

Ink & Think

**Invisible
College.**

Vol. 1 | n° 1
agosto de 2024

Ink & Think

Revista do Instituto Educacional Invisible College

Vol. 1 | nº 1 | agosto de 2024

253 pp.

publicação semestral

Coordenador do Invisible College

Dr. Pedro Lucas Dulci

Editor

Msndo. João Luiz Uliana Filho

Editoração

Msndo. Kaiky Fernandez

Conselho editorial

Dr. Bruno Ribeiro Nascimento

Dra. Darli Pereira Nuza

Drnda. Erica Moraes Ribeiro Neves

Dr. Frederico Henrique Galves Coelho da Rocha

Drndo. Gaspar Rodrigues de Souza Neto

Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior

Drnda. Karine do Prado Ferreira Gomes

Dr. Leonardo César Souza Ramos

Drndo. Pedro Vinícius Dias Alcântara

Drndo. Tiago Rossi Marques

Endereço para correspondência

revista@theinvisiblecollege.com.br

Rua 06, 397, St. Oeste - 74115-070 - Goiânia/GO



Licença: Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhalgal 4.0

Licence: Creative Commons Attribution -NonComercial-ShareAlike 4.0

5 Editorial

Artigos & Ensaios

- 7 **Contornos de uma Filosofia da Educação Cristã**
Igor da Silva Miguel
- 24 **Poderá o Pó se Tornar Bit? A morte e a imortalidade do cristão sob a perspectiva do livro de Levítico**
Jean C. S. Rosa e Felipe Nakamura
- 44 **Distorções de uma Feminilidade Mediada pela Arte e Tecnologia**
Isabela Lefol Arruda
- 55 **Molduras vazias? Presença e permanência na arte de inteligência artificial**
Pedro de Sousa Luz dos Anjos
- 67 **As Contribuições da Reforma Protestante para a Ciência**
Yann da Silveira Vieira Lessa
- 79 **Entre Deus e a Lei: Uma análise do conceito de Lei Natural em Johannes Althusius e suas implicações no Direito, no Estado e na resistência à tirania**
Mateus Guarnieri do Amaral Rodrigues
- 95 **Alinhando o Coração das Crianças a Cristo: O Papel da Cosmvisão Cristã na Vida das Crianças**
Vanessa Soeiro Carneiro
- 111 **E tu, o que fazes? Ou, em que consiste o tornar-se cristão, segundo João Clímacus**
Matheus Felipe Vietro Silva
- 125 **Kierkegaard e Lavelle: Pensadores da Interioridade Contra a Contemplação Hegeliana**
Kaique Jeordhane Nunes de Sá
- 139 **O que Amsterdã tem a ver com Copenhague? Da subjetividade em Kierkegaard até o ego humano em Dooyeweerd**
Marlon Girardello
- 155 **Um ensaio sobre a inutilidade pastoral: Abel e o início de uma genealogia pastoral bíblica à luz de Michel Foucault**
Lucas Vasconcellos Freitas

172 **A Cultura Afetiva e a Nova Narrativa Terapêutica: Como o *eu* passou narrar sua história sob um enredo afetivo e terapêutico**

Samuel Kamohara Teixeira

190 **Da Confissão à Terapêutica: uma reflexão possível? A governamentalidade do poder pastoral em Foucault**

Nathália Batista Gouveia Bittencourt

Traduções de artigos

205 **Modernismo: A Fata Morgana no domínio cristão**

Abraham Kuyper (Trad. Gabriel Carvalho Chebek)

Resenhas

243 **No crepúsculo do pensamento ocidental: uma resenha crítica**

Filipe Dias de Souza

247 **Sabedoria e sábios em Israel: uma resenha crítica**

Vanessa Soeiro Carneiro

250 **O cristão vendo o mundo sob as lentes de Goheen e Bartholomew**

Yan Costa

Editorial

Francis Schaeffer (1912-1984) inicia a obra *A Verdadeira Espiritualidade* (1971) com o seguinte questionamento: “o que realmente é a vida cristã, a verdadeira espiritualidade, e como ela pode ser vivida no contexto do século 21?” (p. 11). Em algum sentido bastante pertinente essa questão ainda ecoa desde as nossas convicções de fé mais íntimas até os limites mais evidentes da prática cristã. Como ser verdadeiramente cristão em um mundo diverso, plural, e até hostil à crença derivada das Escrituras? Aliás, que valor a Escritura cristã possui hoje?

Se essas questões são pertinentes, o cenário pode não ser animador. Mas nossa intenção aqui não é sermos alarmistas. Com um espírito devotado, nosso objetivo é articular respostas, caminhos e estruturas inspiradoras que visam *louvar a Deus na Igreja e servi-lo no mundo* (KUYPER, 2019, p. 39).

Ink & Think, a revista digital do *Invisible College*, surge dessa inspiração, sob o ímpeto de levantar uma voz entre cristãos e não cristãos por meio da pesquisa acadêmica rigorosa e frutífera.

Quanto aos propósitos de unidade editorial deste periódico, o leitor irá se deparar com uma medida de pluralidade. Nossos interesses são múltiplos, mas não desconexos. Teologia, filosofia e cultura filtram nossos interesses, unidos não pelas temáticas, mas pelo princípio da *conexão orgânica do Universo* (KUYPER, 2019, p. 123) - a coerência da realidade que permite a vida, a pesquisa e o conhecimento vem do Criador.

Nosso primeiro volume conta com trabalhos produzidos pelos pesquisadores dos grupos de pesquisa do *Invisible College* que ocorreram em 2023. Isso celebra o nosso trabalho de forma honrosa. Somos também prestigiados com a excelente quantidade de submissões que recebemos. Isso nos alegra e nos faz gratos pela confiança de tantos autores e autoras no trabalho do *Invisible College*. Na seção de resenhas contamos com produções dos estudantes dos programas de tutoria, o que é gratificante, visto que ancora nossos objetivos desde a formação mais essencial no mesmo rigor acadêmico da pesquisa e divulgação. Além disso, dispomos da produção mais que competente do amigo e colaborador Igor Miguel, numa seção que denominamos *Convidados*.

Aproveito para agradecer ao Conselho Editorial que aceitou colaborar com este projeto e trabalhou com todo cuidado na revisão dos textos.

Enfim, caro leitor, seja muitíssimo bem vindo à *Ink & Think*, a revista acadêmica digital do *Invisible College*.

João Luiz Uliana Filho, Editor

Primeira seção

Artigos & ensaios

Contornos de uma Filosofia da Educação Cristã

Contours of a Philosophy of Christian Education

Igor da Silva Miguel¹

¹ Licenciatura em pedagogia (FAE UEMG), mestre em letras e hebraico (FFLCH USP) e doutorando em educação (PUC MINAS). igorpensar@gmail.com

Resumo

O artigo procura introduzir e apresentar o que seriam os contornos de uma filosofia da educação cristã. Sem ignorar que uma filosofia de tal natureza deriva-se de sua matriz teológica, o artigo procura apresentar aspectos que não podem ser ignorados em sua elaboração. Em específico, revisita o conceito de cosmovisão cristã, a narrativa bíblica criação, queda e redenção, e por fim, as implicações formativas de cada uma dessas referências.

Palavras-chave

Educação cristã; pedagogia cristã; filosofia da educação cristã.

Abstract

The article aims to introduce and present what would be the contours of a philosophy of Christian education. Without ignoring that a philosophy of such nature derives from its theological matrix, the article seeks to present aspects that cannot be overlooked in its formulation. Specifically, it revisits the concept of Christian worldview, the biblical narrative of creation, fall, and redemption, and finally, the formative implications of each of these references.

Keywords

Christian education; Christian pedagogy; philosophy of Christian education.

1. INTRODUÇÃO

Uma das características mais notáveis do ser humano é sua capacidade de buscar e procurar atribuir sentido aos fenômenos e estímulos que recebe da realidade a seu redor. Valendo-se de suas funções perceptivas, cognitivas e executivas, ele procura organizar sua experiência com o mundo, comparando, relacionando, agrupando, classificando e nomeando tais fenômenos. Comparado a outras criaturas, o ser humano possui, também, uma singular capacidade de memorização e registro histórico, o que possibilita relativo poder de planejamento de suas ações futuras.

Como o ser humano é fundamentalmente um ser de sentido, ele é também um ser de relações. Sua relação com Deus, consigo mesmo, o mundo e as pessoas a seu redor dá-se basicamente a partir de um sistema de crenças e valores que dinamicamente ele desenvolve ao longo de sua vida. Todo ser humano, pelo simples fato de existir, carrega consigo algum tipo de crença sobre sua existência, o sentido da vida e prioriza tarefas que considera relevantes para esse fim. De alguma forma, pode-se afirmar, que todo ser humano tem uma *filosofia de vida*, que é uma forma de imaginar (SMITH, 2019), compreender e se relacionar com o mundo ao seu redor. Tal filosofia de vida que pode ser resultado de uma mescla de crenças filosóficas (formais ou informais) fornece critérios ou lentes de compreensão do mundo, resultando, em saberes e conhecimentos específicos. No campo da ciência, tais saberes ou conhecimentos são comumente classificados entre senso comum² e saberes sistemáticos (científicos).

O senso comum envolve um saber espontâneo, intuitivo, que tem sua legitimidade e razão de ser. Há saberes comuns como, por exemplo, a experiência tradicional da culinária regionalista, as habilidades que o homem do campo desenvolve em sua prática agrícola, e até mesmo, uma sabedoria transmitida por tradição cultural ou religiosa específicas. Em cada um dos exemplos, percebe-se saberes autênticos e não desprezíveis. Entretanto, no campo da ciência e da filosofia profissional, o que encontramos são sistemas de pensamento mais formais, sistematizados e que respeitam determinado rigor interno. Na ciência há regras para uso de certos conceitos, há uma terminologia técnica, certos consensos, e mesmo os dissensos são regulados por certa gramática e a aprovação ou desaprovação dos membros (pares) de uma dada comunidade acadêmico-científica.

No campo da educação, por sua vez, existe uma área de conhecimento formalmente organizada, que trata sistematicamente da pesquisa e elaboração de

2 O termo “senso comum” vem sendo criticado no campo das ciências, por ter assumido um tom discriminatório e por afirmar a superioridade dos saberes científicos sobre os saberes populares. Hoje, fala-se sobre “saberes” em geral, em que um não tem necessariamente nenhum privilégio sobre outro, seria apenas saberes diferentes, segundo estas novas tendências.

teorias e metodologias, com foco na formação do ser humano, nesse caso, o fenômeno do educacional. A esta ciência formal e intencional da educação dá-se o nome de *pedagogia*. Por causa de sua formalidade enquanto campo científico, a pedagogia tem igualmente a seu serviço uma filosofia, a que se dá o nome de *filosofia da educação*. Toda ciência orienta-se por concepções filosóficas que lhe fornecem as lentes para interpretar o objeto ou fenômeno a que se debruça. No caso, é a filosofia da educação que dirá o que é o ser humano, o que é educar, quem são os responsáveis pela tarefa educacional, o que é o conhecimento, as crenças fundantes, a finalidade e as razões da prática educacional.

2. DA NECESSIDADE DE UMA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO CRISTÃ

Sei que há quem sinta desconforto que a pedagogia seja tratada como ciência. Há os que defendem que ela estaria mais para uma filosofia com uma metodologia, uma arte ou um campo de saber. Para o famoso sociólogo Émile Durkheim (DURKHEIM, 2021), ela estaria mais para alguma coisa entre ciência e arte. Contudo, sou dos que defendem que a pedagogia deveria ser *ciência da educação*, isto é, ela aborda de maneira intencional e sistemática uma prática histórico-cultural universal que é o processo ensino-aprendizagem. A pedagogia vale-se de saberes de múltiplas ciências para compreender e orientar práticas formativas, entretanto, isto não desabona ou descredibiliza a especificidade e a integralidade de seu campo fenomenológico. O auxílio da filosofia, psicologia, sociologia, antropologia, ciências cognitivas e neurociências, por exemplo, apenas atestam a complexidade e a abrangência da experiência educacional, objeto de estudo da pedagogia.

O educador cristão reformacional holandês, Jan Waterink (1890-1966), insistia: “*Todo pedagogo que deseja desenvolver um sistema unificado, chegará a uma pedagogia científica*” (WATERINK, 1980, p. 15). Se por ciência entende-se a compreensão sistemática e o conhecimento rigoroso de um objeto ou fenômeno, então, defendo que a pedagogia seja tratada como tal. No caso, ela seria uma ciência dedicada à compreensão do processo ensino-aprendizagem enquanto fenômeno cultural e social. Devido à complexidade do fenômeno tratado pela pedagogia, ela exige o auxílio de recursos metodológicos, filosóficos e epistemológicos de outros campos científicos. Tais campos são reconhecidos, assim, como *ciências da educação*³ na medida que fornecem conhecimentos relevantes para o objeto típico da pedagogia, isto é, sobre como as pessoas aprendem e ensinam. Portanto, para que uma pedagogia cumpra sua finalidade

³ Alguns campos de conhecimentos que se encaixam na classificação de ciências (disciplinas) da educação são: filosofia (que se excetua à classificação de ciência), psicologia, sociologia, história, antropologia, ciências cognitivas e neurociências são alguns exemplos de disciplinas que estão a serviço dos estudos pedagógicos.

científica é essencial que ela assuma claramente seus pressupostos, isto é, sua filosofia educacional.

A filosofia da educação se ocupa dos valores, crenças, experiências, narrativas e teorias que comporão uma visão de mundo que orientará a natureza, os meios e fins da atividade educacional em si. Um educador ou professor dirige sua atividade educacional a partir da filosofia educacional que adota. Este é um ponto importante, pois de fato, nenhum tipo de atividade humana, seja ela espontânea ou intencional, é desprovida de um sistema de crenças. Ao contrário, todo indivíduo opera no mundo a partir, ou mediado, por uma *cosmovisão*, termo que será explorado a seguir.

3. COSMOVISÃO, IMAGINAÇÃO E NARRATIVA

Como introduzido, a pedagogia é a ciência da educação, o campo especializado que produz e agrega saberes formais e sistematicamente organizados a respeito do processo educacional, isto é, do fazer educação. A pedagogia tem a seu serviço uma filosofia educacional que é responsável pela sistematização de um sistema de conceitos, crenças, narrativas e teorias educacionais que orientam o educador.

Basicamente, a filosofia educacional procura dar respostas às seguintes perguntas: *O que é educar? Por que se deve educar? O que se deve ensinar? Como ensinar ou como educar? A quem educar?* Perguntas assim permeiam toda filosofia educacional. As respostas elaboradas que procuram responder tais questões comporão um sistema filosófico ou uma narrativa, que se incorporada pelo educador, afetará o modo como ele lida com a tarefa pedagógica.

Uma das formas contemporâneas de nomear este sistema de crenças fundamentais do indivíduo, encontrado principalmente no campo da epistemologia⁴, é o que se chama de *cosmovisão*. A palavra *cosmovisão* foi elaborada originalmente pelo filósofo Immanuel Kant (1724-1804), que se referia a ela pela expressão *Weltanschauung*, a qual combina duas palavras alemãs: “visão” e “mundo”. O termo foi largamente usado por filósofos europeus, cujo sentido se desenvolveu a ponto de quase se tornar sinônimo de “filosofia”. Nos países de fala inglesa, a palavra foi traduzida por *worldview*, preservando relativamente o sentido alemão do termo, podendo ser traduzido para o português simplesmente como “visão de mundo” ou “perspectiva de mundo”.

⁴ A epistemologia é o campo da filosofia responsável por responder a pergunta “como conhecemos?”. Também conhecido como “teoria do conhecimento”. Toda ciência tem uma “metodologia” de conhecimento, ou seja, um modo de acessar saberes de seu próprio campo ou de seu “objeto” científico. A este “modo de conhecer” dá-se o nome de epistemologia.

Importante destacar que o termo cosmovisão sofreu um tipo de evolução⁵ assumindo um sentido amplo. Entretanto, apenas para manter o horizonte para onde esta reflexão caminha, neste texto adota-se a seguinte definição: Entende-se por cosmovisão, um conjunto de crenças, narrativas e valores pessoais ou coletivos que influenciam o modo como um indivíduo ou um grupo de pessoas vê, imagina e se relaciona com a realidade a seu redor. Por realidade entende-se o universo que abrange pessoas, objetos, cultura e a natureza.

Cada indivíduo olha para o mundo a partir de uma cosmovisão, ou seja, a partir de um sistema de crenças ou um conjunto de valores que carrega, que atribui sentido ou formas de se relacionar com os fenômenos que estão ao seu redor. Por sua vez, a cosmovisão adotada por um indivíduo torna-se aquilo que Charles Taylor denomina de *imaginário social*:

Entendo por imaginário social algo muito maior e mais profundo do que esquemas intelectuais que pessoas se entretêm quando elas pensam de modo desengajado sobre a realidade social. Ao invés disso, estou considerando aqui as diferentes maneiras que as pessoas imaginam sua existência social, como elas se conectam umas às outras, como as coisas acontecem entre elas e seus semelhantes, quais expectativas são consideradas, e as noções normativas e imagens mais profundas subjacentes a elas (...) (TAYLOR, 2004, p. 23)

A noção de imaginário social é importante pois ilustra algo mais profundo do que simplesmente categorias abstratas impostas sobre a realidade, antes, diz respeito às verdadeiras razões e crenças radicais que impulsionam uma pessoa a fazer o que ela realmente faz. O olhar de um engenheiro de minas e de um poeta sobre uma montanha são distintos porque operam por imaginários sociais igualmente distintos. O primeiro tem um olhar específico a partir de seu campo de saber e posição como profissional, o segundo, tem um olhar estético ou poético sobre o mesmo. O engenheiro de minas fará prospecções geológicas para saber o quanto de minério de ferro poderá extrair daquela montanha. Já o poeta, comporia poemas e cânticos, explorando metáforas e descrições da beleza da montanha. O engenheiro faria cálculos complexos, um poeta poderia compor uma canção do tipo: “*Elevo meus olhos para os montes, de onde me virá o socorro?*”⁶. De qualquer forma, há valores enraizados por trás de um mapa topográfico e

5 Para compreender a evolução e a construção do termo “cosmovisão” ver Souza (2006) e Goheen (2016). O termo foi criticado por Smith (2019), em geral, por se associar a uma antropologia que reduz o ser humano apenas a suas faculdades intelectuais, um tipo de intelectualismo. No entanto, há autores que procuram recuperar o conceito tratando-o em um sentido ampliado, incluindo inclusive noções como narrativa e imaginação, que falam a outras dimensões do ser humano como afeição, volição e hábitos (DULCI, 2019).

6 Sl 121:1

da caneta do poeta, que inclusive transcendem qualquer orientação técnica ou artística. Cosmovisões ou imaginários sociais diferentes resultam em relações diferentes com o mundo. O coração sempre estará cativo de algum tipo de história ou imaginário. Em última instância, teorias, abordagens técnicas, visões culturais e artísticas, e inevitavelmente, concepções pedagógicas, sempre se orientarão por alguma ou algumas cosmovisões.

Vários fatores podem ser responsáveis pela composição de uma cosmovisão. Aqueles de natureza religiosa, cultural, familiar, tradicional, científica, econômica, psicológica e da experiência, formam uma complexa rede de ideias, experiências e hábitos que cooperam para a composição de uma determinada cosmovisão, de um determinado olhar e relação com a realidade.

Importante enfatizar que o conceito de cosmovisão não pode ser reduzido a meras crenças cognitivas ou intelectuais. As escolhas humanas e as diferentes maneiras de experimentar a realidade não são determinadas meramente por um conjunto de crenças meramente intelectuais. O filósofo canadense, James K.A. Smith, apresenta uma séria crítica a esta possibilidade (SMITH, 2017, 2018, 2019). Segundo ele, seres humanos não são meras “*coisas pensantes*” como pressupõe o racionalismo cartesiano. Fundamentalmente, humanos são seres que adoram e que amam. E, de fato, “*somos o que amamos*”, no sentido em que, dependendo para onde se inclina a devoção humana, isto determinará e afetará sua existência, e conseqüentemente, hábitos, raciocínios, sentimentos e comportamentos⁷. Evidentemente, desejos, inclinações e aspirações são teologicamente discernidos, mas no final, as escolhas dependerão de certo imaginário ou narrativa que impulsionará o modo como se lida com a realidade. De acordo com Goheen (2016), por

sermos criaturas comunitárias, essas grandes narrativas são inevitavelmente compartilhadas entre nós. Cada um de nós foi criado no contexto de alguma grande narrativa que tem moldado nossa cultura, mesmo que não tenhamos consciência desse processo. (p.53)

⁷ Um ajuste importante a algumas aplicações da tese antropológica de Smith diz respeito a sua crítica a algumas abordagens de discipulado e educação cristã que ainda operam por uma lógica cognitivista, presumindo que a mera exposição doutrinária levará pessoas a um tipo de transformação moral ou virtuosa. Infelizmente, esta crítica apesar de importante, acaba desprezando a importância do ensino doutrinário ao longo da história da cristandade, desde a era apostólica. É verdade que os temas doutrinários da Igreja Antiga revestiam-se de um traje narrativo que lhes fornecia um contexto imaginativo, mas infelizmente, há um certo racionalismo que insiste em tratar temas doutrinários de forma abstrata e descontextualizada. Porém, a melhor resposta para este problema é fazer uma crítica ao *modo* como o ensino doutrinário é feito em alguns contextos, não necessariamente à prática de formação doutrinária. Ela é historicamente parte integrante da formação cristã, talvez, o que nos falte é uma pedagogia antiga, uma linguagem mais *teodramática* (VANHOOZER, 2016), que considere a complexidade do ser humano, inclusive sua visceralidade.

Então, é importante destacar, que na medida que uma proposta de pedagogia cristã se desenrola, o termo cosmovisão deve ser desenvolvido em sentido amplo, não reduzido à mera convicção intelectual. O conceito deve se aproximar da noção de que somos seres imersos em um ambiente narrativo, por se reconhecer que seres humanos precisam de “histórias” que deem sentido para viver e agir no mundo:

Precisamos de histórias assim como precisamos de alimento e de água: somos *feitos* para a narrativa, alimentados por histórias, não apenas como distração, diversão ou entretenimento, mas porque constituímos nosso mundo de modo narrativo. É graças às histórias que recebemos nosso “caráter”, e essas histórias, por sua vez, se tornam parte do nosso histórico, dos horizontes interiores com os quais constituímos nosso mundo e com ele interagimos por meio da ação. Não posso responder à indagação “O que amo?” sem (pelo menos implicitamente) responder à questão “Em que história creio?”. Contamos histórias a nós mesmos para viver. (SMITH, 2019, p. 153–54)

Antes de se abordar a particularidade da cosmovisão cristã, é importante reforçar que uma cosmovisão é sempre inevitável. Seres humanos são seres *teleológicos*⁸ (seres de sentido). Entende-se que esta inevitabilidade por propósito, e logo, de uma cosmovisão, tem raízes em um pulsão religiosa radical e que é constituinte da própria condição humana (DOOYEWEERD, 2010, p. 82). Os seres humanos são religiosos em sentido amplo. Mesmo pessoas declaradamente ateias ou agnósticas acabam operando por crenças metafísicas, não necessariamente racionais ou empíricas, sobre o sentido último da vida e um horizonte de realização humana, mesmo que utópico⁹. Não há uma cosmovisão que se diga religiosamente neutra, de sorte que, o que está em questão não é a falta de “*crenças religiosas, mas se elas creem em uma divindade errada*” (CLOUSER, 2005, p. 96).

Como já mencionado, uma filosofia da educação é sempre dependente de uma cosmovisão em particular, sendo assim, para se compreender uma determinada abordagem pedagógica é vital compreender a cosmovisão que a orienta. Tratar sobre cosmovisão cristã é de extrema importância quando se intenta definir as fronteiras filosóficas e metodológicas de uma pedagogia que se julgue *cristã*.

4. UMA COSMOVISÃO CRISTÃ

8 Teleológico no sentido grego de *télos* (propósito, alvo ou destino). Em outras palavras, um ser que precisa de um senso de propósito ou finalidade para dar continuidade e razão a sua própria existência.

9 Para uma abordagem das diferentes utopias e ideologias sociopolíticas secularizadas como carregadas de senso religioso e aspirações soteriológicas e escatológicas recomendo: *Capital Moral* (KUIPER, 2019, p. 55–75) e *Visões & Ilusões Políticas* (KOYZIS, 2014, p. 32–41).

Ficou claro que a cosmovisão – no sentido até aqui desenvolvido – tem considerável influência sobre o olhar e a relação do ser humano com o mundo. Obviamente, não há apenas uma cosmovisão, há várias cosmovisões, e por isso, formas diferentes de ver, imaginar, narrar e se relacionar com a realidade.

Antes de partir para a especificidade da cosmovisão cristã é importante afirmar, sem reservas, que quando o cristianismo deixa clara sua cosmovisão, ele está se posicionando baseado em seu direito de expor sua compreensão da realidade. O cristianismo deve fazê-lo baseado no princípio da plausibilidade.

Por plausibilidade entende-se a razoabilidade de uma compreensão da realidade pautada em seus valores e crenças. Não existem cosmovisões neutras, a concepção de neutralidade ideológica ou filosófica tem recebido importantes críticas (CLOUSER, 2005). O cristianismo não está interessado em esconder sua posição diante da cultura, ciência, política, sociedade e educação. Ao contrário, pauta-se no direito plural de se posicionar e expor sua concepção de realidade. Como diria o grande pensador cristão e estadista holandês Abraham Kuyper:

O modernismo agora enfrenta o cristianismo; e contra este perigo mortal, vocês, cristãos, não podem defender com sucesso seu santuário, exceto se colocando, em oposição a este sistema, uma bio-cosmovisão própria de vocês, fundada tão firmemente sobre a base de seu próprio princípio, elaborado com a mesma clareza e brilho, numa lógica igualmente consistente (KUYPER apud SOUZA, 2006).

Em outras palavras, o cristão, como qualquer pessoa ou outro grupo cultural, tem pleno direito e obrigação moral de defender sua visão de mundo, sua perspectiva cultural e existencial sobre a vida. O cristão não está em condição desfavorável ante outras manifestações culturais, teóricas ou ideológicas, de se posicionar e apresentar publicamente sua cosmovisão. Sendo assim, para avançar na indispensável compreensão de uma cosmovisão cristã seria importante uma definição geral e depois explicá-la, o que será feito ao longo deste artigo.

Em termos gerais, uma *cosmovisão cristã* poderia ser definida nos seguintes termos: *O modo como cristãos imaginam e compreendem a realidade*. Ela é formada por valores, crenças, narrativas e pensamentos que o cristão ou a comunidade cristã desenvolve, acumula, transmite e articula a partir de sua relação com o universo em toda sua complexidade e diversidade de aspectos (biológico, físico, social, político, cultural e espiritual), bem como diante dos fenômenos e experiências presentes no mundo criado de Deus.

Nancy Pearcey (2005), apesar de certa tendência intelectualista, destaca que uma *cosmovisão cristã* seria a forma cristã de pensar a realidade. De acordo com a autora, o cristianismo diz a verdade sobre toda realidade, ele possui uma perspectiva para que

qualquer assunto seja interpretado a partir de sua cosmovisão (p. 34–35). Entretanto, esta inteligência cristã, particularmente a cristã reformada, encontra como fonte de sabedoria os princípios teológicos que são derivados da Bíblia Sagrada, a Palavra de Deus. Herman Dooyeweerd, importante filósofo reformacional holandês, resume de forma brilhante esta dependência do cristão da palavra de Deus como fonte primaz de sua cosmovisão:

Nesse sentido central e radical, a palavra de Deus, penetrando na raiz de nosso ser, tem de se tornar o motivo-poder central do todo da vida cristã na ordem temporal com sua rica diversidade de aspectos, tarefas e esferas ocupacionais. Como tal, o tema central da criação, da queda no pecado e da redenção deveria também ser o ponto de partida central e o motivo-poder de nosso pensamento teológico e filosófico (DOOYEWEERD, 2010, p. 257).

O que Dooyeweerd observa é que a Bíblia, sob iluminação do Espírito Santo, é o lugar onde o cristão encontra uma história que fornece sentido radical para sua vida. Por encontrar na grande história bíblica o ponto de partida e de chegada (o propósito, o tólos) de sua existência, nela também, o cristão encontrará a fonte de sabedoria para lidar com desafios ordinários como a ocupação profissional, a vida social, a atividade cultural e educacional¹⁰. O drama canônico fornece um cenário onde a experiência humana do cristão é interpretada na medida em que “provê uma história ampla por meio da qual ‘lemos’ nossas vidas” (VANHOOZER, 2016, p. 95). Mas que narrativa seria esta?

A narrativa bíblica, como um todo, conta uma história que resumidamente se estruturaria da seguinte forma: *Deus criou o universo, o ser humano caiu de sua condição original e Deus tem um plano de resgate e glorificação da humanidade em Cristo*. Diz-se então que a cosmovisão cristã é profundamente influenciada por três atos ou três crenças fundamentais derivadas da narrativa bíblica: *criação, queda e redenção*, cada uma delas apresentadas a seguir.

4.1. Primeira Crença Fundamental: criação

O livro de Gênesis nos conta a respeito de como Deus criou o universo por meio de sua Palavra¹¹. O apóstolo João usa o termo grego *logos*, que deu origem à palavra “lógica”, e que foi traduzido em seu livro como “Verbo” ou “Palavra”. De fato, Deus

¹⁰ As razões porque cristãos se envolvem com qualquer tipo de atividade intelectual são diferentes de um não-cristão. Sobre a especificidade do que seria uma epistemologia cristã, veja meu livro *A Escola do Messias* (MIGUEL, 2021), onde trato amplamente sobre o tema.

¹¹ “No princípio era o Verbo/Palavra. (...) todas as coisas foram feitas por intermédio dele.” (Jo 1:1, 3).

criou o mundo mediante um princípio de ordem, e por esta causa, existe uma lógica ou razão na constituição do mundo. Para um cristão, o mundo por ter sido criado por Deus, reflete a mente e a criatividade de seu Criador. Por consequência, não existem entidades autônomas, todos os seres e criaturas, orgânicas ou inorgânicas, estão sob permanente manutenção de Deus e de sua Palavra. Para onde quer que o indivíduo se incline para observar o mundo e seus fenômenos, ele se depara com leis e decretos com os quais Deus estruturou o mundo¹². A conclusão cristã é que toda criação (universo) é passível de interpretação racional, porém, não no sentido racionalista, mas que ela deve ser interpretada e compreendida em relação a seu Criador, que é Deus.

Outra noção importante derivada da crença na criação do mundo diz respeito à origem, dignidade e propósito do ser humano. De acordo com a narrativa de Gênesis, o homem foi criado à imagem de Deus¹³. De todas as criaturas esta é a única que possui algum tipo de alusão ou similitude com seu criador. Bavinck insiste no sentido bíblico de que o ser humano não é apenas “portador da imagem” mas também “é imagem de Deus” (BAVINCK, 2012, p. 564). Dentre as implicações antropológicas de tal afirmação, está a noção de que:

Todo o ser humano é imagem e semelhança de Deus, na alma e no corpo, em todas as faculdades, capacidades e dons humanos. Nada na humanidade está excluído da imagem de Deus. Ela se estende até onde vai nossa humanidade e constitui nosso caráter humano. O humano não é o próprio divino, mas é uma impressão finita criada do divino. Tudo o que está em Deus... encontra sua analogia e semelhança reconhecidamente limitadas na humanidade. Entre as criaturas, a natureza humana é a suprema e mais perfeita revelação de Deus... Todo o mundo se eleva, culmina e se completa e alcança sua unidade, seu objetivo e sua coroa na humanidade. (p.571)

Em termos gerais, o que deve ficar claro é que a cosmovisão cristã tem como primeira crença fundamental a ideia de que o mundo foi criado intencional e inteligentemente por Deus. Por causa de seu poder criativo, o mundo é constituído por uma estrutura complexa de leis e fenômenos mantidos pelo poder da Palavra divina¹⁴. Essa crença fundamental sobre a cosmogonia (origem do mundo) afeta a visão que cristãos têm da cosmologia (ordem ou propósito do mundo). A noção de Deus

12 Sobre uma abordagem epistemológica da cosmologia cristã, isto é, sobre como sua visão da realidade influencia sua maneira de conhecer, consulte meu livro *A Escola do Messias* (MIGUEL, 2021, p. 81–93).

13 Gn 1:26

14 “A Palavra de Deus” aqui deve ser entendida no sentido direto. Deus como o agente do discurso e como o emissor de seus decretos divinos, tendo em vista a criação e o ordenamento do mundo (Hb 1:3).

como o *não-causado que causa todas as coisas* se desdobra em uma série de princípios interpretativos que levarão o cristão a uma compreensão específica do ser humano, natureza, cultura, sociedade e ciência. Evidentemente, a consequência pedagógica de tal crença é que ao se estudar os diferentes campos das ciências e suas diferentes disciplinas, um aluno conhecerá as diferentes expressões da sabedoria e da providência divinas presentes na própria estrutura da realidade.

4.2. Segunda Crença Fundamental: queda.

O cristão dá uma explicação para a presença do mal no mundo. A corrupção moral, violência, depravação, abuso e todos os males convencionalmente assumidos como errados ou inconsistentes com a dignidade humana, evidenciam o que cristãos chamam há séculos de “queda” ou “pecado”. Se por um lado, há o permanente testemunho de um Deus amoroso, gracioso e incrivelmente criativo - o que se evidencia por suas obras magníficas - por outro, testemunha-se um comportamento insistentemente perverso nos seres humanos desde a tenra idade. Em contextos educacionais, com frequência, pais e educadores percebem em crianças, ainda bem pequeninas, comportamentos associados à mentira, trapaça, engano, egoísmo e manipulação.

O cristianismo não tenta resignificar tais comportamentos tornando-os culturalmente aceitáveis, ao contrário, os denuncia explicitamente como moralmente errados. Immanuel Kant (1724-1804) admitiu que o ser humano tem uma propensão para o mal. A filósofa judia alemã Hannah Arendt (1906-1975) retomou a tese de Kant para explicar o genocídio nazista a partir do que chamou de *mal radical* (ARENDR; RAPOSO, 2013). Porém, muito antes deles, o grande teólogo cristão Agostinho de Hipona (séc. V d.C.) já denunciava, a partir de sua leitura da Bíblia, que a humanidade foi criada plena de sua dignidade, mas que em algum momento, ela se rebelou contra seu Criador, e desde então, inclina-se irresistivelmente ao mal e assim tem sua vontade cativa pelo pecado¹⁵.

A maldade humana origina-se no que o cristão chama de pecado. O pecado é fundamentalmente a rejeição à toda ordem divina colocada na criação para o bem do ser humano, mas na radicalidade do pecado, encontra-se uma profunda incredulidade e rejeição ao próprio Criador. Desde então, o homem encontra-se alienado de Deus, há um abismo existencial e espiritual entre o ser humano e sua origem. O efeito de tal alienação é uma profunda desumanização, em outras palavras, a distância de Deus faz seres humanos se tornarem menos do que foram destinados para ser. De fato, Deus estabeleceu um desígnio para a humanidade, mas ela escolheu negá-lo. Os efeitos de tal

15 Lutero, influenciado pela teologia agostiniana, enfatiza tal cativo moral em sua obra *Nascido Escravo* (LUTERO, 2018)

desobediência tomou proporções cósmicas, afetando não somente o ser humano, mas toda criação, que apesar de ainda ser mantida por graça de Deus¹⁶, não revela toda sua plenitude por causa de seu estado de “aprisionamento” ou “cativeiro” (Rm 8.28).

Uma das mais evidentes consequências da queda é que o ser humano agora está “curvado sobre si”¹⁷. Isso significa que uma vez que ele teve sua relação com Deus comprometida por causa de sua rebelião, agora, ele procura saciar sua fome por sentido caçando respostas em si mesmo (na razão, na biologia, nos desejos ou no inconsciente) ou em algum bem no universo criado. Eventualmente, insatisfeitos e frustrados com sua busca, muitos apostam na ilusão de conformar a realidade à sua própria imagem. Não raras vezes, o empenho para se alterar a realidade acaba por se desdobrar na tentativa de customização de si mesmo, um tipo de autodeterminação identitária. A emancipação alienante do pecado e a ilusão de autonomia são as forças por trás de muitos projetos culturais, ideológicos e civilizacionais. Ironicamente, a inquietação por sentido, tão familiar aos humanos, tem raízes justamente em um tipo de pulsão religiosa inata, que tende a assumir uma direção apóstata. Nas palavras de Dooyeweerd:

O pecado original não poderia destruir o centro religioso da existência humana e o impulso religioso inato de buscar sua origem absoluta. Ele poderia apenas conduzir esse impulso central para uma direção falsa, apóstata, desviando-o em direção ao mundo temporal. (DOOYEWEERD, 2010, p. 260)

O que o filósofo observa é que uma vez que a relação com Deus foi comprometida, a pessoa humana, agora, ainda movida por algum senso religioso, procurará alguma coisa para *confiar* sua existência. Sua fé (confiança existencial) será depositada inevitavelmente em algum bem temporal, algo criado, ao invés do Criador. A queda não foi capaz de comprometer a pulsão religiosa, mas infelizmente, a desorientou, desviando a devoção humana para alguma criatura ao invés do Criador. Esse movimento divergente que oportuniza a pulsão religiosa é o que a Bíblia chama de *idolatria*.

Claro, a idolatria pode assumir contornos complexos e sutis, por exemplo, seres humanos podem atribuir status de divindade e dar tratamento religioso a teorias científicas (CLOUSER, 2005), ideologias políticas (KOYZIS, 2014) ou qualquer outra coisa que oferte “salvação” (FERRY, 2003) em troca de devoção em algum nível (KELLER, 2010). Foi exatamente isso que o apóstolo Paulo constatou em uma de suas cartas: “*mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a criatura em lugar*

16 Tradicionalmente, protestantes reconhecem que a queda fez com que a criação estivesse sobre algum tipo de cativeiro e aguarda sua redenção (Rm 8.28), entretanto, também reconhece que a mesma criação vem sendo preservada para seu destino por providência e graça.

17 *Homo incurvatus in se*: Expressão usada por Agostinho e que ficou conhecida por Martinho Lutero.

*do Criador*¹⁸.

Sendo o ser humano criado à imagem de Deus, sua identidade, dignidade e propósito só podem ser plenamente encontradas em Deus. Não há nada no horizonte da criação que possa fornecer um lugar seguro para um pleno florescimento humano. Toda tentativa de explicação metafísica sobre origem e propósito da vida humana cairá inevitavelmente em alguma explicação transcendente. O problema é que qualquer tentativa de sentido existencial fora de Deus resultará inevitavelmente em alguma devoção desumanizadora. Assim sendo, a idolatria e o pecado sempre tornarão o ser humano menor do que ele deveria ser. Em suma, toda idolatria é por natureza reducionista.

4.3. Terceira Crença Fundamental: redenção

Apesar do pecado ter distanciado o ser humano de seu destino, o mesmo Deus, do qual a humanidade se distanciou, providenciou um plano de resgate. O cristão crê firmemente que Jesus Cristo surge na história como um segundo Adão, como um plano de humanidade renovada. Porém, para que o indivíduo humano seja transformado, ele precisará se lançar em confiança (fé) em Jesus, unindo-se espiritual e existencialmente à sua encarnação, missão, ensino, crucificação, morte, ressurreição, ascensão e retorno.

Claro que todo cristão tem clareza dessa linguagem da fé. Ela pode parecer a um não-cristão como sendo sem sentido, fundamentalista, hermética ou excessivamente religiosa. Entretanto, objetivamente, cristãos acreditam firmemente no que a Bíblia comunica a respeito de Jesus e reconhecem que a fé nele é o único meio pelo qual os seres humanos podem desfrutar do plano de resgate que os salva do aprisionamento e alienação de Deus.

Seguindo o mesmo raciocínio, cristãos reconhecem que a partir da fé em Cristo, eles recebem recursos espirituais da parte de Deus para serem reintroduzidos em sua criação, para enfim, viverem do modo que Deus originalmente os vocacionou. Em termos teológicos, a partir da *regeneração*, ou seja, de seu renascimento espiritual – ação divina responsável pelo acesso de qualquer ser humano a Deus por Jesus – o indivíduo redimido tem uma perspectiva completamente nova a respeito do mundo e das pessoas ao seu redor. Pode-se afirmar, finalmente, que este cristão acaba de ser introduzido no “Reino de Deus”¹⁹, o que significa, agora, que ele toma consciência de que a vida só faz sentido pleno nos domínios do governo de Deus. Se como vimos, a queda é consequência de uma rejeição humana deliberada contra Deus, a redenção é a ação

18 Rm 1:25 (ARA).

19 Cl 1:13

deliberada de Deus em aceitar novamente a humanidade.

A linguagem bíblica e escatológica do *Reino de Deus* (LADD, 2008) é de grande importância para uma cosmovisão cristã, pois ela consegue integrar, em Jesus Cristo, os atributos de Deus como Criador e Redentor ao mesmo tempo. No Reino, a redenção (salvação) e criação se harmonizam perfeitamente. Um cristão realmente regenerado preocupa-se imediatamente com sua tarefa no Reino, seu lugar como súdito no mundo de Deus, a saber, sua vocação. Afinal, a obra redentora de Deus em Cristo envolve o acesso do cristão, por antecipação, ao reino escatológico vindouro. A ressurreição de Cristo no meio da história é a evidência de que a era vindoura irrompeu na era presente (WRIGHT, 2009, p. 200). Por consequência, agora o cristão reconhece o potencial transformador da mensagem que anuncia, ele tem plena consciência de que sua missão envolve o embelezamento, enriquecimento, a redenção e o resgate da dignidade humana e de toda criação em toda sua complexidade. Claro, tal tarefa é em última instância obra de Deus, mas aprouve a Deus chamar cristãos para serem cooperadores e embaixadores de seu Reino.

Por fim, a noção de redenção cristã implica não apenas no resgate da pessoa humana do pecado, reconciliando-a com Deus, mas também, em um processo de contínua aprendizagem e transformação sob o senhorio de Cristo, em que sua vida se conforma aos decretos de Deus.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como abordado até aqui, a cosmovisão cristã caracteriza-se por uma concepção especial de mundo, pois não acredita que a vida seja resultado de um acidente cósmico ou bioquímico, ao contrário, reconhece que há uma intenção inteligente em sua origem e funcionamento. Ela reconhece também que tal inteligência se expressa claramente nos fenômenos ditos naturais. Um estudo, ainda que superficial, do comportamento de um inseto, dos ciclos meteorológicos, do movimento das estrelas ou da fotossíntese, por exemplo, dão amplo testemunho da inteligibilidade do mundo e aludem à crença cristã de que Deus criou todas as coisas sabiamente. Ainda, para um cristão, Deus não apenas é a causa do mundo, mas também seu regente e sustentador. Ele permanece agindo e administrando graciosamente seu mundo, continuamente. A ordem e a aparente aleatoriedade do cosmos estão de modo perfeito e permanente sob seu governo.

Deus criou e estabeleceu o ser humano como mordomo e corregente de seu mundo. Mas, o gênero humano se rebelou, optando pelo caminho da independência de Deus. Atitude que desencadeou um processo de desestruturação do mundo²⁰ e da

20 Rm 8:19-22

própria dignidade humana, enquanto criatura feita à imagem de Deus. As consequências da rejeição da humanidade a Deus podem ser percebidas pela injustiça social, violência, descaso com o meio ambiente e corrupção moral. O pecado, em um certo sentido, colocou a humanidade em uma espécie de exílio existencial, mas em Cristo, o Segundo Adão²¹, uma nova criação é inaugurada.

Agora, como filho de Deus, o cristão é vocacionado para manifestar a glória de Deus em ações antecipatórias do Reino. Toda vez que um cristão atua em nome de Cristo no mundo, ele sinaliza o Reino²² que foi conquistado pela obra redentora de Jesus na cruz e na ressurreição, mas que se concretizará definitivamente em seu retorno. Aproveite a Deus compartilhar com seus filhos sua própria missão de resgatar do exílio a humanidade e a criação. Apesar dos efeitos cósmicos negativos da queda, cristãos ainda olham para o mundo como criação de Deus, entretanto em vias de restauração e resgate de seu cativeiro por meio da obra redentora de Cristo. Essa é a esperança (WRIGHT, 2009), uma certeza graciosa que move o cristão em missão pelo mundo baseado no triunfo de Cristo sobre a morte por meio de sua ressurreição. Se a morte foi revogada por Cristo, a criação e os que estão unidos a Cristo estão destinados a uma criação renovada e indestrutível.

Por fim, não há uma pedagogia cultural e religiosamente neutra. Uma vez que o ser humano é inevitavelmente um ser de sentido, e também, se orienta por alguma visão de boa vida, segurança e felicidade, logo, sempre haverá uma pedagogia para o tipo de ser humano que se quer formar. A pedagogia cristã assume de maneira explícita seus pressupostos, sua concepção de ser humano, de realidade, sociedade, cultura e ciência. Tudo isso, a partir da afirmação de sua cosmovisão, que por sua vez, possui raízes em sua teologia. Uma filosofia da educação cristã deve ser derivada de seus pilares teológicos. Ela será responsável em disciplinar visões de currículo, interações com as diferentes matérias, prioridades e objetivos educacionais, a relação professor-aluno, estratégias e métodos de ensino.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H.; RAPOSO, R. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BAVINCK, H. **Dogmática Reformada: Deus e a Criação**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. v. 2

CLOUSER, R. **The Myth of Religious Neutrality: an essay on the role of religious belief in**

21 I Co 15:45; Rm 5:14

22 II Co 5:20

theories. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.

DOOYEWEERD, H. **No Crepúsculo do Pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico**. São Paulo: Hagnos, 2010.

DULCI, P. **Inteligência pra quê? Como usar seu cérebro para a glória de Deus**. São Paulo: Mundo Cristão, 2019.

DURKHEIM, É. **Educação e Sociologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

FERRY, L. **A Brief History of Thought: a philosophical guide to living**. New York: Harper Perennial, 2003.

GOHEEN, M. W.; BARTHOLOMEW, C. G. **Introdução à cosmovisão cristã: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea**. São Paulo: Vida Nova, 2016.

KELLER, T. **Deuses Falsos: eles prometeram sexo, poder e dinheiro, mas é disso que você precisa?** São Paulo: Vida Nova, 2010.

KOYZIS, D. **Visões & Ilusões Políticas: uma análise & crítica cristã das ideologias contemporâneas**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KUIPER, R. **Capital Moral: o poder de conexão da sociedade**. Brasília: Monergismo, 2019.

LADD, G. E. **O evangelho do reino: estudos bíblicos sobre o reino de Deus**. São Paulo, Brazil: Shedd Publicações, 2008.

LUTERO, M. **Nascido Escravo**. São José dos Campos: Fiel, 2018.

MIGUEL, I. **A escola do Messias: fundamentos bíblico-canônicos da vida intelectual cristã**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

PEARCEY, N. **Total Truth: liberating Christianity from its cultural captivity**. Wheaton: Crossway Books, 2005.

SMITH, J. K. A. **Você é Aquilo que Ama: o poder espiritual do hábito**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

SMITH, J. K. A. **Desejando o Reino: culto, cosmovisão e formação cultural**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

SMITH, J. K. A. **Imaginando o Reino: a dinâmica do culto**. São Paulo: Vida Nova, 2019.

SOUZA, R. A. C. **Cosmovisão: evolução do conceito e aplicação cristã**. Em: LEITE, C. A. C.;

CARVALHO, G. V.; CUNHA, M. J. S. (Eds.). **Transformação: espiritualidade, razão e ordem social**. Viçosa: Ultimato, 2006. p. 39–55.

TAYLOR, C. **Modern social imaginaries**. Durham: Duke University Press, 2004.

VANHOOZER, K. **O Drama da Doutrina: uma abordagem canônico-linguística da teologia cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2016.

WATERINK, J. **Basic Concepts in Christian pedagogy**. Ontário: Paideia Press, 1980.

WRIGHT, N. T. **Surpreendido pela Esperança**. Viçosa: Ultimato, 2009.

Poderá o Pó se Tornar Bit?

A morte e a imortalidade do cristão sob a perspectiva do livro de Levítico

Can Dust Become Bit? the christian's death and immortality from the book of Leviticus perspective

Jean C. S. Rosa¹ e Felipe Nakamura²

¹ Doutor em Ciência da Computação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA - Brasil), com estágio no Interactive Technologies Institute (ITI/LARSyS - Portugal). Possui bacharelado em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA - Brasil). Atualmente, é pesquisador no ITI/LARSyS, trabalhando interdisciplinarmente em Interação Humano-Computador, Educação em Computação e Filosofia da Tecnologia e Computação. jclemisson@live.com.

² Mestre em Educação Física pelo Programa de Pós-Graduação UEM/UEL Associado (2014). Bacharel em Teologia e Pós-graduado em Bíblia: Interpretação e Comunicação pela Faculdade Teológica Sul Americana (2019). Atualmente leciona a disciplina de Teologia Sistemática no curso de graduação presencial em Teologia na Faculdade Teológica Sul Americana. felipe.nakamura@ftsa.edu.br.

Resumo

A busca pela imortalidade, bíblicamente associada à ressurreição, encontra na tecnologia digital uma forma de simular a presença de indivíduos falecidos através de seu legado digital e interação póstuma. Este artigo apresenta uma investigação acerca de uma concepção bíblica da imortalidade digital, utilizando a Engenharia Semiótica e os textos de Levítico para analisar a interação digital póstuma, e oferece aplicações práticas para a educação cristã nesse contexto.

Palavras-chave

Teologia Prática; Computação; Necromancia.

Abstract

The pursuit of immortality, biblically linked with resurrection, discovers in digital technology a means to replicate the presence of departed individuals through their digital legacy and posthumous interaction. This article puts forth an inquiry into a biblical notion of digital immortality, employing Semiotic Engineering and passages from Leviticus to scrutinise posthumous digital interaction, while also suggesting practical applications for Christian education within this framework.

Keywords

Practical Theology; Computation; Necromancy..

1. Introdução

A imortalidade é um tema presente em filmes, séries e teatros. É comum ver em filmes pessoas que buscam a imortalidade, tal como Lord Voldemort e Nicolau Flamel (personagens dos filmes e livros de Harry Potter), ou até mesmo personagens imortais, tal como Alucard (personagem do mangá e do anime Hellsing). Todavia, textos das sagradas escrituras apontam: “Ninguém vive para sempre, todos morrem; ninguém escapa das garras da sepultura” Salmos 89:48 (NVT³). Contudo, claro, os trechos referem-se a humanos, haja vista que Deus é imortal, conforme é descrito no texto bíblico de 1 Timóteo 1:17 (NVT): “Honra e glória a Deus para todo o sempre! Ele é o Rei eterno, invisível e imortal; ele é o único Deus. Amém.”.

Portanto, a partir da Bíblia Sagrada, pode-se observar uma diferença entre humanos e Deus no que diz respeito à morte, pois os humanos morrem, mas Deus não. Assim como Lord Voldemort, Nicolau Flamel e outros mais, os cristãos buscam a vida eterna. Nesse sentido, a esperança dos cristãos está relacionada à promessa feita pelo filho de Deus: “e esta é a promessa que ele mesmo nos fez: a vida eterna.” (1 João 2:25 - NAA⁴). A vida eterna prometida por Jesus de Nazaré não nega a morte, mas considera a morte de algumas pessoas como um estágio intermediário entre a vida e a vida eterna (Stott, 2011). Apesar disso, segundo Brustolin e Pasa (2013), o medo da morte cerca os humanos, sendo que, aqueles que apresentam maior relação com religiões têm menos medo da morte do que aqueles com média relação ou ateus.

Nas últimas décadas, as tecnologias digitais puderam “possibilitar uma imortalidade”, claro que não ainda proporcionando a vida eterna ou uma vida incorporada em carne, mas a imortalidade digital a partir da interação digital póstuma. Essa interação humano-computador que possibilita a imortalidade não é algo somente ficcional, assim como é possível assistir nas séries Black Mirror⁵ e Upload⁶, mas algo real que pode ser experienciado hodiernamente por meio do Facebook⁷ e do Eter⁸, por exemplo (Galvão et al., 2017). Dessa maneira, tem-se a seguinte questão norteadora: como entender a imortalidade digital à luz da Bíblia sob a perspectiva de Levítico?

Diante da problemática, da motivação e da questão norteadora supracitadas, a pesquisa apresentada neste artigo teve como objetivo geral produzir um entendimento

3 Bíblia Sagrada versão Nova Versão Transformadora.

4 Bíblia Sagrada versão Nova Almeida Atualizada.

5 Série exibida pela Netflix.

6 Série exibida pela Amazon Prime Video.

7 <https://www.facebook.com/>

8 <https://www.eter9.com/>

bíblico acerca da imortalidade digital a partir da perspectiva de Levítico. Por sua vez, os objetivos específicos foram: (i) refletir a morte e a imortalidade à luz da bíblia; (ii) compreender a imortalidade digital; e (iii) relacionar a imortalidade digital à luz dos textos bíblicos de Levítico.

2. Contextualização

2.1. A Morte: do início ao fim

Sabe-se que o destino de qualquer humano é a morte, independentemente de crenças e culturas. Apesar disso, as pessoas têm medo da morte (Brustolin e Pasa, 2013), o que torna-a um tema suprimido. De acordo com Maranhão (1998), a morte transformou-se em um tabú, ao ponto de ser falada o mínimo possível ou até mesmo banida de conversas “educadas”. Isso implica em uma das maiores crises dos humanos, enfrentar/aceitar a morte.

De fato, a morte possui diversos significados. Biblicamente, a morte não é proveniente de um “defeito de fabricação” ou de falha no material genético do humano (Stadelmann, 2008). Deus disse ao humano: “mas da árvore do conhecimento do bem e do mal você não deve comer; porque, no dia em que dela comer, você certamente morrerá.” Gn 2:17 (NAA - grifo nosso); e o Apóstolo São Paulo acrescentou: “Porque o salário do pecado é a morte.” Rm 6:23 (NAA - grifo nosso). Nesse sentido, entende-se a morte como um efeito do pecado original, conforme é descrito em Romanos 5:12 (NAA - grifo nosso): “Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado veio a morte, assim também a morte passou a toda a humanidade, porque todos pecaram.”

Desse modo, partindo da Doutrina da Depravação Total, todos os humanos pecaram⁹, são depravados totalmente e, conseqüentemente, morrerão (Mariano, 2015). Segundo Marino (2021), há estudiosos que acreditam que a morte tratada em Rm 5:12 seja apenas a morte física. Todavia, para o autor, o texto trata da morte física e da morte espiritual¹⁰.

De acordo com Marino (2021), o Midrash judaico aponta que a morte viria aos humanos no dia em que comessem o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Entretanto, há rabinos judaicos que acreditam que a morte foi causada pelo afastamento da humanidade da árvore da vida. Nesse viés, independente das perspectivas, a morte

⁹ “pois todos pecaram e carecem da glória de Deus” Rm 3:23 (NAA).

¹⁰ Neste trabalho não tratamos acerca da morte espiritual, pois ela não está relacionada ao objeto de pesquisa.

foi a consequência à humanidade naquele mesmo dia em que comeram do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Portanto, a morte teve a sua origem no pecado¹¹ e é o resultado final dele¹².

É válido destacar que, de acordo com Oliveira (2019), não há um consenso entre exegetas contemporâneos acerca da relação causal entre o pecado e a morte sob a perspectiva do relato da queda de Gênesis 3. Todavia, há relatos no próprio Antigo Testamento (AT) que manifesta esta relação, bem como textos do Novo Testamento (NT). Conforme Oliveira (2019), desde o Sínodo de Cartago, em 418 d.c., a cristandade tem assumido a causalidade entre pecado-morte.

A vida tem sua origem em Deus, conforme a narrativa de Gênesis. Apesar disso, o pecado provoca o afastamento entre os humanos e Deus. Em outras palavras, o pecado provoca o afastamento entre os humanos e a fonte da vida. Nessa perspectiva, a lógica é simples, a morte acontece quando a vida é cessada. O relacionamento de amor, confiança, segurança e franca comunhão entre Deus e os humanos foi trocado pelo isolamento, pela autodefesa, pela culpa e pelo banimento (quer seja espiritual ou fisicamente): “Ao ouvirem a voz do Senhor Deus, que andava no jardim quando soprava o vento suave da tarde, *o homem e a sua mulher se esconderam da presença do Senhor Deus, entre as árvores do jardim.*” Gn 3:8 (NAA - grifo nosso). Segundo Brustolin e Pasa (2013), a vida do primeiro casal tornou-se sem e contra Deus. Esta ruptura de Adão e Eva finalmente trouxe a morte para toda a humanidade.

A morte representa a ausência de comunicação, de relação, de movimento e de comunhão, não só entre humanos, mas também entre humanos e Deus (Brustolin e Pasa, 2013). Ao pecar, o primeiro casal quebrou o relacionamento de comunhão existente entre eles e Deus, o que implicou em sua condição de imortal a mortal (Oliveira, 2019), seja espiritual ou fisicamente. Então Deus disse a Adão: “[...] Pois você foi feito do pó, e ao pó voltará.” Gn 3:19 (NVT).

Com a morte, o corpo do humano volta a sua forma inicial, o pó. De acordo com Brustolin e Pasa (2013), considerando o pensamento hebraico, o morto, embora não tenha um corpo físico, continua a existir; mas agora, em um local chamado Sheol, isto é, em um lugar de silêncio. O Sheol é o reino dos mortos, o local no qual há o distanciamento entre os mortos, os vivos e Deus.

2.2. A Imortalidade: haverá um não fim?

Ainda que diversas discussões tenham sido feitas sobre a compreensão da questão

11 “mas da árvore do conhecimento do bem e do mal você não deve comer; porque, no dia em que dela comer, você certamente morrerá.” Gn 2:17 (NAA).

12 “[...] e o pecado, uma vez consumado, gera a morte” Tg 1:15 (NAA).

temporal dentro da Bíblia, sobretudo no Antigo Testamento dadas as diferenças contextuais (Nolan, 1987; Coenen e Brown, 2000), este artigo deter-se-á à compreensão da imortalidade no sentido mais popular da contemporaneidade, qual seja, a vida após a morte ou também, é possível dizer, o não fim.

Apesar do entendimento bíblico acerca da morte e do porquê dela acontecer, segundo o Eclesiastes, há uma vontade no coração do humano, posta por Deus, direcionada à vida eterna: “Também *pôs a eternidade no coração do ser humano*, sem que este possa descobrir as obras que Deus fez desde o princípio até o fim.” Ec 3:11 (NAA - grifo nosso). Segundo Brustolin e Pasa (2013), o pensamento humano atrelado à sua mortalidade leva-o a anelar pela imortalidade.

Algo que a Bíblia deixa claro é que Deus é imortal. Além de 1 Timóteo 1:17 (NVT - supracitado), podemos observar que o Apóstolo São Paulo faz questão de reiterar isto em suas cartas: “Trocaram a grandeza do *Deus imortal* por imagens de seres humanos mortais, bem como de aves, animais e répteis.” Rm 1:23 (NVT - grifo nosso). Em ambos trechos, a raiz da palavra utilizada é ἀφθαρτος, que de acordo com o léxico Thayer, possui sentido de incorruptibilidade, algo que não perece, ou seja, não morre. Ademais, em 1 Timóteo 6:16, há outra menção à imortalidade de Deus: “*Somente a ele [Deus] pertence a imortalidade*, e ele habita em luz tão resplandecente que nenhum ser humano pode se aproximar dele. [...]” 1 Tm 6:16 (NVT - grifo nosso). Nesse caso, a raiz da palavra no grego é ἀθανασία, que contém a ideia de durar para sempre, não mortal.

Ao considerar o trecho de 1 Timóteo 6:16, é possível concluir que apenas Deus é imortal. Esta também é uma conclusão apresentada por Carson et al. (2009). Para os autores, há diversas citações em que Deus é caracterizado como imortal; no entanto, em 1 Timóteo 6:16, o Apóstolo São Paulo faz questão de destacar que a imortalidade é uma exclusividade de Deus.

Os próprios escritos paulinos também destacam a necessidade do humano de migrar do estado mortal para o estado imortal. O apóstolo escreve o seguinte: “Porque *é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que o corpo mortal se revista da imortalidade.*” 1 Co 15:53 (NAA - grifo nosso). Nesse trecho, nota-se novamente as palavras ἀφθαρτος, traduzida nessa versão por “incorruptibilidade” e ἀθανασία, “imortalidade”. Portanto, é possível e necessário ao humano ser transformado de mortal para imortal.

Considerando isso, biblicamente, a imortalidade existe, tanto a imortalidade divina, quanto a imortalidade humana. Para Carson et al. (2009), o próprio evangelho está fundamentado nos conceitos de vida e imortalidade, uma vez que o próprio Jesus Cristo venceu e destruiu a morte. São Paulo clarifica: “Ele [Jesus] não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade, mediante o evangelho.” 2 Tm 1:10

(NAA). Nesse sentido, por meio de Jesus Cristo o humano pode alcançar a imortalidade por intermédio do evangelho.

De acordo com Carson et al. (2009), a transformação do humano do estado de mortalidade para o estado de imortalidade acontecerá no momento da segunda vinda de Cristo. Todavia, isto não acontecerá com todos os humanos, mas somente com o povo de Deus¹³. O próprio Cristo destruirá a morte e, com isso, trará a vida eterna para o seu povo e o sofrimento eterno para os que não lhe aceitarem. São Paulo estabelece a morte como uma inimiga de Cristo¹⁴, sendo ela destruída, não atingirá os humanos, os quais serão imortais devido à transformação provocada pela segunda vinda de Cristo. São Paulo ressalta: “[Deus] Dará vida eterna àqueles que, persistindo em fazer o bem, buscam glória, honra e imortalidade.” Rm 2:7 (NVT - grifo nosso). Nesse texto, a palavra em grego para imortalidade também é *ἀθανασία*, o que pode reforçar a ideia de algo que é de Deus, mas que pode ser alcançado pelos seres humanos.

2.3. A Imortalidade Digital: poderá o fim ser finalizado por meio de tecnologias?

Conforme abordado anteriormente, os humanos anelam pela imortalidade e buscam-na de diversas formas e em diferentes lugares. De acordo com Silva et al. (2021), a imortalidade tem sido um tema instigante ao longo dos anos. Uma das áreas em que a imortalidade também vem sendo explorada é a Ciência da Computação, com os estudos acerca da imortalidade digital. Conforme Galvão e Maciel (2020, p. 61), “a imortalidade digital refere à preservação da identidade digital de um usuário, mantendo-a ativa mesmo depois do falecimento deste”.

Um dos requisitos para imortalizar digitalmente uma pessoa está relacionado ao seu legado digital (Galvão et al., 2017). Assim como um álbum de fotos, cartas, livros, textos, músicas e outros bens podem resultar em um legado material, os bens digitais, isto é, mensagens trocadas em aplicativos de conversas, e-mails, playlist de músicas e vídeos, postagens de fotos, vídeos, músicas e textos em redes sociais e outros artefatos digitais semelhantes, podem resultar em uma coleção de dados ou de informações que representam o legado digital de uma pessoa após o seu falecimento. Assim como bens físicos podem ser deixados de legado, também é possível fazer isso com os bens digitais. É fulcral salientar que os bens de legado digital são produzidos em vida.

Sob essa perspectiva, Galvão et al. (2021) estabelecem que a relação entre

13 Neste trabalho não tratamos acerca de como se dá a composição do povo de Deus, pois ela não está relacionada ao objeto de pesquisa.

14 “Pois é necessário que Cristo reine até que tenha colocado todos os seus inimigos debaixo de seus pés. E o último inimigo a ser destruído é a morte.” 1 Co 15:25-26 (NVT).

o legado digital e a imortalidade digital pode possibilitar a interação póstuma, isto é, a comunicação entre pessoas vivas e pessoas falecidas por meio de um artefato computacional (Maciel e Pereira, 2012). Nesse sentido, a partir da coleção de bens de legado digital de uma pessoa é possível construir um espaço para sua homenagem, consumir produtos de sua autoria ou utilizar técnicas computacionais avançadas para reproduzir comportamentos e comunicações (Galvão et al., 2017). Segundo Galvão et al. (2017), há três modos de imortalizar digitalmente uma pessoa: (i) a imortalização em um software, (ii) a imortalização utilizando um software ou (iii) a imortalização utilizando hardware e software.

A imortalização em um software é uma realidade atual, pois assim como as pessoas vivas já interagem com bens de legado físicos de pessoas mortas, no momento em que leem livros, veem álbuns, escutam músicas de pessoas falecidas, por exemplo, também é possível interagir com bens de legado digital por meio de recursos implementados em softwares tal como o Facebook, que disponibilizam um memorial digital quando comprovam a morte de um usuário¹⁵ (Galvão et al., 2017).

A imortalização utilizando um software também é uma realidade atual. Por meio de técnicas computacionais avançadas, tal como o aprendizado de máquina, as redes neurais, inteligência artificial, entre outras, associadas interdisciplinarmente a outras áreas do saber, tal como psicologia, semiótica, filosofia, por exemplo, é possível simular a interação com um humano. Por meio dessas técnicas é possível criar um chatbot¹⁶ para emitir e responder mensagens considerando os rastros de personalidade registrados nos bens de legado digital (Galvão et al., 2017). Nesse sentido, os chatbots podem imitar a conversa humana e realizar diversas tarefas computadorizadas. Exemplos de chatbots amplamente utilizados são: Amazon Alexa, Google Assistant e Apple Siri.

Um exemplo de imortalização utilizando um software é por meio do Eter9¹⁷. O software tem como base a inteligência artificial e propõe que a aprendizagem de características de uma pessoa por meio dos seus bens de legado digital por meio de uma técnica computacional baseada em aprendizado de máquina e permite que, autonomamente, por meio de técnicas computacionais de redes neurais, a inteligência artificial interaja com a pessoa viva imitando uma pessoa falecida (Galvão et al., 2017).

15 Devido a aspectos éticos não é apresentado um exemplo de memorial digital; todavia, por meio do link a seguir é possível verificar como transformar uma conta comum do Facebook em um memorial: <https://www.facebook.com/help/150486848354038> acesso em 16/08/2022.

16 Um software que responde como uma entidade inteligente quando estimulado por meio de texto ou voz e entende uma ou mais línguas humanas por meio da técnica computacional de processamento de linguagem natural por meio da qual é possível simular conversas com usuários humanos, especialmente pela internet.

17 Devido a aspectos éticos não é apresentado um exemplo de como funciona as interfaces do Eter9; todavia, é possível realizar o cadastro e participar da “ciber imortalização” por meio do seguinte link: <https://www.eter9.com/> acesso em 16/08/2022.

A imortalização utilizando hardware e software é a versão mais extrema da imortalidade digital. Semelhantemente a imortalização utilizando um software, este modo de imortalização faz uso de um corpo mecânico (chamado de avatar), pelo qual a mente de uma pessoa falecida pode ser transportada e por meio do avatar é possível que além de comunicação também ocorra o toque. Isso beira a ficção científica, pode-se verificar um exemplo na Série da Netflix Black Mirror, no episódio “Be Right Back”, mas, já há protótipos, por exemplo o BINA-48¹⁸.

Diante dos três modos de imortalidade digital apresentados, é possível identificar que existem diversas questões em aberto, considerando as mais variadas áreas do saber, dentre elas os aspectos que permeiam a interação entre pessoas vivas e a representação computacional de pessoas falecidas. Para isso, é válido considerar teorias específicas que tratam sobre a interação humano-computador.

2.4 Compreendendo a Interação entre Humanos e Computadores: a teoria Engenharia Semiótica

O processo de comunicação ou interação entre as pessoas e os artefatos computacionais é denominado de interação humano-computador (De Souza et al. 1999). De acordo com De Souza et al. (1999), é por meio da interface que indivíduos podem interagir com o artefato computacional. Desse modo a interface é o meio de comunicação entre o humano e o computador (seja ela a parte física ou a parte lógica).

Nesse sentido, a Interação Humano-Computador (IHC) é a área interdisciplinar da Ciência da Computação cujos pesquisadores têm como objetivo estudar os fenômenos da interação entre pessoas e artefatos computacionais e os aspectos relacionados a essa interação. Para isso, a IHC possui métodos, técnicas, diretrizes e teorias para que pesquisadores e designers de interação projetem, implementem e avaliem artefatos computacionais interativos e os fenômenos relacionados a seu uso e a seu contexto (Barbosa e Silva, 2010).

Na IHC, uma das teorias é a Engenharia Semiótica (De Souza, 2005). Para a Engenharia Semiótica (EngSem) a interação humano-computador é um processo de comunicação entre humanos, isto é, o usuário e o designer. A mediação da comunicação é realizada por meio da interface do sistema computacional. A comunicação na relação humano-computador acontece via signos que estão dispostos na interface, sejam eles símbolos, ícones ou índices (De Souza, 2005).

Porém, o designer não pode estar presente no momento da interação do usuário, o designer utiliza um representante, o chamado preposto de designer (*designer deputy*).

18 <https://www.techtudo.com.br/listas/2018/10/oito-curiosidades-sobre-a-bina48-primeira-robo-a-dar-aula-em-universidade.ghtml> Acesso em: 16/08/2022.

Nesse caso, a interface assume o lugar do designer transmitindo aos usuários mensagens previamente construídas e computadas, sendo a interface considerada como um caso de metacomunicação e o conteúdo dessa mensagem baseada no seguinte parágrafo:

Este é o meu entendimento de quem você é, o que eu entendi que você quer ou precisa fazer, as formas você prefere fazê-lo, e por quê. Então, este é o sistema que eu projetei para você, e esta é a maneira que você pode ou deve usá-lo, a fim de cumprir uma série de propósitos que se enquadram na minha visão. (tradução nossa, adaptado de: De Souza, 2005).

Na concepção dessa mensagem o designer utiliza seus sistemas de significação para estabelecer a comunicação com o usuário, e por sua vez, o usuário deve utilizar seus sistemas de significação para interpretar na interface a mensagem que o designer enviou. De acordo com Rosa (2021), existem quatro estágios de interação/comunicação:

(i) o designer analisa os usuários e suas atividades, necessidades, desejos e contexto; (ii) o designer projeta o software a partir de sua interpretação de como os usuários e suas atividades, necessidades, desejos e contexto podem ou devem mudar (porque os usuários desejam); (iii) os usuários buscam interpretar a mensagem enviada pelo designer por meio da interação com o sistema; e (iv) os usuários finalmente entendem a mensagem do designer e respondem a ela de acordo com suas necessidades (Rosa, 2021, p. 55).

Nessa perspectiva, os dois primeiros estágios da interação acontecem antes mesmo que o usuário entre em contato com a interface, pois este é o momento em que acontecem a concepção e o desenvolvimento do software. Nesses dois estágios o designer dispõe signos na interface para que os usuários possam interpretar adequadamente. Por sua vez, os dois segundos estágios da interação dizem respeito a comunicação que há entre o usuário e o designer por meio da interface. São nesses dois últimos estágios que os usuários dão significado aos signos que os designers dispuseram na interface e, inclusive, ao próprio conjunto de signos da interface.

Nesse sentido, sob a perspectiva da EngSem é possível estabelecer as seguintes relações de interação póstuma:

- a interface, que é o canal da interação humano-computador, possui signos dispostos pelo designer, portanto, a interface é um produto intelectual de quem a projetou;
- a interface, em sua completude, também é um signo formado por um conjunto de signos;
- a interação entre pessoa viva e pessoa falecida, por meio de qualquer um dos

modos de imortalização, acontece por intermédio da interface do artefato computacional;

- o designer se utiliza de técnicas computacionais avançadas para que um artefato computacional possa aprender acerca de uma pessoa a partir dos seus bens de legado digital;
- o designer se utiliza de técnicas computacionais avançadas para simular uma interação do usuário do artefato computacional (pessoa viva) com uma pessoa falecida imortalizada digitalmente;
- a interação entre pessoa viva e pessoa falecida, por meio de qualquer um dos modos de imortalização, é uma comunicação entre o usuário do artefato computacional (pessoa viva) e o designer do artefato computacional por meio da interface.

A interação póstuma é posta como um grande desafio de pesquisa para as comissões especiais de pesquisa científica na área de Sistemas de Informação (Araujo, Maciel e Boscaroli, 2016) e de IHC (Baranauskas, De Souza e Pereira, 2012) da Sociedade Brasileira de Computação. Portanto, para estas duas comissões essa é uma temática de interesse da Computação, mas também deve ser de interesse interdisciplinar, tocando também a Teologia, haja vista que a morte, a vida e a relação entre ambas é de interesse tanto da Computação, quanto da Teologia.

3. Resignificando a Imortalidade Digital a partir de Levítico

A interação póstuma pode ser concretizada por meio de artefatos computacionais, pelos quais, fazendo uso de técnicas computacionais avançadas, é possível que uma pessoa viva possa interagir com uma pessoa falecida. Todavia, teoricamente, levando em conta a EngSem, a interação entre pessoa viva e pessoa falecida, por intermédio de artefatos computacionais é, na verdade, uma simulação projetada pelo designer de interação pela qual há a comunicação entre pessoas vivas, isto é, uma interação usuário-designer.

Nesse sentido, o designer é o responsável por construir um artefato computacional no qual há a preservação da identidade digital de um usuário e a simulação de interação com uma pessoa falecida. Portanto, ao considerar a mensagem de comunicação disposta na interface, compreende-se que um artefato computacional para a interação póstuma está relacionado com: (i) as atividades, desejos, as necessidades eo contexto dos usuários que desejam interagir com os seus entes queridos falecidos, (ii) a interpretação do designer sobre como o artefato computacional a ser construído pode ou deve satisfazer os desejos e as necessidades dos usuários que desejam e necessitam interagir com pessoas falecidas, (iii) o modo como os usuários interpretam o artefato computacional

de interação póstuma que foi construído pelo designer e (iv) o modo como os usuários respondem a mensagem do designer a partir da sua necessidade interativa.

De acordo com Pfeiffer, Vos e Rea (2007), a necromancia, conforme o termo grego, trata da ação de uma pessoa que invoca espíritos para revelar o futuro; por sua vez, o termo em hebraico refere-se a “aquele que consulta [ou busca] os mortos” (p. 1349). Carson et al. (2009) descreve a necromancia como a prática de comunicar-se com os mortos. Por outro lado, Mendez (2009) conceitua necromancia como qualquer forma de conhecimento obtido por meio da consulta de uma pessoa falecida. Nesse sentido, Burnside (2015, p. 45) argumenta que há uma concordância entre os estudiosos, uma vez que a necromancia trata-se de “qualquer forma de conhecimento obtido por meio da consulta de uma pessoa falecida”.

Segundo Pfeiffer, Vos e Rea (2007), o único episódio bíblico que trata sobre necromancia está no trecho de 1 Samuel 28:1-25. O episódio versa sobre a visita do Rei Saul a uma mulher médium para que ela invocasse o Profeta Samuel, que naquela época já era falecido. Dessa forma, o Rei Saul (pessoa viva) buscou uma médium (meio) para se comunicar com o Profeta Samuel (pessoa falecida). Este cenário remonta o propósito da interação póstuma mediada por artefatos computacionais interativos, conforme relatado anteriormente, “a comunicação entre *peçoas vivas e peçoas falecidas por meio de artefato computacional*” (grifo nosso).

É válido destacar que, conforme a EngSem, o artefato computacional é o preposto do designer. Logo, a interação póstuma mediada por artefatos computacionais interativos retrata a comunicação entre pessoas vivas e pessoas falecidas sob a mediação do preposto do designer. Com isso, o preposto do designer e, por conseguinte, o designer, são os meios de comunicação entre as pessoas vivas e as pessoas falecidas.

Entretanto, de acordo com textos do livro bíblico de Levítico, a necromancia e a comunicação com mortos são abominações diante de Deus, conforme é apresentado a seguir.

3.1. Uma Interpretação Semiô-Discursiva de Levítico acerca da Necromancia

Levítico é composto por ensinamentos sacerdotais ou levíticos (referentes às pessoas da tribo de Levi), trazendo diretrizes éticas, rituais e práticas sociais contextualizadas àquela época e cultura. Todavia, os ensinamentos do livro são dirigidos a todos os israelitas. Portanto, o livro era de igual modo indispensável para a vida dos “leigos”, quanto dos “clérigos” (Carson et al., 2009).

Carson et al. (2009) indicam que estudiosos registram Levítico como uma revelação de Deus a Moisés, ainda que não haja a declaração explícita que foi Moisés que escreveu o livro. Entretanto, de acordo com os autores, há controvérsias acerca da

autoria de Levítico. A partir disso, Levítico pode ser estruturado em quatro temáticas macro, a saber: (i) manual prático dos sacrifícios [cap. 1 - cap. 7], (ii) a instituição do sacerdócio [cap. 8 - cap. 10], (iii) o diagnóstico e o tratamento da impureza [cap. 11 - cap. 17] e (iv) o código de santidade [cap. 18 - cap. 27]. Assim, Levítico é o livro cujo objetivo é descrever como manter o relacionamento entre Deus e Israel a partir do êxodo e da aliança.

Há três passagens em Levítico que versam sobre necromancia, nomeadamente: (i) Levítico 19:31, (ii) Levítico 20:6 e (iii) Levítico 20:27 - NAA. Considerando as quatro temáticas estabelecidas por Carson et al. (2009), os três textos que tratam de necromancia em Levítico fazem parte do código de santidade.

3.1.1. Interpretação Semi-Discursiva de Levítico 19:31

Eis o primeiro texto bíblico analisado:

Não se voltem para os necromantes, nem para os adivinhos; não os procurem, pois vocês serão contaminados por eles. Eu sou o Senhor, o Deus de vocês (Levítico 19:31 - NAA).

A partir dessa delimitação, pode-se segmentar o texto do seguinte modo:

Texto	Texto original	Temática
Não se voltem	וְגַפְתָּ לֹא	Ordem divina
para os necromantes, nem para os adivinhos	מִלְנַעֲדֵיהֶם לֹא וְתַבְאָה לֹא	Descrição das pessoas com práticas inaceitáveis
não os procurem	וְשִׁקְבֹת לֹא	Reiteração da ordem divina
pois vocês serão conta- minados por eles	מִקֶּבֶב הָאֲמָטָל	Explicação
Eu sou o Senhor , o Deus de vocês	אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל	Reiteração do impetrante

O texto faz parte de um conjunto de ordens maior, que se inicia requisitando aos israelitas que sejam santos, assim como aquele que está estabelecendo as ordens também é santo. De acordo com Carson et al. (2009), o capítulo 19 de Levítico trata do estabelecimento de contrato social, do modo de colheita e sementeira, do modo de cuidar dos animais e dos preceitos éticos. Portanto, o v.31 está inserido nesse contexto, no trecho temático do código de santidade do Livro.

A partir do texto do capítulo 19, identifica-se cinco personagens, a saber: (i) Deus, (ii) Moisés, (iii) os filhos de Israel¹⁹, (iv) os necromantes e (v) os adivinhos. Deus é o personagem que fala (locutor) a Moisés (canal) para comunicar aos filhos de Israel (interlocutores) o código de santidade que seria usado pela nova nação que estava se estabelecendo. Consequentemente, o texto é escrito usando a conjugação de verbos no imperativo, o que expressa ordem. Nesse sentido, Deus, por meio de Moisés, ordena aos cidadãos de Israel a seguirem um código de santidade.

O v.31, como os demais, inicia-se com uma ordem, restringindo os interlocutores a não realizarem a ação de “se voltarem”. A expressão “não se voltem” é trocada na Bíblia NVI para “não recorram”. A partir das duas versões bíblicas, considera-se que os interlocutores não deveriam buscar necromantes ou adivinhadores²⁰, segundo o locutor. O locutor ainda explica para os interlocutores o motivo para que essa ação não ocorra. Caso eles buscassem os necromantes e os adivinhadores iriam se contaminar e, ao se contaminarem, deixariam de ser santos tal como foi ordenado no v.2. Nesse sentido, ao interlocutor não cumprir esse código de santidade, bem como os demais, ele estará profanando a sua própria santidade, sendo obrigado a realizar um ritual de purificação (Mendez, 2009).

A partir disso, o locutor reitera a sua posição de soberania e divindade diante dos interlocutores. No entanto, o v.31 não apresenta uma punição particular. Por isso, Mendez (2009) sugere que esta ordem funcione como uma exortação para que a santidade dos filhos de Israel não seja desfeita.

3.1.2. Interpretação Semi-Discursiva de Levítico 20:6

Eis o segundo texto analisado:

Quando alguém se virar para os necromantes e feiticeiros, para se prostituir com eles, eu voltarei o meu rosto contra ele e o eliminarei do meio do seu povo (Levítico 20:6 - NAA).

A partir dessa delimitação, pode-se segmentar o texto do seguinte modo:

¹⁹ Estabelecidos aqui como um conjunto de personagens.

²⁰ Adivinhos ou adivinhadores são pessoas que tentam discernir o futuro por algum meio, tal como objetos, visões, êxtase, etc (Pfeiffer, Vos e Rea, 2007). Este tema não está no escopo da pesquisa e, consequentemente, não foi detalhado.

Texto	Texto original	Temática
Quando alguém se virar para necromantes e feiticeiros	לֹא תִפְתָּח וְלֹא תִשָּׂא שְׁפָנָהוּ מִלְּנַעֲדָה לְאִן תִּבְאֶה	Ação dos filhos de Israel
para se prostituir com eles	מִהִיחָא תוֹגֵל	Relação/ação entre os filhos de Israel e pessoas com práticas inaceitáveis
eu voltarei o meu rosto contra ele e o eliminarei do meio do seu povo	שְׁפַנְבּ יָנֹפ־חָא יִתְנֹו וְחָא יִתְרַבְּהוּ אֱלֹהֵהּ וְיִמַע בְּרַקְמָ	Punição

Este texto continua a tratar de um conjunto de ordens para a formação da nação de Israel. Conforme Carson et al. (2009), enquanto o capítulo 19 de Levíticos trata do contrato social, o capítulo 20 trata sobre violações sérias e sobre a punição a ser aplicada. Do v.2 ao v.6 e do v.25 ao v.27 são tratadas as violações específicas contra Deus e a adoração específica a ele. Por sua vez, do v. 9 ao v. 21 são tratadas violações com as autoridades e com a família.

O capítulo 20 inicia-se semelhante ao capítulo 19, indicando que Deus (locutor) estabelece Moisés como canal de comunicação para falar com (interlocutores) os filhos de Israel e com um novo conjunto de personagens, os peregrinos entre os filhos de Israel. Semelhantemente ao capítulo 19, o capítulo 20 também expressa ordens. Entretanto, o capítulo 20 está mais relacionado ao estabelecimento de punições do que ao de regras. Nesse sentido, o v.2 do capítulo 20 começa a abordar a ordem de matar por apedrejamento as pessoas que sacrificam os seus filhos ao deus Moloque, o principal deus cananeu, segundo Pfeiffer, Vos e Rea (2007).

Por outro lado, o v.6, apresenta uma dupla de pessoas com práticas inaceitáveis diferente do capítulo 19. No capítulo 19 a dupla é necromantes e adivinhos; no capítulo 20 a dupla é necromantes e feiticeiros. Deus estabelece como punição que a pessoa não poderá olhar em seu rosto e será eliminado do meio do povo pelo próprio Deus. Essa punição é aplicada para aqueles que buscam necromantes e feiticeiros. De acordo com Araújo (2022), a punição determinada pelo v.6 reflete a ira e a condenação de Deus, isto considerando a linguagem utilizada no livro de Levítico. Segundo Burnside (2015), a necromancia apontada pelo v.6 está ligada diretamente à adoração ao deus Moloque por meio da ação vinculada ao verbo “prostituir”, haja vista que o v.5 também usa o verbo “prostituir” para tratar acerca da adoração a Moloque. No entanto, a necromancia apontada no v.6 não se relaciona apenas à prostituição, mas também à idolatria, à desonra dos pais e ao adultério.

Em sua perspectiva, Burnside (2015) sustenta que a necromancia era uma expressão do culto a Moloque e, portanto, os necromantes atuam como sacerdotes de Moloque, constituindo-se, assim, uma prática idólatra. Mendez (2009) também compartilha dessa perspectiva, complementando que essa prática rivalizava Moloque e o Deus de Israel. Para o autor, o sacerdote de Moloque sacrifica o seu próprio filho para obter ou ampliar poderes espirituais relacionados também à necromancia. Além disso, oferecer culto nos quais há invocação de espíritos ancestrais os próprios ancestrais são desonrados, pois, ao considerar o Capítulo 19 de Levítico, abster-se da necromancia é um relacionamento geracional adequado e um modo de honrar os ancestrais.

Por fim, virar-se para necromantes é virar-se para Moloque, o que implica em adultério, haja vista que Israel possui uma aliança de fidelidade ao seu Deus, conforme Êxodo 24:8. Isto posto, a punição para aqueles que buscam necromantes é não terem parte com Deus e serem eliminados do meio de Israel, isto é, excomungados.

3.1.3. Interpretação Semi-Discursiva de Levítico 20:27

Eis o terceiro texto analisado:

— O homem ou a mulher que for necromante ou feiticeiro será morto; será apedrejado; o seu sangue cairá sobre ele (Levítico 20:27 - NAA).

A partir dessa delimitação, pode-se segmentar o texto do seguinte modo:

Texto	Texto original	Temática
O homem ou a mulher	הָיְהִי יָדָבְרָא אִישׁ אִשָּׁא	Sujeitos
necromante ou feiticeiro	יִנְעֲדִי נֶאֱבָרָא בְּנֵי מְדַבְּרֵי	Descrição características dos sujeitos
será morto; será apedrejado; o seu sangue cairá sobre ele.	מָוֵת יָמוּת וְנִבְאָרָא וְתַמּוּי תִּנְמָא פִּיבָא מְדַבְּרֵי	Punição

O v.27²¹ é o último versículo do capítulo 20. Na subseção anterior, foi apresentado que o capítulo 20 trata sobre violações e punições, seja com violações relacionadas à adoração ao deus Moloque e outros deuses além do locutor, às autoridades e à família. Conforme relatado anteriormente, no v.6 é apresentada a violação relacionada aos

²¹ Reconhece-se neste artigo os argumentos apresentados por Campos e Leite (2018), relacionados às traduções do texto de Levítico 20:27 para o português. No entanto, consideramos a NAA como uma versão apropriada para realizar a interpretação dos textos relacionados à temática discutida.

necromantes e à sua punição. No entanto, no v.27 é retomada a prática da necromancia e a sua punição.

De acordo com Burnside (2015), o texto de Levítico 20, do v.2 ao v.27, possui uma estrutura quiástica e, portanto, é composto pela simetria argumentativa. Nesse sentido, segundo Burnside (2015), o v.27 é um resumo apropriado para o seu capítulo. No entanto, é importante destacar que há uma diferença entre os sujeitos do v.6 e os do v.27. A diferença aparece ao analisarmos que o v.6 é trata sobre a consulta ao necromante e o v.27 sobre ser um necromante.

Mendez (2009) também estabelece paralelos entre o v.6 e o v.27. Segundo o autor, o sujeito que consulta necromantes apenas é punido com o último julgamento, mas aquele que é necromante recebe a pena capital. Desse modo, no v.6 há a excomunhão, mas no v.27 há sentença de morte.

4. Discussão

Ao considerar os textos bíblicos de Levítico - (i) 19:31, (ii) 20:6 e (iii) 20:27 - pessoas vivas que buscam meios de comunicarem-se ou aqueles que se põem como canais de comunicação com pessoas falecidas cometem abominação, isto é, cometem pecado.

Ao considerar a interação digital póstuma, conforme indicado anteriormente, o designer cria uma simulação de uma pessoa falecida, a partir do seu legado digital, para realizar os desejos e as necessidades de pessoas vivas em se comunicarem com as falecidas. Levando em conta o papel do usuário, este pode assumir a função de sujeito que busca o necromante ao utilizar artefatos computacionais interativos como canal de comunicação entre a pessoa viva e a falecida. Por sua vez, o designer assume a função do necromante, que busca meios para que outrem comunique-se com uma pessoa falecida.

Nesse sentido, parafraseando a mensagem de interação humano-computador estabelecida por De Souza (2005), esta poderia ser a composição da mensagem:

Eu, designer de artefatos computacionais interativos, entendo que você é uma pessoa viva que busca interagir com um ente querido falecido. Você deseja se comunicar com um ente querido por diversas razões, seja para matar a saudade, dizer adeus, conversar um pouco ou até mesmo adquirir informações. Você prefere fazer isso por meio de mensagens escritas, por voz ou até mesmo de um avatar, pois deseja se relacionar com um ente querido falecido. Por isso, você pode se utilizar de um artefato computacional interativo pelo qual o seu ente querido foi imortalizado utilizando um software ou utilizando software e hardware. Por meio desses artefatos você poderá conversar por texto ou por voz, a partir de chatbots, ou até mesmo tocar em uma simulação do seu ente querido por meio

de um avatar. Para isso eu utilizei os dados de legado digital do seu ente querido e apliquei técnicas computacionais avançadas, tal como redes neurais, aprendizado de máquina e inteligência artificial para simular a sua interação com ele. Para você cumprir o seu objetivo basta escrever uma mensagem e enviá-la via sistema, aguardar o retorno via sistema e continuar a comunicação; chamar o nome do seu ente querido próximo a um dispositivo tal como o Amazon Alexa, Google Assistant e Apple Siri, aguardar a resposta via dispositivo e continuar a comunicação; ou tocar no avatar, aguardar a resposta e continuar a interação.

Todavia, segundo os textos de Levítico, à luz da perspectiva bíblica, buscar comunicação com pessoas falecidas ou facilitar essa comunicação viola os preceitos estabelecidos pelo Deus de Israel. Consequentemente, esses textos desaconselham a prática da interação póstuma entre aqueles que reverenciam o Deus descrito na Bíblia. Portanto, contextualizando a interação póstuma a estes textos, é possível interpretar que a interação póstuma não deve ser algo realizado no meio daqueles que tem o Deus da Bíblia como seu Senhor.

Há também de se considerar que a imortalidade digital e a interação póstumas são simulações realizadas por meio de técnicas computacionais avançadas. Consequentemente, não existe uma imortalidade ou interação real para além das simulações construídas. Nesse sentido, o que os artefatos computacionais interativos podem oferecer é uma representação contemporânea de alguém que já está falecido considerando a partir do legado digital.

5. Considerações Finais

Neste manuscrito, foi possível compreender, bíblica e teologicamente, acerca da morte e da imortalidade. Além disso, considerando a Ciência da Computação, foi tratado acerca da imortalidade digital e do processo de interação humano-computador. A partir da relação temática entre a Teologia e a Computação, foram produzidos entendimentos a respeito da imortalidade digital considerando a Engenharia Semiótica como base teórica para o processo de interação humano-computador. Sendo assim, *como entender a imortalidade digital à luz da Bíblia sob a perspectiva de Levítico?*

Os resultados desta pesquisa sugerem que a interação póstuma e a criação de artefatos computacionais interativos para essa finalidade são consideradas práticas condenáveis, de acordo com a contextualização do livro de Levítico, e que a imortalidade digital é uma simulação de comunicação por meio de chatbots de mensagens ou voz, ou avatares. Nesse sentido, aqueles que utilizam ou criam artefatos computacionais para interação póstuma estão envolvidos em práticas consideradas condenáveis pelos textos, sendo a função do designer análoga à do necromante, quando a interação póstuma é

contextualizada a partir do livro de Levíticos. Portanto, conclui-se que, a imortalidade digital não é algo que remete a imortalidade real, pois apenas Deus é imortal, e que a interação póstuma é apenas uma simulação de interação contemporânea a partir de dados de legado digital, não sendo possível a pessoa viva comunicar-se realmente com uma pessoa falecida. Então, o pó não se tornará bit, mas poderia ser simulado em bits.

É válido destacar que esta pesquisa possui limitações, haja vista que este manuscrito apresenta apenas a analogia entre a interação póstuma e os textos bíblicos de Levíticos. Nesse viés, é importante reconhecer as diferenças significativas entre aquele tempo e a realidade contemporânea. Logo, como trabalhos futuros, serão realizados estudos considerando outros textos bíblicos para examinar outras perspectivas bíblicas acerca da interação póstuma, ressignificando-a para a atualidade, isto é, para a interação digital póstuma. Além disso, futuramente, considerando o dinamismo das interações entre ética, tecnologia e religião, futuramente será explorado de forma mais aprofundada como os avanços tecnológicos e como a imortalidade digital são percebidos por diferentes grupos religiosos e culturais ao redor do mundo.

Outrossim, uma análise comparativa entre os ensinamentos éticos de diversas tradições religiosas e as questões éticas contemporâneas da era digital podem fornecer uma perspectiva mais abrangente sobre como diferentes crenças abordam a interação póstuma na era digital. O entendimento dessas perspectivas pode enriquecer o diálogo interdisciplinar entre ética, religião e tecnologia, oferecendo *insights* valiosos para futuras considerações éticas e práticas no âmbito da interação humano-computador e imortalidade digital.

Agradecimentos

Os autores agradecem a Guilherme I. S. Paes pela revisão textual efetuada.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, M. S. M. **Disciplina Eclesiástica: uma análise bíblica teológica da doutrina da disciplina eclesial à luz dos pressupostos reformados**. 52p. Monografia (Magister Divinitatis) — Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, São Paulo, 2022.

ARAUJO, R. M. de; MACIEL, R. S.; BOSCARIOLI, C. **I GranDSI-BR - Grandes Desafios de Pesquisa em Sistemas de Informação no Brasil 2016 a 2026**. Porto Alegre: SBC, 2016.

BARANAUSKAS, M. C. C.; DE SOUZA, C. S.; PEREIRA, R. **I GranDIHC-BR — Grandes Desafios de Pesquisa em Interação Humano-Computador no Brasil**. Porto Alegre:

SBC, 2012.

BARBOSA, S. D. J.; SILVA, B. S. *Interação Humano-Computador*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

BELL, G. No More SMS from Jesus: Ubicomp, Religion and Techno-spiritual Practices. *In: DOURISH, P.; FRIDAY, A. (EDS). UbiComp 2006: Ubiquitous Computing. UbiComp 2006. Lecture Notes in Computer Science. vol 4206*. Berlin: Springer, 2006. 141-158.

BRUSTOLIN, L. A.; PASA, F. M. L. A morte na fé cristã: uma leitura interdisciplinar. *Teocomunicação*, Porto Alegre, 43, 1, 54-72, 2013.

BURNSIDE, J. P. The Medium and the Message: Necromancy and the Literary Context of Leviticus 20. *In: TREVASKIS, L. M.; LANDY, F.; BIBB, B. D. (EDS). Text, Time and Temple: Literary, Historical and Ritual Studies in Leviticus*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015. 41-62.

CAMPOS, Z. D. P.; LEITE, F. A. C. Tradi(u)ção e violência - as traduções em português de Levítico 20:27. *Reflexus*, Vitória, 12, 20, 699-722, 2018.

CARSON, D. A.; FRANCE, R. T.; MOTYER, J. A.; WENHAM, G. J. *Comentário bíblico*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

DE SOUZA, C. S. *The Semiotic Engineering of Human-Computer Interaction*. Cambridge: MIT Press, 2005.

DE SOUZA, C. S.; LEITE, J. C.; PRATES, R. O.; BARBOSA, S. D. J. Projeto de Interfaces de Usuário: Perspectivas Cognitiva e Semiótica. *In: XIX Congresso da Sociedade Brasileira de Computação. Anais da Jornada de Atualização em Informática*. Porto Alegre: SBC, 1999. 1-46.

GALVÃO, V. F.; MACIEL, C.; PEREIRA, R.; GASPARINI, I.; VITERBO, J.; BICHARRA GARCIA, A. C. Discussing human values in digital immortality: towards a value-oriented perspective. *Journal of the Brazilian Computer Society*, Berlin, 27, 1, 1-26, 2021.

GALVÃO, V. F.; MACIEL, C. Reflexões Sobre a Imortalidade Digital em Contextos Educacionais. *Communitas*, Rio Branco, 4, 7, 59-78, 2020.

GALVÃO, V. F.; MACIEL, C.; GARCIA, A. C. B.; VITERBO, J. Life beyond the physical body: The possibilities of digital immortality. *In: Proceedings of 2017 XLIII Latin American*

Computer Conference. New York: 2017.

MACIEL C.; PEREIRA, V. C. The internet generation and its representations of death: considerations for posthumous interaction projects. *In: Proceedings of the 11th Brazilian Symposium on Human Factors in Computing Systems.* Porto Alegre: ACM, 2012.

MARANHÃO, J. L. S. **O que é morte.** São Paulo: Brasiliense, 1998.

MARIANO, W. **O que é Teologia Arminiana.** Rio de Janeiro: Editora Reflexão, 2015.

MARINO, B. R. Origem, Natureza e Consequências do Pecado. *In: HORTON, S. M. (ED). Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal.* Rio de Janeiro: CPAD, 2021. 263–298.

MATOS, E. Anticipation and Human-Computer Interaction: Design, Anticipation and Interaction. *In: Proceedings of Interacción: Congreso Internacional de Interacción Persona-Ordenador.* Albacete: Grupo LoUISE-Universidad de Castilla-La Mancha, 2008.

MENDEZ, H. E. **Condemnations of Necromancy in the Hebrew Bible: an investigation of rationale.** University of Georgia. 2009.

NOLAN, A. **Jesus antes do cristianismo.** São Paulo: Paulus, 1987.

OLIVEIRA, R. A. Para uma reinterpretação da morte como consequência do pecado original. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, XXIII, 61, 122–148, 2019.

PFEIFFER, C. F.; VOS, H. F.; REA, J. **Dicionário Bíblico Wycliffe.** Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

ROSA, J. C. S. **A Coordenação da Colaboração no SPiDe: mecanismos e práticas de apoio ao codesign de interação.** 2021. 171p. Tese (Doutorado em Ciência da Computação) — Instituto de Computação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

STADELMANN, L. I. A Vida na Bíblia. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, 23, 1, 45–60, 2008.

SILVA, P. C. N.; TREVISAN, D.; MACIEL, C. (2021). A recriação da vida em chatbot e avatares com o uso de dados póstumos. *In: Anais do XII Workshop Sobre Aspectos Da Interação Humano-Computador na Web Social.* Porto Alegre: SBC, 2021. 17–24.

STOTT, J. **O Discípulo Radical.** Viçosa: Ultimato, 2011.

Distorções de uma Feminilidade Mediada pela Arte e Tecnologia

Distortions of a Femininity Mediated by Art and Technology

Isabela Lefol Arruda¹

¹ Mestre do PPGCOM da Universidade Federal de Goiás (UFG) na linha de pesquisa Mídia e Cidadania. É UX Researcher e atua na área de design e tecnologia. Pesquisadora no Laboratório Invisível – In-visible College – Redes: diálogos e tramas entre arte e tecnologias contemporâneas, 2023. isabelalefol@gmail.com

Resumo

O artigo tem como objetivo analisar como a tecnologia pode impactar a construção da feminilidade, usando o coletivo ciberfeminista VNS Matrix como estudo de caso. O VNS Matrix desafia as normas de gênero através da arte digital, questionando a visão bíblica e promovendo a ideia do ciborgue. O texto explora a tensão entre a visão cristã de feminilidade e as perspectivas feministas, argumentando que a utilização errônea da tecnologia pode aprofundar distorções e fragmentações de identidade. Há a necessidade de resgatar o conceito bíblico de feminilidade de forma autêntica e usar a tecnologia para comunicar o Evangelho de maneira criativa e relevante.

Palavras-chave

Feminilidade; tecnologia; ciberfeminismo; VNS Matrix.

Abstract

The article aims to analyze how technology can impact the construction of femininity, using the cyberfeminist collective VNS Matrix as a case study. The VNS Matrix challenges gender norms through digital art, questioning biblical views and promoting the idea of the cyborg. The text explores the tension between the Christian vision of femininity and feminist perspectives, arguing that the erroneous use of technology can deepen distortions and fragmentations of identity. There is a need to rescue the biblical concept of femininity in an authentic way and use technology to communicate the Gospel in a creative and relevant way.

Keywords

Femininity; technology; cyberfeminism; VNS Matrix.

1. Introdução

A tecnologia, de alguma forma, sempre influenciou como as pessoas se relacionam entre si e com elas mesmas. Seja afetando os meios de produção, as formas de comunicação, e tantos outros campos, o avanço tecnológico e científico por vezes parece ser a grande resposta para a redenção da humanidade. Na modernidade “a tecnologia é vista como a resposta a uma série de problemas e como a solução para todos os tipos de males”². Sem dúvida, a conectividade e a digitalização moldaram significativamente a nossa abordagem em relação à realidade e, por extensão, à nossa própria identidade. Mas o que seria identidade?

Segundo Castells (2018), podemos entender por identidade “a fonte de significado e experiência de um povo”. Isso significa que, para o sociólogo, a identidade está conectada com a cultura, idioma, costumes, ou seja, tudo o que caracteriza um povo. Contudo, o autor argumenta que para alguns indivíduos, as identidades podem ser múltiplas e até mesmo contraditórias, pois identidades são construídas. É possível ver com clareza esse aspecto quando olhamos para as mulheres e as diversas teorias que surgem ao longo da história. Por exemplo, o movimento feminista tem várias vertentes, como o feminismo liberal, o feminismo radical e até uma teologia feminista, entre outras, cada uma trazendo diferentes perspectivas e, por vezes, até mesmo contradições entre si sobre o papel e os direitos das mulheres na sociedade. Essas discussões se tornam ainda mais múltiplas com o avanço das tecnologias e a popularização do meio virtual pois há um novo aspecto da realidade no qual ‘você pode ser o que quiser ser’.

Dessa forma, o presente artigo se propõe a discutir a seguinte questão: como a tecnologia influencia a construção da feminilidade? Para tanto, será utilizado como estudo de caso o coletivo artístico ciberfeminista VNS Matrix. Ao analisar as alegações das artistas e suas representações nas obras, busca-se compreender como diferentes usos da tecnologia e da arte podem moldar e redefinir a compreensão da identidade feminina.

2. O coletivo artístico VNS Matrix

Ao passo que a tecnologia ia se expandindo e se popularizando na sociedade, os debates sobre feminismo e gênero também passaram a se multiplicar. O Movimento Feminista, em suas primeiras ‘ondas’³ começa a questionar diversas limitações

2 Schuurman (2016, p. 79-80)

3 Muitos teóricos classificam o Movimentos Feminista em ‘ondas’, que representam diferentes fases. A primeira onda focou em direitos legais e políticos, a segunda concentrou-se em questões mais amplas de igualdade social, cultural e econômica e a terceira onda discutiu as complexidades da experiência feminina e questões de gênero. Há debates sobre uma quarta onda, focada em questões tecnológicas e ativismo online.

das mulheres na sociedade, como o movimento das sufragistas⁴. Com o tempo, as discussões evoluíram, trazendo à tona questões sobre o próprio significado de ser mulher. A chamada ‘quarta onda’ do feminismo é marcada pelo advento tecnológico e como o movimento passou a utilizar o meio digital para se articular de novas formas. Os movimentos ciberfeministas emergem tanto para questionar a subrepresentação das mulheres em ambientes de desenvolvimento tecnológico, uma área predominantemente masculina, quanto para utilizar novas ferramentas digitais para expressar e contestar os conceitos tradicionais de feminilidade.

A célebre frase de Beauvoir (1949) “não se nasce mulher, torna-se mulher” surge em um contexto em que se iniciam os questionamentos sobre o que é gênero e como uma mulher se constrói na sociedade. Esta frase marcou uma mudança significativa na teoria feminista, trazendo a ideia que a feminilidade não é uma condição biológica, mas uma construção social. Ela abre portas para novas teorias, até que em 1991, Donna Haraway escreve o *Manifesto Ciborgue*, dando o tom das próximas provocações que viriam, ampliando esse debate ao explorar as implicações da tecnologia na identidade de gênero:

“O ciborgue é uma criatura de um mundo pós-gênero [...] o ciborgue não é parte de qualquer narrativa que faça apelo a um estado original, de uma “narrativa de origem” [...]. O ciborgue está determinadamente comprometido com a parcialidade, a ironia e a perversidade. Ele é oposicionista, utópico e nada inocente [...]. O ciborgue não reconhecera o Jardim do Éden; ele não é feito de barro e não pode sonhar em retornar ao pó.” (HARAWAY, 2009, p. 38-40).

Como Haraway aponta, o ciborgue — a fusão do ser humano com a máquina — foge do que a autora chama de “narrativa de origem”, fazendo uma contraposição clara ao Gênesis e a tradição cristã da criação. Esse conceito confronta as dicotomias tradicionais de homem e mulher, incentivando uma nova geração de feministas a reimaginar as identidades femininas.

Nesse cenário, destaca-se o coletivo artístico ciberfeminista VNS Matrix⁵, que intensifica essas questões ao utilizar tecnologias digitalmente mediadas para criar obras provocativas. O coletivo foi escolhido pois representa uma das primeiras manifestações declaradamente ciberfeministas, utilizando tecnologia e arte para contestar padrões de feminilidade.

O grupo surgiu no Sul da Austrália em 1991 com 4 artistas e, segundo as mesmas, o coletivo “forjou uma aliança profana com a tecnologia e suas máquinas e

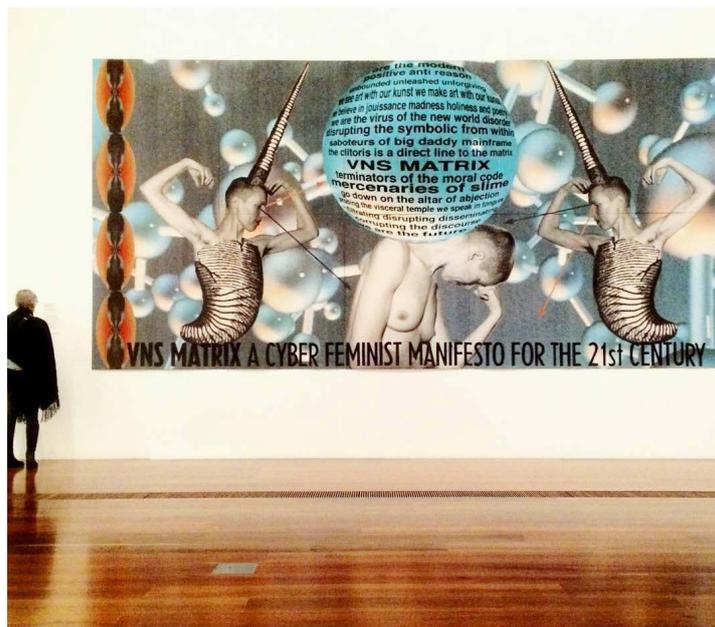
⁴ Caracterizada como a primeira onda do movimento feminista, as sufragistas reivindicavam principalmente o direito ao voto.

⁵ Disponível em: <https://vnsmatrix.net/>

vomitou um texto blasfemo que foi o nascimento do ciberfeminismo” (VNS Matrix, s.d.). As integrantes passaram a incorporar ferramentas tecnológicas em suas práticas artísticas, promovendo diversas experimentações que exploravam a relação entre mulheres e tecnologia com instalações e obras de arte pública, trabalhando com novas mídias, fotografia, som e vídeo. Para compreender mais o ponto de vista das artistas e como elas mesclavam seu posicionamento com a arte e a tecnologia, analisaremos mais de perto dois projetos.

O primeiro trabalho do coletivo, realizado em 1991, foi o *Manifesto Ciberfeminista para o Século XXI*, inspirado em Donna Haraway. Primeiramente, as artistas lançaram seu texto provocativo na Internet, com diversas frases marcantes e que expressavam as ideias do coletivo. Um ano depois, construíram um grande *outdoor* de 6m x 3m, o *Billboard Project* (1992), cheio de ícones especulativos e fantásticos mesclados ao texto, criando uma imagem marcante.

Imagem 1 - Exposição VNS Matrix



Fonte: VNS Matrix 1992

A colagem digital emprega “uma estranha variedade de imagens” como as próprias autoras descrevem, com elementos como “fragmentos esféricos de DNA, fatias vaginais coloridas e um par de mulheres espelhadas com chifres de unicórnio, flexionando os músculos e emergindo de conchas.”⁶. Assim, se entrelaçam frases do

⁶ VNS Matrix. Billboard Project. Disponível em: <https://vnsmatrix.net/projects/billboard-project>. Acesso em: 2 de agosto de 2023.

manifesto com distorções da imagem corporal de uma das artistas. Este trabalho carrega um marco significativo, sendo a primeira vez que o termo "ciberfeminismo" é oficialmente utilizado.

A imagem resultante é profundamente provocativa, causando estranheza e apresentando um claro posicionamento político: "nós somos o vírus da nova desordem mundial, rompendo o simbólico por dentro" (VNS Matrix, 1991). As artistas exploram a fusão entre tecnologia e arte para desafiar os ideais cristãos e disseminar o conceito do 'ciborgue'. Nesse sentido, é possível explorar como a tecnologia é vista como uma forma de conectar as mulheres a uma nova realidade. Ela assume um papel emancipador, como se oferecesse uma possibilidade de resgate, de livrá-las de seu cárcere. Contudo, é possível observar de forma clara como a tecnologia é elevada a uma posição de ídolo, revelando o desígnio do coração das artistas. Estão absolutizando a tecnologia e as mulheres em detrimento de todos os outros aspectos.

O segundo trabalho é ainda mais incisivo. O projeto "ALL NEW GEN" (1992–1993) é uma espécie de videogame hipotético, que convida seus jogadores para adentrar o universo das artistas. Segundo as mesmas, o jogo surgiu do desejo de "interromper o mundo machista dos videogames com um jogo de computador feminino não centrado em binário" (VNS Matrix, 1992). Inicialmente, ele surgiu com instalações que simulavam o jogo, exibido como uma obra de arte independente e interativa.

Imagem 2 - Fragmento ALL NEW GEN



Fonte: VNS Matrix 1992

Imagem 3 - Pessoas na instalação do projeto ALL NEW GEN

Fonte: VNS Matrix 1992

No jogo (também chamado de game girl em oposição ao game boy), o objetivo principal é unir-se às 'sheroes' para destruir o banco de dados do vilão, um homem. Todas as batalhas são na 'Zona', uma terra de "propaganda, subversão e transgressão" e quem te guia na jornada são as DNA Sluts, que renunciaram ao 'regime opressivo'. Nas regras do jogo, as artistas deixam claro: "esteja preparado para questionar sua construção biológica de gênero. Esteja ciente de que não há código moral na Zona" (VNS Matrix, 1992). A obra, assim, revela uma tendência de rebelião contra estruturas tradicionais de gênero, moralidade e autoridade. No entanto, mesmo com a insistência de quebra do binário, é perceptível a rejeição ao masculino, visto como algo ameaçador e opressor. Ao glorificar a subversão e a desconstrução das normas estabelecidas por Deus, 'All New Gen' promove uma visão distorcida e perigosa das relações entre homens e mulheres.

3. A Feminilidade

Muitos que defendem as teorias feministas frequentemente colocam a visão bíblica de feminilidade como ultrapassada, limitante, inferior, como pode ser observado nas obras analisadas, que a todo momento se colocam como "exterminadores dos códigos morais". A submissão, por exemplo, é um alvo frequente de críticas e de más interpretações. A moral cristã é vista como algo ruim e até castradora para as mulheres. Como a colunista Júlia de Miranda expõe na revista feminista Az Minas: "afirmações bíblicas tratam de temas como a punição, a invenção cristã do pecado e a utilização do sentimento de culpa como estratégia de controle dos fiéis, e a associação

de atitudes negativas direcionadas à existência feminina”.⁷ A ciborgue, nesse sentido, seria a contraposição dos valores e ideais cristãos, pois defende um mundo pós-gênero e não reconhece sua origem no Éden.

Ao estudar as Escrituras, porém, o que se vê não são definições que buscam inferiorizar a mulher, pelo contrário. Existem sim diferenças entre os papéis femininos e masculinos, mas a premissa básica do Gênesis é que Deus criou tanto o homem quanto a mulher como sua imagem e semelhança, fato, frequentemente deixado de lado por muitos que criticam o cristianismo. Apesar disso, as características que descrevem a feminilidade de uma mulher cristã ainda são bem diferentes e nada populares entre as teorias feministas, mesmo existindo autoras que propõem intersecções, como Elisabeth Schüssler Fiorenza, teóloga feminista católica romana, Phyllis Trible, que é uma estudiosa bíblica feminista, entre outras. Como Ennis (2003, p. 48) bem resume:

A Escritura está repleta de diretrizes que instruem a mulher cristã a retratar sua feminilidade ajudando (Gen 2:18), exibindo graça (Provérbios 11:16), vivendo uma vida pura vida (1Pe 3:1-2), vestindo-se modestamente (1Tm 2:9; 1Pe 3:3), desenvolvendo um espírito manso e quieto (1 Pe 3:4), submetendo-se a seu marido (Ef 5:22), e ensinando as mulheres mais jovens (Tito 2:3-5). [...] Virtuosa, confiável, enérgica, fisicamente apta, econômica, altruísta, honrada, amável, preparada, prudente e temente a Deus abrange onze características que destacam o caráter da mulher digna em Provérbios 31:10-317 (p.48).

Não há nada de errado, nem ruim, em tal definição, contudo, ela é constantemente deturpada. A visão de uma mulher compassiva, submissa e amável não é aceita e esta é colocada como uma mulher fraca, controlada pelos homens. Há uma falsa promessa de que ao rejeitar tais características, as mulheres seriam mais livres, mais felizes. Temos como exemplo Betty Friedan, que foi uma grande voz no ativismo feminista norte-americano. No seu livro de 1963, "A Mística Feminina", Friedan, de forma precisa, critica o conceito de feminilidade que limita as mulheres, privando-as de voz e vontade própria. Contudo, a autora coloca na mesma crítica mulheres que são esposas e mães e o fazem nos termos bíblicos, dizendo que ao escolher a feminilidade, essas jovens estão condenadas ao tédio, falta de objetivos, a não-existência, que pode se chamar também de falta de identidade (1971, p.158). Dizer que essas mulheres estão condenadas é uma afirmação forte, pois implica em uma condenação e em uma visão desrespeitosa sobre a escolha dessas mulheres. No entanto, é importante reconhecer que no meio cristão há extremismos que podem efetivamente limitar as mulheres, como a condescendência

⁷ Miranda, Julia de. Espiritualidade feminista: de qual Deus estamos falando? AzMina, 2020. Disponível em: <https://azmina.com.br/colunas/espiritualidade-feminista-de-qual-deus-estamos-falando/>. Acesso em: 20 de outubro de 2023.

com abuso doméstico, uma realidade triste ainda presente em algumas igrejas. Além disso, algumas comunidades impõem uma série de regras e padrões de feminilidade cristã que são inalcançáveis para muitas mulheres, mostrando que mesmo entre os fiéis ainda existem más interpretações das Escrituras.

Ao analisar de forma mais profunda as alegações de que o Cristianismo “torna mais difícil para as mulheres viverem vidas livres de opressão”, Storkey (1988) chega a conclusões interessantes. Ela argumenta que a religião cristã não é abusiva pois, ao analisar diversas situações de mulheres na Bíblia, especialmente a interação de Jesus com mulheres, fica claro que a opressão não é algo que reflete a natureza e caráter do fundador da fé cristã. É possível averiguar tal afirmação em passagens como da mulher com fluxo de sangue (Lucas 8:43-48), na qual Jesus não a repreende por tê-lo tocado, mesmo que ela fosse considerada impura; também é visível na história da mulher samaritana (João 4:7-26), na qual Jesus dialoga com ela, desafiando as normas sociais, já que era mal visto o fato de ele conversar com uma mulher e, além disso, uma samaritana, e ela não ser casada com o homem com quem estava; outro exemplo é o da mulher que derrama perfume aos pés de Jesus (Lucas 7:36-50), nessa passagem reprova quem a critica e exalta sua atitude. Essas passagens bíblicas ilustram como Jesus desafiou as convenções sociais de sua época ao tratar as mulheres com dignidade, respeito e igualdade, independentemente das normas culturais e das restrições impostas a elas.

Além de argumentar com tais passagens, Storkey vai além em suas críticas e apresenta sua tese sobre o porquê o Cristianismo muitas vezes é lido como opressor às mulheres:

A crença de que a 'alma' imaterial está aprisionada dentro de um 'corpo' material básico ainda pode ser encontrada na mitologia popular, mas é uma ideia grega e não bíblica. O que o tornou tão pronunciado na área de gênero é que as mulheres rapidamente se tornaram aquelas identificadas com a forma de vida material, corporal e sexual, enquanto os homens se associaram ao aspecto racional e da alma. Minha tese é que muitos dos problemas dentro do Cristianismo devem suas origens à fusão do pensamento cristão dos primeiros Pais da Igreja com as ideias gregas pagãs. (STORKEY, 1988, p. 214).

Assim, a autora expõe mais uma problemática, mostrando que as distorções na realidade podem ter origem nas teorias pagãs, especialmente com o pensamento neoplatonista que propõe um dualismo entre mente-corpo: a alma é vista como pertencente a uma ordem superior de realidade, enquanto o corpo pertence ao mundo material. Esse pensamento, contudo, é contrário à visão da restauração integral do ser humano e além disso, a fé bíblica celebra nossos corpos e nossa vontade de pertencer

um ao outro, ao passo que resiste às desordens e disfuncionalidades do pecado (Dulci, 2019). Dessa forma, é possível ver como as distorções sobre feminilidade possuem origens muito remotas e refletem percepções que perduram até hoje, levando a radicalismos e a perda do real significado bíblico.

Frame (2013) também destaca que somos iguais perante a Deus pois somos criados à sua imagem e semelhança. Mesmo os papéis claramente estabelecidos no lar e na igreja pela Palavra, essas diferenças também refletem a Deus. O autor expõe as diferenças de nossa sexualidade retratam atributos divinos, como a criatividade, o amor, a aliança, submissão, serviço.

“Tanto homens quanto mulheres, portanto, se parecem com Deus e são chamados a representá-lo por toda a criação, exercendo controle, autoridade e presença em seu nome. Essa doutrina não é inconsistente com a subordinação das mulheres aos homens em casa e na igreja” (FRAME, 2013, p. 600).

Assim, todos são chamados e nas nossas diferenças também glorificamos a Deus. Frame continua sua argumentação enfatizando que, apesar das Escrituras não proibirem a atuação das mulheres em outras áreas, o lar é o foco do labor da mulher e não há nada de degradante nisso. Gerar filhos é tão ou mais importante para Deus que qualquer outra atividade. Além disso, o autor aponta que as restrições sobre cargos na igreja não são por conta de menor capacidade, pelo contrário, mas porque o papel distintivo da mulher são de suma relevância, que é o cuidado e serviço aos pequeninos. Ser CEO em uma indústria não deve ser considerado mais valioso que criar filhos. Dessa forma, percebe-se como princípios criados por Deus para preservar valores, a igreja e a família, são contaminados por visões que deturpam o propósito real das ordenanças divinas.

4. Considerações finais: como definir a identidade feminina?

A tecnologia para alguns grupos nutriu esperanças quase redentivas, como se ela fosse capaz de trazer mais igualdade e mais acesso a comunidades marginalizadas. Para muitas mulheres, surgiu a expectativa que as novas ferramentas criadas seriam capazes de conseguir ampliar suas vozes, especialmente pensando no mundo virtual, já que mudou paradigmas e trouxe a possibilidade de qualquer um poder emitir uma mensagem para um grande número de pessoas. Contudo, essa esperança se mostrou rapidamente ingênua. O ambiente digital aprofundou ainda mais as distorções e as fragmentações de identidade, criando um espaço ilimitado onde cada indivíduo pode assumir qualquer papel. A digitalização acrescentou novas camadas ao pensamento platônico que separa o corpo material da alma imaterial.

Dessa forma, surgiram diversos movimentos, como o VNS Matrix, que distorcem o que é ser mulher, utilizando a tecnologia para alimentar teorias e pensamentos contrários à Palavra. Há uma subversão dos estereótipos de feminilidade. O ambiente virtual emerge como um cenário que desafia esses padrões, inicialmente com a esperança de fortalecer as mulheres com novas perspectivas, mas eventualmente resultando em dilemas éticos e morais. Na ânsia pela liberdade, há disfunções que veem o conceito bíblico de feminilidade como algo ruim, algo a ser evitado e combatido.

Ainda, há a criação de identidades digitais que fragmentam ainda mais as percepções que cada indivíduo tem de si. Cada um pode criar personagens e conectar-se com diferentes pessoas devido à liquidez e ambiguidade no espaço digital. Assim, vemos que há uma profunda distorção do que é identidade pessoal, pois passa a se basear não em pressupostos definidos desde a Criação, mas sim na fluidez, como algo não estanque, o que gera uma série de confusões acerca de quem é o ser humano e qual o seu propósito último. A experiência do que é ser mulher, então, passa a ser desafiada, pois se o que é visto como feminino é algo ruim, então ser mulher na internet e nas redes sociais pode ser interpretado de diversas maneiras, muitas vezes distantes da verdadeira essência feminina revelada nas Escrituras. Além disso, ser mulher nessa nova ambiência pode ser qualquer coisa, inclusive um papel interpretado por qualquer um. Essa alienação da revelação bíblica leva a distorções do real papel e valor da mulher, minando sua dignidade e promovendo uma cultura cada vez mais amoral. A fluidez das identidades fragmenta não apenas as percepções individuais de quem somos, mas também deturpa a criação de Deus.

O cerne do propósito do ser humano é o mesmo: “glorificar a Deus e gozá-lo para sempre”, como bem resume o catecismo de Westminster. Do ponto de vista cristão, a identidade é muito mais que uma construção social. Nossa identidade se baseia em nossa fé, que somos filhos de Deus. Como Dulci (2019, p.57) aponta, desassociar atração, afeição e sexualidade de identidade é uma necessidade urgente, pois o que nos qualifica não é gênero ou sexo, mas sim a nova aliança em Cristo: “a moralidade cristã não vincula a nossa orientação sexual à nossa identidade. [...] Nossa identidade é bem maior que nossas práticas”. Ainda que a Palavra defina muito claramente os papéis do homem e da mulher e mostre a importância do nosso corpo como templo do Espírito Santo, nossa identidade deve, em primeiro lugar, ser firmada em Cristo. Somos a imagem e semelhança de Deus e essa é nossa maior característica. Quando tiramos o maior peso de nossa identidade de características biológicas ou comportamentais, conseguimos nos firmar e nos redirecionar para a direção correta. Por fim, há uma apropriação tecnológica, mas não para auxiliar, cultivar e guardar o reino, pelo contrário, a tecnologia - nesse ponto - é utilizada para minar e confundir as estruturas e direções estabelecidas por Deus desde a criação. Nesse cenário, é necessário

que haja cada vez mais cristãs utilizando a tecnologia de formas criativas e inovadoras para que o Evangelho chegue a mais pessoas e para que o ambiente digital não seja dominado por pessoas contrárias à Lei de Deus. Mais que isso, como Rookmaaker (2010)⁸ aponta, devemos produzir arte não apenas com um tema nitidamente 'gospel', mas devemos comunicar o evangelho na perspectiva da Graça Comum, mostrando Deus em todas as suas nuances. Assim, devemos zelar para que o conceito bíblico de feminilidade não seja visto como ultrapassado, mas que seja revisitado da forma correta, trazendo o frescor e a segurança do que é ser uma mulher no reino de Deus.

Referências Bibliográficas

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2018.

DULCI, Pedro. **Identidade e sexualidade**: Reformando nossa visão de conceitos fundamentais. 2ª edição. Editora Monergismo, 18 de julho de 2019.

ENNIS, Patricia; TATLOCK, Lisa. **Becoming a Woman Who Pleases God**: A Guide to Developing Your Biblical Potential. Moody Publishers, 2003.

ROOKMAAKER, H. R. (2010). **A arte não precisa de justificativa**. Editora Ultimato.

STORKEY, Elaine. **"Nuns, Witches and Patriarchy."** Anvil 5.3 (1988): 207-214.

VNS Matrix. Página Inicial. Disponível em: <https://vnsmatrix.net/>. Acesso em: 2 de agosto de 2023.

⁸ ROOKMAAKER, H. R. A Arte não Precisa de Justificativa. Editora Ultimato, 2010.

Molduras vazias? Presença e permanência na arte de inteligência artificial

Empty Frames? Presence and Permanence in Artificial Intelligence Art

Pedro de Sousa Luz dos Anjos¹

¹ Bacharel em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Estadual do Maranhão e Artista visual. pdosanjos.art@gmail.com.

Resumo

As inovações no campo da computação e tecnologia de informação possibilitaram, a partir dos primeiros anos da segunda década do século XXI, o que a pesquisadora e autora australiana Kate Crawford tem chamado de “a virada generativa”, um momento peculiar da história em que variadas plataformas de inteligência artificial foram criadas e tem se tornado amplamente popularizadas em todo o mundo. Softwares como DALL-E, Stable Diffusion e Midjourney, sendo treinados a partir de extensos bancos de dados, podem gerar imagens inéditas de grande complexidade a partir de simplificados comandos textuais. Tais tecnologias têm inflamado discussões políticas, éticas e estéticas, nos levando à pergunta sobre como as novas obras de arte, resultantes de processos algorítmicos, deveriam ser experimentadas. Consideraremos a contribuição de autores de diferentes visões filosóficas, devotos de distintas tradições cristãs - como Thomas Reid, Étienne Gilson, Calvin Seerveld e Byun-Chul Han - que compreenderam em sua produção filosófica - obras de arte como coisas, objetos da percepção, capacidade humana que lida objetivamente com a realidade no espaço-tempo. Desse modo seguiremos critérios que chamaremos de presença (o nível de objetividade e experimentação no mundo material) e permanência (a capacidade de ganhar significado no tempo para além de seu contexto imediato e se tornarem recipientes de memória), para entender de que maneira a experiência estética é afetada pela imaterialidade das imagens e obras de arte geradas por inteligência artificial.

Palavras-chave

Artes visuais; Inteligência artificial; Imagens; Percepção; Filosofia.

Abstract

In recent years, innovations in the field of computing and information technology have given rise to what Australian researcher and author Kate Crawford refers to as the “generative turn.” This moment in history, which emerged during the early years of the second decade of the 21st century, is characterized by the widespread creation and adoption of various artificial intelligence (AI) platforms worldwide. Notably, software systems like DALL-E, Stable Diffusion, and Midjourney—trained on extensive datasets—can generate novel and highly complex images from simplified textual commands. These technologies have ignited discussions across political, ethical, and aesthetic domains, prompting us to consider how new artworks resulting from algorithmic processes should be experienced. To explore this topic further, we will examine the perspectives of authors from diverse philosophical backgrounds, including adherents of different Christian traditions such as Thomas Reid, Étienne Gilson, Calvin Seerveld, and Byung-Chul Han. These thinkers have conceptualized artworks as objects of perception — products of human capacity that objectively engage with reality within the context of space and time. In our analysis, we will introduce two criteria: presence (referring to the level of objectivity and experimentation in the material world) and permanence (the ability of artworks to acquire meaning beyond their immediate context and become vessels of memory). By doing so, we aim to understand how the aesthetic experience is influenced by the immateriality of AI-generated images and artworks.

Keywords

Visual Arts, Artificial Intelligence, Images, Perception, Philosophy

1. Introdução

A invenção das técnicas de fotografia e do cinema enriqueceram a arte com novas linguagens artísticas, ao mesmo tempo em que potencializaram o consumo massivo de imagens na vida comum das pessoas. Espetáculo e simulação foram termos que, no século XX, surgiram com novos sentidos para explicar os efeitos da massiva reprodutibilidade de imagens (FOSTER, 2021), tendo o primeiro sido amplamente estudado por Guy Debord em *A sociedade do espetáculo* (1967) e o segundo, por Jean Baudrillard em *Simulacro e Simulação* (1981).

Atualmente, lidamos não apenas com os efeitos da reprodução mecânica, de que trata Walter Benjamin em sua obra² mas com a velocidade da reprodutibilidade digital. Mais especificamente, estamos em um momento histórico em que tais imagens podem ser imediatamente geradas por processos computacionais, invisíveis à percepção humana. O teórico da arte Hal Foster manifesta uma visão mais pessimista em relação à contemporaneidade, defendendo que estamos situados em um tempo em que as imagens não mais documentam, nem – tomando emprestado o conceito cunhado por Didi-Huberman – *desrealizam* o mundo simplesmente, mas tem a capacidade de modelar a própria realidade, de maneira independente da agência humana. Por mais categórico que tal diagnóstico possa parecer, ele manifesta uma preocupação que pensadores das mais diversas tradições tem. A preocupação de que precisamos ponderar, como seres humanos, a nossa relação com as imagens digitais.

Em artigo de 2014 intitulado “*Ten Questions Concerning Generative Computer Art*”, seis autores e pesquisadores americanos levantaram dez perguntas que consideram as mais importantes na compreensão deste tipo de arte para fundamentar discussões posteriores sobre o tema. No artigo, a arte generativa é classificada da seguinte maneira:

Essencialmente, toda arte generativa concentra-se no processo pelo qual uma obra de arte é criada, e esse processo deve ter um grau de autonomia e independência em relação ao artista que o define. O grau de autonomia e independência atribuído ao computador varia significativamente: desde obras que buscam minimizar ou excluir a ‘assinatura’ criativa do designer humano até aquelas em que o papel do computador é mais passivo e o artista humano tem responsabilidade criativa primária e autonomia. (BOWN, DORIN, McCABE, McCORMACK, MONRO, WHITELAW, 2014, p.135 – tradução nossa).

A arte generativa não é um conceito novo, podendo ser um processo computacional ou não. Apesar da relação entre arte e computação não ser recente, precisamos perguntar quais novas dinâmicas os últimos avanços nas tecnologias de inteligência artificial viabilizam. De maneira inicial, para o pesquisador e artista Lev Manovich, o que definiria a arte de IA não é simplesmente o processo específico no uso da tecnologia, mas o nível e o tipo de controle exercido sobre o processo algorítmico que leva a produção desses novos artefatos (MANOVICH, 2023).

A pesquisadora Kate Crawford diz entender que estamos num ponto de inflexão crucial na história, que ela tem chamado de a *virada generativa*³. Um momento histórico

2 BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Tradução: Gabriel Valladão Silva. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2018. 150 p.

3 Crawford desenvolve o tema no vídeo *Generative Machines and Ground Truth*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tDjuq6Wxj3s&t=2093s>. Último acesso em 06/07/2024.

em que variadas esferas da criação humana mudarão pelo contato com a tecnologia. É o que se pode testemunhar quando modelos experimentais de inteligência artificial são escalados para o uso de um público global, permitindo que milhões de pessoas possam escrever, produzir arquivos de áudio, criar imagens e vídeos de maneiras diversas e jamais vistas anteriormente.

A arte generativa de IA levanta discussões importantes e sensíveis, tendo em vista que um novo e poderoso tipo de ferramenta é capaz de, não somente somar-se ao ecossistema artístico existente, mas de profundamente alterar suas estruturas, e fazer com que a própria definição do que chamamos arte, mude (SACASAS, 2022). Para ilustrar a proporção que essas tecnologias tem tomado, segundo pesquisa ⁴ mais recente da McKinsey & Company – uma das principais empresas no ramo de consultoria de gestão no mundo – o ano de 2024 marca o estabelecimento do uso das IAs por grandes organizações, que têm se engajado em explorar as possibilidades de tais tecnologias. A pesquisa aponta que 65% dos entrevistados responderam que suas organizações já fazem uso regular de IAs generativas, reportando cortes de custos e vislumbrando mudanças significativas em suas indústrias nos anos futuros.

Para Crawford, uma das consequências desta virada generativa, momento que oferece possibilidades quase mágicas, é um tipo de maravilhamento que pode nos impedir de fazer as perguntas difíceis e necessárias para avaliar a natureza, o uso e a constituição dessas tecnologias. Essas perguntas também precisam ser feitas considerando as implicações da inteligência artificial para a esfera artística.

2. A Estética da Imagem Generativa

Na passagem do século XX para o XXI, começaram a surgir discussões e trabalhos científicos em torno de modelos de treinamento para inteligências artificiais que se baseassem na vasta rede de mídias, textos e artefatos culturais já presentes na internet. A partir de 2015, a Google divulgou novos métodos que permitiam que sistemas de IA criassem imagens simulando “estilos” de artistas consagrados na história da arte. Em 2021, com o lançamento do software DALL-E, começaram a se estruturar os geradores de criação texto-imagem. Em 2022, o código que permitia a renderização de imagens em alto nível técnico foi viabilizado para uso público (MANOVICH, 2019).

Em seu artigo "Defining *A.I. Arts*", Manovich vislumbra possibilidades conceituais e propõe a definição de que esta arte emerge de tecnologias com capacidades bem específicas. Tal arte não é criada a partir de um esboço e nem resulta da captura de

⁴ *The state of AI in early 2024: Gen AI adoption spikes and starts to generate value.* Disponível em: <https://www.mckinsey.com/capabilities/quantumblack/our-insights/the-state-of-ai>. Último acesso em 06/07/2024

um fenômeno sensível, mas de uma arquitetura de rede e dos algoritmos usados para treiná-la a partir dos padrões capturados de um conjunto de artefatos culturais que a possibilitará gerar novos artefatos. O autor conclui então que:

Arte de I.A. é o tipo de arte que nós humanos não somos capazes de criar por causa das limitações de nossos corpos, cérebros e outras restrições. Uma possibilidade que esbocei anteriormente é a criação de objetos, mídia, situações e experiências gerados por computador que não têm a sistemática e a previsibilidade das artes humanas - mas também não são aleatórias, elas não apenas juntam mecanicamente elementos para chocar, e elas não são simplesmente exemplares de estéticas remixadas. (MANOVICH, 2019, p.8 - tradução nossa).

Manovich, um pensador que tem feito contribuições significativas para a compreensão das consequências e ramificações culturais da arte generativa por I.A., acredita que este caráter não humano pode ser uma porta para novos e animadores caminhos para a arte e para a expansão de quem somos enquanto seres humanos. Para outros autores, cujos trabalhos se desenvolvem sobre teorias estéticas mais materialistas, questões como consciência e intencionalidade deveriam ser minimizadas dentro da discussão sobre arte. A conclusão a que chega a Dra. Alkim Almila Akdag Sala, professora na universidade de Utrecht, é de que o presente debate sobre o uso de inteligência artificial no campo artístico oferece uma plataforma pela qual computadores podem se tornar, futuramente, mais que ferramentas ou colaboradores, mas artistas únicos (SALAH, 2021). Questionando essa estética algorítmica, o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han afirma que obras de arte têm sido entendidas historicamente como coisas, objetos (HAN, 2013). Por meio do digital, elas deixam de ser coisas para se tornarem informações. O regime digital - que prioriza informações - se desconecta da ordem natural e terrena, onde coisas (utensílios, ferramentas, obras de arte etc.) assumem uma forma duradora que estabiliza nossa vida no mundo. Han continua argumentando que é a partir da nossa relação com os objetos - incluindo obras de arte - nessa ordem natural regida pelas dimensões do espaço e do tempo, que constituímos morada. Com base na compreensão de que partilhamos todos - obras de arte, artista e público - de uma realidade que se constitui tanto espacialmente como temporalmente, podemos analisar comparativamente, como artes de naturezas distintas relacionam-se com percepção e a memória humanas.

3. Presença: percepção e materialidade na obra de arte enquanto objeto

Em seu trabalho “*Duty Free Art: Art in the Age of Planetary Civil War*” que reúne diversos escritos, a artista e teórica das mídias alemã Hito Steyerl defende que a percepção contemporânea é intensamente maquínica (STEYERL, 2017). Lidamos

agora com processos que se dão, em grande parte, em espectro de luz invisível aos olhos humanos: cargas elétricas, ondas de rádio, pulsos eletromagnéticos, bem como dados e códigos dos quais dependem muitas de nossas práticas culturais. Sentidos humanos, como a visão, perdem espaço para habilidades como a decifração e a filtragem de informações.

No século XVIII, o filósofo escocês Thomas Reid recorreu à “simplicidade” das capacidades sensoriais no funcionamento da percepção humana, no processo de formação de crenças e conhecimento, para propor uma resposta à teoria do conhecimento vigente em sua época. A tradição iniciada por Locke, desenvolvida por George Berkeley e David Hume, em síntese, erguera um véu entre o mundo exterior e as ideias e representações internas do sujeito. O grande desafio levantado pelo ceticismo é a incapacidade de conhecermos objetivamente. A mente humana estaria isolada no labirinto das próprias representações. Grande foi a consequência dessa proposta filosófica para a arte. A experiência estética se tornou uma realidade absolutamente subjetiva. Nesse contexto, Reid defendia que nossas crenças perceptivas são produto da interação entre nossos sentidos e um mundo externo com uma existência objetiva e, a partir dessa compreensão, buscou estabelecer uma estética baseada em princípios também objetivos (ROBBINS, 1942).

Para Reid, a percepção estética surgia da síntese entre um *input* sensorial, advindo de um objeto externo e um juízo racional interno, num percurso de significado e linguagem. Não experimentamos o mundo, inclusive obras de arte, como feixes de ideias ou informações desconexas que no fim se combinam para formar um objeto. Reid compreendia que experimentamos os objetos como coisas completas (ROLLINS, 1978). A percepção e apreciação da beleza requer uma percepção da natureza e da estrutura dos objetos, bem como da nossa própria estrutura humana:

O pintor, o poeta, o ator, o orador, o moralista e o estadista tentam operar sobre a mente de diferentes maneiras, e para diferentes fins; e eles são bem-sucedidos se manusearam bem os fios da estrutura humana. Tampouco podem suas diversas artes ter uma base sólida, ou se elevar à dignidade da ciência, até que sejam construídas sobre os princípios da constituição humana (REID, 2013, p.19).

Reid acreditava que o verdadeiro conhecimento advém de observar o modo pelo qual, natureza e homem como criações de Deus, são constituídos, compreendendo as regras e os padrões que os regem. A percepção é o poder de, através de nossos sentidos, apreender a anatomia das coisas. Mas o que acontece com a nossa relação com os objetos de apreciação estética, quando estes começam a ocupar lugares de difícil acesso a nossa percepção?

Em sua obra “*Não-coisas: Reviravoltas do mundo da vida*” (2022), Byung-Chul Han argumenta que a realidade é, em nossos dias, prioritariamente percebida em

termos de informação. Ele observa que nossa relação com o mundo tem sido mediada pelas informações, não mais pelas coisas que possuímos, criamos ou estimamos. Consequentemente, há uma superficialização de nossas percepções numa era em que o intangível dita o modo como vivemos.

A informação representa a realidade. Mas sua predominância torna a experiência de presença mais difícil. Nós consumimos permanentemente informações. A informação reduz o contato. A percepção perde profundidade e intensidade, corpo e volume. Ela não se aprofunda na camada de presença da realidade. Ele só toca sua superfície informativa. (HAN, 2022, p.103)

A conclusão comum de Reid e de Han é que a arte feita por outras pessoas, por se estabelecer em estruturas universais e materiais, aprofunda a nossa compreensão da realidade. Obras de arte são objetos. Objetos são, na sua raiz etimológica (do latim *obicere: objetar, opor-se*), coisas que oferecem resistência, oposição. Exercem um papel “negativo” na realidade, portanto. Nesse sentido fortalecem a sua presença, pois é na negatividade da resistência que constituímos experiência (HAN, 2022). O objeto digital não oferece a resistência necessária para a profundidade da experiência, portanto, precariza seu grau de presença. Obras de arte têm passado por um processo de *descoisificação*. A dimensão material da arte tem sua importância reduzida, enquanto ela é forçada a se tornar um mero portador de pensamentos desencarnados, um veículo para informações.

Para Han, a própria noção de inteligência relacionada a processos artificiais é contraditória. O pensamento é em si um processo analógico, faltando à inteligência artificial tal dimensão afetivo-analógica, uma comoção que é incapaz de ser capturada por dados e informações. Poderíamos estender a mesma lógica para a criatividade e a imaginação, domínios do pensamento. Todas essas capacidades se fundamentam e desenvolvem numa estrutura sensível e corporificada. Por meio delas, o objeto artístico está presente como o resultado de um processo pelo qual a matéria é moldada por uma mente intencional e autoconsciente que representa a si mesma e suas ideias, a partir de suas percepções extraídas de um mundo real e objetivo, na criação de imagens que pertencem à ordem do mundo.

No pensamento de Reid, a arte nos apresenta objetos descompartmentalizando a síntese das aparências em nuances de percepção, nos mostrando uma diversidade de dimensão, cores, escala, texturas, perspectivas e técnicas. Ademais, ela faz isso nos inserindo num microcosmo originado por outras pessoas que partilham conosco seu olhar e suas mentes. Por sua própria natureza, a arte feita por nossos pares é dialógica. A arte generativa de IA perde em capacidade de revelar o mundo. Tais sistemas organizam informações e dados através de processos algorítmicos que apenas concebem suas representações como um simulacro. Não há unidade real entre os pedaços de informação

acessados por seus códigos, apenas uma simulação que confunde os nossos sentidos com o que parece ser um objeto completo diante de nós.

É nesse sentido, a imagem enquanto arte visual subsistindo como objeto completo, que Gilson (1957) investiga a pintura em sua existência estética e como isso afeta tanto a experiência de quem a produz, quanto de quem a aprecia. Pinturas, para Gilson desfrutam da mesma realidade objetiva e concreta das coisas da natureza. Algo particularmente importante em se tratando de obras de arte visuais como a pintura e a escultura é a sua feitura manual. Tais obras são objetos, coisas feitas a mãos hábeis e capacitadas ao longo do tempo. Sobre a importância do corpo no processo artístico, o filósofo diz:

A mão de um pintor é uma mão progressivamente educada, que requer uma paciência infinita para se transformar num colaborador confiável e cuja cooperação nunca será inteiramente passiva [...] – não se pode duvidar que a arte de um pintor reside nas suas mãos, nos dedos, e provavelmente ainda mais no pulso, ao mesmo tempo que reside no seu intelecto. A arte do pintor é uma arte do homem inteiro. (GILSON, 2022, p. 59 – tradução nossa)

Há na arte gerada por inteligência artificial um lapso, uma descontinuidade entre o artefato resultante e o corpo humano e sua mecânica criativa. Por mais preciso que tenha sido o *prompt*⁵ inserido na primeira estação do processo de criação de uma imagem de IA, o artefato resultante depende de uma série de eventos que fogem totalmente das percepções do sujeito que insere as informações. Costuma-se defender que esse processo em que a parte humana alimenta textualmente o software gerador de imagens é uma colaboração entre homem e máquina. Apesar disso, o fator humano estará sempre envolvido em algum nível de ausência quanto à imagem resultante, seja na sua concepção, seja no processo de desenvolvimento.

4. Permanência: o senso de eternidade na obra de arte

Em “*A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*”, Walter Benjamin alerta que em seu contexto se fazia cada vez mais presente a necessidade de possuir o objeto através de sua cópia. A consequência seria que a duração e unicidade presentes na obra original se tornariam transitoriedade e repetibilidade. A sua aura, o véu que envolve sua existência autêntica no espaço-tempo, seria destruída.

Para Benjamin, a limitação na técnica de reprodução é um aspecto essencial para a permanência de uma obra de arte. Um tipo de limitação deu aos gregos uma

⁵ Termo original da língua inglesa que descreve o comando de entrada fornecido pelo usuário da ferramenta generativa para que esta inicie o processo de criação de conteúdo.

expressão eterna, o peso cultural de suas obras de arte que ainda atingem fortemente nossa presente época. Para fins instrutivos, Benjamin oferece uma comparação: o filme, em oposição à arte grega, é uma linguagem que nega a criação em um lance - como um bloco de pedra esculpido em Vênus - e em vez disso coleta uma série de imagens que são passíveis de edição e melhoramento. Essa capacidade para o autor estaria conectada intimamente com a sua radical recusa à eternidade. Desse modo, as limitações naturais de uma técnica artística estariam intimamente conectadas ao seu senso de perpetuidade.

Obras de arte normalmente convidam o nosso olhar a demorar-se sobre elas, em contemplação e atenção profunda. Essa dinâmica temporal para Han é associada ao “silêncio” das coisas de ordem terrena. A ordem digital, no entanto, é regida por informações que demandam nossa atenção constante, só que de maneira fragmentada, portanto ela anula o silêncio. Se a crítica de Benjamin toca a destruição da aura das imagens pela reprodução mecânica, a nossa era de geradores inteligentes nos apresenta imagens sem profundidade temporal, são superfícies rasas que estimulam demasiadamente nossos desejos sem o peso temporal para saciá-los (SACASAS, 2022). Imagens que são feitas sob medida para cumprirem expectativas, mapeando e interpretando padrões matemáticos já existentes nos bancos de dados virtuais de grandes corporações.

Se não há tempo para fechar os olhos por parte de quem recebe as imagens, também não há intervalos entre os esboços iniciais que se tornarão uma pintura, desenho ou escultura, nem há o risco fundamental de se renunciar a algumas ideias na escolha por um único caminho criativo. Os geradores de imagens são capazes de responder a *inputs* de texto oferecendo modelos imagéticos em variadas opções, a partir de um treinamento que os possibilita oferecer os resultados mais apropriados. Nessa nova dinâmica, até mesmo os erros e incongruências presentes na obra de arte perdem seu peso existencial, como analisa o professor L. M. Sacasas, em seu artigo *Lonely Surfaces: On AI-generated images*. Por trás de nossos erros, há mentes e corpos evoluindo, aprendendo, tentando seguir regras - ou quebrá-las. Mentis que revelam sua incompletude em cada uma dessas falhas. A existência de erros⁶ nas imagens geradas por IA é totalmente insignificante, nossa experiência estética não é aprofundada, são erros no sistema que podem ser desfeitos com atualizações.

O valor de permanência se demonstra na forma como a nossa percepção repousa sobre algo, enquanto o tempo segue sua ordem natural. O contrário disso é a instabilidade temporal causada pela hiper-excitação de nossos sentidos pelas miríades de estímulos visuais que disputam o nosso olhar para as frequentes novidades que elas oferecem. Sacasas levanta perguntas centrais para essa avaliação: como essas imagens

⁶ Em geral, geradores de imagem têm apresentado dificuldades em representar mãos anatomicamente corretas: Cf. Why AI art struggles with hands, em <https://www.youtube.com/watch?v=24yjRbBah3w>. Último acesso em 06/07/2024.

treinarão nossos olhares? Que hábitos elas encorajarão em nós e quais modos de engajamento elas conseguirão sustentar?

Para a ordem digital, viabilizada pela inteligência artificial, o *novo* situa-se na capacidade de geração de mais conteúdo original, estruturando uma forma nova de comunicação e criação cultural, como descreve Manovich, nas quais algo pode ser perdido pela “democratização” de capacidades que antes pertenciam a pessoas artisticamente habilidosas (2019). Entretanto, o tipo de novidade proporcionada pela ordem digital, que nos fornece imagens infundáveis, pode facilmente desgastar-se em superficialidade e repetitividade. É necessário almejar por um outro significado para o novo e o filósofo e historiador da arte Calvin Seerveld propõe uma outra compreensão:

Na Bíblia, “novo” não está relacionado à “novidade”; uma “nova” canção se refere a uma melodia que não se desgasta nem fica desatualizada. Eu creio que o critério que nós precisamos para decidir que arte é “nova”, isto é, que arte do passado vale a pena recordar, e julgar que atividade artística contemporânea merece nossa atenção no presente [...] é: a criação artística e a arte feita constroem habilidades humanas imaginativas e oferecem, de maneira alusiva, às pessoas atentas, sabedoria em meio à dor e bom ânimo pela 'arte de viver' neste mundo conturbado de Deus? Então será uma arte genuinamente “nova” que perdurará. (SEERVELD, 2014, p.48 - tradução nossa)

Seerveld apenas reconhece como novas as coisas que afetam nosso senso do eterno, não propondo a substituição das habilidades humanas, mas as nutrindo e as fazendo florescer no decorrer do tempo. Obras de artes são novas não pela sua capacidade de surpreender com o que nunca foi feito anteriormente, com algo inédito, mas pela profundidade de sua relação com a existência humana: sua capacidade de durar, capturando memórias, representando a nós mesmos aos nossos próprios olhos, movendo as mãos que gastam tempo de maneira disciplinada no desenvolvimento de seu ofício, no domínio de suas ferramentas, fornecendo consolo e imaginação a outros seres humanos.

O volume contínuo de imagens digitais como stories, reels, propagandas, vídeos virais e imagens generativas, com o qual nos deparamos diariamente, estabelecem conosco uma relação fugaz com essas produções. A instantaneidade de sua criação por muitas vezes emula a rapidez de nosso interesse por elas. Somos muito mais atraídos por um singelo retrato nosso, feito por alguém que amamos, do que pela nossa imagem renderizada em estilo hiper-realista do aplicativo de nosso smartphone. Obras de arte que não descartam a importância do corpo humano e do esforço técnico em seu processo de criação, imagens que também são objetos, podem mais facilmente encarnar o papel de repositórios de nossas memórias, pois não sobrevivem apenas do estímulo de surpresa, como defende Han. São estabilizadoras da vida, pois “Tudo o que estabiliza a

vida humana demanda dedicação de tempo prolongada” (HAN, 2022, p.22).

5. Considerações Finais

Os sistemas generativos, ao mesmo tempo em que prometem fidelidade, flexibilidade e controle sofisticados, têm recebido por parte tanto de desenvolvedores quanto de artistas e criativos o investimento para alcançarem progressivamente níveis de autonomia maiores, libertando-se do grau de dependência do fator humano que ainda os envolve, não sendo meros sistemas responsivos aos *prompts* redigidos.

Diante disso, as inteligências artificiais têm treinado a nossa visão no tempo-espço, a dimensão em que existimos e nos movemos. Apresenta-se uma tarefa desafiadora, como vimos no decorrer deste trabalho, o engajamento com as dinâmicas impostas por essas tecnologias sem que haja algum nível de perda em toda a complexidade que nos faz humanos. É preciso perguntar-se o que tais tecnologias intencionam mudar em nós, através dos novos hábitos que serão capazes de implementar e de que maneira, no decorrer do tempo, eles nos formarão, se enriquecendo nossas capacidades humanas ou nos conformando em mediocridade e miséria existencial e estética.

Só uma teoria estética que encarne a beleza e as metáforas do microcosmo que é uma obra de arte, pode nos assegurar que o caminho aberto por tais tecnologias na contemporaneidade não se torne um novo labirinto das representações, construído por imagens sem corpo. Dessa maneira, presença e permanência serão asseguradas ao passo em que tais tecnologias podem continuar sendo ferramentas, não substitutos, no auxílio do florescimento imaginativo da humanidade.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Tradução: Gabriel Valladão Silva. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2018. 150 p.

FOSTER, Hal. **O que vem depois da farsa?** Tradução: Célia Euvaldo, com colaboração de Humberto Amaral. 1. ed. São Paulo: Ubu, 2021. 192 p.

GILSON, Étienne. **Painting and Reality**. 1 ed. CLUNY MEDIA, 2022. 360 p.

HAN, Byung-Chul. **Não coisas: reviravoltas do munda da vida**. Tradução: Rafael Rodrigues Gardcia. 1. Ed. Petrópolis: Vozes, 2022. 176 p.

MANOVICH, Lev. **Defining A.I. Arts: Three proposals**. 2019. <http://manovich.net/index.php/projects/defining-ai-arts-three-proposals>. Acesso em 13/09/2023

MANOVICH, Lev. **Seven Arguments about AI Images and Generative Media.** 2023. <http://manovich.net/index.php/projects/artificial-aesthetics>. Acesso em 14/09/2023

McCORMACK, J., BOWN, O., DORIN, A., McCABE, J., MONRO, G., & WHITELAW, M. (2014). Ten Questions Concerning Generative Computer Art. *Leonardo*, 47(2), 135–141. <http://www.jstor.org/stable/43834149>. Acesso em 10/09/2023

REID, Thomas. **Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum.** Tradução: Aline Ramos. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2013. 220 p.

ROBBINS, David O. **The Aesthetics of Thomas Reid.** *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 1, no. 5, 1942, pp. 30–41. JSTOR , <https://doi.org/10.2307/426809>. Acesso em 14/09/2023.

ROLLIN, Bernard E. **“THOMAS REID AND THE SEMIOTICS OF PERCEPTION.”** *The Monist*, vol. 61, no. 2, 1978, pp. 257–70. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/27902531>. Acesso em 14/09/2023.

SACASAS, L. M. **Lonely Surfaces: On AI-generated images.** *The Convivial Society: Vol. 3, No. 20, 2022*, [Lonely Surfaces: On AI-generated Images - by L. M. Sacasas \(substack.com\)](http://Lonely Surfaces: On AI-generated Images - by L. M. Sacasas (substack.com)). Acesso em 14/09/2023

SALAH, Alkim Almila Akdag. **AI Bugs and Failures: How and Why to Render AI-Algorithms More Human?** In: **AI for Everyone?: Critical Perspectives**, editado por Pieter Verdegem, University of Westminster Press, 2021, pp. 161–80. **JSTOR**, <http://www.jstor.org/stable/j.ctv26qjjhj.12>. Acesso em 12/04/2024.

SEERVELD, Calvin. *Does the World ask Europe to sacrifice its beautiful art?* In: KOK, John H. (org.) **Cultural Problems in Western Society: Sundry writings and occasional lectures.** Sioux Center: Dordt College Press, 2014. 199 p.

STEYERL, Hito. **Duty Free Art.** London/New York: Verso, 2017, p.47

As Contribuições da Reforma Protestante para a Ciência

The Contributions of the Protestant Reformation to Science

Yann da Silveira Vieira Lessa¹

¹ Mestrando em Teologia (M.Div) pelo Seminário Martin Bucer. Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. yann.svl@gmail.com

Resumo

Este artigo busca pesquisar o impacto dos ideais da Reforma Protestante na ciência moderna. O objetivo é averiguar se a mentalidade protestante contribuiu verdadeiramente para o avanço das ciências nos séculos 16 e 17. Inicia-se com a ideia propagada por Lutero do sacerdócio de todos os crentes. Em seguida, a contribuição de Calvino no desenvolvimento da doutrina da graça comum é analisada, especialmente sob a ótica de Kuyper. Por fim, a Teoria da Acomodação de Calvino é exemplificada, mostrando a receptividade do reformador para as novidades científicas. A Reforma Protestante contribuiu de modo singular para a mudança de mentalidade necessária para o avanço das ciências no início da Idade Moderna.

Palavras-chave

Reforma Protestante; Ciência; João Calvino; Martinho Lutero.

Abstract

This article seeks to research the impact of the ideals of the Protestant Reformation on modern science. The objective is to find out whether the Protestant mentality truly contributed to the advancement of science in the 16th and 17th centuries. It begins with the idea propagated by Luther of the Priesthood of All Believers. Next, Calvin's contribution to the development of the doctrine of common grace is analyzed, especially from Kuyper's perspective. Finally, Calvin's Theory of Accommodation is exemplified, showing the reformer's receptivity to scientific innovations. The Protestant Reformation contributed in a unique way to the change in mentality necessary for the advancement of science in the early modern period.

Keywords

Protestant Reformation; Science; John Calvin; Martin Luther.

1. Introdução

Muitas foram as mudanças nos séculos 16 e 17 que possibilitaram uma guinada na busca pelo saber científico. Já havia na Idade Medieval um certo avanço científico — as universidades, por exemplo, foram de extrema importância para a propagação do conhecimento; mas nada que se compare ao avanço exponencial observado na Idade Moderna. A sociedade como um todo se transformava. A economia se reorganizava com uma classe burguesa em ascensão e as descobertas marítimas remodelavam o mundo conhecido. Outras mudanças essenciais, muitas vezes subestimadas por historiógrafos da ciência, foram as realizadas pela Reforma Protestante, que trouxe uma nova ética e uma nova forma de encarar o conhecimento da natureza. O foco estará nos dois maiores representantes e líderes da primeira e segunda geração de reformadores, respectivamente: Lutero e Calvino. O trabalho está dividido em três partes, tratando primeiro da defesa que Lutero faz do sacerdócio de todos os crentes; em seguida a visão positiva que os calvinistas possuíam do conhecimento da natureza, por meio do princípio dos dois livros de Deus; e, por fim, a teoria da acomodação de Calvino que permite uma visão hermenêutica não cientificista da Bíblia.

2. O Sacerdócio de Todos os Crentes

Uma Igreja dominante era o retrato da Idade Medieval. O poder político-religioso exercido pelos papas e demais sacerdotes controlava a sociedade. Não se pretende aqui construir uma imagem reducionista da Igreja Medieval, pois sem suas contribuições não poderia haver a Modernidade. Muitos católicos foram responsáveis por descobertas científicas importantes. “O estabelecimento medieval de universidades, o desenvolvimento de uma cultura de debate, e o rigor lógico da teologia escolástica, todos ajudaram a fornecer o clima e cultura necessários para a Revolução Científica”² (PRINCIPE in NUMBERS, 2020, p. 147). Não obstante, foram princípios e práticas da Reforma Protestante que possibilitaram um avanço ainda maior do conhecimento científico. Quando a Reforma fincou suas bases e se estabeleceu como um movimento de renovação da Igreja, a porta para uma crítica às instituições estava aberta. Ela ensinou o homem moderno a criticar instituições antes encaradas como soberanas e intocáveis.

² Ele começa dizendo: “Finalmente, historiadores da ciência hoje reconhecem que os desenvolvimentos impressionantes no período denominado Revolução Científica dependeram em grande parte da contribuição e fundamentos que vêm da alta Idade Média, ou seja, antes das origens do protestantismo. Este fato também deve ser lembrado quando se fala da contribuição dos católicos e de sua igreja na Revolução Científica. Observações e teorias medievais sobre óptica, cinemática, astronomia, matéria e outros campos forneceram informação essencial e pontos de partida para os desenvolvimentos dos séculos 16 e 17”.

Martinho Lutero direcionou seus ataques a uma Igreja que havia se tornado clericalista, com uma hierarquia pesada que não encontrava respaldo nas Escrituras.

É pura invenção que o papa, os bispos, padres e monges devam ser chamados de ‘classe espiritual’; príncipes, senhores, artesãos e camponeses de ‘classe secular’. Isso é, de fato, uma invenção e um engano muito sutil. Ainda assim, ninguém deve ser intimidado por isso; e por este motivo: na verdade, todos os cristãos são a ‘classe espiritual’, e não há entre eles diferença alguma, a não ser a ocupação que possuem [...] (LUTERO, 2017, p. 92).

Lutero rompe com a separação entre uma classe espiritual e uma classe secular, onde os espirituais são privilegiados e superiores. Na verdade, todos os cristãos deveriam encarar suas profissões como sendo espirituais, só distinguindo-se a função de cada um. Todos estavam, em Cristo, na mesma posição diante dos irmãos de fé como sacerdotes.

Lutero faz um julgamento acerca do papel dos sacerdotes e leigos, defendendo que não existe diferença entre as ordens temporais e espirituais, de modo que sacerdotes e leigos seriam iguais e os sacerdotes seriam apenas funcionários da sociedade cristã, responsáveis pela educação espiritual de pequenos grupos sob sua jurisdição. Não caberia somente ao clero decidir o rumo da igreja, mas a toda a comunidade, sem privilégios ou hierarquia, devido à posição espiritual ocupada por seus integrantes. Essa postura de Lutero mostrou um confronto claro e direto ao papa, aos bispos e a toda a hierarquia da Igreja Católica (LANFRANCHI, 2019, p. 95).

Ao atacar este clericalismo da igreja, Lutero percebe que o acesso às Escrituras deveria ser promovido para todos os crentes. Foi através da leitura bíblica que ele percebeu os erros da Igreja Romana. “Para o reformador estava claro que a interpretação bíblica não pertencia a um sacerdote, ou à uma classe de sacerdotes, ou seja, ao clero, mas ao sacerdócio no qual todas as pessoas crentes batizadas estão inseridas e exercem sua vocação” (WACHHOLZ; SELL, 2018, p. 78). Essa integração de todos os membros no processo hermenêutico fez crescer o senso crítico dos protestantes. Além disso, vale ressaltar que a hermenêutica incentivada pelos reformadores não se assemelhava com as leituras alegóricas tão comuns no Medievo. Pelo contrário, eles enfatizaram a necessidade de se buscar o sentido claro do texto.

Uma vez que a mentalidade voltada para simbolismo medieval foi abandonada, a insistência protestante de que o sentido óbvio das coisas fosse adotado contribuiu para que a sociedade procurasse maneiras “científicas” de explicar e encontrar utilidades práticas para os diferentes fenômenos naturais observados (ARAUJO, 2017, p. 148).

Se o significado direto das palavras não era considerado apenas um símbolo para algo além delas mesmas, então a própria realidade passaria a ser encarada dessa forma. Um olhar mais científico, utilitarista e empírico teria, portanto, maior aceitação entre os protestantes com o tempo. A ciência foi claramente moldada pelos mesmos ideais que moldaram a mente dos protestantes. O modo como o protestantismo encarou a tradição incentivou os filósofos naturais a fazer o mesmo. Se Lutero disse não à infalibilidade papal, o mesmo seria dito a qualquer tradição científica que quisesse convencer apenas pela tradição.

Assim como a Reforma religiosa assumiu uma atitude independente, não apenas em relação ao escolasticismo medieval, mas mesmo (ainda que mais respeitosa) em relação aos Fundadores da Igreja, da mesma maneira a reforma científica rejeitou, não apenas a física escolástica, como também, em muitos casos, a crença humanista na infalibilidade dos antigos (HOOYKAAS, 1988, p. 142).

Johannes Kepler é um bom exemplo de um cientista que possuía uma cosmovisão protestante. Ele era um luterano devoto e, apesar de respeitar a tradição, não admitia que nada se colocasse no lugar dos fatos.

A adesão aos fatos, como atitude religiosa, pode ser exemplificada pela mudança de atitude de Kepler face ao sistema planetário. Inicialmente influenciado pelo platonismo, Kepler esteve convicto da circularidade e da uniformidade dos movimentos dos corpos celestes, tanto quanto Copérnico (e também Galileu), para quem tais qualidades correspondiam a necessidades metafísicas. Mas, tendo observado uma pequena diferença de uns poucos minutos naqueles movimentos, terminou propondo a existência de órbitas elípticas e não uniformes, inaugurando assim a astronomia moderna, enquanto Copérnico ainda se mantinha preso a concepções tradicionais. Liberdade religiosa e liberdade científica, ambas relacionadas aos 'fatos', bíblicos e naturais, caminhavam, assim, juntas. O argumento da autoridade, caracteristicamente escolástico, cedia lugar à autoridade da experimentação e ao exame direto dos fatos (WOORTMANN, 1996, p. 49).

O próprio Kepler, corajosamente colocando as verdades dos fatos acima do magistério e da tradição da Igreja, diz:

Santo é Lactâncio, que negava que a Terra fosse esférica; santo é Agostinho, que admitia a esfericidade da Terra, mas rejeitava a existência de Antípodas; santo é o Ofício, que aceitou os antípodas, embora rejeite o movimento da Terra [...] porém mais santa ainda para mim é a Verdade, que revela que a Terra é uma pequena esfera, que os antípodas existem, e que a Terra está em movimento (KEPLER apud HOOYKAAS, 1988, p. 146).

Esse era o espírito da ciência que florescia e dava seus primeiros frutos. Os cientistas cristãos se viam na obrigação de servir primeiro a Deus, o Criador da natureza e dono de toda verdade antes de servir a qualquer tradição religiosa. Para eles, se submeter cegamente à tradição seria negligenciar os dons noéticos que Deus colocou no homem. Conhecer a natureza através de um uso adequado da razão era visto como uma oportunidade de glorificar aquele que criou tanto a natureza como a mente humana. Seria tolice argumentar que os únicos motores para a revolução que surgia estavam vindo do Protestantismo, mas é notório que muitos ideais da Reforma possuíam um mérito sobre a nova ciência que se formava.

3. Os Dois Livros de Deus

Se através do sacerdócio universal o cristão deveria se sentir motivado a ler as Escrituras, com uma concepção correta da criação de Deus esse mesmo cristão deveria ser motivado a ler o outro livro de Deus — o livro da natureza. As confissões protestantes, em especial as calvinistas, sempre tiveram a preocupação de resgatar a natureza como um lugar de revelação do Senhor. A confissão belga, de 1561, diz em seu segundo artigo, sobre como o ser humano conhece a Deus:

Nós o conhecemos por dois meios. Primeiro: pela criação, manutenção e governo do mundo inteiro, visto que o mundo, perante os nossos olhos, é como um livro formoso, em que todas as criaturas, grandes e pequenas, servem de letras que nos fazem contemplar ‘os atributos invisíveis de Deus’, isto é, ‘o seu eterno poder, como também a sua própria divindade’, como diz o apóstolo Paulo (Rm 1.20). Todos estes atributos são suficientes para convencer os homens e torná-los indesculpáveis [...] (BRÈS in BÍBLIA, 2009, p. 1750).

A confissão segue que o conhecimento de Deus por meio das Escrituras é mais claro e pleno do que por meio da natureza; mas é significativo que natureza e Escritura sejam colocadas como duas fontes de revelação de Deus lado a lado. Como Kuyper (2014, pp. 186-188) percebe, o fato do livro da natureza ser escrito pelas mãos divinas deve fazer com que o homem se volte com reverência e anseio por conhecer as obras maravilhosas de Deus. O calvinismo, portanto, rejeitava a visão da santidade como fuga do mundo. O Redentor é também o Criador, de modo que Deus é adorado quando a natureza é estudada e contemplada. Calvino, em suas Institutas, fala de como a simples contemplação das belezas naturais revelam a providência e a beleza de Deus. Porém, aqueles que conhecem as ciências naturais, como astronomia e medicina, chamadas por ele de artes liberais, podem ir ainda mais longe no conhecimento da sabedoria divina. O cientista tem um lugar privilegiado diante do belo livro de Deus.

De fato, quantos nessas artes liberais à farta se abeberaram, ou mesmo apenas de leve as experimentaram, ajudados por sua contribuição, são levados muito mais longe na penetração dos segredos da divina sabedoria. [...] Sem dúvida que para investigar os movimentos dos astros, determinar-lhes as posições, medir as distâncias, notar as propriedades, requer-se arte e a mais rigorosa aplicação. Como, ao serem essas coisas perscrutadas, mais explicitamente se projeta a providência divina, assim, para contemplar-lhe a glória, impõe-se à alma que se eleve um tanto mais alto (CALVINO, 1985a, p. 62).

A ciência surge, então, como uma possibilidade de culto a Deus. Numa época em que a religião era necessária para a validação das pesquisas científicas, as ideias de Calvino funcionaram como um grande propulsor para o estudo da natureza. E se, como se lê nas Institutas, o estudo dos astros, do corpo humano e da natureza em geral permitem ao homem contemplar mais a Deus, seria um pecado de negligência não fazê-lo. O que permitiu a Calvino transpor o dualismo medieval natureza/grça foi a sua compreensão da grça comum. Para ele, o Espírito Santo exerce influência não apenas sobre os crentes, mas também sobre os descrentes. É essa porção da grça, que permanece no homem caído, que permite a ele acessar a verdade. Em suas próprias palavras:

Quantas vezes, pois, entramos em contato com escritores profanos, somos advertidos por essa luz da verdade que neles splende admirável, de que a mente do homem, quanto possível decaída e pervertida de sua integridade, no entanto é ainda agora vestida e adornada de excelentes dons divinos. Se reputarmos ser o Espírito de Deus a fonte única da verdade, a própria verdade, onde quer que ela apareça, não a rejeitaremos, nem a desprezaremos, a menos que queiramos ser insultuosos para com o Espírito de Deus (CALVINO, 1985b, p. 43).

A grça comum, que a todos abrange, deve levar o homem a buscar a verdade e aceitá-la, onde quer que a encontre. Se foram os antigos filósofos pagãos a encontrá-la ou observações empíricas modernas, esta verdade vem de Deus e não deve ser rejeitada. A grça comum “[...] protege a cristandade bíblica do orgulho sectário que leva um cristão a fugir do mundo e a rejeitar, sem motivo, tudo que surge na cultura ocidental [...]” (DOOYEWEERD 2015, p. 54). O cristão não deveria ter preconceito em receber um conhecimento que foi investigado e descoberto por um não cristão.

Um calvinista que busca a Deus, nem por um momento pensa em limitar-se à Teologia e à contemplação, abandonando as outras ciências, como sendo de um caráter inferior, nas mãos de incrédulos; mas pelo contrário, considerando a ciência como sua tarefa, a fim de conhecer Deus em todas as suas obras, está consciente de ter sido chamado para sondar, com toda a energia de seu intelecto,

as coisas terrenas bem como as coisas celestiais; para abrir a observação tanto a ordem da criação quanto a “graça comum” do Deus que ele adora, na natureza e seus maravilhosos atributos, na produção da indústria humana, na vida da humanidade, na sociologia e na História da raça humana. Assim, vocês percebem como este dogma da “graça comum” subitamente removeu o interdito, sob o qual a vida secular tinha colocado limite, mesmo sob o risco de chegar muito perto de uma reação em favor de um amor unilateral por estes estudos seculares (KUYPER, 2014, pp. 194-195).

Na Inglaterra, um dos movimentos mais influenciados pelo calvinismo foi o puritanismo. Isso explica o relato de Hooykaas acerca da Royal Society, fundada em 1660 para promover as ciências naturais:

Sessenta e dois por cento dos membros da Royal Society eram de origem nitidamente puritana, um percentual que se torna mais significativo em razão de constituírem os puritanos uma minoria da população. Sociólogos católicos romanos confirmaram que, até bem recentemente, houve uma tendência mais acentuada, da parte de estudiosos protestantes, a se voltarem para estudos tecnológicos e científicos do que entre os católicos romanos (HOOYKAAS, 1988, p. 128).

Os puritanos, julgados por vezes como escapistas e dualistas, foram responsáveis por grandes avanços sociais e científicos. Alguns apontam, como Max Weber e Robert Merton, que tal labor puritano seria motivado pela crença de que as riquezas e o sucesso seriam demonstrativos da predestinação. Embora haja certo sentido em tal colocação, Hooykaas discorda dessas afirmações ao analisar outros pesquisadores. Segundo ele, diferentes sociólogos viram na predestinação tanto um motivo para o labor econômico e científico, quanto para um fatalismo determinista que tolhe o indivíduo em sua ação no mundo.

[...] a doutrina da predestinação e eleição tem sido considerada tanto a causa do fatalismo e antinomismo, como a base de uma preocupação “católica” por boas obras. Também o jansenismo, com sua ênfase na doutrina da eleição, tem dado origem às mesmas afirmações contraditórias. Segundo Merton, os ensinamentos de Jansênio afastaram Pascal do estudo da ciência; ao passo que, na opinião de S. F. Mason, a doutrina da eleição aproximou os jansenistas da ciência (HOOYKAAS, 1988, p. 134).

Mais adiante ele conclui: “[...] as agudas perquirições dos sociólogos não conseguem descobrir nenhum elo entre a ideia de predestinação de Calvino e o capitalismo ou a ciência moderna” (HOOYKAAS, 1988, p. 136). Contudo, a doutrina da providência,

que está conectada com a predestinação, pode sim ter ocasionado avanços científicos. Kuyper defende que a confissão na providência de Deus foi importante para dar ordem ao mundo. Ele leva seus ouvintes a imaginarem a desordem de um mundo que não possui a ideia de um Criador e Sustentador soberano. O calvinismo, com sua firme proclamação da soberania e providência de Deus sobre tudo e todos, teria proporcionado uma visão mais ordenada da realidade. Em suas palavras: “E quem há que não perceba que um impulso inteiramente novo para empreender investigações científicas se originou do Calvinismo recém-nascido? Com um poderoso controle ele trouxe ordem ao caos [...]” (KUYPER, 2014, p. 181).

Dessa forma, graça comum e providência se aliaram na tradição reformada para impulsionar os cristãos na busca pelo conhecimento científico. Outro ponto que merece destaque é a contribuição de Calvino para uma exegese bíblica que não impede o diálogo com as ciências.

4. A Teoria da Acomodação

Para que o ser humano compreenda algo de Deus, é necessário que este se revele. Porém, se Deus se revelasse de modo direto, o ser humano não poderia alcançá-lo. Ele, então, se acomoda ao homem para fazer-se compreensível. Essa é a proposta de Calvino. “Calvino alega que, no ato da revelação, Deus acomoda-se à capacidade da mente e do coração do ser humano. Deus manifesta uma imagem que somos capazes de entender” (MCGRATH, 2005, p. 308). Tal acomodação não deve levar a uma alegorização do texto bíblico. A hermenêutica alegórica via sentidos ocultos em passagens onde o sentido literal era o pretendido pelo autor; já Calvino prezava, como os demais protestantes, pelo sentido literal. Porém, ele reconhecia que Deus se acomodou à linguagem e ao conhecimento vigente do ser humano no texto bíblico. A pretensão divina não era revelar ciência moderna no texto bíblico, mas se fazer compreendido no nível de conhecimento que as pessoas possuíam à época.

Tanto João Calvino como seus discípulos defenderam a teoria da acomodação que, usando de linguagem simples para falar a um povo simples, permitiu-se a alguns erros vulgares. Tais erros foram permitidos com o fim de o Espírito transmitir sua mensagem espiritual para o povo. É a isso que Calvino chama de balbuciar do Espírito (PORTE JÚNIOR, 2013).

Ao se referir aos defeitos na linguagem e no estilo de Paulo, Calvino não busca esconder a humanidade por trás da escrita. Sua ideia de inspiração bíblica é orgânica, com Deus respeitando certos limites do autor humano sem com isso retirar a origem

celestial do texto. Ele vai notar, ao comentar Romanos 5.15, por exemplo, uma certa falta de maestria por parte de Paulo, se comparado a outros oradores:

Na verdade, estas são as falhas em sua linguagem, mas que de forma alguma ofuscam a majestade daquela sabedoria celestial que nos é transmitida pelo apóstolo. Ao contrário, a singular providência de Deus nos transmitiu estes profundos mistérios nas roupagens de pobres estilos [humanos], para que nossa fé não se apoiasse no poder da eloquência humana, mas tão-somente na eficácia do Espírito (CALVINO, 2014a, p. 123).

Os defeitos no discurso apenas tornam mais bela a mensagem preciosa de Cristo. O Espírito Santo se utilizou de autores humanos, com suas limitações, para falar. Comentando 1 Coríntios 11.14, onde Paulo diz que é natural ao homem ter cabelo curto, Calvino (2014b, l. 7307) afirma que este não era um dado da natureza, como Paulo diz, mas era uma cultura específica do contexto dos coríntios e dos gregos em geral daqueles dias. Paulo então teria se acomodado aos coríntios e cometido, de certa forma, um equívoco. Deve ficar claro que a acomodação não diminui o valor da Bíblia, mas apenas busca compreendê-la como é — um livro divino e um livro humano. Não se deve confundir de modo algum a teoria da acomodação com a tentativa posterior de teólogos liberais de retirar da Escritura aquilo que não consideravam “científico” ou “lógico”, desrespeitando o texto sagrado. Hooykaas (1988, p. 155) percebe que pensar em termos de acomodação não diminuiu o respeito de Calvino pelas Escrituras. Na verdade, a linguagem simples, que até o mais humilde compreende, se compara com o Cristo que se fez carne. Jesus é o Deus que se acomoda a uma condição humana para se fazer entendido; não se deveria esperar algo distinto nas Escrituras. A Bíblia, portanto, não pode ser interpretada como livro científico.

Quando afirmamos que João Calvino contribuiu grandemente para o desenvolvimento das ciências modernas, assim fazemos pelo fato de ele ter lidado de maneira honesta com o literalismo bíblico. [...] O grande problema de muitos que hoje lidam com o tema “religião e ciência” ainda reside no fato de querer encontrar na Bíblia um verdadeiro repositório de livros-texto sobre astronomia, geografia ou biologia. A ênfase de João Calvino era de que a Bíblia trata fundamentalmente do conhecimento de Jesus Cristo. [...] É deste modo que Calvino lança luz sobre uma opção melhor de interpretação das Escrituras. Não mais olhar para a Bíblia como um livro que se preocupa com a infalibilidade em assuntos geográficos, físicos, químicos, botânicos, astronômicos, dentre outros, mas como um livro que se preocupa em aumentar nosso conhecimento de quem é Jesus Cristo, o Deus-Filho. A Bíblia, na visão de João Calvino, quando cita algo relacionado hoje ao estudo das ciências naturais, o cita de forma acomodativa, dentro dos limites do conhecimento de então. É a isso que se chama de Teoria da Acomodação (PORTE JÚNIOR, 2013).

Ao comentar Gênesis 1.16, Calvino (2018, pp. 52-53) faz um verdadeiro apelo para que o seu leitor não tomasse as palavras mosaicas como um relato científico. Tratando principalmente das descobertas astronômicas ele comenta:

Moisés apresenta dois grandes luminares; mas os astrônomos provam, por razões conclusivas, que o astro de Saturno, o qual, em razão de sua grande distância, parece o menor de todos, é maior que a lua. A diferença é que Moisés escreveu num estilo simples sobre aquelas coisas que todas as pessoas simples, sem instrução, mas dotadas com senso comum, são capazes de entender; mas os astrônomos investigam com grande labor tudo o que a sagacidade da mente humana pode compreender. Contudo, esse estudo não deve ser reprovado, nem essa ciência, condenada, porque algumas pessoas frenéticas costumam rejeitar ousadamente tudo quanto não lhes pode ser conhecível. Pois a astronomia é não só agradável, mas também muito útil ao conhecimento; não se pode negar que essa arte descortina a admirável sabedoria de Deus.³

Ele reconhece a linguagem fenomenológica de Moisés ao escrever o relato da criação. O Espírito não pretendia revelar verdades científicas, mas verdades que até os incultos e indoutos pudessem perceber. O objetivo central da Bíblia é revelar Deus aos homens e não ensinar ciência moderna. A Bíblia era, para Calvino, o livro dos incultos. Aquele que quisesse conhecer astronomia e outras artes deveria procurar em outro lugar. O filósofo e cientista puritano John Wilkins (apud HOOYKAAS, 1988, p. 150), membro da Royal Society, escreve na mesma direção que Calvino:

Seríamos felizes se pudéssemos isentar a Escritura de controvérsias filosóficas; se nos contentássemos em deixá-la ser perfeita dentro da finalidade para a qual foi concebida, como uma regra de nossa Fé e Obediência, e não tentássemos transformá-la também em Juiz dessas Verdades Naturais que devem ser descobertas por intermédio de nossa própria Indústria e Experiência.

Essa abordagem deve levar o teólogo cristão a não se perder numa hermenêutica aparentemente fiel, mas que termina por abusar do texto bíblico. Não se deve buscar um conhecimento na Bíblia que nem Deus e nem seus autores humanos se propuseram

³ Ele continua: “Por isso, como os homens engenhosos devem ser honrados, os quais têm despendido proveitoso trabalho sobre esse tema, assim aqueles que dispõem de tempo e capacidade não devem negligenciar esse tipo de exercício. Moisés realmente não quis nos afastar dessa busca, omitindo tais coisas que são peculiares à essa arte; mas, porque foi ordenado como mestre tanto do indouto e rude, quanto do erudito, ele não poderia cumprir seu ofício de outro modo, senão descendo a esse método mais rude de instrução. Tivesse ele falado de coisas geralmente desconhecidas, o indouto poderia alegar, como desculpa, que tais temas estavam além de sua capacidade. Finalmente, visto que o Espírito de Deus abre, aqui, uma escola comum a todos, não surpreende que principalmente escolhesse aqueles temas que fossem inteligíveis a todos”.

a oferecer. Assim, o cientista cristão deve se sentir livre para realizar suas pesquisas em busca de verdades científicas no livro certo, no livro da natureza. Embora a própria tradição calvinista tenha se diversificado em muitas ramificações, fica claro que há em Calvino e em muitos de seus seguidores um caminho saudável tanto para a interpretação bíblica quanto para motivar aqueles que se propõem a interpretar a natureza.

5. Considerações Finais

A Reforma Protestante contribuiu e muito para o desenvolvimento da ciência moderna. O cientista cristão não precisa se desculpar por buscar conhecer, pois a natureza é um dos livros de Deus, lugar em que sua beleza e providência se revelam aos homens. Lutero ensinou que não importava a força da tradição se esta estivesse contra a verdade. Calvino inspirou cristãos a não lerem as Escrituras de modo reducionista, como livro de ciências. Os cristãos fariam bem em se assentar com os mestres reformadores e aprender seus princípios. Religião e ciência não precisam estar em guerra. Da igreja do Criador deveriam surgir os melhores e mais apaixonados cientistas do mundo.

Referências Bibliográficas

ARAUJO, Glauber S. A Hermenêutica Protestante e o Surgimento da Ciência Moderna. **Revista Caminhando**, São Paulo, v.22, n.2, p. 137-152, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Caminhandodo/article/view/8295>.

BÍBLIA, Português. **Bíblia de Estudo de Genebra**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2.ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil; São Paulo: Cultura Cristã, 2009. 1984 p.

CALVINO, João. **1 Coríntios**. Série Comentários Bíblicos. Tradução de Valter Graciano Martins. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2014b. 602 p. Edição do Kindle.

_____. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã**. Vol.1. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985a. 333 p.

_____. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã**. Vol.2. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985b. 445 p.

_____. **Gênesis**. Série Comentários Bíblicos. Livro 1. Tradução de Valter Graciano Martins. Curitiba, PR: CLIRE, 2018. 563 p. Edição do Kindle.

_____. **Romanos**. Série Comentários Bíblicos. Tradução de Valter Graciano Martins. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2014a. 599 p. Edição do Kindle.

DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Cultura Cristã, 2015. 256 p.

HOOYKAAS, Reijer. **A Religião e o Desenvolvimento da Ciência Moderna**. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora Polis - Editora Universidade de Brasília, 1988. 196 p.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. Tradução de Ricardo Gouvêa. São Paulo: Cultura Cristã, 2014. 323 p.

LANFRANCHI, Marcelo A. Lutero e o Sacerdócio Universal do Crente. **REVELETEO – Revista Eletrônica Espaço Teológico**, São Paulo, Vol. 13, n. 24, p.81-99, jul/dez 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/reveleteo/article/download/45220/31295>.

LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero: uma coletânea de escritos**. Tradução de Johannes Bergmann, Arthur Wesley Dück e Valdemar Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2017. 448 p.

MCGRATH, Alister E. **Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica: uma introdução à teologia cristã**. Tradução de Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2005. 664 p.

NUMBERS, R. L. (org.). **Terra Plana, Galileu na Prisão e Outros Mitos Sobre Ciência e Religião**. Tradução de Aline Kaehler. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. 336 p.

PORTE JÚNIOR, Wilson. A Relação entre João Calvino e o Desenvolvimento das Ciências Modernas. **Revista Teologia Brasileira**, [s.l.], n.21, 10 nov. 2013, não paginado. Disponível em: <https://teologiabrasileira.com.br/a-relacao-entre-joao-calvino-e-o-desenvolvimento-das-ciencias-modernas/>. Acesso em: 25/06/2024.

WACHHOLZ, Wilhelm; SELL, Wilhelm. Sacerdócio Geral de Todas as Pessoas Crentes: uma Introdução à Perspectiva de Martinho Lutero, **Encontros Teológicos**, Florianópolis, Vol. 33, n.1, pp. 69-86, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/download/827/556/1286>.

WOORTMANN, Klass. Religião e Ciência no Renascimento. **Série Antropologia**. Brasília, n. 20, pp.1-86, 1996. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie200empdf.pdf>.

Entre Deus e a Lei: Uma análise do conceito de Lei Natural em Johannes Althusius e suas implicações no Direito, no Estado e na resistência à tirania

Between God and Law: An analysis of the concept of Natural Law in Johannes Althusius and its implications in Law, the State, and resistance to tyranny.

Mateus Guarnieri do Amaral Rodrigues¹

¹ Acadêmico de Direito na Universidade Presbiteriana Mackenzie, bacharelado em Letras no Centro Universitário Estácio de Sá, membro-aliado acadêmico do IBDR (Instituto Brasileiro de Direito e Religião), participante do GPFTCosmo — Filosofia e Teoria da Cosmovisão (Mackenzie). mateusguarnieri033@gmail.com

Resumo

O presente artigo visa trazer um panorama da visão de Johannes Althusius acerca do Direito Natural, buscando compreendê-la dentro da perspectiva calvinista abraçada pelo autor. Mediante pesquisa bibliográfica qualitativa, buscou-se destacar as nuances do pensamento do autor sobre a Lei Natural em três áreas, demonstrando a influência teológica que o motivou: Na doutrina do Direito Natural propriamente dita, na influência deste jusnaturalismo no federalismo, e nos impactos em sua visão acerca da resistência à tirania.

Palavras-chave

Jusnaturalismo; Calvinismo; Direito; Federalismo; Pactualismo.

Abstract

This article aims to provide an overview of Johannes Althusius's perspective on Natural Law, seeking to understand it within the Calvinist perspective embraced by the author. Through qualitative bibliographic research, the nuances of the author's thought on Natural Law were highlighted in three areas, demonstrating the theological influence that motivated him: In the doctrine of Natural Law, in the influence of this natural law doctrine on federalism, and in the impacts on his view regarding resistance to tyranny.

Keywords

Jusnaturalism; Calvinism; Law; Federalism; Pactualism.

1. Introdução

No século XVI, com a Reforma Protestante, houve uma considerável mudança no mundo. Martinho Lutero, João Calvino e muitos outros levantaram sua voz contra determinados aspectos da teologia Católica Apostólica Romana e, desde então, começaram a produzir uma teologia baseada em alguns princípios: *Sola Fide*, *Sola Gratia*, *Solus Christus*, *Sola Scriptura* e *Soli Deo Gloria*. Estes dois últimos, em especial, foram essenciais para a produção intelectual dos descendentes desta reforma. *Soli Deo Gloria* reforçava que tudo deveria visar a glória de Deus, e os Calvinistas deram contornos especiais para esta doutrina tão cara aos protestantes.

De modo distinto, Calvino e seus sucessores afirmavam categoricamente que a soberania de Deus abrangia todas as áreas da vida humana, e isso foi crucial para a compreensão de homens como Theodore Beza, Martin Bucer, Peter Martyn Vermigli, Girolamo Zanchi, Johannes Althusius e Samuel Rutherford produzirem conteúdos não apenas sobre aspectos teológicos, mas também sobre a vida neste mundo, e isto de um modo ímpar, pois enfatizavam a soberania de Deus sobre todas as coisas.

Com relação ao saber jurídico e à filosofia do Direito, não foi diferente. Desde sempre, o Direito sofreu influências religiosas em seu meio. Contudo, com a supremacia do positivismo jurídico, esta realidade foi sendo renegada, e cada vez mais se lutava para que o Direito fosse um sistema que tivesse justificativa em si próprio.

Obviamente, houve reação. Alguns estudos, principalmente acerca do pensamento tomista, foram produzidos, e são de valor inestimável para o debate presente. Contudo, a carência de pesquisas científicas investigando a capacidade da influência religiosa e teológica no ambiente jurídico posto é mais do que evidenciada, em especial quando se trata dos teóricos de origem protestante.

Entendendo a importância da discussão entre Direito Natural e Direito Positivo, pensadores se dedicaram a escrever sobre o tema e produziram um conteúdo extremamente relevante. Samuel Rutherford, por exemplo, foi essencial para a revolução puritana e a subsequente instituição da monarquia constitucional na Inglaterra.

Por isso, este artigo visa analisar qualitativamente a produção bibliográfica de Johannes Althusius acerca do Direito Natural e sua importância para o Estado moderno, bem como olhar para características e nuances únicas, além de fundamentar os pontos de contato e concordância com os jusnaturalistas escolásticos quando assim houver. Assim, irá se desenvolver na análise de três grandes tópicos: Nos aspectos distintivos da visão de Althusius sobre a Lei Natural, nas implicações desta visão jusnaturalista em sua teoria do federalismo e, por fim, nos impactos do Direito Natural na resistência à tirania, tema caríssimo para o autor.

Este artigo não visa tecer uma defesa filosófica ou teológica do Direito Natural, nem mesmo avaliar a fundo seus argumentos, mas analisar a tese de que Johannes Althusius possuía uma convicção jusnaturalista com nuances e características distintivas decorrentes da teologia

calvinista que abraçavam, discorrendo acerca destas características únicas, se tal realidade se confirmar ao longo da pesquisa.

Deste modo, partindo para a temática em debate, muitos estudiosos, reconhecendo a centralidade da teologia de João Calvino na construção e desenvolvimento intelectual de diversos pensadores, muitos focalizam (com razão), as atenções no reformador francês. Contudo, não é possível estagnar os olhares apenas em João Calvino. É necessário observar toda a gama de seguidores que o sucederam. Nomes como Gerolamo Zanchi, Martin Bucer e Teodore Beza são ótimos exemplos de descendentes teológicos do Calvinismo que seguiram seu mentor também na área do Direito Natural.

Gerolamo Zanchi, erudito italiano, foi um ferrenho defensor da lei moral. Ele gastou um grandioso tempo discutindo esta temática em *de redemptione*. Carrey (2003, p.36) afirma que Zanchi “contribui mais do que qualquer outra coisa para o entendimento de Althusius sobre a relação dos dez mandamentos com a Lei Natural.” De maneira extremamente rica, o autor trabalhou sobre vários conceitos de Lei natural, visando limitar o uso do termo “lei natural” àquilo que pertence aos seres humanos, consistindo em uma divergência com Tomás de Aquino. Grabill (2012, xxvii) deixa estes conceitos bem evidentes em sua introdução ao livro “On the law on general”. Ali, demonstra que Zanchi divergiu em alguns pontos com o Teólogo, mas substancialmente concordavam acerca da lei moral. Grabill explica:

“Contrariamente às expectativas de muitos teólogos protestantes contemporâneos, a crítica de Zanchi à tradição tomista do direito natural não decorre do que Tomás de Aquino diz sobre a razão ou a natureza, mas do desacordo de Zanchi com a tradição sobre a interpretação de Romanos 2:14-15.”

Não se faz necessário levantar os detalhes de tais divergências², o ponto a ser ressaltado é a sequência dada ao pensamento de Tomás de Aquino, não à toa, Grabill (2012, xxvii) ainda pontua que a “dívida de Zanchi para com Tomás é evidente a cada página da tradução.”³

Portanto, se evidencia que não apenas Calvino, mas também os principais pensadores que o sucederam, não romperam integralmente com a ideia de Direito Natural tomista, antes, enfatizaram algumas diferentes nuances, influenciados por sua teologia reformada. Um dos seguidores desta visão é Johannes Althusius.

2 As divergências apresentadas pelo autor ao longo do texto são puramente exegéticas e textuais, não impactando diretamente no escopo deste artigo.

3 Do livro escrito por Zanchi que Grabill traduzia, chamado “On the law in general”.

2. Johannes Althusius e a teoria demonstrativa da Lei Natural

Johannes Althusius nasceu em 1557 em Diedenshausen, Bad Berleburg, Alemanha. Faleceu em Emden, também na Alemanha, onde investiu a maior parte dos seus esforços. Foi um teólogo e filósofo calvinista que estudou a fundo o Direito Romano, doutorando-se em Direito Civil. Profundo conhecedor dos escritos clássicos gregos e romanos, foi responsável por elaborar uma obra reconhecida por ser o primeiro grande tratado acerca da descentralização dos poderes estatais e, acima de tudo, acerca do federalismo, visão que impactaria o resto do ocidente para sempre. Suas ideias e escritos, contudo, ficaram relegadas ao ostracismo até mesmo dentro dos círculos calvinistas.⁴

Além disso, foi um homem que não se limitou apenas ao campo teórico como escritor e professor, antes, buscou colocar em prática aquilo que defendia, atuando como síndico⁵ de Emden, e teve um grande trabalho. A cidade funcionou como um refúgio para calvinistas que se viram obrigados a fugir de diversas partes da Europa.

Sua *magnum opus*, *Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata*, teve o objetivo de construir toda a estrutura de um Estado baseado nas associações locais, isto é, nas federações, caracterizando uma profunda descentralização do poder. Tal visão está profundamente ligada ao conceito de Lei Natural. Conforme já demonstrado, a vasta maioria dos reformadores defendeu a existência da luz natural mesmo em pagãos, e não foi diferente com Althusius.

O conceito de Direito Natural permeou todos os escritos do teórico alemão, em especial “Política”, afinal, sustentou todas as suas ideias de estrutura estatal (federalismo), simbiose e resistência à tirania no consenso acerca da Lei Natural, como pode ser observado nesta citação de Althusius (2003, p. 215):

Assim, pode-se concluir que Deus dotou todos os povos, por direito natural, do livre poder para constituir príncipes, reis e magistrados, de sorte que toda república que é divinamente instruída pela luz natural pode transferir o poder civil que tem para outro ou outros que, com os títulos de reis, príncipes, cônsules ou outros magistrados, assumem a direção de sua vida comum.

Tal fala evidencia que Althusius faz eco ao consenso de sua época, seguindo os reformadores, bem como a escolástica Católica Romana acerca do Direito Natural. Contudo,

⁴ Com o surgimento do neocalvinismo, mais especificamente Abraham Kuyper e Herman Dooyweerd, muitos optaram por aprofundar os estudos nestes pensadores mais recentes, deixando de lado, curiosamente, o fato de que mesmo estes teóricos citaram por diversas vezes Althusius em suas formulações políticas e religiosas.

⁵ Um síndico era uma posição semelhante ou equivalente ao que temos hoje como Prefeito.

o método utilizado e alguns contornos que sua teoria da Lei Natural possui são bastante característicos, conforme será exposto em sequência.

Deste modo, será abordado em primeiro plano a teoria demonstrativa, e posteriormente as nuances características de Althusius acerca do Direito Natural, reconhecendo suas singularidades teologicamente motivadas que possuíram vital importância no desenvolvimento de sua teoria política, em especial do federalismo e da resistência à tirania.

3. A teoria Demonstrativa de Althusius

O conceito “teoria demonstrativa da Lei Natural” foi desenvolvido por John Witte Jr., e explora as ideias de Althusius acerca do modo como os direitos naturais eram racionalmente justificados, Witte Jr. (2009, p.252-253) explica:

Particularmente em edições posteriores de sua “Política” e em sua “Teoria da Justiça”, Althusius expôs uma “teoria demonstrativa” do direito natural – uma teoria projetada para “demonstrar” uma concordância última entre a Bíblia e a ensinamentos racionais, cristãos e clássicos sobre a natureza e o propósito do direito. (Tradução nossa)⁶

Seu principal objetivo era utilizar Leis Morais bíblicas, em especial o decálogo, que era visto como o padrão moral da humanidade, mas não apenas estas como leis provenientes das Escrituras. Althusius buscava fundamentar sua teoria da Lei Natural também nos pensadores pagãos, como gregos e romanos, bem como em teóricos católicos, muito citados em suas obras, como prossegue Witte Jr. (2009, p. 256):

Se os antigos israelitas dirigidos a partir do Sinai, e os antigos gregos e romanos dirigidos a partir do Olimpo, independentemente abraçaram o mesmo ensino jurídico, que tinha volumes a falar sobre os fundamentos naturais e as qualidades desse ensinamento. Se Aristóteles e Moisés, Cícero e Cristo, Platão e Paulo concordassem todos em um determinado princípio de vida correta e governo adequado, deveria se dar a esse princípio um caráter de especial prioridade no discernimento do conteúdo da lei natural. E, se os católicos modernos e os protestantes, que têm massacrado e caluniado uns aos outros com vingança, ainda chegam às mesmas conclusões sobre a força e a utilidade desses clássicos e ensinamentos jurídicos cristãos, deveriam recomendar esses ensinamentos ainda mais

⁶ “Particularly in later editions of his Politics and in his Theory of Justice, Althusius set out a “demonstrative theory” of natural law -- a theory designed to “demonstrate” the ultimate concordance between biblical and rational, Christian and classical teachings on the nature and purpose of law.”

fortemente como universais naturais. (Tradução nossa)⁷

Neste trecho, há o resumo do método althusiano para a validação das Leis Naturais. Sua defesa não reside primariamente na metafísica ou em outros argumentos filosóficos utilizados por pensadores medievais e até mesmo contemporâneos de Althusius. Antes, sua arguição é mais prática e se volta para os exemplos sagrados e profanos, buscando firmar a confluência do decálogo com os principais escritos clássicos.

Deste modo, ele entende que os Dez Mandamentos são a codificação da Lei Moral presente em todos os homens, em maior ou menor grau e, apesar dos cristãos terem tal lei mais evidente por causa da revelação, cada ser humano já possui esse sentimento interiorizado. Esta ideia coaduna com o *sensus divinitatis* de Calvino.

É importante o esclarecimento de que o decálogo não é a Lei Natural em si, conforme explica Vaughan (2023, p. 47). Antes, estes mandamentos concordam e acabam explicando os impulsos naturais presentes no coração de cada ser humano. A Lei Natural, portanto, é expressa como um conjunto mais concreto de diretrizes através destes mandamentos.

É por este motivo que o autor faz uso de Aristóteles, Cícero, Sêneca, Santo Agostinho e cita o *corpus iuris civilis* em diversas vezes ao longo de suas obras, tudo isso com o objetivo de fundamentar suas argumentações, de modo a demonstrar o consenso entre diversos pensadores ao longo das eras.

Não à toa, quando faz a distinção entre Lei comum (*Lex communis*)⁸ e Lei Peculiar, Althusius (2003, p. 277) afirma que a Lei comum é “por sua própria natureza, inspirada por Deus em todos os homens”, e no mesmo parágrafo cita Cícero, afirmando:

“Pois havia uma razão que derivava da natureza do Universo”, diz Cícero, e “exortava os homens a fazerem o bem e a se afastarem dos delitos, e tal razão noção se transformou em lei no momento em que foi escrita, e sim em sua origem.” Ela é comumente conhecida como lei moral (*lex moralis*).

Este parágrafo de sua obra exemplifica bem como o autor via esta correlação entre princípios e textos bíblicos⁹ e os escritos de muitos autores pagãos, em especial do Direito romano e da Filosofia Grega.

7 If the ancient Israelites directed from Sinai and the ancient Greeks and Romans directed from Olympus independently embraced the same legal teaching, that had to speak volumes about the natural foundations and qualities of this teaching. If Aristotle and Moses, Cicero and Christ, Plato and Paul all concurred on a given principle of right living and proper ruling, that had to give this principle a special priority in discerning the content of natural law. And, if modern-day Catholics and Protestants, who have been slaughtering and slandering each other with a vengeance, still come to the same conclusions about the cogency and utility of these classical and Christian legal teachings, that had to commend these teachings even more strongly as natural universals.

8 Althusius utiliza *Lex communis* como sinônimo de Lei Natural, ou *Lex Naturalis*.

9 Nesta argumentação, ele utiliza Romanos 1 e 2 para fundamentar sua teoria.

Althusius organizou seu tratado de modo singular em diversos aspectos, e isso se dá pela “lei do método” utilizada. Conforme apresenta Carney (2003, p.14), Althusius foi um ávido seguidor do filósofo calvinista Petrus Ramus, e utilizou a lógica ramista na escrita da sua *Magnum opus*. O subtítulo com “metodicamente apresentada” faz clara referência à lei do método e aos preceitos lógicos de Ramus. Partindo sempre dos conceitos gerais, para depois ir às subdivisões e casos particulares, Althusius é muito fiel ao proposto pelo filósofo francês em todos os seus tratados. Carney (2003, p. 17), afirma:

“O emprego que Althusius faz da lei ramista dá ao seu “Política” uma qualidade altamente arquitetônica, conquanto o efeito resultante por vezes impressione o leitor como um tanto superficial.”

Obviamente, isto não é diferente para o processo de demonstração da Lei Natural, pois ele começava suas argumentações evidenciando o Direito Natural que alicerçava determinada seção de seu livro, fundamentando com a Bíblia e com os mais diversos juristas ao longo da história. Witte Jr. (2009, p. 261) faz uma síntese de toda a teoria demonstrativa de Althusius, tecendo inclusive algumas críticas:

Este foi o método que Althusius usou para trabalhar com um elaborado sistema de direito público, privado, criminal e processual para sua época. Ele começou com os princípios da lei natural das Escrituras e da tradição. Então citou a elaboração desses princípios nos preceitos e procedimentos de vários sistemas jurídicos com o objetivo de descobrir e demonstrar o que eles tinham em comum. Ele examinou cuidadosamente os textos com lei bíblica e do direito romano clássico. Vasculhou mais livre e seletivamente textos do direito civil medieval e moderno, do direito canônico, direito feudal, direito senhorial e direito urbano.

O método de Althusius nem sempre foi tão claro ou convincente. Às vezes ele repetia suas discussões do mesmo princípio ou preceito de direito natural em diferentes capítulos e livros, com cada discussão um pouco diferente da anterior. Às vezes, ele simplesmente jogava uma longa sequência citando todos os tipos de passagens com alguma conexão entre si, deixando solta a integração com o princípio do direito natural em questão, que não era óbvia. Às vezes ele escolhia uma passagem antiga como normativa, mesmo quando muitas outras passagens na mesma fonte qualificavam ou contradiziam aquela que ele destacou. Às vezes, ele simplesmente escolhia arbitrariamente uma disposição do direito mosaico, civil ou canônico e o declarava como uma disposição do direito comum das nações, sem mostrar seus análogos nos outros sistemas jurídicos. Havia mais raciocínio “a priori” em ação na teoria de Althusius do que ele deixou transparecer. Mas, deixando de lado essas críticas, seu método demonstrativo de argumentação produziu uma

jurisprudência surpreendentemente abrangente e complexa (tradução nossa).¹⁰

Portanto, após verificar em fontes primárias e secundárias, é possível notar que Althusius não era apenas um convicto jusnaturalista, como a imensa maioria dos pensadores de sua época, mas tinha o desejo de que a sua visão convencesse inclusive aqueles que não compartilhavam de sua fé calvinista, afinal, os autores citados são das mais diversas linhas teológicas e filosóficas. Foi uma teoria inspirada pelo calvinismo, mas sua ambição era atingir e convencer todos as sociedades que conflitavam em um conturbado ambiente de sua época.

Ainda assim, apesar de ter convicção da existência desta Lei intrínseca a todo ser humano, Althusius tinha suas ressalvas com relação à sua aplicabilidade, uma vez que poderia ou não ser reconhecida e aplicada pelas diferentes sociedades. É isso que afirma Leite de Moraes (2018, p.28):

Mas Althusius também reconheceu que, ao longo da história, pessoas e povos alcançaram diferentes formulações e aplicações da lei natural. Mesmo em reconhecidas sociedades cristãs hoje em dia, as pessoas têm “graus diferentes desse conhecimento e inclinação naturais. Essa lei não está evidentemente inscrita igualmente nos corações de todos. O conhecimento disso é comunicado mais abundantemente a alguns e mais moderadamente a outros, de acordo com a vontade e julgamento de Deus”. [...] As comunidades têm “costumes, naturezas, atitudes e pontos de vista” amplamente variados que são afetados pela “idade, pela condição”, pelas circunstâncias e pela educação “de seus membros”. Não há código universal de lei natural escrita para consultar. Então, como podemos ter certeza das normas e dos conteúdos da lei natural? Poderemos conhecer as normas do natural se estudarmos as Escrituras e a tradição, a revelação e a razão com muito cuidado, argumentou Althusius (WITTE JR., 2007, p. 158-159 *Apud* LEITE DE MORAES, 2018, p.28).

10 “ This was the method that Althusius used to work out an elaborate system of public, private, criminal, and procedural law for his day. He started with the natural law principles of Scripture and tradition. He then cited the elaboration of these principles in the precepts and procedures of various legal systems with an eye to discovering and demonstrating what they held in common. He combed very carefully through biblical law and classical Roman law. He rummaged more freely and selectively through medieval and early modern civil law, canon law, feudal law, manorial law, and urban law. Althusius’s method was not always so neat or cogent. Sometimes he repeated his discussion of the same natural law principle or precept in different chapters and books, with each discussion somewhat different from the last. Sometimes, he just dumped into one long string citation all kinds of passages whose intersection with each other, let alone integration with the natural law principle in question, was not obvious. Sometimes he would pluck out one ancient passage as normative, even when many other passages in the same source qualified or contradicted the one he singled out. Sometimes he would just arbitrarily pick a provision from Mosaic, civil, or canon law and declare it to be a provision of the common law of nations, without showing its analogues in other legal systems. There was more a priori reasoning at work in Althusius’s theory than he let on. But, these caveats aside, his demonstrative method of argument produced an astonishingly comprehensive and complex jurisprudence.”

Como pode ser visto nessa citação, Althusius desconfiava da lei natural, pois, embora ela fosse inata, poderia ou não ser aplicada. E na busca de um princípio sólido para ancorar suas ideias, Althusius recorreu ao antigo princípio protestante da Sola Scriptura. Os princípios de sua construção intelectual estavam relacionados com os Dez Mandamentos, os ensinamentos de Moisés e dos Profetas, além, é claro, dos ensinamentos de Cristo e do apóstolo Paulo.

Desse modo, foi nesta busca por um princípio mais sólido que Althusius se ancorou nas Escrituras. Seu calvinismo o levou a algumas nuances muito importantes para o desenvolvimento de uma teoria do Direito Natural alicerçada primordialmente nos exemplos bíblicos e teológicos, apesar de contar com toda a tradição, como explanado ao longo de todo o texto. Foi essa fusão entre Lei Natural e Lei Bíblica que impactou profundamente seus escritos. Este tópico fica evidente na colocação de Peter A. Lillback, quando trata da resistência à tirania, tema que será abordado logo mais:

[...] Rutherford, Altúcio (ou Johannes Althusius) e Grócio expressaram uma teoria madura sobre resistência popular, e a fusão entre lei natural e lei bíblica produziu um impacto permanente no pensamento ocidental. (LILLBACK, 2017, p. 587 *apud* GUEDES, 2020, p. 165)

Consequentemente, esse Direito Natural althusiano foi o alicerce embasou a construção de toda a sua estrutura estatal e política. Aqui, a análise se restringirá àquelas ênfases que são mais marcantes e predominantes em suas obras: O federalismo e a resistência à tirania.

4. O impacto da Lei Natural no federalismo de Althusius

Talvez sua principal contribuição intelectual, o projeto federalista de Althusius foi um grande passo no processo para a entrada da modernidade no ocidente. Antes mesmo de Rousseau, Althusius já formulava estas ideias baseado em níveis naturais de interação. Isso significa afirmar que para o pensador alemão, o federalismo era a organização que valorizava e amplificava as relações políticas naturais do ser humano. É o que expõe Reverbel (2008):

Althusius (1537-1638) é o precursor do federalismo moderno. Representa um ponto culminante do pensamento social medieval e divisor de águas para as ideias políticas modernas. O mais profundo pensador político entre

Bodin e Hobbes. Calvinista por religião, apegado, entretanto, ao pensamento social medieval; estava fortemente vinculado à escola espanhola de Salamanca, de onde floresceriam autores como Francisco Suarez et alii. Arraigado ao pensamento político clássico, mormente em Aristóteles e Cícero; vai fundamentar a política

em um complexo arranjo institucional associativo, que parte da pessoa, passando pela família e pelo *collegium* (associação civil), reunidos formam as cidades, estas conveniadas resultam na província; e, por fim a comunidade, união conveniada de províncias. **Todo este arcabouço institucional que vai da pessoa à comunidade, da base ao topo, é organizado em níveis naturais de interação e relações recíprocas**, respeitando, entretanto, as autonomias destes campos delimitados, evidenciando a dinâmica do princípio da subsidiariedade, elemento chave do federalismo sócio-natural. (REVERBEL, 2008, p. 47 *apud* GUEDES, 2020, p. 93-94. Grifo nosso).

Althusius enxergava neste sistema de federações apenas a formulação do que já instava na natureza do homem. Seguindo suas convicções de um Direito Natural revelado centralmente nas Escrituras, mas presente em todos os homens, ele fundamenta e justifica a Lei Natural no texto mais usado de Romanos 2.15, e também na aliança com Noé em Gênesis 9, e na reafirmação da aliança do Sinai com Esdras e Neemias.

As alianças de Deus com o seu povo exercem papel fundamental, pois Johannes, seguindo Calvino, entende o ser humano como um ser inerentemente pactual (Ou seja, se relaciona por meio de alianças). Aliança, no latim, é *foedus*, de onde vem federal. Deste modo, é pela compreensão da natureza pactual de todos os homens que Althusius firma os pés no seu federalismo.

Portanto, foi através da análise cuidadosa dos escritos bíblicos, em especial do povo de Israel e seu relacionamento pactual com Deus, que Althusius direcionou a organização social em sua obra “Política”. Carney (2003) é extremamente preciso ao introduzir o tema na edição americana, quando diz:

O primeiro grande projeto federalista, como o próprio Althusius reconheceu, foi o da Bíblia, em particular as Escrituras Hebraicas do Velho Testamento [...] O pensamento bíblico é federal (do latim *foedus*, convenção), do início ao fim – **do pacto de Deus com Noé estabelecendo o equivalente Bíblico daquilo que os filósofos mais tarde chamariam de lei natural** (Gênesis capítulo 9) à reafirmação judaica da convenção do Sinai sob a liderança de Esdras e Neemias, quando foi adotada a Torá como constituição para sua segunda comunidades. (Esdras capítulo 10, Neemias capítulo 8). A convenção é o motivo central da visão bíblica de mundo, a base de todas as relações, o mecanismo para a alocação e definição de autoridade e a fundação para o ensino político.” (CARNEY, 2003, p. 48-49, grifo nosso).

Deste modo, fica evidente o apreço althusiano, tanto pelos valores e visões retirados das Escrituras, quando pelo reconhecimento de que havia uma Lei Natural universal que faria com que a aplicação de seu federalismo não atingisse apenas calvinistas aliancistas. Carney prossegue:

O grande projeto de Althusius é uma proposta abrangente para o desenvolvimento da forma de governo ideal que funcionaria em harmonia com as principais forças do universo. Ele tenciona proporcionar uma base para a organização de todos os aspectos da forma de governo e da ordem social, fundamentada na lei e ensinamentos das Escrituras. [...] Ele tenta também ser realista; fundamenta-se num entendimento realista da natureza humana, seus limites e possibilidades [...] (CARNEY, 2003, p.50-51).

É com este intento que o pensador alemão desenvolve, de modo pioneiro, o esquema federativo. Muitos, contudo, podem arguir que este modelo acaba sendo simplista demais, uma vez que é baseado em uma sociedade de muitos séculos no passado.

Contudo, basta uma leitura superficial de sua obra “Política” para verificar que isto não procede. Usando mais de 150 fontes teológicas, filosóficas e políticas, seu esquema é extremamente sofisticado e preocupado com a aplicação prática, resolvendo problemas relacionados à centralização do poder e propondo remédios para abusos e tiranias. Guedes (2020, p. 105), pontua sobre o sistema althusiano:

Os fundamentos da filosofia política de Althusius não estão apenas na ideia do pacto como base de uma organização política legítima. Mais do que isso, o autor desenvolve uma aliança-federal abrangente: A associação universal construída como uma federação de comunidades pautadas na união e comunicação (no sentido de partilha), conforme expresso na ideia de que seus membros são simbioses; a política como sendo federal por completo.

Portanto, é possível constatar que a compreensão do autor acerca do modelo bíblico de relacionamento, somado ao pactualismo inato ao ser humano de forma natural moldou a sua forma de ver as relações e estruturas políticas. Desta forma, a Teologia do Pacto adotada por Althusius em consonância aos demais calvinistas o levou a abraçar o Direito Natural com diferentes ênfases e contornos.

Neste esquema, o magistrado poderia quebrar o pacto, o que justificaria, para o autor, a resistência contra tal tirania. Althusius (2003) dedica um capítulo para tratar dos remédios contra a tirania dos magistrados, e aqui, ainda mais claramente, é possível ver a influência da Lei Natural em suas proposições.

5. O impacto da Lei Natural na visão althusiana acerca da resistência à tirania

No contexto em que escreveu suas obras, a preocupação com a tirania era mais do que justificável. As guerras religiosas ocorrendo, presenciando o combate entre Espanha e Holanda,

observando as monarquias francesas e inglesas, não é difícil entender as motivações do autor em discorrer tanto acerca de governantes tiranos e do direito à resistência.

Althusius (2003, p. 217) já reconhecia a importância da limitação do poder como um importante preventivo, quando afirma:

Quanto menor o poder daqueles que mandam, mais duradouro e estável é e se mantém o império, pois o poder circunscrito por leis determinadas não é orientado para a destruição dos súditos, não se entrega a excessos, nem degenera em tirania.

Deste modo, entende ser natural que a separação de poderes seja extremamente benéfica para o povo, evitando a concentração absoluta nas mãos de apenas um monarca. Contudo, mesmo montando um sistema sociopolítico com a descentralização do poder, reconheceu a possibilidade de tiranos que perverteriam a ordem e o direito para perpetuar seus caprichos e vontades, por isso, seguindo sua estrutura pactual de pensamento, estruturou um esquema de resistência à tirania.

Sobre a importância da relação naturalmente pactual (ou federal) para a tese de resistência do autor, Leite de Moraes (2018, p. 30), afirma:

Vale lembrar que, para Althusius (2003), a sociedade é simbiótica e construída do menor patamar (família) para o maior (Estado), por meio da representação e em uma relação de piedade e obediência do magistrado em relação à vontade de Deus expressa nas Escrituras, portanto, quando há uma quebra do pacto por parte do governante, o povo tem o direito de resistência. É claro que o direito de resistir às obras malignas produzidas por um governo despótico é um remédio amargo, mas certamente efetivo, para combater quem está causando danos ao corpo social.

Como um conservador, o autor é receoso, e reconhece que o remédio é duro e perigoso. Em determinadas seções da obra até mesmo afirma que em situações específicas deve ser preferível sair do país a depor o magistrado de modo insensato. Por isso, Althusius (2003, p.352) dá poder aos optimates para depor o magistrado errante. Não há uma defesa de revolução armada organizada por indivíduos da sociedade civil e tomadas de poder como outros pensadores defendem, isso porque não vê o indivíduo como a base da sociedade, mas as associações.

Ainda assim, afirma categoricamente que, em caso de

força manifesta do magistrado contra pessoas privadas, é permitido que elas defendam suas vidas pela resistência, pois nesse caso, as leis que constituem os reis e o direito natural (*jus naturale*) armam essas pessoas contra o magistrado que usa a força contra a vida. (ALTHUSIUS, 2003, p. 356)

É perceptível que há dois fundamentos para tal resistência: O Direito Natural, cujo aspecto vem sendo abordado ao longo do artigo, e “as leis que constituem os reis.” Este aspecto é de fundamental importância, pois mostra como o autor já preconizava uma supremacia da Lei sobre o Rei.¹¹

Também é fato que o autor reconhece que a Lei que determina os poderes e limites do magistrado não são dissociadas da Lei Natural, de modo que a Lei Civil está atrelada e não pode negar a Lei Natural. Ele afirma isso no contexto de debate com Bodin, que defendia que o Magistrado não precisava se submeter à Lei Civil. O Argumento de Althusius (2003, p. 181) é de que, se o magistrado não é submetido à Lei Civil, também não será submetido à Lei Divina e natural, impossibilitando a resistência. A defesa do autor sobre a associação entre ambas as leis se observa na frase: “Se tal lei se afasta totalmente do julgamento da Lei Natural e Divina (*jus naturale et divinum*), não pode ser chamada de lei (*lex*).”

Althusius conclui, então, dizendo que “o rei não tem poder perpétuo acima da lei” (ALTHUSIUS, 2003, p. 183). Assim, a Lei Civil, quando não contradiz os princípios da natureza, pode e deve ser cumprida por todos, inclusive pelos governantes, que não tem autonomia para fazer o que quiserem. Assim, conservando a Razão Natural e a Lei Civil que rege as ações do governante, cabe ao magistrado o cumprimento do pacto. Havendo quebra deste pacto, há a legitimidade para resistência e deposição.

O conceito de derivação do poder para o estabelecimento dos pactos já está presente em Althusius e é ainda mais claramente abordado em autores posteriores, como Samuel Rutherford. Desse modo, para Althusius, a visão do *foedus* e o uso correto da razão natural são essenciais para se estabelecer meios sábios de controle do poder tirânico. A síntese de sua visão pode ser encontrada em um parágrafo:

Portanto, o poder supremo do monarca consistirá naquilo que for circunscrito pela justiça, pelas leis e pela razão correta (*jus, leges et recta ratio*), e não na ação irrestrita e desenfreada contra a natureza e a razão. Por conseguinte, convém à natureza e à razão que os pactos e convenções do reino, aos quais o rei se obriga a obedecer, sejam mantidos, e que o consentimento dos conselheiros e optimates seja conseguido para as questões graves... (ALTHUSIUS, 2003, p.365).

6. Considerações finais

Deste modo, o que se observa é uma certa continuidade do pensamento de Johannes Althusius com a visão predominante na Igreja Católica Apostólica Romana, em especial de São Tomás de

¹¹ O conceito de *Lex Rex*, ou seja, da supremacia da Lei sobre a vontade do Rei, ficou famoso por conta do livro de Samuel Rutherford, autor essencial para a compreensão da Monarquia Constitucional Britânica.

Aquino. O autor demonstra crer na existência de uma ordem inata ao ser humano, determinando questões morais, e que é bom que as leis positivas reconheçam e apliquem a Lei Natural. Althusius se utiliza de um método “demonstrativo” para fundamentar suas proposições para a organização social através daquilo que foi consenso ao longo das diversas eras da sociedade, por isso é que cita Gregos, Romanos, Católicos, Protestantes e tantos outros ao longo de sua *magnus opus*.

Contudo, não sem nuances e ênfases características da teologia calvinista. Althusius enxerga a Lei Natural com mais pessimismo, sobretudo por sua compreensão da depravação total. Isso o leva a respeitar o Direito Natural, bem como a reconhecer a perversidade do coração humano, colocando, por isso, diversos freios e medidas estatais que poderiam ser tomadas para evitar a generalização e expansão do pecado, em especial dentre as lideranças locais. O que se nota, portanto, é que Althusius não tem uma visão ingênua da natureza humana. Ainda que compreenda e defenda condições inatas à humanidade pela *Imago Dei*, sabe que a organização política deve envolver medidas para o arrefecimento do pecado e da perversidade.

Faz-se necessário pontuar, em tempos nos quais se valoriza a realização pessoal e a plena obediência e subserviência aos seus gostos e impulsos internos, Althusius nos é útil por demonstrar que ainda há uma profunda marca do pecado inscrita em todo ser humano, e que também faz parte do trabalho do Estado buscar maneiras de mitigar a pecaminosidade no mundo.

Além disso, as Sagradas Escrituras são um firme fundamento para o autor, que desenvolve seu sistema político a partir do ideal divino de nação trazido para o povo de Israel. Assim, se observa em Althusius um conjunto de ideias clássicas e modernas, que podem trazer um incrível contraponto àqueles que não se conformam com a realidade estatal nos dias de hoje.

Em uma realidade contemporânea em que amplamente se defende que o Estado possui autoridade em si mesmo e por si mesmo para determinar todas as coisas aos seus subordinados, Althusius se volta para a Lei Natural e afirma que o Estado deve valorizar e amplificar as relações políticas naturais do ser humano, não legislar a despeito dela e contra ela.

Deus criou o ser humano com o intento pactual para o relacionamento com Ele, mas também para a relação social, buscando o desenvolvimento da humanidade. Assim, para Althusius, não havia motivo para não construir a sociedade em relações pactuais (ou federais) com leis específicas e coerentes para a realidade de cada associação. Seu maior modelo, como dito, era àquele federalismo instituído por Deus com Israel. Uma relação pactual do início ao fim.

Desse modo, é nessa compreensão pactual do Direito Natural que ele e outros calvinistas fundamentam o direito de resistir ao Tirano que usurpa o poder. Esse tirano é alguém que quebra o pacto firmado pela sociedade, e toda quebra pactual deve ter uma punição.¹² Por isso

12 Note como a realidade pactual bíblica influencia a visão althusiana.

é que afirma que deve haver uma Lei Civil (escrita), que reconhece os Direitos Naturais e os aplica para aquela realidade sociocultural, Lei a qual os magistrados também estão submissos e devem seguir plenamente.

Por esta razão é que não há uma defesa de revolução armada, mas de uma organização que detenha o poder de fiscalizar e controlar aqueles magistrados que quebram o pacto firmado. Havendo quebra deste pacto, há a legitimidade para resistência e deposição para o pleno reestabelecimento do pacto. Desse modo, muitas das discussões atuais quanto à obediência ou não de leis injustas pode encontrar um sensato equilíbrio em Althusius, que reconhece o Direito à Resistência baseado no Direito Natural e na Lei Civil, sem recorrer à revoluções ilegítimas.

Althusius cria firmemente na soberania de Deus sobre todas as áreas da vida, e buscou aplicar esta verdade ao campo da Política, desenvolvendo e defendendo uma Teoria da Lei Natural que, através da razão, buscasse um consenso natural, sem contrariar as Escrituras Sagradas, pelo contrário, tendo-a na mais alta estima e a utilizando como a melhor sistematização e formalização da Lei Natural. Afinal, quem conhece mais a natureza humana do que aquele que a criou?

Este artigo, portanto, buscou levantar as contribuições deste pensador para a solidificação de uma defesa do Direito Natural distintamente reformado como meio para a organização de uma sociedade funcional e produtiva, bem como fidedigna aos padrões divinos. Isso tudo através do reconhecimento de padrões pactuais, que por sua vez influenciam as famílias, as associações e as sociedades como um todo, levando-as ao bem comum.

É notório que há campo para aprofundamento neste rico e valioso autor, e este artigo apenas iniciou um estudo que é como a lapidação de um diamante a ser aplicado em cada cenário da realidade sociopolítica Brasileira, trazendo luz e seriedade ao debate acerca da organização do Estado, dos limites constitucionais, e da legitimidade e atuação do Estado sob uma ótica Cristã Reformada Clássica.

Referências bibliográficas

ALTHUSIUS, Johannes. **On Law and Power**. 1. ed. USA: CLP Academic, 2013. 58 p. v. 1.

ALTHUSIUS, Johannes. **Política metodicamente apresentada e ilustrada com exemplos sagrados e profanos**. 1. ed. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2003. 413 p.

CARNEY, Frederick S. **Introdução do tradutor da edição americana**. In: ALTHUSIUS, Johannes. **Política metodicamente apresentada e ilustrada com exemplos sagrados e profanos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003. 413 p.

GRABILL, Stephen J. **Althusius in context: A Biographical and Historical introduction**. In: ALTHUSIUS, Johannes. **On Law and Power**. 1. ed. USA: CLP Academic, 2013. 58 p. v. 1.

GUEDES, Yan. **O Protestantismo e o Estado: Uma análise do Calvinismo de Althusius e seu impacto na política**. 1. ed. Brasil: Fonte Editorial, 2020.

LEITE DE MORAES, G. Aspectos filosóficos e teológicos no pensamento de Johannes Althusius. **Revista Ciências da Religião - História e Sociedade**, [S. l.], v. 15, n. 1, 2018. Disponível em: <https://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/11882>. Acesso em: 10 dez. 2023.

LILLBACK, P. A. **A relação entre igreja e estado**. In BARRET, Matthew. Teologia da Reforma. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

VAUGHAN, Alison. A Superior Natural Law Theory in the Works of Johannes Althusius.

Dianoia: **The Undergraduate Philosophy Journal of Boston College**, [S. l.], n. X, p.

43–56, 2023. Disponível em: <https://ejournals.bc.edu/index.php/dianoia/article/view/16599>. Acesso em: 19 dez. 2023.

WITTE JR., John. A Demonstrative Theory of Natural Law: Johannes Althusius and the Rise of Calvinist Jurisprudence. **Ecclesiastical Law Journal**, [s. l.], 2009, v. 11, ed. 3, p. 248-265, 6 ago. 2009. DOI <https://doi.org/10.1017/S0956618X09990044>. Disponível em:

https://www.cambridge.org/core/journals/ecclesiastical-law-journal/article/abs/demonstrative-theory-of-natural-law-johannes-althusius-and-the-rise-of-calvinist-jurisprudence/39D8F7AFFAFC85754C933002D72080E9?utm_campaign=shareaholic&utm_medium=copy_link&utm_source=bookmark. Acesso em: 14 dez. 2023.

WITTE JR., John. **The reformation of rights: law, religion, and human rights in early modern Calvinism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Resumo

“Worldview” is a term that was born from Kantian philosophy and immigrated to theology from the 19th century onwards. More than a way of viewing the world, this word means a conviction, a commitment of faith whose roots are embedded in the man's heart. Contemporary society is full of worldviews that point away from God. In other words, children are growing up in a world that seeks to find meaning and stability in corrupt worldviews that distance them from the Creator. In this context, the only worldview following divine precepts is called the Christian or biblical worldview. This article aims to discuss the Christian worldview's role in children's lives. The objective of this article is to discuss the role of the Christian worldview in children's lives. Therefore, we explain why it is important for young children and how hermeneutics and apologetics can act as tools that help children develop a Christian worldview.

Palavras-chave

Worldview; Children; Bible.

1. Introdução

Cosmovisão é, segundo o Dicionário Priberam (2024), uma concepção ou visão de mundo. Apesar de esse conceito ser demasiado sucinto, por ora, ele nos será suficiente. Segundo os teólogos Brian J. Walsh e J. Richard Middleton (2010), todo ser humano possui uma cosmovisão. Embora as crianças não percebam e nem experienciem o mundo ao seu redor da mesma forma que um adulto, tal afirmação também as inclui visto que elas também são pessoas.

Quanto a isso, recorremos à teóloga Francine Walsh (2017) que, em seu livro *Você no ministério infantil*, explica que quando pensamos no termo “pessoas” tendemos a visualizar apenas adultos e a excluir as crianças da nossa mente. Além disso, temos o hábito de tratar as crianças como se elas “fossem o futuro” e, ao fazermos isso, esquecemo-nos de que elas também “são o presente”. Ou seja, as crianças não precisam crescer para se tornar alguém, elas não são pessoas em formação. Elas já são alguém e também são pessoas. Logo, elas também são pecadoras.

A Bíblia é clara ao afirmar em Romanos 3.23² que todos pecaram. Esse ensinamento é ratificado por meio de diversas outras passagens, mas em nenhuma delas é possível encontrar uma exceção para as crianças. Percebemos então que os pequenos

2 “... pois todos pecaram e carecem da glória de Deus.”

precisam ser valorizados, pois são pessoas e como tais são imagem e semelhança de Deus, mas como todo ser humano eles também são pecadores e precisam de Cristo.

Entretanto, apesar de não serem “pessoas em formação”, as crianças, assim como todo ser humano, estão em um constante processo de desenvolvimento. Enquanto cristãos, nosso objetivo deve ser nos aperfeiçoar até atingirmos à medida da estatura da plenitude de Cristo, conforme Efésios 4.13³, ou, em outras palavras, e consoante a Gálatas 4.19⁴, até que Cristo seja formado em nós. Se parecer cada vez mais com Cristo não é dever apenas dos cristãos adultos, mas de todos, independentemente da idade, que já foram alcançados pela graça salvífica de Jesus. Ou seja, essa incumbência também abarca os “pequenos pequenos Cristos” (as crianças já convertidas).

Além disso, uma das formas de se buscar parecer mais com Jesus é desenvolvendo uma cosmovisão bíblicamente fundamentada. Levando isso em consideração, faz-se necessário ressaltar que, consoante o que explicamos a priori, as pessoas estão em um processo contínuo de desenvolvimento. Porém, no que tange às crianças, elas ainda estão nas etapas iniciais deste processo. Logo, para um infante desenvolver uma cosmovisão cristã, é necessária a influência de cristãos mais velhos.

Isto posto, este artigo discorre sobre o papel da cosmovisão cristã na vida das crianças. Para tanto, ele dividir-se-á em três partes. A primeira traçará uma breve cronologia a respeito do conceito de cosmovisão. A segunda abordará o porquê é importante para as crianças possuírem uma cosmovisão cristã. E a terceira explicará como é possível, por intermédio da hermenêutica e da apologética, auxiliar uma criança a desenvolver uma cosmovisão cristã e quais ferramentas são necessárias para esse processo.

2. Um breve histórico a respeito do termo “cosmovisão”

A princípio, antes de deveras traçarmos um breve histórico sobre “cosmovisão”, é importante esclarecermos que, conforme Rowe apud Naugle (2017), esse conceito não é nativo do meio acadêmico teológico, mas, sim, imigrante. Ou seja, cosmovisão é um conceito que nasceu em outra área de estudos e acabou por ser adotado pela teologia, popularizando-se cada vez mais entre o meio cristão durante o último século.

Ademais, cosmovisão não é algo recente. Segundo o professor Fabiano Oliveira no prefácio do livro *Dando nome ao elefante*, de James Sire, “cosmovisão’ é um termo tão antigo quanto a própria existência humana. É a consciência deste fenômeno com

³ “... até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, à perfeita varonilidade, à medida da estatura da plenitude de Cristo.”

⁴ “... meus filhos, por quem, de novo, sofro as dores de parto, até ser Cristo formado em vós.”

a consequente teorização deste assunto, por parte dos estudiosos, que é relativamente recente” (OLIVEIRA in SIRE, 2012, p. 7). Em outras palavras, possuir cosmovisão é um dos aspectos criacionais do homem, no entanto, ele só foi capaz de perceber a existência desse fenômeno e nomeá-lo na contemporaneidade, de modo mais preciso, no século XVIII.

Isto posto, o termo “cosmovisão” é, na verdade, a tradução da palavra alemã *weltanschauung*, cunhada por Immanuel Kant em seu livro *Crítica do juízo*, publicado em 1790. Entretanto, de acordo com Sire (2012), esse uso primário do termo foi passageiro. Isso significa que defini-lo ou se aprofundar em seu sentido não era o foco de Kant. Ainda assim, é possível extrair algum significado para essa palavra por meio da circunstância na qual ela foi utilizada. O teólogo David Naugle (2017, p. 93-94) faz isso muito bem ao afirmar que “várias frases no contexto dessa citação⁵ (...) sugerem que para Kant a palavra *Weltanschauung*, significava simplesmente a percepção do mundo pelos sentidos”.

Após sua estreia filológica, o termo *weltanschauung* ganhou notoriedade no idealismo alemão e muitos outros filósofos passaram a utilizá-lo contribuindo, assim, tanto para a sua implementação oficial no vocabulário alemão quanto para a sua conceituação. Não obstante, segundo Sire (2012), o primeiro filósofo a dedicar um espaço de destaque para a *weltanschauung* em suas reflexões foi Wilhelm Dilthey na segunda metade do século XIX. A partir de então, a ideia de *weltanschauung* se expandiu até ultrapassar a fronteira alemã e, conseqüentemente, o termo começou a ser traduzido para diversas línguas.

Com o passar do tempo, a noção de cosmovisão difundiu-se não apenas na filosofia, mas de várias áreas das ciências humanas, tornando-se importante também para as ciências sociais e naturais. Percebemos então que a cosmovisão passou a ser utilizada em diferentes contextos e, dessa forma, seu conceito foi sendo construído e adaptado conforme a necessidade de quem o utilizava.

Em meio a esse cenário, a ideia de cosmovisão foi introduzida no mundo cristão ainda na segunda metade do século XIX. De acordo com Naugle (2017), os principais responsáveis por isso foram os teólogos James Orr e Abraham Kuyper. O trabalho deles deixou um legado que perdura até hoje. Isso é ratificado mediante a comprovação de que, a eles, seguiram-se vários outros teólogos cujas obras disseminaram ainda mais o conceito de cosmovisão. Dentre os quais destacamos, Gordon Clark, Carl Henry, Herman Dooyeweerd e Francis Schaeffer.

Por fim, no que diz respeito ao conceito de cosmovisão, utilizaremos, neste artigo, a definição proposta por James Sire por acreditarmos que ela é a mais completa e a que melhor explica o que o termo significa:

5 O autor se refere ao texto original no qual Immanuel Kant usou a palavra *weltanschauung*.

Cosmovisão é um compromisso, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expresso por uma história ou num conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente) sobre a constituição básica da realidade, e que fornece o fundamento no qual vivemos, nos movemos e existimos. (SIRE, 2012 p. 160-161).

Percebemos então que, cosmovisão é algo mais profundo do que uma visão de mundo, ela é uma convicção cujas raízes estão fincadas no coração do homem. A fim de compreendermos melhor essa ideia, precisamos primeiro entender o conceito bíblico de coração utilizado por Sire. Para tanto, recorreremos à explicação dada pelo teólogo Herman Bavinck:

De acordo com o ensino das Sagradas Escrituras, tanto a razão quanto à vontade têm suas raízes no coração do homem. (...) Assim como o coração no sentido físico é o ponto de origem e a força propulsora da circulação do sangue, também ele é espiritual e eticamente a fonte da vida superior no homem, além de ser o assento da nossa autoconsciência, do nosso relacionamento com Deus e da nossa subserviência à sua lei, isto é, de toda a nossa natureza espiritual e moral. Consequentemente, toda a nossa vida racional e volitiva tem o seu ponto de origem no coração e é governada por ele (2021, p.45).

Isto significa que, biblicamente, a palavra coração é utilizada em sentido metafórico para indicar a fonte dos nossos desejos, vontades e decisões. De certa forma, é como se o coração fosse o cérebro da nossa alma. Por conseguinte, as pressuposições com as quais comprometemos nosso coração são o que chamamos de cosmovisão.

Considerando que, em concordância com Provérbios 4.23⁶, é do coração que procedem as fontes da vida, a cosmovisão de uma pessoa norteia o modo como ela enxerga o mundo ao seu redor. A partir disso, as cosmovisões tornam-se capazes também de orientar como alguém interage com a realidade e isso se reflete no comportamento das pessoas e em tudo que produzem. Isto nos leva a concluir que cosmovisão é uma convicção que é vivida por aquele que a possui.

⁶ “Sobre tudo o que se deve guardar, guarda o coração, porque delem procedem as fontes de vida.”

Outrossim, sabendo que cosmovisão é um aspecto criacional do ser humano e que a queda do homem⁷ corrompeu toda a criação, é possível afirmar que a cosmovisão humana também foi afetada. Como consequência passaram a existir diferentes cosmovisões. Entretanto, por mais diversas que sejam, as cosmovisões podem seguir apenas duas direções: uma que vá ao encontro dos preceitos divinos ou uma que vá de encontro a eles.

A única cosmovisão que segue a primeira direção é chamada de cosmovisão cristã ou bíblica porque busca compreender o mundo a partir dos preceitos bíblicos. De acordo com os teólogos Goheen e Bartholomew,

Olhar o mundo por meio das Escrituras é, na verdade, olhar o mundo através de três lentes ao mesmo tempo: como algo criado por Deus, deformado pelo pecado e que está sendo resgatado pela obra de Cristo. Tire qualquer uma dessas lentes, e a cosmovisão bíblica ficará distorcida (2016, p. 104).

Para entendermos melhor essa citação precisamos retomar o conceito de Sire (2012), que afirma que as cosmovisões são expressas em forma de histórias. Assim sendo, é possível afirmar que as lentes às quais os autores acima se referem, e que fundamentam a cosmovisão cristã, são os três atos que compõem a grande narrativa bíblica: criação, queda e redenção.

3. Cosmovisão e a identidade da criança cristã

Além de caída e dominada pelo pecado, a sociedade atual é pós-estruturalista e pós-moderna, se caracterizando por uma visão relativista da verdade. e aversa a macro-narrativas. Tal aversão inclui a cosmovisão cristã pois esta é justamente uma grande história. Igualmente, contribui também para que a sociedade seja fragmentada, dominada por relações efêmeras e composta por indivíduos com identidades volúveis. Por conseguinte, o que define os dias atuais é a constante “busca por significado” (KAISER; SILVA, 2014, p.9) e por uma identidade.

Ou seja, nossas crianças estão crescendo em um mundo que procura sistematicamente por uma fonte de sentido e estabilidade em uma pluralidade de cosmovisões corrompidas pelo pecado que fingem disputar entre si enquanto apontam cada vez mais para longe de Deus. Sobre essa guerra de cosmovisões, Naugle (2017, p. 357 – grifo do autor) afirma que ela “é uma guerra sobre cosmovisões; isto é, uma megabatalha entre as forças da luz e as forças das trevas sobre a identidade ou definição do universo”.

⁷ Gênesis 3.

Pelas razões acima, é de suma importância que as crianças desenvolvam desde cedo uma cosmovisão cristã. Entretanto, como cosmovisão é um compromisso do coração, isso só será possível se elas já forem convertidas e comprometidas com Cristo.

Embora a ausência de conversão signifique que crianças não salvas não podem desenvolver uma cosmovisão verdadeiramente bíblica, sua exposição a esta atua de forma evangelística e apologética. Segundo uma pesquisa publicada por Lionel A. Hunt em seu livro *Handbook of children's evangelism*, 85% das conversões ocorre na faixa etária de 4 a 14 anos (apud Hershey, 2014). Essa é a chamada janela 4/14 e revela quão necessários e urgentes são a evangelização e o discipulado de crianças. Dentro desse panorama, o ensino sobre as bases da cosmovisão bíblica se mostra um instrumento imprescindível para auxiliar as crianças a entenderem corretamente o que é o cristianismo e qual a sua mensagem.

Em relação aos pequenos pequenos Cristos, a cosmovisão cristã, em primeiro lugar, lhes concederá as ferramentas necessárias para identificar as pressuposições falsas que fundamentam as demais cosmovisões. Mesmo que estas venham a apresentar alguns aspectos estruturais verdadeiros.

Em segundo lugar, por meio dela, as crianças conseguirão desenvolver um “retrato totalmente bíblico da realidade” (NAUGLE, 2017, p. 69) e de si mesmas. Dessa forma, poderão enxergar o mundo ao derredor de maneira integral e saberão que sua identidade está firmada em quem elas são em Jesus.

Em terceiro lugar, é importante reforçar que as cosmovisões são firmadas em uma orientação do coração, isto é, em um compromisso de fé e isso significa que elas precisam responder a quatro perguntas básicas:

- (1) Quem sou eu? Ou, qual é a natureza, a tarefa e o propósito dos seres humanos?
- (2) Onde estou? Ou, qual é a natureza do mundo e do universo onde vivo?
- (3) O que está de errado? Ou, qual é o problema básico ou o obstáculo que me impede de atingir a satisfação? Em outras palavras, como eu entendo o mal? E,
- (4) qual é a solução? Ou, como é possível vencer esse impedimento à minha realização? Em outras palavras, como encontro salvação? (WALSH; MIDDLETON; 2010, p. 32 – grifos dos autores)

A cosmovisão cristã responde a essas questões bíblicamente e conhecer tais respostas resulta no fortalecimento da fé das crianças. Considerando o fato de que elas terão essa fé frequentemente questionada e desafiada por aqueles que não a reconhecem enquanto verdadeira, elas poderão recorrer à própria cosmovisão para não se deixarem abater. Percebemos, então, a existência de uma relação entre cosmovisão e apologética.

Por fim, é importante que uma criança salva possua sua cosmovisão bíblica regularmente nutrida por preceitos cristãos. Desta forma, ela desenvolverá uma identidade moldada pela palavra divina e alicerçada no Deus único e verdadeiro, transcendente e imutável. Portanto, ela terá condições de se manter firme em meio a um mundo instável e volúvel.

4. Como moldar a cosmovisão de uma criança

A cosmovisão é inata ao ser humano, entretanto, ninguém nasce com ela já formada. Para Naugle,

certamente, desde a infância uma quantidade torrencial de conteúdo é despejada no reservatório do coração de fontes aparentemente ilimitadas de qualidade variável, algumas puras, algumas poluídas. (...) As cosmovisões, de uma forma ou de outra, são sempre obras em progresso (2017, p. 346 - 347).

Isso significa que as cosmovisões, assim como os seres humanos, estão em um contínuo processo de desenvolvimento. Por estar nas etapas iniciais desse processo, a criança, sozinha, não consegue filtrar as influências puras das poluídas. Logo, ela não pode cultivar intencionalmente uma cosmovisão bíblica sem que adultos atuem como mediadores.

Contudo, é preciso enfatizarmos que não é possível se ensinar uma cosmovisão porque elas “não são produtos do puro pensamento, mas nascem das dinâmicas da experiência humana” (NAUGLE, 2017, p. 185). Portanto, a cosmovisão de uma criança é moldada a partir da influência das pessoas com quem mais convive.

Sendo assim, ela necessita se relacionar com pessoas cuja cosmovisão seja bíblica. O ideal é que isso ocorra primeiro na família e depois por meio da interação com a Igreja.

Ademais, Naugle afirma que

antes que as fontes de vida fluam do coração, algo deve primeiro e inclusive continuar fluindo dentro dele. O coração não expressa a vida dentro dele somente, mas também a recebe do exterior. As coisas são internalizadas antes de serem externalizadas. Pois, com efeito, o conteúdo do coração que modela a vida é determinado não somente pela natureza ou por predisposições orgânicas, mas também em grande parte pelo alimento. (2017, p. 345-346 – grifos do autor).

A partir disso e considerando que as cosmovisões se expressam por meio de narrativas, inferimos que é possível auxiliar uma criança a desenvolver uma cosmovisão cristã alimentando seu coração com doutrinas bíblicas. Isso se deve ao fato de que, em conformidade com os teólogos Walter Kaiser Jr. e Moisés Silva (2014), esse gênero literário constitui um terço da estrutura da Bíblia. A respeito disso, recorreremos ao pastor e teólogo Jonas Madureira que – ao falar sobre a obra *Confissões*, de Agostinho –, em seu livro *Inteligência Humilhada* afirma em nota:

Há duas disciplinas da teologia que são extremamente úteis para ajudar na compreensão da cosmovisão cristã expressa como história e como conjunto de pressuposições. São elas: teologia bíblica e teologia sistemática. Enquanto a teologia bíblica lida com a cosmovisão cristã expressa como história, a teologia sistemática lida com a cosmovisão cristã expressa como um conjunto de pressuposições (MADUREIRA, 2017, p.272).

Ou seja, é necessário ensinar a Bíblia para as crianças trabalhando com elas – seja em casa, na EBD ou no culto infantil –, tanto a teologia bíblica quanto a sistemática. Nesse sentido, precisamos, antes de tudo, diferenciar ambas as disciplinas. Com esse propósito, empregamos os conceitos desenvolvidos pelo teólogo Geerhardus Vos:

Ela [a teologia bíblica] difere da teologia sistemática não no sentido de ser mais bíblica ou por aderir mais de perto às verdades das Escrituras, mas em que o princípio de organização de material bíblico é histórico em vez de lógico. Uma vez que a teologia sistemática toma a Bíblia como um todo e se empenha em exibir a totalidade de seu ensino numa forma ordenadamente sistemática, a teologia bíblica lida com o material de um ponto de vista histórico, procurando expor o crescimento orgânico ou o desenvolvimento das verdades da revelação especial, começando com a revelação pré-redentora dada no Éden indo até o fechamento do cânon do Novo Testamento (2019, p.5).

Aplicando essas definições ao ensino de crianças, compreendemos que ensiná-lhes teologia bíblica significa apresentar a Bíblia como uma grande e única história que, conforme apresentamos anteriormente, se divide em basicamente três atos: criação, queda e redenção. Ou seja, trabalhar a teologia bíblica com crianças é dar a elas as bases que fundamentarão sua cosmovisão. Isso pode ser feito por meio da preparação

de lições que sigam a sequência do cânone bíblico de modo que, “desde pequenas, as crianças que frequentam nossas igrejas saibam que a Bíblia é um livro contínuo, onde uma história segue e explica a outra, e onde todas, como vimos no capítulo anterior, apontam para Cristo” (WALSH, 2017 p. 32).

Em relação à teologia sistemática, podemos afirmar que ensiná-la aos pequenos é dar a eles as repostas às quatro perguntas, anteriormente mencionadas, responsáveis por fundamentar uma cosmovisão. Para tanto, esta pode ser ensinada juntamente com a teologia bíblica (em pontos específicos da lição) ou em momentos separados. Por exemplo, as mensagens do culto infantil podem ser organizadas de modo sequencial enquanto as aulas da EBD podem ser de forma temática.

Isto posto, é imprescindível a utilização de algumas ferramentas intencionalmente voltadas às crianças para se ensinar teologia a elas.

Considerando a relação existente entre cosmovisão e apologética, esta última se faz um instrumento indispensável para que os pequenos pequenos Cristos não apenas aprendam teologia, mas também a vivam cotidianamente. Além disso, é necessário fazer uso de uma boa hermenêutica para traduzir adequadamente as doutrinas bíblicas para a linguagem das crianças.

4.1. O fazer hermenêutico intencionalmente voltado às crianças

Hermenêutica é, de modo resumido, “a disciplina que lida com os princípios da interpretação” (KAISER; SILVA, 2014, p.15). Ela pode ser utilizada em diferentes situações já que, como seres humanos, estamos constantemente interpretando tudo o que nos cerca. Em outras palavras, usamos a interpretação para compreendermos o mundo ao nosso redor. Portanto, faz-se necessário ratificar que, para o contexto deste artigo, trabalharemos a hermenêutica como uma ferramenta de interpretação bíblica.

Sendo assim, precisamos esclarecer alguns pontos sobre o processo hermenêutico. Em primeiro lugar, ele busca interpretar o texto respeitando a intenção do autor. Para tanto, o intérprete considera o contexto no qual o texto foi escrito, quem o escreveu e o que ele significava para o seu público-alvo original. Apenas ao fim desse processo, e a partir dele, é que o hermeneuta “recontextualiza” a mensagem aplicando-a, sem despreze-la, ao contexto do seu próprio público.

Em segundo lugar, a questão da linguagem também é um fator a ser considerado. Segundo Kaiser e Silva (2014), a Bíblia é um livro tanto divino quanto humano porque ele é a palavra de Deus escrita com o vocabulário dos homens e é importante enfatizar que esse vocabulário muitas vezes é dúbio e aberto a ambiguidades e má interpretação. Isso acontece porque nossa língua, ou melhor, nossas línguas também são caídas. Em outras palavras, a linguagem humana é fragmentada e corrompida pelo pecado como

podemos observar em Gênesis 11⁸. Por consequência, muitas vezes temos dificuldade em entender corretamente o que o texto bíblico quer dizer e esse é um dos motivos pelo qual o processo hermenêutico é tão necessário quando interpretamos a Bíblia.

Se para um adulto, que possui total domínio da linguagem, muitas vezes é difícil compreender o que a Bíblia diz, tal processo é ainda mais complicado para uma criança, cuja linguagem ainda está em desenvolvimento. A isso acrescentamos as verdades já mencionadas de que a criança é pecadora e de que sua linguagem (a mesma que ela ainda está aprendendo a dominar) está corrompida pelo pecado. Percebemos, então, que a hermenêutica é tão importante para uma criança quanto para um adulto.

Além da linguagem, a hermenêutica também se preocupa com a questão da cultura. Para Kaiser e Silva,

Se desejamos compreender o significado dentro da intenção original dos autores que, antes de tudo, foram aqueles que estiveram diante de Deus e receberam dele a mensagem que escreveram, devemos começar a entender o que eles queriam dizer por meio de suas alusões culturais. Isso não significa que esse é o fim do processo, pois ainda precisamos ligar essa compreensão com a cultura para a qual desejamos anunciar essas palavras, sem esquecer ainda que é necessário levar em consideração nossa própria bagagem cultural como intérpretes (2014 p. 169).

Em outras palavras, a hermenêutica deve respeitar tanto a cultura dos autores do texto quanto a do intérprete e a do leitor. Considerando que as crianças apreendem o mundo ao seu redor de forma diferente das pessoas mais velhas, é possível afirmar que elas experienciam a cultura de modo diferenciado que os adultos e que esta também é geracional.

Tal fato é perceptível ao se comparar as vivências culturais entre dois adultos de diferentes gerações e identificar o quão diferente elas podem ser. Essa diferença é notadamente maior quando se trata de um adulto e uma criança. Até mesmo entre duas crianças pode existir essa divergência de apreensão cultural (o nível de compreensão de alguém com 10 anos, por exemplo, é radicalmente diferente do de uma pessoa com 4). Logo, faz-se necessário acrescentar a questão da idade ao fator cultural. Ou seja, ao se fazer a hermenêutica de um texto, o intérprete também deve considerar a faixa etária do seu público-alvo porque a compreensão e a bagagem cultural das pessoas divergem de acordo com suas idades.

Esse cuidado deve ser predominante na última etapa do processo hermenêutico:

8 O relato sobre a torre de Babel.

a aplicação. Um adulto e uma criança dificilmente aplicarão um texto bíblico da mesma maneira. Por isso, cabe ao intérprete fazer essa diferenciação intencionalmente. Em outras palavras, não basta simplesmente aplicar a hermenêutica aos estudos bíblicos com crianças, o fazer hermenêutico em si precisa ser voltado para os infantes.

Outro motivo que reforça a importância do trabalho exegético focado nas crianças é a preferência dada às passagens que são histórias bíblicas no ensino destas. Fato este que pode ser comprovado empiricamente através de uma rápida observação dos materiais de ensino bíblico infantil disponíveis em diferentes livrarias e que é ratificado pelas análises feitas por Katherine Hershey em seu livro *Ensinando com êxito crianças* (2014).

Literariamente falando, histórias são narrativas e, segundo Kaiser e Silva (2014), esse é o gênero literário mais comum na Bíblia, constituindo um terço de sua estrutura. Elas abrangem a maior parte do Antigo Testamento e se prolongam até o Novo (abrangendo os Evangelhos e o livro de Atos). A linguagem narrativa é descritiva e não prescritiva, ou seja, a mensagem que o autor quer passar é declarada indiretamente. Por esse motivo, e considerando que as cosmovisões se expressam justamente por narrativas, a interpretação desses textos requer uma atenção extra.

De acordo com Kaiser e Silva (2014), existem dois principais erros que podemos cometer ao interpretarmos as narrativas bíblicas. O primeiro é nos envolvermos tanto com a história a ponto de nos esquecer de sua mensagem tratando-a como um fim em si mesma. O segundo é fazermos uma interpretação puramente moralista. Sobre isso ele explica que

Sob esse método de lidar com o texto, cada narrativa tende a ser cortada da história redentora de Cristo e resulta em uma série de fragmentação da mensagem bíblica. Em lugar de considerar todo acontecimento, personagem e episódio que contribui para a formação do contexto em que está posto, com demasiada frequência um processo subjetivo de analogia passa a vigorar, junto com um isolamento individualista de detalhes selecionados que passam a se ajustar aos caprichos dos propósitos do intérprete. Um processo de seleção assim tende a ser arbitrário, subjetivo e, geralmente, não está relacionado ao contexto total da narrativa, muito menos à mensagem total da Bíblia. (KAISER e SILVA, 2014. P. 68).

Ou seja, ambos os erros deturpam a mensagem do texto bíblico. Quando interpretamos as narrativas bíblicas por um desses vieses, estamos tratando-as como meras histórias, mas elas são muito mais que isso. São relatos de acontecimentos reais

e, ao contrário das narrativas humanas, são a Palavra de Deus. Logo, elas devem ser tratadas como tais.

Infelizmente, não é incomum que tais erros sejam cometidos no ensino de crianças. E eles são ainda mais perigosos nesse cenário porque em nada diferenciam lugares fora do ambiente eclesialístico. Dessa forma, eles afastam as crianças da noção que a Bíblia é a Palavra de Deus e de sua verdadeira mensagem e, conseqüentemente, de Cristo. O uso adequado da hermenêutica auxilia justamente a evitar que tais situações ocorram.

4.2. A apologética aplicada ao ensino de crianças

Em sua primeira carta à Igreja perseguida, Pedro recomenda aos cristãos que sempre estejam preparados para responderem a razão da esperança que neles há⁹. Em outras palavras, ele aconselha os seus irmãos a fazerem apologética. Segundo o teólogo Cornelius Van Til (2010, p. 19), “A apologética é a vindicação (defesa) da filosofia de vida cristã em contraste com as várias formas de filosofia de vida não cristãs.” Essa defesa consiste justamente em ser capaz de explicar quais são as suas crenças e o porquê da sua fé, ou seja, de articular a razão da esperança que dirige a vida dos seguidores de Cristo.

Além do mais, ainda segundo Oliphint (2013, p. 10), “a apologética, em sua forma mais básica, é simplesmente a aplicação da verdade bíblica às preocupações do dia”. A partir dessa citação, podemos deduzir que a Bíblia é central para o processo apologético e que este auxilia o cristão a desenvolver uma cosmovisão bíblica capaz de prepará-lo para enfrentar os problemas cotidianos.

Em relação ao primeiro tópico, Oliphint (2013) defende que, de certa forma, a Bíblia inteira é apologética, porque é a Palavra de Deus, enviada a nós, habitantes de um mundo caído, para mostrar a verdade. Sendo assim, o primeiro passo para uma instrução apologética voltada às crianças é ensinar-lhes a Bíblia, porém este ensino não deve ser superficial. Mais do que histórias, as crianças precisam conhecer as verdades apresentadas por essas narrativas assim como as doutrinas advindas delas. Nesse contexto, a hermenêutica se revela uma aliada indispensável, conforme defendemos previamente, sendo uma excelente ferramenta de auxílio ao ensino bíblico.

Sobre a relação entre estudo bíblico e apologética, Van Til (2010) afirma que a teologia sistemática possui mais proximidade com a apologética do que com as demais disciplinas teológicas (em um sentido acadêmico). A teologia sistemática se divide em seis categorias cujos conteúdos são imprescindíveis para o crescimento espiritual de uma criança.

⁹ 1 Pedro 3.15.

A teontologia explica às crianças sobre Deus, sua natureza triúna, seus atributos e sua vontade soberana. A antropologia ensina a elas sobre o homem, sua natureza – ele foi criado à imagem de Deus, mas caiu em pecado –, seu relacionamento com Deus e com o mundo ao seu redor. A cristologia trabalha a pessoa de Cristo enfatizando o fato de Ele ser tanto Deus quanto homem. A soteriologia ajuda as crianças a entender seu processo de redenção. A eclesiologia as auxilia a compreender o que é a Igreja e a sua importância enquanto corpo e noiva de Cristo. Por último, a escatologia ensina o que, para além de uma perspectiva de “fim do mundo”, elas devem ansiar verdadeiramente pela volta de Cristo.

Todo esse arcabouço de conhecimento, solidamente baseado na Bíblia, ajudará não apenas no aprendizado apologético da criança convertida, mas também na construção de uma cosmovisão cristã. Isso acontece porque, por meio dele, é possível responder bíblicamente às perguntas que toda cosmovisão busca responder, conforme podemos observar abaixo:

Quem sou eu? – Eu sou um ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, feito para glorificá-lo. Porém, meu coração foi corrompido pelo pecado e por isso eu necessito de redenção.

Onde estou? – Estou em um mundo que também foi criado por Deus e corrompido pelo pecado.

O que está de errado? – O pecado é o que há de errado no mundo.

Qual é a solução? – A solução para o pecado se dá por meio da fé em Cristo, por meio de cuja morte e ressurreição podemos obter salvação.

Outrossim, para Oliphint (2013, p.10), fazer apologética também significa saber “dar uma resposta quando os desafios chegam”, sendo que, para se obter tal resposta, é necessário “pensar através das verdades das Escrituras de um modo que traga à tona as verdades para as questões de hoje” (OLIPHINT, 2013, p. 38). Isto é, o ensino da apologética fundamenta a fé dos pequenos bíblicamente ensinando-os não apenas a ler a Bíblia, mas a vivenciá-la e a pensar conforme seus preceitos, auxiliando, dessa forma, as crianças a desenvolverem uma cosmovisão cristã enquanto as prepara para enfrentar os obstáculos que a sociedade lhes imputará.

Um cristão cuja conversão ocorra ainda na infância enfrentará desafios ao longo de todas as fases da sua vida. Portanto, esse é outro motivo pelo qual é importante ensinar-lhe apologética desde a mais tenra idade. Quanto mais cedo ele aprender quem Deus é, quem ele é em Cristo e o que é o evangelho, mais capacitado ele estará para não se deixar influenciar por cosmovisões e doutrinas falsas. Ele habitará em um mundo fragmentado sabendo exatamente qual é a sua identidade e a sua cosmovisão podendo,

assim, ser sal e luz nesse ambiente, conforme Jesus instrui em Mateus 5.13-14a¹⁰.

Percebemos, então, que a apologética é importante tanto para fortalecer a fé das crianças quanto para capacitá-las a testemunhar dessa fé e, por conseguinte, pregar o evangelho. Além de ajudar os pequenos a desenvolverem uma visão de mundo cristã. É necessário destacarmos também que, ao ensinarmos apologética às crianças, estamos igualmente fazendo apologética para elas, ou seja, as ensinamos enquanto pregamos a elas e servimos como exemplo de cristãos.

5. Considerações finais

Considerando que cosmovisões são convicções vividas, antes de se “ensinar” a cosmovisão cristã para uma criança é necessário vivê-la. As crianças aprendem, principalmente, por meio do exemplo que lhes é mostrado. Logo, de nada adianta tentar orientar uma criança a enxergar o mundo por meio das lentes da fé cristã e agir como se Cristo não fizesse parte do seu dia-a-dia. Para ensinar uma criança “como ser cristã” é necessário primeiro ser cristão.

Igualmente, ensinar os pequenos a alinharem seus corações segundo a vontade de Deus é um trabalho que deve ser feito de modo comunitário. Apesar dos pais serem os principais responsáveis pelo discipulado de seus filhos, a Igreja também tem seu papel a cumprir enquanto auxiliares nessa tarefa. Afinal, a Igreja nada mais é do que a família de Deus segundo Efésios 5.19.¹¹

Isso posto, ao ajudarmos uma criança a comprometer seu coração com a fé em Cristo e com as doutrinas cristãs, desenvolvendo, assim, uma cosmovisão bíblica, estamos ensinando-as a perceber o mundo como uma grande história da qual ela também faz parte. Dessa forma, ela tornar-se-á apta para reconhecer cosmovisões falsas, confrontá-las e até rebatê-las.

Uma criança comprometida com a fé cristã é alguém disposta a crescer em Cristo e fazer parte do seu corpo, tornando-se, assim, um pequeno pequeno Cristo. Da mesma forma, ela é capaz de fazer uma enorme diferença no ambiente em que vive levando a verdade em amor em um mundo dominado por pressuposições errôneas e mostrando que Cristo é a verdadeira fonte do significado que ele tanto anseia.

10 “Vós sois o sal da terra; ora, se o sal vier a ser insípido, como lhe restaurar o sabor? Para nada mais presta se não para, lançado fora, ser pisado pelos homens. Vós sois a luz do mundo.”

11 “Assim, já não sois estrangeiros e peregrinos, mas concidadãos dos santos, e sois da família de Deus.”

Referências

BÍBLIA. Português. **Bíblia de estudo de Genebra**. Tradução: João Ferreira de Almeida. 2ª edição. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil; São Paulo: Cultura Cristã, 2009. 1969 p.

Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/cosmovisao>. Acesso em 01 de março de 2024

GOHEEN, Michael W. BARTHOLOMEW, Craig G. **Introdução à cosmovisão cristã**: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea. Tradução: Mario Loureiro Redondo. 1ª edição. São Paulo: Vida Nova, 2016. 272 p.

HERSHEY, Katherine. **Ensinando com êxito crianças**: causando impacto na próxima geração. Tradução: Loly Amaro de Souza. 7ª edição. São Paulo: APEC, 2014. 136 p.

KAISER, Walter C Jr. SILVA, Moisés. **Introdução à hermenêutica bíblica**: como ouvira palavra de Deus apesar dos ruídos da nossa época. Tradução: Paulo C. N. dos Santos; Tarcízio J. F. de Carvalho; Susana Klassen. 3ª edição. São Paulo: Cultura Cristã, 2014. 288 p.

MADUREIRA, Jonas. **Inteligência Humilhada**. 1ª edição. São Paulo: Vida Nova, 2017. 336 p.

OLIPHINT, K. Scott. **A batalha pertence ao Senhor**: O poder das Escrituras para a defesa de nossa fé. Tradução: Felipe Sabino de Araújo Neto e Marcelo Herbets. 1ª edição. Brasília: Editora Monergismo, 2013. 188 p.

NAUGLE, David K. **Cosmovisão**: A história de um conceito. Tradução: Marcelo Herbets. 1ª edição. Brasília: Editora Monergismo, 2017. 488 p.

SIRE, James W. **Dando nome ao elefante**: Cosmovisão como um conceito. Tradução: Paulo Zacharis e Marcelo Herbets. 1ª edição. Brasília: Editora Monergismo. 2012. 186 p.

TIL, Cornelius Van, **Apologética cristã**. William Edgar. (org.) Tradução: Davi Charles Gomes. 2ª edição. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. 158 p.

VOS, Geerhardus. **Teologia bíblica**: Antigo e novo testamento. Tradução: Alberto Almeida de Paula. 2ª edição. São Paulo, Cultura Cristã, 2019. 496 p.

WALSH, Brian. MIDDLETON, J. Richard. **A visão transformadora**: Moldando uma cosmovisão cristã. Tradução: Valdeci Santos. 1ª edição. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. 189 p.

WALSH, Francine. **Você no Ministério Infantil**. 1ª edição. s/e. s/d. e-book. 79 p. Disponível em: <https://gracaemflor.com/livros/>. Acesso em 08 de maio de 2024.

E tu, o que fazes?¹ Ou, em que consiste o tornar-se cristão, segundo João Clímacus

And what are you doing? Or, what does becoming a Christian consist of, according to John Climacus

Matheus Felipe Vietro Silva²

1 Cf. KIERKEGAARD, Soren. Pós-Escrito às Migalhas filosóficas, vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 195.

2 Bacharel em Direito na Universidade de Franca (UniFran), Advogado e pesquisador no Laboratório Invisível – Invisible College – A Multidão é a Mentira?. matheusvietro@hotmail.com.

Resumo

Há de se convir que uma Igreja envolvida com missões apreciaria a oportunidade de influenciar sua cultura e entorno, de modo que, ver todo um País ser reconhecido como cristão pode ser o auge do trabalho evangelístico. Todavia, o presente artigo analisará a importância da subjetividade para o tornar-se cristão, segundo o pensamento de Soren Kierkegaard. A partir da leitura da segunda parte da obra Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas, escrita sob o pseudônimo de Johannes Climacus, em “O problema subjetivo – A relação do sujeito com a verdade do cristianismo, ou o tornar-se cristão”, o autor desenvolverá um olhar crítico para o tratamento massificado do cristianismo, valorizando a prática cristã em detrimento de uma confissão desinteressada e genérica; o autor advoga por uma fé com implicações na existência do sujeito.

Palavras-chave

kierkegaard; massa-cristã; tornar-se cristão; cristandade; salto de fé.

Abstract

It must be agreed that a Church zealous in missions would appreciate the opportunity to influence its culture and surroundings so that seeing an entire country recognized as Christian can be the pinnacle of evangelistic work. However, this article will analyze the importance of subjectivity in becoming a Christian, according to the thoughts of Soren Kierkegaard. After reading the second part of the work *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, written under the pseudonym Johannes Climacus, the author will develop a critical look at the mass treatment of Christianity, valuing Christian practice to the detriment of a disinterested and generic confession; the author advocates for faith with implications for the existence of the subject.

Keywords

kierkegaard; Christian mass; become Christian; leap of Faith.

1. O miserável indivíduo avulso³

O alvorecer do mundo pós reforma protestante, ou este “*novo período extremamente importante da teologia cristã ocidental*” (MACGRATH, 2005, p. 95) inaugurado no século XVI, colidiu com um contexto sociocultural desafiador no século XIX. Em “*Um conto de duas cidades*”⁴, o romancista Charles Dickens escreve sobre o impacto das revoluções deste período nas cidades de Paris e Londres, e como cada metrópole encarna suas próprias ambições com características distintas. A história é ambientada durante a Revolução Francesa e a Era Vitoriana na Inglaterra, e é famosa por capturar vividamente a atmosfera conturbada e os eventos históricos próprios de seu tempo.

As transformações sociais, políticas e filosóficas compelidas pela modernização, revolução industrial e pelo iluminismo, se estenderam por todo o ocidente, trazendo consigo mudanças na forma como a religião era percebida e praticada. Com isso em mente, compreende-se que, ainda que a Dinamarca do século XIX continuava a ser um Estado luterano, com a Igreja Luterana ativamente envolvida em todos os aspectos da sociedade, desde o processo legislativo, a compreensão da moralidade, até a produção artística, o novo cenário social e filosófico implicou em um cristianismo

³ *Ibidem*, p. 53.

⁴ DICKENS, Charles. *Um conto de duas cidades* [Título original: *A Tale of Two Cities*, 1859]. Tradução Sandra Luzia Couto. São Paulo: Nova Cultural, 2011.

institucionalizado que tinha como condição a fabricação de uma “massa cristã” desinteressada, alterando completamente a percepção da fé e do que significa ser um cristão.

Isso porque, se em outros contextos chamar-se cristão exigia veemente coragem, no país nórdico em questão, todos eram considerados cristãos e, dessa vez, o risco estava do outro lado: exigia-se coragem para questionar a fé (KIERKEGAARD, 2013, p. 55). Para Soren Kierkegaard, não se tratava do triunfo da cristandade⁵ ante à vida pagã. Na verdade, todo o sistema sob o qual se sustentava a organização religiosa da época era erguido no chão racionalista hegeliano⁶, e não no compromisso com o evangelho de Cristo.

Depreende-se do primeiro capítulo do *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* a divergência do autor para com a abordagem racional da fé que era usual em sua época. Ele observou que a cristandade dinamarquesa, tomada por um método filosófico - à saber, a dialética hegeliana, como há de ser desenvolvido adiante -, seria responsável por mediar a relação dos indivíduos com Deus. Sua oposição a esse modo de agir é construída a partir da identificação do *problema objetivo*: o tom absoluto e universal atribuído à razão humana e o método dialético com que tratavam o cristianismo soava contraditório para o autor.

Johannes Climacus, pseudônimo que assina a obra, por exemplo, não se considerava um cristão. Ainda assim, ele era capaz de “assimilar” racionalmente a “verdade” do cristianismo - sem comprometer-se em nada com essa verdade. Colocava-se como um indivíduo avulso no meio de uma multidão distraída, questionando o aparentemente inquestionável.

Neste contexto, o pseudônimo é descrito como “*um homem que vive na cristandade e não consegue ser cristão, vive no tempo dos sistemas e não consegue ser filósofo. Johannes Climacus é um cético, alguém que gostaria de crer e de pensar, mas não consegue*”⁷.

A forma com que o autor critica seu contexto evoca-nos ao conto machadiano *O Alienista*, onde o ambiente cientificista era admitido devotamente, sem nenhuma razoabilidade e ponderação:

5 Cristandade é um conceito relevante para o pensamento *kierkegaardiano*. Esta era a forma com que o autor se referia (de maneira crítica) ao supramencionado cristianismo institucional. Sobre esse assunto, cf. a distinção de cristandade e cristicidade em: VALLS, L. M. Álvaro. Sobre as críticas ao cristianismo e à cristandade em Nietzsche e em Kierkegaard. Síntese, Belo Horizonte, v. 34, n. 110, 2007, pág. 387-409.

6 Para compreender o contexto pós-hegeliano com o qual o autor conversava e examinava, especialmente quanto à influência de um método histórico no pensamento de toda a Europa do século XIX (inclusive na consciência da cristandade dinamarquesa), ver: LÖWITZ, Karl. De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

7 PAULA, Marcio Gimenes de. É Preciso Duvidar de Tudo? *Philosophos* - revista de filosofia. Ano 8, n.2, pp 273-276, jul/dez 2003.

Sobre o lábio fino e discreto do alienista roçou a vaga sombra de uma intenção de riso, em que o desdém vinha casado à comiseração, mas nenhuma palavra saiu de suas egrégias entranhas. A ciência contentou-se em estender a mão à teologia, - com tal segurança, que a teologia não soube enfim se devia crer em si ou na outra⁸.

O *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* sugere que a expressão de uma “religião objetiva” é construída a partir de dois aspectos: 1) apoiado no ponto de vista histórico; ou, 2) apoiado no ponto de vista especulativo. No primeiro caso, admite-se a verdade do cristianismo a partir de uma análise histórica, tendo a igreja visível e a Bíblia como elementos centrais para a investigação. Já o segundo caso, cuja característica é chamada de especulativa, método próprio da abordagem filosófica hegeliana, entende-se que se admite a verdade do cristianismo a partir da compreensão (e especulação) de alguns dogmas, aceitando-os intelectualmente.

A crítica ganha corpo considerando que o “tornar-se cristão”, nestes dois casos, não demanda nenhuma implicação à existência dos sujeitos. No final do dia, a mediação exercida pelo cristianismo institucionalizado da época não culminou em um Estado que vive o evangelho, mas sim em uma fábrica de cristãos atrofiados.

2. O homem-massa e a massa-cristã

Eis o núcleo da obra: o problema do tornar-se cristão. O autor debruça-se sobre a responsabilidade acerca da decisão em tornar-se um seguidor de Cristo. Para ele, havia uma massa desinteressada, levando consigo o nome de cristãos (aos quais ele se refere como crmandade), que não se preocupavam com os impactos que tal título deveria acarretar em suas existências. Viviam, então, na ilusão de que, por serem dinamarqueses, possuíam, reflexamente, as qualidades da massa cristã.

Se todos estão na ilusão, dizendo-se cristãos, e se é necessário trabalhar contra isso, esta noção deve ser dirigida indiretamente, e não por um homem que proclama bem alto que é um cristão extraordinário, mas por um homem que, mais bem informado, declara que não é cristão⁹.

8 ASSIS, Machado de. O alienista; introdução de John Gledson; notas de Hélio Guimarães. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014, p. 37.

9 KIERKEGAARD, Soren. Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor. Edições 70 - Lisboa, Portugal. p. 39.

Jose Ortega Y Gasset¹⁰, em *A rebelião das massas*, desenvolve o pensamento de que a partir do século XIX, a “massa” passou a ser uma questão filosófica e moral relevante. Isso porque, para ele, a partir desse ponto o sujeito teria perdido o interesse em seu próprio desenvolvimento e passado a seguir ideias propostas por outras pessoas - se deixando levar pelo infeliz desejo de pertencimento. O homem-massa, para Ortega Y Gasset, busca conformar-se com a maioria, sem esforçar-se, sem interessar-se genuinamente por nada, apenas para fazer parte de um grupo. Em outras palavras, torna-se um indivíduo sem individualidade.

O filósofo espanhol apresenta uma crítica ampla, apontando para o desinteresse em termos de desenvolvimento cultural e intelectual, já Soren Kierkegaard aborda a questão do ponto de vista da autenticidade da fé e do compromisso espiritual. Com as devidas ressalvas, se tomarmos, então, o conceito de homem-massa de Ortega Y Gasset e examinarmos o cenário com o qual Kierkegaard conversava, podemos dizer que havia ali uma outra massa: a massa-cristã. Uma porção de pessoas sem nenhum interesse genuíno sobre a verdade eterna do cristianismo, mas apoiados (com uma postura religiosa) em uma estrutura filosófica, marcando sua fé com o lápis de um sistema – e não com o sangue do cordeiro.

Adotando uma postura socrática¹¹, o pseudônimo passa a questionar a forma com que a cristandade dinamarquesa vivia sua fé. Se Sócrates, ao caminhar e conversar com os “sábios” de Atenas, descobriu que eles não eram tão sábios assim, Johannes Climacus está a perceber que os “cristãos” de Copenhague não são tão cristãos assim. A conclusão socrática foi que ao menos ele [Sócrates] sabia que não sabia, diferente de seus pares que pensavam conhecer a verdade. Climacus, a exemplo de Sócrates, sabia que não era um cristão formidável - sabia que era incapaz de imitar Cristo, o exemplo cristão - diferente da massa que acreditava o ser. Aqui, a conexão entre o sofista e o religioso dinamarquês: um se diz ser sábio, o outro se diz cristão - ambos não são:

Eu não me chamo cristão, não digo a mim mesmo que sou cristão... isto soa quase

10 José Ortega Y Gasset foi um filósofo espanhol do Século XX muito influenciado pelo pensamento de Kierkegaard. A exemplo do dinamarquês, Ortega Y Gasset pensou sobre a importância da interioridade; da vida ser vivida a partir do interior, da subjetividade. Cf. ORTEGA Y GASSET, J. *Temas de viaje. El espectador IV. Obras completas. 3ª reimpresión. v. II.* Madrid: Alianza, 1998, p. 378 e ss.

11 Sócrates ocupa um lugar significativo para o autor: é notável que a atitude socrática não se propunha a estabelecer uma filosofia sistemática, organizada, positiva, amarrando as pontas do conhecimento; na verdade, a postura socrática é conhecida justamente pelo oposto. Através de um conhecimento “negativo”, o método de Sócrates, tomado de ironia, apresenta perguntas (e não proposições). Ele não constrói afirmações, mas desmonta certezas e, a partir daí (da dúvida/do negativo), estabelece sua forma de “filosofar” (KIERKEGAARD, 2013, p. 216 e ss.). Ver também: KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates.* 2ª edição. Tradução de Álvaro Valls. Bragança Paulista: EDUSF, 2005.

como uma forma de loucura, neste mundo cristão onde todos e qualquer um, são cristãos, onde ser cristão é algo que todo mundo simplesmente é... especialmente alguém a quem o cristianismo importa no grau que importa a mim. Mas não pode ser de outra forma... Eu não posso estar a serviço da legião de mercadores velhacos, refiro-me aos sacerdotes, que falsificando a definição de cristianismo pelo bem dos lucros nos negócios adquiriram milhões e milhões de cristãos. Eu não sou cristão - e infelizmente sou capaz de tornar evidente que outros também não o são, sim, ainda menos do que eu. Pois eles imaginam que são cristãos¹².

A famosa ideia de que *“tudo o que não é eterno é eternamente inútil”* (LEWIS, 2017, n.p.) escrita com a finalidade de defender a importância das verdades eternas em um contexto moderno que às relativizava, associa-se bem com a proposta do *tornar-se subjetivo*, apresentada na 2ª Seção do *Pós-Escrito*. Ainda que Kierkegaard adote uma abordagem filosófica e existencial diferente da postura apologética de Lewis, a icônica frase do professor de Oxford se acomoda na a crítica à superficialidade da fé institucionalizada apresentada por Soren Kierkegaard.

Se, por um lado, o coração desses crentes era cativo do método histórico; se a dialética histórica se tornou a religião deles; o oposto seria desgarrar-se da massa, substituir a vida despreocupada por um interesse genuíno e eterno. A apologia à subjetividade se apresenta neste tom: a responsabilidade em tornar-se cristão é grave, marcante, significativa demais. Sendo assim, não deve ser resolvida de maneira impessoal, a partir de uma conformação à massa. *“A expressão do esforço máximo da subjetividade é o interesse infinitamente apaixonado por sua felicidade eterna”* (KIERKEGAARD, 2013, p.58). Isto posto, tornar-se cristão requer um compromisso pessoal, subjetivo, exige do indivíduo um interesse genuíno pela verdade eterna.

1.2. O abismo entre o tempo e a eternidade, entre a angústia e a paixão

Todo o problema da verdade do cristianismo reside na decisão (*Ibidem*, p. 133). O caminho pelo qual tomamos essa decisão revela o destino para onde estamos mirando. Por um lado, se ensina que o tornar-se objetivo é o caminho a ser seguido, que este é o recurso para se alcançar a verdade. O outro caminho, no entanto, é o que o autor diz ser o próprio cristianismo, ensinando-nos o “tornar-se subjetivo”, orientando-nos a retornarmos ao sujeito (*Ibidem*, p. 135).

Não se trata de uma mera briga por palavras. Não é que Johannes Climacus seja alguém afetado pelos termos, buscando rixa para estabelecer um conceito que julgava mais bonito e completo. Para ele, o “pensar subjetivamente” conduzia o indivíduo

12 KIERKEGAARD, 2019, np.

por um caminho completamente distinto do que ele chamou de “problema objetivo”. “*Não há aqui uma questão a respeito da verdade do cristianismo, no sentido de que, se fosse resolvida, a subjetividade haveria de aceita-la com desembaraço e boa disposição*” (Ibidem, p. 133 e 134). Trata-se de uma busca pela verdade que, se marchada pelo caminho objetivo, não levará a lugar nenhum.

Neste sentido, “*para que isso não pareça uma disputa por palavras, fique dito que o cristianismo quer justamente potencializar a paixão ao seu extremo, mas a paixão é justamente a subjetividade, e objetivamente ela não existe de modo algum*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 135 e 136).

O que está sendo dito é que, ainda que o esforço racional avance em direção ao que é eterno, chegará a hora na qual, impreterivelmente, o chão sumirá de debaixo dos nossos pés. Então, o implacável precipício toma novamente o seu lugar, encarando-nos: ao abismo que separa a história do eterno, o transcendente do imanente, não é possível construir nenhuma ponte racional para atravessá-lo.

Logo, “*a summa summarum [lat.: soma total] disso é a incerteza objetiva, mas precisamente por isso a interioridade é tão grande, porque a interioridade abrange a incerteza objetiva com toda a paixão da infinitude*”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 215). Desta vez, o que sobra é um sujeito *angustiado*¹³, congelado, sem fé, olhando para o intransponível sem qualquer esperança que o defenda de sua condição.

Às manobras científicas para superar esse grande abismo o autor responde com ironia. Para ele, todo esse esforço resultaria em distanciar-nos ainda mais da verdade:

Mas quando uma geração, em masse, quer mostrar sua incompetência de modo histórico-universal, quando, desmoralizada por isso, tal como se jogasse na loteria, rejeita o bem supremo, quando uma especulação não quer ser isenta de interesse, mas causa dupla confusão, primeiro por saltar por cima do ético, e em seguida por propor algo histórico-universal como sendo a tarefa ética para os indivíduos – então a própria ciência aprecia que se diga algo a respeito. Não, louvada seja a ciência, louvado todo aquele que espanta a criação de seu santuário” (KIERKEGAARD, 2013, p. 157).

Para o homem, só é possível encarar o drama da existência existindo. Digo, não é possível abstrair-se da vida - não dá para procurar a verdade sem existir. O autor deduz que “*todo o conhecimento essencial tem a ver com a existência*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 208).

Se o caminho objetivo busca a verdade por uma ponte de fumaça, o caminho

¹³ Trata-se de outro conceito importante para o autor, usado especialmente para descrever o estado oposto ao tornar-se si mesmo; se há, por uma via, o tornar-se cristão, o outro caminho levaria o sujeito à uma condição de angústia. Cf. KIERKEGAARD, S. (2010). O conceito de angústia (A. L. M. Valls, trad). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1844).

da subjetividade pode ser visto como um salto em direção ao eterno¹⁴. Não importa qual a distância do abismo que precisa ser superada pelo salto (não é uma questão quantitativa¹⁵). O que importa é a forma com que o sujeito se relaciona com a verdade (saltando/existindo). Em outras palavras, se, no caminho objetivo, “*reflete-se sobre o ser este Deus verdadeiro*” ou não, subjetivamente a preocupação gira em torno de como o sujeito se relaciona, “*de tal modo que sua relação seja, em verdade, uma relação com Deus*” (*Ibidem*, p. 210).

Que isso fique aqui apenas dito previamente para chamar atenção ao que vai ser exposto na Segunda Parte: que por esse caminho o problema jamais surgirá de forma decisiva, isto é, nem se apresenta, porque o problema reside precisamente na decisão. Mesmo que o pesquisador científico trabalhe com zelo infatigável, mesmo que abrevie sua vida no serviço entusiástico da ciência; mesmo que o pensador especulativo não poupe tempo nem aplicação: eles não estão, no entanto, infinitamente, pessoalmente, apaixonadamente interessados; ao contrário: nem mesmo querem estar. Sua observação pretende ser objetiva, desinteressada. No que tange à relação do sujeito com a verdade reconhecida, aí se supõe que, tão logo a verdade objetiva tenha sido alcançada, a apropriação fica sendo coisa de pouca monta, segue como um brinde, e em última análise, tudo o que tem a ver com o indivíduo é indiferente. Nisso se baseia, justamente, a realçada calma do pesquisador e a cômica irreflexão de quem apenas conversa sobre o que leu¹⁶.

A transição para o caminho subjetivo é, neste passo, uma transição de fé. Caminhar por esse rumo significa que a relação do sujeito com a verdade eterna não será marcada pela angústia de alguém que não conhece sua essência. Substitui-se esse desconsolo pela paixão.

2. A urgência da paixão infinita

14 Neste sentido: “*Enquanto o pensamento objetivo é indiferente quanto ao sujeito que pensa e à sua existência, o pensador subjetivo está, como existente, essencialmente interessado em seu próprio pensamento, está existindo nele. Por isso, seu pensamento tem outro tipo de reflexão, ou seja, o da interioridade, da posse, pelo qual ele pertence ao sujeito e a ninguém mais. Enquanto o pensamento objetivo investe tudo no resultado e leva toda a humanidade a trapacear, copiando e repetindo de cor o resultado e a resposta, o pensamento subjetivo investe tudo no devir e omite o resultado, em parte porque este justamente pertence a ele, já que ele possui o caminho, e em parte porque ele, como existe, está continuamente no devir, como todo ser humano que não se deixou enganar para tornar-se objetivo, para se converter, de modo não humano, na especulação*” (*Ibidem*, p. 76).

15 Vale dizer, à vista disso, que o autor pretende dar outra *qualidade* à dialética, trazendo-a de volta para o indivíduo; ou, dito de outro modo, superando a dialética histórica e incluindo o sujeito no diálogo com a realidade (*Ibidem*, p. 214 e 215).

16 KIERKEGAARD, 2013, p. 27 e 28.

Para Johannes Climacus, a doença de uma relação objetiva com a fé segue-se da desproporção entre a verdade histórica e especulativa, e o interesse genuíno pela verdade eterna. Depreende-se de seu texto que a fé não se resume à um conjunto de doutrinas para serem assimiladas; a salvação humana não é destinada àqueles que encontram determinado saber nem memorizam uma porção de dogmas.

A despeito de sua ironia para com o pensamento corrente em seu contexto, parece claro que ele não desprezava toda a razão ou exercício da racionalidade. Na verdade, sua consideração pretende defender que há limite para o conhecimento objetivo (e para a racionalidade). Além do que, a verdade do cristianismo deveria implicar em alguma consequência na vida dos sujeitos; há uma inferência existencial para ser considerada, e não só uma abstração a ser assimilada¹⁷.

O que realmente preciso é ter claro o que devo fazer, não o que devo saber, exceto até o ponto em que o saber deve preceder qualquer ato. O que importa é encontrar uma finalidade, ver o que realmente Deus quer que eu faça; a coisa crucial é encontrar uma verdade que seja verdade para mim, encontrar a ideia pela qual eu esteja disposto a viver e morrer. Qual seria a utilidade de descobrir uma verdade dita objetiva, trabalhar os sistemas filosóficos para que pudesse, se questionado, fazer julgamentos críticos sobre eles, pudesse apontar as falácias em cada sistema; de que me serviria estar apto a desenvolver uma teoria do estado, tomando detalhes de várias fontes e combinando-os num todo, e construindo um mundo no qual eu não vivesse, mas que eu apenas apresentasse para que os outros o vissem; de que me serviria ser capaz de formular o sentido do cristianismo, ser capaz de explicar muitos pontos específicos - se isto não tivesse um sentido mais profundo pra mim e para minha vida (KIERKEGAARD, 1967, p. 78).

Ele “*não se esquece, nem por um instante, que o sujeito é existente*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 207). Com isso, a busca pela verdade far-se-á assim: com os pés no chão da vida. Não há tempo para imaginar a verdade ou tê-la como uma fantasia distante. O sujeito existente, que conhece todos os embaraços que o viver o acomete, não se aventura em experimentar o moroso, desapaixonado e longo caminho do saber objetivo. “*Para o saber subjetivo toda demora é fatal, e a decisão é tão infinitamente importante que é imediatamente tão urgente, como se a oportunidade já tivesse passado em vão*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 212).

17 “*Cristo não nomeou professores assistentes - mas imitadores e seguidores [Efterfølgere]. Quando o cristianismo... não se reduplica naquele que o apresenta, ele não apresenta cristianismo; pois o cristianismo é uma comunicação existencial e só pode ser apresentada - existindo*”. KIERKEGAARD’S Journals and Papers (6 Vols plus Index) ed. & trans. Howard & Edna Hong. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1967, p. 78.

2.1. O “pathos”, a história e o dogma

O apelo pelo viver apaixonadamente a fé, relacionando-se com a verdade, põe ênfase no *como* em relação ao *o que* (*Ibidem*, p. 213). Dito de outra forma, Climacus entendia que um amontoado de categorias de pensamento objetivo não podem levar um sujeito à verdade. Isso porque, segundo o autor, não há decisão que vincule o sujeito e sua existência dentro dessas categorias de pensamento. Por outro lado, “*o “como” é a paixão pela infinitude*” (*Ibidem*, p. 214), é o interesse genuíno, o decisivo: é a própria subjetividade.

A declaração é de que a confessionalidade aparente (*o que*) precisa ser assaltada pelo Espírito Santo, e então, o comprometimento com o evangelho passará a ser percebido na existência (*como*). Elementos magníficos do cristianismo como a história da Igreja, a Bíblia e as doutrinas cristãs, podem ser conhecidas e confessadas objetivamente, mas ainda assim, resultar em uma singela aproximação à verdade. Trocando em miúdos, é possível que uma pessoa tenha uma postura curiosa com relação às Escrituras e à doutrina sem, no entanto, ter um compromisso pessoal com a fé.

Não se procura, com isso, diminuir o valor dos dogmas nem da santa Bíblia Sagrada. Sugere-se, na verdade, que o contato objetivo com os elementos da fé correspondem à uma aproximação, e que a mensagem do evangelho não é (apenas) sobre a história da Igreja com seus dogmas, mas, acima de qualquer outra narrativa, trata-se da vida do Cristo¹⁸ e da sua obra de redenção.

Logo, a reforma há de ser vista para além dos dogmas e organização eclesiástica: a fé há de ser vivida!¹⁹ Utilizar a história da igreja para tornar pessoas (ou um país, no contexto do autor) cristãs é, no fundo, um esforço inútil (KERKEGAARD, 2013, p. 52). A despeito de sua discordância com o *modus operandi* do luteranismo dinamarquês do século XIX, Kierkegaard acreditava que eles [o clero luterano] contrariavam o próprio espírito reformador de Lutero:

Poderia ser apropriado alguma vez memorizar um dos sermões de Lutero e apresentá-lo sem dar nenhuma pista disto - e então ver como o clero ficaria furioso

18 Neste mesmo sentido, a crítica do teólogo suíço Hans Küng à teologia protestante de seu tempo: “O *biblicismo tem sido um perigo permanente para a teologia protestante. O fundamento real da fé, então, não é mais a mensagem cristã, nem o próprio Cristo proclamado, mas a palavra bíblica infalível. Assim como muitos católicos crêem menos em Deus do que em “sua” igreja e “seu” papa, numerosos protestantes crêem em “sua” Bíblia. A apoteose da igreja corresponde à apoteose da Bíblia*”. KÜNG, Hans. *Theologie im Aufbruch: Eine ökumenische Grundlegung*. München: Piper, 1987, p.72.

19 Ao tratar sobre o “pai da fé”, Jonas Madureira explica que Abraão é um exemplo de “obediência simples”, alguém que vive a verdade para além de conjecturas desencarnadas: “*A resposta de Abraão não foi mediada por uma confissão oral de sua fé, mas, sim, por um ato de obediência simples*”. MADUREIRA, Jonas. *Inteligência humilhada* – São Paulo: Vida Nova, 2017, p.170.

- e depois dizer: Este é um sermão de Lutero, palavra por palavra²⁰.

Ainda que o sujeito fosse capaz de estudar a verdade histórica mais complexa de todas, se essa verdade não lhe alcançar o coração ele poderá continuar absolutamente desinteressado com o divino. Portanto, a questão sob a qual nos debruçamos não é o *no que eu devo crer para ser cristão*, mas o *que ocorre com o sujeito quando este se torna um cristão*.

2.2. A redenção da cristandade: o evangelho encarnado

A questão relevante para o autor não é se o cristianismo é verdadeiro ou não; mas como eu, subjetivamente, me envolvo com ele. O nascimento e batismo de uma criança em solo dinamarquês, a inserção de um nome à lista de membros da Igreja, tais coisas não seriam competentes para envolver completamente o indivíduo com a responsabilidade do evangelho.

Deduz-se de seu *Pós-Escrito* que é necessário um encontro com Cristo, uma relação pessoal com Deus, um novo nascimento para que nos envolvamos com Ele. Se é o paganismo que se molda pela exterioridade e aparência, o cristianismo deve ser o oposto: deve se moldar pela relação interior²¹. Assim, o acesso à cristandade, ou melhor, à Cristo, está à um *salto* de distância do sujeito – não depende de um contexto geográfico específico ou de um privilégio hereditário, mas está sujeito à fé, à paixão infinita, ao compromisso pessoal e individual com o próprio Cristo.

Para o autor, o contexto pouco importa para a verdade do cristianismo. Na verdade, ele sustenta que é justamente por não podemos prever os contextos da vida que temos que crer. O compromisso pessoal com a Verdade mora precisamente na relação subjetiva:

Se eu posso aprender objetivamente Deus, então eu não creio; mas, justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho que crer; e se quero manter-me na fé, de modo que, na incerteza objetiva, eu estou sobre “70.000 braças de água”, e contudo creio²².

20 KIERKEGAARD'S Journals and Papers (6 Vols plus Index) ed. & trans. Howard & Edna Hong. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1967, p. 78.

21 Neste sentido: “*O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria*”. KIERKEGAARD, Soren. O Desespero Humano (Doença até a morte). Coleção Os Pensadores. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1988, p. 09.

22 KIERKEGAARD, 2013, p.215.

Defender que a verdade é a subjetividade (KIERKEGAARD, 2013, p. 220) não é o mesmo que dizer que há tantas verdades quanto há sujeitos. A defesa da verdade subjetiva não é uma argumentação pró-relativismo. Como já foi dito, a busca do autor não é pela rejeição completa de todo pensamento objetivo. Uma leitura honesta deve compreender que, quanto à verdade do cristianismo, a importância do pensar subjetivamente é expressa na relação do indivíduo com a verdade (ou com Deus).

Encarnar o evangelho relaciona-se com o existir à luz da cruz de Cristo – e o existir é fundamental para a cristandade (para o ser cristão). Talvez seja forçoso dizer que a subjetividade corresponde a todo o cristianismo. Apesar disso, é inegável que a verdade do cristianismo é expressa, também, na subjetividade²³. No mais, assim como a verdade objetiva pode adoecer uma massa de cristãos, é possível que o *subjetivismo lunático* também se torne uma enfermidade, transformando a massa em um grupo de cristãos quixotescos²⁴: uma massa descolada de seu contexto, que não sabe olhar para fora, vivendo outra fantasia (tal qual a fantasia da verdade objetiva), e completamente separada de sua existência real.

Nada obstante às ponderações convenientes acerca do pensamento do autor, destaca-se sua preocupação em viver a fé com honestidade: a redenção da cristandade não está apenas em uma esperança escatológica, mas também na conversão real, na relação transparente e responsável de um indivíduo apaixonadamente interessado por Cristo, na redenção existencial do sujeito.

3. Considerações Finais

Dentro do que se propõe com o presente estudo, é possível perceber que o autor contrapõe a influência da racionalidade com a primazia da fé. Não é que, a partir do exercício de se pensar subjetivamente, amarraremos todas as pontas do drama da existência. Não é que será possível ao sujeito compreender o arranjo completo da vida humana a medida em que olha para si, envolvido em sua subjetividade – sem apontar

23 Eis a demonstração de um indivíduo comprometido com a verdade: “*Abraão fica completamente só. Uma vez mais, ele é totalmente indivíduo, como quando saiu da casa de seu pai. Aceita o chamado tal como foi pronunciado; não procura interpretá-lo ou espiritualizá-lo; aceita a palavra de Deus e está pronto a obedecer*”. BONHOEFFER, Dietrich. Discipulado. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 55.

24 Neste aspecto: “*Quando a demência é um delírio da interioridade, o trágico e o cômico consistem em que algo que é infinitamente importante para o infeliz seja um detalhe fixado que não tem importância para ninguém mais. Quando, pelo contrário, a demência consiste na ausência de interioridade, o cômico está em que aquilo que o feliz sabe, é o verdadeiro, o verdadeiro que importa a todo o gênero humano, mas que pura e simplesmente não tem importância alguma para o muito honrado orador de lengalenga*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 206 e 207).

para qualquer direção.

Ao invés disso, o texto parece chamar o indivíduo para experimentar o paradoxo entre o temporal e o eterno, sendo sensível à sua própria incompreensibilidade, sensível à sua subjetividade e ao próprio Deus. Sua crítica mira em um compromisso subjetivo e apaixonado que não podia ser mediado ou compreendido completamente por abstrações genéricas.

A honestidade característica da escrita de Soren Aabye Kierkegaard nos permite inferir pressupostos que transcendem a *“razão objetiva e as medições lógicas”* (ROOS, 2022, p. 83). Neste sentido, há uma subjetividade que mira levar o sujeito à Cristo, compreendendo que o infinito *“penetra na finitude, o eterno entra no tempo, o universal [...] se particulariza – sem perder sua universalidade”* (Id.).

O trabalho de Kierkegaard não consistia em pregar o cristianismo, inovar na compreensão doutrinária da Igreja, tampouco estabelecer uma revolução na interpretação filosófica da religião cristã. Na verdade, busca desenterrar aspectos essenciais do cristianismo, e, fazendo isso, termina por produzir uma crítica às formas que, à época, passavam-se por cristãs sem o ser.

O autor nos lembra que *“devido ao muito saber, a gente se esqueceu do que é existir, e do que pode significar interioridade”* (KIERKEGAARD, 2013, p. 262). Assim, o tornar-se cristão não é uma questão apenas nominal. Trata-se de um pacto extraordinário que se impõe na vida ordinária do sujeito. Ser cristão nos custa, acima de qualquer coisa, a coragem e o compromisso de *vivermos* de maneira digna do evangelho de Cristo²⁵.

Referências Bibliográficas

ASSIS, Machado de. **O alienista**; introdução de John Gledson; notas de Hélio Guimarães. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

DICKENS, Charles. **Um conto de duas cidades** [Título original: A Tale of Two Cities, 1859]. Tradução Sandra Luzia Couto. São Paulo: Nova Cultural, 2011.

KIERKEGAARD, Soren. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Editora Vozes. 3ª edição, 2011.

KIERKEGAARD, Soren. **O instante**. Editora Liber Ars, 2019.

KIERKEGAARD, Soren. **Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor**. Edições

25 Vide Filipenses 1:27-30.

70 - Lisboa, Portugal.

KIERKEGAARD, Soren. **Pós-Escrito às Migalhas filosóficas**, vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD'S. **Journals and Papers** (6 Vols plus Index) ed. & trans. Howard & Edna Hong. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1967.

KÜNG, Hans. **Theologie im Aufbruch**: Eine ökumenische Grundlegung. München: Piper, 1987.

LEWIS, C. S. **Os quatro amores**. Traduzido por Estevan Kirschner. 1ª ed. — Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

MACGRATH, Alister E., 1953 - **Teologia sistemática, histórica e filosófica**: uma introdução a teologia cristã; tradução Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MADUREIRA, Jonas. **Inteligência humilhada** – São Paulo: Vida Nova, 2017.

ORTEGA Y GASSET, J. **Temas de viaje**. El espectador IV. Obras completas. 3ª reimpresión. v. II. Madrid: Alianza, 1998.

PAULA, Marcio Gimenes de. **É Preciso Duvidar de Tudo?** *Philosophos* - revista de filosofia. Ano 8, n.2, pp 273-276, jul/dez 2003.

ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. 2ª ed. Revista – Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

VALLS, L. M. Álvaro. **Sobre as críticas ao cristianismo e à cristandade em Nietzsche e em Kierkegaard**. Síntese, Belo Horizonte, v. 34, n. 110, 2007.

Kierkegaard e Lavelle: Pensadores da Interioridade Contra a Contemplação Hegeliana

Kierkegaard and Lavelle: Thinkers of Interiority Against Hegelian Contemplation

Kaique Jeordhane Nunes de Sá¹

¹ Graduado, bacharel em Ciências Ambientais com ênfase em Geociências pela Universidade Federal de Goiás. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5297272455462231>. Pesquisador do Laboratório Invisível – Invisible College – A Multidão é a Mentira?. kaiquenunesx@gmail.com.

Resumo

O presente artigo visa evidenciar os pontos de conexão entre o pensamento do filósofo dinamarquês do século XIX, Søren Kierkegaard, e o pensador francês do século XX, Louis Lavelle, tomando como base as obras *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* do primeiro e *O Erro de Narciso* do segundo. Tendo como centralidade o apontamento de como estes dois autores existenciais, apesar das diferenças de estilo e do período que os separam, ambos compartilham uma semelhança estrutural em suas críticas ao pensamento hegeliano, sobretudo na noção hegeliana de coincidência entre ser e pensar — eternizado em sua máxima de que “o que é real é racional e o racional é real” —, ou seja, ao idealismo absoluto. O valor intrínseco deste estudo reside em sua modesta contribuição para evidenciar esse diálogo pouco explorado entre Kierkegaard e Lavelle, uma vez que existem poucos trabalhos que comparam esses autores tanto nacionalmente quanto internacionalmente. Trata-se, portanto, de um diálogo rico que pode proporcionar novas perspectivas nos estudos de ambos os pensadores.

Palavras-chave

Kierkegaard; Lavelle; Subjetividade; Interioridade; Verdade

Abstract

This article aims to highlight the points of connection between the thought of the 19th century Danish philosopher, Søren Kierkegaard, and the 20th century French thinker, Louis Lavelle, based on the works *Postscript to Philosophical Fragments* by the former and *The Error of Narcissus* by the latter. Its centrality is to point out how these two existential authors, despite the differences in style and the period that separate them, both share a structural similarity in their criticism of Hegelian thought, especially in the Hegelian notion of the coincidence between being and thinking — eternalized in his maxim that “The rational is real, and the real is rational” — that is, absolute idealism. The intrinsic value of this study rests in its modest contribution to highlighting this little-explored dialog between Kierkegaard and Lavelle, since there are few works that compare these authors both nationally and internationally. It is, therefore, a rich dialog that can provide new perspectives in the study of both thinkers.

Keywords

Kierkegaard; Lavelle; Subjectivity; Interiority; Truth

1. Introdução: Dois pensadores existenciais

Søren Kierkegaard (1813-1855) emerge como um notável pensador dinamarquês do século XIX, cujas reflexões se desdobraram sob a influência marcante de dois fatores de significativa magnitude. O primeiro desses fatores repousa na ampla difusão das ideias proferidas pelo pensador alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). O segundo, por sua vez, se deve ao contexto do luteranismo oficial que predominava na Dinamarca da época².

O amálgama das tradições luterana e hegeliana, conjuntamente com as características intrínsecas da cultura deste tempo, viabilizaram as condições propícias ao surgimento do pensamento de Kierkegaard tal como o conhecemos hoje, e o florescimento do que denominamos de “pensamento existencial”. Como bem observado por Tietz (2012), é possível localizar o surgimento da filosofia da existência nesta reação assertiva de Kierkegaard ao hegelianismo. O pensamento existencial se caracteriza, como comenta Ferrater Mora (2001, p. 962), pela sua centralidade na *Existenz*, entendendo

² A Dinamarca configura-se como uma monarquia constitucional que unifica Igreja e Estado, de confissão luterana desde 1536, após a Guerra do Conde (1534-1536).

a existência não como qualquer tipo de existência meramente dada, mas enquanto realidade humana, uma existência que se difere radicalmente de outras “existências”. Em franca oposição ao pensamento sistemático hegeliano, no qual o indivíduo se vê dissolvido no seio do Espírito Absoluto³ mediante o transcorrer histórico, emerge a reflexão de Kierkegaard, que se volta enfaticamente para a apreciação do indivíduo em sua mais genuína singularidade, realçando a experiência vivencial e o âmago da subjetividade humana.

Louis Lavelle (1883-1951) surge de um contexto distinto na França, quase três décadas após o falecimento do dinamarquês. Inserido em um período tumultuado da história, caracterizado pelas convulsões das duas Guerras Mundiais, pela ascensão do fascismo e do comunismo, fenômenos totalitários que avassalaram o espírito otimista e moldaram pensadores que refletiram incessantemente sobre a liberdade, a angústia, a alteridade, a autenticidade e a responsabilidade. Autores como Albert Camus (1913-1960), Gabriel Marcel (1889-1973) e Jean-Paul Sartre (1905-1980). Este último se tornou uma figura proeminente que popularizou uma corrente existencial, inicialmente cunhada por Marcel de existencialismo (*existentialisme*), um rótulo que Sartre inicialmente recusou⁴, mas posteriormente o abraçou e tornou-se indissociável

³ O espírito absoluto é um conceito que se refere à ideia de que a realidade é uma manifestação da razão divina, que se desenvolve em um processo dialético de tese, antítese e síntese. O espírito absoluto é o princípio inteligível da realidade, que se exterioriza na natureza e retorna a si mesmo no espírito humano.

⁴ Simone de Beauvoir, parceira de Sartre, nos esclarece tal situação: “A partir de então, esta palavra [existencialismo] foi automaticamente associada às obras de Sartre e às minhas. Durante um colóquio organizado no verão pela editora Cerf — ou seja, pelos dominicanos — Sartre recusou que Gabriel Marcel lhe aplicasse esse rótulo: ‘A minha filosofia é uma filosofia da existência; existencialismo, não sei o que é isso’. Partilho de seu aborrecimento. Já tinha escrito os meus romances antes de ter ouvido falar do termo, com base na minha própria experiência e não num sistema. Mas protestamos em vão. Acabamos por adotar o epíteto que todos usavam para nos descrever” (BEAUVOIR, 2014, p. 52, tradução nossa)

de sua pessoa⁵.

O pensamento de Lavelle não caiu no abismo do pessimismo ou do niilismo. De maneira lúcida, Ferreira (1971, p. 274) observa que o pensador enfrentou uma era dominada por um cientificismo autossuficiente, repleto de perspectivas impessoais que alienaram o humano, em meio a um contexto de guerra que gerou uma atmosfera condicionante. Esse condicionalismo, por sua vez, provocou como reação o surgimento de uma geração voltada para a interioridade, composta por pensadores concentrados no retorno a si mesmos. Lavelle é, sem dúvida, um membro dessa corrente de interioridade, e sua trajetória foi influenciada de forma significativa pelo espiritualismo francês, especialmente pelas ideias de Maine de Biran (1766-1824) e Henri Bergson (1859-1941). Assim como no pensador dinamarquês, em sua filosofia, o elemento problemático e questionador é, indubitavelmente, o homem. Lavelle meditou profundamente sobre a interioridade ou a intimidade espiritual, concebendo-a como a abertura para aquilo que possibilita a relação do eu com tudo que lhe permite ser ele próprio: sua relação com o outro, com o mundo e com o absoluto.

2. A Subjetividade em Kierkegaard

Iniciemos, pois, com Kierkegaard, a fim de colocar ambos frente a frente. O *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* (1846) é uma obra que se insere num ponto crítico do corpus kierkegaardiano, representando um ponto de interseção entre seus escritos estéticos e religiosos⁶, embora, em si mesma, não possa ser categorizada estritamente como pertencente a nenhum desses domínios. O pensador dinamarquês expressou seu

5 Udo Tietz (2012) diz que a filosofia da existência é um ancestral do existencialismo, sendo este último historicamente consolidado no entre guerras, dessa forma seria no mínimo anacrônico entendermos Kierkegaard como um existencialista como alguns o fazem, principalmente em literatura secundária, mas, sem dúvidas, Kierkegaard é um pensador existencial. Devido esse caráter mais amplo do pensamento existencial, Mora (2001, p. 962) salienta que nem toda filosofia da “*Existenz*” é filosofia “existencialista”. Jean Wahl (1949, p.11) nos sugere que utilizemos o termo restritamente para os autores da escola filosófica de Paris que aderiram ao termo, como Sartre, Beauvoir e Merleau-Ponty. Devido a isso, também evitamos colocar Lavelle nestes termos. Kevin Aho (2021) chega a utilizar “existencialismo” como um termo guarda-chuva para enquadrar uma diversidade de autores argumentando uma certa sobreposição de temas em seus textos. Por outro lado, autores como Ricoeur (1996) argumentam que a unidade desse termo é uma ilusão, não existe unidade nas teses destes autores, em seus métodos, nem mesmo em seus problemas fundamentais. Menciona que Marcel prefere ser chamado de neosocrático; Jaspers reafirma um enraizamento com a filosofia clássica; sugere que ontologia de Heidegger seguiu um pensamento meditante. Enquanto Sartre entende o existencialismo como uma ideologia a ser reinterpretada no quadro do marxismo. Desta maneira, torna-se menos esclarecedor tomar o existencialismo como uma chave interpretativa de Kierkegaard tanto quanto de Lavelle, sendo o primeiro o mais distante.

6 “O primeiro conjunto de [meus] escritos constitui a produção estética; o último, a produção exclusivamente religiosa: o Pós-Escrito encontra-se entre ambos, formando o ponto crítico” (KIERKEGAARD, 1986, p.31).

pensamento de maneira notavelmente singular, empregando um recurso literário, a pseudonímia, como método que lhe permitisse distanciar-se do leitor e responsabilizá-lo pela compreensão da mensagem ali contida, não num sentido de relativismo hermenêutico onde o sujeito concebe infinitas interpretações, mas sim em um sentido que busca destacar o papel do sujeito interpretante. Um convite para o engajamento do leitor, que não encontrará a figura do autor de prontidão para lhe dar as respostas de maneira facilitada. Encontramos uma polifonia de vozes, certamente, mas todas devidamente orquestradas. As obras estéticas de Kierkegaard foram concebidas sob pseudônimos (assinaladas por nomes distintos, personagens criados por ele próprio), enquanto as obras religiosas eram assinadas com seu próprio nome. O *Pós-escrito* assume uma singularidade ao ser assinada sob o nome de Johannes Climacus, porém, conservando a presença de Kierkegaard como editor (demonstrando, assim, um certo grau de aproximação). Ademais, nesta obra se efetua uma recapitulação de muitos dos temas até então abordados, com referências a várias de suas obras, e, ao seu desfecho, Kierkegaard se releva como responsável por todas elas.

O cerne desta obra reside no esclarecimento do tornar-se cristão e se concentra no âmago da problemática da verdade, se apresentando como uma contundente confrontação com o hegelianismo — uma divergência arraigada na filosofia da religião de Hegel, na relação da história com o cristianismo (LÖWITH, 2014, p. 408). Hegel querendo se contrastar ao tipo de pensamento substancialista que concebe a ideia de realidade como substância única e estática, estabelece esta realidade como um sujeito que se revela no processo histórico, dando assim movimento e dinamicidade a essa realidade. Ao inserir a divindade no seio da história, ele inevitavelmente coloca o caráter histórico como elemento fundamental para a interpretação de todo fenômeno humano, social, científico, filosófico e artístico, caracterizando-se como um historicismo⁷ que entrelaça ser e pensar. Essa acomodação da realidade ao espírito e entrelaçamento entre ser e pensar é expressa famosamente nas seguintes palavras: “O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional” (HEGEL, 2010, p.41). Dentro desse contexto,

⁷ Climacus se utiliza de uma analogia para esclarecer o mal-entendido presente numa interpretação historicista do cristianismo ou qualquer fenômeno distintamente subjetivo: “Tomemos um casal de esposos. Vê, o casamento deles, claramente, deixa sua marca no mundo exterior; ele constitui um fenômeno na existência (em escala menor, tal como o cristianismo, pensado em sua faceta histórico-mundial, deixou sua marca na vida toda); mas o seu amor conjugal não é um fenômeno histórico; o fenomênico é o insignificante, tem significado para os cônjuges apenas através do amor de cada um, mas observado de alguma outra maneira (isto é, objetivamente), o fenômeno é uma ilusão. Assim é também com o cristianismo. Isso é assim tão original? Comparado à sentença hegeliana que o exterior é o interior e o interior é o exterior, isso, certamente, é extremamente original. Mas seria ainda mais original se o axioma hegeliano não apenas fosse admirado pela época presente, mas tivesse também poder retroativo para abolir, em direção ao passado histórico, a distinção entre a igreja visível e a invisível. A Igreja invisível não é nenhum fenômeno histórico; do mesmo modo que não pode, de modo algum, ser observada objetivamente, porque existe apenas na subjetividade” (KIERKEGAARD, 2013, p.59).

a fé é justificada como uma das etapas da manifestação do espírito, antecedida por sua manifestação intuitiva (as artes), e sucedida por sua apreensão mais elevada, a filosofia (pela via racional), podendo assim intitular-se filosofia cristã⁸! Uma verdadeira aberração aos olhos do pensador dinamarquês.

Segundo Kierkegaard, a essência do ser humano reside na constituição de uma síntese composta por opostos qualitativos, tal como eloquentemente retratado por outro pseudônimo kierkegaardiano, Anti-Climacus, em *A Doença para a Morte (1849)*: “uma síntese de infinitude e finitude” (KIERKEGAARD, 2022, p. 43). Compartilhando essa perspectiva antropológica, o *Pós-escrito* assume a postura de uma crítica à noção de verdade no âmbito do hegelianismo. Nesse contexto, torna-se claro que, na esfera da realidade efetiva, a coincidência entre ser e pensamento é inexistente.

O que é a efetividade, não se pode exprimir na linguagem da abstração. A realidade efetiva é um inter-esse [ser - entre] em meio à unidade hipotética, operada pela abstração, de pensar e ser. A abstração lida com a possibilidade e a realidade efetiva, mas sua concepção de realidade efetiva é uma falsa reprodução, pois o âmbito não é a realidade efetiva, mas sim a possibilidade. Só pela superação da realidade efetiva a abstração consegue agarrá-la, mas superá-la é, justamente, transformá-la em possibilidade. Tudo o que se diz sobre a efetividade na linguagem da abstração, no interior da abstração, é dito no interior da possibilidade. [...] Pensar a realidade no âmbito da possibilidade não é a mesma dificuldade de se dever pensá-la no âmbito da existência. (KIERKEGAARD, 2016, p.27-29)

A existência, por sua vez, se revela como um paradoxo inerente à interseção do temporal com o eterno. “Se o cristianismo é o oposto da especulação, então ele é também o oposto da mediação, pois a mediação é a ideia da especulação; o que significará, então, mediá-lo? Mas o que é o oposto da mediação? É o paradoxo absoluto” (KIERKEGAARD, 2016, p.96). Ao abordar o hegelianismo, percebe-se que este não somente dissolve a individualidade do homem no contexto do processo histórico (LÖWITH, 2014, p. 136), mas também abstrai sua dimensão temporal, relegando-o ao mero estado idealizado da eternidade.

8 Sondando sobre esse tema, Climacus comenta humoristicamente: “A especulação assumiu o título de ‘cristã’, quis reconhecer o cristianismo pela adição desse adjetivo, tal como às vezes pelo casamento envolvendo famílias nobres se forma um nome composto a partir das duas famílias, ou assim como quando empresas comerciais se unem numa única firma que carrega, contudo, o nome de ambas. Se fosse então o caso, como tão facilmente se admite, de que tornar-se cristão não seja nada, então o cristianismo deveria de fato estar numa louca alegria por ter conseguido um tão bom partido e ter obtido honra e dignidade quase iguais às da especulação. Se, pelo contrário, o tornar-se cristão é a mais difícil de todas as tarefas, então o ilustríssimo especulante parece ter tirado maior lucro à medida que passa a ser cristão graças à sua firma” (KIERKEGAARD, 2016, p.94).

Kierkegaard, de forma magistral, empreende uma distinção entre o pensador objetivo e subjetivo⁹, a fim de demonstrar a inadequação de Hegel em sua apreensão do cristianismo. Segundo ele, uma fé genuína não pode ser aprisionada dentro dos limites de um conhecimento puramente objetivo, mas necessariamente deve encontrar sua expressão plena na subjetividade do indivíduo e florescer por meio de uma apropriação existencial. Nessa perspectiva, a fé não pode ser uma mera especulação intelectual, mas uma vivência profunda e comprometida com a própria vida.

O pensamento hegeliano preserva conciliações, não deixando espaço para o paradoxo. Ao tratar apenas do problema objetivo do cristianismo, acomodou-o na história-universal, colocando a religiosidade como tranquilidade, segurança e certeza. O extremo oposto da religiosidade paradoxal de Kierkegaard que é paixão, decisão e risco! (ROOS, 2019, p.24). O pensamento hegeliano é a “força contemplativa” (KIERKEGAARD, 2013, p. 61) que ludibriou o indivíduo¹⁰, enfeitiçou o cristianismo e o deixou envergonhado, pois, somente uma fé que se envergonhou de si recorre à demonstração¹¹.

3. A Interioridade em Lavelle

Em *O Erro de Narciso* (1939), o pensador francês empreende uma hermenêutica do mito grego, ou seja, solicita o símbolo e a partir dele tece meditações filosóficas. Apesar da diversidade de meditações que encontramos, o tema-chave onde todos os outros estão direta ou indiretamente relacionados é o amor-próprio. Alfredo Bosi (2012, p.12) em sua apresentação da obra comenta que Lavelle, valendo-se da representação de Narciso, empreende uma exploração do reino do vazio, do oco, da aparência, da

9 O pensador objetivo é caracterizado por sua relação com a eternidade, aquele que pensa e abstrai de sua existência. Enquanto o pensador subjetivo é caracterizado por viver na verdade, o que requer uma reprodução: “Enquanto o pensamento objetivo é indiferente quanto ao sujeito que pensa e à sua existência, o pensador subjetivo está, como existente, essencialmente interessado em seu próprio pensamento, está existindo nele. Por isso, seu pensamento tem outro tipo de reflexão, ou seja, o da interioridade, da posse, pelo qual ele pertence ao sujeito e a ninguém mais” (KIERKEGAARD, 2013, p.76).

10 Em seu, *Cadernos de Guerra*, Lavelle também apresenta um juízo semelhante no que se refere ao pensamento sistemático: “Todos os construtores de sistema foram grandes enganadores, e a verdade não se encontra senão naqueles que passaram a sua existência a repetir as mesmas coisas eternas” (p.63). LAVELLE, L. *Cadernos de Guerra: Na frente*. Lisboa: Universidade Católica, 2016.

11 Como expresso por Climacus na seguinte passagem: “Para quem serve a demonstração? A fé não precisa dela, pode até considerá-la sua inimiga. Ao contrário, quando a fé começa a se envergonhar de si mesma; quando, como uma amante que não se contenta em amar, mas que no fundo se envergonha de seu amado e por isso precisa provar que ele é algo notável; portanto, quando a fé começa a perder a paixão; portanto, quando a fé começa a deixar de ser fé, aí a demonstração se torna necessária para que se possa desfrutar da consideração burguesa da descrença” (KIERKEGAARD, 2013, p. 36)

virtualidade e do vão. Amor-próprio, então, dentro do pensamento de Lavelle é um conceito negativo que se refere a um falso *self*, uma falsa consciência de si, o contrário do si-mesmo. O amor-próprio é justamente o aspecto mais superficial do qual podemos nos identificar e com isso é um obstáculo da interioridade e aprofundamento de si. O livro trata então da consciência de si e das armadilhas da vaidade¹².

A versão mais conhecida do mito é aquela expressa pelo poeta Ovídio (43 a.C.-17 d.C.) em sua obra *Metamorfoses*¹³ (8 d.C.). Narciso, o jovem dotado de uma beleza incomparável, oriundo de uma linhagem divina, fruto da união entre a ninfa Liríope e o deus Céfiso. Confrontada com a preocupação do destino de seu filho, sua mãe buscou a sábia orientação de um oráculo, Tirésias, o qual profetizou que apenas através do desconhecimento de si, Narciso poderia aspirar a uma vida longa e próspera (1983, p.58). Desde sua infância, Narciso cresceu nutrido um profundo desdém por todos aqueles que se rendiam aos encantos de sua formosura, incluindo a pobre ninfa Eco, que, atormentada por um fado cruel, limitava-se a ecoar as últimas palavras que lhe eram proferidas.

Angustiada por esta situação, Eco decidiu implorar aos desígnios da deusa Nêmesis que impusesse um castigo ao Narciso, compelindo-o a apaixonar-se por alguém que jamais poderia ser possuído. Certo dia, em um cenário paradisíaco, Narciso presenciou o reflexo límpido e sereno de sua própria imagem, refletida em uma fonte cristalina. Fascinado e hipnotizado por essa visão, ousou tentar abraçar o jovem que ali se manifestava, porém, cruelmente, suas ânsias foram frustradas pelo obstáculo intransponível das águas. Consumido por uma desesperança avassaladora, ele pereceu ali mesmo, à beira da fonte.

Vale ressaltar que em momento algum Lavelle é explícito nesta obra, citando Hegel ou o hegelianismo em suas descrições. Porém, é possível deduzir quando extraímos os conceitos das meditações e o colocamos em diálogo com o hegelianismo. Já nas primeiras meditações Lavelle destaca o caráter de devir da existência que impede com que Narciso possa ter um conhecimento de si genuíno, mostrando que aquilo com que o seduziu não é de fato o que acreditava ser (seu eu profundo), mas apenas aparência, pois buscou se conhecer por um objeto externo a si, aparência essa sempre distorcida pelo objeto que o reflete, nunca em coincidência consigo e nunca acabado. “Não há fonte que possa devolver a Narciso uma imagem fiel e já formada. [...] a água

12 É digno de nota que, desde o primeiro momento é possível discernir um notável parentesco com o pensamento kierkegaardiano, especialmente na descrição do desespero e na reflexão acerca do si-mesmo realizada sob pena do pseudônimo Anti-Climacus em *A Doença para A Morte*. Neste magistral trabalho, Kierkegaard também concentra sua atenção na temática da autenticidade do indivíduo, oposta a diversas formas de inautenticidade imediata, evidenciando que a conscientização do eu se desenvolve gradativamente ao longo das distintas etapas existenciais.

13 OVÍDIO. *As metamorfoses*. Trad. David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1983.

não para de escorrer, enrugando a superfície e o impede de fixar seu trêmulo contorno” (LAVELLE, 2012, p. 39).

O pensador então modifica o mito para explorar melhor o fenômeno, colocando um “e se?”¹⁴, substituindo em dois momentos o objeto que o permite fitar-se. Se por um instante a origem se calasse e a superfície refletisse sua imagem como que em um rio congelado, poderia ele verdadeiramente se contemplar? A resposta logo se apresenta: “Basta seu simples hálito para torná-lo opaco” (Id., 2012, p. 39). Colocando um segundo “e se?”, Lavelle coloca Narciso de frente a um espelho, onde este também se desespera por não poder possuir aquele diante de si, logo que se aproxima bate a testa e as mãos, e nada encontra em seu entorno, pois “o espelho aprisiona um atrás-do-mundo que lhe escapa, no qual ele se vê sem poder se alcançar e que está separado por uma falsa distância que ele pode diminuir, mas não transpor” (id., 2012, p. 40).

Todas essas empreitadas revelam-se fúteis, pois a atitude subjacente é inerentemente contraditória, dado que o “mundo que o acolhe o mantém eternamente cativo: e nesse mundo ele não pode penetrar sem morrer” (id., 2012, p. 41). Como pode ele buscar ser espectador de si, sendo ele essencialmente interioridade, vida nascente, ato? Esses dois objetivos são mutuamente excludentes, uma vez que o primeiro apenas se concretiza com o aniquilamento do segundo. Na primeira representação — no caminho aberto da fonte — o devir não coincide com sua imagem; no segundo caso — o rio congelado — também é facilmente distorcido; e, finalmente, quando tem sua transparência é uma transparência capturada que não alcança.

Se almejarmos apreender, em última análise, o elemento de disjunção entre Lavelle e o hegelianismo, urge indagarmos acerca da essência mais profunda dessa exposição, perscrutando o âmago a que o eminente pensador francês aspira atingir. Qual foi, portanto, o pecado de Narciso? O autor não se demora em responder: “Ora, Narciso quer reunir o ser e o conhecer no mesmo ato do seu espírito” (id., 2012, p. 44). Logo em seguida, empreende uma análise das consequências dessa contradição, desvelando um traço de fixação narcísica na contemplação destituída de vivência:

Não posso me ver a não ser virando-me para o meu próprio passado, isto é, para um ser que já não sou mais. Contudo viver é criar meu próprio ser orientando minha vontade para um futuro no qual ainda não sou, e que só será um objeto de espetáculo quando eu o tiver, não somente atingido, mas já ultrapassado. Ora, a consciência que Narciso quer ter de si mesmo lhe tira a vontade de viver, isto é, de agir. (id., 2012, p.41)

14 Kierkegaard faz algo semelhante em *Temor e Tremor*, realizando modificações da narrativa bíblica de Abraão e o sacrifício de Isaque, colocando outras possibilidades nos eventos para explorarmos o lugar de Abraão, sua relação com Deus, sua angústia e a natureza paradoxal da fé. KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

Vale relacionar este trecho com o diário de Kierkegaard, quando este escreve: “A filosofia está perfeitamente correta ao dizer que a vida deve ser entendida olhando-se para trás. Mas então nos esquecemos a outra parte — que ela deve ser vivida para a frente” (43 IV A 164, tradução nossa). Ambas as passagens ressoam uma crítica da verdade concebida pelo hegelianismo de identificação entre ser e conhecer (anteriormente exposta). Tanto em Lavelle quanto em Kierkegaard o existir está para além do conhecimento pelo seu caráter de inacabamento e constante superação.

O pensamento hegeliano tanto para Lavelle quanto para Kierkegaard é uma sedução que se esquece do caráter temporal da existência onde a contemplação abstrata do sujeito o impede de se tornar concreto. Kierkegaard através de seu pseudônimo descreve como o indivíduo pode se instalar na idealidade e com isso se desesperar¹⁵; e Lavelle ressoa o desespero kierkegaardiano quando explora Narciso como uma figura que se contenta com a possibilidade, “é nela que agora faz sua morada e não o próprio ser. [...] deseja contemplar seu ser antes de tê-lo produzido” (id., 2012, p. 41). “Ele interrompe sua vida para conhecê-la, e não pode mais conhecer de si mesmo senão um simulacro do qual a vida se retirou” (id, 2012, p. 44). Ambos são autores da ação interior e denunciam a ambiguidade da possibilidade como aquele elemento indispensável para a conquista de si ou de seu fracasso:

A consciência contém a ambiguidade dos possíveis: ela será o princípio de todos os desencorajamentos e de todos os fracassos se buscarmos nela uma realidade já formada e não o poder mesmo que a forma. Portanto, não é ser sincero contentar-se em exprimir todos os sentimentos nascentes e dar-lhes corpo pela palavra, antes de ter efetuado o ato interior que é o único capaz de torná-los nossos. (Id., 2012, p.64)

Permanecer no possível é “não ser” em Lavelle, permanecer no possível é se desesperar em Kierkegaard, ambas formas de inautenticidade, ambas fugas em tornarmos o que somos — essa grande tarefa do existente que por sua pesada responsabilidade, muitos acabam por se refugiar em simulacros. A grande dificuldade para o existente está em viver na transparência e na sinceridade. Estes são termos que correspondem ao mesmo processo, Kierkegaard usa “transparência” quando descreve a forma correta de síntese: “ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu” (KIERKEGAARD, 2022, p.45).

15 “Cada existência humana que supostamente se tornou ou apenas quer ser infinita é desespero. [...] a fantasia, por sua vez, se relaciona ao sentimento, ao conhecimento, à vontade, de modo que um ser humano pode ter sentimento, conhecimento e vontade fantásticos. A fantasia é basicamente o meio para a infinitização. [...] O fantástico é basicamente aquilo que leva uma pessoa para o infinito, de modo que apenas a leva para longe de si mesma, e, com isso, a impede de retornar a si mesma” (KIERKEGAARD, 2022, p.62-63).

Enquanto Lavelle usa sinceridade como o elemento necessário para a maior das tarefas: “Ser o que se é, certamente não há nada que seja tão difícil. [...] Ser sincero é descer ao fundo de nós mesmos para descobrir os dons que nos pertencem, mas que nada são senão pelo uso que fazemos deles” (LAVELLE, 2012, p. 69).

Sinceridade e transparência, termos usados para uma construção da verdade em moldes de “coerência”, mas não qualquer coerência, pois, já se concebeu a verdade como identificação do pensamento com a coisa —, como diz Aquino: “todo conhecimento se faz por uma assemelhação do cognoscente à coisa conhecida [...] tal concordância é chamada ‘adequação do intelecto e da coisa’, e nisso se constitui formalmente a noção de verdadeiro” (AQUINO, 2023, p.30). Mas estamos falando aqui de outro tipo, uma coerência holística que considera o sujeito em sua integralidade, não somente em uma de suas partes —, como a intelecção. Isso fica evidenciado no questionamento de Lavelle:

Considera-se quase sempre a verdade como a coincidência do pensamento e do real. Mas como seria possível tal coincidência, quando o real é outro que não eu? Ao contrário, se a sinceridade é a coincidência de nós conosco mesmos, perguntarão como é possível não obtê-la. Mas é o amor-próprio que intervém aqui. E o próprio da sinceridade é vencê-lo. Pode-se dizer que, por oposição à verdade que busca conformar o ato da minha consciência ao espetáculo das coisas, a sinceridade tenta conformar ao ato da minha consciência o espetáculo que mostro. (LAVELLE, 2003. p.74)

Lavelle complementa dizendo que a sinceridade em si não é a verdade, mas é como um “consentimento à luz”, e que não basta “contemplá-la: trata-se primeiramente de produzi-la” (id., 2003, p. 33). É com essa noção de verdade existencial desenvolvida até aqui, compartilhada entre os dois, que o pensador espanhol Miguel de Unamuno descreve como um “pensar” com corpo, pois, o filósofo é um homem de carne e osso, que se dirige para outros homens também de carne e osso. Logo, quando se filosofa, nunca se faz apenas com a razão, e sim como ele elegantemente expressa, se filosofa com “a vontade, com o sentimento, com a carne e com os ossos, com a alma toda e com todo o corpo, filosofa o homem” (UNAMUNO, 2013, p. 42).

4. Considerações Finais

Kierkegaard e Lavelle são dois pensadores proeminentes de épocas distintas, cada um com suas circunstâncias intrínsecas e estilos característicos, contudo, compartilham notáveis pontos de convergência ainda pouco explorados. O *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* mostra-se uma obra robusta repleta de ironias, onde o autor

transmite sua mensagem indiretamente por meio de um pseudônimo. Por outro lado, *O Erro de Narciso*, constitui-se como um conjunto de meditações que emergem de uma hermenêutica do mito grego. Ambos os autores compartilham de um caráter não sistemático em sua escrita e podemos também notar um vínculo com o estético.

Lavelle relaciona-se com o estético em sua maneira de poetizar a filosofia — suas meditações em última instância estão permeadas por conceitos, mas a forma que é apresentada é totalmente mito-poética. Do outro lado temos Kierkegaard, que comumente é reconhecido como um poeta religioso, muitas vezes, mais do que como filósofo. Sem o intuito de subtrair a relevância que lhe é devida na história do pensamento ocidental¹⁶, é inegável que tal compreensão encontra sua veracidade no ponto em que empregou recursos literários, criou personagens, utilizou-se da imaginação em seu elogio ao cristianismo para abordar o tornar-se cristão, o propriamente religioso. Como ele mesmo bem considerou: “Tornei-me poeta; mas, com os meus antecedentes religiosos¹⁷” (KIERKEGAARD, 1986, p. 87).

Para além de qualquer distância na escrita e metodologia, as obras que aqui investigamos revelam uma notável convergência argumentativa em oposição ao pensamento hegeliano. Nossa atenção concentrou-se na concepção disjuntiva entre o ser e o pensamento na existência, contrapondo-se à verdade que acomoda a realidade no espírito, conferindo ao racional o atributo do real e ao real uma racionalidade¹⁸ — o idealismo absoluto. Ambos os autores, como bem salientamos anteriormente,

16 Kierkegaard não pode ser entendido apenas como um poeta de uma forma que desmereça sua genialidade filosófica, pois, como nos orienta Ricoeur (1996), Kierkegaard nos confronta com as fontes não-filosóficas da filosofia. É através de sua figura de exceção que somos conscientizados dessa relação íntima. A filosofia não tem objeto próprio, ela “reflete sobre o todo da experiência: científica, ética, estética, religiosa” (p.32). Dessa maneira, Kierkegaard não é apenas o não-filósofo, ele nos embarça “porque se mantém, relativamente à filosofia, ao mesmo tempo do lado de fora e dentro” (p. 35).

17 “Mas, devido ao meu próprio desenvolvimento religioso, o facto teve uma influência muito mais profunda; aniquilou, num sentido, no da impaciência religiosa, o poeta em que me tornara; aniquilou o estádio da poesia ou, em todo o caso, cheguei simultaneamente, num instante, a começar em dois pontos, de tal maneira, porém, que a vida de poeta me era propriamente alheia, e só era o que era por uma outra intervenção — o meu despertar religioso; por outro lado, não me tornara poeta por minha própria vontade, mas seguindo a minha natureza; por outras palavras, não me reconhecia verdadeiramente a mim mesmo no poeta; mas sim no meu despertar religioso” (KIERKEGAARD, 1986, p. 87)

18 Löwith ao discorrer sobre as rupturas em relação ao idealismo confirma como essa crítica a efetividade nos termos de Hegel foi efetuada por autores como Marx e Kierkegaard, cada um à sua maneira: “O ataque de Marx e Kierkegaard separa exatamente o que Hegel havia unido; ambos invertem sua reconciliação da razão com a efetividade. Marx toma como objeto de crítica a filosofia política e o ataque de Kierkegaard dirige-se contra o cristianismo filosófico. Com isso, ocorre não somente uma dissolução do sistema de Hegel, mas ao mesmo tempo uma dissolução de todo o sistema do mundo burguês-cristão. O fundamento filosófico desta crítica radical do existente é a discussão com o conceito hegeliano de ‘efetividade’ como unidade de essência e existência”. Para deixar ainda mais claro ele continua dizendo: “Em resumo, a controvérsia refere-se a uma única proposição do prefácio à *Filosofia do direito*: ‘O que é racional é efetivo; e o que é efetivo é racional’” (LÖWITH, 2014, 169).

concebem tal compreensão como uma sedução do pensamento, uma inclinação puramente intelectual que encerra o sujeito existente e o aprisiona em seu âmbito meramente possível, virtual; tal noção abstrata encanta o indivíduo e o deturpa, pois não o reintegra à efetividade, ao domínio temporal, ao devir¹⁹ e à ação.

Referências Bibliográficas

- AHO, K. **Existencialismo: Uma Introdução**. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 2021.
- AQUINO, T. **Questões disputadas sobre a verdade**. São Paulo: Ecclesiae, 2023.
- BEAUVOIR, S. **La Force des Choses** - Tome 1. Paris: Gallimard, 2014.
- FERREIRA, T. F. **Lavelle e a Corrente Personalista**. Revista Portuguesa de Filosofia, v. 27, n. 3, p. 257-282, julho de 1971.
- GOUVÊA, R. Q. **A Palavra e o Silêncio**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- HEGEL, G.W.F. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- ROOS, J. **Tornar-Se Cristão: O Paradoxo da Existência em Kierkegaard**. São Paulo: Liber Ars, 2019.
- KIERKEGAARD, S. A. **A Doença para a Morte**. Tradução, introdução e notas de Jonas Roos. Petrópolis/RJ: Vozes, 2022.
- KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**, vol. I. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.

¹⁹ Kierkegaard ironiza a tentativa de Hegel de trazer dinamismo à filosofia, como podemos conferir no comentário de Ricardo Quadros Gouvêa: “Hegel, lembra-nos Kierkegaard, propunha-se a trazer dinamismo à lógica e à filosofia, por meio da dialética triádica. Entretanto, sua filosofia termina em um monismo absoluto, tão estático quanto o Ser de Parmênides. O movimento, em Hegel, é comparável ao das crianças nos carrinhos de um parque de diversão: não importa quão drasticamente eles se movam a direção do carrinho, ele continua girando preso na bitola segura e sem a incerteza da liberdade a qual estamos fadados, como disse Sartre. [...] Kierkegaard sugere que Hegel é como Crátilo, o discípulo de Heráclito, que, na intenção de levar adiante o projeto filosófico de dinamismo e transmutação de seu mestre, acabou por apresentar, sem perceber, argumentos em favor das teses de Parmênides, o grande opositor de Heráclito. A Kinesis hegeliana seria, portanto, um movimento aparente, abstrato, teórico” (GOUVÊA, 2009, p. 219).

KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**, vol. II. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis/RJ: Vozes, 2016.

KIERKEGAARD, S. A. **Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra como Escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986 (original de 1859).

KIERKEGAARD, S. A. **Søren Kierkegaards Skrifter**. Vol. 1-55. Copenhague: 2014 [N. J. Cappelørn et al. (eds.)]. [Disponível em <http://sks.dk/forside/indhold.asp> — Acesso em 05/07/2023].

KIERKEGAARD, S. A. **Temor e Tremor**. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

LAVELLE, L. **Cadernos de Guerra: Na frente**. Lisboa: Universidade Católica, 2016.

LAVELLE, L. **O Erro de Narciso**. São Paulo: Editora É Realizações, 2012.

LÖWITH, K. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard**. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia** - Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

OVÍDIO. **As metamorfoses**. Trad. David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1983.

RICOEUR, P. **Leituras 2: Região dos Filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

TIETZ, U. A **Filosofia da Existência Alemã**. In: DREYFUS, H. *Fenomenologia e Existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartaloti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

UNAMUNO, M. **Do sentimento trágico da vida**. São Paulo: Editora Hedra, 2013.

WAHL, J. **Esquisse Pour une Histoire de 'l'existentialisme'**. Paris: L'Arche, 1949.

O que Amsterdã tem a ver com Copenhague? Da subjetividade em Kierkegaard até o ego humano em Dooyeweerd

What has Amsterdam to do with Copenhagen? From subjectivity in Kierkegaard to the ego in Dooyeweerd

Marlon Girardello¹

¹ Pós-graduado em Engenharia de Software no Centro Universitário Católica de Santa Catarina. Pesquisador no Laboratório Invisível – Invisible College – A Multidão é a Mentira?, 2023. marlon.girardello@gmail.com.

Resumo

Embora a influência de Søren Kierkegaard em Herman Dooyeweerd não ser direta, é possível traçar paralelos e convergências entre os dois autores no que tange a aproximação da filosofia reformacional com a da existência. Portanto, este artigo apresenta uma exposição dos desenvolvimentos filosóficos propostos por Kierkegaard, que podem ter ressoado e sido refinados por Dooyeweerd em vários níveis, desde o conceito de declínio humano até o tema central da filosofia kierkegaardiana — a existência.

Palavras-chave

Kierkegaard; Dooyeweerd; subjetividade.

Abstract

Although Søren Kierkegaard's influence on Herman Dooyeweerd was not direct, it is possible to trace parallels and convergences between the two authors regarding the approach to reformational and existential philosophy. Therefore, this article presents an exposition of the philosophical developments proposed by Kierkegaard, which may have resonated with and been refined by Dooyeweerd on various levels, from the concept of human decline to the central theme of Kierkegaardian philosophy — the existence.

Keywords

Kierkegaard; Dooyeweerd; subjectivity.

1. Introdução

O presente artigo busca evidenciar pontos de convergência, divergências e possíveis refinamentos entre a filosofia da existência em Søren Kierkegaard e a reformacional em Herman Dooyeweerd. Embora Kierkegaard tenha influenciado consideravelmente a fenomenologia husserliana e essa influenciado Dooyeweerd em seu ferramental técnico e a estrutura metodológica, limitar-se-á, a crítica, realizada por ambos, quanto ao declínio humano. Em sequência, se realiza uma aproximação das esferas existenciais em Kierkegaard e esferas modais em Dooyeweerd. Logo após, desenvolve-se a abordagem do aspecto histórico na filosofia de ambos. Por fim, o assunto central em Kierkegaard — a existência. Nisso aproximando a filosofia da existência com a reformacional em busca de um entendimento mais refinado quanto ao relacionamento do ser com a existência temporal, com o outro e com Deus.

2. Da existência ao reformacional

Søren Aabye Kierkegaard (1813–1855) devido a sua singular vida acabou propondo uma filosofia alternativa muito mais conectada com a realidade. Entretanto, não é porque desenvolveu algo alternativo que o fez em um processo de total ruptura. A Dinamarca em seu tempo sofria fortes influências da Revolução Francesa no teatro, porém, na leitura e na religião estava sob a influência germânica, onde se tinha pelo menos três gerações: A do *Sturm und Drang*, com as grandes figuras de Goethe e de Schiller; a dos românticos Schlegel, Hoffman, Tieck e da Jovem Alemanha, com Heine².

Kierkegaard tem contato literário com estes, além do romantismo filosófico³ de Fichte, Schelling e sobretudo de Hegel. A doutrina hegeliana, muito influenciada pelo idealismo kantiano, avançava com vigor pela Europa Central. Com isso, os teólogos luteranos começaram a adaptar a doutrina cristã ao espírito da sua época, seguindo um racionalismo abstrato e dedutivo, algo que gerou choques na primeira metade do século XIX. Postura essa posteriormente criticada por Kierkegaard quanto a associação

2 MESNARD, Pierre. **Kierkegaard**, Tradução: Rosa Carreira. Lisboa - Portugal. Edições 70, 2003, p. 12-13.

3 Movimento contra certos temas centrais do Iluminismo, especificamente a alegação de que a realidade pudesse ser apreendida pela razão humana. Possuía uma insatisfação em relação às tradicionais doutrinas cristãs e aos racionais chavões ético-morais do Iluminismo. Onde o Iluminismo apelava à razão, o romantismo fazia apelação à imaginação humana e ao senso de mistério.

do Estado e a igreja institucional dinamarquesa em direção ao ideal hegeliano⁴. Sendo assim, surge um movimento em resistência ao hegelianismo que se organiza em torno do filósofo Sibbern e do poeta Moeller. Não demorando muito, Kierkegaard, após superar um período de sedução hegeliana, se reúne ao grupo de resistência, em oposição ao pensamento especulativo germânico, o que se configurou em uma filosofia da existência⁵.

O combate ao caráter objetivo do pensamento hegeliano se tornou um dos pontos centrais da sua obra *Pós-escritos às Migalhas Filosóficas*. Outro ponto marcante de suas obras é como ele categoriza o ser em contato com sua realidade em três estágios: o estético, o ético e o religioso. Para Kierkegaard deveria haver um desenvolvimento que levava o ser em direção ao seu interior, em busca da sua individualidade e subjetividade, sendo essa caminhada em reflexão subjetiva realizada em estágios, em busca do indivíduo tornar a si. Longe de ser uma filosofia objetiva, era, em sua essência, experiencial. Como também essa experiência não era de caráter abstrato, não era uma abordagem de multidão, como o hegelianismo, mas individual. Apesar de contrário ao pensamento de Hegel, a filosofia da existência proposta por Kierkegaard se mantinha dialética, em direção às sínteses. A realização destas se dá por decisão, por saltos⁶, não se baseando em um conhecimento objetivo. Entretanto, não podemos saber, de maneira objetiva, como realizá-las. Ninguém pode ensinar a outra pessoa a ser si mesma⁷.

Herman Dooyeweerd (1894–1977) é considerado por G. E. Langemeijer o filósofo mais original que a Holanda já produziu, incluindo Espinosa⁸. Dooyeweerd, juntamente a Dirk Hendrik Vollenhoven e um grupo considerável de pupilos organizados na *Society for Calvinistic Philosophy* despertaram um florescimento incomum da filosofia em meio aos cristãos reformados. Atuou como jornalista, professor, jurista e foi servidor público do Departamento do Trabalho em Haia.

Originalmente ele esteve sob forte influência, em um primeiro momento da filosofia neokantiana, e depois da fenomenologia de Husserl. Embora o autor não

4 Conforme escreveu Karl Lowith, em sua obra de *Hegel a Nietzsche*, o Estado para Hegel “já é em si mesmo o substancial, ou seja, a plenitude espiritual objetiva e o ético, também o indivíduo só terá substância, objetividade e eticidade enquanto levar uma vida ‘universal’, ou seja, política [...] É apenas aparentemente o resultado de um desenvolvimento dialético da sociedade moderna”. Ou seja, temos que Hegel se desenvolveu em direção de um tipo Estado, que tinha como ponto fundante o historicismo para que fosse possível uma síntese dialética.

5 MESNARD, 2003, p. 13.

6 O conceito de salto em Kierkegaard está mais conectado com a ideia do paradoxo, que é largamente trabalhada em seus escritos, do que com a síntese nos moldes hegelianos.

7 ROSS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. 2ª ed. revista - Petrópolis/RJ: Vozes, 2022, p. 139.

8 KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. Traduzido por Rodrigo Amorim de Souza, Editora Cultura Cristã, São Paulo, 2015. Edição Kindle, posição 160.

tenha se restringido a fenomenologia husserliana, ela foi utilizada como ferramental técnico e uma estrutura metodológica para seu sistema filosófico. A princípio, no que tange a intencionalidade – a consciência é sempre consciência de algo. Dooyeweerd foi influenciado por essa abordagem ao considerar a estrutura da experiência humana e como diferentes aspectos da realidade são apreendidos pela mente humana. Assim como, na questão da essência, embora crítico do idealismo de Husserl, também procurou entender a essência das coisas. Ele elaborou uma teoria das modalidades buscando identificar as diversas leis ou "esferas" de sentido que constituem a realidade. Semelhante à Husserl que utilizava um método descritivo rigoroso para explorar a estrutura da consciência e da experiência, Dooyeweerd adotou um método semelhante ao analisar as diferentes esferas modais da realidade, com detalhes como cada uma opera e como elas se inter-relacionam. Essa abordagem fenomenológica permitiu a Dooyeweerd desenvolver um sistema filosófico detalhado e estruturado.

Entretanto, a grande virada em seu entendimento foi marcada pela descoberta da raiz religiosa do próprio pensamento. Quando também uma nova luz foi lançada sobre a falha de todas as tentativas, incluindo a dele própria, de estabelecer uma síntese interna entre a fé cristã e uma filosofia radicada na fé na autossuficiência da razão humana⁹. O seu profundo envolvimento em questões diversas era em grande medida influenciado pelo ideal filosófico que propunha, partindo dos desenvolvimentos de Abraham Kuyper. Outro nome de destaque quanto as influências na filosofia desenvolvida por Dooyeweerd é o de Guillaume Groen van Prinsterer.

O ponto central da filosofia reformacional¹⁰ tem como base a questão de que toda filosofia tem pressuposições religiosas, não teóricas, sem as quais ela não se realiza. Qualquer filosofia fracassa ao desejar ser "autônoma", pois lhe falta consciência quanto aos seus pressupostos. Tal crítica é essencial para um ponto de vista cristão, mas também deveria ser condição primária de uma atitude de pensamento verdadeiramente crítica em todos os tipos de reflexão filosófica, independente do ponto de partida. Nisso temos, que a aceitação da autonomia do pensamento teórico foi elevada a uma condição intrínseca da verdadeira filosofia, sem ser submetida a um exame crítico da própria estrutura da atitude teórica. Ao realizar essa crítica, Dooyeweerd tem em mente a *Crítica da Razão Pura* desenvolvida por Immanuel Kant, a qual Dooyeweerd vai descrever como uma filosofia da "imanência", uma vez que busca o critério de crítica dentro do próprio pensamento teórico.

Assim, a questão levantada por ele é se todas as correntes filosóficas que alegam

9 KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. Traduzido por Rodrigo Amorim de Souza, Editora Cultura Cristã, São Paulo, 2015. Edição Kindle, posição 1237.

10 A filosofia inicialmente desenvolvida por Dooyeweerd e Vollenhoven recebeu o nome de reformacional.

estabelecer seu ponto de partida exclusivamente na razão teórica, de fato não tivessem pressupostos mais profundos, seria possível resolver todas as discussões que são travadas há séculos apenas de modo puramente teórico. Porém, isso está longe de acontecer.¹¹

Então, como se configura a atitude teórica do pensamento e qual a sua estrutura interna? Dooyeweerd apresenta uma estrutura antitética na qual o aspecto lógico de nosso entendimento se opõe aos aspectos não lógicos de nossa experiência temporal. Nosso pensamento teórico é limitado pelo horizonte temporal da experiência humana e se move dentro desse horizonte. Na ordem temporal, essa experiência apresenta uma grande diversidade de aspectos fundamentais. Aqui temos um dos pontos principais da filosofia cosmonômica em relação ao ser humano, isto é, a experiência temporal funciona em uma multiplicidade de aspectos¹², não somente no lógico. Qualquer tentativa de se absolutizar o aspecto lógico em detrimento dos demais aspectos não fará justiça quanto a experiência não teorizável (há algo anterior a teoria, o que o Dooyeweerd chama de pré-teórico¹³), a qual se expressa em um fluxo de coerência contínua no tempo.

3. O declínio do indivíduo: objetivo e absolutizado

A crítica de Kierkegaard quanto ao cristianismo e a igreja dinamarquesa é uma crítica contra o caráter objetivista dessa. O autor argumenta que as pessoas se tornaram objetivas demais para ter uma felicidade eterna, porque essa felicidade é inseparável, da atitude de interesse infinito, pessoal e apaixonado. É precisamente a isso que se renuncia para se tornar objetivo¹⁴. Em relação ao cristianismo, a objetividade é uma categoria muito infeliz: “aquele que tem um cristianismo objetivo e mais nada é *eo ipso* um pagão, pois o cristianismo tem a ver, justamente, com espírito, com subjetividade e com interioridade” (Kierkegaard, 2013, p. 31).

11 DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**. Trad. Guilherme de Carvalho e Rodolfo Amorim de Souza. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018. p. 44.

12 Dooyeweerd parte de quinze aspectos: numérico, espacial, cinemático, físico, biótico, sensitivo-sentimental, lógico, histórico-cultural, linguístico, social, econômico, estético, jurídico, moral e fiduciário (fé ou crença). Outros autores que dialogam com a filosofia reformacional possuem pequenas diferenças nos nomes e nas categorizações.

13 Dooyeweerd distingue três modos de pensamento (1) Pré-teórica é uma atitude ordinária, é o modo cotidiano de “estar no mundo”, experimentando objetos e pessoas com totalidades concretas, (2) Teórica é uma abstração do pré-teórico e se reflete sobre ela, refratando numa multiplicidade de “modos” ou “aspectos”, (3) Supra-teórico é o campo onde se ultrapassa os limites do pensamento teórico, é o campo dos compromissos da fé.

14 KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol. I**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013. Edição Kindle, p. 31.

Dooyeweerd escreve algo semelhante a Kierkegaard: “nossa sociedade contemporânea não deixa espaço para a personalidade humana e para uma comunhão espiritual real de pessoa para pessoa” (Dooyeweerd, 2018, p. 225). O autor considera que a civilização ocidental moderna manifesta um declínio completo de seus traços pessoais. Ela transfere a responsabilidade do comportamento para a sociedade impessoal, para a massa de pessoas, para a multidão. A sociedade para ele parece estar sendo regida por robôs, por um cérebro eletrônico, pela burocracia, pela moda, pelas organizações e outros poderes impessoais. Com isso, o homem-massa médio e secularizado perdeu todo e qualquer interesse genuíno na religião. Nega quaisquer ideais mais elevados do que a satisfação de seus apetites. Nisso temos que essa crítica se encontra em Kierkegaard, já que para Kierkegaard o cristianismo estatal dinamarquês era essencialmente estético e objetivo, não era uma religião, um cristianismo autêntico.

Com isso, temos tanto em Kierkegaard como Dooyeweerd proponentes que encontram na pós-modernidade abertura para suas propostas, apesar de também oferecer desafios. A pós-modernidade¹⁵ carrega traços da modernidade, porém aponta para os compromissos e pressupostos por trás de tudo que tradicionalmente está rotulado como “razão pura”. Assim, trazendo à baila a discussão do mito da neutralidade e da razão objetiva, de uma fé fundamentada no discurso filosófico. A crítica do indivíduo objetivo em Kierkegaard e as absolutizações do ego humano, em Dooyeweerd, possuem certas semelhanças quanto a busca de uma visão holística¹⁶ do indivíduo.

4. Esferas existenciais e esferas modais

A leitura Kierkegaard e Dooyeweerd nos coloca diante de conceitos com certa semelhança e também com certa diferença no que tange o conceito de esferas existências em Kierkegaard e a multiplicidade de esferas modais na antropologia desenvolvida por Dooyeweerd.

Segundo Kierkegaard: “há três esferas existenciais: a estética, a ética, a religiosa” (Kierkegaard, 2016, p. 217). Quanto a esfera estética temos uma busca da infinitude naquilo que é finito. Não é um aspecto onde a reflexão está abolida, pelo contrário, ela pode acontecer, mas recai em direção ao finito. Ocorre uma infinitização do que tem fim. Pode-se, inclusive, ter a religião como veículo. Com isso, na esfera ética temos o indivíduo tomando consciência que essa busca do infinito no finito é vã. Assim, o ético está ligado ao cumprimento da lei moral, diferente do estético que encontra a realização

15 Quando se fala em pós-modernidade, tem-se em mente proponentes como: Derrida, Foucault, Lyotard, Deleuze, Gadamer e Heidegger.

16 Holístico aqui é usado ligado a ideia do indivíduo na totalidade, não apenas na absolutização de um aspecto da realidade, seja histórico, biótico, físico, ético, fiduciário, etc. Onde os aspectos devem ser considerados não isoladamente, de maneira reducionista, mas interligados.

no desejo do prazer. Com isso, temos a ironia como o ponto limite entre o estético e o ético. Entretanto, o cumprimento da lei se torna um fardo pesado aos comprometidos em segui-la. Em sequência, vemos nesse ponto como o humor ressalta a contradição da fundamentação da existência na ética. Logo, no aspecto religioso, Kierkegaard, bifurca duas possibilidades chamadas de “A” e “B”. Na “A” há a admissão da necessidade de Deus para produzir o si mesmo, entretanto, é uma relação imanente com Deus. Já na “B” não encontra Deus em nenhuma relação imanente e também não consegue tornar a si mesmo. Nisso surge o paradoxo da presença do eterno no tempo na figura do Deus em Cristo Jesus, possibilitando assim a efetivação da síntese que destrutura o desespero¹⁷.

Em resumo, Kierkegaard, entende as três esferas da seguinte forma:

Enquanto que a existência em termos estéticos é essencialmente gozo, e a existência em termos éticos é essencialmente luta e vitória, em termos religiosos a existência é sofrimento, e não como um momento transitório, mas como um acompanhamento contínuo (Kierkegaard, 2013, p. 287).

Ou seja, os estágios seguem em formato de jornada, o tornar a si mesmo, parte do estágio estético, salta qualitativamente para o ético e culmina também em um salto para o religioso, se a síntese for bem executada. A execução com sucesso dessa síntese implica viver na finitude e na temporalidade sem ser refém dela (Ross, 2022, p. 136). Logo, Kierkegaard considera que a síntese só é efetivada de modo correto quando repousa no poder de quem a estabeleceu: Deus. Não um deus genérico, mas na figura paradoxal de Jesus, o Deus eterno e infinito revelado no finito da temporalidade¹⁸.

Já em Dooyeweerd, sua antropologia começa afirmando que o ego humano, o centro da vida, o qual as Escrituras chamam de coração, não pode ser definido por nenhuma esfera modal da realidade. As esferas de experiência pertencem ao tempo, sendo essas esferas: numérica, espacial, cinemática, física, biótica, sensitiva, lógica, cultural (histórica), linguística, social, econômica, estética, jurídica, ética, fiduciária.

Nosso horizonte temporal empírico tem um aspecto numérico, um aspecto espacial, um aspecto de movimento extensivo, um aspecto de energia no qual experimentamos as relações físico-químicas da realidade, um aspecto biótico, ou vida orgânica, um aspecto de sentimento e sensação, um aspecto lógico, isto é, a forma analítica de distinção em nossa experiência temporal que se localiza no fundamento de todos os nossos conceitos e julgamentos lógicos. Em seguida, há um aspecto histórico, em que experimentamos o modo cultural de desenvolvimento de

17 O conceito de desespero em Kierkegaard está ligado ao mal relacionamento com a angústia que leva o indivíduo a se agarrar a um dos polos da síntese que o constitui.

18 Uma clara referência a doutrina bíblica da Encarnação.

nossa vida social. Este é seguido pelo aspecto de significação simbólica, localizado no fundamento de todo o fenômeno linguístico empírico. Há ainda o aspecto de intercurso social, com suas regras de cortesia, polidez, boa postura, moda, e assim por diante. Este modo experiencial é seguido pelos aspectos econômico, estético, jurídico, moral e finalmente, pelo aspecto da fé ou crença (Dooyeweerd, 2018, p. 48-39).

Assim, essas esferas existem em uma consciência teórica, pois a realidade experiencial é uma totalidade concreta. Identificar um ser humano com algumas esferas em detrimento de outras, seria reduzi-lo, haveria nessa prática um reducionismo ou o que podemos chamar também de absolutização. Para Dooyeweerd não existe um eu ético ou um eu estético, por exemplo.

Enquanto em Kierkegaard as esferas são simultâneas com uma relação essencial entre elas (o estético com o ético e o ético com o religioso), em Dooyeweerd vemos elas operando conjuntamente. Em uma refração múltipla da experiência cotidiana, o que encontra maior encaixe empírico na realidade em sua totalidade. Kierkegaard não queria expurgar os outros aspectos ao se alcançar os posteriores, mas acreditava que não é possível, por exemplo, ter o aspecto estético como base da existência. Os limites e os desenvolvimentos dos estágios em Kierkegaard são imprecisos e ambíguos, não sendo possível esquematizar de maneira rígida esses conceitos.

Os dois desenvolvimentos rompem com o objetivismo e com a abstração apenas de uma esfera, demonstrando que o ser no mundo opera em uma realidade multiesférica. Entretanto, em Dooyeweerd, ao nos relacionarmos com a experiência temporal não buscamos potencializar um aspecto em detrimento dos outros devido a eles atuarem de maneira conjunta e unívoca. Eles estão postos, não sofrem desenvolvimentos isolados para existirem no indivíduo, isso também porque apesar de se teorizar separadamente as esferas (modalidades), elas fazem parte da experiência que chega até o indivíduo de maneira una. Todos operaram em todos os aspectos, eles querendo ou não. A diferença será em como essa operação se efetiva na individualidade do ser.

5. O historicismo e o histórico-universal

Na sequência, temos outro ponto que encontra certa convergência entre Kierkegaard e Dooyeweerd e nos servirá como exemplo para expor uma esfera modal sendo absolutizada, reduzindo assim o ser humano a ela. Importante se ter em mente, logo de início, que o aspecto histórico em Dooyeweerd não se refere genericamente aos acontecimentos do passado, mas sim a significância do acontecimento para a formação de uma cultura humana.

Kierkegaard utiliza o histórico de maneira a considerar fatos ligados ao passado que também não são genéricos. A sua crítica do histórico toca, em um primeiro momento, no como o cristianismo dinamarquês estava assumindo o caráter objetivo da história em detrimento da subjetividade do indivíduo. Segundo ele, a maior certeza em relação ao histórico está ligada a ser “apenas uma aproximação, e uma aproximação é algo pequeno demais para que se construa sobre ela alguma felicidade, e é tão diferente da felicidade eterna que nenhum resultado pode surgir dela” (Kierkegaard, 2013, p. 28). Kierkegaard considera o tornar-se cristão, a felicidade eterna, como não estando posto apenas sobre o histórico:

Ai, a desgraça é que em relação a um fato histórico eu só posso obter uma aproximação. Meu pai o disse; consta no livro de registro da paróquia; eu tenho um certificado, e assim por diante. Ó, sim, eu estou tranquilo. Mas deixa uma pessoa ter bastante paixão para alcançar o significado de sua própria felicidade eterna, e então a deixa tentar ligá-la ao fato de ter sido batizada — ela desesperará (Kierkegaard, 2013, p. 44).

Assim, ele combate o pensamento hegeliano acerca que a verdade é o contínuo processo histórico universal. Onde cada geração, cada estágio deste processo está legitimado¹⁹.

Dooyeweerd, em uma linha de pensamento semelhante, escreve:

Um dos mais alarmantes sintomas do início de uma crise fundamental da cultura ocidental, desde as últimas décadas do século XIX, foi o surgimento de uma visão de mundo e da vida radicalmente historicista. Essa visão não deixa lugar a outra perspectiva senão um niilismo espiritual cujo *moto* é: ‘Comamos e bebamos, pois amanhã morreremos (Dooyeweerd, 2018, p. 107-108).

Ou seja, se a esperança última está alicerçada sobre uma cultura, a um espírito do tempo, não há, de fato, uma esperança, cai-se em um niilismo. O autor continua:

Mesmo o centro religioso da experiência humana, o ego humano ou eu, é reduzido a um fluxo contínuo de movimentos históricos da consciência [...] O homem está completamente encerrado nela [na história], e não pode elevar-se a um nível de contemplação supra-histórico. A história é a essência e a finalidade da existência do homem e de suas faculdades experimentais (Dooyeweerd, 2018, p. 108).

Logo, na concepção de Dooyeweerd, o aspecto histórico foi um fator debilitante quanto ao ego humano porque aprisionou o homem, o reduziu, e o levou para longe de

19 KIERKEGAARD, 2013, p. 50.

uma contemplação além do histórico. Em Kierkegaard se vê que essa aceitação acrítica do pensamento hegeliano do histórico-universal não possibilitaria o indivíduo caminhar em direção ao tornar-se cristão ou o tornar-se a si mesmo. Da mesma forma que ocorre para o histórico, é possível ocorrer para outros aspectos como o físico/biológico, tendo como o exemplo na psicologia, o behaviorismo, na lógica com o logicismo, ou até na fé com o fideísmo.

6. A existência transcendental

Tendo esse plano de fundo exposto quanto aos dois autores, chegamos no conceito central na filosofia kierkegaardiana — a existência. Mas o que é a existência? Kierkegaard escreve: “é aquela criança que foi gerada pelo infinito e o finito, pelo eterno e o temporal, e que, por isso, está continuamente esforçando-se” (Kierkegaard, 2013, p. 88). Mais à frente em sua obra dos *Pós-escritos às migalhas filosóficas*, ele continua: “mesmo que o homem ocupe toda a sua vida exclusivamente com a lógica, ainda assim ele não se transforma só por isso na lógica, ele próprio, portanto, existe em outras categorias” (Kierkegaard, 2013, p. 89). O autor afirma:

A existência mesma é um sistema — para Deus, mas não pode sê-lo para algum espírito existente [...]. Visto abstratamente, sistema e existência não se deixam pensar conjuntamente, porque, para pensar a existência, o pensamento sistemático precisa pensá-la como suspensa e, portanto, não como existente. Existência é o que abre espaço, que aparta um do outro, o sistemático é a completude, que reúne (Kierkegaard, 2013, p. 111).

Portanto, a existência é entendida com uma abertura, um processo que se desenvolve no âmbito da temporalidade e da liberdade²⁰. O existir não possui parâmetros objetivos para ser realizado. O conhecimento é sempre aproximativo. Não há como não assumir riscos e responsabilidades em direção ao tornar a si mesmo na existência. Ao assumir um modo de vida, posturas éticas, sentido para essa vida e as consequências disso, coloca-se em um porvir desconhecido, o que Kierkegaard chama de salto; envolve esforço, decisão e fé. O conhecimento é relevante, mas não pode servir de fundamento de nossas decisões existenciais²¹. Nada está ou vem pronto, é uma jornada para tornar-se si mesmo ou tornar-se cristão. É necessário a angústia da possibilidade da realização da síntese entre o finito e o infinito, tendo no desespero o sinal da síntese mal efetivada, e a fé, o paradoxo, o amor e a repetição como elementos da correta efetivação. Não há como se entender a existência em Kierkegaard se não se

²⁰ ROSS, 2022, p. 116.

²¹ KIERKEGAARD, 2013, p. 123.

entender que para ele o ser humano é concebido em uma síntese e que essa realização da síntese se dá por um processo constante.

Mas seria então o autoconhecimento, a efetivação do ser, estritamente individual e subjetivista? Dooyeweerd contribui com essa questão ao afirmar:

O mistério do eu humano é que ele é, de fato, nada em si mesmo; quer dizer, ele é nada enquanto tentamos concebê-lo à parte de suas três relações centrais que, sozinhas, lhe dão sentido. Em primeiro lugar, nosso ego humano relaciona-se com toda a nossa existência temporal e com a nossa experiência integral no mundo temporal como ponto de referência central deste último. Em segundo lugar, ele se encontra, de fato, numa relação comunal essencial com o ego de seus semelhantes. Em terceiro lugar, ele aponta para além de si mesmo em direção à relação central com sua Origem divina, a cuja imagem o homem foi criado (Dooyeweerd, 2018, p. 232).

Roy Clouser, um autor que dialoga com a filosofia reformacional empreendida por Dooyeweerd, toca ainda mais fundo no dualismo objetivismo *versus* subjetivismo.

É possível perceber como uma ideia não reducionista na estrutura de leis cósmica pode nos livrar das garras de um dos antigos dilemas que assolaram as teorias tradicionais da realidade: o dilema do objetivismo versus subjetivismo. Essa questão pode ser mais bem compreendida se vista como uma controvérsia entre respostas contrárias à questão: qual é a fonte das leis que fornece ordem à criação? Enquanto o objetivista localiza a fonte da ordem nos objetos da experiência humana, o subjetivista localiza a ordem na mente do sujeito cognoscente (Clouser, 2020).

Entretanto, tanto para Kierkegaard como para Dooyeweerd a razão humana não é uma substância independente; é um antes instrumento. Não é o aspecto central, mas faz parte do processo da busca do eu humano e da subjetividade do indivíduo. Essa busca da existência na razão, isto é, no intelecto, é tomada da filosofia grega. Dooyeweerd afirma que na visão grega não havia espaço para o centro real, isto é, o centro religioso de nossa existência, chamado nas Escrituras de coração, a raiz espiritual de todas as manifestações temporais da nossa vida²².

Dooyeweerd, reserva parte da sua obra *No crepúsculo do pensamento ocidental*, para criticar a filosofia existencialista, algo que num primeiro momento poderia incluir Kierkegaard, pois ele é considerado por alguns autores um existencialista. Entretanto, quando pensamos no estágio religioso desenvolvido por Kierkegaard, vemos que a crítica dooyeweerdiana irá combater outros autores e não Kierkegaard de maneira

22 DOOYEWEERD, 2018 p. 236.

direta. Isso devido a Kierkegaard, apesar de isso não ser tão claro em seus escritos, considerar a efetivação do tornar-se a si mesmo ou do tornar-se cristão dependente do fator transcendente. No caso da divisão “B” do estágio religioso, pelo Cristo que tem em si a síntese do finito e do infinito, do temporal e do eterno²³. A divisão “A” conflitará com a crítica dooyewerdiana já que ela tem Deus na imanência. Dooyeweerd afirma:

A ideia de que um verdadeiro autoconhecimento possa ser restabelecido por meio de uma filosofia existencialista à parte da Palavra-revelação²⁴ divina, nada mais é que a velha ilusão de que o eu é algo em si mesmo, independente do Deus que se revelou como o Criador (Dooyeweerd, 2018, p. 241).

Assim, Kierkegaard apesar de ter lançado alicerces filosóficos importantes quanto ao voltar-se à singularidade do indivíduo, careceu de considerar questões relevantes. Questões essas na qual Dooyeweerd amplia ao considerar que o ego humano só é concebido frente as três relações: do ego com a experiência temporal e integral, do ego com os outros e do ego com sua Origem²⁵.

Quanto a Origem, inclusive, há algo caro à filosofia reformacional — a ideia de lei ou “ideia cosmonômica”. Dooyeweerd argumenta que todo sistema filosófico é baseado em algum tipo de ideia de lei, quer o próprio filósofo explique ou não, ou até admita ou não. Sendo essa ideia de lei moldada pelo ponto de partida arquimediano²⁶

23 Gerrit Glas, em *The Thinker and the Truth. Bringing Søren Kierkegaard in Discussion with Reformational Philosophy* afirma: "Há mais em Kierkegaard do que o proto-existencialismo que os intérpretes posteriores fizeram dele. Para mencionar um ponto óbvio, o cristianismo de Kierkegaard não é superficial, não é apenas a cereja do bolo. Ele está no coração de seu esforço filosófico.

Os filósofos existencialistas tendem a ignorar a inclinação ética e religiosa do pensamento de Kierkegaard. Dessa forma, conceitos-chave como o indivíduo, a paixão e o momento recebem uma coloração inspirada em um humanismo a-religioso (como em Heidegger) e em uma noção negativa de liberdade (ausência de determinação), como em Sartre.

No entanto, obras como "O Conceito de Angústia" e "Doença para a Morte", mostram com clareza que a liberdade dos autores pseudônimos de Kierkegaard não é negativa, mas positiva; mais especificamente, essa liberdade encontra sua realização em um aprofundamento da relação eu-self que resulta de um aprofundamento do relacionamento com um Deus eterno, que se encarnou na história.

24 A revelação de Deus nas Escrituras, distinta da revelação na criação.

25 Reforçando que o ponto de apoio está fora do pensamento teórico, tendo a Origem como transcendental e transcendendo os aspectos modais. Qualquer proposta imanente de origem recairá em reducionismos.

26 Um ponto de apoio para mover um peso. Para a tradição filosófica, em geral, esse ponto de apoio seria o pensamento racional. Para Dooyeweerd, esse ponto de apoio é o coração humano e não a racionalidade, ela é apenas um dos aspectos.

e pelo motivo-base²⁷ que a dirige. Embora exija formulações, o ponto arquimediano distintamente cristão deve partir da fé verdadeira na revelação de Deus da qual Jesus Cristo é o centro²⁸, encontrando assim certa relação com a esfera religiosa “B” em Kierkegaard.

Embora Kierkegaard não tenha construções claras quanto a Criação, ele toca no tema ao afirmar a divindade na criação, em toda parte na criação, mas não está lá de maneira direta, e apenas quando o indivíduo singular se volta para dentro de si mesmo (portanto, só na interioridade da autoatividade), torna-se atento e capaz de ver a Deus²⁹. Uma visão que tem seus limites ao se comparar com a de Dooyeweerd, isso também porque essa questão em específico é essencial no desenvolvimento da ideia de lei³⁰ e não é algo que Kierkegaard se ocupa para suas formulações quanto aos estágios. Apesar da questão de o finito/infinito sugerir a existência de diferenças essenciais entre o ser humano e Deus. Porém, como essas diferenças efetivamente se desvelam e se relacionam na criação e no Criador é algo que nos foge em Kierkegaard.

Algo que em Dooyeweerd se vê com maior profundidade, para ele o cosmo tem a vontade soberana e santa do Criador como sua Origem. O autor crê ser Deus a Origem da ordem da lei cósmica, não estando ele mesmo sujeito às suas próprias leis. Este cosmo é uma totalidade coerente de estruturas de individualidade que inclui plantas, animais e seres humanos, bem como seus relacionamentos sociais. Também inclui estruturas como a terra, o Sol, a Lua, as estrelas, as galáxias, e assim por diante. Todas essas estruturas exibem um número de aspectos modais, do numérico ao fiduciário. Cada aspecto, portanto, compreende uma esfera de leis ou normas peculiares a ele, a esfera de lei.³¹

Assim, tudo funciona em todos os aspectos, mas cada estrutura de individualidade apresenta um aspecto central que caracteriza a própria estrutura. Por exemplo, o aspecto físico é central a estrutura de individualidade de uma pedra e o biótico caracteriza uma planta. Com isso, em cada esfera modal pode se distinguir dois lados: lado-lei e o lado-sujeito. Por um lado, existe a lei ou norma peculiar a esta modalidade; por outro lado existe aquilo que está sujeito a esta lei, ou norma. Na visão do autor, o lado-lei não é

27 Sentido de motivação fundamental; força motriz. Um termo importante para Dooyeweerd em sua classificação dos motivos-bases que regem ou regeram a sociedade. Em resumo, ele classifica em quatro: (1) Matéria/forma, (2) Natureza/gracia, (3) Natureza e Liberdade e (4) Bíblico triádico (criação, queda e redenção)

28 KALSBECK, 2015, posição 1528.

29 KIERKEGAARD, 2013, p. 241.

30 O desenvolvimento teórico da Criação e Criador vai refletir no motivo-base bíblico desenvolvido por Dooyeweerd.

31 KALSBECK, op. cit., posição 1536.

afetado pelo pecado. Dooyeweerd denomina este todo temporal da ordem do mundo de ordem de lei cósmica.³²

Tendo em vista a ideia de lei cosmonômica e o tri-perspectivismo dooyeweerdiano, temos que a maioria do pensamento teórico acaba abordando apenas um ou dois pilares desse tripé ou absolutizando o aspecto central que caracteriza a estrutura. Não fazendo diferenciação entre o lado-lei e o lado-sujeito, reduzindo assim o homem há um ou dois aspectos em detrimento dos demais. Dooyeweerd escreve:

Ora, é evidente que o verdadeiro ponto de partida de uma síntese ou união teórica entre os modos experienciais lógicos e os não lógicos, seja qual for a forma de escolhê-los, não pode ser encontrado em um dos termos da relação antitética. Ele deve necessariamente transcender a antítese teórica e relacionar os aspectos que foram dissociados e opostos um ao outro em uma unidade central de nossa consciência. Pois uma coisa é certa: a relação antitética, com a qual a atitude teórica de pensamento permanece de pé ou cai, não oferece em si mesma uma ponte entre o aspecto lógico e os modos experienciais não lógicos opostos a ele (Dooyeweerd, 2018, p. 61).

Logo, Dooyeweerd apresenta uma possibilidade mais refinada quanto a proposta central de Kierkegaard de efetivar o “tornar-se a si mesmo”. Essa possibilidade parte da Palavra-revelação, quando aplicada, desvela a raiz religiosa e o centro da natureza em sua criação, queda e redenção em Jesus. Porque o autoconhecimento passa primeiramente pelo conhecido de Deus. Segundo ele: “O homem perdeu o verdadeiro autoconhecimento desde que perdeu o verdadeiro conhecimento de Deus. Todos os ídolos do ego humano, que o homem projetou em sua apostasia, se quebraram quando confrontados com a Palavra de Deus” (Dooyeweerd, 2018, p. 244). O tri-perspectivismo proposto por Dooyeweerd encontra em um realismo crítico maior encaixe na realidade a considerar a experiência ingênua como sendo pré-teórica, mas que avança em uma teorização quanto aos aspectos modais antropológicos, tendo como central e dependente o supra-teórico.

7. Considerações Finais

Kierkegaard, em sua filosofia existencial, enfatiza a subjetividade e a individualidade, criticando a objetividade excessiva que, segundo ele, desumaniza e impede a verdadeira felicidade eterna. Sua categorização do ser em três estágios — estético, ético e religioso — reflete uma jornada contínua e dialética em busca de si

³² Ibid, posição 1543.

mesmo, onde a existência é um processo aberto e dinâmico, marcado por decisões e saltos qualitativos.

Dooyeweerd, embora sob a influência da fenomenologia, avança os pressupostos husserlianos e fundamenta sua filosofia reformacional na crítica à autonomia do pensamento teórico e na importância dos pressupostos religiosos. Ele propõe uma visão holística do ser humano, integrado em uma multiplicidade de esferas modais que abrangem diferentes aspectos da realidade. Sua abordagem destaca a experiência humana como multidimensional, onde todas as esferas operam conjuntamente, sem a absolutização de qualquer aspecto específico.

A convergência entre os dois filósofos é evidente em suas críticas à modernidade e à objetividade desumanizadora. Ambos defendem que a verdadeira compreensão do ser humano e da existência transcende a mera racionalidade teórica, envolvendo uma relação mais profunda com a subjetividade e com a realidade transcendental. Kierkegaard oferece, assim, uma antecipação ao pensamento dooyeweerdiano quanto a compreensão do ser humano como um ente multifacetado, em constante desenvolvimento e interação com o temporal e o eterno, com o individual e o comunitário, e com o finito e o infinito.

Em suma, a filosofia da existência de Kierkegaard e a filosofia reformacional de Dooyeweerd, embora distintas em suas abordagens e metodologias, convergem na crítica à objetividade excessiva, na valorização da subjetividade e da totalidade da experiência humana. Assim, convidando a uma reflexão mais profunda sobre o papel da fé, da subjetividade e da experiência na construção da identidade e do sentido do ego humano.

Referências Bibliográficas

CLOUSER, Roy. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. Tradução: Fabricio Tavares de Moraes e Rodolfo Amorim. Brasília, DF, Editora Monergismo, 2020. Edição Kindle.

DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**. Trad. Guilherme de Carvalho e Rodolfo Amorim de Souza. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018. 275 p.

GLAS, G. **The Thinker and the truth bringing Søren Kirkegaard in discussion with reformational philosophy**. *Philosophia Reformata* 77, 2, 155-181, 2012. Disponível em: Brill https://brill.com/view/journals/phir/77/2/article-p155_5.xml. Acessado em 11 de dezembro de 2023.

KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. Traduzido por Rodrigo Amorim de Souza, Editora Cultura Cristã, São Paulo, 2015. Edição Kindle.

KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol. I**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013. Edição Kindle. 309 p.

_____. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol. II**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis/RJ: Vozes, 2016. 345 p.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard**. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora Unesp, 2014. 458 p.

MESNARD, Pierre. **Kierkegaard**, Tradução: Rosa Carreira. Lisboa - Portugal. Edições 70, 2003. 86 p.

ROSS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. 2ª ed. revista - Petrópolis/RJ: Vozes, 2022. 149 p.

Um ensaio sobre a inutilidade pastoral: Abel e o início de uma genealogia pastoral bíblica à luz de Michel Foucault

An essay on pastoral uselessness: Abel and the beginnings of a biblical pastoral genealogy in light of Michel Foucault

Lucas Vasconcellos Freitas¹

¹ Mestre em Teologia com ênfase em estudos interdisciplinares (MATS) pelo Regent College, em Vancouver, Canadá. É pastor batista, tradutor e professor de Bíblia e Cosmovisão Cristã para alunos do Ensino Médio em São Paulo/SP. Pesquisador no Laboratório Invisível – Invisible College – Abolição Afetiva: Michel Foucault, liberdade econômica e o triunfo da terapêutica, 2023. lucasv.freitas@hotmail.com

Resumo

Em seu curso intitulado *Segurança, Território, População*, o pensador francês Michel Foucault identifica o poder pastoral cristão, derivado do poder pastoral hebreu, como um dos principais balizadores do poder estatal moderno. No entanto, Foucault reconhece a necessidade de explorar mais a genealogia desse poder pastoral. Ao analisar Abel, irmão de Caim, em seu papel como pastor, o presente artigo apresenta um primeiro passo nessa direção e propõe direções possíveis para a continuidade dos estudos.

Palavras-chave

Foucault; Poder Pastoral; Gênesis; Abel.

Abstract

In a course titled *Security, Territory, Population*, the French thinker Michel Foucault identifies the Christian pastoral power, derived from the Hebrew pastoral power, as one of the main drivers of modern state power. However, Foucault acknowledges the need to explore in more depth the genealogy of this pastoral power. In analyzing Abel, the brother of Cain, in his role as a shepherd, this article presents a first step in that direction, offering possible roads for further studies.

Keywords

Foucault; pastoral power; Genesis; Abel.

1. Introdução

A função pastoral ocupa um lugar paradoxal na história bíblica. Desde os primórdios da narrativa, a figura do pastor de ovelhas se encontra no meio do caminho entre ser lembrado e esquecido, entre liderar e se submeter, entre o sacrifício de si mesmo e a vida do rebanho, entre as margens e o centro, entre um papel de importância e uma certa inutilidade. Começando no justo Abel, passando pelo ungido Davi, até chegar ao bom pastor Jesus Cristo, as escrituras oferecem uma imagem rica e complexa da figura do pastor de ovelhas.

A análise da função pastoral ganhou contornos ainda mais curiosos desde que Michel Foucault identificou os fundamentos para a governabilidade exatamente no ofício do pastorado cristão e desenvolveu o tema do “poder pastoral” em termos de uma tecnologia de governo. A análise foucaultiana é bastante original e levanta uma questão interessante a respeito do emprego de metáforas extraídas da vida pastoral aplicadas à análise da governamentalidade. Conforme será argumentado, a força das metáforas está em explicar questões mais complexas e abstratas a partir de experiências mais conhecidas dos interlocutores. Por isso, uma boa compreensão do ofício do pastor de ovelhas se mostra essencial.

Assim, o presente artigo se inicia com uma rápida análise do poder pastoral cristão como local de origem das técnicas de governo modernas, especialmente como delineada por Foucault nas obras *Segurança, território e população* e *Omnes et singulatim: por uma crítica da razão política*. Estas obras ajudarão a identificar duas lacunas: (i) a ausência de uma genealogia histórica mais robusta da transformação da figura do pastor hebreu no pastor cristão e, enfim, no poder pastoral que se torna um dos principais balizadores do poder estatal moderno, uma falha que o próprio pensador francês reconhece; e (ii) a necessidade de incluir as escrituras e as questões doutrinárias nessa análise do pastorado cristão. Partindo dessas observações, a figura do pastor Abel, conforme retratada em Gênesis 4, será apresentada como um primeiro passo nessa genealogia teológica. Por fim, a conclusão oferecerá algumas sugestões de possíveis desenvolvimentos posteriores de uma genealogia pastoral que também lide com os aspectos doutrinários e teológicos dessa figura paradoxal.

2. Michel Foucault e poder pastoral como tecnologia de governo

Michel Foucault atribui grande relevância àquilo que ele chama de “poder pastoral”. Traçando as origens da ideia de “governo dos homens”, Foucault afirma que esta “é uma ideia cujas origens devem ser buscadas no Oriente, um Oriente pré-cristão

primeiro, e no Oriente cristão depois”.² Tal recorte é justificado porque, segundo Foucault, os gregos rejeitam a metáfora pastoral no contexto político.³ Desse modo, a visão hebraica da relação pastor-rebanho, fundamentada “quase exclusivamente em uma relação religiosa”,⁴ e, nas palavras de Foucault, “o pastorado é um tipo de relação fundamental entre Deus e os homens, e o rei de certo modo participa dessa estrutura pastoral da relação entre Deus e os homens.”⁵ Desse modo, a metáfora do poder pastoral torna-se um aspecto-chave na formação do conceito de governamentalidade.

O pensador francês reconhece que os contornos dessa relação passaram por transformações ao longo de sua milenar história.⁶ No entanto, ele afirma que o ápice dessa relação ocorreu quando a igreja passou a se comportar como uma “instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, (...) mas de toda a humanidade”.⁷ É isso que o leva a concluir que, com o cristianismo, o poder pastoral se tornou a “matriz de procedimentos de governo dos homens”.⁸

Essa questão pastoral assume tamanha relevância que Foucault é capaz de afirmar que “todas as lutas que perpassaram não apenas a Igreja cristã, mas o mundo cristão, isto é, todo o mundo ocidental do século XIII até os séculos XVII-XVIII (...) foram lutas em torno de e a propósito do poder pastoral”. No mesmo fôlego, ele complementa que a própria Reforma protestante foi, na verdade, “muito mais uma grande batalha pastoral do que uma grande batalha doutrinal”. Ele conclui esse trecho do seu raciocínio com um lamento: “Houve revoluções antifeudais, mas nunca houve uma revolução antipastoral. O pastorado ainda não passou pelo processo de revolução profunda que o teria aposentado definitivamente da história”.⁹

Neste ponto, começa a ficar mais claro que o interesse de Foucault no pastorado passa longe da visão tradicionalmente cristã dessa função: seu foco está no pastorado exclusivamente enquanto tecnologia de governo. Em um trecho elucidativo, ele afirma que:

2 FOUCAULT, Michel, **Segurança, Território, População**: curso dado no College de France (1977-1978), São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 166.

3 Ibid., p. 181ss.

4 Ibid., p. 167.

5 Ibid.

6 Ibid., p. 197.

7 Ibid., p. 196.

8 Ibid.

9 Ibid., p. 197-9.

o pastorado não coincide nem com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens, e é por aí, creio que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário dessa governamentalidade cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado moderno. O Estado moderno nasce, a meu ver, quando a governamentalidade se torna efetivamente uma prática política calculada e refletida. A pastoral cristã parece-me ser o pano de fundo desse processo.¹⁰

Desse modo, seu objetivo é demonstrar que as técnicas de governo do Estado moderno têm suas origens no pastorado hebreu, conforme metabolizado ao longo de mais de quinze séculos pela igreja cristã.

Apesar da amplitude de suas afirmações, Foucault reconhece que lhe falta conhecimento para realmente traçar a história desse pastorado, conclamando outros a completarem seu estudo neste ponto.¹¹ Contudo, esse reconhecimento não o impede de fazer um “esboço vago, rudimentar” a partir de textos cristãos dos séculos III-VI.¹² Segundo Foucault, o movimento monástico sinaliza “a emergência de um fenômeno muito estranho na civilização greco-romana, qual seja a organização de uma relação entre obediência total, conhecimento de si e confissão a uma outra pessoa”.¹³ Para ele, o que emerge de especificamente cristão é que o pastor cristão

age numa sutil economia do mérito e do demérito, uma economia que supõe (...) mecanismos de transferência, procedimentos de inversão, ações de apoio entre elementos contrários, em suma toda uma economia detalhada dos méritos e dos deméritos, entre os quais, por fim, Deus decidirá.¹⁴

Dessa economia, emerge “uma relação de dependência integral” entre a ovelha e o pastor¹⁵ que constitui o prelúdio da “governamentalidade, tal qual esta vai se desenvolver a partir do século XVI”.¹⁶

Qualquer teólogo facilmente percebe que os temas identificados por Foucault

10 Ibid., p. 219.

11 Ibid., p. 199. Ele fala de historiadores, mas, como veremos, essa tarefa também precisa ser assumida por teólogos.

12 Ibid., p. 220; FOUCAULT, Michel, *Omnes et singulatim: por uma crítica da “razão política”*, *Novos Estudos*, 26. ed. 1990, p. 85ss.

13 FOUCAULT, *Omnes*, p. 87.

14 FOUCAULT, *Segurança*, p. 228–9.

15 Ibid., p. 231.

16 Ibid., p. 243.

como prelúdio da governamentalidade estavam no centro das discussões doutrinárias que se desenvolveram ao longo da Reforma Protestante, que tem exatamente o século XVI como um de seus momentos cruciais. É curioso, portanto, que a abordagem foucaultiana ignore a questão doutrinária para focar apenas nos aspectos práticos. De fato, essa rejeição *a priori* das questões doutrinárias é algo que os comentaristas de Foucault reconhecem como um ponto de atenção. Comentando a questão da subjetivação cristã explorada por Foucault no curso *Do governo dos vivos*, Anthony Manicki afirma ser preciso admitir que a obediência prática é apenas a faceta negativa do que se espera do indivíduo em termos de obediência. “E é, parece, no texto rejeitado por Foucault no início do curso, ou seja, no eixo sujeito/dogmas/fé, que se deixa ler a faceta positiva dessa obediência”.¹⁷ Portanto, é recomendável que nossa análise da pastoral também inclua o aspecto doutrinário e dogmático que, segundo reivindicado pela Reforma Protestante, emerge com autoridade exclusivamente a partir do texto bíblico.

Surge, então, uma oportunidade de colaborar para a construção de conhecimento ao redor dessa lacuna identificada no discurso de Foucault: analisar o “poder pastoral hebreu” a partir de um eixo teológico e doutrinário. Para tanto, e adotando uma abordagem tipicamente foucaultiana, o objetivo deste artigo será traçar os contornos iniciais de um imaginário bíblico a respeito da figura e da função pastoral a partir de Gênesis, o livro das genealogias, onde encontramos aquele que é o primeiro pastor de ovelhas do relato bíblico: o justo Abel.

Antes de prosseguirmos, contudo, são necessárias algumas breves considerações sobre o papel do livro de Gênesis na formação do imaginário do próprio povo hebraico.

3. Gênesis como história de origem do povo hebreu

Primeiramente, cumpre esclarecer que este artigo adota uma abordagem canônica e sincrônica do texto. Isso quer dizer que a forma final do texto e seu posicionamento dentro do cânon terão primazia na análise. A razão para tal abordagem é evitar perder tempo debatendo questões que parecem ter sido irrelevantes para os leitores originais. Considerando que a proposta deste artigo é exatamente traçar contornos da figura do pastor no imaginário hebraico, será mais produtivo simplesmente tomar o texto conforme foi transmitido através das gerações, em vez de elucubrar sobre supostas formas anteriores da narrativa. Além disso, e para delimitar ainda mais o escopo da

¹⁷ MANICKI, Anthony, Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso “Do governo dos vivos”, in: CANDIOTTO, Cesar; DE SOUZA, Pedro (Orgs.), *Foucault e o cristianismo*, Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 61.

análise, nos limitaremos a esboçar a função do livro de Gênesis *vis a vis* os eventos relatados em Êxodo e o surgimento do povo hebreu enquanto nação autônoma.

A questão da relação entre os livros de Êxodo e Gênesis é premente porque ambos surgem em forma textual quando o povo hebreu é resgatado por Deus do Egito e conduzido ao Sinai para receber a lei civil e religiosa que vigeria em seus arraiais.¹⁸ Como afirmam Allen J. Ross e John N. Oswalt, “Genesis oferece as bases histórica e teológica para a aliança de Deus com seu povo”.¹⁹ Assim, poderíamos dizer que o livro de Gênesis abre a narrativa bíblica com as narrativas fundacionais do povo que havia acabado de escapar da servidão egípcia. O próprio texto deixa essa relação explícita já nos primeiros versos de Êxodo, onde encontramos uma lista dos membros da família de Jacó que, 400 anos antes, haviam encontrado refúgio na terra do Egito por motivos expostos nos últimos capítulos do livro de Gênesis. Desse modo, temos que Êxodo trata dos acontecimentos recentes e Gênesis, dos eventos remotos que levaram à constituição do povo israelita como nação.²⁰

Portanto, o relato de Gênesis é paradigmático na formação do imaginário hebreu não apenas em face da recém adquirida liberdade, mas também pelo papel fundamental que exerce no estabelecimento da identidade de Israel enquanto nação. E um aspecto fundamental desse imaginário é a figura do pastor de ovelhas.

Um trecho relevante para nossa genealogia do pastorado hebreu aparece próximo ao fim do livro, em Gênesis 47.1-12. A família de Jacó, de quem José era filho, se vê obrigada a procurar guarida no Egito por conta da fome que assolava a região (Gn 47.4). Ao apresentar sua família ao faraó, José, então governador do Egito, os descreve como “pastores, assim como foram nossos antepassados” (Gn 47.3). Essa identificação não é gratuita. De fato, os últimos versículos do capítulo 46 relatam que o próprio José havia orientado sua família a se apresentar dessa forma. Nesse ponto, o relato histórico e

18 O fato de, tradicionalmente, ambos terem sua autoria atribuída a Moisés é um primeiro indicativo de que estamos lidando com obras contemporâneas. As próprias Escrituras reconhecem esse fato ao denominarem o Pentateuco, do qual um e outro fazem parte, como o “livro de Moisés” (e.g.: Ed 7.6; Jo 5.45-46). Ainda que se rejeite essa hipótese, a narrativa flui naturalmente de um para o outro, apontando para uma conexão, no mínimo, formal entre ambos. Para uma discussão acessível a esse respeito, veja: CHILDS, Brevard, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, MN: Fortress, 2011.

19 ROSS, Allen P.; OSWALT, John N., *Genesis & Exodus*, Carol Stream, IL: Tyndale House, 2008, p. 10.

20 Interessante perceber certa simetria entre Deus se fazendo presente no tabernáculo da criação ao caminhar “pelo jardim quando soprava a brisa do dia” (Gn 3.8), e se fazendo presente dentro do tabernáculo recém erguido (e repleto de alusões ao jardim do Éden), conforme descrito no capítulo final de Êxodo. Conforme John Walton: “No texto bíblico, as descrições do tabernáculo e do templo contém várias conexões transparentes com o cosmo (...). A ‘glória’ da qual a terra está cheia é a mesma que vem e toma residência no santo dos santos em Êxodo 40.34”. WALTON, John H., *The Lost World of Genesis One*, Downers Grove: IVP Academic, 2010, p. 81, 84.

o comentário político se misturam em uma observação curiosa: “pois todos os pastores são desprezados pelos egípcios” (46.34). Conforme dito acima, não especularemos se o comentário realmente partiu do próprio José, ou se o autor hebreu, escrevendo após o fato, inclui estas palavras para situar o povo que 400 anos depois se via escravizado.²¹ Também é difícil estabelecer em que termos os egípcios desprezavam os pastores. Uma hipótese provável por conta de sua simplicidade é que esta seja mais uma instância do desprezo generalizado dos moradores da cidade por aqueles que peregrinam pelos campos na companhia de animais.²² Seja qual for o caso, fato é que as narrativas do povo hebreu a respeito de sua própria situação na terra do Egito incluem uma nota de vulnerabilidade atrelada a sua ocupação como pastores.

Continuando nossa jornada de volta ao início, temos que a história que José conta a respeito da própria família condiz com a narrativa até ali. Jacó fez sua riqueza como pastor de ovelhas (Gn 32.25-43), e chegava à terra do Egito com seus 12 filhos dividindo as responsabilidades pelo cuidado do rebanho. Da mesma forma, Abrão e seu sobrinho, Ló, cresceram seus rebanhos de tal forma que, para evitar brigas, tomaram direções opostas (Gn 13.1-13).²³ Portanto, a família de José se dedicava ao pastoreio há pelo menos 4 gerações.

Uma questão saliente que imediatamente emerge dessas observações iniciais é que a figura do pastor é entendida em termos absolutamente literais. Se é que podemos falar de um “poder pastoral” nessa narrativa, esse “poder” seria simplesmente o poder de conduzir seus rebanhos a águas tranquilas e pastos verdejantes. Essa imagem bucólica não pode ser descartada sem reflexão pois integra um texto formativo para a identidade de um povo que havia permanecido tanto tempo sob um regime de servidão, dedicando boa parte de sua energia laboral aos rebanhos. Esse ponto é reconhecido pelo próprio Foucault, que afirma que a temática do pastor estava intimamente ligada “à percepção

21 Como mencionado acima, muita tinta foi gasta na vã tentativa de identificar as camadas de autoria e edição presentes no texto. Sem alongar demais o assunto, o consenso acadêmico atual é que a forma final do Pentateuco de fato dá indícios de intervenções editoriais posteriores (vide, por exemplo, o comentário feito em Deuteronômio 34.6 a respeito do desconhecimento a respeito da localização exata do túmulo de Moisés). Novamente, a obra de Brevard Childs mencionada acima é uma excelente e acessível introdução a esse tema. Em todo caso, e considerando que parto de uma perspectiva canônica, a observação a respeito do desprezo egípcio pela atividade pastoral integra o texto em comento e não pode ser simplesmente ignorada.

22 KIDNER, Derek, **Genesis: an introduction and commentary**, Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1967, p. 221.

23 Isaque é um caso curioso. Embora ele tenha herdado tudo o que seu pai Abraão tinha (Gn 25.5), Gênesis 26.12-13 afirma que a riqueza deste patriarca veio da lavoura que colheu na terra dos filisteus após um período de fome. Talvez este período de fome (Gn 26.1) tenha trazido grandes perdas para os rebanhos, ou talvez o patrimônio do idoso Abraão já estivesse dilapidado diante da falta de descendentes homens adultos em número suficiente para assumir os cuidados dos bens da família.

histórica que o povo hebreu tinha de si mesmo”.²⁴ Portanto, a questão pastoral está tão entrelaçada à identidade do povo hebreu que, quando Deus se apresenta como pastor de Israel, a metáfora empregada extrai seu significado exatamente da lida prática com rebanhos.

Aqui, é importante alertar que Foucault afirma que o estilo de pastoreio hebreu é dissociado de uma localização geográfica específica. Para ele, uma das características fundamentais é que o “pastor exerce poder sobre um rebanho, não sobre um território.”²⁵ No entanto, essa caracterização supõe erroneamente que o pastoreio majoritariamente assume formato seminômade. Conforme apontado por Kenneth E. Bailey, é mais comum que as famílias de certo vilarejo ajuntem seus animais e o deixem sob responsabilidade “de um rapaz (ou de duas moças) que junta o rebanho e o leva diariamente para os pastos”.²⁶ Esse tipo de pastoreio está intimamente relacionado a um território específico, embora, como veremos, a figura do pastor continue dotada de um lado espectral. Além disso, no contexto egípcio, os israelitas estavam intimamente associados a uma região específica: a terra de Gósen (Gn 47.27, Ex 8.22, 9.26). Essas considerações ganharão ainda mais peso simbólico quando considerarmos a história do primeiro pastor do relato bíblico, para a qual nos voltaremos agora.

4. Abel, o primeiro pastor

No contexto de nossa discussão, a figura de Abel merece atenção. O fato de ele ser o primeiro pastor de ovelhas do relato bíblico, apresentado no capítulo 4 de Gênesis, já seria suficiente para justificar sua presença em qualquer tentativa de traçar a história do “poder pastoral”. Contudo, além da primazia, a história de Abel introduz a figura do pastor em termos que encontram reverberações profundas no imaginário hebraico²⁷ e nas culturas por ele influenciadas. Conforme apontado por Dru Johnson, Genesis, especialmente em seus capítulos 1-11, é

²⁴ FOUCAULT, *Segurança*, p. 200.

²⁵ FOUCAULT, *Ommes*, p. 80.

²⁶ BAILEY, Kenneth E., *The good shepherd: a thousand-year journey from Psalm 23 to the New Testament*, Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014, p. 13.

²⁷ Como veremos adiante, há conexões interessantíssimas entre o nome de Abel e os palácios de Salomão.

a *história das histórias* porque é uma história sobre como todas as coisas vieram a ser como os hebreus as conheciam, e como nós as conhecemos hoje. Em outras palavras, todas as histórias sobre a vida e a realidade neste universo estão, de algum modo, resumidas debaixo da história inicial das Escrituras de Israel.²⁸

Desse modo, uma leitura cuidadosa da história de Abel se faz necessária não apenas para compreender melhor a metáfora pastoral, como também para esclarecer seus desdobramentos em direção aos tronos.

O relato bíblico é surpreendentemente esparso com relação a Abel. Ao apresentar Caim [raiz: *qnh*], o texto identifica tanto seu pai como sua mãe, fazendo questão de explicar o significado de seu nome: “com a ajuda de Deus, gerei [raiz: *qnh*] um varão” (Gn 4.1). Com relação a Abel, é dito apenas que “depois, deu à luz Abel [raiz: *hevel*], irmão de Caim” (4.2). Essa identificação de Abel como “irmão de Caim” se torna uma espécie de refrão ao longo do clímax da história, aparecendo 6 vezes na narrativa do assassinato (4.8-12). Em um contraste marcante, Caim jamais é identificado como “irmão de Abel”, com o único reconhecimento desse fato saindo dos lábios de Caim em forma de pergunta retórica negativa: “por acaso sou guardador do meu irmão?” (4.9).

Além dessa forte identificação de Abel como “irmão de Caim”, é dito que Abel era pastor de ovelhas e Caim, agricultor. Embora essas sejam tarefas complementares e ambos sejam apontados como formalmente iguais pela narrativa, Miroslav Volf argumenta que “a igualdade formal dos dois tanto esconde como intensifica uma desigualdade que define o relacionamento deles desde o começo”.²⁹ Aqui, a diferença nas vocações se torna relevante porque as comunidades humanas se estabelecem ao redor dos agricultores, e não dos pastores de ovelhas. A razão é óbvia: os cereais não costumam se mover depois de serem plantados, enquanto os rebanhos precisam ser mantidos afastados dos campos dedicados à alimentação humana. Desse modo, a vocação de Caim o coloca como aquele que funda os assentamentos humanos, enquanto a vocação

28 JOHNSON, Dru, **The universal story**: Genesis 1-11, Bellingham, WA: Lexham Press, 2018, p. 2. Destaque no original.

29 VOLF, Miroslav, **Exclusão e Abraço**: Uma reflexão teológica sobre identidade, alteridade e reconciliação, 1. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2021, p. 127–8.

de Abel faz dele um peregrino pelos campos, uma figura espectral e esquecida.³⁰ Assim, se Abel é o pastor, peregrinando pelos campos na companhia dos animais, Caim é uma espécie de “antipastor”, estabelecendo os assentamentos e permanecendo na companhia de seus semelhantes.

O desenvolvimento da história reforça essa percepção. O texto relata que, a certo momento, tanto Caim quanto Abel trazem ofertas a Deus. Nada é dito a respeito das ofertas em si, exceto que a oferta de Abel advinha “das primícias do seu rebanho e da gordura deste” (4.4). Neste ponto, o texto parece indicar que a diferença entre as ofertas de um e outro está simplesmente no cuidado com que Abel separa as melhores partes das primícias de seus rebanhos, enquanto a oferta de Caim é descrita apenas como sendo parte do fruto da terra. É importante notar que mesmo debaixo da lei mosaica, revelada dezenas de gerações depois e contemporânea à redação inicial de Gênesis, cereais são considerados ofertas aceitáveis a Deus (e.g.: Lv 2, Dt 26.1-11). Portanto, a diferenciação feita por Deus parece repousar na motivação dos ofertantes, e não nas ofertas em si.³¹ Conforme belamente apontado por Volf, é da dissonância que se forma entre a percepção que Caim tem de si mesmo, reforçada por seu nome e por sua vocação como agricultor, que emerge o desejo de assassinar Abel: uma vez que lhe era impossível eliminar aquele havia rejeitado sua oferta, a saber, o próprio Deus, restava-lhe apenas eliminar seu irmão, Abel. Afinal, enquanto Abel existisse, existiria a lembrança de que Caim não era tão grande quanto pensava ser.³²

Conforme fica subentendido na história, o aspecto peregrino associado aos pastores de ovelhas não significa que estes não tenham vínculos geográficos fortes, mas apenas que sua posição social é mais precária e oculta do que a dos agricultores. Isso talvez aprofunde ainda mais a crise vocacional de Caim quando este precisa lidar com as consequências de seu crime: tornar-se incapaz de exercer sua vocação de lavrador

30 Aqui há um paralelo interessantíssimo com o futuro rei Davi, quando da ocasião da visita do profeta Samuel à casa de seu pai Jessé. Orientado por Deus a ungir um novo rei para Israel, Samuel se impressiona com o porte de Eliabe, o filho mais velho de Jessé, e julga ter encontrado o novo rei de Israel. Deus, contudo, afirma que Samuel não deveria olhar para a situação com olhos humanos, pois “o homem vê a aparência, mas o Senhor vê o coração” (1Sm 16.7). A história continua com uma procissão de sete dos filhos de Jessé, nenhum dos quais é o escolhido de Deus. Exasperado, Samuel diz: “O Senhor não escolheu nenhum destes. Você não tem mais nenhum filho?” Confuso, Jessé responde: “Ainda tenho o caçula, mas ele está cuidando das ovelhas” (1Sm 16.10). Ao chegar o filho caçula – cujo nome ainda não foi sequer mencionado! – Samuel “apanhou o chifre cheio de óleo e o ungiu na presença de seus irmãos; e, a partir daquele dia, o Espírito do Senhor apoderou-se de Davi” (1Sm 16.13). Eis aí outra história de um pastor que fica esquecido com os rebanhos, dessa vez envolvendo aquele que seria o paradigma máximo do rei israelita.

31 Contraste 1João 3.12, sobre a oferta de Caim, e Hebreus 11.4, sobre a de Abel. Para uma análise mais completa e acessível, veja LONGMAN III, Tremper, **How to read Genesis**, Westmond, IL: IVP Academic, 2005, p. 115ss. Também: KIDNER, **Genesis: an introduction and commentary**, p. 79ss.

32 VOLFF, Exclusão e Abraço, p. 127ss.

do solo, sendo condenado a se tornar um peregrino errante pelo mundo (4.12-13). Ironicamente, a punição atribuída a Caim é, de certa forma, assumir uma vida parecida com a de seu irmão Abel. Caim parece rejeitar sua pena, decidindo fundar a primeira cidade murada da narrativa bíblica, dando a ela o mesmo nome de seu primogênito (4.17). O ato de construir muros ao redor de si e de nomear a cidade com o nome do seu primogênito revelam ainda que Caim rejeitou a proteção oferecida por Deus contra qualquer ato de vingança (4.14-16), optando por assumir, por conta própria, a responsabilidade de defender a si mesmo. Surge, assim, um paralelo esquisito entre o “antipastor” Caim e o tipo de assentamento humano que mais combina com a figura de um rei: uma cidade com muros.

Por fim, o silêncio de Deus em relação a Abel chama a atenção do leitor atento para o outro lado do binômio Caim/Abel. Conforme apontado pela filósofa Eleonore Stump,³³ no desenrolar da história, Deus dá grande atenção a Caim, alertando-o quanto ao pecado que “o ameaça à porta” (Gn 4.6) e apresentando conselhos a respeito de como remediar sua ira. Se Deus houvesse alertado Abel a respeito das intenções de seu irmão, ele talvez tivesse sobrevivido. Por que Deus se apresenta a Caim e clama para que ele mude seus caminhos, mas permanece silente enquanto Abel é assassinado?³⁴ Obviamente, este tipo de pergunta é impossível de responder, visto que sabemos apenas aquilo que nos é apresentado pela narrativa. Por outro lado, perguntas como essas ajudam a desvelar a maneira como Deus se relaciona com seus adoradores após a queda da humanidade: alertando e orientando aqueles que tiveram seus rostos transtornados a respeito das consequências do pecado; recebendo e acolhendo aqueles que oferecem sacrifícios aceitáveis sem isentá-los das consequências do pecado de outros. Há algum consolo no fato de que o clamor de Abel não ficaria sem uma resposta definitiva (cp. Gn 4.10, Mt 23.35, Hb 11.4), porém a dura realidade é que história humana segue seu curso mesmo quando bons pastores são convidados a entregar sua própria vida (Jo 10.1-18), algo que já fica evidente desde a história de Abel.

5. Considerações Finais: um poder inútil

Dessa brevíssima análise, percebemos que a história do primeiro pastor do relato bíblico nos apresenta uma figura complexa, embora um tanto quanto “inútil” no

33 STUMP, Eleonore *apud* JOHNSON, Dru, *The Universal Story: Genesis 1–11*, Bellingham, WA: Lexham Press, 2018.

34 Uma pergunta semelhante poderia ser formulada a respeito da inação de Deus diante da desobediência do homem e de sua mulher quando estes tomaram e comeram o fruto proibido (Gn 3.1-7).

contexto da governamentalidade. Abel é, literalmente, um pastor de ovelhas. Não há nele qualquer pretensão de governo dos vivos. Há apenas o reconhecimento de uma função diante da sociedade humana e a fidelidade ao Deus verdadeiro, resultando na morte do primeiro pastor de ovelhas. Foucault concorda com a necessidade de sacrifício pastoral: “para salvar suas ovelhas o pastor tem de aceitar morrer”.³⁵ A confusão, contudo, parece estar no papel do pastor humano comum *vis-a-vis* o único e verdadeiro bom pastor, Jesus Cristo. O pensador francês reconhece que, em última instância, a salvação “está inteiramente nas mãos de Deus. E quaisquer sejam a habilidade, o mérito, a virtude ou a santidade do pastor, não é ele quem opera nem a salvação de suas ovelhas nem a sua própria”.³⁶ No entanto, ele insiste em dizer que “o pastor cristão age em uma sutil economia do mérito e do demérito”.³⁷

Ora, essa questão da relação entre mérito/demérito está no centro das discussões doutrinárias que emergem a partir da Reforma Protestante, evento que ganha força exatamente ao longo do século XVI, período identificado por Foucault como paradigmático na questão da governamentalidade. Desse modo, é precisamente o aspecto inescapavelmente doutrinário da leitura foucaultiana desse período que, como vimos acima, justifica temperar sua interpretação com elementos da doutrina cristã. Essas questões estavam na mente de Foucault conforme ele desenvolvia seu pensamento. Infelizmente para nós, ele parece ter desgostado de sua própria tentativa de analisar a questão pastoral à luz da Reforma Protestante, uma vez que destruiu integralmente o volume que preparava a respeito da pastoral reformada.³⁸ Fato é que não sabemos quão diferente teria sido sua leitura do “poder pastoral” se Foucault tivesse optado por salgar sua análise do poder pastoral a partir de um dos pilares da Reforma Protestante: o princípio do *sola scriptura*.

Alguém poderia objetar que essa tarefa não está no escopo da proposta de Foucault. Entretanto, como visto acima, ele mesmo sugere a necessidade de uma análise histórica mais extensa a respeito do desenvolvimento do pastorado cristão. Mesmo que o convite fosse dirigido exclusivamente a historiadores, é, no mínimo, recomendável analisar o que consta do documento que os proponentes da revolução do “poder pastoral”³⁹ identificaram claramente como fonte primária de todo o seu comportamento ético e pastoral. Afinal, conforme apontado por Gary Gutting, Foucault propunha uma

35 FOUCAULT, *Segurança*, p. 226.

36 *Ibid.*, p. 229.

37 *Ibid.*, p. 228–9.

38 SENELLART, Michel, *Situação dos cursos, in: Segurança, território, população*, São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 505n33.

39 Vale lembrar que, conforme citado acima, Foucault descreveu a Reforma Protestante como “uma grande batalha pastoral” (FOUCAULT, *Segurança*, p.199).

análise da história das ideias que se baseava menos naquilo que se passava de maneira consciente na mente dos indivíduos e mais na ideia de que todos “operam em um ambiente conceitual que os determina e limita de maneiras que eles não podem estar cientes”.⁴⁰ Ora, nas Escrituras estão as influências culturais de origem hebraica sobre as quais os reformadores baseavam seu entendimento do pastorado, e é desse imaginário simbólico que a Reforma retira seu ímpeto. Ademais, conforme argumentado acima, a ausência de considerações doutrinárias é uma omissão *a priori* que Foucault não explica adequadamente.

Também não é adequado alegar que o texto bíblico é remoto demais para essa análise. O próprio Foucault não se furta a saltos de mais de um milênio, quando, em meados do século XX d.C., analisa a Reforma Protestante do século XVI d.C. à luz de textos dos séculos III-IV d.C. Retornar ao século XV-XIII a.C.,⁴¹ provável época do início da redação de Gênesis, é dar salto semelhante, com a clara vantagem de estarmos, literalmente, no início da genealogia simbólica da figura do pastor de ovelhas. E por essas razões que a apresentação de uma análise da história de Abel como primeiro pastor do relato bíblico no contexto do pensamento foucaultiano se mostra justificada.

Quando partimos de Abel, vemos claramente que ele não salvou ninguém ao morrer. Sua justiça de fato lhe custou a vida, mas sua morte não gerou qualquer tipo de salvação. Ao contrário, na grande narrativa das Escrituras, Abel clama por justiça (Lc 11.49-51; Mt 23.33-35), ansiando por um sacrifício definitivo e que tenha poder de salvar. Doutrinariamente falando, essa justiça e essa salvação vêm exclusivamente por meio da graça de Deus revelada em Jesus Cristo, e não através de uma detalhada economia de méritos e deméritos, conforme argumenta Foucault. Desse modo, o pastorado verdadeiramente cristão, especialmente o de linha protestante, adota a metáfora do pastorado hebreu sob um prisma estritamente cristológico. Os rebanhos que Pedro é convidado a pastorear pertencem a Jesus Cristo, e não ao apóstolo (Jo 21.15-17), e é em Jesus Cristo que surge a possibilidade de haver “um só rebanho, um só pastor” (Jo 10.16). Nesse ponto, o aspecto de “dependência integral” que Foucault afirma ser o verdadeiro distintivo do pastorado cristão⁴² cai por terra diante do conteúdo teológico das escrituras: a dependência integral não recai sobre os pastores humanos, mas sobre o único e verdadeiro Bom Pastor, que entrega sua vida por seus rebanhos. Esse é o verdadeiro paradoxo do pastorado cristão, e não o paradoxo do mérito/demérito identificado por Foucault.

40 GUTTING, Gary, **Foucault: A Very Short Introduction**, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 33.

41 Para uma discussão mais longa sobre a datação de Gênesis, veja KIDNER, **Genesis: an introduction and commentary**, p. 18-25. Também ROSS, Allen P.; OSWALT, John N., **Genesis & Exodus**, Carol Stream, IL: Tyndale House, 2008, p. 8-10.

42 FOUCAULT, **Segurança**, p. 231.

Há muito a ser explorado nessa linha. Contudo, neste artigo, precisaremos nos contentar com um “andar de lado” tipicamente foucaultiano.⁴³ Só seremos capazes de dizer se essa abordagem desfaz ou fortalece a tese de Foucault depois de traçar os diversos movimentos na concepção do pastorado ao longo da história, inclusive em seus aspectos doutrinários e dogmáticos. Portanto, eis algumas direções que essa análise mais detalhada poderia explorar.

Um primeiro movimento pode ser admitir que qualquer análise de um “poder pastoral”, seja ele visto como tecnologia de governo ou como vocação religiosa, precisa reconhecer que estamos trabalhando com uma metáfora. Seja no âmbito da governamentalidade, seja no da religião, sempre falamos de pastores metaforicamente: ninguém espera ser governado ou liderado em sua devoção à Deus por pessoas que dedicam suas vidas literalmente ao pastoreio de ovelhas. Não que essa vocação seja desprezível, pelo contrário: é exatamente pelo fato de extrairmos uma metáfora tão profunda dessa experiência cotidiana que devemos nos atentar aos contornos originais e literais dessa ocupação. No entanto, este é um aspecto completamente ignorado por Foucault, que tende a adotar uma perspectiva excessivamente teórica e desconectada do contexto histórico imediato de suas alusões. A força das metáforas está em explicar questões mais complexas e abstratas a partir de experiências mais conhecidas dos interlocutores. Por isso, uma boa compreensão do ofício do pastor de ovelhas pode trazer mais luz à abordagem foucaultiana.

Além disso, seria interessante avaliar se é adequado inverter a metáfora do rei como um pastor de ovelhas: é possível falar do pastor como o “rei” das ovelhas? Essa confusão dá as caras de forma sutil: “Na concepção hebraica, sendo Deus um pastor, o rebanho o segue, acata sua vontade, sua lei”.⁴⁴ Será que é adequado extrapolar a metáfora pastoral dessa maneira, ou será que inverter a polaridade da imagem gera uma distorção em que passamos a enxergar os pastores em termos da conduta dos reis, e não os reis em termos da vida prática dos pastores? É adequado dizer que o rebanho “acata” a vontade do pastor, como se houvesse possibilidade de contraditório, ou seria melhor dizer que as ovelhas seguem ao pastor porque “conhecem sua voz”? (Jo 10.3-5) Haveria uma “lei” com direitos e responsabilidades estabelecida pelo pastor diante do rebanho, ou a presença pessoal do pastor é o aspecto fundamental dessa relação? Esses pontos podem oferecer uma chave interessante para avaliarmos as percepções de Foucault acerca do pastorado, e, conforme veremos abaixo, pode elucidar algumas outras distorções que vemos no contexto das próprias igrejas.

Em terceiro lugar, um caminho promissor de estudos seria continuar essa

⁴³ Em seu curso sobre o Nascimento da Biopolítica, Foucault descreve assim sua maneira de trabalhar: “Sou como o lagostim, ando de lado” (citado em SENELLART, Situação, p. 518.)

⁴⁴ FOUCAULT, *Ommes*, p. 85.

genealogia do “poder pastoral hebreu” primeiramente à luz das Escrituras, e, então, através de seu desenvolvimento ao longo dos séculos. Há um enorme abismo entre Abel como pastor de ovelhas e o pastorado cristão como uma técnica de “instrumentalização do *eu*, para que este se tornasse um de seus aliados no fortalecimento da potência do Estado”.⁴⁵ Além do salto cronológico, uma característica que chama atenção na análise de Foucault é sua dependência de textos produzidos em um contexto histórico pós-Constantino. A identificação do imperador romano com o cristianismo trouxe profundas mudanças nas dinâmicas pastorais da igreja, entre eles o surgimento do movimento monástico dos pais do deserto, sobre os quais Foucault brevemente se debruça⁴⁶ e onde ele identifica um dos pontos-chaves para a instrumentalização do poder pastoral.⁴⁷ No entanto, outros desdobramentos importantes aconteceram simultaneamente ao desenvolvimento monástico. Destaca-se a controvérsia donatista, que explodiu ao redor da questão sobre quais ministros eram dignos de celebrar os sacramentos da igreja e foi endereçada por ninguém menos do que Agostinho de Hipona.⁴⁸ As observações de um pastor cristão da envergadura de Agostinho certamente ajudariam a matizar as análises foucaultianas do monasticismo, possivelmente ajudando a identificar um dos momentos-chaves da transformação do pastor hebreu para pastor cristão e onde esse pastor cristão se metamorfoseou em técnica de governo.

Por fim, é interessante perceber que o nome de Abel, *hevel* em transliteração do hebraico, se torna sinônimo de transitoriedade no livro de Eclesiastes. Um dos refrões desse livro, tradicionalmente atribuído a Salomão, o rei mais rico e politicamente influente de Israel, é o reconhecimento da inutilidade das coisas: “*Hevel, hevel*, diz o Pregador. *Hevel, hevel*, tudo é *hevel*”; ou, em tradução menos direta: “Inutilidade de inutilidade, diz o Pregador. Inutilidade de inutilidade, tudo é inutilidade” (Ec 1.2, NVI); ou, ainda, “Vaidade de vaidades, diz o Pregador. Vaidade de vaidades, tudo é vaidade” (Ec 1.2, NAA). A própria dificuldade em encontrar um termo único para traduzir a ideia de transitoriedade mostra que a questão tem raízes simbólicas profundas. E ainda que se rejeite Salomão como autor oculto, é inegável que as palavras do Pregador reverberam a história de Abel em locais tão distantes dos campos abertos quanto os palácios reais (Ec 1.12). Portanto, a interface entre a história de Abel e o restante do livro de Eclesiastes é um tema que poderia ser explorado à luz dos *insights* foucaultianos da relação entre pastores e reis.

45 BARROS II, João R., **Poder pastoral e cuidado de si**, Foz do Iguaçu: UNILA, 2020, p. 78.

46 Ver aula de 22 de Fevereiro de 1978 em FOUCAULT, **Segurança**, p. 217–244.

47 FOUCAULT, *Omnes*, p. 87; BARROS II, **Poder pastoral**, p. 78.

48 Veja, por exemplo: AUGUSTINE OF HIPPO, **Anti-donatist writings**, in: **St. Augustin: The Writings against the Manichaeans and against the Donatists**, Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1887.

Neste ponto, o pensador francês poderia nos ajudar a perceber as consequências de uma leitura estritamente pragmática do ofício pastoral. Quantos pastores e quantas congregações enxergam o “poder pastoral” em termos foucaultianos sem saber? Afinal, quando as relações entabuladas entre um pastor cristão e seu rebanho se tornam uma “tecnologia de governo”, baseada em lógicas de poder e dominação, e quando a “inutilidade” se torna “ vaidade” — para citar as duas traduções brasileiras mais comuns para o *Abel/ hevel* de Eclesiastes —, estamos inadvertidamente operando em um registro tonal mais alinhado com a leitura de Foucault do que a partir de bases escriturísticas. Ademais, aqueles que criticam esses abusos pastorais baseando suas análises apenas em termos de desbalanceamento de poder, sem apelar para o imaginário bíblico em suas exortações, parecem tocar no mesmo tom foucaultiano. Seria possível ultrapassar a cegueira doutrinária do pensador francês e elaborar críticas bíblicamente mais robustas contra tais abusos a fim de propor soluções menos dependentes de leituras hostis à figura pastoral?

Referências bibliográficas

AUGUSTINE OF HIPPO. Anti-donatist writings. In: **St. Augustin: The Writings against the Manichaeans and against the Donatists**. Trad. J. R. King. Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1887. (Nicene and Post-Nicene Fathers, 1.4).

BAILEY, Kenneth E. **The good shepherd: a thousand-year journey from Psalm 23 to the New Testament**. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014.

BARROS II, João R. **Poder pastoral e cuidado de si**. Foz do Iguaçu: UNILA, 2020.

CHILDS, Brevard. **Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible**. Minneapolis, MN: Fortress, 2011.

FOUCAULT, Michel. Omnes et singulatim: por uma crítica da “razão política”. **Novos Estudos**, 26. ed. 1990.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GUTTING, Gary. **Foucault: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

JOHNSON, Dru. **The universal story: Genesis 1-11**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2018.

KIDNER, Derek. **Genesis: an introduction and commentary**. Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1967. (Tyndale Old Testament Commentaries).

LONGMAN III, Tremper. **How to read Genesis**. Westmond, IL: IVP Academic, 2005.

MANICKI, Anthony. Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso “Do governo dos vivos”. *In*: CANDIOTTO, Cesar; DE SOUZA, Pedro (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

ROSS, Allen P.; OSWALT, John N. **Genesis & Exodus**. Carol Stream, IL: Tyndale House, 2008. (Cornerstone Biblical Commentary, 1).

SENEILLART, Michel. Situação dos cursos. *In*: **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VOLF, Miroslav. **Exclusão e Abraço: Uma reflexão teológica sobre identidade, alteridade e reconciliação**. Trad. Almiro Pisetta. 1. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2021.

WALTON, John H. **The Lost World of Genesis One**. Downers Grove: IVP Academic, 2010.

A Cultura Afetiva e a Nova Narrativa Terapêutica: Como o *eu* passou narrar sua história sob um enredo afetivo e terapêutico

The Affective Culture and the New Therapeutic Narrative: How the self began to narrate its story within an affective and therapeutic plot

Samuel Kamohara Teixeira¹

¹ Graduando em Psicologia na Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre (UFCSPA). É pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Psicologia Humanista e Existencial (ALETHEIA - UFCSPA) e do grupo O Vazio Existencial na Contemporaneidade, do Laboratório de Política, Comportamento e Mídia (LABÔ - Fundação São Paulo/PUC-SP). Pesquisador no Laboratório Invisível – Invisible College – Abolição Afetiva: Michel Foucault, liberdade econômica e o triunfo da terapêutica, 2023. samuelkamohara173@gmail.com

Resumo

O presente artigo tem como objetivo analisar o modo como a cultura afetiva-terapêutica transformou as narrativas do eu. No século XX, a desilusão com as utopias modernas transformou as narrativas coletivas em utopias individuais. Ao lado disso, lógicas econômicas foram incorporadas no campo afetivo, criando uma cultura inédita, chamada pela socióloga Eva Illouz de ‘capitalismo afetivo’. Com base nisso, surgiu um novo modelo a partir do qual o indivíduo pode narrar sua história: a narrativa terapêutica. Esta narrativa combina elementos da psicanálise de Freud, da teoria de auto-ajuda de Smiles e da Psicologia Positiva. Ela tem como enfoque a busca pela felicidade e possui um caráter autorreferente, psicoterapêutico, instrumental e individualista. O triunfo da cultura afetiva-terapêutica traz implicações sociais e existenciais. Sua ênfase na interioridade em detrimento da exterioridade promove o enfraquecimento dos laços comunitários, perda de horizontes de sentido e vazio existencial..

Palavras-chave

Cultura terapêutica; Capitalismo afetivo; Individualismo; Narrativa do eu; Felicidade;

Abstract

This article aims to analyze how the emotional-therapeutic culture has transformed narratives of the self. In the 20th century, disillusionment with modern utopias shifted collective narratives into individual utopias. Alongside this, economic logics were incorporated into the affective realm, creating a novel culture termed by sociologist Eva Illouz as 'emotional capitalism'. Based on this, a new model emerged through which individuals can narrate their story: the therapeutic narrative. This narrative combines elements of Freudian psychoanalysis, Smiles' self-help theory, and Positive Psychology. It focuses on the pursuit of happiness and possesses a self-referential, psychotherapeutic, instrumental, and individualistic character. The triumph of the affective-therapeutic culture brings social and existential implications. Its emphasis on interiority at the expense of exteriority promotes the weakening of community ties, loss of horizons of meaning, and existential emptiness.

Keywords

Therapeutic culture; Emotional capitalism; Individualism; Self narratives; Happiness.

1. A fragmentação do pensamento utópico e o surgimento da cultura afetiva:

O alvorecer da modernidade, no século XVI, carregava no seu íntimo a semente do pensamento utópico. Nessa perspectiva, a consciência humana é iluminada pela possibilidade de se tornar seu projeto ideal, isto é, os seres humanos, coletivamente, poderiam alcançar a liberdade, a felicidade ou a "perfeição"² por meio de um progresso histórico. O pensamento utópico, em sua origem, apontava para um *télos* comum, que dependia de esforços *coletivos* para ser atingido. Posteriormente, o pensamento

² O surgimento da noção de *utopia* na modernidade, além do *pensamento utópico*, remontam ao livro *Utopia*, publicado em 1516, cujo autor é o inglês Thomas More (1477-1535). Em *Utopia* (MORE, 2020), More apresenta críticas à sociedade europeia de sua época, destacando as injustiças sociais, a corrupção política e a ganância materialista. Através da Utopia, ele propõe um modelo alternativo de organização social justa e comunitária, baseado na cooperação e na busca dos ideais do Bom, Belo e Verdadeiro.

utópico clássico entrou em descrédito, sendo favorecida a noção de *sociedade*³, que foi integrada pelo Estado Moderno. As guerras mundiais que marcaram o século XIX e XX simbolizaram a implementação da representação utópica por vias estatais, tendo a violência como uma característica desse processo. Uma das consequências dessas tensões históricas, para além de milhões de mortes, foi a atomização das narrativas de progresso coletivo que estavam subjacentes ao pensamento utópico (KUIPER, 2019, p. 74).

Os anos que sucederam a derrocada das narrativas coletivas, tendo como principal evento dessa queda a Segunda Guerra Mundial, foram ancorados no questionamento pessimista feito por Theodor Adorno: *poderá haver poesia depois de Auschwitz?*⁴ Com o desaparecimento de uma narrativa universal, somado à desilusão dos sonhos iluministas, "a representação utópica tornou-se particular e emigrou para o interior humano" (KUIPER, 2019, p. 74). Em outras palavras, a desconfiança nas esperanças coletivas reestruturou a direção para onde elas apontavam: *agora*, cabe ao indivíduo confiar em si mesmo. Nesse sentido, o sujeito pós-moderno passou a buscar, por meio de um conjunto de técnicas e autoaperfeiçoamento, tornar-se *imagem e semelhança* de seu projeto utópico pessoal. Frases motivacionais como *seja a melhor versão de si mesmo* encobrem, portanto, um amplo processo cultural de individualização e psicologização, que reconfigurou o *eu* tanto na forma de pensar sobre si mesmo quanto na maneira de narrar sua história.

Em paralelo às mudanças que individualizavam as narrativas coletivas no século XX, houve o surgimento de uma cultura afetiva especializada, que caminhava ao lado do desenvolvimento do capitalismo (ILLOUZ, 2011, p.8). A respeito disso, a socióloga franco-israelense, Eva Illouz, cunhou o termo *capitalismo afetivo*, que se refere a "uma cultura em que os discursos e práticas afetivos e econômicos moldam uns aos outros" (ILLOUZ, 2011, p.8). Nessa dinâmica, os afetos são incorporados nos hábitos econômicos, ao mesmo tempo que lógicas típicas das relações econômicas são integradas nos vínculos interpessoais e na intimidade. Essa inédita revolução produziu aquilo que a autora nomeia de *estilo afetivo terapêutico*, que diz respeito: "às maneiras pelas quais a cultura do século XX ficou "preocupada" com a vida afetiva, com sua etiologia e morfologia, e concebeu "técnicas" específicas – linguísticas, científicas, interativas – para apreender e gerir esses sentimentos" (ILLOUZ, 2011, p.10).

3 Roel Kuiper explica que: "Nos séculos XVIII e XIX, o conceito de "sociedade" entra em uso com indicação do domínio em que o burguês tem a sua existência" (KUIPER, 2019, p.70). Isso, para a época, representou a definição da sociedade como ponto de referência do Estado Moderno, que seria alvo de esforços para racionalização.

4 A provocação de Adorno costuma ser sintetizada do modo como a descrevi, embora, em seu trecho original, tenha sido mais profunda: "*A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que se tornou impossível escrever poemas*" (ADORNO, 1998, p. 26).

Embora diversas técnicas tenham sido desenvolvidas pela cultura terapêutica, é possível sintetizá-las tendo em vista sua função de conscientizar o sujeito de seus sentimentos e necessidades. Nesse raciocínio, aquilo que é subjetivo, como emoções, desejos e afetos, deve ser categorizado, objetificado e externalizado, a fim de que possa ser observado e controlado por técnicas especializadas.

Na virada do século XX, a cultura afetiva-terapêutica foi fortalecida e adquiriu novas dimensões com a criação da Psicologia Positiva⁵ e o estabelecimento da felicidade como propósito humano universal (CABANAS & ILLOUZ, 2022, p. 21). Nesse discurso, a felicidade, outrora turva e escorregadia, tornou-se um conceito validado pela comunidade científica, que poderia ser mensurado e manipulado. A conquista da felicidade, então, passou a depender exclusivamente do indivíduo, que, ao possuir um determinado conjunto de atributos psicológicos, como inteligência emocional, autoestima, resiliência, autenticidade, autogestão, poderia ser considerado bem-sucedido e saudável, bem como capaz de se tornar a *melhor versão de si mesmo*. Enquanto a Psicologia Moderna visava a erradicação do sofrimento pela via terapêutica, a nova Psicologia se comprometia com a potencialização do indivíduo: *ou seja*, não se trata apenas de não estar doente, mas estar o mais saudável possível. A Psicologia Positiva, nesse sentido, introduziu uma nova ordem de discursos e práticas dentro do *estilo afetivo terapêutico*, como também determinou a felicidade como símbolo do sucesso pessoal e *têlos* do pensamento utópico individualista. Nesse admirável mundo novo, a felicidade é um marco soteriológico e sinônimo de uma vida bem-sucedida; ela ativa uma narrativa genérica de autoaperfeiçoamento na qual o indivíduo sempre pode se tornar mais feliz: Para isso, basta aplicar um conjunto de técnicas psicológicas e recorrer a serviços terapêuticos especializados.

Como Cabanas e Illouz sintetizaram: "A busca da felicidade (...) é o suprassumo do triunfo da sociedade personalista (terapêutica, individualista, atomizada) em detrimento da coletivista" (CABANAS & ILLOUZ, 2022, p. 21). Essa afirmação não apenas resume o estado da arte, mas também aponta para o objetivo do presente trabalho: analisar como a cultura afetiva-terapêutica transformou as narrativas do *eu*. Além disso, busca-se compreender como que o *eu* passou a narrar-se a partir de uma ótica afetiva e terapêutica; indicar as transformações sociais subjacentes às narrativas do *eu* na era do capitalismo afetivo; identificar as consequências que a cultura afetiva e a narrativa terapêutica produziram à nível social e existencial; e cooperar na construção de um novo quadro de referências sobre o impacto da cultura afetiva na identidade contemporânea.

5 O movimento pela Psicologia Positiva remonta a Martin Seligman, que, ao assumir a presidência da *American Psychological Association* em 1998, defendeu que a Psicologia deveria se concentrar nas potencialidades para o florescimento humano. Esse movimento rompia com o paradigma psicológico predominante, que se preocupava majoritariamente com o adoecimento humano (PALUDO & KOLLER, 2007).

2. Análise da cultura afetiva na transformação da identidade narrativa

2.1. Identidade narrativa e compromissos do coração:

Antes de prosseguir com a caracterização das novas subjetividades da cultura terapêutica é fundamental compreender o papel das narrativas e do ato de narrar a si mesmo, tanto na construção da identidade do indivíduo, quanto nos compromissos morais implícitos nessa dinâmica. O ato de narrar uma história, seja real ou ficcional, envolve mais do que a mera transmissão de informações: é uma ação que possibilita ao indivíduo a construção de um enredo para sua própria história. Ao narrar sua história, o sujeito dá sentido às suas vivências, às suas relações interpessoais e ao espaço-tempo em que está inserido. A narrativa humana, nesse processo, adquire significado ao se articular com o tempo e com a circunstância histórica (BRUNER, 2004).

Na perspectiva do filósofo francês Paul Ricœur, a identidade é inerentemente identidade narrativa, pois para o indivíduo assimilar sua identidade, ele precisa do auxílio da narração, que abrange dois conjuntos narrativos: a narrativa histórica e a narrativa de ficção (RICOEUR, 2000, p.2). A formação da identidade narrativa combina tanto aspectos da pessoa individual, como ser membro de uma família em determinada cultura, quanto de modelos narrativos, ou seja, o indivíduo seleciona histórias ficcionais ou reais, como romances e dramas, para estruturar sua narrativa. Vale destacar que, nesse sentido, a identidade narrativa não é apenas descritiva como um relato neutro de uma vivência. Pelo contrário, ela apresenta uma dimensão moral que envolve compromissos e engajamentos. Ao afirmar sua identidade como "*este sou eu*", o indivíduo está implicado em responsabilidades éticas, em visões de si mesmo e do mundo, portanto, engloba conteúdos tanto descritivos quanto normativos e valorativos.

2.2. Psicologizando a natureza humana e produzindo novas narrativas:

A cultura afetiva-terapêutica, desde o princípio, carregava em seu conjunto uma visão antropológica normativa. Nas palavras do próprio Abraham Maslow⁶: "precisamos psicologizar a natureza humana" (MASLOW apud CABANAS & ILLOUZ, 2022, p. 137). Ao psicologizar o ser humano, ele passa a se compreender não apenas de uma forma psicológica, mas também começa a narrar a si mesmo, suas experiências, seus afetos e sofrimentos sob um dado modelo narrativo, neste caso, o modelo narrativo terapêutico. Essa mudança de paradigmas caminhou ao lado da criação de novos

⁶ Abraham Maslow (1908-1970) foi o psicólogo humanista estadunidense responsável pela proposta da *pirâmide das necessidades de Maslow*, que divide em hierarquias as necessidades básicas humanas.

repertórios lexicais afetivos, atrelados às técnicas de como textualiza-los e descrevê-los; à composição de uma nova gramática do sofrimento psíquico associada a multiplicação de categorias diagnósticas; e o estabelecimento de uma nova grande narrativa da felicidade, que integrou o ideal individualista e foi incorporada pelo campo econômico.

Para que um novo *estilo afetivo*⁷ possa ter origem, é preciso, antes de tudo, que uma nova *imaginação interpessoal* seja constituída. Isso diz respeito à forma como o *eu* é imaginado em relação a si mesmo e às outras pessoas tendo em vista que as relações sociais sublinham roteiros que as organizam e as concedem sentido. As origens da reformulação da imaginação interpessoal afetiva remontam a Freud e à chegada da psicanálise nos Estados Unidos no início do século XX. Com Freud, difundiu-se o entendimento de que o *eu* do presente é atormentado pela sua história passada, cuja procedência remonta ao núcleo familiar. O *eu*, portanto, foi reposicionado diante de seu passado, como também a família foi situada como um evento biográfico e *locus* de origem da individualidade (ILLOUZ, 2011, p.9-11).

Além de conceber uma nova forma de narrar-se a si mesmo ligada à psicanálise, Illouz declarou que a cultura terapêutica se entrelaçou à narrativa de autoajuda que remonta ao pensamento de Samuel Smiles⁸ (ILLOUZ, 2011, p.47). Nessa visão, é pregado que todos podem alcançar suas realizações por si próprios, com base na responsabilidade individual, otimismo e voluntarismo moral. A fusão da narrativa psicanalítica, que supõe um *eu* ferido no passado, com a narrativa de autoajuda, que se baseia na noção de progresso pessoal, transformou-se na narrativa terapêutica de *autorrealização*, introduzida, sobretudo, no gênero literário de *autobiografias*. Na autobiografia terapêutica, a autorrealização só é possível quando, primeiro, identifica-se uma complicação na história pessoal, tendo-a como referência ao passado. Em seguida, a narrativa volta-se para a superação de sua complicação e o tratamento de seu sofrimento psíquico. Como afirma Illouz: "Estruturalmente, [a narrativa terapêutica] ela faz o sujeito compreender sua vida como uma disfunção generalizada, justamente para superá-la" (ILLOUZ, 2011, p.61).

7 Illouz utiliza o termo de Susanne Langer, estilo afetivo, para se referir a maneira especial como cada cultura lida com seus desafios particulares. Langer destaca que a compreensão do modo de enfrentamento das preocupações é mais relevante do que o problema em si.

8 Samuel Smiles (1812-1904) foi um escritor escocês e reformador do governo. Suas ideias remontam a sua obra *Autoajuda*, publicada em 1859, que ganhou imensa popularidade e rapidamente transformou o imaginário social.

Com base nisso, é possível reconhecer que a narrativa terapêutica⁹ apresenta um enredo particular que integra um modelo narrativo básico fundamentado nos pressupostos da terapêutica psicanalítica e de autoajuda. A presença de referenciais narrativos centrados na vida pessoal do indivíduo é a marca distintiva da identidade narrativa sob a ótica da terapêutica: a complicação está no presente; a causa disso, no passado; e a autorrealização futura dependerá da gestão de recursos psicológicos para a superação do trauma. Por fim, a narrativa terapêutica só foi capaz de se consolidar como um modelo normativo de narrar a si mesmo por ter tido ampla repercussão cultural¹⁰.

Na narrativa terapêutica, a fim que o enredo de autorrealização possa ser evocado, é necessário que um sofrimento ligado a uma patologia seja identificado de antemão. Para que as patologias e o sofrimento pudessem ser tratados, foi preciso desenvolver novas formas de compreensão, análise e classificação. O DSM¹¹, criado na década de 50, tinha como objetivo aproximar a relação entre diagnósticos e tratamentos. Na visão de Illouz, a grande mudança cultural produzida pelo DSM III, já nos anos 70, foi multiplicar o número de condutas que poderiam ser categorizadas como distúrbios mentais (ILLOUZ, 2011, p.69). Para que o indivíduo estivesse enquadrado a uma categoria diagnóstica, bastava apresentar um determinado conjunto de sintomas e sinais experienciados ao longo de um certo tempo. As categorias diagnósticas, longe de serem neutras, carregam consigo uma *gramática do sofrimento psíquico*, isto é, um conjunto de valores que estruturam na psique uma forma específica de descrever e lidar com o sofrimento. Nesse âmbito, as patologias e o sofrimento são deslocados do campo social para o indivíduo, que as absorve como uma nova maneira de narrar-se a si mesmo (SAFATLE, JÚNIOR, DUNKER, 2021, p. 33). É possível constatar, então, a relação paradoxal traçada entre a narrativa de autoajuda e a narrativa de sofrimento: na medida que um ideal indefinido de autorrealização era buscado, a lembrança pessoal do *eu* sofrido trazia para o centro da questão o sofrimento, que, para

9 A narrativa terapêutica incorpora as 'tecnologias do eu', conceito criado por Michel Foucault, que descreve: "tecnologias que permitem aos indivíduos efetuar por seus próprios meios um certo número de operações sobre seus próprios corpos, suas próprias almas, seus próprios pensamentos, sua própria conduta e o fazem de modo que se transformam a si mesmos, modificando-se para alcançar certo grau de perfeição, felicidade, pureza ou poder" (FOUCAULT, 1990, p. 48, tradução livre).

10 Illouz elenca algumas razões que possibilitaram a narrativa terapêutica se consolidar culturalmente: explicação de sentimentos contraditórios; moldes culturais da narrativa religiosa, como regresso e progresso; enfraquecimento da ideal de 'falha moral'; reorganização da experiência por meio da narração; abordagem transgeracional; vasto público consumidor de literatura terapêutica; proximidade com a ideia de direitos (ILLOUZ, 2011, p.63-64). Vale pontuar que, mais tarde, a criação de tecnologias, como computadores e celulares, facilitou a expansão da narrativa terapêutica. Illouz afirma que tais tecnologias são, sobretudo, psicológicas, e aborda tal questão na parte III de *Amor em tempos de Capitalismo*.

11 Refere-se ao Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) criado pela Associação Americana de Psicologia (APA).

ser manejado e tratado, foi codificado em pequenas e grandes proporções, produzindo uma multidimensionalidade quanto às formas de sofrer.

Como tratado anteriormente, a narrativa terapêutica, na virada do século XXI, adquiriu novas dimensões ao integrar em seu enredo a Psicologia Positiva e o ideal da felicidade. Antes dessa mudança, a exposição e superação do sofrimento estavam a serviço de metas pessoais, como "liberação sexual", "intimidade", "ser rico", entre outras, que funcionavam como orientações para a história de vida. Com a incrementação da Psicologia Positiva, o ideal de felicidade se espalhou sobre os múltiplos percursos do enredo narrativo terapêutico: agora, ser feliz não é apenas consequência de uma realização pessoal, mas *pré-requisito* para que alguém possa ser bem-sucedido (CABANAS & ILLOUZ, 2022, p.144-145). Nesse entendimento, cabe exclusivamente ao indivíduo a felicidade, uma vez que, para *ser feliz*, basta aplicar um conjunto de técnicas que visam identificar o problema, tomar uma decisão responsável, buscar apoio profissional e adequar pensamentos e emoções sob uma ótica mais positiva (CABANAS & ILLOUZ, 2022, p. 177-178). A felicidade, assim, tornou-se um parâmetro reordenador das hierarquias afetivas contemporâneas ao classificar as experiências emocionais partindo de um prisma de positividade ou negatividade¹². À exemplo disso, nas redes sociais emoções positivas, como alegria, amor, orgulho e otimismo, são cultuadas e privilegiadas em relação àquelas consideradas negativas, como tristeza, frustração, culpa e desespero. Tendo em vista que as redes sociais são espaços nos quais o *eu* pode ser editável, as narrativas do eu são recortadas e editadas para que o indivíduo se apresente como a *melhor versão de si mesmo*.

Nesse ponto do texto, é possível se questionar se não há uma contradição no fato da narrativa da felicidade priorizar atitudes e emoções positivas, ao mesmo tempo em que o sofrimento desempenha um papel central no enredo terapêutico. A resposta para tal pergunta é que, na narrativa terapêutica, o próprio sofrimento é colocado à serviço da felicidade, podendo até mesmo ser considerado inútil caso nenhuma 'positividade' possa se originar dele. A positividade não apenas ressignifica o sofrimento, mas o concebe como uma questão de escolha pessoal. Ao enquadrar o sofrimento como uma decisão exclusivamente individual, o enfoque do enfrentamento se desloca da esfera pública para o âmbito privado, especificamente, psicológico.

O indivíduo deve ser responsável pela manutenção e gestão de sua própria psique, que, otimizando-a por meio de técnicas especializadas, para buscar maiores doses de felicidade. O trabalho de otimização psíquica consiste em introspecção

12 Illouz conceitua afetos como "entidades psíquicas comprimidas a entidades culturais e sociais" (ILLOUZ, 2011, p.6), isto é, os afetos não são espaços pré-sociais, neutros ou exclusivamente instintivos. Pelo contrário, os afetos são entrelaçados por hierarquias sociais, que determinam a forma como eles podem ou não, devem ou não, ser expressos. Vale ressaltar que em *Amor nos tempos de capitalismo* a autora não diferencia afetos de sentimentos ou emoções.

e no exame de si constantes, trazendo consigo um critério de avaliação terapêutico: "em vez do pecado, procura-se por pensamentos negativos. O eu luta uma vez mais contra si mesmo como se lutasse contra um inimigo" (HAN, 2018, 46-47). Todavia, a eliminação do sofrimento e a redução da negatividade, por si mesmos, não produzem mais felicidade, pois esta não é meramente um estado homeostático, onde a ausência de dor já seria considerada um prazer. Pelo contrário, a felicidade é apresentada como um *continuum*, ou seja, o indivíduo sempre poderá ser mais feliz, que, na prática, pode significar alcançar pontuações mais elevadas em aplicativos que mensuram afetos positivos¹³.

As concepções de felicidade caminham ao lado de uma ênfase individualista. Eva Illouz e Edgar Cabanas, ao analisarem uma vasta literatura sobre Psicologia Positiva, encontraram em pesquisas uma correlação diretamente proporcional entre felicidade e individualismo. Segunda esta perspectiva, quanto mais autônomo e independente for o indivíduo, maiores serão suas chances de "ser feliz" (CABANAS & ILLOUZ, 2022, p.85-87). A inseparabilidade do ideal da felicidade com o individualismo, nessa visão, está de acordo com a visão de Kuiper (2019) apresentada na introdução: o pensamento utópico foi atomizado e adaptado ao indivíduo.

A narrativa terapêutica, em suma, enquanto um novo enredo de pensamento utópico, apresenta um caráter autorreferente, psicoterapêutico, instrumental e individualista. Ela é autorreferente, pois possui um enredo baseado na história pessoal do indivíduo, embora apresente repertórios comuns, como sofrimento, identificação, superação e felicidade. Ela é psicoterapêutica, visto que maximiza o papel da psique, como também os afetos e desejos. A psique, protagonista da trama, é tanto o *lôcus* dos problemas quanto a via especial para superá-los. Ela é instrumental, pois aplica técnicas de textualização, mensuração e categorização, além de exigir aprimoramento e gestão da psique, semelhante ao gerenciamento de uma empresa¹⁴. Por fim, ela é individualista, dado que retrata o indivíduo como unidade básica e privilegiada das ações, como também responsável por conquistar sua felicidade e superar-se a si mesmo.

Diante disso tudo, é inegável que a cultura afetiva-terapêutica produziu novas formas de se referir a si mesmo e narrar sua própria história. Garantiu que o indivíduo pudesse interpretar e significar sua história pessoal a partir de seus referenciais. Criou

13 Em *Happycracia: Fabricando cidadãos felizes*, Illouz cita o aplicativo *Happify*, que propõe ser uma "comunidade da felicidade". O *app* possibilita ao usuário monitorar e mensurar diariamente sua felicidade. Ele também oferece dicas sobre como ser mais feliz, além de possibilitar que inúmeros usuários comparem seus escores de felicidade para ranquear quem é o mais feliz (CABANAS & ILLOUZ, 2022, p. 188-195).

14 "A generalização da forma-empresa no interior do corpo social abriu as portas para os indivíduos se autocompreenderem como "empresários de si mesmos" que definem a racionalidade de suas ações a partir da lógica de investimentos e retorno de "capitais" (SAFATLE et. al., 2021, p. 33).

também novos personagens patológicos, modalidades de sofrimento e marcos para uma vida bem-sucedida que foram incorporados na estrutura narrativa terapêutica. Ao mesmo tempo, como tratou Paul Ricœur, não existe narração sobre si sem engajamento com valores e visões de mundo, pois, o ato de narrar não é somente descritivo, mas também normativo. Na seção seguinte, serão exploradas as consequências da narrativa terapêutica tanto no âmbito individual e coletivo, como também social e existencial.

2.3 O triunfo da terapêutica e os novos desafios:

Em um mundo de narrativas fragmentadas, o homem perde de vista referenciais necessários para pensar sobre sentido, identidade, verdade, moralidade e propósito. Enquanto as macronarrativas atuam como um sistema organizador, no qual as diferentes áreas da vida são delimitadas e estruturadas, sua ausência produz um efeito reverso: linhas tênues, definições ambíguas, horizontes fragmentados e confusão de papéis. A narrativa terapêutica ganhou espaço na medida em que as narrativas coletivas retardavam sua promessa de progresso. Na contemporaneidade, o sujeito pós-moderno se depara, então, com consequências sociais e existenciais produzidas por tal revolução narrativa.

Uma das principais consequências geradas pela narrativa terapêutica diz respeito à individualização da experiência afetiva e emocional. Ao longo da história da humanidade, as emoções sempre estiveram presentes nos arranjos sociais na prática de rituais e divisões de gênero¹⁵. Os afetos funcionam como artefatos culturais que incorporam significados e relações sociais, ou seja, toda cultura possui uma hierarquia afetiva que estabelece modos pelos quais os afetos podem e devem ser vivenciados (ILLOUZ, 2011, p.6). Sabendo que os afetos e as emoções desempenham um papel essencial na vida social, qualquer transformação que os envolva afetará, direta ou indiretamente, a sociedade. A narrativa terapêutica, ao enfatizar os afetos e emoções a partir do indivíduo, contribuiu para descontextualizá-los das experiências comunitárias, como festas e rituais, e empurrá-los para a vida privada. A vivência cada vez mais individual dos afetos, somada à busca pela interioridade psíquica, dificultam a formação de bases que articulam e tornam possível a vida em comunidade. À respeito disso, Byung-Chul Han (HAN, 2021, p.25), em *O Desaparecimento dos Rituais: Uma*

15 Toda cultura posiciona os afetos dentro de um dado conjunto de práticas sociais. Em *História das Emoções: Da Antiguidade às Luzes*, os autores relatam que, na cultura grega, a mobilização de emoções durante a execução dos rituais era fundamental para que tais práticas pudessem ser consideradas bem-sucedidas. Emoções como alegria e prazer estético eram evocados para cultuar aos deuses, bem como medo e temor, caso algum ritual não fosse exitoso (SARTRE, M. Os Gregos. In: *História Das Emoções: 1. Da Antiguidade às Luzes*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020, p.42).

topologia do presente, afirma a necessidade de sentimentos coletivos para a efetivação da vida em comunidade. Ele concorda que a ausência de sentimentos de comunidade está relacionada à individualização da vivência afetiva, que não apenas promoveu a interiorização dos afetos como também os tornou fugazes e dissonantes.

Em resposta à individualização dos afetos, os rituais são uma pré-condição que tornam a vida comunitária possível (HAN, 2021, p.25). Nesse sentido, os rituais:

"Promovem eixos de ressonância socioculturalmente estabelecidos, ao longo dos quais se tornam experienciáveis relações de ressonância verticais (com Deus, o cosmos, o tempo e a eternidade), horizontais (na comunidade social), e diagonais (em relação às coisas)" (ROSA apud HAN, 2021 p.23).

Os rituais também exercem um papel significativo na reorganização dos sentimentos, uma vez que eles são colocados dentro de uma ação coletiva, exterior e objetiva¹⁶. Dentro de um ritual, os sentimentos não são vivenciados individualmente, mas de modo comunitário e compartilhado, assim, carregando significados para além do indivíduo. Ao contrário da narrativa terapêutica, que interioriza os afetos a partir de um enredo individual, os rituais chamam o indivíduo para fora, exteriorizando-o; ao mesmo tempo em que articulam sua experiência sob um enfoque narrativo comunitário. Sintetizando: "Rituais, ao contrário, aliviam o eu do fardo de si mesmo. Eles despseudologizam e desinteriorizam o eu" (HAN, 2021, p.29).

A cultura terapêutica se caracteriza pelo seu aspecto autorreferencial e instrumental. De acordo com Philip Rieff, o movimento da cultura terapêutica de enfatizar a interioridade como fundamento da realidade em detrimento de alguma ordem superior ou sagrada representa um curso inédito na história humana¹⁷ (RIEFF apud TRUEMAN, 2020, p.77). A ausência do transcendental incorre na necessidade de selecionar novos critérios a partir dos quais temas como moralidade, sentido e propósito poderão ser pensados. A cultura terapêutica, de acordo com Trueman (2020, p.79), preencheu o vácuo do transcendental estabelecendo o bem-estar psicológico

16 "Nas ações rituais, sentimentos também participam. Mas seu sujeito não é o indivíduo isolado para si. No ritual do luto, este constitui um sentimento objetivo, um sentimento coletivo. É impessoal. Sentimentos coletivos nada têm a ver com a psicologia individual. No ritual do luto a comunidade é o sujeito autêntico do luto. A sociedade abate-o ela mesma em face da experiência da perda" (HAN, 2021, p.25).

17 Rieff utiliza os termos *cultura de primeiro, segundo e terceiro mundo* para explicar o modo como a sociedade articula a cultura como uma forma de justificar seus fundamentos normativos. Enquanto que culturas de primeiro e segundo mundo articulam sua moralidade e noções de sagrado e profano a partir de mitos e fé, respectivamente, a cultura de terceiro mundo se caracteriza por justificar sua moralidade a partir de si mesmo – sem recorrer a uma ordem superior. Ele reconhece que este é o caso da cultura terapêutica, que recorre à imanência dos indivíduos como meio de justificar a moralidade e organizar a sociedade (RIEFF apud TRUEMAN, 2020, p.77).

como parâmetro sistematizador da realidade. Como ele declara: "*Ethics, therefore, becomes a function of feeling*" (TRUEMAN, 2020, p.79). Com a substituição de uma ordem superior por uma nova ordem, imanente e afetiva, o horizonte de significados da vida se torna embaçado, enfraquecido e atomizado¹⁸. Isso impacta diretamente na dimensão noética¹⁹ da humanidade.

Antes de compreender o modo como a cultura terapêutica inviabiliza os horizontes de sentido, é preciso verificar as razões pelas quais os seres humanos necessitam de um sentido para existir. Segundo a antropologia de Viktor Frankl, fundador da Logoterapia, a existência humana é uma unidade tridimensional: biológica/somática, psíquica e espiritual/noética. Enquanto as dimensões psicológica e biológica impõem condições que interferem na liberdade humana, o aspecto noético permite ir além de tais restrições mostrando que o homem pode se sobrepôr às fatalidades que lhe são impostas. "A liberdade", como diz Frankl, "só pode ser liberdade em face de um destino, um livre comportar-se perante o destino" (FRANKL, 2019, p.158). Outro componente essencial para compreender a antropologia frankliana diz respeito à *autotranscendência da existência humana*, que se refere ao fato de que o ser humano deve sempre apontar para algo ou alguém além de si mesmo, como ter uma causa para viver ou um amor para amar (FRANKL, 2014, p.70). Quando a dimensão noética é negada ou negligenciada em detrimento de alguma outra faceta humana, a capacidade do homem de autotranscender, bem como ser livre e responsável, são desfiguradas e reduzidas, gerando aquilo que Frankl chama de *niilismo* (FRANKL, 1946, p.151-152). Embora o termo *niilismo* remonte a Friedrich Nietzsche, na visão frankliana, o *niilismo* é principalmente um tipo de reducionismo, no qual o ser humano é subtraído a *nada*

18 Segundo Charles Taylor, filósofo canadense, os *horizontes de significado* dizem respeito aos panoramas culturais, sociais e históricos que conferem uma inteligibilidade para os indivíduos interpretarem seu mundo. Eles englobam crenças, tradições, práticas institucionais e narrativas históricas que concedem significado à vida individual e social. Os horizontes de significado podem ser fragilizados por influência de um relativismo suave, que, ao nivelar todos os significados como sendo relativos ao indivíduo, acaba por tornar os julgamentos morais arbitrários, subtraídos a mera decisão pessoal (TAYLOR, 2011, p.45-50).

19 A dimensão noética ou espiritual refere-se à capacidade humana de transcender as circunstâncias externas e encontrar significado e propósito em suas vidas. É nesta dimensão onde são encontrados a moralidade, liberdade, responsabilidade e vontade de sentido, ou seja, é a dimensão essencialmente humana (FRANKL, 2014, p.29).

*mais que algo*²⁰. A narrativa terapêutica, ao reivindicar a natureza humana como sendo primariamente psicológica, acaba por incorrer em um tipo de niilismo reducionista, isto é: "um processo pseudocientífico mediante o qual os fenômenos especificamente humanos são reduzidos a fenômenos sub-humanos ou destes se deduzem" (FRANKL, 2019 p.58).

O sentido da vida é sempre encontrado fora do ser humano, sendo descoberto no mundo, o que exige dele pensar e se dirigir para além de si mesmo (FRANKL, 2014, p.29). A cultura terapêutica, com sua ênfase na interioridade e psiquismo, faz um movimento contrário a isso, ao empurrar o indivíduo para dentro de si mesmo. Um exemplo disso são os "*happycondríacos*", que retratam os preceitos da narrativa terapêutica contemporânea em seu modo de vida que é: "*marcado pela obsessão com o eu interior, pela preocupação contínua com a correção de falhas psicológicas e pela atenção permanente à transformação e ao aprimoramento pessoal*" (CABANAS & ILLOUZ, 2022, p.213). A busca pela autorrealização e felicidade como objetivos norteadores da vida, ao invés de conduzirem seus seguidores em direção ao paraíso psicológico, acaba levando-os em direção ao abismo; pois, a busca por prazer e bem-estar como fins em si mesmos torna sua conquista cada vez mais inalcançável e escorregadia²¹. Conforme Frankl, "a autorrealização só é possível como produto secundário da autotranscendência" (FRANKL, 2014, p.97), ou seja, a realização humana depende do autoesquecimento acompanhado do ato de se direcionar para algo diferente de si mesmo.

Em resposta à cultura terapêutica, é preciso destacar que o ser humano é mais do que sua própria psique individual, seus sentimentos e experiências. As promessas de felicidade individual e bem-estar pleno às custas da liberdade humana e uma vida com sentido apontam para um ideal reducionista, que não contempla a integralidade humana e suas diferentes dimensões. A ética, o sentido e a verdade não podem ser compendiados como puro produto de desejos afetivos e escolhas pessoais, pois, caso assim seja, a transcendência torna-se unicamente um salto narcísico em direção a si mesmo. Fazendo com que a autotranscendência genuína seja impossível, todo sentido terá seu potencial esvaziado, ao mesmo tempo em que tudo será nivelado à estatura do *eu*. Em suma:

20 Quando a pessoa é reduzida a "nada mais que" o produto de condicionantes biológicos, psicológicos e sociológicos, ela está sendo reduzida a algo menor do que sua totalidade humana (que engloba todos estes aspectos, mas também vai além, por meio da dimensão noética). Ao ocultar a dimensão noética, o ser humano torna-se vulnerável aos decretos do determinismo e as condições que este lhe impõe. A afirmação da liberdade humana de Frankl não ignora as condições às quais cada pessoa está atravessada, por exemplo, uma doença hereditária (biológica), um transtorno (psicológica) ou pobreza (sociológica), mas assegura que, apesar delas, a pessoa ainda é capaz de determinar se irá se submeter a elas ou não (FRANKL, 1946, p.151-153).

21 Frankl sintetiza este parágrafo afirmando que: "Aquilo que realmente interessa ao indivíduo não é estar feliz ou infeliz, mas saber se há ou não uma razão para ser feliz ou infeliz" (ref, p.73, Um Sentido...)

"Quando é negada a autotranscendência da existência, a própria existência é desfigurada. Ela é materializada. O ser fica reduzido a mera coisa. O ser humano é despersonalizado. E, o que é mais importante, o sujeito é transformado em objeto. Isso é devido ao fato que é característica de um sujeito relacionar-se com objetos intencionais em termos de valores e de significados que têm a função de motivos e de razões. Se for negada a autotranscendência e assim for fechada a porta aos significados e valores, as razões e os motivos serão então substituídos por processos de condicionamento, e os "persuasores ocultos" irão operar tal condicionamento, isto é, manipular o homem" (FRANKL, 2014, p.56-57).

3. Transcendendo em um mundo psicologizado:

Como declarou Byung-Chul Han: "cada época possui suas enfermidades fundamentais (...); o começo do século XXI não é definido como bacteriológico nem viral, mas neuronal" (HAN, 2017, p.7). Não é prudente negar o sofrimento psíquico inerente aos tempos atuais, e, muito menos sábio, recusar-se usar de serviços psicoterapêuticos e aproveitar os benefícios que o desenvolvimento da Psicologia proporciona²². Por outro lado, a terapêutica não deve ser a única alternativa para o tratamento do sofrimento. A noção de que "ao mudar minha perspectiva sobre o problema posso, então, superá-lo" não deve ser a única forma de encarar a vida, mas tal atitude deve vir acompanhada pela busca de transformar a realidade concreta. A atitude de sempre buscar resolver conflitos de forma puramente individual e psicológica é problemática, pois contribui para o esvaziamento do espaço público e para o enfraquecimento das construções coletivas e das mudanças por vias comunitárias. Tendo isso em vista, a terapêutica pode ser uma alternativa de enfrentamento, mas jamais deverá ser a *única*.

A narrativa terapêutica representa o sintoma de uma era na qual grandes narrativas foram fragmentadas, individualizadas e psicologizadas. Ela, enquanto companheira do individualismo, é capaz de produzir as mesmas consequências

²² É válido ressaltar que a crítica deste artigo se concentra nas consequências sociais e existenciais produzidas pela *cultura terapêutica*. A Psicologia só pôde se desenvolver como ciência e profissão devido a uma vasta série de processos históricos de atomização, individualização e psicologização. Por outro lado, isso não significa que devemos evitar o uso desses serviços, mas sim que precisamos refletir sobre suas condições de emergência e seus impactos na cultura. Deve-se reconhecer que a Psicologia, além de ser uma Ciência e campo de estudos, é também uma resposta aos sintomas de uma era de adoecimentos psicológicos sem precedentes. Antecipo desde já críticas como: "*sou psicólogo e a psicologia [ou minha abordagem psicológica] não é bem assim*". Neste ponto, resalto que a crítica do artigo se dirige a cultura afetiva, que se nutre não apenas da Psicologia, mas de outras teorias, pseudociências, marketing, coaching, TikTok e redes sociais, misturando tudo num suco e lançando dentro da cultura. Portanto, a cultura afetiva diz mais respeito às 'psicologias' que circulam no imaginário social e popular do que propriamente uma abordagem psicológica de um livro teórico em particular.

atreladas à ideologia individualista²³. Em suma, o pensamento utópico atomizado pode se tornar uma verdadeira distopia. Ao mesmo tempo, o caráter autorreferencial da narrativa terapêutica não apenas coloca o indivíduo como *medida de todas as coisas*, como também subverte os horizontes de sentido típicos das narrativas históricas que se baseiam na visão da realidade como uma ordem superior e, portanto, maior que o próprio indivíduo. Se não há narrativas históricas que possibilitem ao indivíduo transcender a si mesmo, restará apenas a vida individual nua e crua com potencial de sentido extremamente reduzidos, visto que não há nenhuma fonte de propósito – como Deus, moralidade, sociedade, cultura, tradição – que o concedam um sentido maior. Além das consequências a nível individual, as comunidades também são afetadas e fragmentadas, pois, sem referências àquilo que é comum – cultura, histórias, tradições, etc –, há apenas exames singularizados, e não corpos sociais; há comunicação, mas não há comunidade; há infinitos *eus*, mas nenhum *nós*.

Por fim, vale destacar que o ideal de *felicidade* que, na virada do século, foi introduzido na narrativa terapêutica é insuficiente para cumprir as promessas de realização que ele mesmo propôs. À exemplo disso, Illouz e Cabanas apontaram inúmeras consequências negativas produzidas pela narrativa da felicidade²⁴. A felicidade como fim último, além de conter incoerências conceituais e de validação científica, é também uma base instável e frágil para a construção de comunidades sólidas, dado que ela colabora com a visão individualista na qual o bem-estar do indivíduo é mais importante que o bem coletivo. Ao mesmo tempo, o vínculo da felicidade com o controle psicológico de si auxilia na manutenção da vida na interioridade psíquica em detrimento da exterioridade.

É necessário, portanto, destacar aquilo que é exterior, comunitário e transcendente. Como disse Illouz e Cabanas: "não é na interioridade que queremos construir e viver nossa vida" (CABANAS & ILLOUZ, 2022, p.273). A narrativa terapêutica não deve ser o único ponto de partida para o conhecimento de si e do mundo. Na medida em que o indivíduo narra a si mesmo a partir de uma ótica afetiva e terapêutica, ele está engajado com compromissos normativos e valorativos, que assumem os desejos, emoções e afetos como uma verdade sobre si. Pelo fato de serem

23 Illouz e Cabanas mencionam diversas consequências que subjazem o individualismo da narrativa terapêutica, como altas taxas de depressão, ansiedade, doença mental, transtornos comportamentais, uso de medicamentos, enfraquecimento do cuidado mútuo, egocentrismo, solidão, falta de propósito, suicídio, entre outras (CABANAS & ILLOUZ, 2022, p. 108-111).

24 A ideologia da felicidade inaugurou novas modalidades patológicas ao prefigurar a felicidade como propósito universal da vida. Em destaque, Illouz e Cabanas mencionam: a criação de uma estratificação emocional que menospreza sentimentos negativos, como raiva e indignação, que são essenciais para a mudança social; o esvaziamento do propósito sofrimento; a responsabilização excessiva pela má gestão da psique, sofrimentos pessoais e não estar feliz *o suficiente*; entre outros (CABANAS & ILLOUZ, 2022, p. 244, 258, 261).

autorreferenciais e individualistas, os pressupostos da terapêutica se sobressaem sobre as narrativas históricas, típicas de um pensamento utópico clássico, e culminam na soberania do *eu* ao invés da coletividade. Isso gera impactos tanto a nível individual, com um indivíduo incapaz de autotranscender, como a nível coletivo, com os desafios que surgem para a formação de comunidades sólidas.

A seguir, serão apresentadas possíveis linhas de investigação para pesquisas futuras dentro da cultura afetiva. Como evidenciado, é necessário reafirmar o papel das narrativas comunitárias que moldam os horizontes de significado e viabilizam a vida social. Nessa direção, novos estudos poderiam analisar as implicações sociais e existenciais da integração da cultura afetiva-terapêutica com os pressupostos do identitarismo. Tal análise também poderia explorar as consequências ligadas às mudanças narrativas, assim como os compromissos normativos que surgem.

A Psicologia, na contemporaneidade, assumiu uma posição dominante ao se tornar um dos principais – se não o principal – recurso terapêutico para lidar com uma ampla gama de questões: complicações na saúde mental, problemas de relacionamento, carreira e transições de vida, autoconhecimento e desenvolvimento de confiança e autoestima. Nessa sociedade psicologizada, a figura do psicólogo se assemelha à figura de um sacerdote em uma sociedade religiosa. Diante de tal cenário, pesquisas futuras poderiam explorar como diferentes culturas desenvolveram terapêuticas específicas para lidar com seus conflitos. Tais estudos poderiam aprofundar a compreensão de terapêuticas comunitárias como uma alternativa ao enfoque individualista predominante. Isso poderia expandir o quadro de referência para refletir sobre a prática terapêutica psicológica contemporânea e buscar outras alternativas diante da monopolização do saber terapêutico.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T.. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

BRUNER, J. S. **The narrative creation of self**. In: ANGUS, L.; MCLEOD, J. (Eds.). *Handbook of narrative and psychotherapy: Practice, theory, and research*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2004. p. 15-29.

CABANAS, E.; ILLOUZ E.. **Happycracia: Fabricando cidadãos felizes**. Rio de Janeiro: Ubu Editora, 2022

FOUCAULT, Michel. **Tecnologias del yo – Y otros textos afines**. Tradução de Mercedes Allendesalazar. 1. ed. Barcelona: Paidós Ibérica, 1990. 150 p. (Coleção Pensamiento Contemporáneo, 7).

FRANKL, V. E. **Em busca de sentido**. 1. ed. [S. l.]: Editora Vozes, 1946.

FRANKL, V. E. **Psicoterapia e Sentido da Vida**. 7. ed. São Paulo: Editora Quadrante, 2019.

FRANKL, V. E. **Um sentido para a vida: Psicoterapia e humanismo**. 18. ed. [s.l.] Editora Ideias & Letras, 2014.

HAN, B.-C. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

HAN, B.-C.. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Belo Horizonte: Editora Ayiné, 2018.

HAN, B.-C.. **O desaparecimento dos rituais: Uma topologia do presente**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021.

ILLOUZ, E. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2011.

KUIPER, R.. **Capital moral: o poder de conexão da sociedade**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.

MASLOW A. H. **Motivation and Personality**. New York: Harper & Row, 1970.

MORE, Thomas. **Utopia**. Tradução: Dominic Baker-Smith. London, England: Penguin Classics, 2020.

PALUDO, Simone dos Santos; KOLLER, Sílvia Helena. **Psicologia Positiva: uma nova abordagem para antigas questões**. *Paidéia* (Ribeirão Preto), v. 17, n. 36, abr. 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2007000100002>. Acesso em: 19 jun. 2024.

RICOEUR, Paul. **A identidade narrativa e o problema da identidade pessoal**. Tradução de Carlos João Correia. Arquipélago, n. 7, 2000.

SAFATLE, V. ; JÚNIOR, N. da S. ; DUNKER, C. (orgs.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020

SARTRE, M. **Os Gregos**. In: História Das Emoções: 1. Da Antiguidade às Luzes. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020, p.42.

TAYLOR, C. **A Ética da Autenticidade**. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: Editora É Realizações: 2011.

TRUEMAN, C. **The Rise and Triumph of the Modern Self**: Cultural Amnesia, Expressive Individualism and the Road to the Sexual Revolution. Illinois: Crossway, 2020.

Da Confissão à Terapêutica: uma reflexão possível? A governamentalidade do poder pastoral em Foucault

From Confession to Therapeutics: a possible reflection? The governmentality of pastoral power in Foucault

Nathália Batista Gouveia Bittencourt¹

¹ Bacharel e Licenciada em Psicologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Psicóloga clínica e especialista em Terapia Cognitivo Comportamental. Pesquisadora no Laboratório Invisível – Invisible College – Abolição Afetiva: Michel Foucault, liberdade econômica e o triunfo da terapêutica, 2023. nathaliabg@gmail.com

Resumo

O método genealógico de Foucault reconstrói a historicidade de uma verdade ou prática, entre continuidades e rupturas. Nesse artigo, a investigação objetiva entender a relação entre a prática da confissão cristã e as práticas terapêuticas atuais, a partir da compreensão Foucaultiana do poder pastoral na constituição da subjetividade humana no plano da governamentalidade. Foucault discorrerá sobre o poder, suas relações e suas formas apresentando o Estado como uma nova forma política de poder, no século XVI, e como o herdeiro de uma nova forma de poder pastoral para o controle da vida. Ainda que possa ser uma reflexão possível dentro do recorte que o filósofo fez da dimensão histórica do Cristianismo, a apresentação da figura do Bom Pastor assim com a exclusão da transcendência da salvação em Jesus nos coloca diante dos limites do caminho percorrido por Foucault.

Palavras-chave

Foucault; Cristianismo; confissão; terapêutica.

Abstract

Foucault's genealogical method reconstructs the historicity of a truth or practice, between continuities and ruptures. In this article, the investigation aims to understand the relationship between the practice of Christian confession and current therapeutic practices, based on Foucault's understanding of pastoral power in the constitution of human subjectivity at the level of governmentality. Foucault will discuss power, its relationships and its forms, presenting the State as a new political form of power, in the 16th century, and as the heir of a new form of pastoral power for the control of life. Although it may be a possible reflection within the philosopher's view of the historical dimension of Christianity, the presentation of the figure of the Good Shepherd with the exclusion of the transcendence of salvation in Jesus places us before the limits of the path taken by Foucault.

Keywords

Foucault; Christianity; confession; therapy.

1. Introdução

A notoriedade de Foucault está na investigação das relações e os dispositivos de saber-poder em diferentes fases e momentos escavando assuntos da maior estima no mundo contemporâneo, a saber neste artigo, a terapêutica. Nas palavras do filósofo trata-se de uma *ontologia do presente* ou pelo menos uma tentativa. Foucault nos apresenta a história em movimento, seus rastros, desconstruções, rupturas e continuidades. Para tanto, o autor escava, desloca-se no tempo buscando conhecer as possibilidades, seja pelo lado interno ou externo de uma instituição, que na presente investigação se encontra na *governamentalidade*. Seu interesse era investigar em que momento histórico se constituiu a relação entre governo e atos de verdade, confissão da verdade.

Essa busca consiste em tentar manter-se coerente diante da dinamicidade dos conceitos e das situações que os evocam. O método investigativo de Foucault, uma arqueogenealogia, realiza dois movimentos:

A arqueologia propõe-se a desvendar as condições de possibilidade pelas quais uma verdade e um discurso são tomados como verdadeiros numa determinada época. Um recorte vertical que, como a arqueologia, junta os restos de verdades

não ditas naquilo que está dito para poder compreender por que essas verdades foram aceitas como tais nessa época. O método genealógico, por sua vez, procura reconstruir a historicidade de uma verdade ou uma prática discursiva ou não discursiva, reconstruindo não só continuidades, mas também rupturas. (Barros II, 2020, p. 11).

As continuidades e rupturas a serem investigadas nesse artigo objetivam entender a relação entre a prática da confissão cristã e as práticas terapêuticas atuais, a partir da compreensão Foucaultiana do poder pastoral na constituição da subjetividade humana no plano da *governamentalidade*. E ao seu modo faremos o percurso da construção e investigação desses conceitos e de como se articulam ao longo de sua obra, seus desdobramentos e também suas faltas a fim de entender como Foucault chegou a essa relação. A começar, o conceito de *governamentalidade*.

2. A governamentalidade do poder pastoral

O ponto de partida para essa discussão se encontra nos cursos ministrados no Collège de France, a partir de 1978, *Segurança, Território e População*, desenvolvendo sua pesquisa sobre o problema do biopoder, as formas de poder, governo e organização de Estado. Foucault (2023, p. 57) cria o conceito de “governamentalidade” que segundo este é uma palavra feia, mas que apontaria uma forma de análise do Estado pelo lado externo. E nos ajuda a dimensionar a noção de governo para a qual existem significados diversos e amplos ao longo dos séculos.

Para o filósofo nunca se governa um Estado, um território, quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades. (FOUCAULT, 2023, p. 166). E então se pergunta, de onde vem a ideia de que os homens são governáveis? Para este, certamente, não é uma ideia nem grega, tampouco romana (2023, p. 167). Na Grécia se governava a cidade e não os homens. Foucault encontrará em um Oriente pré-cristão e no Oriente cristão a organização de um poder de tipo pastoral que na sua forma produz uma direção de consciência, direção das almas. Seja no Egito, Assíria, Mesopotâmia ou entre os hebreus, o rei é designado como pastor dos homens.

Enfim, essa metáfora do pastor, essa referência ao pastorado permite designar certo tipo de relação entre o soberano e o deus, na medida em que, se o Deus confiou o rebanho dos homens, se o rei também é o pastor dos homens, o rei é de certo modo o pastor subalterno a que Deus confiou o rebanho dos homens e que deve, ao fim do dia e do seu reinado, restituir a Deus e ao rebanho que lhe foi confiado. (Foucault, 2008, p. 169).

A partir dessa relação Foucault caracterizará o poder do pastor em três traços específicos: primeiro, o poder do pastor se exerce sobre uma multiplicidade em movimento, o Deus hebraico é o Deus que caminha, que se desloca e não está preso a um território. Em segundo lugar, o poder pastoral é um poder de benfazer, um poder de cuidado, de zelo, voltado para a salvação do rebanho e com uma preocupação para o outro.

Em terceiro e último, o poder do pastor é um poder individualizante e tem-se o “célebre paradoxo do pastor”: o pastor tem de estar de olho em todos e em cada um, *omnes et singulatim*. Para Foucault, o pastorado é um poder individualizador. E sim, existe esse aspecto, mas não se encerra no bem individual e esse será um ponto importante para entendermos as fronteiras da investigação de Foucault, bem como nossa questão apresentada. Segundo Porto, o pastor exerce um exame minucioso sobre o rebanho, tanto qualitativo como quantitativo, com fins de controle. A técnica de poder é uma técnica de vigilância sobre cada um, individualmente, um por um (2020, p. 812).

Para isso, de acordo com o filósofo, o discurso pastoral tem como fundamentação a *salvação* que é a finalidade da condução. A *lei*, a partir da prescrição de condutas e a *verdade* que consiste no discurso profético. E na relação desses três elementos o pastor age em uma economia de mérito e demérito e se concretiza uma obediência pura e uma dependência integral. Haja vista que o pastor ensina sobre a vida cotidiana, com seu próprio exemplo, e faz a direção de consciência que ainda que muito utilizada e explorada na cristandade durante séculos, não é uma ideia cristã.

Foucault nos informa que essa prática de direção da consciência já estava presente na Antiguidade em momentos circunstanciais e não a respeito de todos os aspectos da vida. “A direção de consciência era voluntária, episódica, consoladora, e, passava, em certos momentos, pelo exame de consciência.” (FOUCAULT, 2023, p. 242). E ao examinar-se assumia o controle de si, diferente da relação de dependência com o pastor que acarretava certo discurso de verdade e esboçava novos modos específicos de individualização e um novo tipo de sujeito.

Esse caminho evidencia como se relaciona o tema da direção de consciência antiga com a governamentalidade moderna e a manifestação da verdade.

3. A confissão e a manifestação da verdade

A problemática sobre novas formação de subjetividade no traçado de deslocamento do filósofo se desenvolverá nos escritos de 1980, *Do governo dos vivos*, na seguinte pergunta: que relação existe entre o fato de ser sujeito numa relação de poder e sujeito pelo qual, para o qual e a propósito do qual se manifesta a verdade? Para Foucault, o

poder em geral não pode ser exercido se a verdade não for manifestada. Trata-se do que ele chamou de *aleurgia* (2014, p. 75).

A *aleurgia* na produção e manifestação de verdades, tem como ato de verdade um sujeito que pode ser definido em três papéis: como operador e ator da verdade, como espectador e testemunha da verdade e como objeto refletido da verdade, que Foucault denominou de confissão (2014, p. 76). O problema para este consistia em investigar em que momento histórico houve a constituição da relação entre governo e atos de verdade, precisamente, atos refletidos de verdade, em que se confessa a verdade. E nesse giro espiral, nas palavras do autor, retornamos ao cristianismo.

Em outras palavras, há todo um regime de verdade no cristianismo que se organiza, não tanto em torno do ato de verdade como ato de fé, mas em torno do ato de verdade como ato de confissão. Regimes bem diferentes esses, da fé e da confissão, pois no caso da fé se trata da adesão a uma verdade intangível e revelada, na qual o papel do indivíduo, logo o ato de verdade, o ponto de subjetivação está na aceitação desse conteúdo e na aceitação de manifestar que se aceita esse conteúdo – é esse o sentido da profissão de fé, do ato da profissão de fé, enquanto no outro caso, no caso da confissão, não se trata de modo algum de aderir a um conteúdo de verdade mas de explorar, e explorar infindamente, os segredos individuais. Pode-se dizer que o cristianismo, em todo caso do ponto de vista que me interessa aqui, foi perpetuamente permeado por essa extraordinária tensão entre os dois regimes de verdade, o regime da fé e o regime da confissão. (FOUCAULT, 2014, p.77).

Essa tensão não significa oposição, mas tem relações profundas e fundamentais para o autor, que embasam o cristianismo e se desenvolvem em um rearranjo de ambos, a fé e a confissão. Desde o século II ao final do século V a prática de confissão também estava presente, porém era confrontada pela heresia - heresia cátara. E na medida em que esse problema se desenvolveu refinou-se também o conteúdo dogmático do ato de fé e por conseguinte, a prática da confissão.

O que até os séculos VII e VIII estava ligado ao “confessor”, aquele que aceitou fazer a profissão de fé, amplia para “confissão”, o de reconhecimento das faltas. A confissão se torna reconhecimento de culpa e o confessor é quem organiza, regulamenta, ritualiza esse reconhecimento e dele extrai os efeitos que se tornarão a partir do século XII os efeitos sacramentais (2014, p. 78).

Tais atos evidenciam mais uma vez, segundo Foucault, que o regime de fé e de confissão não estão desassociados, antes levam um ao outro a se desenvolver e para a manutenção desse poder e manifestação da verdade a confissão chegou a ter que se tornar obrigatória pelo Concílio de Latrão em 1215 (2023, p.258). Ao postular essa frase, o autor se justifica anteriormente dizendo que negligenciará uma série de coisas não porque não existem, mas porque não são o seu ponto principal e a isso

ele denominou de *grandes limitadores externos* (2023, p.257). Para este, a população cristianizada permaneceu reticente por muito tempo à essas obrigações, mas gestava os pontos de resistência que se produziram nesse campo e discutiremos na seguinte seção, as contracondutas.

Ao negligenciar a compreensão de certos aspectos perdemos a dimensão do que essa obrigatoriedade significou e contribuiu para o desenvolvimento do que entendemos como confissão. De acordo com o teólogo Keenan (2013), que estuda a história da teologia moral católica, a obrigatoriedade da confissão fez com que “pela primeira vez, toda a igreja estava envolvida em um sacramento que anteriormente só era praticado pelos religiosos ordenados ou que fizeram votos” (2013, p. 12).

O teólogo continua e nos apresenta o comentário de um grande historiador da igreja protestante, Henry Lea, que diz que essa obrigatoriedade da confissão foi o ato legislativo mais significativo na história da Igreja. Os leigos tinham agora que saber como confessar seus pecados assim como o clero tinha que aprender como ouvi-los (2013, p.12).

No século XIII, as *Summa confessorum*, muito mais extensas, foram publicadas. Esses textos não visavam simplesmente a atribuir penitências fixas; eles também ajudavam os confessores a aprender como descobrir a fonte do pecado no indivíduo penitente. Os confessores passaram a ser treinados não só como juízes justos, mas como médicos de almas (Keenan, 2012, p.13).

E toda esse desenvolvimento de novos manuais e penitências foram sendo atravessados pela exigências dos novos séculos, seja com as expansões marítimas e todo método da alta casuística de julgamento, sejam em seus manuais morais com princípios metodológicos até chegar na Teologia Moral. O homem deveria se confessar e como o faria? Para quem ele irá expressa sua verdade? A confissão para Foucault era uma forma de controle ou seria uma necessidade?

Segundo Foucault, o governo de um sujeito pela extração de verdade que lhe é imposta configura ao pastorado, sem dúvida, um dos momentos decisivos na história do poder nas sociedades ocidentais (2023, p. 246). O poder de conduzir os homens, governar a conduta. Contudo, apesar de toda sua vinculação às verdades e subjetividades, o poder pastoral enfrenta resistências e nesse ponto podemos questionar o caminho e argumentos do autor quanto à fiel compreensão e interpretação da Bíblia Hebraica e se os limites impostos por ele não deturpam sua compreensão. A crise do pastorado proposta pelo mesmo carrega em si elementos de verdade do Cristianismo, suas resistências e o que poderia significar, de fato, o poder pastoral.

4. A crise do pastorado e os outros poderes

A crise do pastorado é demonstrada por Foucault como “*contracondutas*” pastorais e expressava o desejo de um outro modo de viver, de querer ser conduzido, seja por outros pastores, seja por outros métodos. Ele nos apresenta cinco formas principais de *contracondutas* desenvolvidas pela Idade Média: o ascetismo, as comunidades, a mística, a escritura e a crença escatológica.

O *ascetismo*, um exercício de si sobre si, sendo uma conduta própria do indivíduo e não proposta por um terceiro, respeitando sua vontade de si (PORTO, 2020, P. 822). Segundo, as *comunidades*, essas têm em seus membros, diferente do ascetismo, uma formação que recusa a autoridade do pastor e das justificações teológicas ou eclesiológicas, afirmando o princípio da igualdade absoluta entre todos os membros. O outro movimento antipastoral é a *mística*, em que, segundo Porto (2020) a alma se vê a si mesma. Não há nenhum segredo a ser desvelado por outro e só o indivíduo pode conhecer a si mesmo e acessar sua verdade. “Ela se vê em si mesma em Deus, e vê Deus em si mesma.” (FOUCAULT, 2023, p. 282).

O quarto elemento, a *escritura*, é uma vertente de questionamento do poder pastoral que utiliza os escritos religiosos para mostrar seus equívocos, sendo aqui, uma crítica hermenêutica que altera o significado do saber estruturante e assim, o governo. E nesse ponto, podemos questionar Foucault a partir de uma rigorosa elucidação do texto bíblico acerca do Bom Pastor e o faremos na próxima seção. Pois há uma hermenêutica bíblica muito diferente do pastor apresentado pelo filósofo. Por último, a *contraconduta da crença escatológica* que visa desqualificar o papel do pastor em vistas do tempo que está se consumando e o próprio Deus guiará o seu rebanho. O pastor poderia assim ser dispensado, segundo o mesmo.

Todos esses movimentos de *contraconduta*, segundo Foucault, não são exclusivamente exteriores ao cristianismo, mas são elementos de fronteiras que foram utilizados pela própria igreja, a exemplo da Reforma Protestante, que questiona o poder pastoral da grande Igreja Católica. E o grande ponto de vista do poder pastoral para o filósofo foi encontrar o pano de fundo da governamentalidade que vai se desenvolver a partir do século XVI diante das crises e revoltas da Idade Média que desembocaram em uma crise religiosa (FOUCAULT, 2023, p. 286).

[...] toda transformação que modifica as relações de força entre comunidades ou grupos, todo conflito que os põe em confronto ou que os faz rivalizar requer a utilização de táticas que permitem modificar as relações de poder e a introdução de elementos teóricos que justificam moralmente ou fundam em racionalidade essas táticas (FOUCAULT, 2023, p. 287).

Ao rejeitar a interpretação dos fenômenos religiosos a partir de uma explicação ideológica e apresentar a governamentalidade e as “entradas táticas do poder pastoral” no Ocidente, Foucault nos apresenta às transformações e modificações das relações de poder ao longo do processo histórico. E a continuar seu movimento, sua historicidade, a pergunta: O que nos mantém presos aos poderes cotidianos? Quem dirigirá a consciência?

Prado Filho (apud CANDIOTTO, 2012, p. 112) expõe como o cristianismo produziu sua própria tecnologia pastoral. Essas formas de condução e gestão dos sujeitos foram sendo desenvolvidas ao longo dos séculos, afinal agora não é só o cristianismo que produz verdades e direções, outras ciências, filosofias e tipos de sociedade também reivindicavam suas verdades. Contudo,

Com a emergência das artes laicas de governar no século XVI e com o desenvolvimento de técnicas de governo ao longo dos séculos XVII e XVIII, pode parecer que o pastorado se recolhe ao exercício doutrinário e à condução espiritual das almas, porém suas marcas permanecerão presentes na tecnologia política que está se formando, contaminando ao mesmo tempo que sendo colonizado pelas modernas técnicas de governo. (PRADO FILHO APUD CANDIOTTO, 2012, p. 115).

Essa emergência denota a passagem do pastorado, resguardando suas práticas, para uma tecnologia do governo dos vivos a que denominou: *biopoder*. Em seu texto *O Sujeito e o Poder* (1995) Foucault discorrerá sobre o poder, suas relações e suas formas apresentando o Estado como uma nova forma política de poder, no século XVI, e como o herdeiro de uma nova forma de poder pastoral. (1995, p. 237). A laicização não fez com que o poder pastoral desaparecesse, mas ampliou e multiplicou fora da instituição eclesiástica.

O poder sobre a vida a partir de um Estado totalizador, mas também individualizador foi desenvolvido e aprimorado nos séculos XVII e XVIII, sendo que neste último Foucault amplia e nos apresenta o conceito de *biopolítica*. A preocupação política em torno da vida das populações, como técnicas de regulação e governo da vida das populações e de cada indivíduo, segundo Prado Filho (2012, p. 116).

Não é difícil perceber as correlações entre as práticas biopolíticas e a tecnologia pastoral, considerando alguns deslocamentos: do rebanho à população; da ovelha, do fiel, ao indivíduo; da vigília à vigilância; do olhar de Deus, que tudo vê, ao panóptico que tudo vigia; com uma estratégia em comum: o jogo totalização + individualização, e um objeto em comum: a vida, governada por um poder que investe, vela e cuida. Tudo isso mostra o atravessamento das biopolíticas modernas por práticas pastorais. (PRADO FILHO apud CANDIOTTO, 2012, p. 116).

Uma multiplicidade de instituições como a economia, a estatística, as ciências, a psicologia e tantas outras produzindo conhecimento sobre o indivíduo explicita o atravessamento das biopolíticas pelas práticas pastorais, segundo Foucault. Na busca de uma melhor forma de governo da população e da vida, ora totalização, ora individualização, produzindo e evidenciando novas verdades desse sujeito. O poder da norma que Foucault irá desenvolver e destacar ao final do século XVIII, as aplicações possíveis das técnicas de exame e um revestimento de cientificidade cada vez maior possibilitaram uma política moderna normalizante.

A repercussão deste tipo de política no século XIX contribui para a marcação dos desvios e das formas de anormalidade que Foucault desenvolve em um curso intitulado, *Os anormais*. E nesse ponto, vale destacar os estudos de Foucault sobre a História da Sexualidade, em que para este, “desloca a confissão ao integrá-la a um projeto de discurso científico” (FOUCAULT, 2023, p.74). Constitui-se um discurso de verdade, não mais sob o registro da culpa e do pecado, e sim do normal ao patológico. E a confissão se torna um procedimento de individualização pelo poder.

A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se o passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama, fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com o que se produzem livros. Confessa-se – ou se é forçado a confessar. (FOUCAULT, 2023, P. 66)

O homem confidente submetido ao poder da norma e com suportes da psicologia, especialmente no século XX, corrobora para uma política “terapêutica” subjetivante à medida que objetiva “corrigir desvios”, reconduzindo à norma e operando uma “ortopedia da subjetividade” (Prado Filho apud CANDIOTTO, 2012, p. 112). Estamos diante de tantos outros detentores da verdade que, para Foucault são técnicas de condução pastoral pelo Estado moderno. São as novas formas a quem o sujeito está submetido e exigem dele sua verdade, sua confissão.

5. O pastor do Antigo Oriente Próximo e a verdade

Se o regime de verdade, suas confissões, atos e tecnologias se oriunda do poder pastoral conforme desdobra Foucault em sua genealogia e historicidade, retomamos a uma questão outrora mencionada: o poder pastoral descrito corresponde ao Bom Pastor

da Bíblia Hebraica e Antigo Oriente Próximo? Keneth E. Bailey (2020), especialista na área nos apresentará o pastorado e suas relações à época. Bailey dialoga em privilégio, pois ensinou por mais de quarenta anos na região em questão e percorreu um longo caminho sobre o Bom Pastor.

Nosso objetivo é lançar alguma luz a partir das práticas do pastoreado do Oriente Médio, e a partir dos poucos conhecidos comentários (antigos e modernos) do Oriente Médio. Também buscarei colocar o texto dentro da longa tradição bíblica do bom pastor que temos traçado ao longo de nosso estudo (BAILEY, 2020, p.178).

Se Foucault vai encontrar no Oriente próximo uma forma peculiar de governamentalidade, Bailey nos conduzirá pelo texto bíblico em diversas menções do “pastor” e seus mais distintos significados e toda sua confluência para o Rei-pastor, Jesus, o Messias. Nosso objetivo nessa seção não é apresentar todos os pontos possíveis de serem questionados ainda que existam condições teóricas, mas apresentar o que nos é essencial para discussão. Em Lucas 15, na parábola da ovelha perdida, somos apresentados a alguns temas que envolvem o pastoreio.

Moisés era aceito como pastor. Uma Midrash acerca de Êxodo registra uma história em que Moisés está procurando um cordeirinho perdido, e Deus lhe diz que ele guiará Israel. Ezequiel referiu-se aos reis como pastores (Ez 34), e o próprio Deus era considerado pastor (Sl 23). Assim, a figura do pastor era um símbolo nobre. Em contraste, os pastores de carne-e-sangue que no século 1 cuidavam das ovelhas eram evidentemente “am ha”ares e imundos. Para o fariseu, “pecador” era uma pessoa imoral que não observava a lei, ou pessoa que se ocupava de uma das profissões proscritas, entre as quais estava a de pastor de ovelhas (BAILEY, 2022, p.239).

O pastor, ainda que renegado pelos fariseus, era essencial caso uma ovelha se perdesse. Uma família rica contratava pastores, uma família média dividia seus cuidados. “Ter” cem ovelhas não era necessariamente posse, pois poderia ser “estar sob cuidados”. O pastor fazia parte da família e perder uma ovelha significava muito para todos, assim como a alegria de encontrá-la. A alegria de se achar a ovelha perdida é sentida na comunidade (Bailey, 2022).

Nesse pequeno trecho podemos assinalar dois pontos importantes: o pastorado não é uma técnica de “governo” bem estabelecida entre o povo hebreu haja vista esse lugar de “Rei” e de “imundo” que prefigurava o pastoreio. O segundo ponto é sempre o retorno à comunidade, ao território. Comunidade essa que possui um lócus, contrariando as ideias Foucaultianas iniciais de que no poder pastoral se governava somente pessoas e não um lugar.

Primeiro, existem pastores de rebanhos seminômades que frequentemente possuem grandes rebanhos e gastam meses distantes de suas vilas seguindo as chuvas sazonais e pastoreando na pastagem aberta. Segundo, existem famílias em vilas estabelecidas, cada qual possui algumas ovelhas. É costume para várias famílias combinar seus animais, e para um homem jovem (ou duas mulheres) formá-los como um rebanho e leva-lós dia após dia para pastar. Alguns moradores locais desenvolvem grandes rebanho e ainda retornam para a vila toda noite (BAILEY, 2020, p.9).

A ideia da figura do poder pastoral como processo individualizador e contraposta pelo trabalho pastoral apresentado pela Bíblia Hebraica e toda tradição do Antigo Oriente Próximo nos sinaliza como que mesmo cuidando de uma a uma, o retorno é para a comunidade, para o aprisco. E todos estavam envolvidos. Foucault se apegou mais ao primeiro caso, os nômades beduínos. Mas são os camponeses, vilas e famílias que encontram mais ressonância no texto bíblico. “O pastor camponês volta com as ovelhas para sua casa na aldeia todas as noites.” (BAILEY, 2022, p.245).

O próprio Deus promete reunir todas as suas ovelhas desgarradas. “Deus entrará novamente na história e reunirá o remanescente de seu rebanho. Ele as trará de volta (*shuv*) para seu aprisco (ler ‘sua terra’). (BAILEY, 2020, p.57).

Se Foucault desejava sinalizar e entender a gênese desse tipo de poder, falha em não expandir ou desenvolver uma compreensão dos textos bíblicos que podem legitimar a história dos poderes e funções pastorais. Existe, sem dúvidas, os cuidados individuais e eles são necessários, mas existe um motivo, um Senhor e Rei, o próprio Deus, o Criador, que não são contemplados em sua análise e estão presentes no Salmo 23.

O bom pastor lidera seu rebanho por estas veredas “por amor de seu nome”. Lamsa escreve: “o pastor é muito cuidadoso com os caminhos, porque ele ama as ovelhas e por amor de seu nome faria qualquer coisa para evitar acidentes e ataques de animais”. Ele tem que manter sua reputação com bom pastor. Ele age a partir de sua própria integridade, que não será violada. Ele é um bom pastor, e um bom pastor não perde suas ovelhas. Este tema é repetido e expandido em Ezequiel 36:22-32, como observamos adiante. O arcebispo Nerses astutamente comenta: “E porque Ele tem esse cuidado tão providencial? Não por causa de nenhuma propina, não porque Ele precisou me adicionar a este rebanho, mas somente para glória de seu nome. Sendo assim, nos trechos de abertura do salmo, o pastor é visto providenciando comida, bebida, tranquilidade, resgate e restauração. (BAILEY, 2020, p. 36)

A figura do pastor é também a figura do próprio Deus, voltado à Ele e isto não está considerado em Foucault. A beleza da Grande História de Deus é o fato de que o que se inicia no Antigo Testamento e percorre para o Novo testamento expandem a

visão sobre o assunto no ponto máximo, Jesus e sua obra redentora, que estabelecerá seu povo na Nova Jerusalém. E é nesse ponto que Foucault minimiza o Cristianismo, sem a transcendência, sem a história da salvação, mas só pela “pretensão de governar o conjunto de homens em sua vida mais cotidiana” (SEHELLART apud CANDIOTTO, 2012, p. 81).

Michel Senellart continua,

Essa posição resulta naturalmente da recusa em reconduzir um processo histórico à unidade de um sentido original que seria somente a realização progressiva (ou, pelo contrário, o desvio sistemático). Nesses termos, ela se opõe a toda investigação do Jesus histórico ao procurar retrair o caminho pelo qual foi constituída, a partir dele, a mensagem cristã. Igualmente ela se justifica pela escolha do domínio de análise: a institucionalização do pastorado, em 1978, e não as fontes teológicas da figura do Cristo-pastor; as práticas cristãs de verificação, em 1980, e não o vínculo da tradição à pregação primitiva. Opção, neste último caso, claramente teorizada por Foucault, mediante a distinção de dois regimes cristãos de verdade, aquele da fé, de qual ele não vai se ocupar, e aquele do aveu ("confissão"), o único que lhe interessa aqui, mesmo se, como enfatiza, um e outro não cessaram, de entrecruzar-se ao longo da história do cristianismo. (SEHELLART apud CANDIOTTO, 2012, p. 84)

A confissão como manifestação da verdade do sujeito a fim de ser governado é o que é enfatizada no percurso e objetivo Foucaultiano. O ensinamento moral a que o mesmo se ateuve, ignorando a proclamação da fé, vê a confissão somente como uma técnica de governo. E por que não a obediência à um Deus Criador e Senhor? Não há nenhum problema no Cristianismo em reconhecer o senhorio de Cristo, o Bom Pastor e ser conduzido por sua voz. Para Senellart (2012, p.85), Michel Foucault se limita percorrendo muito mais uma análise da instituição ou, mais exatamente, do processo de institucionalização desse “magnífico instrumento de poder”, a igreja.

6. Considerações Finais

Se o poder pastoral em sua institucionalidade é substituído pelo Estado com todas as suas novas tecnologias e produções de verdade é fato que o indivíduo está sempre sujeito à algum poder. Foucault desejava se “liberar”,

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos de promover novas formas de subjetividade através da recusa desse tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos. (Foucault, 1995, p. 239).

Conforme sua análise, o desejo de poder sobre a vida do indivíduo de desejos e prazer que antes era centralizada na mão dos sacerdotes passou para “autoridades distintas da autoridade religiosa, como médicos, psiquiatras e pesquisadores em ciências sociais (OTTAVIANI apud CANDIOTTO, 2012, p. 149). Já não é mais a verdade de Deus e os atos de fé, mas a verdade “científica” no seio do Estado Moderno. Assim, a terapêutica moderna pode sim ser observada pela lupa pastoral dentro das condições de possibilidade e recortes feitos por Foucault na governamentalidade.

É uma reflexão possível dentro de sua teoria e recorte, que reduz o cristianismo à sua pura dimensão histórica e não nos permite avaliar outras dimensões possíveis para a confissão. Dentro do método genealógico de Foucault, do ponto de vista do historiador, conclui-se que a confissão como manifestação da verdade do sujeito tem continuidade na terapêutica e nos dispositivos de saber-poder tão explorada nos dias atuais.

Entretanto, não significa dizer que o poder pastoral foi substituído pela terapêutica moderna, pelo contrário, ele continua a ser um locus de produção e manifestação da Verdade que não será discutido e nem viabilizado por Foucault. Para comunidades tradicionais e conservadoras a confissão é um caminho para a ética e moralidade. E indo além de suas próprias organizações e rituais a confissão aponta para um discipulado, para a voz do Bom Pastor em que se submete não a governo de homens, mas ao governo de Deus através da Sua igreja.

Referências Bibliográficas

BAILEY, K. E. **O bom pastor**: uma jornada de mil anos do Salmo 23 ao Novo Testamento. Maceió, AL: Editora Sal Cultural, 2020.

BAILEY, K. E. **As parábolas de Lucas**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2022.

BARROS II, J. R. **Poder pastoral e cuidado de si em Foucault**. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2020.

CANDIOTTO, C. **Foucault e o Cristianismo**. Autêntica Editora, 2012.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 1**: A vontade de saber, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. Guilhaon Albuquerque. 15^o ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2023.

FOUCAULT, M. **Segurança, território e população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2023.

FOUCAULT, M. **Do governo dos vivos**: curso ministrado no Collège de France (1980-1981). WMF Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, M. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. M. *Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.233-249.

FOUCAULT, M. **OMNES et SINGULATIM**: *por uma crítica da "razão política"*. 2003. Disponível em <https://joacamillopenna.files.wordpress.com/2015/11/foucault-omnes-et-singulatim.pdf>;

KEENAN, J. F. **História da Teologia Moral do século XX**: da confissão dos pecados à libertação das consciências. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PORTO, G. M. **Michel Foucault e o governo pastoral**. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2020/3/2020_03_0799_0828.pdf..

Segunda seção

Traduções de artigos

Modernismo: A Fata Morgana no domínio cristão

Trad. Gabriel Carvalho Chebek¹

¹ Marido da Bruna, membro da Igreja Presbiteriana Bereia, mestrando em Teologia Bíblica do Novo Testamento pelo Seminário Jonathan Edwards. Estudante do Invisible College. Graduado em direito pela Universidade Federal de Goiás. Especialista em Cristianismo e Política.

Título original

Het modernisme een fata morgana op christelijk gebied (1871) — Abraham Kuiper

Tradução do inglês, disponível em:

A fata morgana. In: *The Methodist Review* 88 (= 5th series, vol. 22) [1906], no. 2, March/April 1906, pp. 185–203; no. 3, May/June 1906, pp. [355]–378. Translated by: Rev. J.H. De Vries

Se a cortina que esconde o mundo espiritual de nossa visão pudesse ser aberta, tenho certeza de que uma luta tão feroz, tão borbulhante das profundezas, que levaria tudo consigo, se revelaria aos olhos de nossa alma, que a batalha mais amarga já travada nesta Terra pareceria, em comparação, mais ociosa do que feroz. Não é aqui, mas acima de nós, que ocorre o choque das forças reais. Nossas lutas são apenas os fracos ecos das reverberações de sua violência. Mesmo essas são opressivas para nossa vida espiritual mais fraca e, às vezes, alarmantes. De todas as direções, o conflito de espíritos se abate sobre nós. Tudo abaixo e ao redor está em um estado de fermentação e em ponto de ebulição. Os alicerces mais firmes são atacados, os princípios mais profundos se tornam relativos/soltos. Quase parece que os gritos selvagens da Revolução Francesa em 1793 foram apenas o prelúdio estridente da poderosa marcha de batalha que agora é tocada em nossos ouvidos.

Mesmo em épocas decisivas, pode ser considerado a melhor parte do valor abster-se da briga em vez de, por meio de um ato pessoal, encorajá-la, pois a resistência não aumenta a coragem do inimigo e a autodefesa não faz com que o fogo da contenda queime mais ferozmente? No entanto, com reverência inabalável por aqueles que julgam o contrário, afirmo minha convicção de que, no momento atual, esse estilo de tática pode não ser mais o nosso.

Vou explicar isso com uma lembrança da "Câmara dos Comuns". O dia 6 de maio de 1791 permanecerá para sempre memorável nos anais da Câmara Baixa da Inglaterra. Fox e Burke, líderes entre os maiores estadistas de que a Inglaterra já se orgulhou, estavam, na época, no auge de sua glória parlamentar, enquanto a estreita amizade entre eles parecia uma salvaguarda segura do bem-estar da Velha Inglaterra. Mas o que aconteceu? Um ano se passou desde o início da Revolução Francesa, e Edmund Burke atacou essa violenta subversão de todas as coisas em seu brilhante artigo, "Reflexões sobre a Revolução na França", que teve uma circulação mais ampla do que qualquer outro folheto, e no qual o velho estadista derramou todo o ardor de seu peito e todo o poder de seu vigoroso intelecto. Para ele, todos os caminhos de sua vigorosa catilinária terminavam nisso - a Revolução Francesa era um monstro de corrupção que ele pegou pelos cabelos para esmagá-lo no chão duro da palavra de Deus e da ordenança de Deus, na lei e no fato. Foi assim que ele escreveu, e eis que, no dia 6 de maio, Fox, que era colega e amigo do peito de Burke, levantou-se de seu assento ministerial na assembleia plenária do parlamento e, com calor e ênfase, fez um apelo aos princípios dessa mesma revolução. Isso foi demais para Burke. Sem hesitar, ele se levantou e não apenas refutou o que Fox havia dito, mas ali mesmo, abertamente, diante de toda a Inglaterra, rompeu o terno laço de amizade que o unira a Fox por quase trinta anos. E embora Fox tenha se desmanchado em lágrimas e jurado que não romperia com seu fiel amigo, Burke permaneceu inabalável, inexorável. Quando se tratava de princípios, ele não sabia o que era acomodação.

"Sei o valor de minha linha de conduta", respondeu ele. "De fato, fiz um grande sacrifício - cumpri meu dever, embora tenha perdido um amigo. Há algo na detestada Revolução Francesa que envenena tudo o que toca."

Em hipótese alguma eu me atreveria a calçar os sapatos de um homem como Burke. Mas há algo em sua ação ousada e em sua palavra viril que encanta e cativa, e que, apesar do apostolado da paz, escreve no coração de todo homem de caráter essa lição de vida.

Assim que os princípios que antagonizam a convicção mais profundam de alguém ganham terreno, resistência é dever, paz é pecado e, ao preço da paz mais nobre, devemos atacar esses princípios e marcá-los diante dos olhos de amigos e inimigos com todo o ardor de nossa fé. E, nesse sentido, a luta contra o modernismo, na qual o ataque contra a cristandade criou seu sistema mais estável, não pode mais ser evitada de nossa parte. De fato, é doloroso, pois nossa religião perde algo de sua fragrância quando temos de defender sua causa antes de desfrutar de seus privilégios, mas, apesar dessa relutância, cabe a nós também, nesse aspecto, confessar, com Burke: "Tal é agora o infortúnio de nossa época que tudo deve ser discutido, como se a verdade da religião fosse sempre um assunto mais de discussão do que de prazer". Não se pode fugir da época, mas é preciso aceitá-la como ela é, e a época exige que se testemunhe o dismantelamento da garantia de sua fé ou que se participe da briga; e, diante de tal escolha, aquele que está decidido em sua convicção não sabe o que é hesitação.

Assim fala a fé, e o espírito de nosso tempo incentiva essa reivindicação e, por sua vez, estimula a autodefesa, desde que a intenção seja séria. Os homens que lidam com verniz e gesso têm, de fato, tentado longa e bravamente encobrir, com arte e engenhosidade, todas as rachaduras e fissuras em nossa vida social, mas tudo em vão e, no final, até mesmo aqueles que têm a mente menos séria já se cansaram de tanta enrolação. A tática de encobrir as coisas não é mais desejada. Os dias de lua de mel da impassibilidade espiritual chegaram ao fim. Finalmente, aprendemos que a forma convencional é uma lápide e não um escudo. A coragem foi restaurada no sangue e o brilho nos olhos opacos.

Ousamos novamente encarar como uma questão natural enfrentar um oponente com firmeza nos arreios. Sim, já avançamos tanto que a simpatia dos espíritos mais despertos é perdida quando alguém finge confessar o Cristo segundo as Escrituras e, ao mesmo tempo, evita a guerra contra o modernismo. Entretanto, devido à seriedade desse conflito, o ataque nunca deve buscar força na subestimação nem pode degenerar em abuso. Aquele que não aprecia seu oponente não o ataca, mas o fantasma de sua própria fantasia. Desejo evitar esse estilo de guerra. A própria apreciação do modernismo me fornecerá o terreno da oposição; e eu não posso declarar de forma mais breve e precisa tanto o que eu aprecio no modernismo quanto o que eu me oponho nessa tendência espiritual do que considerar o modernismo como a "fata Morgana no domínio cristão".

Para elucidar essa figura, com a qual desejo esboçar o caráter de meu oponente, permita-me uma breve explicação desse termo um tanto estranho. "Una fata" é o termo italiano para o que chamamos de "fada". Entre essas formas da imaginação, havia uma à

qual os camponeses italianos davam o nome de Morgana, e dessa fada os habitantes de Reggio tomaram emprestado o nome de "fata Morgana" para um belo fenômeno aéreo que, como diziam, era pintado por seu cetro no horizonte de Reggio. O fenômeno em si não deve ser confundido com a conhecida miragem do deserto. O Saber dos árabes, que retrata oásis em planaltos áridos, não tem nada em comum com a Morgana e deve sua origem a processos contrários da natureza. Em sua forma mais sóbria, a Morgana se mostra na costa sul da Inglaterra, mais ricamente nas dunas da Groenlândia, mas em seu esplendor total, a Morgana só é vista no seio tranquilo das águas que separam a Sicília da costa oeste da Itália. Testemunhas oculares nos dizem que, às vezes, a costa francesa, que fica a muitos quilômetros de Hastings, é projetada no meio do canal, de modo que Latham pode dizer: "O que estava muito distante agora está tão perto que parece que estamos bem na frente dele".

Mais digna de nota é a história contada por Daniel Stricket, que, em 1743, viu de repente um homem com um cachorro perseguindo vários cavalos na encosta inacessível de Souterfell, enquanto, após uma investigação minuciosa, não foi encontrado nenhum vestígio de casco de cavalo em toda a vizinhança. As pessoas, de fato, não acreditaram em suas palavras, mas nove meses depois o mesmo fenômeno se manifestou novamente, dessa vez para um grande grupo de pessoas que, com sentimentos semelhantes ao terror, observaram uma companhia inteira de cavalaria com fileiras fechadas galopando pelas encostas íngremes do Souterfell, enquanto a investigação provou que nenhum ser vivo havia estado lá. O que Scoresby viu na Groenlândia é uma aproximação maior do Morgana. "Em toda a sua extensão", diz ele, "a costa desabitada da Groenlândia parecia uma cidade antiga e gigantesca, cheia de monumentos e obeliscos, ruínas, fortalezas e templos. Constantemente novas estruturas surgiam para trocar de lugar com as que já haviam aparecido. Tudo estava em movimento. Onde em um momento havia uma fortaleza, no momento seguinte havia uma catedral. E, apesar desse movimento rápido, as figuras eram tão nítidas e bem delineadas que, ao que tudo indicava, as paredes do palácio eram as mais fortes".

Ainda em seu esplendor máximo, a verdadeira Morgana só pode ser apreciada na costa marítima de Reggio, e eu lhes trago, nas próprias palavras de Minasi, a impressão que ele teve três vezes dessa visão maravilhosa:

"Mal o sol da manhã havia alcançado o ponto intermediário entre o horizonte e o zênite quando, em um momento em que nem o vento nem a correnteza provocaram a menor ondulação na face das águas, surgiu subitamente da superfície azul uma cena majestosa e gloriosa que, multiplicando-se em séries intermináveis, ampliou-se

e alargou-se diante de meus olhos atônitos. Primeiro, apareceram, em um esplendor ofuscante, longas fileiras de pilares de mármore, adornados com os capitéis mais artísticos e sustentando os arcos mais perfeitos. Esses pilares foram desaparecendo gradualmente de vista, mas apenas para dar lugar a outras colunatas de molde mais pesado e, se possível, de forma mais rica. E agora, das profundezas, surgiam os palácios mais imponentes, de tamanho gigantesco e imponente esplendor de torres e pináculos, todos brilhantemente iluminados pela luz do sol que entrava por todas as janelas. Mas essas belas aparências também logo se dissolveram na luz, e agora eu via doces cenas rurais de campos e árvores, prados gramados e encostas verdes, ricamente pontilhadas por grandes multidões de gado e ovelhas. E essas cenas, que logo desapareceram, foram seguidas por grandes exércitos de infantaria e cavalaria com esplêndidos equipamentos e ritmo de movimento e cor. Tudo isso passava diante de mim em estilo panorâmico, tão vividamente próximo que eu quase podia tocá-los, com contornos claros, nitidamente definidos, cores brilhantes, proporções exatas, com passos rápidos, mas imponentes, deslizando ao longo do nível azul-esverdeado do mar."

Com um fenômeno tão majestoso diante de nós, deixe-me indicar como primeira característica sua beleza encantadora. Mas há mais: o Morgana segue uma lei fixa de refração e não cria nada novo, mas apenas reflete as coisas existentes, pois na Sicília ou na costa oeste da Itália esses palácios estão de pé, esses parques se estendem, o gado pasta e esses exércitos se movem, os quais, ampliados e multiplicados, se espelham no horizonte de Reggio. E, finalmente, o Morgana perde toda a realidade. Aqueles que a viram realmente competiram entre si em seus protestos de que era quase impossível reconhecer a irrealidade do que viam, mas, embora no lado íngreme do Souterfell um bando de cavaleiros tenha sido visto, nenhum traço de uma única marca de casco foi encontrado, e mal o sol avançou alguns graus em seu curso, e uma brisa matinal tocou as águas, quando os últimos traços da magnífica criação da Morgana desapareceram da costa de Reggio. De fato, o Morgana era lindo. O Morgana precisa chegar, mas é irreal. Por isso, chamo o modernismo de "Morgana no domínio cristão", pois me parece um fenômeno cuja perspectiva encanta por sua beleza sedutora, que não nasce do capricho ou da fantasia, mas de acordo com uma lei fixa; e que, com todo o seu esplendor, perde-se, no entanto, em figuras irrealis. O modernismo e Morgana são ambos encantadoramente belos, mas são o resultado de uma lei fixa e são desprovidos de realidade. Esses são os três traços que desejo mostrar. E como, por uma questão de simetria, eu não gostaria de tornar uma parte do argumento desnecessariamente longa e outra muito breve, pedirei apenas um breve momento para o primeiro ponto, um pouco mais longo para o segundo, a fim de dedicar mais tempo ao último aspecto, que conclui tudo, sobre a acusação que estou fazendo contra o Modernismo, a saber: que ele carece de toda a realidade.

I. Assim como o Morgana, o modernismo é belo.

E se você se sentir inclinado a questionar a sinceridade desse elogio de meus lábios, permita-me uma breve referência histórica. Quando, em seu início, há algumas décadas, e enquanto ainda mal era conhecido por esse nome, o modernismo lançou os primeiros filhotes de seu espírito, um fenômeno muito singular se apresentou. Em muitas cidades e vilarejos, os crentes ortodoxos mais severos do estilo antigo achavam que haviam encontrado seu homem no pregador do modernismo. Por muito tempo, esses crentes robustos na palavra de Deus evitaram as igrejas. Eles não podiam suportar a pregação de superficialidades doces e altamente douradas. Seu treinamento nas doutrinas da fé reformada e sua interpretação da vida segundo seus princípios os haviam acostumado demais a permanecer nas profundezas e a enfrentar a gravidade das coisas. Nem os antigos liberais nem os semiconfessionais serviam para eles. Embora as pessoas os ridicularizassem, eles sustentavam que a alma não pode viver com esse tipo de alimento. Em reclusão tranquila ou em um círculo de espíritos solidários, eles buscavam alimento para o coração naqueles livros antigos e graves que, em seu período mais próspero, a igreja havia preenchido com um espírito melhor.

Mas eis que, de repente, aconteceu algo que ninguém imaginava que pudesse acontecer novamente. Um jovem pregador inicia seu ministério, e esse crítico e incorrigível "peneirador de palavras" volta a se manifestar domingo após domingo na igreja local. E isso não é tudo. Ele ouve com tanta atenção que o brilho de seus olhos, o sorriso de surpresa em seus lábios ou a contração das sobrancelhas que indica desapontamento mostram suficientemente o interesse que ele tem pela pregação. Mas como explicar isso? Ele mesmo não consegue resolver o enigma. O novo pregador o interessa e, por sua vez, o repele. Mas ele tem esperança, e a esperança dá vida. Esse método é diferente do antigo, que cobria os lugares profundos da vida com flores. Elas haviam desaparecido de vista, mas ele as viu brilhar novamente, aquelas linhas profundas de uma seriedade de vida mais santa. Quem sabe: o fim ainda não foi alcançado, mas um começo se mostra e o cumprimento não virá em seguida? E leva muito, muito tempo até que ele ouça coisas tão ousadas e agressivas que o obriguem a admitir que seus amigos mais sábios estavam certos, que ele próprio foi enganado. Amargurado por uma nova decepção e com o coração mais apertado do que nunca, ele se fecha em seus antigos aposentos.

E quando me pedem para explicar esse fenômeno impressionante, lembro-lhes, em primeiro lugar, que o então virginal modernismo ainda se escondia inteiramente nas dobras das velhas vestimentas bíblicas, sem as quais nenhuma ilusão teria sido

possível. Mas há mais. Nossos pais haviam ensinado uma vontade não livre e uma pré-ordenação divina. Eles colocaram a graça soberana de Deus em primeiro plano e buscaram a essência da religião na mais profunda dependência do homem. Sábios a seus próprios olhos, os teólogos anões de um dia posterior descartaram tudo isso como conversa fiada e impediram que as igrejas continuassem a viver nisso. Mas eis que, como um novo fenômeno, surgiram os modernistas que, em sua fase, que ainda era determinista, proclamaram doutrinas quase idênticas às que haviam sido ensinadas no passado. Você não vê como o coração do homem da igreja da Antiga Reforma se deleitou quando o livre-arbítrio foi novamente banido da porta e a preordenação divina restaurada à sua antiga honra? E isso não foi tudo. A regeneração também voltou. Os modernistas ficaram entusiasmados, às vezes, com a irresistibilidade da graça. Eles diziam coisas a respeito da perseverança dos santos que cativavam o coração. Mesmo quando sugeriam levemente seus pontos de vista imprudentes sobre o pecado, parecia que os espíritos dos defensores do Supralapsarianismo pairavam sobre eles em bênção.

Confesse: foi estranho que, por um momento, alguém pudesse pensar que eram suas próprias cores que ele viu brilhar? Que a chegada do novo pastor foi um ganho e não uma perda? Mas é o suficiente. Que o modernismo é realmente e encantadoramente belo é evidente pelo fato de que a elite, nossos espíritos mais escolhidos, homens de poder intelectual e seriedade de vida, foram encantados por ele. Homens de renome em todos os departamentos da vida pública, que, por serem os maiores, são os primeiros a vir à mente, deram ao modernismo toda a sua simpatia, de modo que ele tomou emprestado não pouco de sua glória do esplendor de seus nomes. Se você perguntar o que explica isso, responderei que você sabe muito bem o que se pensa nos círculos modernistas sobre o homem inteligente que permanece fiel às antigas tradições. Ele é chamado de monomaniaco, e é declarado abertamente que um produto tão singular da natureza ultrapassa qualquer compreensão. A partir disso, parece que nos círculos modernistas uma caricatura é tomada como a verdadeira cristandade e, com clara consciência de si mesma, ela agora ensina que esse "Zerrbild" não pode ser harmonizado com a seriedade da vida e não é adequado para as crianças de nossa época. Eles estão certos. Não há nenhuma idade das trevas em todo o passado antigo com a qual isso possa estar de acordo. Nenhum espírito humano, nenhum coração humano poderia viver com aquele cristianismo quebrado e remendado que, sob todos os tipos de rótulos, se anunciava como positivo. Tenho certeza de que, se tivessem dito a Atanásio ou Agostinho, Calvino ou Lutero, Marck ou Brakel: "Escolha este cristianismo ou tenha prazer no modernismo", eles teriam escolhido o modernismo, a menos que a graça de Deus os tivesse poupado do terror desse dilema sombrio.

Não devemos nos esquecer de que o mundo pensante não procurou a ortodoxia em suas próprias tendas militares, mas a conhece apenas pela forma com que ela se delinea na retina da opinião pública. Como o cristianismo positivo tem se mostrado ali? Compare os livros de perguntas religiosas de nossa época com os Catecismos de Heidelberg ou Westminster, esses parasitas sem raízes ao lado daqueles carvalhos imponentes, e a resposta a essa pergunta está à mão. O que aparece acima do solo é resumido neles, de modo que temos uma série de fatos singulares e, ao lado deles, uma série de reivindicações morais igualmente singulares, mas nada foi mostrado do organismo artístico que, escondido sob a superfície das coisas, une esses fatos e essas reivindicações. E é claro que não se pode viver com base nisso. O coração humano é profundo demais, os problemas da vida são importantes demais para serem ignorados ou cifrados. Portanto, o mundo pensante já havia abandonado há muito tempo o cristianismo de nossos livros da escola dominical. Quando surgiu o modernismo, que exibiu mais uma vez o esplendor do ideal, analisou novamente o coração humano, indagou sobre a causa, o princípio e a conexão, e fez seus dedos deslizarem ao longo do fio emocionante e vibrante da vida, ele estava fadado a encantar, estava fadado a vencer. Até mesmo o reflexo de um salgueiro chorão no riacho é mil vezes mais belo do que um tronco cortado de um carvalho que, desdenhosamente jogado de lado, fica à beira do caminho.

Além disso, o modernismo se mostra desde o início com o brilho suave do trágico e do triste. Eles prefeririam ter permanecido na antiga tenda do exército, mas, ó igreja, foi-lhes dito que isso não era permitido. Pois a verdade estava acima de tudo, e essa verdade era grande demais para eles, por isso preferiram viver com a verdade em um deserto em vez de viver com uma forma violada dela em um Éden. Tudo isso era bastante natural. Isso conferia a todo o movimento algo que impunha respeito. Algo parecido com a coroa de mártir pairava sobre seus templos. Isso dava a aparência de uma tristeza sagrada, que certamente trazia a impressão de uma fé muito poderosa, que os capacitava, diante de tantos naufrágios, a ainda acreditar em uma libertação e, das profundezas dessa tristeza, a ainda jubilar no amor de Deus. Em resumo, seu rompimento viril com o cristianismo insípido daqueles dias atraiu a sinceridade de todas as naturezas mais nobres, enquanto sua busca por princípios tornou o pensamento de nossa época seu confederado. Por sua aparência trágica, eles conquistaram os corações mais ternos, e por sua tristeza, o coração das mulheres foi levado até mesmo a despeito de si mesmo. Quando sua pregação é avaliada de acordo com o padrão de que "todos os homens são bons, exceto aqueles que o aborrecem", a frequência provisória em grande número é facilmente explicada em todos os sentidos.

Por fim, o verdadeiro cristianismo é um fato da vida que se adapta totalmente ao coração humano e visa preencher cada profundidade desse coração com seu conteúdo sagrado. Essencialmente humano, o cristianismo é humanista até o osso e a medula. Mas, infelizmente, o cristianismo do verdadeiro estoque se perdeu no mercado da vida. Restou algo que os homens chamaram de cristianismo, mas as raízes tenras foram cortadas, por meio das quais ele deve se unir ao nosso coração, e no coração a consciência pela qual ele é apreciado ficou calejada. Vocês se lembram bem disso. Quase sem ânimo, nos sentamos na areia estéril das dunas e, assim como diante do horizonte de Reggio, nada se apresentava aos olhos da alma além de um nível pálido e monótono do mar. Mas eis que surgem diante de nós as figuras modernistas que, vestidas com o traje humanista, voltam a lidar seriamente com as exigências do coração e não admitem nenhum cristianismo a não ser aquele que oferece cooperação e estima ao homem como homem. Agora, de uma só vez, a palidez da morte é afastada da superfície do mar, imagens surgem, uma vida pulsante se desdobra e um palácio brilhante parece acenar de longe. Diga-me, foi estranho que, assim como o Morgana foi saudado pelos habitantes de Reggio, o modernismo tenha sido saudado pelos espíritos pensantes de nossa época com aplausos altos e longos, sim, com um grito de alegria e admiração?

II. Assim, como a visão do Morgana, a impressão do modernismo era encantadora.

Mas o segundo ponto de semelhança é que, após a lei fixa da necessidade, o modernismo estava fadado a se manifestar na atmosfera espiritual. Somente a simplicidade sem arte, que transforma toda a história em um jogo de azar, pode alimentar o pensamento de que o capricho ou a intenção deram ao modernismo seu nascimento e que, se seus apóstolos tivessem permanecido em silêncio, ele nunca teria se espalhado entre nós. A simples observação de que ele se manifestou quase simultaneamente no norte e no sul, aqui e em outras partes do mundo, torna essa opinião absolutamente insustentável. O fato não menos inegável de que, quase na mesma década, ele convocou seus apóstolos - na Alemanha, seu Strauss, no Alpenland, seu Baur, seu Renan em Paris, seu Parker na América e, no Cabo, seu Colenso - aponta de forma muito clara para uma necessidade interna para permitir a ideia de que um mero capricho ou intenção poderia explicar a heresia do modernismo.

A palavra "heresia" soa dura em seus ouvidos? De fato, você conhece Schleiermacher, e também sabe como os líderes do modernismo, desta vez em aliança com os ortodoxos, têm se esforçado para cantar seus louvores. Bem, Schleiermacher restaurou sua antiga honra e a incluiu como um conceito indispensável na dogmática

cristã. A palavra não é odiosa, mas odioso é o odium que Roma lhe atribuiu quando, pela boca de Aquino, fez a afirmação abominável de que um herege "deveria ser cortado não apenas por uma proibição da igreja, mas também pela morte da vida". Não; não foram nossos pais da Reforma, mas Roma, que tinha sede do sangue do herege. Somente Roma é a causa da queda em desuso dessa palavra verdadeiramente estimável. Existem heresias e é necessário que existam, pois no mundo cristão elas surgem de acordo com uma lei fixa, assim como a Morgana na atmosfera. Que o sol tenha completado seu curso ascendente até a metade, que haja objetos que possam ser refletidos, que as condições atmosféricas estejam corretas, e a Morgana deve aparecer; ela não pode ficar longe do seio do mar Mamertine. Da mesma forma, depois de uma era de trevas espirituais, que a luz do conhecimento seja ascendida apenas pela metade, que o cristianismo fique sob o brilho dessa meia-luz, que a atmosfera espiritual contenha os elementos necessários, e a heresia certamente aparecerá; ela não pode ficar longe do seio da igreja de Jesus. Pois, assim como a Morgana é apenas a quebra do raio de sol na atmosfera externa, a heresia é apenas a quebra necessária do raio de luz do cristianismo na atmosfera espiritual de uma época.

Enquanto isso, até que uma teoria ultrapasse os limites da arena científica, ninguém pode classificá-la como "heresia". Ela só é heresia quando se afirma diante da confissão da igreja dentro do domínio eclesiástico, tenta vincular a consciência ao seu reconhecimento e aspira à autoridade no seio da congregação. Então, cabe a nós, necessariamente, pela reconstrução da história, antedatar as credenciais de nossa nobre posição, conforme seladas pelo próprio Cristo; então, a heresia, apesar de si mesma, deve ser transferida da plataforma dos escolásticos para o púlpito e o recinto de oração e, no final, administrar a si mesma seu próprio golpe de morte, afirmando que o que a igreja confessa não é meramente menos correto, mas imoral e pernicioso, e que não há salvação fora dela mesma.

Nesse sentido, toda época que possui entusiasmo e vida enérgica está fadada a ter sua própria forma de heresia aparecendo na igreja de Jesus. Tal heresia, uma vez que só pode ser superada em um conflito espiritual, é calculada para fortalecer seu poder moral. Enquanto isso, embora eu afirme que as heresias estão em relação mais próxima com o espírito da época, não digo que qualquer heresia tenha nascido somente disso, ou que com a repressão de uma, a outra seja totalmente extirpada. A raiz de todo fenômeno herético está no coração humano, cada um de nós carrega o germe dele em seu íntimo e, por essa razão, não há uma única heresia, de todas as que já foram conhecidas, que esteja sempre conosco e permaneça para sempre. Mas, dentre todas elas, há em cada época de despertar uma heresia específica que encontra seu solo

mais bem preparado no espírito daquela época e é alimentada principalmente pelas concepções que são dominantes na época. Dessa forma, esse erro obtém um significado central. Então, chega sua hora em que, longe de se estender secretamente como até então, ele antagoniza abertamente a igreja de Cristo. Então, ele se encontra no zênite de seu poder e, por ser filho da época em que surgiu, deve ser interpretado a partir da refração do cristianismo no espírito daquela época.

Isso, por si só, nos leva de volta ao modernismo. Isso também é uma verdadeira heresia, até mesmo na medida em que o caráter essencial da heresia talvez tenha expressado seu pensamento mais profundo. Pois o objetivo de toda heresia é privar o cristianismo de seu caráter absoluto e afastar cada vez mais o fato da expiação do centro da vida para a circunferência do pensamento, da disposição e da vontade. Tomado em seu aspecto mais brando, o modernismo também exibe os mesmos traços fundamentais de todas as outras heresias, apenas modificados de acordo com o caráter de nossa época. Mesmo o modernismo não é novo; em todos os tempos ele tem causado tristeza na igreja de Cristo e continuará seu curso até o retorno do Senhor. No entanto, ele nunca foi tão dominante como agora. Tampouco nunca antes teve um significado igualmente central. Somente em nossa época foi possível que ela se tornasse o que é. Hoje ela está no zênite de seu poder, mas apenas com a mudança das concepções dominantes do momento atual em torno de algum centro recém-encontrado, ela pode, com a mesma inexorabilidade, descer repentinamente de suas alturas elevadas até que, quase invisível, desapareça abaixo do horizonte da vida.

Entretanto, não é suficiente apenas dizer isso. Isso só parecerá verdadeiro quando for demonstrado que o modernismo realmente satisfaz as três afirmações mencionadas anteriormente de toda heresia.

Primeiro ponto: Padrões históricos de heresia

Em primeiro lugar, a Morgana não pode vir até que, após a noite, o dia tenha amanhecido e o sol tenha alcançado o ponto intermediário entre o horizonte e o zênite. E tentei explicar que, sempre que, após eras de torpor espiritual, a luz do conhecimento começa a brilhar novamente, a heresia pode e deve se manifestar. A história, penso eu, nos oferece a prova dessa lei. Não estou discutindo. Apenas afirmo como fato que, no curso de nossa cronologia, os séculos IV, IX e XVI formam os grandes pontos de virada no processo da vida das nações da Europa. Sem controvérsia, pode-se igualmente dizer que os séculos VI a VIII, X a XVI, e não menos os séculos que precederam o XIX, foram aqueles de esterilidade espiritual, nos quais era impossível que ventos refrescantes

soprassem sobre o coração dos povos.

E o que vemos? Vemos que esses grandes séculos foram os séculos das grandes heresias. O século IV nos deu o conflito sobre a Trindade e o livre-arbítrio; no século IX, o conflito foi sobre o Filioque e o Sacramento. Com a Reforma, germinou a heresia de Socinus e, depois de João de Leyden, surgiu o Remonstrantismo em Armínio. Se agora é indiscutível que ao século XIX deve ser concedido um lugar de honra semelhante na história da humanidade, e se mesmo agora pode ser predito que, como nos dias da Reforma, chegamos a um ponto de inflexão na vida das nações que é tão incisivo que os próximos dois ou três séculos serão inteiramente dominados por ele, então segue-se, de acordo com a lei da história, que uma grande heresia deve se mostrar em nossa época.

Com este século, também, um novo dia amanheceu em nossa parte do mundo. A luz do conhecimento ressurgiu mais uma vez. No entanto, ela está apenas na metade do caminho e só terá atingido seu zênite quando fizer com que todos os seus raios se concentrem no nome único de nosso Deus. Isso ainda não foi feito, como todos concordam. O sol de nossa era não se ergueu sobre o centro da verdade e, portanto, não ficou evidente na confissão da igreja, exceto apenas como uma refração herética - o modernismo.

Segundo ponto: Derivação de imagens modernistas

Isso também não é suficiente. Uma segunda condição também deve ser atendida. Imaginem a Sicília e a Itália desertas, selvagens e desabitadas, e nenhuma imagem do Morgana aparecerá no horizonte de Reggio. Se forem vistas colunatas imponentes no seio tranquilo do mar, colunatas reais devem estar nas proximidades. Assim, também com o modernismo, surge a questão de onde o conteúdo de suas imagens é derivado e quais são as existências reais que ele espelha em seus reflexos.

Sem hesitar, respondo que essa coisa realmente existente é nada menos que o próprio cristianismo. Tem sido dito com frequência que os modernistas estão em terreno pagão. E, de fato, de todas as pessoas, eles têm o menor direito de se ofender com essa censura, uma vez que seu estudo da ciência da religião professa buscar uma base comum com o paganismo. Essa reprovação, entretanto, vai longe demais quando é tomada para implicar que o modernismo poderia ter surgido igualmente mesmo que a igreja de Cristo nunca tivesse existido. Pelo contrário, assim como o reflexo do carvalho não pode tremer na correnteza a menos que o carvalho realmente finque suas raízes nas margens da correnteza, o modernismo nunca teria produzido suas formas encantadoras

se não houvesse uma igreja cristã em nossa época.

Concedo, de fato, que ela nunca trouxe sua luz para o cristianismo real e apenas captou seu reflexo na câmara obscura de suas premissas pagãs; no entanto, você encontra em suas formas todas as linhas do cristianismo, por mais tênues e fracas que sejam. Em sua música, você percebe um eco falso e, com frequência, totalmente diferente dos tons cristãos. A fonte de cada corrente que eles consideram está na página do evangelho, e somente nas Escrituras você encontra as vibrações puras de cada cor com a qual eles pintam. Portanto, pode-se dizer com segurança que, por mais perdido que esteja nos caminhos pagãos, o modernismo ainda pertence ao domínio cristão no mesmo sentido em que as sombras não podem ser separadas das árvores que as lançam. De fato, no espírito do paganismo, ele constrói a verdade somente a partir do homem, mas, à luz de Cristo, descobriu profundidades no homem que nunca foram vistas pelos olhos pagãos. Daí a relação entre os dois e, portanto, também sua diferença.

Terceiro ponto: Atmosfera espiritual de nossa época

Por fim: O que havia na atmosfera espiritual de nossa época para causar o surgimento desse fenômeno, ou por que a heresia de nossa época deve ser o modernismo estridente? A característica fundamental de nossa época é seu realismo, sua sede de realidade. A brincadeira com ideais vazios foi abandonada e, antes de tudo, queremos ver ou manusear as coisas - e, devo acrescentar, apreciá-las. Quatro impulsos conduziram nossa época irresistivelmente para a trilha realista: a falência da filosofia, a impotência da revolução, o alto voo do estudo da natureza e o sono da morte da igreja.

Com relação à falência da filosofia, você se lembra do final da fábula humorística de Gellert sobre o chapéu, cuja aba era primeiro plana, depois levantada, depois virada, depois tingida de preto e, por fim, decorada com tranças douradas, quando, finalmente, a metáfora se desmascara na sátira zombeteira:

" Und dass ich's kurz zusammenzieh',
Es ging dem Hute fast, wie der Philosophy."

(Tradução livre: E para resumir tudo em uma única palavra,
O chapéu se saiu bem como filosofia)

Nessa crítica contundente a toda filosofia especulativa, nossa época ficou do lado do bom Gellert de forma muito injusta. Os homens se cegaram diante dos hieróglifos

do discurso oracular de Kant, banharam-se nas correntes dos sentimentos de Jacobi e, por algum tempo, ficaram intoxicados pelo idealismo do ego e do não-ego de Fichte. No gnosticismo de Schelling, pensava-se encontrar um fundo mais firme e, por fim, a mente estava tonta por causa da ginástica intelectual de Hegel, o atleta elogiado, até que, livre da impressão de que esse era o ponto de partida, retornou à concretude da vida. O solo negro e o inseto mais inusitado eram considerados mais belos do que a mais brilhante teia de pensamento, cujos delicados fios se rompem ao menor vento que sopra.

O papel da revolução e da natureza

Em seguida, a revolução. Nos dias da Revolução, era fato que as fileiras espirituais da vida social e política clamavam ruidosamente por uma reforma. A velha casa estava desgastada; era necessária uma nova residência. Uma nova vida havia despertado e exigia uma nova forma. No entanto, quando se pensou que a demolição de tudo o que estava estabelecido era tudo o que era necessário para que, com o cetro mágico da ideia de revolução, uma forma totalmente nova surgisse rapidamente da rocha, esse sonho insensato resultou em uma grande decepção. Quando o esqueleto do passado já não servia mais, e o que havia sido recém-criado foi pelos ares, todo o gosto pelo mundo do pensamento pertencente à vida mais elevada do povo cedeu diante das exigências do direito e da vocação nacional. A economia política se perdeu cada vez mais na questão realista de capital e trabalho, demanda e oferta.

Em terceiro lugar, o estudo da natureza adquiriu um lugar em nossa vida humana que até então lhe havia sido negado e, por seus ricos resultados, atrai nossa estima e admiração. No entanto, engana-se quem pensa que, dessa forma, nosso domínio sobre a natureza foi ampliado. As investigações mais importantes, as invenções mais poderosas no reino da luz e do ar, não estabeleceram nossa ascendência sobre a natureza, mas, muito pelo contrário, a ascendência da natureza sobre nós. Fala-se dela; a ela são devotadas nossas afeições; por ela, nós nos desgastamos. Ela permitiu que suas forças fossem dissecadas, mas apenas para que, por meio delas, pudesse governar nossa vida humana. E agora ela é visível e tangível, e assim ajuda a aguçar nossos poderes para valorizar o realismo.

A contribuição da Igreja

Por fim, a própria igreja deu sua ajuda a esse realismo. Primeiro, a superfície da água se congelou e, depois, a corrente de sua vida ficou escondida sob o gelo. Seu

discurso era convencional, mas sem sentido, sua vida era ampla, mas inerte. Quando se entrava em seu portal, parecia que todo o frescor da vida era deixado para trás em suas portas. O que era oferecido não podia ser aceito com seriedade. Como linguagem, era artificial demais para o coração e irrefletida demais para alimentar a mente. No início, foi tolerado, mas, no final, não pôde mais ser suportado. De Genestet disse com razão que, durante as longas orações, o pedido mais ardente era: "Restaure-me novamente a verdade e a natureza".

Assim, quatro fatores trabalharam juntos para imprimir à vida de nossa época uma marca muito realista. É nisso que se deve buscar sua força, ao mesmo tempo em que se esconde sua fraqueza, pois todos que também vivem uma vida espiritual sentem que o realismo nos ameaça com um perigo muito sério. A distância de sua tenda até o terrível abismo do materialismo é facilmente medida, e estamos a caminho dele. Na política, os poderes físicos estão ganhando cada vez mais terreno. Em um congresso de juristas em Liège, foi declarado abertamente que não há outra base de direito a não ser a força. O sonho do comunismo, que é sonhado por um número cada vez maior de pessoas - pense na Paris febril -, tem como objetivo nada menos que a violência. Diz-se que todo pensamento é uma transpiração do cérebro, todo sentimento é chamado de descarga das glândulas mais finas, e não é preciso conhecer muito de perto a vida jovem da sociedade moderna para discernir de longe a profundidade que, no materialismo sem fundo, boceja aos pés de toda vida espiritual.

O modernismo como reação

Contra tudo isso, o modernismo tentou formar uma reação. Ele deveu sua existência ao esforço sério de defender a fé no ideal contra a violência do materialismo. É claro que, sem falar de divergências ou extravagâncias, tomo o modernismo meramente como um fenômeno universal e digo que ele tentou ficar mediador entre as coisas que estão acima e o realismo que caracteriza nossa época. Para, se possível, ao mesmo tempo em que compartilhava seu realismo, fazer com que o brilho da vida ideal voltasse a inundar seu semblante pálido.

Oh, quão grandiosamente esse esforço poderia ter sido coroado se, se fosse apenas pelas mãos de Baader, eles tivessem se permitido ser levados de volta ao realismo das Escrituras, e se as palavras tivessem sido adotadas novamente como lema de vida, "das Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist" (A corporeidade é o fim do caminho de Deus), e nosso mundo monótono tivesse sido refrescado e alimentado novamente por aquele realismo divino que é expresso na encarnação da Palavra, que faz suas artérias

vitais pulsarem no milagre e revela seu brilho tão gloriosamente na ressurreição corporal de Cristo da tumba!

As deficiências do modernismo

Mas, infelizmente! Desde o início, esse realismo foi abandonado e, com isso, alcançou, apesar de si mesmo, um ponto de vista muito enganoso. Em vez de um esforço ousado e nobre para mostrar à nossa era culpada a entente de suas ofensas e, assim, garantir para si uma preponderância moral sobre sua carreira pecaminosa, o racionalismo dobrou os joelhos diante de sua alteza e buscou a salvação em comparação. Foi como se o racionalismo dissesse à nossa época: "Na verdade, seu realismo está acima de qualquer suspeita. Com você, eu também seguirei o caminho da paixão para a realidade. Como recompensa, porém, Poderoso Governante, por essa genuflexão, conceda aos meus ideais um trono em seu domínio". E assim o modernismo empreendeu sua gigantesca tarefa.

As coisas invisíveis estão acima. Para lá ele conduziria, e nossa era o seguiria - mas sob esta condição impossível: que por nenhum momento ele tivesse que levantar o pé deste solo visível e que o terreno para o sagrado fosse apontado em meio a esta vida profana. O modernismo se comprometeu a satisfazer essa exigência. Levado a esse estreito limite por sua própria cegueira espiritual, ele se ajoelhou diante de seu comandante cruel e aceitou seu ultimato abominável. Concedeu as alegações de que não deveríamos nos preocupar muito com as coisas do céu, mas que, antes de tudo, deveríamos nos preocupar com a vida aqui na terra, que o estudo da natureza é o guia também no estudo do reino do Espírito, que em todo conflito entre este e o outro mundo, este nunca deve ceder e, portanto, nenhum milagre pode ser reconhecido. Ele admitiu que falar mais de um supranaturalismo implicava uma crítica ao estado atual das coisas que nenhum filho genuíno desta era poderia tolerar. Sim, ela também admitiu, no final, que se houvesse um conhecimento de Deus, ele deveria ser interpretado a partir do homem como ele é, e se ainda houvesse uma cristandade, ela deveria renunciar ao seu título absoluto de "a única religião verdadeira" para, a partir de então, viver no mesmo nível de outras religiões que até então ela havia evitado como idolatria.

Sucesso inicial e fracasso final

No início, o impossível de fato parecia ter sucesso. O modernismo produziu uma visão de vida e de mundo tão artística, refinada e maravilhosa que todos os interesses sagrados pareciam salvos e o ideal mantido sem violação do duro ultimato que lhe

fora exigido pelo realismo de nossa época. Mas não era mais do que mera aparência, e logo ficou evidente que, mesmo com o cálculo mais liberal, o fundo de nosso tesouro espiritual não poderia ser coberto pela metade. Você sabe que, do lado dos racionalistas, é grande o desejo de levar o honroso título de protestante, e eles são obrigados a fazer com que as pessoas acreditem que o racionalismo e o protestantismo são ramos da mesma árvore, separados meramente por uma aparência anterior ou posterior, de acordo com o tempo de germinação.

Entretanto, nada é menos verdadeiro. O racionalismo escolhe a autoridade humana como ponto de partida em todas as questões de fé contra as quais o protestantismo levantou seu poderoso protesto. Uma vez que é o oponente, e não o resultado do protestantismo, o racionalismo não deveria ser adornado com as honras da Reforma, se não fosse por outra razão, pelo fato de nunca ter conhecido nada da ansiedade da alma, do quebrantamento do coração e da contrição do espírito, de cujas profundezas um Lutero invocou seu Deus. A Reforma buscou a salvação do coração perturbado; o racionalismo buscou a solução de um problema engenhoso, razão pela qual ele conhece apenas uma realidade, a das coisas que são vistas. Ele passa ao largo da realidade daquele outro tipo que é muito mais elevado, que é muito mais firmemente estabelecido e que, mesmo diante do fato do pecado, ainda nos fala do reino "inamovível" de Deus. Esse foi o erro do racionalismo. Ele falava como se ainda estivéssemos no Éden, de um laço natural que une o visível e o invisível, e não entendia que, se ainda vivéssemos no Éden, nunca teria havido salvação, e o cristianismo nunca teria sido conhecido.

A Fata Morgana (Segunda Parte)

III. Bror e Matthieu, dois naturalistas franceses que foram enviados a Duinkerken no interesse da famosa medição do meridiano, dedicaram várias semanas nas costas de fadas do Canal da Mancha para investigar os fenômenos de Morgana. Entre outros experimentos, eles enviaram homens com sinais na direção em que a imagem de luz se mostrava. Esses homens desapareceram, envolvidos pela Morgana, e foram totalmente incapazes de descobrir seu paradeiro. Assim, parecia que a Morgana apenas apresentava pseudo-imagens, confirmando o que Angelucci escreveu muitos anos antes: "A princípio, vi magníficos castelos de ar, mas tudo desapareceu de repente, no momento em que o menor sopro de vento tocou a face das águas". Portanto, se o modernismo está exposto como uma verdadeira Morgana, não basta admirar a beleza de ambos e explicar a necessidade de cada um; a semelhança entre os dois também deve ser demonstrada neste particular: as imagens que eles nos mostram são desprovidas de realidade.

O modernismo não tem realidade. O curso rápido que seguiu em apenas alguns anos parece sancionar esse julgamento. Quem viu o modernismo seguir seu curso apressado e saltar as curvas do leito de seu rio sem se lembrar dos versos de Lenore, de Bürger: "Hurrah! die Todten reiten schnell, Graut Liebchen auch für Todten"? (*Tradução Livre: Viva! os mortos estão andando rápido! Querida, também teme os mortos?*) Pois com "os mortos" a Lenore de Bürger quer dizer apenas o falso ideal consumido pela realidade em seu combate interior. "Viva, os mortos cavalgam rápido", é a tônica da canção inspiradora com a qual, em todas as épocas, o inane e o irreal se apressam em buscar sua solução. A rapidez das sombras, em contraste com a lentidão do que tem existência real, é proverbial entre as nações. Em todas as partes da Terra, a fragilidade da vida é simbolizada pelas palavras: "Como uma sombra ela voa", enquanto a lentidão e o progresso pouco perceptível são características fixas e nunca contraditórias do Divino eterno, que tem existência real e permanece. Schiller não cantou, com toda a verdade de tudo o que é divino, que "para a construção de eternidades, ele mal acrescenta um grão de areia após o outro, enquanto, com o passar do tempo, ele paga a dívida da vida - os minutos e os anos"?

Mas o que alguém já viu dessa "adição de um grão de areia após o outro" nos métodos que o modernismo emprega? Deixando o arquiteto do Palácio de Cristal e um Erwin von Steinbach para trás, os modernistas ergueram em um momento de tempo um belo templo. O material fundamental para esse templo ainda precisava ser preparado, e ele, cobrindo todos os domínios da vida com seus arcos, ofereceria espaço para todas as nações da Terra. Faz apenas alguns anos que ele abandonou seu caráter anônimo, e eis que somos informados por todos os lados - não que os últimos retoques estejam prontos para serem colocados na empena, mas que o santuário concluído e, desde então, antiquado, já precisa ser reconstruído e renovado. Apenas alguns anos se passaram, e ele já entrou em sua quarta fase. Agora o modernismo está se tornando eclesiástico-conservador novamente. Na verdade, isso não sugere o crescimento de um carvalho, mas sim o de uma videira selvagem. O curso da vida não se move tão rápido, desde que se mantenha os pés no chão da vida. Tampouco traz a impressão de uma substância interior quando, nesses períodos comparativamente iniciais de sua carreira, vemos aqueles que abandonam suas fileiras e que outrora carregavam a bandeira. No berço de uma profunda convicção de vida, possuidora de poder moral, tal deserção é inconcebível. Judas não carregava o estandarte, mas a bolsa. A apostasia do cristianismo só veio com a perseguição posterior.

Somente quando o espírito da Reforma se extinguiu é que a propaganda de Loyola ganhou espaço. Mas aqui vemos exatamente o oposto. A criança mal havia sido desmamada quando começou a mostrar sinais de enfraquecimento. Homens de raro

talento, que falaram de forma tão calorosa e convincente ao nosso povo, estão perdendo a fé no que pregaram aos outros e deixaram de lado suas vestes oficiais. Incluindo os deuses menores, a companhia é considerável daqueles que já lamentam o modernismo juvenil.

Mas também devemos levar em conta seu sucesso. Pois o sucesso tem muito peso, desde que não seja medido segundo o padrão do aplauso barato, mas pelo entusiasmo que o modernismo despertou e pelo poder que exerceu. Os aplausos populares não faltaram enquanto o modernismo continuou a derrubar as coisas existentes. No entanto, injustamente, o escarnecedor sensual é levado a pensar consigo mesmo: "Agora vocês veem, ó povo piedoso, é exatamente como eu lhes disse. Todas as suas noções são absurdas. Seus próprios pregadores lhes dizem isso". Todos nós nos lembramos da reclamação de Zaalberg, proferida em um momento de grande franqueza: "Enquanto parecia um apelo para suas negações, eles permaneciam juntos, mas no momento em que eu tentava, à minha maneira, chamá-los à seriedade, eles se dispersavam". E, no entanto, esse é o ponto exato na estimativa de seu sucesso. Qual era o objetivo deles? Qual era a pretensão deles? Era para dar àqueles que eram sérios uma forma para sua seriedade? De fato, não; mas lançar uma barragem contra o materialismo para conquistar a multidão sensual, obstinada e sempre brincalhona para o ideal. E será que eles atingiram esse objetivo de forma aproximada? É claro que você tem sua experiência e eu tenho a minha, mas, para mim, não foi o que pareceu. Pelo contrário, entre os homens de energia mental santificada em seu meio, quase sempre descubro os efeitos posteriores de um treinamento estritamente ortodoxo. Aqueles que são eruditos em outros departamentos e que fizeram eco a eles se contentaram, em sua maioria, apenas com esse eco. Os leigos cujo entusiasmo foi acelerado eram, em sua maioria, aqueles que, antes de abraçarem sua bandeira, haviam se movimentado em círculos mais sérios. O sucesso de suas pregações já está diminuindo. Com o clima eclesiástico, ficou muito claro o quão pouco o modernismo é capaz de levar a melhor, mesmo no primeiro fogo da batalha partidária. E quando você se mistura às companhias de frequentadores de teatro e membros de clubes, não encontrará nenhuma outra mudança a não ser o fato de que eles são tão avessos à seriedade como sempre, e que a partir do racionalismo eles formaram sua arma para banir a seriedade da vida com uma consciência menos perturbada. Não estou dizendo que os modernistas toleram isso, muito menos que esse seja seu objetivo. Compreendo perfeitamente que isso deve entristecê-los tristemente. Apenas me refiro a isso como um padrão da realidade de sua força.

Seu poder limitado de criar formas adequadas é um apelo igualmente fraco para a força e a substância internas do racionalismo. Um movimento espiritual que possui uma

realidade interna exhibe seus poderes robustos de crescimento na forma que cria para si mesmo. Essa forma pode, por um longo tempo, ser marcada pelos pontos grosseiros e inacabados peculiares a todo filhote, mas não se pode negar que, nos primeiros dias felizes de sua experiência, a vida do espírito é conhecida pela extravagância e não pela penúria da capacidade criativa.

Mas não vimos nenhuma indicação disso no racionalismo. Em vez disso, ele mostrou sinais de decadência e mortalidade antes mesmo que o início de uma forma fosse produzido. O modernismo não busca meramente travar uma guerra com armas científicas; ele também busca ser uma tendência prática para a religião na vida. Portanto, uma forma de vida na qual se apresentar não seria um luxo para o modernismo. Mas as velhas vestimentas ainda estão sendo usadas, por mais que não se adaptem às novas condições, e embora tenham criticado a igreja antiga, não fundaram nada melhor para si mesmos. Por um tempo, eles carregaram o vinho nos odres antigos e, quando descobriram que é difícil realizar o trabalho da igreja exclusivamente com os cultos, e a plebe, antes desprezada, recuperou sua importância, o modernismo deu as mãos em casamento com seu próprio desprezo e confessou abertamente sua pobreza em criações originais, investigando cuidadosamente nossos métodos de tricotar nossas redes de pesca e, em seguida, passando a tricotar as deles da mesma maneira.

Como os "folhetos" foram ridicularizados por eles! Que risadas provocaram nossas escolas dominicais! Quão amplamente nossas Associações Cristãs de Moços foram alvo de seus trocadilhos! Como essas "Fábricas de Piedade" foram ridicularizadas! E, no entanto, como a necessidade de métodos se fez sentir, os próprios modernistas se tornaram distribuidores de folhetos, as esposas de seus ministros abriram escolas dominicais e, mirabile dictu, Associações Cristãs de Moços foram fundadas sob o patrocínio modernista. Por um momento, eles esperavam realizar nossos serviços funerários. Agora os vemos se vestindo com o que consideravam nossa mortalha. Essa rápida carreira e fuga precoce, essa limitação de poder e a confessada falta de faculdade criativa nos dão apenas uma leve impressão da realidade do modernismo.

Vamos agora dar um passo à frente e investigar os dados a partir dos quais eles formam sua soma total e ver por nós mesmos se são dados reais e fatores reais. Eles contam com a religião e a moralidade, com a teologia e a igreja. Vamos considerá-los brevemente.

Com relação ao seu ponto de vista religioso, faço a tripla objeção de que seu Deus é uma abstração; que sua oração é desprovida de oração; e que, se forem coerentes,

devem necessariamente negar o governo divino.

O Deus deles é uma abstração e não tem existência real. Digo isso com toda a seriedade. Estou ciente de que os racionalistas não têm consciência disso, pois adoram e veneram, amam e exaltam em canções algo que, não raro, chamam de Deus. Concebendo uma pessoa, eles emprestam a esse algo realidade e existência pessoal. A esse objeto de sua adoração, atribuem poder que afeta sua vida moral. Tudo o que há de mais elevado e sagrado que são capazes de conceber é resumido para eles nessa ideia de Deus. Eles se sentem totalmente perdidos nesse Deus de sua própria imaginação, e a ele consagram qualquer súplica que saia de seu coração. Sim, essa ideia de Deus é tão importante para eles, em sua visão da vida e das necessidades da alma, que, tanto no futuro próximo quanto no futuro distante, eles olham para ele com uma firme esperança na consumação de todo o bem e na vitória de toda boa causa. Mas será que isso significa que, na realidade, um Deus vivo corresponde a essa ideia de Deus que eles criaram para si mesmos?

Um episódio da vida do poeta lança sua própria luz peculiar sobre isso. Acima de todas as outras coisas, o coração do poeta precisa de um amor puro e idílico. Por isso, com a maioria dos poetas, encontramos esse fenômeno singular: eles cantam seus melhores hinos a uma Beatriz ou Laura, uma Molly ou uma Adelaide, enquanto muitas vezes se casam de forma infeliz, de modo que, no mundo dos poetas, o divórcio não é de forma alguma uma ocorrência incomum. Um deles não hesitou em dizer, após a morte de sua esposa:

"Wie aus Nacht und Moderduft
Fahl ich froh mich Auferstanden,
Tu des Frühlings Licht und Duft".

(Tradução Livre: "Como da noite e do cheiro de mofo eu me levanto alegremente,
Para a luz e a fragrância da primavera".)

De onde vem esse contraste? Examine os primeiros escritos dos grandes poetas da Europa e você verá que eles não apenas cantam o desenvolvimento ideal de um amor que consome a alma, mas, a partir da ideia, eles também inferem a realidade e, portanto, adoram o próprio amor na pessoa imaginária de uma donzela pura, bela na forma e resplandecente na graça. E, no entanto, toda mente mais sóbria, estranha às suas criações e ilusões, percebe prontamente que todas essas imagens nada mais são do que o reflexo das emoções de sua própria alma e são totalmente desprovidas de realidade. Às vezes, involuntariamente, eles mesmos confessam isso, como, por exemplo, Matthis, na estrofe final de sua Adelaide:

"Einst, O wunder, O wunder, entblüht auf meinem Grabe
Eine Blume der Asche meines Herzens.
Deutlich schimmert, deutlich schimmert".

(Tradução livre: "Um dia, ó maravilha, ó maravilha, uma flor das cinzas do meu coração florescerá em meu túmulo, claramente cintilante, claramente cintilante".)

Schiller não se saiu diferente. Ele criou sua Laura e, quando se ouve Schiller cantar sobre sua Laura, percebe-se que não há sombra de dúvida em sua mente quanto à realidade de sua existência. Ela está lá, ele a vê, sua vida é dedicada a ela, seu coração palpita por ela; em tudo, ele pensa carinhosamente que ela está em primeiro lugar e, no mundo da vida de sua alma, ela é a realidade mais elevada.

Como quem foge da noite e da tempestade,
Sinto-me como se tivesse ressuscitado recentemente
À luz e à alegria do início da primavera.
Uma vez, ó maravilha, floresceu em meu túmulo
Uma flor sobre as cinzas de meu coração
Brilha claramente em cada folha roxa
(o nome) Adelaide.

E, no entanto, o que parece realidade para ele é apenas uma brincadeira, produto de sua própria imaginação. Aquela Laura que exerce um encanto tão potente dentro dele existe apenas enquanto Schiller pensa que ela existe; fora de seus pensamentos, ela não tem existência! Por fim, Schiller se casa. Sua esposa não é Laura, pois ela vive e precisa atender à demanda da existência. E agora, em sua correspondência confidencial, esse mesmo Schiller confessa que encontrou o amor real e harmonioso e que a tensão apaixonada de seu coração deu lugar a uma paz sagrada. Do romântico, portanto, nós o vemos voltar ao real. Mas Dante, Bürger e Byron não foram capazes de fazer isso e foram condenados a passar seus dias na solidão ou a dissolver diante da corte sua recém-acendida aliança.

Que essa seja para nós a figura da ideia que os modernistas têm de Deus. Eles têm necessidade de adoração e, no estresse dessa necessidade, criam para si mesmos uma imagem do Amor, que é eterno e belo, mas privado da força da existência, que nesse caso é a "santidade". Eles podem chamar essa imagem pelo nome emprestado de Deus, ou, segundo um estilo próprio, o Todo-Ser, ou, segundo a mais nova invenção, o eterno Cosmos; o nome aqui não significa nada; eles se consideram possuidores de um Deus.

O que eles amam é, de fato, apenas o reflexo da imagem de sua própria construção, mas, ainda assim, eles adoram, eles veneram. Tampouco são capazes de admitir que sua ideia de Deus não é real. A condição espiritual da ilusão não consegue distinguir a aparência da essência, e seus olhos podem se abrir para isso somente quando o Deus vivo se revela a eles, e sua pseudo imagem desaparece diante do esplendor de sua exaltada majestade.

Se, então, você perguntar como, em nossa adoração a Deus, podemos distinguir o real do aparente, deixe-me dizer que, em outro interesse e em uma época mais heroica, o catequista do Palatinado teria respondido a essa pergunta de forma breve e incisiva: "Imaginar outro Deus além daquele que se revelou em sua palavra é idolatria". Mas em nossos tempos, mais honra é concedida a Shakespeare. Para mim, ele também é grande, o poeta que é imortal enquanto os corações humanos pulsarem, enquanto a reivindicação desse coração é revelada em suas criações mais plenamente do que ele mesmo sabe. E você se lembra de Hamlet? Também nessa peça, a batalha é travada entre a aparência e a realidade. À meia-noite, um fantasma é visto atravessando a plataforma diante do castelo em Elsinore. Ele se parece com o falecido rei da Dinamarca, mas aqueles que o veem duvidam. Horácio, Hamlet e outros que estão lá se recusam, a princípio, a acreditar. E qual é a prova que se sugere imediata e naturalmente à mente de todos? Ouçam: o fantasma aparece, e Bernardo diz: "Vejam, ele está se afastando". Mas Horácio grita: "Fica, Fantasma, fala; fala; eu te ordeno, fala". E quando, finalmente, Hamlet também percebe o fantasma, o que reanima sua coragem e restaura sua esperança de que a aparência não seja realidade? Ele também grita inicialmente para o fantasma: "Oh, responda-me. Não me deixe explodir em ignorância, mas fale"; e somente quando nenhuma voz responde é que ele diz corajosamente: "Ele não falará; então eu o seguirei". Esse teste também se aplica aqui. O profundo anseio do coração se manifesta na oração: "Ó Deus, se tu és Deus, fala comigo!" e só então há paz interior quando o silêncio opressivo ao nosso redor é quebrado e a palavra viva nos proclama um Deus que falou aos filhos dos homens por meio dos profetas e do Filho.

Com relação à oração, que é a expressão mais elevada da vida, a irrealidade da ideia racionalista de Deus é claramente demonstrada. Até agora, as orações foram feitas em todas as partes da Terra, em todas as épocas, em todas as nações, com a fé confiante e infantil de que o coração que ora é atendido por ouvidos atentos do alto e que a verdade do Eterno é demonstrada de forma mais completa nas respostas às orações. Mesmo agora, ao se misturar com os crentes, você é animado e revigorado pelos testemunhos deles a respeito das orações respondidas. Sim, dificilmente você encontrará um homem cristão cuja alma não tenha reconhecido o mistério da fé na própria resposta às suas orações. Mas, diante do testemunho de todas as épocas e nações, o modernismo ensina

que até agora ninguém entendeu a verdadeira natureza da oração, uma vez que a oração não é um pedido para ser ouvido, mas apenas um derramamento da alma. Na verdade, pelo menos às vezes, eles dizem que a linha de demarcação é incerta e que, quase inconscientemente, a oração deles se funde com a nossa. Mas, em uma ocasião como essa, propus a eles a seguinte pergunta: Se uma mãe se ajoelha e suplica ao Senhor pela salvação de seu filho rebelde, que está longe dela, do outro lado do mar, será que a oração dessa mãe, que daqui sobe às alturas, é capaz de trazer do alto uma bênção para lá, onde seu filho vagueia sozinho? "Claro que não", foi a resposta, e assim foi descoberta em meu coração a brecha entre a oração racionalista e a consciência religiosa. E então eu digo: Não use mais o termo oração. O que você chama de oração é uma elevação entusiástica da alma, um derramamento do coração, um diálogo com sua própria alma e uma descoberta de si mesmo em uma quietude sagrada; e tudo isso é muito bom, é indispensável, estamos dispostos a nos juntar a você em tudo isso, mas o fim disso é onde nossa oração começa.

3. Finalmente, se quiserem ser coerentes, eles mesmos devem negar sua teoria do Governo Divino. Eles confessam que inferem o conhecimento de um Amor Eterno a partir da natureza e da história, enquanto uma maldição que se baseia em ambos parece-lhes o mais puro absurdo. Pois verdadeiramente na natureza se ouve uma linguagem de amor, e também de suas profundezas surge uma voz de ira, falando em um tom ainda mais agudo de crueldade, morte-agonia e destruição. Não apenas a galinha com seus pintinhos, mas também a mosca na teia da aranha interpreta seu terrível segredo. Assim é na natureza, e o mesmo se aplica à história. Lá, também, a justiça prevalece às vezes, mas com a mesma frequência o pobre é oprimido, a boa ação é criticada e aquele que ousou defender a causa da glória de Deus é pisoteado. Ó Cruz do Calvário! Sua simples menção é suficiente para selar para nós a lei que nunca nega a si mesma. De fato, é preciso estar aflito com a superficialidade de uma borboleta Zschokke para proclamar em toda parte, diante de tanta dor, tanta injustiça horrível e tantas lágrimas amargas, que a natureza e a história ensinam o eterno amor de Deus. Se o modernismo quiser pensar, não poderá ignorar esses fatos. Portanto, no final, ele deve fazer uma de duas coisas: abandonar o amor em Deus ou o Governo Divino na história. Se, negando a maldição, ele continuar a sustentar que na natureza seu Deus se revela, ele deve testemunhar que o amor eterno em seu Deus se torna pálido. Se ela não fizer isso, se continuar a se apegar à sua ideia do amor eterno de Deus, então, necessária e inexoravelmente, ela tende à temível confissão: não vejo vestígios de um Governo Divino. E a isso ela já chegou. O Dr. Hooykaas, que é um de seus líderes mais escolhidos, proclamou abertamente que nas circunstâncias externas da vida humana, nada se vê de um Governo Divino.

Agora chegamos ao domínio da moral, e aqui vamos investigar se o homem, como o modernismo o retrata, o pecado, que ele antagoniza, e o ideal moral que ele persegue, podem resistir ao teste da realidade.

Primeiro perguntamos sobre o homem, já que ele é o ser moral. Mas será que ele continua sendo assim, de acordo com a estimativa do racionalismo? Na imagem-título litográfica com a qual a Descendência do Homem de Darwin foi apresentada ao público holandês, o homem é visto caminhando na mesma floresta em que seus antepassados quadrúpedes mais ágeis se balançam de galho em galho. Essa história foi muito comentada, mas é séria demais para ser engraçada, pois implica nada menos do que a negação de uma criação própria, e o racionalismo segue a zoologia mais recente. Diz-se que não há milagre e, conseqüentemente, não há criação separada no mundo já existente. Nesse caso, resta uma de duas coisas: O homem deixa de ser moral ou uno, ou seja, um ser individual. Pois se sua natureza moral é igualmente derivada da natureza animal, que é inferior, a distinção entre as duas naturezas é perdida, e a natureza absoluta e, portanto, peculiar da vida moral desaparece. Ou, se isso não for feito, se for afirmado que, por uma nova efusão, a vida moral se tornou a posse do mais nobre quadrúpede na hora em que ele se tornou homem, então eu diria, em primeiro lugar, que, apesar de si mesmos, eles têm o milagre de volta; Eles deixam de ser racionalistas, mas com tudo isso eles nunca obtêm um ser, meramente um pseudo-ser; uma figura que, como os antigos doscentes ensinaram a respeito de Jesus, é dividida e montada, e assim é privada da unidade de origem ou raiz que é a característica indispensável de todo ser. Na esfera racionalista, não resta outra escolha senão ser um ocasionalista, com Geulincx, ou um materialista, com Moleschot. Ou a vida moral deve ser interrompida para ser o sublimado das forças físicas, ou de todo homem deve ser confessado o que o mais selvagem Docetismo ousou sonhar a respeito de Jesus; essa é a bifurcação na qual sua estrada termina, e em ambas as direções, ela o leva à destruição do homem. Da mesma forma, o modernismo não tem conhecimento do pecado real. O que era conhecido entre nós como imoral foi engenhosamente traduzido como "ainda não moral", e assim toda a concepção de pecado foi destruída. Não lhe escapou o segredo de como se pode mostrar que o preto é branco, distinguido meramente por uma diferença relativa. Para fazer isso, você precisa apenas lembrar as infinitas variações de cinza, pérola, cor de chumbo e tantas outras que marcam a transição do preto como um osso para o branco como a neve e, então, perguntar em qual cinza está a linha limite que separa o preto do branco. Você começa com o preto. Avança-se no ritmo de uma nuance de cada vez até que, no final, o branco mais estridente tenha sido alcançado, enquanto a tonalidade mais fraca, que pode ser o limite, permanece desconhecida. E não foi de outra forma que o racionalismo chegou ao ponto de vista imoral de que o pecado sempre foi mal

compreendido. Aqui, também, a linha de fronteira fixa que separa a luz das trevas foi abandonada; e, assim, a infeliz declaração teve de ser formulada de que o pecado e a santidade são realmente distinguidos um do outro por nós, mas não por Deus, e que, portanto, sua diferença é meramente relativa. Perguntamos se eles conhecem o sentimento de culpa? Certamente. Assim como um artista é perseguido pela bela forma que se criou em sua fantasia e não o deixa descansar até que ela tenha sido sombreada na tela, eles também são perturbados por uma inquietação interior, uma autocensura que nunca dorme, sendo constantemente perseguidos pelo ideal moral. E admito que isso seja bastante viável, desde que estejamos na companhia de espíritos cultos, onde a paixão escolhe formas mais refinadas ou onde, longe do mercado da vida, ela se isola em seu estudo. Mas entre na vida real e contemple o tumulto furioso do poder do pecado, que opera a destruição de tudo o que toca. Veja a ambição de acumular, a dissipação, a inveja e a volúpia. Lembre-se das sombras de Pantin, o machado de Traupman assassinando uma mãe e seus filhos. Pense nas hienas no campo de batalha sugando o sangue dos feridos e, com selvageria diabólica, violando os corpos dos mortos. Pense nas tigresas de Belleville ou na cena do assassinato na Place Vendôme - e então diga que o racionalista, com sua afirmação "ainda não é santo, fase indispensável no desenvolvimento moral", não faz o sangue correr para o rosto, pois isso apenas mostra que ele não conhece mais a realidade do pecado.

Seu ideal moral é igualmente desprovido de realidade, pois não é a plenitude em si, mas apenas a afirmação de que ela virá. Eles sobem até ela. Eles correm atrás dela. Com todas as suas forças, eles se esforçam para chegar cada vez mais perto de seu objetivo, enquanto eles mesmos confessam que ele deve continuar a ser um sentimento posterior, pois um ideal que é alcançado deixa de ser um ideal. Isso é o que eu nego. Meu ideal é aquele que, em um sentido mais elevado e sagrado, me torna abençoado e feliz, e preenche e penetra todo o meu ser. Isso exige que ele próprio não seja uma reivindicação vazia, mas aquela plenitude de tesouro da qual, com São João, se recebe graça por graça. Então você não sobe até seu ideal, seu ideal desce sobre você. Então, não é a reivindicação do bem e da verdade, mas a bondade eterna, a verdade eterna e a beleza eterna que, no lugar da busca apaixonada e tensa, lhe dão pura harmonia, paz de profundidade insondável e uma calma que é eterna. Pegue emprestada a ilustração do mundo dos tons, que está mais distante de nosso pensamento e, portanto, fornece a prova mais forte possível. Ouça como Mozart declara a respeito de si mesmo que os acordos que ele devolve estão prontos antes de ele entrar em cena; que eles apenas o usam como condutor, e que eles saem para a vida através de seu próprio coração com uma plenitude e uma profundidade que ele mesmo não consegue compreender. Observe isso na canção Buss, de Beethoven, na qual o evangelho completo da Expição

- a mais profunda contrição subitamente seguida pela mais pura e santa alegria - vem ao seu encontro a partir da criação musical da maneira mais encantadora; o próprio grande compositor permaneceu totalmente inconsciente disso, como mostra o poema de Gellert que Beethoven musicou. Esse é o caso em todos os setores da vida. Não buscamos o ideal, mas o ideal nos busca, nos apreende, nos domina, encharca todas as profundezas de nosso ser com sua plenitude propulsora e torna nossa forma vazia cada vez mais semelhante à sua própria essência. Portanto, não "torne-se perfeito", mas "seja perfeito"; não "torne-se santo", mas "seja santo", é o chamado do ideal eterno para aquele que, no Calvário, ouviu o divino "Está consumado". A manjedoura de Belém e, além do Gólgota, a tumba aberta são as realidades sagradas nas quais somente o ideal é conhecido. Somente quando sei e confesso que o Verbo se tornou carne é que minhas aspirações e meus gemidos se transformam em alegria. Somente então, todos vós que tendes sede do ideal, sereis capazes, como Fausto no poema de Goethe, de jubilar:

Hier fass ich Fuß, hier sind es Wirklichkeiten,
Von hier auf darf der Geist mit Geistern streiten,
Das doppelreich heir fangt es an.

(Tradução livre: Aqui eu ganho um ponto de apoio, aqui eles são realidades, Daqui em diante o espírito pode discutir com espíritos, O reino duplo aqui começa.)

E para que possamos dar uma olhada rápida em sua teologia, a fim de ver que mais realidade pode ser encontrada nela, vamos investigar seu sentido histórico, sua pedra de toque crítica e sua base dogmática.

Eles fazem muito em história; seu zelo irreprimível nesse departamento da ciência merece grandes elogios. Mas será que eles trabalham com um sentido histórico? Vocês já viram aqueles quadros de história sagrada e de origem romana em que José usa um manto sacerdotal e os apóstolos são coroados com mitras. Bem, que anacronismo nossa época ousou ao apresentar Jesus de Nazaré vestido com as vestes de um teólogo moderno. A insustentabilidade disso agora é reconhecida por eles mesmos, mas, como sabem, no domínio de Roma há ainda outro método, o método do Abade Brouwers, e ele também é aplicado aqui. Ou melhor, ele teve de ser aplicado, já que toda visão de vida que é gerada a partir do pensamento e não derivada do estado real das coisas está fadada a tropeçar nos fatos até que eles sejam transformados de acordo com sua reivindicação.

Esse é o caso de nossos compatriotas romanos. Sua visão de vida e a história de nossa nação não podem ser verdadeiras e, não por qualquer má intenção, mas obrigados

por sua maneira de ver as coisas, e para que sua visão de vida possa ser mantida, eles derramam a história da nação em uma nova forma. Não apenas o objeto visto, mas também o olho que vê, determina a imagem lançada sobre a retina e, assim, Roma realmente vê nossa história nacional tal como ela a pinta para nós.

Da mesma forma, não considero a boa fé da investigação racionalista da história. É o falso ponto de vista que eles escolheram que torna impossível sua visão mais precisa. Pois como o racionalismo é, no domínio da religião, o que a Revolução foi no domínio do Estado, ele é obrigado a modelar tudo de acordo com a reivindicação de sua ideia. Essa ideia, que não é derivada de realidades, mas nascida da união falsa do sagrado e do profano, deve entrar em conflito com o presente à medida que se afirma no coração e na consciência, e com o passado à medida que fala na história.

Com eles, um dos dois deve também recuar: o modernismo diante dos fatos, ou os fatos diante da ideia de modernismo. Se eu não puder permitir o primeiro, uma vez que a vida do meu espírito está intimamente ligada ao racionalismo - de modo que acredito solenemente na sacralidade, acima de tudo, do princípio modernista - então, é claro, o que a história e a Escritura nos dizem sobre Jesus não pode ser válido nem verdadeiro, e todo o passado deve ser modificado, pintado de novo e transposto até que a história, apesar de si mesma, apoie meu modernismo; nesse caso, você vê prontamente que não pode haver menção a um sentido histórico.

Então o nervo desse sentido é morto pelo meu "a priorismo", e essa investigação me ensina o que os modernistas do século XIX pretendem, mas não o que aconteceu dezoito séculos atrás. Sua crítica foi incapaz de realizar isso, pois, ao considerar que era objetiva, rompeu toda a conexão com a vida. Se a genuinidade do ouro tiver de ser testada, a pedra que será usada deve primeiro ser examinada para ver se é uma pedra de toque. O metal precioso só transmite seu traço de ouro quando a pedra que ele toca se adapta à sua natureza. Portanto, antecipadamente e por natureza, deve haver uma relação entre o objeto escolhido e a pedra empregada, caso contrário, o teste não será realizado.

O modernismo, no entanto, nega isso e afirma que se trata de liberdade de preconceito e restrição de escolher lados antecipadamente, e exige que você faça uma estimativa da beleza do mundo das cores, mesmo que não haja qualquer relação entre essas cores e seu olho. Assim, neste caso. Para nossa observação, um mundo cristão se mostra, com um espírito, uma linguagem e uma vida própria. E um crítico normal diria: "Você não pode julgar isso, a menos que possua aquela simpatia de espírito com

ele que lhe permite penetrar em sua própria vida".

Mas não, diz o modernista; o assunto aqui não é nada, o objeto é tudo, e por meio de uma crítica selvagem que se inclina a verificar tudo, menos a si mesma, e não aceita nenhuma verificação, toda a cristandade é destruída. Assim, e somente assim, foi possível que um excelente professor demonstrasse com zelo e nobre entusiasmo que, com exceção de pouquíssimos versículos, a genuinidade do evangelho de João era tão clara quanto o dia - as pessoas eram históricas, a conexão era tão próxima, tudo trazia a marca da naturalidade e da genuinidade na testa - e, poucos anos depois, esse mesmo professor publicou uma brochura na qual mostrava que imediatamente tudo havia se tornado diferente; que as mesmas pessoas, as mesmas palavras e os mesmos traços que haviam provado a genuinidade de forma incontestável, agora tornavam a não genuinidade tão manifesta que todo esse evangelho não continha uma única palavra escrita pela mão de João.

É claro que não faço nenhuma exceção a qualquer reconhecimento de uma visão melhor. Todo homem de convicção honra isso. Mas o que deve ser rompido é o nimbo sagrado no qual os críticos se atrevem a se retirar, que permanece alheio à essência das coisas e, exigindo a sujeição de todos, meramente brinca com o "corpus vile" segundo o capricho do a priori.

O mesmo se aplica ao dogmatismo deles. Por mais que se oponham completamente ao dogma, eles próprios são dogmáticos muito obstinados. Um dogma é uma tese que, correndo o risco de perder, você deseja que os outros aceitem. "Nós confessamos", diz a igreja; "e você que confessa o contrário, saia do meio de nós". Da mesma forma, o modernismo declara: "Nós acreditamos, e aquele que disser o contrário perde o direito de ser um homem culto e educado".

Ou, diga-me, o que são elas além de premissas não demonstradas e, portanto, do ponto de vista deles, dogmas baratos, quando em toda a sua pregação o racionalismo parte dessa confissão, que em poucas palavras eu delineio assim: "Eu, racionalista, acredito em um Deus, que é o Pai de toda a humanidade, e em Jesus, não o Cristo, mas o rabino de Nazaré. Acredito no homem que, normal por natureza, só precisa se esforçar para alcançar a perfeição. Acredito que o pecado é meramente relativo e que, conseqüentemente, o perdão do pecado é apenas um achado humano. Acredito na esperança de uma vida melhor e, sem julgamento, na salvação de toda alma."

É claro que eles são livres para confessar esses dogmas, e nós também somos livres

para mostrar a falta de realidade neles. Pois veja: é a própria característica de um dogma que, independentemente da mudança de opiniões, indica as linhas fundamentais e inamovíveis ao longo das quais a verdade sagrada avança em cada época. Seus dogmas, ao contrário, são meramente as reimpressões das concepções que são dominantes nesta era, trazidas do mercado da vida não estudada para a igreja de Jesus e sancionadas pela autoridade moderna. Observe com que frequência eles também mudaram seu dogma, que se apoia no que deveria apoiar e se envergonha de seu próprio caráter.

Finalmente, a igreja deles carece de todos os atributos que determinam a essência de uma igreja. Seu lema, "Nós manteremos", é de fato sua pretensão, mas não é uma prova, e não determina nada. Se, de fato, o direito a esse provérbio deve ser concedido a eles, o argumento com o qual eles defendem essa pretensão deve ser examinado primeiro.

Um de seus principais homens se comprometeu a fazer isso da seguinte maneira. Ele disse: "A igreja de Jesus é uma associação de todos os que vivem pelo ideal; nós, modernistas, fazemos parte desse número; portanto, a igreja também é nossa." Por que não: "A nação francesa é uma associação de pessoas que lutam pela ideia; você luta pela ideia; portanto, você é um francês?" A própria doutrina do silogismo coloca esse argumento fora da arena. Mas ouça este argumento: "Os reformadores se levantaram contra Roma com a exigência de 'livre investigação'. Essa investigação, que mal foi iniciada por eles, muito menos concluída, é, portanto, a característica da Reforma, seu princípio motor, sua glória e sua fama. Há muito tempo esse princípio perdeu sua força entre nós, e a igreja se acomodou com a herança ainda não examinada que nos veio de Roma. Nós, como verdadeiros filhos da Reforma, retomamos a investigação que havia sido encerrada prematuramente. Em virtude do direito de princípio, portanto, devemos ter permissão não apenas para sermos membros, mas também para ocuparmos os primeiros lugares em sua igreja". Esse também é um silogismo que é menos perspicuo, mas sofre da mesma falha. "Livre investigação" é o termo que é comum a ambos os membros, mas cada vez em um sentido diferente. A criança investiga livremente seu brinquedo, quebrando-o em pedaços, mas o comerciante de pérolas também investiga livremente para separar o falso do genuíno. O racionalismo agiu como a criança, enquanto a Reforma foi como o comerciante. Até o momento, não foi observada nenhuma semelhança familiar.

Ou você gostaria de saber o que Lutero ou Calvino pensavam sobre essa tentadora investigação? Leia como eles castigaram Carlstadt e Servet, o "Schwirmer"

e o Unitarista, e então decida por si mesmo quanto à ternura com que eles teriam considerado o "osso do meu osso" de Strauss e Renan! Mas os Remonstrantes e, mais cedo ainda, os Erasmianos não nos mostram inegavelmente que, lado a lado com a corrente da ortodoxia, uma corrente heterodoxa fluiu pela vida de nossa igreja? Quem nega isso - desde que se acrescente que a igreja sempre a desaprovou por ser estranha tanto à sua natureza quanto à raiz de sua vida.

Mas é perguntado: "O que é a igreja? Não nascemos na igreja e, conosco, milhares de pessoas cuja aversão ao modernismo é igual apenas à aversão à sua ortodoxia? Se, então, em épocas anteriores houve diferenças de opinião, o que nos prende ao passado? A igreja é a geração viva do momento presente. Que eles façam de sua igreja o que quiserem! Mas suponhamos que eles a transformem em seu oposto - uma associação de abstmios que, depois de algum tempo, se compromete a administrar uma destilaria? Sem dúvida, a geração atual e viva pode fazer isso. Mas essa não é a questão. A questão é se ela pode fazer isso e, ao mesmo tempo, continuar sendo a Igreja de Cristo. É claro que isso não é decidido pela vontade de uma única geração, mas pela lei fixa do pensamento lógico; uma lei que exige que, em primeiro lugar, sejam descobertos os traços de caráter da igreja como tal, e que então se decida se esses traços se harmonizam com suas reivindicações. Somente a história pode mostrar essas características. Seu ponto de vista ou o nosso não tem nenhuma importância aqui. Se agora a história ensina que uma das marcas mais seguras da igreja é banir aquilo que lhe parece ser o único verdadeiro, julgue por si mesmo se sua tendência de espíritos pode se harmonizar com o ser essencial da igreja. No entanto, a igreja me aceitou e me consagrou como seu ministro! De que adianta isso? Uma igreja também não pode fazer, em um sentido moral, o que antagoniza sua própria vida e natureza. Se, no entanto, ela fez isso, foi errado, e ela não pode despertar para a autoconsciência, a não ser que imediatamente sinta o estímulo de seu chamado para corrigir novamente o erro e anular o que, se permitido, a tornaria culpada de suicídio.

Confessem, vocês mesmos, o que é a igreja para o modernismo? Ela deve ser algo que outra coisa não seja. Ela deve ter seus limites que determinam onde começa e onde termina, e o que deve e o que não deve pertencer a ela. Essa fronteira, essa limitação, não pode ser tomada arbitrariamente, mas deve fluir de seu ser. Ela não pode continuar o que é agora. Ela não pode continuar sendo o que é agora, um grupo acidentalmente unido, cuja participação é determinada meramente pelo passado ou pela lentidão da ação. Ela não pode perder sua identidade na sociedade, nem com o "utilitarismo" almejar a mesma marca. Ela não pode ser apenas o que também é possível entre os seguidores de Buda ou de Confúcio, mas deve ter uma natureza própria que a distinga

dos outros.

Como o modernismo deve decidir essa questão? Deverá dizer que a igreja é "uma associação moral-religiosa; e depois o objetivo? Uma associação para a adoração divina; e então nosso Israel? Uma associação daqueles que prestam homenagem a Jesus como um ideal - fique atento! nem mesmo isso é confessado por todos. Além disso, muitos judeus já fizeram isso; até mesmo alguns brâmanes já fizeram isso! E então? O modernismo já se envergonha do vazio de suas próprias frases, toma consciência de sua pobreza e nos chama para uma confissão. É claro que ele tinha de chegar a isso. Mas com esse retorno ao que antes era rejeitado, a impotência do modernismo, pelo menos para nos dar uma igreja segundo as reivindicações do direito, é exposta. Pois sabemos que a ideia de uma "igreja com uma confissão" nunca pode ser produto do modernismo, uma vez que ele denuncia o princípio e, portanto, foi emprestada não de suas próprias provisões de reserva, mas dos tesouros bem cheios da ortodoxia.

Assim, seja qual for a direção em que lançamos a pista, vemos o fundo da realidade afundar sob nós. Nenhuma realidade de Deus, nenhuma oração real, nenhum Governo Divino, a realidade da vida humana ameaçada, nenhum pecado real, nenhum ideal real, nenhuma história genuína, nenhuma crítica verdadeira, nenhum dogma capaz de ser provado e nenhuma igreja real. De tudo isso, encontramos os nomes, as sombras, mas não a raiz do ser.

E, no entanto, repito o que disse no início: não gostaria que o modernismo tivesse deixado a desejar. Mantenho minha afirmação. Em uma igreja como a nossa, situada em uma época em que vimos a luz do dia, o modernismo não apenas estava fadado a surgir, mas também serviu como uma bênção. Os princípios estavam guardados e, por meio de suas ousadas negações, o modernismo os resgatou de seu túmulo. Havíamos deixado de nos desenvolver e, com seu ataque implacável, o modernismo nos obrigou a retomar o trabalho espiritual. Não havia nenhuma conexão aparente entre a igreja e nossa época, e o modernismo nos obrigou a procurar uma. Pelo simples fato de não se preocupar com a reivindicação da realidade, ele foi capaz de, em um momento, percorrer todos os caminhos dos espíritos e nos mostrar inúmeros atalhos e estradas secundárias que nunca haviam sido percorridos por nós antes, e que a igreja ainda não havia revestido com seu espírito cristão. Em suma, quando digo que, sem o modernismo, ainda estaríamos gemendo sob o braço de chumbo de um conservadorismo que tudo mata, você entenderá em que sentido ousei proclamar abertamente que, tanto de fato quanto moralmente, o modernismo salvou a ortodoxia na igreja de Jesus.

Mas - salvo como apenas o corte até a borda pode, às vezes, fazer com que a árvore com câncer brote novamente; salvo, como às vezes um homem doente é salvo pela injeção de veneno em suas veias, ou, se preferir, como um ataque avassalador do inimigo pode, às vezes, aprofundar a auto seriedade de uma nação; uma salvação, portanto, da qual entendo perfeitamente que causa terror ao coração. O senhor chama o modernismo de bênção, e isso pode ser respondido a nós; mas e se o machado golpeasse fundo demais, o veneno se tornasse excessivo, o ataque se transformasse em destruição e as águas do modernismo engolfassem inteiramente nossa antiga fé? Veja como ela ganhou força, que reservas de inteligência ela tem à sua disposição, que influência sem medida ela exerce! E mais do que isso, observe como a tendência dos espíritos como um todo escolhe o lado do modernismo e contradiz nossa fé! Não nego esses fatos. E, no entanto, quando a prosperidade do modernismo ameaça privá-lo de toda coragem, o conforto flui dos poços da história.

Você se lembra do nome Dioscórides, o pseudônimo sob o qual um renomado professor escreveu, há alguns anos, uma visão do futuro. Você ainda deve se lembrar daquele passeio em Londínia, com seus céus de vidro, seu tempo aleutiano e aquecimento mecânico, linguagem de viagens e atividades. Isso foi mais do que um sonho. Havia verdade naquele quadro da imaginação, já que o futuro foi desenhado segundo a lei do passado. Portanto, estamos seguros quando, com o conhecimento do passado em mente, fixamos nosso olhar no futuro e o declaramos como nossa firme convicção: Ó Igreja de Cristo, não tema o modernismo! Não é a primeira vez que uma heresia tão destrutiva irrompe na igreja de Cristo. Volte aos primeiros séculos cristãos e você encontrará a heresia ariana, que, assim como o modernismo, abalou a fortaleza cristã até seus próprios alicerces, e cuja carreira não pode ser traçada sem que você se surpreenda com os pontos de semelhança com o modernismo. Eles não eram apenas parecidos pelo fato de que, seguindo os rastros de Ário, o modernismo também nega a divindade de Cristo, mas também pelo fato de que o motivo mais profundamente oculto de ambos coincide. E para que ninguém pense que, levado por meu tema, busco semelhança onde não há nenhuma, apelo a um apóstolo do modernismo, Ferdinand Christian Baur, que descreve a natureza essencial do arianismo nestes termos: primeiro, sua falta de realidade para a vida religiosa e, segundo, sua recusa em reconhecer o cristianismo como a revelação absoluta de Deus. Isso também não é tudo o que sanciona o paralelismo entre as duas heresias. Deixe-me falar sobre o arianismo e veja se você não reconhece sua semelhança com o modernismo. De acordo com o testemunho do próprio Dr. Reville, o arianismo encontrou seu maior apoio nas classes refinadas e cultas, e os estudantes queimaram seu incenso em seus altares. Ele não conseguiu criar raízes na igreja e não foi mantido pelo apoio do Estado,

exceto com grande dificuldade. O povo em geral em Alexandria lhe deu as costas, e os locais de culto público ficaram cada vez mais desertos. Em algumas partes do país, tudo era ariano, enquanto em outras províncias não se encontrava nenhum vestígio de arianismo. Eles realizavam reuniões, faziam leituras e, por meio de escritos populares, tentavam alcançar as massas do povo. Em um poema popular, "Thaleia", o próprio Ário cantou sobre sua tendência. Como um Baur dos arianos, Philostory escreveu uma história para demonstrar que seu significado era o da igreja mais antiga. Assim como agora, os partidos estavam divididos em numerosas seções, e o conservadorismo era o freio que segurava a roda do movimento eclesiástico em seu giro. E a história mostra, infelizmente! mesmo com um rastro vermelho-sangue - que o conflito naqueles tempos não foi travado sem ferocidade. Em resumo, a semelhança é tão forte que quase se pode dizer: "Insira na história da heresia ariana, desde que ela seja considerada em linhas gerais, outros nomes e outras datas, e o curso do modernismo está relacionado.

Você teme o poder do modernismo, mas eu digo que, em sua época, o arianismo era forte de uma forma ainda diferente da que o modernismo é agora. Se em nossa época é apenas uma questão de saber se não é melhor resistir aos ortodoxos, nos dias de Ário a ação foi colocada na palavra, e por um tempo o arianismo dominou a situação de tal forma que exilou os líderes do movimento ortodoxo, condenou sua confissão e dispersou seus adeptos, tão grande era o poder ariano, tão alto havia se elevado em honra. E, no entanto, o que aconteceu com toda essa grandeza e com todas essas expectativas ousadas? Como o conjunto de estrelas noturnas, ele empalideceu diante do vermelho da manhã, e fontes antigas precisam ser estudadas para se saber que houve um arianismo. Entenda-me bem. Não estou querendo dizer com isso que o modernismo desaparecerá amanhã, ou mesmo neste século. Mas não se esqueça de que o modernismo conta, comparativamente, apenas alguns anos e que foram necessários quatro séculos para que o arianismo desaparecesse por completo. Portanto, não sejamos impacientes. A doença não pode passar até que a força tenha sido gasta. E, no entanto, não o nego, é a profunda oração de meu coração, para que a igreja de Cristo seja poupada de uma longa enfermidade. Essa é a oração de meu coração, pois amo a igreja e já me perdi no sonho do modernismo, e pedi desculpas pela afirmação de outros de que o que eu via não era real. E descobri a mão de fada de Morgana, e sua bela criação se transformou diante de mim em vapor vazio e nada, somente quando um sopro suave de atmosferas mais elevadas entrou no horizonte de minha vida e a verdadeira realidade me foi revelada na glória de meu Senhor e Rei.

Oh, há uma serpente venenosa que procura entrar em todos os corações e, quando consegue, suga gota a gota todo o sangue do coração das veias, e o homem

chamou esse vampiro pelo nome nobre demais de "dúvida". Eu vi suas vítimas, vi-os, os desnorreados de alma, os impotentes de coração, que, privados de qualquer vontade própria, flutuavam com a correnteza; que conheciam apenas o rubor da excitação, que então se extinguia interiormente e apenas uma vida simulada por um momento poderia esconder sua morte espiritual. Esse monstro se enrolou no braço de nossa era e entrou em seu peito. Oh, vejam pela palidez do rosto, leiam pelo embotamento dos olhos, se essa serpente venenosa já não tocou a artéria principal. E vocês, apóstolos da nova tendência, desejam salvar nossa era dessa morte? Oh, não ignoro os nobres impulsos de seu coração, mas pergunto: que bem trará seu fenômeno aéreo além de um lampejo momentâneo da vela para, em seguida, exausto, mas ainda mais completo, desaparecer completamente? Ou você trará fé? Louvado seja Deus por você ainda desejar isso! Mas onde, eu peço, está a base sobre a qual essa fé alardeada pode se apoiar? E sua resposta é: "No Homem", pois "Eu creio no Homem" é a abertura indispensável para todo o seu oratório. "Eu acredito no homem" é o refrão final de cada uma de suas canções. Mas aqui vocês são seus próprios juízes, pois ou sua fé é apenas aparência, ou, se vocês acreditam de fato, então devem depender do objeto de sua fé e não, ao contrário, ela deve repousar sobre vocês. O! Eu entendo isso. "Realidade, realidade" é a palavra que soa em muitos corações quando isso é dito. Quem dirá o que é a realidade? E é aí que reside o terrível perigo. Pois se você der um ponto de apoio à dúvida, ela o arrastará até que a própria observação dos sentidos se torne incerta. Sim, pode-se ser levado tão longe nesse redemoinho que, por fim, como se estivesse desprovido de razão, a pessoa se torna um fantasma aos seus próprios olhos e, pressionando febrilmente os dedos nas têmporas em grande agonia de alma, exclama: "Sou ou não sou? E esse é o ponto para o qual você está se dirigindo e para o qual leva todos os que embarcaram em seu navio, impulsionados pelos ventos de seu idealismo intangível. Você pode realmente dizer: "Esse sopro fresco refresca deliciosamente minhas têmporas ardentes, seu jogo sobre as águas é tão sedutoramente belo". Mas, apesar de tudo isso, somos humanos, somos homens de carne e osso e, portanto, como o Éden está perdido, o ideal deve mostrar sua realidade também no que é visível e também no que é tangível, ou em seus vapores dançantes ele afasta, volatiliza, a própria consciência de nosso coração. O anseio por essa "manifestação na carne" foi, às vezes, poderoso demais até mesmo para Goethe, o poeta, que nunca bebeu o vinho não adulterado do cristianismo. Vocês sabem como, em seu Torquato Tasso, ele traz à cena o cantor coroado de louros da era da arte italiana, consumido por seu amor por Leonore von Este, a graciosa filha de seu príncipe, que ele encontra em Belriguardo. Gentilmente e com dignidade, a princesa o afasta, como se seu coração de poeta não pudesse perseguir nada além de ideais vazios. E o que Tasso diz a ela?

"Não; independentemente do que possa soar em minhas canções, devo tudo a um e a um só."

Não são ideais vazios que ele segue:

"Es schwebt kein geistig unbestimmtes Bild Vor meiner Stirne, das der Seele Bald sich überglänzend nahte, bald entzöge."

(Tradução Livre: Não há nenhuma imagem mentalmente indeterminada diante de minha testa, que logo se aproxima da alma que brilha demais, logo a ilude)

E que provas ele tem? Ouça o que ele diz com suas próprias palavras:

"Mit meinem Augen hab ich es gesehen Das Urbild jeder Tugend, jeder Schöne."

(Tradução Livre: Com meus olhos eu a vi, o arquétipo de toda virtude, de toda beleza)

Assim, Tasso também pede "uma manifestação de seu ideal em carne e osso" para que possa acreditar em sua realidade. Ele a encontra em Leonore. Isso é insanidade. Isso é idolatria. E, no entanto, a criação de Goethe mostra que as sombras só desaparecem quando, de coração pleno, pode-se dizer: "Com meus olhos eu vi, eu sei, as coisas que estão lá são eternas". Com Goethe, no entanto, foi apenas o jogo de sua rica imaginação. Mas veja aqui outro poeta, dotado de um espírito infinitamente mais rico do que Goethe, e ouça-o, ouça São João, o filho de Zebedeu, que, não em uma brincadeira, mas na mais santa seriedade e com a mais clara sobriedade, declara:

"O que vimos com os nossos olhos, o que contemplamos e as nossas mãos tocaram da Palavra da vida."

Nisso, e somente nisso, reside nossa força. João cantou sobre a Palavra da vida, sobre uma Palavra de Deus que "no princípio" era e é eternamente. Esse, e somente esse, é o ideal, pois somente nele vemos as luzes brilhantes do que é eternamente verdadeiro, bom e eterno em sua beleza. Assim, ele jubila em nossos lábios, e não apenas nos nossos, mas em seus lábios, ó apóstolos do modernismo! Vocês cantam essa canção conosco. Portanto, até esse ponto, viajamos de mãos dadas, mas aqui também nos separamos, para nunca mais nos encontrarmos; já que vocês têm o ideal, mas apenas o ideal, enquanto a igreja de Cristo confessa um ideal que era real desde toda a eternidade

e que foi manifestado na carne. Ou, se preferir, aqui se abre o abismo insondável que faz com que você seja outra igreja de Cristo: que você tem de fato a Palavra, mas que a faz brilhar e resplandecer apenas em Morganas interessantes, enquanto a igreja de Cristo entra em um santuário real, em cujas portas o Triúno de Deus escreveu com uma caneta de diamante esta palavra calma de seu Amor Eterno: "O Verbo se fez carne e habitou entre nós" (João 1:14)

Terceira seção

Resenhas de livros

DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. Tradução: Guilherme de Carvalho e Rodolfo Amorim de Souza. 1. ed. Brasília, DF. Editora Monergismo. 2018. 276 p.

No crepúsculo do pensamento ocidental: uma resenha crítica

Filipe Dias de Souza¹

¹ Engenheiro pela Universidade Presbiteriana Mackenzie com especialização em gestão financeira pelo Insper. É estudante do Invisible College, com especial interesses em filosofia.

Podemos analisar a realidade de um ponto de vista neutro? Isso certamente parece possível em algumas áreas do conhecimento. Podemos dizer que todos os matemáticos concordarão com “ $2 + 2 = 4$ ”, independente de sua religião ou experiência de vida. Essa objetividade da matemática e das ciências naturais levou muitos filósofos a buscar nessas disciplinas um método que tornasse a filosofia igualmente objetiva e a livrasse das muitas contradições de seus autores. Kant, em sua crítica transcendental, lidou com esse problema buscando estabelecer as condições que possibilitam o conhecimento humano. A análise kantiana restringiu o alcance das nossas investigações àquilo que estivesse dentro das categorias de espaço e tempo, relegando Deus e o ego humano à dimensão do inatingível. Em todo esse desenvolvimento filosófico, no entanto, uma máxima permaneceu: a autonomia da razão. Essa foi e continua sendo amplamente considerada a base de todo empreendimento intelectual. Dooyeweerd, porém, empreende outra crítica transcendental, mais radical² que a kantiana, buscando as bases que sustentam o próprio pensamento teórico. A obra *No crepúsculo do pensamento ocidental* apresenta um excelente resumo do projeto dooyeweerdiano, claro e conciso, porém denso e profundo. A conclusão é que existem elementos mais fundamentais que sustentam o pensamento teórico e, dessa forma, este não pode ser considerado autônomo.

O motivo para uma crítica transcendental em Dooyeweerd se assemelha ao do criador do método, Immanuel Kant. Ambos se mostram perplexos diante das muitas

² Radical em sentido técnico, que se aproxima mais da raiz da questão.

antinomias da história da filosofia. Nos mais diversos temas filosóficos, pensadores alegam partir puramente da razão, mas chegam a conclusões diametralmente opostas. Para Dooyeweerd, isso é sinal de que há pressupostos ocultos direcionando o pensamento teórico. Assim, para entender esses pressupostos, precisamos analisar o pensamento teórico. Aqui temos uma proposta muito interessante e que consideramos criativa e consistente: o pensamento teórico não é representativo de toda a realidade, mas parte apenas do aspecto lógico do homem em oposição aos demais aspectos³. Isso significa dizer que, quando pensamos teoricamente, somos incapazes de conceber a realidade plenamente, mas o fazemos sempre de forma dissociativa, olhando apenas para um dos modos pelo qual as coisas se mostram a nós. A matemática examinará o aspecto numérico do mundo, a biologia, o aspecto biótico, o direito, o aspecto jurídico e assim para cada uma das ciências. A atitude teórica sempre envolve fragmentação, sendo oposta à experiência pré-teórica, na qual experimentamos as coisas de forma plena.

Se o pensamento teórico nasce sempre do aspecto lógico do homem, para chegarmos às pressuposições mais fundamentais que dirigem esse pensamento, temos que caminhar em direção ao ego humano, a partir de onde se manifestam os vários modos de ser de uma pessoa, incluindo seu modo lógico. Contudo, quando nos dirigimos em direção ao ego humano, parece impossível apreendê-lo conceitualmente. Como o próprio Dooyeweerd admite, o “eu” parece ser um conceito vazio, que desaparece como um fantasma sempre que tentamos capturá-lo. O melhor que podemos fazer é tentar compreendê-lo à luz de suas relações fundamentais. Dessa forma, alguns propuseram definições do ego humano em relação à ordem temporal do mundo, mas não conseguiram mais que uma ideia reducionista de homem como “ser racional” ou “ser moral”. Outros, mais recentemente, partiram da relação do homem com outras pessoas, chamada também de relação eu-Tu, mas novamente não acharam terra firme, já que o ego do “tu” é tão enigmático quanto o do “eu”. Para Dooyeweerd, a questão se resolve na relação do homem com sua Origem, isto é, o conhecimento do homem passa necessariamente pelo conhecimento de Deus, que só é possível pela ação do Espírito Santo no coração⁴.

A tese certamente não é nova, pois Agostinho e Calvino já haviam estabelecido esse ponto séculos antes, mas Dooyeweerd traz desenvolvimentos adicionais interessantes. Para ele, o homem é um ser eminentemente religioso e o coração é o centro religioso de sua existência. A Queda de Adão rompeu a ligação do ego com a sua origem, mas o caráter religioso do coração permanece, de forma que, se essa ligação não for restaurada pelo Espírito Santo, o homem buscará uma origem absoluta na ordem temporal. Essa

³ Dooyeweerd entende que a realidade se apresenta a nós de 15 modos distintos, que são os aspectos modais da realidade.

⁴ Coração, ego, eu e centro religioso são termos usados aqui com o mesmo significado.

absolutização de um aspecto da realidade é equivalente à idolatria e será incapaz de explicar outros aspectos dessa mesma realidade, o que faz surgir um contra-ídolo, uma força oposta que atua como resposta à incompletude do ídolo. Esse é um processo dialético que acontece ao nível comunitário e, quando se consolida em uma sociedade, torna-se aquilo que Dooyeweerd chamou de motivo-base. No mundo ocidental contemporâneo, o motivo-base dominante seria natureza-liberdade⁵, que nasce de uma idolatria das ciências naturais e sua capacidade de análise do mundo em termos de causa e efeito, mas acaba por ser incapaz de explicar a responsabilidade ética, fazendo surgir o contra-ídolo da liberdade. Natureza e liberdade, ao mesmo tempo que se encontram em uma tensão irresoluta, formam o imaginário das pessoas e acabam por servir como um fundamento tácito para toda atividade intelectual. Dooyeweerd pode agora responder com clareza porque o pensamento teórico não é autônomo nem neutro: há um motivo-base, resultado de um impulso religioso do coração que direciona tudo que fazemos.

A partir desses conceitos, Dooyeweerd desenvolve outras duas ideias em seu livro. A primeira delas é a respeito da Escola Histórica, um movimento intelectual iniciado no final do século XVIII, com forte influência ainda hoje, que tende a reduzir toda a realidade a seu desenvolvimento histórico. Ética, estética, fé, linguagem e outros aspectos não têm outra raiz além de forças históricas. A História é a força absoluta que molda o restante. A análise do historicismo dá concretude aos conceitos mais abstratos tratados anteriormente no livro.

A segunda ideia é a respeito da relação entre filosofia e teologia. Numa filosofia distintamente cristã, a teologia não deveria servir de base para a filosofia? Dooyeweerd entende que não. Apesar de ter as Escrituras como seu principal objeto de estudo, a teologia bíblica é uma ciência tal qual as demais e, nesse sentido, não pode ser base para as demais disciplinas. Tanto uma filosofia cristã quanto a teologia bíblica deveriam ter o mesmo fundamento: o motivo-base cristão, criação-queda-redenção, dado em sua Palavra-redenção. Cremos que as distinções são convincentes, mas a questão nos parece mais intrincada. A filosofia de Dooyeweerd certamente se apoia, ainda que parcialmente, em uma tradição teológica. Outros filósofos que também partiram do motivo-base cristão discordaram de Dooyeweerd. Como entender isso? Parece que o motivo-base não dá uma direção totalmente unívoca ao pensamento, mas se abre num certo espectro de possibilidades, influenciado por outras questões, dentre as quais, a teologia. Seria interessante entender como o próprio Dooyeweerd entende sua filosofia em relação à sua tradição filosófica.

Em suma, *No crepúsculo do pensamento ocidental* nos oferece uma poderosa

⁵ Dooyeweerd lista ainda outros 3 motivos base que dominaram o Ocidente em algum ponto da história: (i) o motivo-base grego matéria-forma, (ii) o motivo-base cristão criação-queda-redenção e (iii) o motivo base escolástico natureza-graça.

ferramenta para lidar com a forma como encaramos o empreendimento intelectual. A obra é exigente por conta de seu vocabulário técnico e amplo diálogo com a história da filosofia, mas a leitura é recompensadora.

LÍNDEZ, José Vílchez. **Sabedoria e sábios em Israel**. Tradução: José Benedito Alves. 3ª Edição. São Paulo, Edições Loyola: 2014. 268 páginas.

Sabedoria e sábios em Israel: uma resenha crítica

Vanessa Soeiro Carneiro¹

¹ Mestre em Letras pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). É escritora e professora de literatura, inglês e francês. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3748850722281584>

Nascido em Granada, Espanha, em 1928, José Vílchez Líndez é um padre jesuíta formado em filosofia e em teologia. Ele estudou na Espanha, na Áustria e na Itália antes de retornar ao seu país de origem, onde trabalhou por muitos anos como professor na Faculdade de Teologia de Granada. Suas pesquisas e, por consequência, suas aulas, abordam temas relacionados à antropologia teológica e ao estudo dos livros do Antigo Testamento, com ênfase nos sapienciais.

Em 1995, ele publicou o livro *Sabedoria e sábios em Israel*, cujo intuito é tornar conhecido ao leitor contemporâneo o mundo dos sábios da Israel antiga. Para tanto, Líndez expõe, ao longo de onze capítulos, o Antigo Testamento, focando nos livros sapienciais, a partir do contexto do mundo antigo. Dessa forma, ele constrói e apresenta aos seus leitores os conceitos de *sabedoria* e *sábio* conforme a cosmovisão israelita.

No primeiro capítulo, Líndez contextualiza Israel geograficamente, explicando como as culturas dos povos ao seu redor, especialmente o Egito e a Mesopotâmia, compreendiam a sabedoria. Sobre tal assunto, é interessante destacar que, ao contrário dos povos circunvizinhos que nasceram e se desenvolveram em terras férteis, o deserto teve primordial importância na formação do povo israelita. Sendo assim, pode-se dizer que ele “foi o berço da sabedoria e o ponto de referência dos sábios de Israel” (p. 18). No capítulo seguinte, o autor aborda a visão israelita sobre os conceitos de sabedoria e de sábio. Para esse povo, um sábio não era especificamente alguém que fosse culto – visão comum atualmente –, mas uma pessoa que se especializava em uma atividade humana

a ponto de se tornar mestre nela. Além disso, a sabedoria poderia vir de diferentes fontes, tanto do lar quanto da escola, tanto da interação com os povos vizinhos quanto da sua própria tradição, etc.

No capítulo três, o autor trabalha as ideias anteriormente apresentadas de forma mais ilustrativa, apresentando exemplos, tirados do Antigo Testamento, de pessoas consideradas sábias, tais como Bezalel, Salomão, Daniel, os artesãos, as carpideiras, as mulheres fazedoras de tendas, etc. Ele também destaca que a sabedoria não é uma qualidade por si mesma. Pelo contrário, ela pode ter um forte aspecto negativo quando usada erroneamente. Por fim, Líndez esclarece que a verdadeira e, portanto, virtuosa sabedoria está centrada em Deus e não no homem. É essa sabedoria que todo homem deve buscar desenvolver e isso só pode ser feito por meio do temor ao Senhor.

No capítulo quatro, Líndez explica que, no mundo antigo, a sabedoria era compreendida como um sistema de valores por meio do qual o homem compreendia o mundo. Assim sendo, arriscamos dizer que ela estava intimamente ligada à cosmovisão dos povos antigos. É importante destacar que, segundo o autor, essa sabedoria é pré-crise, sendo essa crise relacionada a questões de fé. Ou seja, os povos da Idade Antiga não problematizavam a existência do divino, pelo contrário, os deuses eram importantes para o desenvolvimento da sabedoria. Entretanto, enquanto os sábios dos demais povos centralizavam a sabedoria na experiência humana e na sua busca por Deus por meio de uma relação impessoal, os sábios israelitas centralizavam a sabedoria na própria Divindade. Para Israel, é Deus quem busca o homem e constrói com ele uma relação pessoal sem abrir mão de sua soberania. Nos dois capítulos seguintes, o autor explana como tal sabedoria se relaciona com o *Livro dos Provérbios* e a *Sirácida*², respectivamente.

No sétimo capítulo, Líndez começa a dissertar sobre o período de crise na sabedoria. Ele explica que o povo hebreu passou por várias provações históricas e, mediante isso, sua fé foi testada. Consequentemente, sua concepção religiosa foi abalada e também a forma como compreendiam a sabedoria. Nos capítulos subsequentes, o autor descreve como essa crise se apresenta na forma como os livros de *Jó* e *Eclesiastes* abordam a sabedoria. Enquanto o primeiro é uma abordagem mais teológica, o segundo é mais filosófico. Ademais, Líndez afirma que, de acordo com estudos mais recentes, é mais provável que o autor de *Eclesiastes* tenha sido um sábio judeu chamado *Qohélet* do que o rei Salomão.

Líndez inicia o capítulo dez defendendo a canonicidade do livro de *Sabedoria* e explora seu conteúdo no decorrer dessa seção. Segundo ele, os autores de *Sabedoria* demonstram ter sofrido influência para além da cosmovisão israelita, como do helenismo

² Livro escrito pelo hebreu Jesus Ben Sirac e que veio a se tornar parte da Bíblia católica por meio do Concílio de Trento em 1546. Também é conhecido como *Eclesiástico*.

e, principalmente, do estoicismo. Ainda assim, o livro consegue fazer uma espécie de releitura do Antigo Testamento, revelando o agir de Deus na história do seu povo.

No último capítulo, o autor faz uma rápida recapitulação do conteúdo desenvolvido ao longo do livro e então aborda brevemente a noção moderna de *sabedoria e sábio*. A partir disso, ele expõe as semelhanças e diferenças entre os conceitos antigo e moderno, enfatizando o fato de ambos serem humanistas e antropocêntricos. Enquanto no primeiro contexto, a sabedoria israelita se destaca por ser baseada no temor ao Senhor, no segundo ainda há a necessidade de reconhecer a natureza caída e o potencial perverso do homem.

Por tudo isso, *Sabedoria e sábios em Israel* é um ótimo livro para quem busca compreender o modo israelita de pensar a sabedoria. A abordagem de José Líndez é completa, mostrando o pensamento de Israel pré e pós-crise, além de trabalhar as convergências e divergências com a concepção que os outros povos da Antiguidade tinham da sabedoria. O fato de ele também analisar os livros *Eclesiástico* e *Sabedoria* também é interessante. Apesar de, como cristãos protestantes, não considerarmos tais livros canônicos, a análise de ambos enriquece a leitura e a nossa compreensão do modo de pensar israelita.

Recomendamos a leitura desse livro para quem se interessa por estudos filosóficos, em geral e, especialmente, para quem quer entender como o povo de Israel apreendia o mundo ao seu redor e de que forma isso influenciava a maneira como eles produziam “filosofia”. Entretanto, nossa recomendação não é isenta de algumas ressalvas.

Em primeiro lugar, alertamos o leitor para o fato de a linguagem utilizada por Líndez ser cansativa. Logo, a leitura não é fluída e, por vezes, se torna laboriosa. Em segundo e último lugar, é interessante que o leitor desse livro já tenha uma certa base de conhecimentos teológicos, pois, apesar de não ser o seu foco, o autor analisa teologicamente vários textos bíblicos e, em alguns momentos, discordamos de suas conclusões. Em outras palavras, algumas de suas exegeses são questionáveis. Portanto, o leitor deve estar atento a esse aspecto do texto.

GOHEEN, Michael W.; BARTHOLOMEW, Craig G. **Introdução à cosmvisão cristã**: Vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Editora Vida Nova, 2016. 272 p.

O cristão vendo o mundo sob as lentes de Goheen e Bartholomew

Yan Costa¹

¹ Graduado em História, Mestrando em Educação Clássica pela Southeast University. Professor de História, Filosofia e Atualidades no Colégio Fazer Crescer (Recife-PE).

Michael W. Goheen é um missiólogo canadense atuante nas áreas de teologia bíblica, cosmvisão e plantação de igrejas. Doutor pela University of Utrecht, Goheen atua como professor e pesquisador residente no Missional Training Center e no Calvin Theological Seminary. Por sua vez, Craig G. Bartholomew é um filósofo e teólogo cristão. Doutor pela Bristol University, Bartholomew atua como professor de filosofia na Redeemer University College e dirige o Instituto Kirby Laing desde 2017.

Bartholomew e Goheen produziram o livro *Introdução à cosmvisão cristã* com o desejo de introduzir uma visão sobre a temática de maneira a referendar a teologia do senhorio². A publicação aponta caminhos para outras obras produzidas e editadas pelos autores, que há alguns anos atuam na produção de conteúdo sobre a missão da igreja e a filosofia cristã. O livro em questão é uma publicação que dialoga em termos de antítese, harmonização e diálogo acerca da extensa produção de conhecimento sobre a possibilidade de uma cosmvisão cristã. Organizado em nove capítulos, subdivididos em seções curtas, dois índices e um posfácio pastoral, o livro se apresenta como uma excelente literatura de introdução à questão da cosmvisão cristã.

No capítulo um, o livro articula o evangelho e a missão da igreja como temas indissociáveis ao conceito de cosmvisão. Desde o início da obra, os autores colocam o

² Termo referente à tradição neocalvinista de matriz holandesa e herdeira dos ensinamentos de Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd.

seu ponto de partida para a reflexão sobre a cosmovisão: A grande narrativa de Deus. Na sequência, já no capítulo dois, os autores fazem um breve apanhado histórico sobre as origens do termo, seus usos e desusos no meio cristão. Nesse ponto, a honestidade intelectual e o cuidado com os excessos e reducionismos, por parte dos autores, ficam claros para os leitores do livro.

Os capítulos três e quatro expõem uma intersecção entre a abordagem cosmovisional e a teologia bíblica. Ao articular os tópicos “criação, queda e redenção”, os autores buscam elevar os parâmetros básicos da narrativa bíblica como linhas seguras de interpretação e interação com a realidade multifacetada dos tempos atuais. Para os leitores que não têm contato prévio com a teologia bíblica, algumas obras são citadas nas muitas notas de rodapé que compõem esses dois capítulos do livro.

Os capítulos cinco e seis apresentam uma linha histórica do surgimento da modernidade. Aqui, as contribuições históricas de Goheen e as análises filosóficas de Bartholomew apresentam um texto sobremodo excelente. Questões que em obras de Schaeffer³ e Kuyper⁴ se tornam complicadas à análise, aqui são tratadas de maneira bastante didática, sob a perspectiva narrativa. Ao fugir de marcos historiográficos e tratar a construção do Ocidente como uma grande narrativa, os autores trabalham de forma robusta a proposta do livro: uma intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea.

Os capítulos sete e oito dão contornos finais ao livro e esboçam contribuições possíveis para uma teologia pública. Apresentando uma espécie de escatologia cultural, os autores, abordam quatro sintomas culturais e epistemológicos que buscam saber em que momento do quinto ato divino⁵ os tempos atuais estão situados. Na sequência, o capítulo oito apresenta a missão como um verdadeiro convite ao engajamento cultural. Linhas cuidadosas de análise de uma cultura caída no pecado são traçadas à luz da grande narrativa bíblica. O leitor é encorajado, a partir de exemplos bíblicos, a dialogar com a cultura tendo o evangelho como parâmetro base. Finalmente, no capítulo nove, como uma interessante doxologia missional, são esboçadas vias de interação com diferentes áreas da sociedade de maneira fiel ao evangelho e àquilo que Cristo chamou a sua Igreja a fazer no mundo.

A obra, de uma maneira geral, se apresenta como um texto muito importante de ser lido e compreendido pela igreja brasileira. O tom pastoral no trato de questões complexas é notório. A exegese cultural, a construção de uma teologia pública e a boa articulação de uma teologia bíblica a partir de um “encontro de narrativas” são contribuições relevantes para o cenário gospel brasileiro. Porém, o forte tom introdutório

3 *Morte da Razão* (Viçosa, MG: Ultimato, 2014) e *O Deus que se revela* (São Paulo: Cultura Cristã, 2019).

4 *Raízes da Cultura Ocidental* (São Paulo: Cultura Cristã, 2022).

5 *O Drama das Escrituras* (São Paulo: Editora Vida Nova, 2017).

presente ao longo de toda a obra deixa um gosto de “quero mais” constante no leitor e a impressão de que nenhum dos tópicos do livro foi elaborado de maneira ampla. Não que isso descaracterize uma obra que tem por “Introdução” o seu título, mas fica a clara impressão de que os autores poderiam facilmente ter feito um livro com o dobro de páginas.

Ink & Think é a revista digital do Invisible College dedicada à divulgação de conteúdo acadêmico. Com cinco anos de trajetória, o Invisible College continua firme em seu propósito de promover, produzir e compartilhar conhecimento genuinamente cristão. Em relação às publicações, nossa proposta é ampliar as possibilidades de divulgação científica, além dos meios já estabelecidos, mantendo sempre o rigor acadêmico e seguindo as orientações dos padrões da comunidade erudita. Dessa forma, Ink & Think oferece um espaço para que cristãos possam dialogar sobre suas próprias demandas, ao mesmo tempo em que se mantém atenta aos debates mais amplos em teologia, filosofia e cultura.

**Invisible
College.**

theinvisiblecollege.com.br