

Ink & Think

**Invisible
College.**

Vol. 2 | nº1
abril de 2025

Ink & Think

Revista do Instituto Educacional Invisible College

Vol. 2 | nº 1 | abril de 2025

232 pp.

publicação semestral

ISSN 2966-4462

Coordenador do Invisible College

Dr. Pedro Lucas Dulci

Editor

Me. João Luiz Uliana Filho

Capa e projeto gráfico

Msndo. Kaiky Fernandez

Diagramação

Me. Mateus Feitosa

Revisão

Douglas Quintiliano

Conselho editorial

Dr. Bruno Ribeiro Nascimento

Dr. Christian Maciel de Britto

Dra. Darli Pereira Nuza

Drnda. Erica Moraes Ribeiro Neves

Drndo. Gaspar Rodrigues de Souza Neto

Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior

Drndo. Igor da Silva Miguel

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-Compartilha Igual 4.0

Licence: Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0

5 Editorial

Artigos & Ensaios

- 8 **O sentido da experiência religiosa: a fenomenologia de Edmund Husserl como metodologia para as ciências da religião**
Pedro Lucas Dulci
- 37 **Antropologia Cosmológica: Uma proposta ecológica teorreferente**
Luiz G. Lacerda Jr.
- 57 **Repensando a Pregação Tradicional em Igrejas Protestantes Históricas Brasileiras: O Potencial da Pregação Profética e o Legado de Martin Luther King Jr. para a Renovação Litúrgica**
Gustavo Albernaz Dias Carreiro
- 92 **A Passionalidade Criminosa Frente as Estruturas Punitivas Foucaultianas: a redenção neocalvinista da moralidade sexual**
Gabriel Pereira de Carvalho Chebek
- 110 **Necromantes Digitais: explorando o design de interação póstumo numa perspectiva semiótica e teológica**
Jean Clemisson Santos Rosa
- 121 **A constituição de si e a sexualidade: o drama do sujeito ilustrado e do sujeito restaurado**
Sandra Fogaça Rosa Ribeiro
- 134 **Moralidade e Sustentabilidade nos negócios**
Paula Hadassa Ulisses Sales Silva de Araújo
- 150 **Era uma vez uma virtude esquecida: como cultivar a criatividade na infância por meio da literatura?**
Luana Raquel da Silva Coimbra
- 168 **O Florescimento da Paciência Intelectual no Lar: Hábitos que Reorientam o Coração da Criança Hiperestimulada por Vídeos**
Adriana Meira Lima Alves

- 186 **Desenvolvendo virtudes intelectuais na infância: cultivando coragem para o equilíbrio no uso de telas**
Raquel C. de Melo Minardi

Traduções de artigos

- 204 **Os quatro temas religiosos fundamentais no desenvolvimento do pensamento filosófico no Ocidente: Uma contribuição para a determinação da relação entre a dialética teórica e a religiosa**
Gabriel Pereira de Carvalho Chebek

Resenhas

- 223 **A certeza da fé é filial**
Lethícia Dutra Leal Ferreira Fernandes
- 226 **Apologética Trinitária Neocalvinista para a glória de Deus**
Marcela Egitto
- 229 **Jonathan Edwards e seu pensamento multifacetado**
Rodrigo Daniel Dias

Editorial

Ink & Think, a revista de divulgação acadêmica do *Invisible College* publica agora sua segunda edição. Se iniciar um trabalho é difícil, mantê-lo, pode ser ainda mais intrincado. Por isso, disponibilizar esta segunda edição, é motivo de grande entusiasmo.

Alvin Plantinga em *Conselho aos Filósofos Cristãos* (Monergismo, 2021) afirma que “o que precisamos aqui é de trabalho acadêmico que considera o que sabemos, e assim considera o que sabemos como cristãos” (p. 107). Não farei deste pequeno espaço uma defesa da não-neutralidade do conhecimento, nem mesmo afirmar a raiz religiosa de todo o empreendimento humano. Minha intenção é, com Plantinga, afirmar que mesmo diante de um cenário pouco gentil às concepções cristãs (*cosmovisão?*) do mundo, da vida, e das ciências, devemos nos mostrar “bastante sérios em relação ao trabalho acadêmico cristão” (p. 105). *Ink & Think* nasceu, e caminha, nesta perspectiva que considera o saber enraizado no compromisso básico de cristãos, um modo legítimo de fazer ciência.

Ainda no final do século 19, Abraham Kuyper identificava um problema crônico do protestantismo. Dizia, durante uma série de palestras proferidas na Universidade de Princeton em 1898, que “o protestantismo vagueia por aí no deserto, sem objetivo ou direção, movendo-se daqui para lá, sem fazer qualquer progresso” (*Calvinismo*, 2019, p. 27). A despeito da seriedade que alguns considerarão exagerada, Kuyper parte em busca de possibilidades reais que tragam sentido, direção e significado para o que chamamos simplesmente de ‘ser cristão no mundo’. Na discussão, Kuyper aborda três relações fundamentais do indivíduo — sua relação com Deus, sua relação com o outro, e sua relação com o mundo. Creio que essa perspectiva tríplice nos ajuda a empreender aquilo que Plantinga anunciou anteriormente.

Em nossa relação com Deus, Kuyper reconhece que “Deus entra *em comunhão imediata com a criatura*” (p. 30). Este é o efeito da graça que rompe a separação radical do pecador para com seu Criador e Deus, agora redentor e amigo. É óbvio que, a partir dessa relação fundamental, as demais relações, com o outro e com o mundo, são igualmente transformadas, num processo contínuo e abrangente. É, portanto, dirá Kuyper, que “graças a esta obra de Deus no coração [temos] a convicção de que o todo da vida do homem deve ser vivido *na presença divina*” (p. 34). É nesse ímpeto que o trabalho acadêmico se legitima, com rigor, seriedade, e mais do que tudo, como genuína expressão de corações que, transformados por Deus e em pacto com ele, vivem na *sua* presença e para a *sua* glória.

Nesta edição, além dos artigos submetidos e criteriosamente avaliados, contamos com uma tradução inédita de um texto do filósofo reformacional Herman Dooyeweerd. Mais uma vez, na seção *Resenhas*, temos três trabalhos produzidos por estudantes dos programas de tutoria. E, por fim, contamos com dois artigos de autores convidados, Luiz G. Lacerda Jr. tratando da relação entre antropologia e ecologia, e Pedro L. Dulci, sobre a fenomenologia de E. Husserl como método para as ciências da religião.

Boa leitura!

João Luiz Uliana Filho, Editor

Primeira seção

Artigos & ensaios

O sentido da experiência religiosa: a fenomenologia de Edmund Husserl como metodologia para as ciências da religião

The Meaning of Religious Experience: The Phenomenology of Edmund Husserl as a
Methodology for the Sciences of Religion

Pedro Lucas Dulci¹

¹ Co-Fundador e Coordenador Pedagógico do Invisible College (InC). Tem graduação, mestrado e doutorado em Filosofia (Universidade Federal de Goiás) com pesquisa em Ética e Filosofia Política Contemporânea. Foi Bolsista Oxford-Templeton do projeto Latin America and The Big Questions do Ian Ramsey Center, da Universidade de Oxford, para realizar pesquisas sobre o diálogo entre Ciência e Religião no Abraham Kuyper Center, da Vrije Universiteit Amsterdam, na Holanda, sob a supervisão do prof. Dr. Gerrit Glas. Tem experiência nos temas da História da Filosofia, em Filosofia da Religião, Fenomenologia, Epistemologia, Ética e Filosofia Política contemporânea. <http://lattes.cnpq.br/6513943344831736>

Resumo

O presente artigo analisa a aplicabilidade do método fenomenológico husserliano ao estudo da religião, em resposta à crise metodológica que marcou o início do século XX. O texto investiga como a fenomenologia, ao rejeitar tanto as especulações metafísicas dogmáticas quanto o objetivismo positivista, oferece um instrumental analítico para compreender a experiência religiosa em sua intencionalidade e estrutura eidética. A metodologia do artigo baseia-se na distinção entre atitude natural e atitude transcendental, na aplicação da epoché fenomenológica e na análise das vivências intencionais, seguindo um percurso rigoroso de interpretação dos textos de Husserl e seus comentadores. O estudo conclui que a fenomenologia da religião não se reduz a um relato empírico dos fenômenos religiosos, mas visa compreender suas estruturas essenciais, permitindo uma abordagem metodologicamente rigorosa e epistemologicamente fundamentada da experiência religiosa.

Palavras chave

Ciências da Religião; Fenomenologia; Sagrado; Husserl; Epoché; Vivências;

Abstract

This paper examines the applicability of Husserlian phenomenology to the study of religion, addressing the methodological crisis that marked the early 20th century. The text explores how phenomenology, by rejecting both dogmatic metaphysical speculation and positivist objectivism, provides an analytical framework for understanding religious experience in its intentionality and eidetic structure. The article's methodology is based on the distinction between the natural and transcendental attitudes, the application of the phenomenological epoché, and the analysis of intentional experiences, following a rigorous interpretative approach to Husserl's texts and their commentators. The study concludes that the phenomenology of religion is not merely an empirical account of religious phenomena but aims to comprehend their essential structures, enabling a methodologically rigorous and epistemologically grounded approach to religious experience.

Keywords

Sciences of Religion; Phenomenology; Sacred; Husserl; Epoché; Lived Experiences;

Introdução

Os primeiros anos do século XX testemunharam uma crise de natureza metodológica na filosofia, bem como nas ciências que mantinham-se em diálogo com o pensamento filosófico. Hannah Arendt, escrevendo sobre o ambiente intelectual das universidades alemãs após a Primeira Guerra Mundial, diz que havia “não uma revolta, mas uma grande insatisfação na atividade acadêmica docente e discente, espalhando-se por todas as faculdades” (Arendt, 2014, p. 255). Isso acontecia, Arendt explica, porque a filosofia naquela época não era nada “além de simples escolas profissionais e todos os estudantes para quem o estudo não significava mais que uma preparação para seus ofícios” (Arendt, 2014, p. 255). Para a pensadora alemã, isso era inaceitável quando se trata de filosofia, uma vez que esta não é um ganha pão, mas, como ela mesmo diz, uma disciplina para os famintos por sabedoria. Entretanto, na época, ninguém parecia ser estimulado a buscar nada dessa natureza. Ao contrário, “a universidade em geral lhes oferecia as escolas — os neokantianos, os neo-hegelianos, os neoplatônicos etc. — ou a velha disciplina escolar, convenientemente dividida em compartimentos” (Arendt, 2014, p. 255).

Essa mesma percepção é compartilhada pelo filósofo escocês Alasdair MacIntyre quando reconstrói a trajetória intelectual de Edith Stein e descreve que os cursos

introdutórios à história da filosofia eram, basicamente, apresentação de leituras neokantianas dos seus professores. Nas suas próprias palavras: “Stein louvava as palestras de Hönigswald sobre história da filosofia e estava impressionada com seu discernimento e sua habilidade dialética. Mas esse curso introdutório de filosofia natural parece ter sido dedicado tão-somente à exposição de suas próprias posições neokantianas, exposições que produziam uma flagrante falta de convicção em sua audiência de alunos” (MacIntyre, 2022, p. 26). Tanto os interpretes da filosofia contemporânea mais próximos de Heidegger, quanto aqueles que trabalharam ao lado de Husserl, pareciam unânimes em reconhecer que a situação dos estudantes de filosofia no final do século XIX e no começo do século XX era bastante limitada e assinalava uma crise. Qualquer aluno que procurasse alternativa aos rígidos critérios de verificação dos diferentes círculos positivos ou das dogmáticas especulações metafísicas que se multiplicavam livremente naqueles dias, estava fadado ao mesmo destino descrito por MacIntyre: “quem quisesse trazer uma contribuição que não proviesse desse terreno, Hönigswald fazia calar, com sua dialética superior e sua ironia mordaz, sem realmente operar por convencimento” (MacIntyre, 2022, p. 26).

Precisamente nesse cenário de crise cultural e acadêmica que a fenomenologia surge, procurando manter em seu horizonte de diálogo e de antítese tanto as especulações metafísicas dogmáticas, quanto as diferentes expressões de positivismo lógico — ambos por insuficiência metodológica. A fenomenologia, enquanto método filosófico, tinha como objetivo, “renovar as ciências humanas que estavam à procura de restaurar o caráter de rigor e segurança nas suas investigações, sem apelar ao objetivismo do positivismo” (Goto, 2004, p. 19). Não é por acaso que o nome de Edmund Husserl esteja exatamente no ponto de encontro dessas duas grandes tradições filosóficas. Sua trajetória intelectual, desde o início, o favoreceu como um candidato apropriado para não apenas preocupar-se com o estado de crise acadêmica de sua época, mas também de dedicar-se a busca de uma solução para tal. Isso se deu por um fato que MacIntyre chama nossa atenção quando diz o seguinte: “Husserl tinha uma grande vantagem com relação aos seus contemporâneos neokantianos. Ele havia sido desde o início um forasteiro acadêmico, alguém que havia trilhado o seu próprio caminho no mundo filosófico, alguém que havia sido treinado como matemático e chegara tarde à filosofia” (MacIntyre, 2022, p. 39). Pertencente a uma família judaica de classe média, Husserl iniciou seus estudos nos liceus de Viena e de Olmutz e, posteriormente, prosseguiu sua educação nas áreas da Matemática, Física e Astronomia, na Universidade de Leipzig. Depois de terminara seu doutorado em Matemática em 1883, Husserl passou a se interessar pela filosofia de Aristóteles e Hegel e, por influência das aulas que acompanhou de Franz Brentano em Viena, foi introduzido definitivamente às discussões em torno da intencionalidade, psicologia, filosofia e lógica. Tudo isso fez com que “sua perspectiva filosófica, seu modo

de formular e resolver problemas e seu idioma filosófico eram muito distintos daqueles da maioria de seus contemporâneos germânicos” (MacIntyre, 2022, p. 40).

Apesar da notável vantagem sobre seus contemporâneos, a trajetória de Husserl não aconteceu sem desgastes. Ele estivera em Göttingen desde 1901 indicado como professor extraordinarius — mas isso foi feito contra a vontade dos membros filósofos da faculdade, que mantiveram-se em oposição a sua indicação até 1906 quando foi promovido. Foi justamente nesse período que Husserl publicou os dois volumes das *Investigações Lógicas* (1900-1901). Nessa obra, aquele conjunto de interesses que estavam aguardando uma nova abordagem metodológica foram, finalmente, tratados de maneira inaudita. O primeiro volume das *Investigações* teve uma boa recepção da comunidade acadêmica vigente, uma vez que ele estava, de forma ampla, tratando e refutando erros de outras pesquisas conhecidas. As visões críticas de Husserl eram, de alguma forma, partilhadas pelos seus contemporâneos neokantianos. Entretanto, o segundo volume teve uma recepção bem diferente. Nesse, o filósofo já introduzia suas visões fenomenológicas bastante distintivas. Estas, da perspectiva dominante das tendências universitárias, “parecia profundamente incoerente. Ainda assim, especialmente entre os filósofos mais jovens para os quais as investigações neokantianas haviam parecido cada vez mais estéreis, Husserl era tido por alguém que abria uma visão nova e incomumente iluminadora sobre o que era possível para a filosofia alcançar” (MacIntyre, 2022, p. 35).

Toda essa atenção que Husserl atraiu para si em seus anos de atividade filosófica ainda hoje tem muito o que dizer para nosso próprio tempo e meio teórico e científico. A forma como ele escolheu de ultrapassar a crise intelectual e cultural de seu tempo nos rendeu uma metodológica fenomenológica muito frutífera para pensar não apenas a atividade filosófica, mas outras áreas de estudo — como, por exemplo, as ciências da religião. Segundo Akira Goto, a maneira como Husserl enfrentou essa crise com a fenomenologia foi tentando: “encontrar e discutir a questão do conhecimento de um modo que seja suficiente para restabelecer o estatuto do saber e das relações do homem com o mundo, seguindo um critério de segurança e rigor” (Goto, 2004, p. 26). O presente artigo tem como objetivo mostrar como que a fenomenologia, enquanto método, se caracterizará como uma atitude intelectual ¹ de analisar e descrever com o maior rigor possível a dimensão dos fenômenos — isto é, não apenas aquilo que “aparece” na realidade, mas aquilo que aparece para nós, com intencionalidade para uma consciência voltada sobre si mesma. Conforme Júlio Fragata sintetiza, “o

¹ Em sua obra *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, Husserl define “atitude” da seguinte maneira: “falando em termos gerais, atitude significa um estilo habitualmente fixo da vida voltada em direções da vontade ou interesses por ele prefigurados, em fins últimos, em realizações culturais cujo estilo de conjunto fica, portanto, deste modo determinado. Neste estilo persiste, enquanto forma natural, decorre a vida em cada caso determinada” (Husserl, 2014, p. 129).

mérito mais relevante da ontologia de Husserl julgamos consistir em ter chamado a atenção para a necessidade de uma ciência radicalmente fundamentada, que terá de se apresentar também como ‘reflexo de ser’, a fim de que transpareça fundamentada, isto é, perfeitamente racionalizado” (Fragata, 1965, p. 42).

A ferramenta metodológica que iremos utilizar nesse trabalho é bem específica. Trata-se da fenomenologia da religião. No entanto, apesar dessa clareza inicial, é necessário admitir que somente o nome “fenomenologia” pode denotar caminhos diversos. Empreitadas filosóficas para analisar fenômenos têm uma longa história no Ocidente. Podemos nos lembrar do sentido leibniziano e kantiano de fenômeno (*erscheinung*), ou então o mais audacioso projeto de compreender um ser capaz de ser recuperado em um saber absoluto — a fenomenologia do Espírito de Hegel. Tais escavações arqueológicas no pensamento ocidental podem continuar remontando ao passado até encontrar figuras como Søren Kierkegaard, Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto que, interpretadas a posteriori, são identificadas com atitudes intelectuais e metodológicas marcadamente fenomenológicas.² Entretanto, na presente pesquisa, o recorte argumentativo tem como ponto de partida Edmund Husserl e a sua nova corrente de pensamento. Mesmo conscientes do amplo conjunto de autores e filosofias que reivindicam para si a alcunha de fenomenológica, concordamos com Paul Ricoeur quando ele diz que: “a fenomenologia no sentido lato é a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl” (Ricoeur, 2009, p. 8). A despeito do fato de nem mesmo o próprio método husserliano ser um corpo homogêneo e orientado em um único sentido, nenhum dos autores que articularemos nesse trabalho deixaram de dialogar intensamente com aquilo que aprenderam de Husserl.³

Apesar dos esforços investigativos de Husserl serem um ponto de partida privilegiados para compreendermos a fenomenologia e suas diferentes direções de desenvolvimento, no que diz respeito à religião, insistir nas análises husserlianas pode significar “aceitar um desafio e invadir um território” (Ales Bello, 2016, p. 9). Isso porque, muito provavelmente, Husserl não tinha o interesse de tratar esse tema de forma direta. Como acontece com tantos outros assuntos, não temos uma análise

2 Cf. SOUZA, Humberto Q. A. **Fenomenologia da Experiência Religiosa em Kierkegaard e Rudolf Otto** (São Paulo: Liber Ars, 2014). Quanto a isso, Tommy Akira Goto também explicita o seguinte: “Schleiermacher, no panorama da hermenêutica e da filosofia da religião, intuiu de forma prática alguns pressupostos fenomenológicos que posteriormente apareceriam em Husserl como metodologia. Uma explicação viável desse acontecimento deve-se ao fato de que já havia, no fim do romantismo alemão, uma certa pré-condição epistemológica para a posterior crise das ciências” (Goto, 2004, p. 72).

3 Para uma definição completa e construída pelo próprio Husserl, podemos nos valer da versão final de seu artigo para a Enciclopédia Britânica onde lemos o seguinte: “Fenomenologia designa um novo método descritivo que fez sua aparição na filosofia na virada do século e uma ciência apriorística para uma filosofia rigorosamente científica e, conseqüentemente, tornar possível uma reforma metódica de todas as ciências” (Husserl, 2022, p. 87).

isolada do autor dedicada à religião em perspectiva fenomenológica. Angela Ales Bello, que empenhou-se de maneira intensa e específica a esse tópico de pesquisa nos explica o seguinte:

Durante muito tempo, a leitura das obras editas de Husserl não permitiu que se percebesse o papel que a questão de Deus, a experiência religiosa e a reflexão teológica desempenhavam em sua investigação. Sem dúvida, ele estava mais interessado em delinear o seu método no âmbito da relação entre sujeito e mundo do que em enfrentar as questões últimas; mas o exame dos seus manuscritos, conservados no Arquivo da Universidade Católica de Louvain (Bélgica) e a publicação parcial na coleção de suas obras, a *Husserliana*, permitiram lançar uma luz também sobre as fugazes referências a essas questões (Ales Bello, 1998b, p. 67).

Começa a ficar evidente que os esforços de fazer uso das conquistas intelectuais de Husserl no território da pesquisa sobre religião são recentes e dependem de uma pesquisa prévia em arquivos pessoais e projetos apenas sinalizados pelo autor. Ales Bello realizou esse trabalho⁴ e nos assegura que, a despeito de sua ênfase em delinear o método fenomenológico, Husserl não deixou de interessar-se sobre temas religiosos e mostrar que um alinhamento com a fenomenologia é possível.

Em outra ocasião, reafirmando suas mesmas conclusões a respeito do interesse de Husserl sobre o sentido da experiência religiosa, Ales Bello explica como podemos encontrar uma porta de entrada para levarmos adiante essa pesquisa não totalmente desenvolvida pelo professor de Göttingen:

Se procurarmos mais a fundo os itinerários metodológicos da investigação descritiva de Husserl, podemos proceder na operação de escavação nas estruturas do mundo da vida utilizando a sua sugestiva proposta de uma arqueologia fenomenológica, que procura nas sedimentações culturais as camadas mais profundas para levá-las a um conhecimento consciente. Husserl não realizou pessoalmente esse trabalho, porque a busca arqueológica diz respeito às estruturas das culturas não entrava de modo direto no âmbito dos seus interesses fundamentais, porque estava empenhado em analisar de modo preliminar a *fera egológica-transcendental*, que constituiria o seu objetivo dominante. Entretanto, indo justamente nessa direção, ele tinha descoberto a dimensão dos *Erlebnisse*, isto é, das experiências vivenciais que constituem o domínio em que se deve realizar a investigação, caso se queira compreender o sentido do mundo da vida e portanto os das culturas.

⁴ cf. ALES BELLO, A. Husserl. **Sul problema di Dio**. Studium, 1985. Além disso, em outra obra, Ales Bello deixa esse ponto mais claro quando nos diz o seguinte: “numerosos textos husserlianos mostram uma reflexão filosófica de cunho tanto teórico quanto ético sobre o problema de Deus. A propósito, eu quis submeter à crítica um preconceito segundo o qual Husserl não se teria interessado por questões filosóficas concernentes tanto ao problema de Deus quanto à temática da teologia e da religião; por isso, realizei uma investigação específica sobre o assunto” (Ales Bello, 1998, p. 97).

Por isso, na fenomenologia husserliana há intuições profundas, mas também uma certa falta de clareza com referência ao tema de que estamos tratando. Por um lado, Husserl está ciente da necessidade de uma comparação cultural. A esse respeito, ele acreditava ter encontrado um método que pode abordar de modo descritivo, mas não superficialmente, o terreno em que deve ocorrer tal comparação (Ales Bello, 1998, p. 82).

Nessas palavras acima de Ales Bello começamos a deixar explícito o horizonte de trabalho para o qual a presente pesquisa se encaminhará. Argumentaremos sobre a proficuidade que a operação de escavação das estruturas do mundo da vida tem para elucidar comparativamente o sentido da experiência religiosa. Apesar de Husserl não ter, pessoalmente, realizado esse trabalho, estamos convencidos de que seu empenho em analisar exaustivamente a esfera egológica-transcendental nos fornece elementos mais do que suficientes para chegarmos às camadas culturais profundas que caracterizam as vivências religiosas do passado e do presente. Conforme a própria Ales Bello indica na citação anterior, uma das mais distintas contribuições de Husserl para a filosofia ocidental é seu método de abordar uma disciplina como a de culturas comparadas de forma descritiva, mas não superficial. Na verdade, grande parte dos esforços da fenomenologia podem ser entendidos, em seu primeiro e mais fundamental âmbito, como uma crítica a essa superficialidade — chamada por ele de atitude natural das ciências.

1. Primeiro movimento metodológico: a distinção entre a atitude natural diante do mundo que caracteriza as ciências e a atitude transcendental que caracteriza a fenomenologia

Em sua ampla pesquisa para deixar mais evidente qual é o sentido autêntico da problemática que a fenomenologia enfrentou, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, logo de entrada, argumenta que: “a oposição entre a atitude natural e a atitude transcendental é a oposição mais ampla estabelecida por Husserl. E se a fenomenologia está distante tanto do realismo quanto do idealismo clássico é porque, aos seus olhos, todos eles permaneciam presos à atitude natural” (Moura, 2022, p. 16-17). Em outras palavras, se fosse encarar a porta de entrada na obra de Husserl como um grande funil — que começa no mais amplo, em direção ao mais estreito e preciso —, podemos estar seguros que a distinção entre atitude natural e atitude transcendental é um excelente ponto de partida. Não obstante ser a distinção mais ampla e, por isso, mais primordial para começarmos a compreender o projeto husserliano, a oposição entre a atitude natural e a atitude transcendental sempre gerou incompreensões até mesmo entre os

alunos de Husserl. Vários de seus discípulos e interpretes não cessaram de divergir do filósofo alemão quanto ao que foi chamado de “incompreensível virada idealista de 1908” (Moura, 2002, p. 9). No entanto, o exame atento às obras de Husserl, em seu conjunto, nos permite argumentar que o abandono de uma “atitude natural” por parte das ciências e filosofia foi uma exigência de primeira ordem para que a fenomenologia não se guiasse pelas análises feitas ainda em ingenuidade — isto é, sem genuína crítica transcendental. Na verdade, o idealismo transcendental ocupa um lugar central no projeto husserliano, ou ainda, “como inevitável, e qual exatamente o seu sentido diante dos ‘ismos’ oriundos da ‘atitude natural’” (Moura, 2022, p. 19).⁵

Dizer que a fenomenologia começa distante das discussões sobre os “-ismos” que são típicos da atitude natural da ciência e da filosofia é sinônimo de argumentar que trata-se de uma empreitada intelectual que não é tributária de posições filosóficas previamente dadas nem mesmo defende “pontos de vista” consagrados por cientistas e filósofos. Tal postura colocará a fenomenologia na antítese do “ecletismo” que marca vários estilos filosóficos consagrados na história do pensamento ocidental. Moura explica mais uma vez que: “a fenomenologia será pensada como o contrário da ‘filosofia do ponto de vista’, como uma disciplina que se guia apenas pelo campo do dado intuitivo, anterior a todo ponto de vista, ‘anterior mesmo a todo pensamento que elabora teoricamente esse dado’, merecendo então o título de ‘autêntico positivismo’” (Moura, 2022, p. 21-22).

Podemos tomar dimensões corretas desse primeiro movimento metodológico de Husserl se nos atentarmos às suas próprias palavras no quarto esboço que ele mesmo escreveu para o artigo “Fenomenologia” que seria publicado pela Enciclopédia Britânica em 1927.⁶ Logo na primeira seção do artigo Husserl faz uma clarificação da peculiaridade do que ele chamará de experiência pura — justamente em antítese ao que ele denominará de atitude natural:

5 Para entendermos como esse ponto se aplica às questões envolvendo as ciências da religião, vale a pena cita aqui as considerações de José Severino Croatto quando diz que: “o fato religioso pode ser abordado por todas as ciências humanas ou ciências sociais, cada um a partir do que lhe é próprio. A aproximação fenomenológica é particular, mas necessária para enriquecer os outros acessos, pois evita os desvios causados por uma compreensão insuficiente da experiência religiosa, de suas manifestações ou linguagens” (Croatto, 2010, p. 17).

6 Uma investigação mais detalhada dos movimentos que existem entre Husserl e Heidegger na redação das quatro versões desse artigo para a Enciclopédia Britânica é fundamental para nós, uma vez que, a partir deles, temos condições de observar não só como Husserl refina e aperfeiçoa sua apresentação da Fenomenologia, como também suas proximidades e distanciamentos da concepção fenomenológica de Heidegger — que o ajudou a revisar a primeira versão, escreveu em conjunto o segundo e o terceiro esboço para o verbete da Enciclopédia até que, finalmente, por ocasião da publicação da quarta tentativa, as contribuições de Heidegger foram descartadas (cf. GIUBILATO, G. J. et. al. (coord). Apresentação. **In: Psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental: textos selecionados (1927-1935)**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

Naturalmente, priorizamos a experiência a mais imediata que sempre nos releva nossa próprio psíquico. A atitude do olhar experiencial ao nosso psíquico se realiza necessariamente como uma reflexão, como uma virada do olhar que estava antes direcionado de outra maneira. Toda experiência e também todo outro modo com o qual nos ocupamos com quaisquer objetos reais ou ideais — por exemplo pensando, valorando nosso modo da emoção e da vontade, aspirando — admite tal reflexão. Assim, quando estamos diretamente em atividade consciente, estão diante do nosso olhar tão somente as respectivas coisas, pensamentos, valores, fins, meios, mas não a própria vivência psíquica na qual tudo isso está consciente para nós enquanto tal. Somente a reflexão a torna manifesta. É através da reflexão que, ao invés de captar pura e simplesmente as coisas, os valores, as finalidades, as utilidades, captamos as correspondentes vivências subjetivas nas quais estes se tornam “conscientes” para nós, nas quais eles “aparecem” para nós em um sentido muito amplo. Todos eles são, portanto, denominados “fenômenos”; seu caráter essencial mais geral de ser “consciência-de”, “aparicação-de” — das respectivas coisas, pensamentos (estados de coisas judicativos, razões, consequências), de planos, decisões, esperanças, etc. [...] A expressão oriunda terminologicamente da Escolástica para este caráter fundamental de ser como consciência, como aparição de algo, é intencionalidade. No ter-consciente irrefletido de quaisquer objetos, estamos “direcionados” para eles, nossa “intentio” vai até eles. A virada fenomenológica do olhar mostra que este ser-direcionado é um traço essencial das correspondentes vivências imanentes; elas são vivências “intencionais” (Husserl, 2022, p. 22-23)

Conforme o parágrafo citado acima, a atitude natural recebe esse nome porque todos nós priorizamos a experiência que nos é mais imediata — incluindo nossa percepção da própria vida psíquica e seus processos, como, por exemplo, uma experiência religiosa. O ponto de partida natural é irrefletido, no sentido de ser uma atitude sem suspeita ao que mais imediatamente tomamos consciência do que nos aparece. Somente quando se realiza uma reviravolta no olhar e passamos a refletir sobre o que antes apenas tomávamos como imediato é que torna-se possível ultrapassar esta atitude natural. Na citação anterior, Husserl é categórico em afirmar que qualquer experiência ou objeto com o que nos ocupamos admite essa reviravolta no olhar e reflexão.⁷ Esse é a mesma razão que leva Heidegger, por sua vez, a insistir em sua proposta de prefácio

⁷ Esta é uma característica perene em sua compreensão do caminho metodológico que a fenomenologia precisaria percorrer, pois, desde o primeiro esboço para o verbete da Enciclopédia Britânica Husserl assume isso: “toda experiência e qualquer outro modo no qual estejamos ocupados conscientemente com objetos, admite evidentemente uma ‘virada fenomenológica’, uma passagem para um processo de ‘experiência fenomenológica’. No perceber puro e simples, estamos direcionados às coisas percebidas; [...] A qualquer momento, contudo, podemos executar uma mudança de atitude que afaste nosso olhar temático das respectivas coisas, pensamentos, valores, fins etc., e o direcione para os múltiplos e alternantes ‘modos subjetivos’ nos quais eles ‘aparecem’, no modo como eles são conscientes” (Husserl, 2022, p. 21).

ao artigo de Husserl, que todos os entes podem receber atenção de ciências dedicadas a seus respectivos modos de ser.⁸ No entanto, para Husserl, aquela reviravolta no olhar que nos permite ultrapassar a mera atitude natural diz respeito a não apenas estamos em atividade consciente diante de coisas, pensamentos, valores e fins, mas de refletirmos e estarmos conscientes da própria vivência psíquica, de onde cada uma dessas realidades recebe sentido. Em outras palavras, somente uma reflexão de segunda ordem, uma espécie de consciência da vivência psíquica, torna manifesta essa dimensão para nós.

Quanto ao primado da reflexão no caminho privilegiado para alcançarmos essa reviravolta no olhar, entretanto, Husserl estava consciente de que a fenomenologia inaugurava um movimento novo em relação às questões epistemológicas, nos sentido de não ser apenas uma reflexão sobre os processos conscientes.⁹ Isso porque, conforme fica também evidente nas palavras acima, nessa reflexão crítica de nossa atitude natural, nos tornamos mais conscientes daquilo que nos “aparece” em um sentido bem amplo. Ou seja, na fenomenologia as coisas são denominados “fenômenos” justamente porque carregam consigo essa marca fundamental de não serem meros objetos passivos para serem observados por sujeitos ativos. Precisamente para escapar dessa relação entre sujeito-objeto, já tão desgastada pela epistemologia moderna, Husserl insiste que cada vivência subjetiva é ser “consciência-de” ou “aparicação-de” — sejam coisas, pensamentos, planos, decisões ou até mesmo esperanças. Husserl nunca escondeu sua dívida conceitual para descrever essa característica fundamental de ser como consciência das investigações de Franz Brentano. Desde o primeiro esboço para o artigo da

8 Nas palavras do filósofo alemão, “o todo do ente é o campo do qual as ciências positivas da natureza, da história, do espaço obtêm suas respectivas áreas de objetos. Diretamente voltadas ao ente, elas assumem em sua totalidade a investigação de tudo aquilo que é” (Heidegger, 2022, p. 41). Quando nos perguntamos sobre a aplicabilidade desse insight à pesquisa nas ciências da religião, podemos uma vez mais, nos valer dos resultados alcançados por José Severino Croatto quando ele diz que: ““aplicada as religiões, a fenomenologia não estuda os fatos religiosos em si mesmos (o que é a tarefa da história das religiões), mas sua intencionalidade (seu eidos) ou essência. A pergunta do historiador é sobre quais são os testemunhos do ser humano religioso, a pergunta do fenomenólogo e sobre o que significam” (Croatto, 2010, p. 25).

9 Heidegger mostrou sua convicção quando sugeriu para Husserl acrescentar o seguinte em seu artigo para a Enciclopédia Britânica: “um fato curioso se mostra, todavia, já nas origens. A filosofia busca a elucidação do ser a partir das trilhas de uma meditação sobre o pensamento do ente (Parmenides). O desvendamento platônico das ideias orienta-se pelo diálogo (logos) da alma consigo mesma. As categorias aristotélicas originam-se da consideração ao conhecimento enunciativo da razão. Descartes funda expressamente a filosofia primeira sobre a res cogitativa. A problemática transcendental de Kant move-se no campo da consciência. Por acaso é acidental essa mudança da orientação do olhar que parte do ente e toma a direção da consciência ou ela é, afinal de contas, exigida pela peculiaridade daquilo que, sob o título de ser, é constantemente buscado como o campo de problemas da filosofia? Chama-se fenomenologia a elucidação fundamental da necessidade do retorno à consciência, a determinação radical e expressa do caminho e das leis de marcha desse retorno” (Heidegger, 2022, p. 41-42).

Enciclopédia Britânica Husserl sustenta que: “um impulso decisivo foi dado somente por F. Brentano (Psicologia I, 1874) através da grande descoberta que se encontrava em sua reavaliação do conceito escolástico de intencionalidade como traço distintivo essencial dos ‘fenômenos psíquicos’” (Husserl, 2022, p. 31). No interior do projeto husserliano, o filósofo e psicólogo alemão aparece junto a René Descartes e John Locke, ou seja, como contribuinte decisivo para tornar possível o movimento fenomenológico, mas ainda inibidos por preconceitos característicos da atitude natural do pensamento e da ciência — não encontrando caminhos, assim, para uma fundamentação pura da filosofia transcendental.¹⁰

Diante de todo o exposto sobre a atitude natural, podemos dizer que tornou-se mais evidente qual é a tarefa metodológica que a fenomenologia chama para si. Não se trata de um “ter-consciência-de” vazio de algo em uma espécie de “especulações a priori ocas” (Husserl, 2022, p. 31).¹¹ A finalidade de inaugurar uma nova corrente de pensamento dedicada à análise de todos os fenômenos que nos aparecem é a de captar o sentido destes para nós, isto é, nossas típicas vivências intencionais — e, com isso, nos fornecer uma taxonomia geral do sentido da experiência de vida intencional, incluindo as vivências religiosas. Segundo Ales Bello, essa é a maneira privilegiada de ultrapassarmos nossa vida cotidiana em que estamos “ocupados da utilização das coisas e de nós mesmos, querendo alcançar alguns objetivos: o bem-estar físico, o trabalho, a realização de uma família, a inserção numa comunidade, tudo com finalidades muito nobres” (Ales Bello, 2016, p. 5). Este reino da disposição, que futuramente Heidegger

10 É importante ressaltar que Husserl sempre chamou a atenção para o fato de que a fundamentação de uma filosofia transcendental pura caminhou lado a lado, na história da filosofia, com as investigações psicológicas. O filósofo, inclusive, sempre deixou evidente que um caminho didaticamente privilegiado para chegarmos a necessidade da filosofia transcendental é justamente, em primeiro lugar, acompanhar os desenvolvimentos e aporias que a psicologia empírica enfrentou na modernidade. Em suas próprias palavras: “simultânea a esta fenomenologia filosófica, mas inicialmente dela não divorciada, surgiu uma nova disciplina psicológica, a ela paralela do ponto de vista do método e do conteúdo: a psicologia a priori pura ou ‘psicologia fenomenológica’, que, com seu caráter reformador, reivindica ser o fundamento metódico e principal unicamente sobre o qual uma psicologia empírica rigorosa pode ser fundada. A delimitação desta fenomenologia psicológica, que está mais próxima do pensamento natural, é provável apropriada como um nível preliminar propedêutico para elevar-nos à compreensão da fenomenologia filosófica” (Husserl, 2022, p. 87).

11 Heidegger enfrenta essa mesma objeção introdutória à fenomenologia dizendo o seguinte: “a análise fenomenológica da percepção de coisas espaciais não é, de modo algum, um relato sobre as percepções que ocorrem fatuamente ou que são esperadas empiricamente, mas a exposição do necessário sistema estrutura sem o qual seria impensável uma síntese de múltiplas percepções como percepção de uma e mesma coisa. A exibição [*Aufweisung*] do psíquico executada na postura dedutiva tem como meta, por conseguinte, o invariante que se destaca nas variações — o necessário estilo formal (eidos) das vivências. De acordo com isso, a atitude dedutiva voltada ao psíquico funciona ao modo de uma análise eidética dos fenômenos. A pesquisa científica do psíquico puro, a psicologia pura, é capaz de se efetivar apenas enquanto eidética-redutiva, enquanto fenomenológica (Heidegger, 2022, p. 47).

chamará de a era planetária da técnica, não permite nenhum tipo de aprofundamento com perguntas a respeito do sentido de nossas experiências — incluindo nossas vivências intencionais religiosas.¹² Nesse sentido, “o mundo-da-vida deve ser submetido a análise por nós, que vivemos nele e descobrimos a capacidade que temos de fazer isso”, pois será assim que conseguiremos compreender “quem somos e como conhecemos na correlação com tudo o que se manifesta para nós. Essa é a pesquisa dos fenômenos do mundo-da-vida, que se diferencia da pesquisa das ciências físicas ou das ciências humanas” (Ales Bello, 2016, p. 6).

2. Segundo movimento metodológico: a epoché fenomenológica como acesso ao campo de análise puro das vivências e como separação de todas as psicologias empíricas

A pergunta que nos resta, portanto, é de natureza metodológica. Após apresentar as marcas fundamentais que caracterizam a atitude natural do pensamento e das ciências, o segundo movimento da fenomenologia é sobre como podemos operar uma mudança de atitude. Na verdade, Husserl encarava esse passo seguinte como uma tarefa universal que se imponha a nós: “ao invés de viver diretamente na ‘atitude natural’ e, por assim dizer, viver ‘no’ mundo tal como crianças mundanas [...] tentamos uma reflexão fenomenológica universal sobre toda essa vida pré-teórica, teórica e de qualquer outro tipo” (Husserl, 2022, p. 23). Em outras palavras, isso significa perguntar-se pelas condições de uma atitude que deixe de receber o mundo apenas de uma maneira ingênua diretamente direcionado a nós, para, finalmente, pensarmos sobre as condições metodológicas de possibilidade de uma reflexão de tipo fenomenológica. É, finalmente a virada no olhar que, até então, estava direcionado para outro sentido. Essa reviravolta no olhar em forma de pergunta metodológica foi colocada de maneira muito didática por Heidegger em suas contribuições para o artigo que ambos estavam escrevendo para a Enciclopédia Britânica quando ele diz: “por que caminhos se consuma o acesso seguro a essa região [do puramente psíquico] e qual é a forma de seu desvelamento adequado?” (Heidegger, 2022, p. 45). Igualmente simples e direta é a resposta de Heidegger: “o acesso ao ente que é intencional de acordo com seu estatuto fundamental consuma-se através da vida da redução fenomenológica-psicológica” (Heidegger, 2022, p. 45).

12 Cf. HEIDEGGER, Martin. **O que é a técnica**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2013. Vale mencionar aqui que, contemporaneamente, quem aplicou e aprofundou esse tópico foi o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han em seu livro *Não Coisas* (Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020).

Quanto a este segundo passo, seu caráter fundamental faz com que ambos, tanto Husserl quanto Heidegger, estejam em comum acordo. Podemos comparar com a seguinte explicação de Husserl na sua última versão do verbete:

Ainda não está claro se a experiência fenomenológica, levada a cabo com exclusividade e de maneira consequente, proporciona-nos um campo de ser de tal maneira autônomo de modo que uma ciência finalmente a ela relacionada, e separada de todas as ciências psicofísicas, possa daí emergir. Aqui, de fato, existem dificuldades que, mesmo após a descoberta da intencionalidade por Brentano, têm ocultado aos psicólogos a possibilidade de uma tal psicologia puramente fenomenológica. Elas dizem respeito já ao estabelecimento de uma autoexperiência verdadeiramente pura e, portanto, de um dado psíquico verdadeiramente puro. É necessário um método especial de acesso ao campo puramente fenomenológico. Esse método da “redução fenomenológica” é, portanto, o método fundamental da psicologia pura; é o pressuposto de todos os seus métodos teóricos específicos. Em última análise, toda dificuldade se base na forma como a autoexperiência dos psicólogos já está entrelaçada em toda parte com a experiência externa do real extra-psíquico. O “externo” experienciado não pertence à interioridade intencional, embora, com efeito, a própria experiência lhe pertença enquanto experiência do externo. Da mesma forma para qualquer outra consciência que esteja direcionada para algo mundano. Faz-se necessário, assim, uma consequente epoché por parte do fenomenólogo, se ele quiser explorar sua consciência como puro fenômeno, de modo singular, mas também como o todo de sua vida pura. Ou seja, na execução da reflexão fenomenológica ele deve inibir toda coexecução das posições objetivas praticadas na consciência irrefletida e, com isso, inibir a entrada em seus juízos do mundo que é para ele “existente” de modo direto (Husserl, 2022, p. 91-92).

Husserl argumenta acima que, mesmo com todo o progresso alcançado por Brentano sobre a intencionalidade, ainda permanecem dificuldades a respeito de como ter aquele acesso mencionado por Heidegger a um campo de ser que seja totalmente puro — bem como o estabelecimento de uma ciência rigorosa que seja, ao mesmo tempo, relacionada a este campo e que esteja fundamentalmente separada de todas as psicologias empíricas. Essa separação é paradigmática, pois o que a fenomenologia precisa para se diferenciar como uma ciência rigorosa é o ingresso em um campo de autoexperiência humana que esteja desvinculado daquilo que é típico da atitude natural — em outras palavras, que seja verdadeiramente pura. Nessa altura, então, Husserl anuncia a forma de como acessar tal dimensão: uma necessária “redução fenomenológica”. O intuito desta redução é o de lidar adequadamente com toda a experiência humana extra-psíquica, ou seja, aquilo que é “externo” e não pertence às vivências da interioridade intencional. Sem querer incorrer em algum tipo de solipsismo ingênuo, Husserl não propõe uma

negação da realidade daquilo que pertence a experiência humana externa.¹³ Ainda que, por outro lado, ele esteja convicto de que as psicologias empíricas que alicerçam-se em todo tipo de experiência factual externa para descrever e interpretar o âmbito psíquico esteja, por princípio, prejudicadas. Nesse sentido, a segunda marca fundamental do método husserliano é uma epoché, isto é, uma suspensão do juízo a respeito desses dados da experiência externa caso se queira explorar a consciência em seu campo puro.

No parágrafo citado anteriormente, Husserl já sinaliza que a epoché trata-se de um tipo de reflexão fenomenológica que busca inibir precisamente aquilo que é característico da atitude natural — a saber, a tomada de posições praticadas por uma consciência irrefletida a respeito de juízos sobre toda a experiência mundana de maneira direta, sem crítica transcendental. Em outras palavras, trata-se da postura necessária para suspender qualquer tipo de juízo teórico ou pré-teórico que esteja baseado em uma atitude ingênua quanto às dinâmicas do mundo psíquico de alguma forma determinados pelas externalidades do mundo da vida. Husserl nos ajuda a entender um pouco mais esse ponto metodológico quando exemplifica o que está envolvido nesse “colocar em parêntesis” os juízos a respeito do mundo:

A respectiva experiência dessa casa, desse corpo vivo, de um mundo em geral, é e permanece, contudo, de acordo com seu próprio conteúdo essencial, inseparavelmente experiência “dessa casa”, desse corpo vivo, desse mundo, e assim para todos os modos de consciência que são objetivamente direcionados. É impossível descrever uma vivência intencional, mesmo quando se trata de uma vivência ilusória, de um juízo nulo e afins, sem descrever também o que está nela consciente enquanto tal. A epoché universal com respeito ao mundo se torna consciente (sua “parentetização”) desconecta do campo fenomenológico o mundo que existe pura e simplesmente para o respectivo sujeito, mas em seu lugar se apresenta o mundo “enquanto tal” consciente deste ou daquele modo (como percebido, lembrado julgado, ensaio, valorado, etc.), o “mundo entre parênteses”, ou, o que significa o mesmo, o respectivo sentido da consciência em seus distintos modos (sentido da percepção, sentido da lembrança etc.) toma o lugar do mundo ou do mundano singular pura e simplesmente (HUSSERL, 2022, p. 92).

Na menção de alguns exemplos pontuais, como a experiência concreta de uma casa, um corpo vivo ou qualquer elemento do mundo geral, Husserl quer garantir que a

13 Já em seu primeiro esboço para o artigo da Enciclopédia Britânica, Husserl estava consciente desses desafios quando nos diz o seguinte: “se perguntamos agora o que traz primeira e originalmente a autoexperiência efetiva e possível à intuição, então é fórmula clássica de Descartes, o ego cogito, que nos dá a única resposta possível (sempre que deixamos de lado todos os interesses que o determinam do ponto de vista filosófico-transcendental). Em outras palavras, não nos deparamos com nada além do Eu, da consciência e do consciente enquanto tal. O psíquico na sua pureza nada mais é, por assim dizer, que o especificamente egóico: vida de consciência a ser enquanto Eu em tal vida” (Husserl, 2022, p. 26).

redução fenomenológica não suprime ou ignora um conteúdo próprio e inseparável da experiência temporal com cada um desses elementos. Epoché não se trata de prescindir destes, nem mesmo da experiência natural que de maneira incontornável temos com cada um. Na verdade, a metodologia husserliana busca aprofundar nossas possibilidades de descrever as vivências intencionais inerentes a cada uma dessas experiências concretas no mundo. Isso porque, somente com a descrição externa e factual não temos condições de julgar uma vivência intencional — mesmo que essa seja ilusória. Por isso, o que a epoché faz é, por meio da suspensão dos juízos naturais, permitir que o mundo que experimentamos de diversos modos distintos (isto é, sensitivamente percebido, logicamente julgado, socialmente ou eticamente valorado etc.) torne-se consciente para nós enquanto tal. Em outras palavras, que se torne verdadeiramente puro para o respectivo sujeito que realiza essa autorreflexão fenomenológica.

Nesse sentido, ao invés de ser um desprezo ou negação da experiência mundana, a redução fenomenológica é uma tentativa de inibição metodológica de qualquer tomada de posição sobre valores, descrições, percepções e julgamentos naturais do mundo circundante. Com isso, a tarefa que a parentetização do mundo nos coloca é substancialmente distinta das ciências de fatos sobre o mundo (tal como a física, a biologia, a psicologia, a história). Antes, trata-se de uma ciência puramente racional — aquilo que Husserl chamará de “apriorística” ou ainda, de “eidética”. Nesse pormenor, Heidegger está de acordo com Husserl quando, por ocasião de suas contribuições ao artigo para a Enciclopédia Britânica, diz que: “a mudança de orientação do olhar que parte da percepção irrefletida — a percepção de uma coisa da natureza, por exemplo — e se volta a esse perceber mesmo possui a peculiaridade de que nela a tendência de captação, anteriormente dirigida às coisas, retira-se da percepção irrefletida para se dirigir à percepção enquanto tal” (Heidegger, 2022, p. 46). Nessa caracterização da reviravolta no olhar feita por Heidegger, temos a oportunidade de corrigir um equívoco muito amplamente difundido a respeito da fenomenologia. Trata-se do popular lema fenomenológico “zu den Sachen selbst!” [rumo às coisas mesmas]. Moura identifica corretamente que, “de tanto repetir-se, terminou[se por banalizar o significado do lema], fazendo também com que se perca com isso “o sentido autêntico da problemática fenomenológica” (Moura, 2022, p. 19-20). Isso acontece porque, em um primeiro momento, uma leitura banal dos esforços husserlianos podem soar como um convite a dedicar-se aos fenômenos entendidos como entes no mundo. Ou seja, a redução fenomenológica não é uma reviravolta no olhar rumo às coisas propriamente ditas, entendidas aqui como objetos, entes, espaços e qualquer outro âmbito concreto do mundo. Segundo a sinalização de Heidegger acima, na epoché a percepção irrefletida da atitude natural alugar a uma captação que não se dirige às coisas, mas à percepção das coisas enquanto tais na consciência do fenomenólogo. Nos termos muito precisos

de Moura: “a fenomenologia está interessada não em saber como são as coisas, mas sim em elucidar como opera a consciência de coisa” (Moura, 2022, p. 27). É justamente por isso que, diferentemente da metafísica ou da ontologia, o campo de trabalho da fenomenologia não é o âmbito concreto da realidade onde os objetos, entes e espaços estão, mas na consciência pura e todas as suas vivências intencionais. Quando transposto para o campo de discussão da religião, esse movimento metodológico nos auxilia a distinguir os interesses empíricos e factuais das diferentes ciências da religião daquelas vivências que são próprias do homo religiosus. A fenomenologia da religião está interessada no segundo e não no primeiro.

Uma vez mais, Heidegger está de acordo com Husserl nesse pormenor metodológico e o desenvolve argumentando o seguinte:

De fato, a coisa natural mesma nunca é, por essência, objeto possível de uma reflexão psicológica; ela se mostra, todavia, para o olhar redutor que se volta ao perceber, pois este é essencialmente percepção da coisa. A coisa pertence à percepção como seu percebido. A referência intencional do perceber não é, certamente, uma relação que paira livremente suspensa que se dirige ao vazio, mas como intento, ela possui um intento que lhe pertence essencialmente. [...] Através da execução da redução torna-se pela primeira vez visível a plena consistência intencional de uma vivência. Ora, posto que todas as vivências puras e seus nexos são construídos de modo intencional, a redução garante o acesso universal ao psíquico puro, isto é, aos fenômenos. Por isso a redução se denomina fenomenológica. Aquilo, contudo, que é primariamente acessível na execução da redução fenomenológica é o puramente psíquico enquanto um nexos de vivências fatuamente único e pontual do respectivo Mesmo (Heidegger, 2022, p. 46).

Diferentemente da ontologia, para o fenomenólogo, um objeto, ente ou espaço não pode ser alvo de reflexão psicológica. Não se trata aqui, como nas diferentes versões do idealismo, de uma compreensão da reflexão crítica como doadora de sentido e significado ao mundo — significado esse que se mantém dependente das representações mentais. Antes, conforme Moura coloca de forma categórica, “voltar às ‘coisas mesmas’ é recusar a permanência no plano do meramente ‘simbólico’”, em outras palavras, significa dizer que “esse simbolismo que a fenomenologia deve neutralizar em sua explicitação da lógica pura, simbolismo radicado na lógica enquanto ela trabalha como a ‘figura imperfeita do conceito’” (Moura, 2022, p. 23). Sendo assim, na metodologia husserliana, um fenômeno só se mostra para um olhar que se volta ao próprio perceber enquanto tal. Isso também não significa dizer, no entanto, que se trata de uma referência vazia que paira sobre os entes do mundo como se a percepção não pertencesse ao percebido. Husserl também advertiu várias vezes sobre essa marca das vivências intencionais: “consciência de algo não é um ter vazio de algo, cada fenômeno

possui a sua própria forma total intencional conde sempre de novo aos componentes que são propriamente intencionais” (Husserl, 2022, p. 89). Apesar de a reflexão fenomenológica ser praticada a partir de uma dada percepção específica que a possa conduzir a uma intencionalidade diversa — por exemplo, a aparição dessa lado de um objeto ou desse aspecto de um ente etc. —, essas diferentes modos de aparição, não obstante, são sintetizados em uma vivência intencional unificada. Husserl confirma que: “ao atentar ao fluxo de modos de aparição e ao tipo de sua ‘síntese’, torna-se patente que cada fase e extensão já é ‘consciência-de’” (Husserl, 2022, p. 90).

Diante do exposto, será tão somente por meio da redução fenomenológica que se tornará possível o acesso a pura consciência intencional de uma vivência. Vale ressaltar esse detalhe no argumento de Heidegger, pois, uma vez que não é uma essência metafisicamente compreendida que se torna objeto da fenomenologia, convém ainda nos perguntarmos sobre o que, de fato, passamos a ter acesso na redução fenomenológica. Em termos técnicos, qual a natureza da redução eidética? Na citação anterior, Heidegger chamou essa dimensão denexo de vivências intencionais. Husserl também está de acordo com essa conquista e a descreve da seguinte maneira:

Não se deve ignorar que a psicologia, em todas as suas disciplinas, empíricas e eidéticas, é “ciência positiva”, ciência na atitude natural, na qual o mundo que está pura e simplesmente disponível aí é o solo temático. [...] A redução fenomenológica, como redução psicológica, serve apenas para conquista o psíquico das realidades animais em sua essencialidade puramente própria e seus nexos essenciais puramente próprios. [...] Se, todavia, ao invés de interesse natural-mundano, permitirmos que o interesse transcendental se torne o determinante, então a psicologia em seu todo recebe o carimbado da problemática; ela não pode, portanto, fornecer nenhuma premissa para a filosofia transcendental. A subjetividade da consciência que, enquanto subjetividade anímica, é o seu tema, não pode ser aquela subjetividade para a qual regressamos no perguntar transcendental (Husserl, 2022, p. 100-101).

Com essas palavras, Husserl demarca, uma vez mais, os limites em que esbarra a psicologia enquanto ciência empírica. Uma vez que esta não consegue conquistar um campo de investigação diferente do que as realidades da subjetividade anímica, isto é, da alma humana. Isso faz com que a psicologia não possa ser ponto de partida seguro para fundamentação da filosofia transcendental, uma vez que suas premissas ainda pertencem àquela atitude natural-mundana. Nesse momento, fica evidente o lugar que ocupa a redução fenomenológica. Se quisermos alcançar um campo das vivências intencionais puras será necessário operar uma redução transcendental. Apesar de Husserl argumentar sobre o lugar privilegiado que a psicologia possa parecer ter no processo de tomada de consciência metodológica da fenomenologia, ele está muito consciente de

que “todas as ciências positivas devem ser transcendentemente submetidas a uma epoché, assim como todos os seus domínios objetivos” (Husserl, 2022, p. 101). Nesse sentido, a redução fenomenológica está acima, não apenas da redução psicológica, mas refere-se a uma reviravolta de atitude ulterior a qualquer ciência positiva — uma vez que todas estas ciências estão em ingenuidade transcendental.

Husserl chamou essa redução fenomenológica de “parentetização”, isto é, um colocar em parêntesis o mundo e seus conhecimentos naturalmente alcançados para que, assim, possa-se abrir um novo campo puro de análise intencional. Sabendo de tudo isso, alguns leitores poderiam estar se perguntando sobre a natureza cartesiana dessa via de acesso à região da consciência pura. Nessa altura de nossa argumentação, vale dizer, no entanto, que suspender o juízo ou colocá-lo entre parêntesis é muito diferente de duvidar do mundo ou até mesmo negar sua existência. Quanto a isso, Angela Ales Bello nos explica que: “a operação de colocar entre parêntesis não é a eliminação do que está contido neles. Trata-se, apenas, de uma suspensão momentânea em vista de um objetivo: a clarificação da consciência pura como suas vivências. A cada vez que se tira algo do circuito, acompanha-se, também, a descrição daquilo que é suspenso”; sendo assim, se aplicarmos tal princípio aos temas religiosos, “a noção de Deus é submetida a um tratamento aprofundado que fornece as linhas de fundo do modo como Husserl enfrenta, em termos filosóficos a questão de Deus” (Ales Bello, 2016, p. 45-46). Fica um pouco mais claro o sentido dessa suspensão momentânea dos juízo para a clarificação da consciência pura. Em determinado momento de sua argumentação, Husserl nos dá um exemplo concreto de como isso aconteceria:

Por exemplo, minhas respectivas vivências perceptivas puras, vivências de fantasia pura, etc. são doações psicológicas da experiência psicológica interna na atitude da positividade. Elas se convertem em minhas vivências transcendentais quando, através da epoché radical, coloco o mundo, inclusive meu ser como humano, como mero fenômeno e agora me concentro na vida intencional na qual toda a percepção “do” mundo, em particular a apercepção da minha alma, de minhas vivências perceptivas psicológico-reais etc., toma forma. O conteúdo dessas vivências, sua essência própria, permanece completamente intacto, mesmo que agora seja visível como núcleo de uma apercepção que antes era frequentemente operada psicologicamente, mas que não era então considerada (Husserl, 2022, p. 103).

Com o exemplo acima, Husserl busca nos evidenciar como cada uma de nossas vivências perceptivas e experiências psicológicas naturais se convertem em vivências transcendentais. Por meio da epoché transcendental radical faço a parentetização de todo o mundo, inclusive do meu próprio ser enquanto humano, e passo a enxergá-los como fenômenos, isto é, aquilo que intencionalmente se dá na minha consciência pura. Fica,

assim, impedida durante o momento da epoché toda mundanização da consciência para que, então, as vivências transcendentais possam tomar forma. Tão somente assim, a reflexão da consciência resulta em uma pureza transcendental, dando lugar a uma nova experiência e novo campo de análise, a saber, o campo interno transcendental.

3. Terceiro movimento metodológico: a análise das vivências intencionais enquanto o estudo sobre como a realidade é percebida em oposição ao mero produto idealista

Toda a clarificação desse momento metodológico fundamental para o projeto husserliano nos encaminha, harmonicamente, para uma pergunta derradeira que Heidegger fez em suas considerações ao artigo que Husserl escrevia para a Enciclopédia Britânica. O futuro reitor da Universidade de Freiburg, após reafirmar os pontos que já explicitamos anteriormente baseado em Husserl, coloca uma terceira pergunta metodológica que nos direciona de maneira muito didática à consideração do último pilar da fenomenologia, a qual seja, a análise das vivências. Nas palavras de Heidegger:

Ora, posto que todas as vivências puras e seus nexos são construídos de modo intencional, a redução garante o acesso universal ao psíquico puro, isto é, aos fenômenos. Por isso a redução se denomina fenomenológica. Aquilo, contudo, que é primariamente acessível na redução fenomenológica é o puramente psíquico enquanto um nexos de vivências fatuamente único e pontual do respectivo Mesmo. Acaso é possível, para além da caracterização deste curso de vivências respectivamente único e pontual, um conhecimento científico autêntico, ou seja um conhecimento objetivamente válido do psíquico? (Heidegger, 2022, p. 46).

A pergunta pela viabilidade do conhecimento científico do curso das vivências é o terceiro último ponto fundamental da metodologia fenomenológica que nós chamamos de análise das vivências ou eidética. Surge, assim, a dimensão do que Husserl chamará de “vivências” (Erlebnisse). Para alguns de seus comentadores, a genialidade da obra husserliana está precisamente na forma como ele descobriu um caminho para pensar as experiências vivenciais que, por sua vez, “não se trata por certo de um produto do tipo idealista, mas do estudo da forma em que a realidade é percebida” (Ales Bello, 1998, p. 12). A análise das vivências não procederá como uma mera descrição das múltiplas e mutáveis formas que o vivido pode assumir na experiência de cada ser humano. Em vez disso, trata-se de uma espécie de metodologia arqueológica ou regressiva, no sentido de uma escavação retroativa em nossas vivências em direção aos atos que nos colocam intencionalmente em relação com as coisas, espaços e entes. Nas palavras de Ales Bello: “configura-se, portanto, a originalidade da fenomenologia como uma arqueologia das

experiências vivenciais, cujo aprofundamento através da análise concreta permite captar de uma forma mais precisa o significa das alturas primitivas mediante uma hilética fenomenológica” (Ales Bello, 1998, p. 14).

Nesse momento, talvez, seja necessário uma breve explicação sobre a natureza dessa escavação de natureza hilético-fenomenológica. No interior de sua obra, Husserl fazia uma diferenciação básica entre, pelo menos, dois tipos de experiências vivenciais que, apesar da duplicidade, mantêm-se unificadas e interdependentes. Por um lado, temos as experiências que trazem conteúdos de ordem primária (cor, sabor, cheiro, etc.) e, por outro lado, aquelas experiências que conseguem doar intencionalmente sentido às vivências a partir dos materiais primários que recebem. Podemos localizar a seguinte explicação de Husserl quanto a esse pormenor:

Tem todo o domínio fenomenológico (em todo ele — no interior do nível, a ser constantemente mantido, da temporalidade constituída), um papel dominante é desempenhado pela notável duplicidade e unidade da hylé sensual e da morphe intencional. Com efeito, esses conceitos de matéria e forma se impõem a nós quando nos presentificamos quaisquer intuições claras ou valorades claramente efetuadas, atos de prazer, volições etc. Os vividos intencionais estão ali como unidades mediante doação de sentido (num sentido bastante ampliado). Dados sensíveis se dão como matéria para formações intencionais ou doações de sentido de diferentes níveis, simples ou fundados de maneira própria, tais como ainda os discutiremos mais detidamente. A doutrina dos “correlatos” ainda confirmará, por um outro lado, a adequação desse modo de falar. No tocante às possibilidades acima deixadas em aberto, elas deveria, pois, ser designadas matérias sem forma e formas sem matérias (Husserl, 2006, p. 194).

Nas palavras acima fica evidente que, enquanto as primeiras experiências vivenciais são constituídas de material proveniente das sensações e suas impressões mais ordinárias da vida sensual, a segunda diz respeito ao que a consciência faz com esses dados concretos da realidade formando intencionalidade e significação que eles, em si mesmos, não possuíam. O filósofo utiliza-se de terminologia grega para nomear essa duplicidade, chamando de hylé sensorial e morphe intencional — cobrindo, assim, todo o campo da análise fenomenológica.

Nessa altura de nossa argumentação, vale esclarecer que a preferência pelos termo em grego de Husserl não é acidental ou meramente um esnobismo filosófico. Antes, em primeiro lugar, trata-se de uma forma que o filósofo encontrou de evitar a univocidade do termo “sensível” para referir-se exclusivamente aos sentidos e a realidade empírica. Quanto a isso, ele argumenta o seguinte: “a expressão ‘conteúdo primário’ já não nos parece suficiente como designação. Por outro lado, a expressão ‘vivido sensível’ é inaplicável ao mesmo conceito [...] A estas se acrescentam as

equivocidades próprias inerentes à palavra ‘sensível’, e que são conservadas na redução fenomenológica” (Husserl, 2006, p. 194). Em razão desses limites conceituais, Husserl necessitava de novos termos para se referir ao dados materiais ou hiléticos e, por outro lado, a toda a dimensão intencional das vivências. Logo a seguir de sua apresentação dos dois conceitos gregos, Husserl também se vale de outra terminologia oriunda da filosofia Grega para qualificar a experiência doadora de sentido intencional:

Aquilo que forma as matérias para vividos intencionais e introduz a especificidade da intencionalidade é exatamente o mesmo que dá o sentido específico àquela maneira de falar acerca da consciência, segundo a qual ela aponta eo ipso para algo de que ela é consciência. Ora, uma vez que é totalmente impraticável falar de momentos de consciência, de consciencializados e construções semelhantes, assim como de momentos intencionais, devida a diversas equivocidades que se tornarão posteriormente claras, introduzimos o termo momento noético ou, para ser mais breve, nomes. Essas noeses constituem o específico do noûs, no sentido mais amplo da palavra que nos remete, segundo todas as suas formas atuais de vida, a cogitationes e a vividos intencionais em geral e, assim, abrangente tudo aquilo (e no essencial somente aquilo) que é pressuposição eidética da ideia de forma. Ao mesmo tempo não nos é inconveniente que a palavra noûs lembre de suas significações eminentes, a saber, a de “sentido”, pois embora a “doação de sentido” que se efetua nos momentos noéticos abranja diversos aspectos, somente como fundamento ela é uma “doação de sentido? Que se prende ao conceito forte de sentido (Husserl, 2006, p. 193).

Novamente Husserl procura esquivar-se de incompreensões quanto ao que será compreendido como “momentos de consciência”, “consciencialidade” e “momentos intencionais” submetidos a todo tipo de equivocidades. Isso faz com que ele se valha da noção de noesis para se referir àquilo que dá forma ao hilético transformando-o em vividos intencionais. Em lugar de morphé no esquema “matéria e forma” que Husserl caracteriza a análise fenomenológica das vivências intencionais, o filósofo se valerá do conceito de momento noético para identificar todas as formas atuais de vida, as cogitações e os vividos intencionais — abrangendo tudo aquilo que está pressuposto na eidética da noção de forma. Dessa forma, Husserl apresenta-nos a correlação entre momentos hiléticos e noéticos tanto para o estabelecimento da unidade entre a investigação hilética pura, quanto para tomar termos ciência da importância dessa disciplina na constituição objetiva da consciência intencional. A hilética fornece o material básico para a noesis dar forma às experiências vivenciais da consciência, ao mesmo tempo em que a noesis não permite que os momentos hiléticos sejam passivos indiferentes para nós.

Em tudo isso, também precisa ficar explícito que, para além de uma renovação nos quadros de referência conceituais das experiências sensíveis, Husserl também estava

em busca de ultrapassar aquela dualidade sujeito-objeto característica da epistemologia moderna ocidental. Isso ele faz reconhecendo que uma análise fenomenológica hilética não será sinônimo de um sujeito ativo observando um objeto que permanece passivo. Na verdade, uma vez que os dados hiléticos são constituintes para os momentos noéticos intencionais, fica evidente seu modo ativo na função de guia com a própria intencionalidade. Com essa última observação sobre a não existência de objetos sem atração intencional para nós, “se coloca em evidência o papel não só passivo, mas a seu modo também ativo dos dados hiléticos, que podem também ter uma função de guia com a própria intencionalidade” (Ales Bello, 1998, p. 87). Isso explica a importância dos dois componentes em momentos distintos da análise fenomenológica.

Por outro lado, essa unidade e interdependência constituinte do momento hilético e noético não elimina um destaque que Husserl faz à importância das análises noéticas. Em suas próprias palavras: “considerações e análises fenomenológicas, que se referem especialmente ao material, podem ser chamadas de hilético-fenomenológicas, assim como, de outro lado, as referentes aos momentos noéticos podem ser chamadas de noético-fenomenológicas. As análises incomparavelmente mais importantes e ricas se encontram do lado do noético” (Husserl, 2006, p. 197). Essa disparidade em importância se dá, justamente, pelo empreendimento metodológico de Husserl de procurar descobrir as essências das concepções do mundo no interior das suas próprias operações e ocorrências. Ou seja, na fenomenologia husserliana, a pergunta pela essência imutável é transposta do mero plano gnosiológico para um nível histórico-existencial. Essa modificação é fundamental para entendermos não apenas esse terceiro passo metodológico da análise das vivências, mas, acima de tudo, o próprio projeto fenomenológico. Isso porque, para nosso filósofo — principalmente em sua última fase de pensamento, marcada pela sua investigação sobre a *Krisis der Europäischen Wissenschaft* —, o “mundo” (*welt*) é uma expressão carregada de importância e significado. Conforme explica Ales Bello, “o mundo não é somente o conjunto das coisas físicas, mas é constituído por toda a bagagem de experiências vivenciais que cada ser humano possui e compartilha com o grupo ao qual pertence” (Ales Bello, 1998, p. 38). Nesse sentido, nosso terceiro e último passo metodológico de análise de vivências se insere em um quadro de referências em que tais vivências são um complexo de atos, momentos e aspectos de nossa existência no mundo carregado de intencionalidade em nossa direção — tanto individualmente como coletivamente. Trata-se de um mundo *pro nobis*, ou seja, as experiências vividas acontecem e precisam ser analisadas no interior de uma realidade que está voltada intencionalmente à nossa consciência e que recebe dela seu sentido essencial.

A análise das vivências, enquanto conhecimento científico dos complexos psicológicos é, justamente, o instrumento que Husserl escolheu para lidar com esse

conteúdo complexo formado pela unidade entre hilética e noética. Justamente por isso que afirma-se que o procedimento de análise das vivências é uma espécie de escavação arqueológica, em que, após abrirmos mão da atitude natural e operarmos a redução fenomenológica, vamos escavando os níveis os diferentes níveis de sedimentos que formam nossas vivências em direção ao objeto que intencionalmente apareceu a nós — isso nos permitirá prescindir de tudo aquilo que é acidental e nos concentrar na natureza eidética das vivências. Trata-se daquela escavação arqueológica que irá retroceder nas camadas do fluxo vivências até alcançar o sentido ulterior que da forma na consciência ao material concreto do mundo. Tal instrumento fenomenológico torna impossível dissociar a análise das vivências de uma escavação na estrutura do próprio ser humano. Ales Bello explica essa relação da seguinte maneira:

Como convalidar ou refutar tal interpretação depois da epoché, isto é, de colocar provisoriamente entre parêntesis uma tal crença ou interpretação? A análise qualitativa das vivências não serve somente para compreender como advém o conhecimento a respeito do mundo externo, mas é também um instrumento útil para se chegar às dimensões humanas que se revelam através delas. Exemplifico sinteticamente o que quero dizer. O perceber que nós vivenciamos, se atua através das sensações e nos conduz à descoberta da corporeidade; enquanto desejar, o ser atraído ou afastado por algo, somado à vivência dos impulso, dos instintos, nos remete àquele território que pode ser definido como psíquico (Ales Bello, 2018, p. 26-27).

Ales Bello começa de uma maneira muito direta a nos mostrar que o sentido de qualquer experiência vivida do ser humano é compreendido a partir de dentro (por meio de nossas análises vivenciais) e nunca por fora. Isso ela mostra nos lembrando que a análise das vivências é feita após a colocação do mundo em parêntesis pela epoché. O exemplo que a filósofa italiana escolheu é muito esclarecedor. Imagine uma vivência de percepção de um objeto, espaço ou ente. Esse perceber chega até nós por meio do nosso corpo aguçado pelos nossos sentidos — estes são os que primeiros que estabelecem a relação hilética com o vivido. A partir disso, inicia-se o trabalho noético na consciência de identificar e avaliar a intencionalidade dirigida a nós pelo material hilético. Seja por meio de uma atração ou repulsa intencional em direção ao objeto, somos encaminhados ao território da interioridade consciente onde alcançamos o conhecimento puro das essências.

Temos condições, agora, de compreender porque Husserl defendia que as análises incomparavelmente mais importantes e ricas eram encontradas do lado noético da metodologia fenomenológica. A dimensão das vivências é tida para o filósofo como uma espécie de ponto de partida absoluto, ou ainda, um tipo de início radical do nosso conhecimento da realidade. O próprio Husserl coloca da seguinte maneira:

A passagem à consciência pura pelo método da redução transcendental leva, ao contrário, necessariamente a perguntar pelo fundamento da agora revelada facticidade da consciência constituinte que corresponde a essas teleologias. Não é o fato, mas o fato como fonte de possibilidades e efetividades de valor crescendo ao infinito, que obriga a perguntar por esse “fundamento” — que não tem, naturalmente, o sentido de uma causa causal-material. Passamos por alto aquilo que, à maneira de um motivo racional fundando, pode levar a consciência religiosa a esse mesmo princípio. O que nos importa aqui, depois da mera indicação de diferentes grupos de tais fundamos racionais para a existência de um ser “divino” extramundano, é que este não seria transcendente apenas em relação mundo, mas manifestadamente também em relação à consciência “absoluta”. Ele seria, portanto, um “absoluto” num sentido totalmente diferente do absoluto da consciência, assim como, por outro lado, um transcendente num sentido totalmente diferente do transcendente no sentido do mundo (Husserl, 2006, p. 134).

Toda a metodologia fenomenologia que nos fez ultrapassar a atitude natural por meio da epoché rumo a consciência pura, necessariamente, nos faz interrogar pelo fundamento da facticidade — não a facticidade da mera realidade empírica, mas aquela hilética revelada em direção a nós. Por isso ele diz acima que não se trata do simples fato, mas dos fatos como fontes de possibilidades, que alimentam a noésis doadora de sentido.

Para nos dar dimensão da radicalidade originária que a dimensão das vivências tem Husserl evoca a transcendência de um ser divino. Este, por definição, ultrapassa as dimensões temporais do mundo, mas, acrescenta Husserl, também transcende as dimensões da consciência pura que o filósofo chama da “absoluta”. Nesse sentido, Deus seria um absoluto, tal como se está habituado a pensar na teologia e ciências da religião, mas também a a consciência seria um tipo diferente de absoluto.

Ales Bello amplia o significado desse duplo sentido no uso do termo absoluto: “se a consciência se apresenta como um absoluto, tal absolutividade deve ser entendida quoad nos. Para nós — para nós seres humanos —, a dimensão das vivências é o ponto de partida absoluto, ou seja, o início radical no que diz respeito ao nosso conhecimento da realidade” (Ales Bello, 2016, p. 48). Isso não significa dizer que o fluxo das vivências humanas é uma realidade absoluta para Husserl. Mas que sua absolutividade é de outra natureza — e aqui está a diferença específica com Deus, por exemplo —, isso porque as experiências vivências são as únicas que nos fornecem na forma consciente o acesso rigoroso à essência das realidades interna e externas. Dito de outra forma, “a consciência é a registoção vivido daquilo que se apresenta e que impulsiona a busca por sentido.

Aquilo que é registrado de modo imanente remete a uma transcendência” (Ales Bello, 2016, p. 48).¹⁴

Nas últimas linhas daquele que tornou-se tanto seu testamento intelectual, quanto uma das rerepresentações mais bem acabadas de seu método, lemos sobre a confiança depositada por Husserl na absolutividade da consciência pura em si própria e voltada para si própria, enquanto a tarefa derradeira da humanidade:

O espírito e só mesmo o espírito é em si próprio e para si próprio um ser, é independente e pode, nesta independência e apenas nela, ser tratado de modo verdadeiramente racional, de modo verdadeiramente científico a partir do fundamento. No que respeita, porém, à natureza na sua verdade científico-natural, ela só aparentemente é independente e só aparentemente pode ser levada, por si, ao conhecimento racional nas Ciências Naturais. Porque a natureza verdadeira no seu sentido, no sentido científico-natural, é produto do espírito que investiga a natureza e pressupõe, portanto, a Ciência do Espírito. Por essência, o espírito está capacidade para exercer autoconhecimento e, enquanto espírito científico, o autoconhecimento científico, e isto interativamente. Apenas no conhecimento científico-espiritual puro não fica o investigador embaraçado pela objeção do autoconhecimento da sua própria operatividade. Por isso, é um erro das Ciências do Espírito competir com as Ciências Naturais pela igualdade de direitos. Assim que concedem a estas últimas a objetividade enquanto auto-suficiência, caem elas próprias no objetivismo. Mas, tal como elas estão agora desenvolvidas, com as suas diversas disciplinas, as Ciências do Espírito carecem da racionalidade última, efetiva, tornada possível pela visão espiritual do mundo. Esta fala de uma racionalidade autêntica sob todos os aspectos é, precisamente, a fonte da obscuridade insuportável do homem acerca da sua própria existência e das suas tarefas infinitas. Os homens estão inseparavelmente unidos em suma tarefa: apenas quando o espírito, a partir de sua volta ingênua para fora, retorna sobre si próprio e permanecer em si próprio e puramente em si próprio, pode a si próprio bastar (Husserl, 2014, p. 151)

Mais uma vez, vemos Husserl insistir que a verdade científica, em sua atitude natural, apenas alcança uma aparente independência e não tem capacidade de nos levar ao conhecimento racional dos conteúdos das Ciências Naturais. Na verdade, para ele, é um erro a busca de paridade igualitária entre Ciências Naturais e as Ciências do Espírito,

¹⁴ É importante ressaltar aqui que, em pesquisas futuras sobre a relação ainda mais direta de Husserl com o fenomenal religioso, será por meio da mesma dinâmica do fluxo de experiências vivenciais que ele estabelecerá uma espécie de “via subjetiva” até Deus. Nas palavras de Ales Bello: “cada vez que Husserl repete em profundidade sobre o significado da redução que está realizado e do resíduo de tal redução, isto é, a ‘esfera das vivências como absolutas essencialidades, seu pensamento corre para tudo aquilo que tal esfera é o espelho e que transcendente, em primeiro lugar o mundo, e Depois imediatamente também Deus” (Ales Bello, 2016, p. 50).

justamente porque é tão somente o espírito em si próprio e voltado para si próprio que alcança essa independência e tem capacidade de lidar com o modo verdadeiramente científico a partir dos fundamentos essenciais. Justamente por isso que a tarefa que pesa sobre os ombros da humanidade é justamente o espírito ultrapassar sua postura ingênua quanto a atitude natural e retornar sobre si próprio — por meio de uma análise de suas próprias vivências intencionais como portadoras e doadoras de sentido essencial. Tão somente quando o espírito voltar-se sobre si e permanecer puramente em si próprio, em suspensão de juízo de qualquer saber prévio, é que ele irá se conscientizar da sua capacidade de exercer autoconhecimento enquanto espírito e autoconhecimento científico. Caso contrário, mesmo as chamadas Ciências do Espírito — que permanecem em atitude natural, pautando-se nas Ciências Naturais —, incontornavelmente, vão cair em objetivismo ingênuo por lhes faltar aquela racionalidade última, efetiva e tornada possível pela análise fenomenológica das vivências no mundo.

Conclusão

Conforme assinalámos na introdução do presente artigo, não era de se espantar que os diferentes estudiosos e pesquisadores das ciências da religião tivessem sua atenção atraída pelas conquistas metodológicas da fenomenologia, uma vez que estes também enfrentavam a mesma crise acadêmica e cultural. Teólogos, historiadores da religião, sociólogos, antropólogos e psicólogos encontraram na fenomenologia apoio para experimentar renovação de suas áreas de pesquisa em torno dos fenômenos religiosos. Conforme explica Akira Goto, “a fenomenologia, além de estabelecer-se como metodologia, estendeu-se também no âmbito da religião na forma de uma “ciência” autônoma, ou seja, como fenomenologia da religião” (Goto, 2004, p. 55). É preciso dizer, no entanto, que essa busca por apoio na fenomenologia por parte de cientistas da religião se deu, não apenas como uma fenomenologia religiosa. A fenomenologia da religião inscreve-se de forma diferente, não como uma empreitada confessionalmente guiada, mas como uma disciplina igualmente autônoma chamada fenomenologia da religião. Isso não significa dizer que teólogos e cientistas da religião que são explicitamente confessionais não possam se valer da fenomenologia da religião, mas que isso é feito como quem procura um recurso metodológico e não um conteúdo confessional. Essa busca de estudiosos da religião por um método diferente se dá em razão do que Richard Schaeffler descreve a seguir: “na abordagem da fenomenologia filosófica, os representantes das ciências empíricas da religião puderam reconhecer o seu próprio problema metodológico. O que ficava fora do alcance do procedimento da abstração, isto é, da extração de características singulares a partir do complexo, deveria tornar-se possível para o olhar educado na fenomenologia” (Schaeffler, 1982, p. 78).

Em outras palavras, ficou evidente para todo cientista da religião que operava a partir das disciplinas empíricas que o método meramente descritivo de fatos não seria suficiente para lidar com o significado das vivências com o sagrado.

Diante de todo o exposto, seria oportuno, finalmente, apresentarmos uma definição de fenomenologia da religião que leve em consideração não apenas toda a sua fundação husserliana, mas também as necessidades levantadas da teologia e ciências da religião na sua busca por uma metodologia adequada à crise universitária e cultural do início do século passado. Tommy Akira Goto nos fornece uma excelente definição da fenomenologia da religião que leva em consideração tudo o que expomos até então sobre as origens husserlianas da fenomenologia:

A fenomenologia da religião tem como objeto o estudo do fenômeno religioso (fenômeno sendo aqui que se mostra por si, como viemos em Husserl), buscando compreender o significado profundo da religiosidade numa hermenêutica ontológica-existencial (não só da especulação racional) e tendo como principal recurso a redução eidética (recuso que vimos para se chegar ao fenômeno como tal, na essência). Assim, a religião, em linhas gerais, pode ser descrita fenomenologicamente como “identificação com o culto religioso, porque este engloba e estrutura todas as ações que se dirigem ao Sagrado, quer este seja concebido como Ser transcendente, quer como um Deus antropomorfo, quer como um Absoluto impessoal” (Goto, 2004, p. 59).

Nessa definição apresentada por Akira Goto temos um conglomerado de elementos que podem ser desdobrados ainda mais para finalizar nossa compreensão sobre a fenomenologia da religião — e como esta depende e participa da metodologia husserliana descrita no presente trabalho. No trecho acima, ele começa do ponto mais óbvio, mas, absolutamente, fundamental: os fenômenos. Estes não são apenas entes, espaços e coisas que aparecem, mas tudo aquilo que está intencionalmente presente na consciência, sendo para ela uma significação. Portanto, também a fenomenologia da religião não é um “rumo às coisas [religiosas] mesmas” como descrição do concreto, mas do que aparece para uma consciência. Justamente por isso, o próximo elemento da descrição de Akira Goto é a interpretação dos fenômenos religiosos em uma hermenêutica ontológico-existência. Não é mera ontologia tal como tínhamos na história da filosofia antiga, medieval e moderna — uma especulação racional sobre os entes do mundo. “Mundo”, na metodologia husserliana, não é a totalidade dos fatos, mas o conjunto das significações de uma consciência intencionalmente alimentada. Por isso que a fenomenologia não se ocupa simplesmente com experiências temporais, mas com vivências intencionais, isto é, com os atos vivos, as vivências imediatas da consciência humana. Nesse sentido, a fenomenologia da religião precisa se distinguir de todo o fenomenismo da história da filosofia. Essa distinção encontra seu ponto de

apoio naquele que mostrou-se um dos movimentos metodológicos mais importantes de Husserl, a saber, a redução eidética. Se diz eidética em razão do estilo formal (eidos) das vivências conscientes. A atitude dedutiva de colocar em parêntesis todo conhecimento factual do mundo e voltar-se para a consciência pura é o que marca a análise eidética dos fenômenos religiosos. Ele é o recurso para se chegar às essências puras dos fenômenos.

Referências Bibliográficas

ALES BELLO, Angela. **Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica**: Bauro, SP: EdUSC, 1998;

_____. Edmund Husserl (1859-1938): Teo-ologia e teo-logia. In: GIBELINI, R. **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Editora Loyola, 1998b;

_____. Edmundo Husserl: **pensar em Deus, crer e Deus**. São Paulo: Editora Paulus, 2016;

_____. **O Sentido do Sagrado**: da arcaicidade à dessacralização. São Paulo: Editora Paulus, 2018;

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**: São Paulo: Companhia das Letras, 2014;

FRAGATA, Júlio. O Conceito de ontologia em Husserl. In: **Perspectivas da fenomenologia de Husserl**. Coimbra: Cento de estudos fenomenológicos, 1965.

GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso**: a fenomenologia em Paul Tillich. São Paulo: Editora Paulos, 2004;

HUSSERL, Edmund. **Ideias Para uma Fenomenologia Pura e Para uma Filosofia Fenomenológica**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2006

_____. O artigo da Enciclopédia Britânica (1927). In: **Psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental**: textos selecionados (1927-1935). Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2022.

_____. A crise da humanidade européia e a filosofia. In: **Europa: Crise e renovação**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014;

HEIDEGGER, Martin. Tentativa de uma segunda elaboração ao O artigo da Enciclopédia Britânica (1927). In: **Psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental**: textos selecionados (1927-1935). Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2022.

MACINTYRE, Alasdair. **Edith Stein**: Um prólogo filosófico (1913-1922). São Paulo: Ecclesiae, 2022.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. **Crítica da Razão na Fenomenologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2022;

RICOUER, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009;

SCHAEFFLER, Richard. **Filosofia da Religião**. Lisboa: Almedina, 1982.

ANTROPOLOGIA COSMOLÓGICA: Uma proposta ecológica teorreferente

COSMOLOGICAL ANTHROPOLOGY: a theoreferent ecological proposal

Luiz G. Lacerda Jr.¹

¹ Bacharel em Teologia no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (JMC), pós-graduado em Novo Testamento e Literatura na Faculty of Theology and Religion University of Oxford e Mestrando em Antropologia Bíblica na North-West University (NWU). luizgljunior@gmail.com; <https://luizlacerda.com.br>.

Resumo

Séculos de exploração descontrolada devastaram a Terra, ameaçando tanto a vida humana quanto o equilíbrio do meio ambiente. O avanço contínuo da ciência e tecnologia, juntamente com o aumento populacional alarmante sobretudo nos países mais pobres, tem colocado uma enorme pressão sobre os recursos disponíveis. Desertificação e desflorestamento, mudanças climáticas, secas e inundações, além de outros problemas naturais ameaçam a vida sobre a Terra. Esses problemas atingem proporções ainda mais alarmantes com a poluição em níveis de alto risco. Essas questões deixaram de ser apenas locais; elas exigem atenção urgente de toda a comunidade global, pois o que está em risco é a sobrevivência humana. Para nós, o mais importante é que essas questões não são meramente socioeconômicas e políticas, mas elas também têm profundas implicações para a teologia bíblica. Este artigo propõe uma breve análise de algumas respostas seculares a essas crises, bem como de propostas teológicas. Por fim, apresenta uma teologia ecológica teorreferente e, conseqüentemente, uma vocação antropológica.

Palavras-chave

Ecologia; Teorreferente; Antropologia; Cosmológica.

Abstract

Centuries of uncontrolled exploitation have devastated the Earth, threatening both human life and the balance of the environment. The continuous advance of science and technology, together with alarming population growth, especially in poorer countries, has put enormous pressure on available resources. Desertification and deforestation, climate change, droughts and floods, and other natural problems threaten life on Earth. These problems reach even more alarming proportions with pollution at high-risk levels. These issues are no longer just local; they require urgent attention from the entire global community, because what is at stake is human survival. For us, the most important thing is that these issues are not merely socio-economic and political, but they also have profound implications for biblical theology. This article proposes a brief analysis of some secular responses to these crises, as well as theological proposals. Finally, it presents a theoreferent ecological theology and, consequently, an anthropological vocation.

Keywords

Ecology; Theoreferent; Anthropological; Cosmological.

1. Introdução

As gerações de algumas décadas passadas cresceram num mundo que partia do princípio de que tudo estava bem com o planeta Terra. Mas os alarmes logo começaram a soar. Em 1962, o livro de Rachel Carson, *Primavera Silenciosa*, ajudou a preparar o palco para o movimento ambientalista, que colocou diante do mundo fatos impressionantes. Carson, bióloga marinha, expôs os riscos do pesticida DDT², ilustrando com muita força o grande dano ecológico causado pelo progresso tecnológico.

2 O DDT (Dicloro-Difenil-Tricloroetano) é um pesticida sintético desenvolvido em 1874, mas seu uso como inseticida só foi descoberto em 1939 pelo químico suíço Paul Hermann Müller, que recebeu o Prêmio Nobel por essa descoberta. Durante a Segunda Guerra Mundial, foi amplamente utilizado para controlar doenças como malária e tifo, além de ser empregado na agricultura para combater pragas.

No entanto, nas décadas seguintes, estudos revelaram seus efeitos ambientais e na saúde humana. O DDT se acumula nos organismos e se espalha pela cadeia alimentar, afetando aves, causando o enfraquecimento de cascas de ovos, e impactando a reprodução de diversas espécies. Também foi associado a riscos para a saúde humana, incluindo possíveis efeitos cancerígenos e distúrbios hormonais.

Devido a essas evidências, muitos países baniram o DDT a partir da década de 1970, sendo proibido nos EUA em 1972. O tratado internacional Convenção de Estocolmo, de 2001, restringiu seu uso globalmente, permitindo-o apenas em circunstâncias específicas para o controle da malária em algumas regiões.

Cinco anos depois, surgiu um discurso pioneiro em *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*³ (As raízes históricas de nossa crise ecológica), de Lynn White Jr. Ele fez um ataque contundente à teologia judaico-cristã e à doutrina bíblica da criação, acusando o cristianismo de ser a religião mais antropocêntrica da história. Segundo White, a crença de que Deus ordenou à humanidade explorar a natureza para seus próprios fins foi um dos principais fatores que levaram à crise ambiental atual. Ele criticou as passagens de Gênesis que ordenam a Adão e Eva que “dominassem” e “sujeitassem” a criação, argumentando que essa visão resultou em uma exploração arrogante e predatória dos recursos naturais.

Desde então, os textos da criação têm recebido muita atenção acadêmica, e novas iniciativas foram feitas para entendê-los dentro de um contexto bíblico mais amplo. Teologias da criação foram escritas e reescritas, conceitos como domínio e imagem de Deus continuam a ser examinados, e a ecologia tornou-se um interesse teológico. Recai sobre os cristãos a responsabilidade de corrigir quaisquer falsas impressões acerca da superioridade do ser humano sobre o restante da criação ou de que a Bíblia de fato ordenou que explorassem os recursos naturais visando a seus próprios objetivos. Esse artigo se propõe a contribuir com essa discussão, esclarecendo possíveis equívocos e analisando propostas ecológicas bíblicamente desassociadas.

Antes de seguir adiante, entretanto, é essencial definir nossos termos. O que queremos dizer com o termo meio ambiente? De modo geral, meio ambiente é tudo o que nos cerca. O termo atualmente se refere a toda a gama de condições físicas e biológicas à nossa volta. Todos fazemos parte do meio ambiente, um círculo de entidades vivos e não-vivos. Mas então o que é ecologia e por que falamos de uma crise ecológica?

A palavra ecologia é um pouco mais científica do que meio ambiente. A raiz da palavra, *oikos*, significa “casa”, “habitar” ou “lugar de habitação”. A rigor, ecologia é a ciência que trata da inter-relação dos organismos, tanto dos elementos vivos quanto não-vivos do meio ambiente. Em sua forma mais antiga, a ecologia tratava somente do estudo do mundo animal e vegetal, mas hoje é o estudo científico das interações entre todos os componentes do meio ambiente. Um ecossistema é um sistema interconectado de animais, plantas, fungos e microorganismos que sustenta a vida por meio de atividades biológicas, geológicas e químicas. O meio ambiente como um todo é um ecossistema, mas dentro dele há diversos ecossistemas menores interligados.

³ WHITE, Lynn. **The historical roots of our ecologic crisis**. *Science*, v. 155, n. 3767, p. 1203–1207, 1967. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1720120>. Acesso em: 19/02/2025.

A relação entre Meio Ambiente, Ecologia e Ecossistema pode ser vista no gráfico abaixo.⁴

Figura 1. Relação entre Meio Ambiente, Ecologia e Ecossistema.



Fonte: do autor (2025)

⁴ As definições de termos para Meio Ambiente, Ecologia e Ecossistema usadas neste artigo são produto de teologia bíblica, ao invés de revisão bibliográfica. Por isso, cabe especificar, como visto a seguir.

Meio ambiente é tudo o que nos cerca — e, na Bíblia, isso é o cosmos. Desde Gênesis, vemos que o mundo físico foi feito com intenção, beleza e ordem, e o ser humano foi colocado nele como mordomo, não como dono (Gn 1–2). A criação é palco da vida, proclamando a glória do Criador (Sl 19.1). No Novo Testamento, o cosmos não é descartado, mas incluído na redenção de Cristo (Cl 1.15-20), e geme esperando a restauração final (Rm 8.19-22). Em Apocalipse 21–22, a nova criação revela que o meio ambiente será renovado, não abandonado.

Ecologia, como estudo das interações entre os seres e seu ambiente, ecoa a sabedoria e a ordem divina na criação. Desde o Éden, vemos um sistema harmonioso em que tudo se conecta — terra, plantas, animais e o homem (Gn 1). A Lei dava instruções ecológicas (Lv 25; Dt 22), mostrando que o cuidado com a terra era parte da aliança com Deus. Jesus usava a natureza para ensinar sobre o Reino (Mt 6.26-30), e a própria lógica do Corpo de Cristo (1Co 12.12-27)

reflete essa interdependência. No fim, a criação volta a ser um espaço de cura e equilíbrio (Ap 22.1-2).

Ecossistema aponta para a rede integrada da vida, algo que a Bíblia descreve como sustentado diretamente por Deus. O Salmo 104 mostra o Senhor alimentando animais, controlando águas, ciclos e ventos — nada é aleatório. Essa sustentação constante aparece também em Jesus, que afirma que Deus cuida de cada criatura (Mt 10.29), e em Hebreus 1.3, onde Cristo sustenta todas as coisas. A criação é uma tapeçaria viva, que se mantém coesa por meio da providência divina (Rm 11.36). No fim, essa rede de vida não será destruída, mas plenamente restaurada na nova criação (Ap 22).

Embora esses conceitos estejam enraizados nos mesmos marcos teológicos de criação, queda, redenção e consumação — e compartilhem pressupostos similares —, tratam de dimensões distintas da realidade criada. Essa distinção é visualmente sistematizada no gráfico acima.

2. Alguns movimentos ambientalistas

A partir da clareza terminológica, podemos avançar à análise histórico-sociológica. Ao desenvolver uma teologia do meio ambiente, é importante examinar os movimentos ecológicos que desafiam os cristãos a aprofundar seu estudo bíblico — seja para corrigir equívocos, seja para reafirmar verdades.

2.1. Ambientalismo.

Para evitar confusões, é importante entender o ambientalismo como um movimento. Surgido na década de 1960, ele foi impulsionado por preocupações levantadas por figuras como Rachel Carson e pelo crescimento de grupos contraculturais, como o movimento hippie, que pregavam o retorno à natureza. Nos anos 1970, o ambientalismo conquistou intelectuais, estudantes e pequenos movimentos políticos radicais. A “Mãe Natureza” precisava ser protegida; a destruição do planeta precisava cessar antes que o mundo mergulhasse no caos.

O movimento ambientalista surgiu como reação ao materialismo científico dominante, à rigidez dos dogmas religiosos e à apatia da religião institucionalizada. Conseqüentemente, ideias de pensadores orientais passaram a ser estudadas, como Gandhi, o Zen-budismo, Confúcio e o taoísmo. O conceito hindu de ahimsa (“não-violência”) também se tornou um pilar para os ativistas ambientais.

O ambientalismo flertava com o panteísmo, visão que dissolve a distinção entre Deus e a natureza — Deus está em tudo, e tudo é Deus. Para os panteístas, a natureza é sagrada, e sua veneração os tornaria mais zelosos com a preservação ambiental do que os cristãos. O movimento atraiu seitas, adeptos da Nova Era⁵ e até cristãos radicais.

O desafio para a igreja é evidente. Por um lado, os cristãos precisam dar ouvidos a algumas dessas vozes e desenvolver um interesse mais claro pelo meio ambiente em que vivem, mas, por outro lado, eles precisam de um fundamento bíblico, ecológico e teológico sadio que possa refutar falsas afirmações.

5 Os movimentos da Nova Era são um conjunto de crenças e práticas espirituais que surgiram nas décadas de 1970 e 1980, influenciados por elementos do misticismo oriental, o ocultismo e o pensamento New Age. Esses movimentos promovem uma visão holística do universo, que envolve a interconexão entre todos os seres e o planeta, além de enfatizarem a busca pela autossuperação, a cura espiritual e física, e a transcendência pessoal. Muitas vezes, eles buscam uma nova forma de espiritualidade, independente de religiões tradicionais.

Os principais princípios incluem a crença na reencarnação, a prática de meditação e o uso de terapias alternativas. Além disso, há uma forte ênfase na ideia de “iluminação” ou “despertar espiritual”, no qual o indivíduo atinge uma maior compreensão e harmonia com o cosmos.

Para uma análise detalhada do movimento, recomendo: CUNNINGHAM, **Lawrence S. The New Age Movement: A Christian Critique.** InterVarsity Press, 1998.

2.2. Ecologia profunda.

Com o tempo, ecoteologias e filosofias ambientais se tornaram mais sofisticadas. Em 1972, o filósofo norueguês Arne Naess introduziu o conceito de ecologia profunda⁶, criticando abordagens que enxergavam a natureza apenas por seu valor utilitário para os seres humanos, e não por seu próprio valor intrínseco. Naess rejeitava a visão antropocêntrica ocidental, que via a natureza como mera serva dos interesses humanos, e propôs duas normas fundamentais para uma ecologia verdadeiramente profunda.

A primeira era a adoção de uma perspectiva biocêntrica, em contraste com o antropocentrismo, reconhecendo que tudo na criação possui valor e dignidade próprios. Isso levaria a um relacionamento mais equilibrado entre seres humanos e não-humanos. A segunda norma era ainda mais radical: a igualdade biocêntrica, segundo a qual todos os elementos e indivíduos nos ecossistemas teriam o mesmo valor, promovendo inter-relação baseada num igualitarismo ecológico absoluto.

Em 1984, a Plataforma de Ecologia Profunda⁷ reforçou essas ideias, defendendo a preservação da integridade biológica da Terra e afirmando que os humanos não teriam o direito de reduzir a riqueza e a diversidade ambiental, exceto para atender necessidades vitais. Para alcançar uma verdadeira qualidade de vida, não bastava um padrão de vida materialista cada vez mais elevado, mas sim uma transformação ideológica.

O ponto forte da Ecologia Profunda está em seu questionamento de premissas filosóficas e religiosas que foram gradualmente abandonadas em favor do materialismo e consumismo desenfreados. Seu protesto em favor de uma identidade e dignidade para todas as formas de vida nos desafia a reconsiderar algumas de nossas crenças tradicionais⁸. No entanto, muitas das soluções propostas pelo movimento tendem a ser excessivamente ideológicas e otimistas, desconsiderando os avanços que a humanidade já alcançou. A correção de rota é necessária, mas deve ocorrer dentro do contexto do progresso legítimo que temos conquistado ao longo da história, através do mandato cultural.

6 NAESS, Arne. **The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary. Inquiry**, v. 16, n. 1-4, p. 95-100, 1973.

7 DEVAL, Bill; SESSIONS, George. **Deep Ecology: Living as if Nature Mattered**. Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985, p. 32.

8 DRENGSON, Alan; INOUE, Yuichi (Eds.). **The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology**. Berkeley: North Atlantic Books, 1995, p. 89.

2.3. O movimento Chipko.

Uma teologia da criação não deve ser moldada apenas por correntes filosóficas, mas também por movimentos que inspiram ações concretas. Em diversas ocasiões, ambientalistas têm denunciado a arrogância humana diante da natureza. Povos nativos, inseridos em contextos ecológicos tradicionais, demonstram profundo respeito pelo meio ambiente e protagonizam iniciativas que promovem mudanças reais.

Um dos exemplos mais emblemáticos é o Movimento Chipko, que surgiu no norte da Índia no início da década de 1970. O termo Chipko, que significa “abraçar” em hindi⁹, descreve a estratégia usada por comunidades locais para resistir à exploração comercial que ameaçava agravar o desmatamento no Himalaia. Dependentes diretos das florestas, essas populações protegeram árvores literalmente abraçando-as, impedindo sua derrubada. O movimento ganhou repercussão mundial e inspirou protestos semelhantes em outros países¹⁰.

O Movimento Chipko destaca questões éticas fundamentais para a teologia ecológica, especialmente nos países em desenvolvimento. Nossas reflexões teológicas precisam incorporar uma dimensão ética contextualizada, abordando a exploração dos poderosos sobre os vulneráveis e a desigualdade crescente entre ricos e pobres. À medida que a urbanização e a globalização avançam, surgem novos desafios teológicos diante das injustiças ambientais que afetam, sobretudo, os mais pobres.

2.4. A Hipótese Gaia.

Em 1979, durante seu trabalho com a NASA, o cientista inglês James Lovelock formulou a Hipótese Gaia, que propunha que a Terra se comporta como um superorganismo vivo¹¹. Segundo Lovelock, nosso planeta é um sistema único, onde elementos vivos e não vivos interagem em uma espécie de equilíbrio dinâmico. O nome Gaia foi inspirado na deusa grega da Terra, a partir de uma sugestão do escritor William Golding.

Nos últimos anos, a hipótese tem ganhado novos adeptos dentro da comunidade científica, especialmente ao revelar as complexas interações entre organismos e ecossistemas.¹² Seus defensores apontam correlações intrigantes, como a semelhança

9 SHIVA, Vandana; BANDYOPADHYAY, J. **Chipko: India's Civilisational Response to the Forest Crisis**. Indian National Trust for Art and Cultural Heritage, 1986, 22.

10 BAHUGUNA, Sunderlal. Chipko: A Novel Movement for Establishment of Cordial Relationship between Man and Nature. **In: The Himalaya: Aspects of Change**. Delhi: Oxford University Press, 1981, p. 41.

11 LOVELOCK, James. **Gaia: A New Look at Life on Earth**. Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 29.

12 HARDING, Stephan. **Animate Earth: Science, Intuition, and Gaia**. White River Junction: Chelsea Green Publishing, 2006, p. 60.

entre a composição salina dos oceanos e do corpo humano, destacando interconexões profundas nos processos físicos, químicos, geológicos e biológicos da Terra.

A Hipótese Gaia também dialoga com crenças religiosas antigas e, para alguns, poderia evoluir para uma espécie de “religião científica”. O conceito de Mãe Terra é recorrente em diversas culturas, como as tradições gregas e hindus. Não surpreende, portanto, que essa ideia tenha sido amplamente adotada pelo movimento da Nova Era, que espiritualiza questões ecológicas e frequentemente apresenta o ambientalismo como uma alternativa rival ao cristianismo.¹³ No fundo, trata-se de um retorno a antigas crenças em uma divindade feminina, um Deus-Mãe, que sustenta e anima todas as coisas.

2.5. Ecofeminismo.

O ecofeminismo é um movimento que integra o feminismo e o ambientalismo, sustentando que a opressão das mulheres e a degradação do meio ambiente estão interligadas. O termo foi cunhado em 1974 por Françoise d’Eaubonne¹⁴ e, desde então, tem influenciado tanto ativistas políticos e sociais quanto pensadoras cristãs que propõem uma teologia ecofeminista.¹⁵

Uma das vozes mais influentes nesse campo é Rosemary Radford Ruether. Ela argumenta que a teologia ecofeminista critica a crise ecológica a partir de uma perspectiva cultural e desafia a tradicional hierarquia “Deus — Homem — Mulher”, que, segundo ela, se estende à natureza. Para Ruether, a visão patriarcal vê a terra como feminina, justificando a exploração tanto da mulher quanto do meio ambiente pelos homens. Assim, a superação da crise ecológica exigiria substituir relações de dominação por relações de apoio mútuo.¹⁶

Ecofeministas também questionam a visão cristã tradicional de Deus. Ruether propõe que Deus não deve ser visto como um poder de imposição, mas como um Criador que promove relacionamentos baseados na mutualidade — tanto entre humanos quanto entre a humanidade e a natureza.¹⁷

13 GROOTHUIS, Douglas. **Unmasking the New Age**. InterVarsity Press, 1986, p. 148.

14 D’EAUBONNE, Françoise. **Le Féminisme ou la Mort**. Paris: Pierre Horay, 1974, p. 77.

15 O lastro de influência pode ser percebido em ampla literatura, como: KING, Ynestra. *The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology*. In: **Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism**. Edited by Judith Plant. Philadelphia: New Society Publishers, 1989; GAARD, Greta (Ed.). **Ecofeminism: Women, Animals, Nature**. Philadelphia: Temple University Press, 1993; WARREN, Karen J. (Ed.). **Ecological Feminist Philosophies**. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

16 RUETHER, Rosemary Radford. **Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing**. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992, p. 39.

17 *Ibidem*, p. 125.

A teóloga coreana Chung Hyun Kyung aprofunda essa crítica ao rejeitar o cristianismo ocidental tradicional, que ela considera fundamentado em um dualismo grego, uma hierarquia de seres e uma perspectiva androcêntrica. Segundo Kyung, essa teologia concedeu ao homem domínio sobre a criação, tornando Deus cada vez mais transcendental e servindo como ferramenta ideológica para colonização, exploração e opressão. Em resposta, ela propõe uma espiritualidade holística inspirada nos povos nativos da Ásia e da África.¹⁸ Essa abordagem valoriza a criação como uma rede de vida interconectada e sagrada, promovendo um uso responsável dos recursos naturais e a compaixão pelos marginalizados. Para muitas ecofeministas, essa espiritualidade é um caminho para cura e transformação global.

3. Ecoteologia

Os movimentos mencionados anteriormente revelam dilemas que exigem respostas. E, diante dos desafios ecológicos crescentes, a teologia cristã precisa dialogar com as questões ambientais.

A preocupação com a relação entre fé e meio ambiente não é nova. Elementos de uma teologia ecológica já apareciam nos escritos de Alfred North Whitehead¹⁹, Pierre Teilhard de Chardin e até em alguns pais da Igreja²⁰. Mais recentemente, pensadores como John Cobb Jr., Jürgen Moltmann, Paul Santmire e Thomas Berry têm aprofundado essa discussão, na tentativa de oferecer argumentos para os cristãos que desejam integrar sua fé com a responsabilidade ambiental.²¹ Os autores podem ter proposições mais ou menos assertivas à ortodoxia cristã, dependendo de seus pressupostos e construção teológica.

Nesta análise, exploraremos duas contribuições proeminentes para esse debate.

18 KYUNG, Chung Hyun. Ecology, Feminism, and African and Asian Spirituality: A Journey into the Healing of the Earth. **In: Ecofeminism and Globalization: Exploring Culture, Context, and Religion.** Edited by Heather Eaton and Lois Ann Lorentzen. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.

19 WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality.** New York: Free Press, 1978.

20 Como, por exemplo, Basílio de Cesareia, em suas Homilias sobre a Criação (Hexaemeron). Ele reflete sobre a beleza e a harmonia da criação divina e a responsabilidade humana de preservá-la. (BASÍLIO DE CESAREIA. **Hexaemeron: Homilias sobre a criação do mundo.** Tradução de Caio Pereira de Souza. São Paulo: Paulus, 2012, p. 64)

21 COBB, John B. **Is It Too Late? A Theology of Ecology.** Denton: Environmental Ethics Books, 1995; MOLTSMANN, Jürgen. **God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God.** Minneapolis: Fortress Press, 1993; SANTMIRE, H. Paul. **The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology.** Philadelphia: Fortress Press, 1985 e BERRY, Thomas. **The Dream of the Earth.** San Francisco: Sierra Club Books, 1988.

3.1. Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955)

Jesuíta francês visionário, antecipou a ecoteologia antes mesmo de o termo existir. Paleontólogo, biólogo e filósofo, dedicou grande parte de sua vida a integrar sua experiência religiosa às ciências naturais.

Ao alinhar sua teologia às teorias da evolução, abandonou a interpretação literal da criação. Sua visão retrata a humanidade caminhando para uma impressionante convergência de sistemas, que ele chamou de “ponto ômega” — um processo contínuo de evolução rumo a um estado espiritual ideal, caracterizado pela paz e unidade planetária.²²

De uma perspectiva ecológica, via essa unidade como intrinsecamente ligada ao espírito da Terra e defendia que a humanidade tinha a missão de ordenar o mundo.²³ Suas ideias antecipam aspectos da hipótese de Gaia, ao sugerir que a Terra possui uma personalidade própria e autônoma.

Por suas crenças heterodoxas, Teilhard de Chardin foi rejeitado pela Igreja Católica Romana.

3.2. Matthew Fox (1940–)

É um sacerdote episcopal que propõe uma “espiritualidade centrada na criação”, deslocando o foco tradicional da Queda e da redenção. Ele defende uma “Nova Reforma”, na qual Deus e as teologias da criação sejam representados pela figura feminina da Sabedoria, personificada em um Deus Mãe-e-Pai de justiça e compaixão — conceito que chama de ecumenismo profundo.²⁴

Fox nos lembra que, no século XVI, quando as igrejas do Ocidente tiveram contato com religiões asiáticas e indígenas americanas, ignoraram suas cosmologias e tradições místicas. Inspirado nas ideias de Tomás de Aquino e do teólogo dominicano Meister Eckhart, propõe uma espiritualidade da criação que integra a sabedoria da tradição ocidental e das culturas nativas globais à visão científica emergente do universo e à criatividade das formas artísticas.²⁵

Segundo Fox, essa espiritualidade remonta à tradição mais antiga da Bíblia hebraica,

22 CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O Meio Divino**. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Livros do Brasil, 1960, p. 64.

23 CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O Fenômeno Humano**. Tradução de Armando Pereira da Silva. São Paulo: Cultrix, 2005, p. 201.

24 FOX, Matthew. **Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality**. New York: TarcherPerigee, 1983, p. 30.

25 FOX, Matthew. **The Coming of the Cosmic Christ: The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance**. New York: HarperOne, 1988, p. 75.

celebrada pelos místicos da Europa medieval. Trata-se de uma espiritualidade comprometida com o desenvolvimento de teologias e práticas religiosas e culturais que promovam a integridade pessoal, a sobrevivência do planeta e a interdependência universal.²⁶

Embora Chardin e Fox tenham ênfases distintas, ambos compartilham a ideia de uma espiritualidade integrada à criação, atribuindo à natureza um papel central no desenvolvimento espiritual da humanidade. Rejeitam uma visão estritamente antropocêntrica e incorporam elementos místicos e evolucionistas à teologia. No entanto, afastam-se da revelação bíblica em suas argumentações, tornando suas propostas insuficientes para integrar a fé a ecologia.

4. Teologia bíblica

Em face dos ataques que ainda se fazem à doutrina cristã da criação e dos desafios enfrentados pelos cristãos que expressam sua fé no meio de contextos ecológicos, propomos aqui alguns elementos basilares que precisam ser incluídos nas teologias ecológicas e da criação.

4.1. Jesus Cristo e a criação.

As ecoteologias devem contemplar perspectivas sobre a criação, mas a teologia cristã precisa estar, essencialmente, fundamentada em Jesus Cristo e em sua relação com a criação. Uma teologia bíblica da ecologia deve ser cristológica. Se Jesus Cristo é o Senhor da história e aquele por meio de quem todas as coisas serão renovadas e concretizadas no novo céu e na nova terra, ele deve desempenhar um papel fundamental na criação, inclusive no tempo presente. É nele que tudo subsiste (Cl 1.17), e nele convergirão todas as coisas, tanto nos céus quanto na terra (Ef 1.9–10). Ele sustenta todas as coisas pela palavra do seu poder (Hb 1.3).

Além disso, o senhorio de Jesus Cristo sobre a criação não se limita ao presente e futuro, mas deve ser reconhecido também no ato inicial da criação. João atribui a Cristo o próprio poder de criar: **“Todas as coisas foram feitas por intermédio dele”** (Jo 1.3)²⁷. Jesus sempre esteve com Deus Pai e Espírito, e tudo o que foi criado veio à existência por meio dele.

O Novo Testamento apresenta mais claramente a criação sob uma perspectiva futura: uma nova criação, plenamente submetida ao senhorio definitivo de Cristo. O quadro do Criador e Redentor entronizado em majestade e esplendor, descrito por João

26 FOX, Matthew. **A Spirituality Named Compassion: Uniting Mystical Awareness with Social Justice.** Rochester: Inner Traditions, 1999, p. 163.

27 Essa mesma ideia aparece em 1Coríntios 8.6, Colossenses 1.16 e Hebreus 1.2.

em Apocalipse ao retratar a nova criação, evidencia com clareza a soberania absoluta de Deus sobre toda a criação e sobre a história.

Essa ênfase cristológica sólida deve constituir a base de qualquer teologia da criação verdadeiramente bíblica. A doutrina que destaca e confirma essa verdade ensina que toda a história está subordinada ao propósito soberano de Deus, revelado em Jesus Cristo. Ele é o **Alfa e o Ômega, o primeiro e o último, o princípio e o fim** (Ap 1.8, 17; 22.13; cf. Ap 3.14). Desde a criação até a nova criação, a história está ancorada em Jesus como Criador e Redentor. Ou seja, Cristo não é apenas o mediador entre nós e Deus, mas também entre nós e a criação.

4.2. Elementos essenciais.

Após destacar a centralidade de Jesus Cristo nas teologias ecológicas e da criação, passamos a considerar outros elementos.

4.2.1. A teologia deve começar com Deus como o Criador.

Uma teologia cristã deve ter como ponto de partida a verdade fundamental de que Deus é o Criador e mantém um relacionamento contínuo com sua criação. Como Criador, Deus continua a se relacionar com o mundo pela graça e pode ser conhecido por meio daquilo que criou (Rm 1.18-32).

No entanto, uma teologia da criação deve evitar qualquer confusão com o panteísmo ou o dualismo. Somente Deus, como Senhor e fonte de todas as coisas, é responsável pela existência da criação e não pode ser confundido com ela. Além disso, Deus viu que tudo o que criou era bom, eliminando qualquer antagonismo entre ele e a criação, o que evita tendências dualistas.

Alguns cristãos, contudo, ainda fazem distinções rígidas entre Deus e o mundo, entre a natureza e a humanidade, entre fé e razão. Deus é frequentemente visto apenas como um Senhor soberano e transcendente, em oposição à humanidade e ao cosmos. No entanto, ao se examinar as dimensões ecológicas da teologia, a imanência divina descrita na Bíblia não pode ser separada da transcendência de Deus. Embora seja totalmente outro, está plenamente envolvido.

4.2.2. Os seres humanos são criados à imagem de Deus.

Isso significa que a humanidade foi criada para representá-lo de maneira responsável na criação e, nesse sentido, exercer autoridade. O relacionamento especial entre Deus e a humanidade confere aos seres humanos autoridade sobre a criação, mas essa autoridade deve ser exercida com responsabilidade.

Outro aspecto da imagem de Deus é a criatividade. O ser humano tem o impulso de criar, uma capacidade concedida por Deus para dar continuidade à sua obra criadora. Esse dom permite o progresso da humanidade e desenvolvimento dos potenciais da criação. Portanto, todos esses aspectos da imagem divina devem ser entendidos tanto como privilégio quanto como responsabilidade.

4.2.3. A interpretação cristã do domínio sobre a criação.

A teologia cristã deve interpretar a ideia de “domínio” dentro de seu contexto original, resgatando seu verdadeiro significado. Fora do contexto, a palavra pode parecer justificar um domínio predatório sobre a criação. No entanto, Deus ordenou o domínio dentro do contexto do amor e da responsabilidade.

Em Ezequiel 34, por exemplo, Deus é retratado como pastor, enquanto os reis de Israel são repreendidos por exercerem um domínio “com rigor e dureza” (Ez 34.4). A palavra hebraica *rādâ* (“dominar”) aparece associada ao cuidado de um pastor, e não à tirania de líderes opressores²⁸.

Além disso, o domínio foi concedido juntamente com a responsabilidade de cuidar da criação (Gn 1.26). Deus não ordenou um domínio irresponsável, mas sim uma administração zelosa. A postura correta para esse domínio deve ser a de um servo. Em Gênesis 2.15, os seres humanos são instruídos a “cultivar” e “guardar” o jardim, termos que indicam um trabalho de cuidado e proteção.

A palavra hebraica *šāmar*, que significa “guardar”, reforça essa metáfora²⁹. O substantivo relacionado, “administrador” ou “guardião”, carrega a ideia de zelo e proteção. Assim, o domínio deve ser exercido com amor, cuidado, responsabilidade e serviço.

Essa compreensão é especialmente importante, pois responde às críticas históricas ao cristianismo, frequentemente acusado de ser responsável pela ruína ecológico-ambiental. Ou seja, o problema não está no Deus dos cristãos nem em seus mandatos, mas no testemunho daqueles que os desobedecem.

4.2.4. A teologia da criação deve levar em conta o pecado e a Queda

Ao falar da criação dos seres humanos e de seu relacionamento com Deus, é inevitável considerar o impacto da Queda. O pecado é a tentativa de autonomia humana em detrimento da obediência a Deus.

Os desastres ecológicos e as crises ambientais são reflexos da rebelião humana contra os propósitos divinos. A Criação se tornou amaldiçoada depois da entrada do

28 KOEHLER, L. et al. **The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament (HALOT)**. Leiden: E.J. Brill, 1994–2000.

29 *Ibidem*.

pecado no mundo (Gn 3.17, 5.29; Rm 8.20–21). Entretanto, a Queda não eliminou a imagem de Deus na humanidade. Quando os seres humanos reconhecem que Deus é um Deus de ordem e harmonia, podem buscar restaurar essa ordem no mundo caótico em que vivem.

Observe o quanto isso é importante: a criação não é um organismo independente, mas dependente. Ecologia, além de ser um problema ambiental, é espiritual. E tentar fazer ecologia à parte de Deus é repetir o mesmo erro de Adão e Eva, que falharam em administrar o Jardim do Éden.

4.2.5. A redenção divina inclui a criação

Os planos divinos para a redenção abrangem tanto a humanidade quanto a criação – todo o cosmos. Romanos 8.22 afirma que toda a criação geme, aguardando sua redenção, como uma mulher em trabalho de parto.

Deus já revelou seus planos para uma nova criação, na qual tanto a humanidade quanto a natureza participarão da celebração da glória divina. Então, a preocupação ecológica hoje também faz apontamentos escatológicos.

4.2.6. A restauração dos relacionamentos

A criação de Deus é sustentada por uma complexa rede de relacionamentos. Os danos ao meio ambiente são reflexos do pecado e das relações rompidas entre Deus, a humanidade e a criação. A obra de reconciliação realizada por Cristo busca restaurar esses relacionamentos.

Os cristãos frequentemente enfatizam a necessidade de um relacionamento correto com Deus e com outras pessoas, mas negligenciam a relação adequada com a criação. Essa falha contribui para os problemas ecológicos atuais, uma vez que todas as relações humanas são perpassadas pelo meio ambiente. Nunca nos relacionamos diretamente uns com os outros, mas sempre mediados pela cultura, terra, língua, natureza, temperatura e outros aspectos ambientais e ecológicos que exercem influência variável.

Muitos identificam a visão antropocêntrica da humanidade como uma das causas da destruição ambiental. Em contraste, o exemplo de São Francisco de Assis reflete uma perspectiva diferente: ele via todas as criaturas como participantes da adoração a Deus, reconhecendo a interdependência entre os seres vivos.³⁰

30 FRANCISCO DE ASSIS. Cântico das Criaturas. In: **Escritos de São Francisco de Assis**. Tradução de Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 121. Também é importante mencionar a obra SORRELL, Roger D. **St. Francis of Assisi and Nature: Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Lynn White Jr., em seu influente artigo³¹, sugeriu que os ecologistas adotassem São Francisco como santo padroeiro. No entanto, isso não significa que os cristãos devam adotar uma visão biocêntrica, nem antropocêntrica. A resposta correta é um relacionamento **teocêntrico**, no qual Deus ocupa o centro de todas as relações. Tudo deve ser teorreferente, a partir de Deus.

A restauração dos relacionamentos ecológicos deve estar ancorada nos propósitos divinos. A comunidade da “nova criação”, representada pelos cristãos, deve redescobrir esses **ecorrelacionamentos** e demonstrá-los ao mundo, promovendo uma **ecoespiritualidade** que reflita o cuidado de Deus pela criação.³²

5. Administração responsável

A resposta à crise ecológica não está no distanciamento da humanidade, mas em sua correta participação da criação. Embora seja a causa do problema, a humanidade é também chamada a fazer parte da solução. A ecologia, portanto, é uma vocação antropológica.

Os teólogos têm buscado a metáfora mais adequada para descrever o papel da humanidade dentro da criação. A ideia de administração (ou mordomia) tem sido amplamente aceita como a forma mais responsável de expressar essa função. Na Bíblia, o conceito de administração possui diversas nuances, que incluem tanto a responsabilidade humana pela criação e pelas outras criaturas quanto a responsabilidade diante de Deus no cumprimento de um papel ecológico.

O Antigo Testamento retrata o administrador como alguém encarregado de uma casa (Gn 43.19; 44.4; Is 22.15). No Novo Testamento, há duas palavras gregas traduzidas por “administrador”: *epitropos* (Mt 20.8; Gl 4.2), que designa aquele a quem algo foi confiado, como um guardião ou curador, e *oikonomos*³³ que se refere ao relacionamento entre o administrador e o proprietário, para quem ele presta contas. Essas palavras descrevem a responsabilidade delegada, como ilustram as parábolas dos trabalhadores e do administrador infiel (Mt 20.1–16, veja v. 8; Lc 16.1–9). Tudo pertence a Deus e os seres humanos são administradores de sua criação (1Co 9.17; Ef 3.2; Cl 1.25).

31 WHITE, Lynn Jr. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. **In: Science**, v. 155, n. 3767, p. 1203-1207, 1967.

32 WHITE, Lynn Jr. Ecology and Religion: Toward a New Christian Theology of Nature. **In: Theology Today**, v. 27, n. 3, p. 293-310, 1970.

33 Palavra composta de *oikos*, “casa”, e *nomos*, “lei, regra”.

A administração responsável, fundamentada no amor de Deus, gera atitudes práticas que promovem um modo de vida alinhado à vontade divina. Ou seja, uma Antropologia Cosmológica³⁴ baseada na teorreferência:

a. Reconhecimento da harmonia e integridade da criação – Os cristãos chamados a cuidar da criação devem reconhecer a harmonia, unidade, pureza e integridade do mundo criado, embora sob Queda. Esse entendimento gera um respeito contemplativo pela criação (Mt 6.26-30), levando ao seu cuidado e preservação. O amor à criação se expressa na proteção, conservação e na busca pela restauração de um mundo ferido.

b. Conservação dos recursos naturais – A humanidade tem a responsabilidade de conservar os recursos da criação, o que implica seu uso consciente. A conservação exige um equilíbrio entre o uso atual e a proteção para o futuro. Isso pode significar a preservação de espécies ameaçadas e a administração criteriosa dos recursos disponíveis, assegurando que atendam às necessidades presentes sem comprometer as gerações futuras.

c. Estilos de vida responsáveis – A administração responsável deve ser refletida em estilos de vida éticos e sustentáveis. A ganância e a exploração irresponsável dos recursos têm causado desigualdades, e estas se agravam com a destruição ambiental. A humanidade é chamada a viver com responsabilidade, priorizando o cuidado e o compartilhamento, em uma comunidade global orientada por valores teocêntricos, e não por interesses materialistas e antropocêntricos.

A responsabilidade ecológica deve ser demonstrada pela promoção da **ecojustiça** e pelo cumprimento das obrigações éticas para com a criação e os seres humanos. Isso deve começar no nível individual, expandir-se para o âmbito local e alcançar a esfera global, a fim de gerar mudanças concretas. Num certo sentido, quando Cristo voltar, ele consumará a obra de justiça ecológica.

³⁴ A antropologia cosmológica faz parte da tríade que estrutura o modelo desenvolvido em minha tese (ainda não publicada), composta por: **Antropologia Cosmológica**, que trata do homem em relação à criação; **Antropologia psicológica** (ou cardiológica), que aborda o homem e suas afeições do coração; e **Antropologia Sociológica**, que se refere ao homem e seus relacionamentos humanos.

Essa tríade possui três características essenciais. Primeiro, trata-se de uma divisão didática, ou seja, opera por perspectivas sem separar rigidamente um aspecto do outro. Os três elementos não são compartimentos isolados, mas diferentes formas de analisar a complexidade do ser humano.

Segundo, é uma **divisão inter-relacionada**, pois, na prática, esses aspectos sempre coexistem no mesmo evento. Em qualquer acontecimento, há simultaneamente o relacionamento do indivíduo com a criação, com outras pessoas e consigo mesmo, uma vez que o ser humano é uma unidade psicossomática indivisível. Terceiro, é uma **divisão teorreferente**, ou seja, todos os aspectos devem ser compreendidos à luz de Deus e da redenção em Cristo Jesus, que restaurará e media todas as realidades. Em outras palavras, Jesus é nosso mediador não apenas diante de Deus, mas também em relação a nós mesmos, aos outros e à criação. Dessa forma, embora este artigo tenha como foco principal a antropologia cosmológica, ele inevitavelmente tangencia as demais dimensões da antropologia sofisticada.

d. Sustentabilidade e responsabilidade intergeracional – A administração responsável reconhece a necessidade da sustentabilidade. A crise ecológica despertou uma consciência sobre a importância de proteger não apenas os direitos da geração atual, mas também de assegurar que as gerações futuras tenham acesso aos recursos necessários para sua sobrevivência e bem-estar. Os recursos naturais são finitos, e o uso responsável deve refletir essa realidade, garantindo que os direitos fundamentais dos que ainda virão sejam preservados.

Ecologia teorreferente é obediência a Deus e amor ao próximo (Mt 22.37-39).

6. Conclusão

Os seres humanos têm, diante de Deus, a responsabilidade de demonstrar amor e honra em gratidão pelo privilégio de serem encarregados da criação. Como diz a Escritura: “Pois nele vivemos, nos movemos e existimos” (At 17.28). Isso significa que Deus estabeleceu uma forma ordinária de administrar e restaurar o meio ambiente. Quando a humanidade negligencia a ecologia e se omite, não está favorecendo a criação, mas abandonando sua responsabilidade. Um terreno baldio que não recebe cuidado humano não melhora com o tempo, mas se degrada.

Por outro lado, explorar a criação de maneira utilitária e irresponsável também não corresponde à vocação concedida por Deus. Somos chamados a guardar a criação, protegendo-a tanto de suas próprias forças destrutivas quanto dos abusos humanos. Da mesma forma, devemos cultivá-la, desenvolvendo seu potencial e criando tecnologias que promovam o bem da humanidade e glorifiquem a Deus.

Por fim, Uma Antropologia Cosmológica que conduz ao correto entendimento da administração da criação só será plenamente compreendida quando reconhecermos que Deus concedeu à humanidade identidade, dignidade e responsabilidade. E que através do Ser Humano Perfeito, Jesus, ela atingirá sua glorificação – a consumação da ecologia teorreferente.

BIBLIOGRAFIA

BAHUGUNA, Sunderlal. Chipko: A Novel Movement for Establishment of Cordial Relationship between Man and Nature. In: **The Himalaya: Aspects of Change**. Delhi: Oxford University Press, 1981.

BASÍLIO DE CESAREIA. **Hexaameron: Homilias sobre a criação do mundo**. Tradução de Caio Pereira de Souza. São Paulo: Paulus, 2012.

BERRY, Thomas. **The Dream of the Earth**. San Francisco: Sierra Club Books, 1988.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O Fenômeno Humano**. Tradução de Armando Pereira da Silva. São Paulo: Cultrix, 2005.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O Meio Divino**. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Livros do Brasil, 1960.

COBB, John B. **Is It Too Late? A Theology of Ecology**. Denton: Environmental Ethics Books, 1995.

CUNNINGHAM, Lawrence S. **The New Age Movement: A Christian Critique**. InterVarsity Press, 1998.

D'EAUBONNE, Françoise. **Le Féminisme ou la Mort**. Paris: Pierre Horay, 1974.

DEVALL, Bill; SESSIONS, George. **Deep Ecology: Living as if Nature Mattered**. Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985, p. 32.

DRENGSON, Alan; INOUE, Yuichi (Eds.). **The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology**. Berkeley: North Atlantic Books, 1995, p. 89.

FOX, Matthew. **A Spirituality Named Compassion: Uniting Mystical Awareness with Social Justice**. Rochester: Inner Traditions, 1999.

FOX, Matthew. **Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality**. New York: TarcherPerigee, 1983.

FOX, Matthew. **The Coming of the Cosmic Christ: The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance**. New York: HarperOne, 1988.

FRANCISCO DE ASSIS. Cântico das Criaturas. In: **Escritos de São Francisco de Assis**. Tradução de Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Petrópolis: Vozes, 2000.

GAARD, Greta (Ed.). **Ecofeminism: Women, Animals, Nature**. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

Gnanakan, K., **God's World: A Theology of the Environment** (Londres: SPCK, 1999).

GROOTHUIS, Douglas. **Unmasking the New Age**. InterVarsity Press, 1986.

Hall, D.J., **The Steward: A Biblical Symbol Come of Age** (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).

HARDING, Stephan. **Animate Earth: Science, Intuition, and Gaia**. White River Junction: Chelsea Green Publishing, 2006.

KING, Ynestra. **The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology. In: Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism**. Edited by Judith Plant. Philadelphia: New Society Publishers, 1989.

KOEHLER, L. et al. **The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament (HALOT)**. Leiden: E.J. Brill, 1994–2000.

KYUNG, Chung Hyun. **Ecology, Feminism, and African and Asian Spirituality: A Journey into the Healing of the Earth. In: Ecofeminism and Globalization: Exploring Culture, Context, and Religion**. Edited by Heather Eaton and Lois Ann Lorentzen. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.

LOVELOCK, James. **Gaia: A New Look at Life on Earth**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

MOLTMANN, Jürgen. **God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God**. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

NAESS, Arne. **The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary**. *Inquiry*, v. 16, n. 1-4, p. 95-100, 1973.

RUETHER, Rosemary Radford. **Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing**. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992.

SANTMIRE, H. Paul. **The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology**. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Santmire, P., **The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology** (Minneapolis: Fortress, 1985).

SHIVA, Vandana; BANDYOPADHYAY, J. **Chipko: India's Civilisational Response to the Forest Crisis**. Indian National Trust for Art and Cultural Heritage, 1986, 22.

SORRELL, Roger D. **St. Francis of Assisi and Nature: Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Tucker, M. E. e Grim, J. A., orgs., **Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment** (Maryknoll: Orbis, 1994); White Jr., L., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, vol. 155 March 10, 1967, 1203–7.

WARREN, Karen J. (Ed.). **Ecological Feminist Philosophies**. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

WHITE, Lynn Jr. **Ecology and Religion: Toward a New Christian Theology of Nature**. In: *Theology Today*, v. 27, n. 3, p. 293-310, 1970.

WHITE, Lynn Jr. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. **In: Science**, v. 155, n. 3767, p. 1203-1207, 1967.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**. New York: Free Press, 1978.

Repensando a Pregação Tradicional em Igrejas Protestantes Históricas Brasileiras: O Potencial da Pregação Profética e o Legado de Martin Luther King Jr. para a Renovação Litúrgica

Rethinking Traditional Preaching in Historical Brazilian Protestant Churches: The Potential of Prophetic Preaching and the Legacy of Martin Luther King Jr. for Liturgical Renewal

Gustavo Albernaz Dias Carreiro¹

¹ Gustavo Albernaz é autor, pesquisador, conferencista internacional e membro da Primeira Igreja Batista de Teresópolis-RJ. Doutorado em Teologia Sistemático-Pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Além disso, é membro ativo da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB) da Evangelical Homiletics Society (EHS) e da Academy of Homiletics. E-mail: gustavo.greenfruit@gmail.com. Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4218034775656549>

Resumo

Este artigo explora o potencial da pregação profética como ferramenta para a renovação litúrgica e homilética nas igrejas protestantes históricas brasileiras. Partindo do contexto histórico do Protestantismo de Missão e da chegada do modelo de pregação tradicional ao Brasil no século XIX, o estudo critica a desconexão desse modelo com a realidade social e cultural do país. Propõe-se a pregação profética, fundamentada na justiça social e na compaixão, como uma alternativa engajadora e mobilizadora para as comunidades de fé. A figura de Martin Luther King Jr. é apresentada como paradigma dessa abordagem, destacando sua retórica, teologia da reconciliação (Beloved Community) e seu impacto na luta por justiça e transformação social. Conclui-se que a pregação profética, inspirada em exemplos como o de King Jr., pode renovar a liturgia, tornando-a mais relevante e impactante para os desafios contemporâneos.

Palavras-chave

Pregação Profética; Renovação Litúrgica; Protestantismo Histórico Brasileiro; Martin Luther King Jr.

Abstract

The article explores the potential of prophetic preaching for the liturgical renewal of homiletic practice in Protestant churches in Brazil. Beginning with the history of Missional Protestantism, the article points to the arrival of the traditional preaching model in Brazil in the 19th century. However, this model has been criticized for its disconnection from the Brazilian social and cultural reality. This study proposes prophetic preaching, which is grounded in social justice and compassion, as a solution to engage and mobilize faith communities. By challenging the status quo and inspiring a vision of transformation, prophetic preaching is suggested as a means to renew the liturgy, making it more relevant and impactful for contemporary needs.

Keywords

Prophetic Preaching; Liturgical Renewal; Brazilian Historical Protestantism; Martin Luther King Jr.

Introdução

O objetivo deste artigo é investigar o potencial da pregação profética para repensar a pregação tradicional em igrejas protestantes históricas brasileiras e explorar se esta abordagem pode contribuir para a renovação litúrgica. Primeiramente, analisa-se o contexto histórico do Protestantismo brasileiro e como essa influência ainda impacta a igreja brasileira hoje. Em seguida no segundo capítulo deste artigo trabalha-se o estado atual da pregação nas igrejas protestantes históricas no Brasil, avaliando quais são suas características e analisa-se outros métodos que foram explorados na tentativa da renovação do método tradicional da prédica. Por fim, no terceiro capítulo define-se o que vem a ser a “pregação profética”, explorando o papel do profeta na Bíblia, na História da Igreja, como alguns autores definiram o que seria este tipo de pregação seguido das resistências que enfrenta. Por fim, no quarto capítulo, Martin Luther King Jr. é apresentado como paradigma da pregação profética, destacando sua biografia, seu estilo homilético e a sua teologia da reconciliação (*Beloved Community*). O artigo conclui que a pregação profética, inspirada em exemplos como o de King Jr., pode ser uma ferramenta poderosa para a renovação litúrgica e engajamento social nas igrejas protestantes históricas brasileiras.

1. O PROTESTANTISMO HISTÓRICO (OU DE MISSÃO) NO BRASIL

Para compreender a origem do protestantismo no Brasil, é necessário olhar para o passado histórico de países distantes das terras tupiniquins. Essa origem se explica historicamente pela conjuntura político-religiosa da Grã-Bretanha dos séculos XVI e XVII. Nesse período, a Igreja inglesa, que se separou da Igreja Católica Apostólica Romana por meio do Ato de Supremacia de 1535, passou por sucessivas fases de restauração religiosa, radicalização de sua reforma liderada pelo movimento puritano, para aproximá-la mais do protestantismo luterano e calvinista, e dissidência institucionalizada provocada pelo puritanismo, que deu origem às chamadas Igrejas livres: Congregacional, Presbiteriana, Batista e, no século XVIII, Metodista. Essa convulsão político-religiosa explicou a emigração de partidários do puritanismo, perseguidos por defensores da Igreja Oficial em um período posterior, para a América do Norte a partir de 1620.²

Foi na segunda metade do século XIX que missionários norte-americanos e europeus trouxeram o protestantismo para o Brasil³. Cerveira chega a falar de um ‘transplante denominacional operado pelas missões norte-americanas’⁴.

Segundo Campos, o protestantismo chegou ao Brasil e à América Latina nesta época, junto com a expansão capitalista europeia. A elite intelectual via sua propagação como um caminho para progresso e modernização, criticando a Igreja Católica pelo atraso.⁵ No entanto, Alves observa que o protestantismo tornou-se negativista e individualista, falhando em promover transformações sociais e sendo visto como mantenedor do *status quo*.⁶

Tais características — o individualismo e a manutenção do *status quo* — estão presentes não apenas na origem dessas denominações, como será visto posteriormente, mas também em sua pregação. Esse protestantismo de origem missionária (Igreja Congregacional, Presbiteriana, Metodista, Batistas e Episcopal)⁷, segue sendo uma

2 MENDONÇA, Antônio G.; FILHO, Prócoro V. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990. P.12-13.

3 CAMPOS, Leonildo S. **O Protestantismo de Missão no Brasil, cidadania e liberdade religiosa**. Educação & Linguagem, v. 17, n. 1, jan.-ju, p.76-116, 2014. P.78.

4 CERVEIRA, Sandro A. **Protestantismo Tupiniquim, Modernidade e Democracia: limites e tensões da(s) identidade(s) evangélica(s) no Brasil contemporâneo**. Revista de Estudos da Religião março, p. 27-53, 2008. P. 42.

5 CAMPOS, Leonildo S. **Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.504-533, jul./set., p. 504-533, 2011. P.507.

6 ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982. P.35-50.

7 MENDONÇA, Antônio G.; FILHO, Prócoro V. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990. P.31-46.

projeção do protestantismo norte-americano, direta ou indiretamente. Alimentando-se do ideário da religião civil norte-americana marcado por uma ética individualista e de pouco compromisso com as mazelas sociais.⁸

2. A PREGAÇÃO TRADICIONAL NAS IGREJAS PROTESTANTES HISTÓRICAS BRASILEIRAS

Adam destaca que há um mal-estar em relação à pregação tradicional que já dura algum tempo. Isso porque, segundo este autor, a pregação na sua forma e no seu conteúdo não comunica mais como deveria comunicar, não agrada, não surte efeitos culturais, sociais ou espirituais como outrora.⁹ Juntamente com ele, Moraes afirma que a falta de preparo e o cuidado generalizado são elementos que configuram a falta de rumo da pregação nas igrejas protestantes no Brasil atualmente.¹⁰ Desta maneira, a pregação tradicional em igrejas protestantes históricas brasileiras não tem respondido ou apontado saídas diante das crises dos novos tempos.¹¹

Essa pregação, a pregação tradicional em igrejas protestantes brasileiras, pode ser caracterizada como uma adaptação da prédica estadunidense¹². Moraes afirma que em meados da década de 70 do século passado não existia bibliografia homilética escrita por brasileiros¹³, isto mostra a tamanha dependência da homilética norte americana que em certo sentido ofuscou a culturabrasileira da pregação.¹⁴

Tal homilética em questão é em grande parte expositiva, racional e acadêmica, centrada no conteúdo e construída através de um laborioso processo exegético,

8 MENDONÇA, Antônio G.; FILHO, Prócoro V. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990. P.13-33.

9 ADAM, Júlio C. **Mal-estar no púlpito**: repensando teologicamente a pregação cristã na sociedade da informação. Estudos Teológicos. São Leopoldo. v. 53 n. 1 p. 160-175 jan./jun. 2013. P. 161.

10 MORAES, Jilton. **O clamor da Igreja**: Em busca da excelência no púlpito. São Paulo: Mundo Cristão 2012. P. 15-30.

11 ADAM, Júlio C. **Mal-estar no púlpito**: repensando teologicamente a pregação cristã na sociedade da informação. Estudos Teológicos. São Leopoldo. v. 53 n. 1 p. 160-175 jan./jun. 2013. P. 161.

12 ADAM, Júlio C. **Pregação em transição**. Uma perspectiva homilética desde América Latina e Brasil. International Journal of Homiletics vol 1 no 1. p.11-20. 2016. P.14.

13 MORAES, J. **Ensino da homilética no Brasil**, in: Simpósio, São Paulo, 11/51, 2014, 38–44.

14 MORAES, Jilton. **O pensamento de um homileta brasileiro**: Apresentação e autoavaliação da obra acadêmica, científica e literária de Jilton Moraes. Relatório apresentado para obtenção do título de Notório Saber Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST. Área de concentração: Teologia Prática. São Leopoldo, 2013. P. 90.

hermenêutico e homilético.¹⁵ Ramos descreve esse tipo de pregação como “medieval”, caracterizada pela preocupação meticulosa com o conteúdo dogmático, doutrinário e catequético. O modelo homilético em questão busca reproduzir e reiterar um determinado conjunto de conhecimentos religiosos transmitidos principalmente de forma oral e literária.¹⁶

Jilton Moraes é um dos principais homiletas protestante brasileiro, ele é autor de diversos livros sobre o tema¹⁷, já foi professor de homilética em duas instituições batistas renomadas (Seminário Teológico Batista Equatorial e o Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil) e devido à relevância de sua produção bibliográfica para o ensino teológico, foi conferido à Moraes o título de “Notório Saber” pela Faculdade EST, sendo o único teólogo protestante brasileiro a ser agraciado com tal título em solo nacional.¹⁸

Apesar da importância de Moraes e de algumas críticas que ele mesmo faz a pregação em igrejas protestantes¹⁹, parece que este autor é um homileta muito identificado com a pregação tradicional em igrejas protestantes brasileiras. Isso se deve ao fato de que ele mesmo afirma, em uma de suas obras, que seus professores de homilética, Charles Dickson e Jerry Key, utilizaram o trabalho de H. C. Brown em suas aulas, método que Moraes também diz adotar no púlpito e na cátedra.²⁰

A *opus magnum* de H. C. Brown quanto a pregação é *Steps to the Sermon: An Eight-Step Plan For Preaching With Confidence*, escrito em colaboração com Jesse J. Northcutt e H. Gordon Clinard e publicado pela primeira vez em 1963. O livro oferece orientação prática para aqueles que desejam melhorar suas habilidades de pregação. As principais ideias do livro são os oito passos para a criação de sermões (Compreender

15 ADAM, Júlio C. **Pregação em transição.** Uma perspectiva homilética desde América Latina e Brasil. *International Journal of Homiletics* vol 1 no 1. p.11-20. 2016. P. 14-15.

16 RAMOS, Luiz C. **A pregação na idade humana.** Horizontes homiléticos para a igreja do futuro. *Tear Online*. São Leopoldo, vol 1, n.2, 2012. P. 139

17 “Quanto às obras do autor, foi publicada uma trilogia homilética: *Homilética da Pesquisa ao Púlpito*; *Homilética do Púlpito ao Ouvinte*; *Homilética do ouvinte à prática*. E outras obras na área, como: *Aventuras de um Pregador Iniciante*; *Restaurados por Jesus*; *Excelência no Púlpito: o clamor da igreja*; *Pregue Mais em Menos Tempo*; *Ilustrações e poemas para diferentes ocasiões*; *Púlpito, Pregação e Música*”. GOMES, MICHEL A. B da S. F. **O drama da pregação:** do culto terapêutico à adoração baseada na exposição bíblica teodramática. Tese Doutorado Teologia Faculdades EST. São Leopoldo, 2020. P. 145.

18 GOMES, MICHEL A. B da S. F. **O drama da pregação:** do culto terapêutico à adoração baseada na exposição bíblica teodramática. Tese Doutorado Teologia Faculdades EST. São Leopoldo, 2020. P. 145.

19 MORAES, Jilton. **O pensamento de um homileta brasileiro:** Apresentação e autoavaliação da obra acadêmica, científica e literária de Jilton Moraes. Relatório apresentado para obtenção do título de Notório Saber Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST. Área de concentração: Teologia Prática. São Leopoldo, 2013. P. 90.

20 MORAES, Jilton. **Homilética: da pesquisa ao Púlpito.** São Paulo: Vida, 2005. P. xvi.

o Propósito da Pregação; Escolher um Texto; Estudar o Texto; Desenvolver o Tema do Sermão; Escrever o Sermão; Praticar o Sermão; Entregar o Sermão; e Avaliar o Sermão).²¹

Segundo Moraes, o método de Brown tem como objetivo equipar o pregador a elaborar sermões textuais e expositivos, por meio de uma pesquisa aprofundada do texto básico. Segundo essa abordagem, a tarefa de preparar o esboço não começa com o título, as divisões, a introdução ou a conclusão, mas sim com a pesquisa preliminar. O pregador só deve iniciar o trabalho de divisões, introdução e conclusão após ter concluído essa pesquisa preliminar que vai desde a correta interpretação do texto até a definição do título. Esse processo de pesquisa, de natureza hermenêutica, permite, segundo Moraes, a elaboração de sermões relevantes, centrados na Bíblia e contextualizados.²²

É com essas definições da pregação tradicional protestante brasileira que este artigo questiona e procura propor uma forma de explorar a pregação profética como um catalisador de mudança e renovação na prédica protestante brasileira.

Algumas alternativas foram levantadas ao longo dos anos para superar o estado atual da pregação tradicional no Brasil. Impulsionada pela Teologia da Libertação, surgiu na igreja evangélica brasileira de confissão luterana um auxílio homilético: Proclamar Libertação. Esse auxílio visa fornecer informações exegéticas a respeito de textos bíblicos, bem como oferecer meditações com o propósito de aprimorar a prédica e disponibilizar auxílios litúrgicos que possam ser utilizados durante celebrações religiosas.²³

Outra resposta que surgiu, fora do contexto das igrejas evangélicas tradicionais brasileiras, é a prédica pentecostal e neopentecostal. A pregação pentecostal e carismática é caracterizada pela experiência sensorial, em vez da racionalidade protestante, com o objetivo de solucionar problemas comuns da vida diária²⁴. Isso leva a uma pregação psicossomática que busca provocar efeitos físicos, como lágrimas, riso, arrepios, estases, etc.²⁵ Por outro lado, a pregação espetacular das igrejas neopentecostais amplia essas características para o âmbito das mídias e tecnologias de comunicação, sendo fortemente

21 BROWN, H. C.; CLINARD, H.; NORTHCUTT, J. J. Gordon. **Steps to the Sermon: An Eight-Step Plan For Preaching With Confidence**. 2 ed. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1996. P. 22-230.

22 MORAES, Jilton. **Homilética: da pesquisa ao Púlpito**. São Paulo: Vida, 2005. P. xvi.

23 ADAM, Júlio C. **Pregação em transição**. Uma perspectiva homilética desde América Latina e Brasil. *International Journal of Homiletics* vol 1 no 1. p.11-20. 2016. P. 18.

24 ADAM, Júlio C. **Pregação em transição**. Uma perspectiva homilética desde América Latina e Brasil. *International Journal of Homiletics* vol 1 no 1. p.11-20. 2016. P. 20.

25 RAMOS, Luiz C. **A pregação na Idade Mídia: Os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea**. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: UMESP, 2012. P. 78.

influenciada pela cultura midiática, sociedade do espetáculo e entretenimento. Em contraposição à prédica clássica, a prédica espetacular tem sua ênfase na forma, deslocando a atenção do conteúdo verbal-oral-literário para o imagético-visual-icônico.²⁶

No entanto, a homilética da Libertação proposta pela “Proclamar Libertação” não prosperou nas igrejas históricas, e o vácuo homilético resultante permitiu que outros movimentos, com propósitos muito diferentes ocupassem esse espaço. Paralelamente, em oposição aos movimentos progressistas, o fundamentalismo protestante procurou estabelecer suas raízes nas igrejas históricas. Os fundamentalistas rejeitaram a secularização das chamadas “teologias liberais” e o caráter revolucionário das teologias da libertação.²⁷

Da mesma maneira, as prédicas carismáticas e espetaculares não lograram êxito nas igrejas evangélicas tradicionais. Assim, ambos os movimentos de reforma da prédica não surtiram efeitos nas igrejas protestantes de missão brasileiras. Dessa forma, devem-se buscar alternativas, pois ainda há uma dependência de uma única forma de pregação — a tradicional —, que já não possui o mesmo efeito que teve na formação e instrução de comunidades cristãs no passado²⁸.

Adam afirma que esse novo método deve ser encarnado na vida, crendo menos em ideias teológicas fechadas e em modelos homiléticos prontos²⁹, e buscando ser relevante em um contexto social marcado pela desigualdade, injustiça, violência e intolerância. Para ser efetiva, a pregação cristã deve inspirar e lutar constantemente pela transformação de vidas e do ambiente ao redor, seguindo o exemplo de Cristo vivo encarnado em nosso meio. Em outras palavras, a pregação cristã deve ser a voz viva do Evangelho (*Viva vox Evangelii*) que transforma o mundo.³⁰ Com isso em mente, este artigo sugere a pregação profética como um caminho possível para a renovação litúrgica em igrejas protestantes históricas brasileiras.

26 CAMPOS, Leonildo S. **Teatro, templo e mercado**: uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus. Doutorado em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo, 1996. P. 297-303.

27 RAMOS, Luiz Carlos. **A pregação na idade mídia: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea**. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Bernarndo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005. P. 76.

28 BELING, Éder. **A viva vox do evangelho: por uma homilética dialógica**. Tese de Doutorado em Teologia. São Leopoldo: Faculdade EST, 2019. P. 109.

29 ADAM, Júlio C. **Mal-estar no púlpito**: repensando teologicamente a pregação cristã na sociedade da informação. Estudos Teológicos. São Leopoldo. v. 53 n. 1 p. 160-175 jan./jun. 2013. P. 174.

30 ADAM, Júlio C. **Homilética da Reforma – Reforma da Homilética**: uma reflexão sobre a pregação cristã no contexto brasileiro a partir de princípios homiléticos de Martim Lutero. REFLEXUS - Ano X, n. 16, 2016/2. p.213-233. P. 231.

3. A PREGAÇÃO PROFÉTICA

Antes de definir o que é a pregação profética há algumas considerações a serem feitas a respeito do que não se refere à pregação profética, pois, se alguém pesquisar na internet por sermões ‘proféticos’, será possível observar que a referência é frequentemente utilizada para se referir a sermões que tratam do fim dos tempos³¹ ou a pregadores fazendo previsões sobre o futuro³² (algo que “serve a poucos outros propósitos além de satisfazer a curiosidade de alguém”³³).

Entretanto, o enfoque deste artigo consistirá em explorar a pregação profética como um termo mais aproximado da mensagem dos profetas do Antigo Testamento do que das referências acima. A prática profética compreendia, entre outras atividades, a identificação da situação sociopolítica do povo de Israel, a exposição pública, a confrontação, a defesa e a responsabilização das instituições de poder ou dos desvios espirituais e religiosos que atuavam como agentes da injustiça social da época.³⁴ Sobre o profetismo em Israel aborda-se a seguir.

3.1 O movimento profético

Díaz afirma que o profeta transmite aos seres humanos um conhecimento especial advindo de Deus sobre o que se deve fazer no presente ou no futuro incerto³⁵. Já Heschel declara que a “tarefa essencial do profeta é declarar a palavra de Deus aqui e agora; para revelar o futuro, a fim de iluminar o que está envolvido no presente”³⁶. No entanto, faz-se necessário analisar o surgimento do movimento profético em Israel e suas principais facetas para que se tenha uma visão clara do papel que a figura do profeta tinha na sociedade israelita.

Segundo Zabatiero o movimento profético não surgiu inicialmente em Israel. A atividade profética em outras civilizações antecede até mesmo a própria nação de

31 TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching: A Pastoral Approach**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P.3.

32 GRUJIĆ, Filip. **Toward Contextual Prophetic Preaching**. Kairos - Evangelical Journal of Theology. Vol. 14, No. 1, p. 73-84, 2020. P.74

33 HVIDT, Niels C. **Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition**. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 180-181.

34 GRUJIĆ, Filip. **Toward Contextual Prophetic Preaching**. Kairos - Evangelical Journal of Theology. Vol. 14, No. 1, p. 73-84, 2020. P.74.

35 DÍAZ, José Luis Sicre. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. P. 61.

36 HESCHEL, Abraham J. **The Prophets**. New York: Harper & Row, 1962. P.15.

Israel³⁷. Esses povos antigos compartilhavam entre si a ideia de que os seres divinos podiam se comunicar com os seres humanos através de pessoas especiais que na antropologia moderna recebem o nome de mediadores³⁸. No entanto, segundo Díaz, podem-se notar algumas diferenças entre o movimento profético israelita e o de outras nações, sendo o traço distintivo mais característico a “passagem do oráculo solicitado por interesses pessoais ao oráculo que transmite a vontade de Deus, inclusive contra interesses pessoais e nacionais”³⁹.

Na Bíblia Hebraica existem três termos associados aos mediadores⁴⁰, são eles: רֹאֵה (rô'eh/vidente) נִיחַן (hōzeh/vidente); נָבִי (nābî/profeta)⁴¹. Segundo Sayão, o termo *nābî* é de origem estrangeira a Israel (derivado do verbo acadiano *nabû*, que significa “chamar”, “proclamar”⁴²) sendo que o seu significado geral seria o de “alguém que experimenta um chamado ou uma vocação divina”⁴³. Por sua vez, os termos *rô'eh* e *hōzeh* designam o “vidente”, alguém ligado ao nomadismo patriarcal dos primórdios do povo de Israel e a profecia do tipo extática. Enquanto o profeta (*nābî*) teria se desenvolvido após a chega do povo de Israel a terra de Canaã o tipo de profecia extática de antes deu lugar a um tipo de profecia ética⁴⁴. Dessa maneira, o termo *nābî* passou a ser um termo-padrão, que acabou por subsumir os demais termos, ou até mesmo substituí-los⁴⁵.

37 ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013. P. 150.

38 DÍAZ, José Luis Sicre. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. P. 46.

39 DÍAZ, José Luis Sicre. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. P. 45.

40 SAYÃO, Luis. **O problema do mal no Antigo Testamento: o caso de Habacuque**. São Paulo: Hagnos, 2012. P. 76.

41 “Esses três termos são usados juntos em 1 Crônicas 29,29, em que se afirma que os atos do rei Davi estão escritos na história de Samuel, o vidente (rô'eh), na história de Natã, o profeta (nābî) e na história de Gade, o vidente (hōzeh). Em outros textos, nābî e hōzeh são claramente diferenciados (Is 29,10; 30,10). O substantivo nābî destaca o trabalho objetivo ou ativo do mensageiro do Senhor, na proclamação da mensagem de Deus. Os termos rô'eh e hōzeh ressaltam o elemento subjetivo, a saber: o recebimento da revelação divina por meio da visão.” VANGEMEREN, Willem A. (org.). **Novo dicionário internacional de teologia e exegese. Vol 2**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. P. 60.

42 VANGEMEREN, W. A. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese. Vol 4**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. P. 1068.

43 SAYÃO, Luis. **O problema do mal no Antigo Testamento: o caso de Habacuque**. São Paulo: Hagnos, 2012. P. 77.

44 SAYÃO, Luis. **O problema do mal no Antigo Testamento: o caso de Habacuque**. São Paulo: Hagnos, 2012. P. 77.

45 ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013. P. 152.

De acordo com Zabatiero, no século VIII a.C., já havia a profissionalização e a especialização das funções de mediação religiosas⁴⁶. Dessa maneira podem ser observados alguns tipos de profetas: (a) profetas extáticos: profetas que continuam atuando ao longo de toda história de Israel, seja individualmente ou em grupo, e são denominados como “videntes”; (b) profetas da corte: eram os profetas que atuavam a serviço do rei, aconselhando-o e legitimando-o religiosamente (Waltke afirma: “por atuarem na opulenta corte do rei; eram tentados a dizer ao rei apenas o que ele queria ouvir – sendo, é claro, remunerados por isso”.⁴⁷); (c) profetas do Templo: profetas que atuavam a serviço do sacerdócio oficial ligado a coroa, cooperando principalmente com o trabalho educacional na formação e difusão da identidade estatal; (d) profetas críticos: profetas que “analisavam criticamente a vida de Judá e Israel sob a monarquia e realizavam a crítica do poder político, da religião e da atividade socioeconômica”⁴⁸. São esses últimos os livros encontrados na seção Profetas Posteriores da Bíblia Hebraica, cujos escritos são parte do texto sagrado⁴⁹ e dos quais a “pregação profética” toma emprestado seu nome.

3.2 A profecia no cristianismo

A forma como a profecia é tratada dentro das diversas tradições cristãs é um tema de relevância teológica e hermenêutica. É importante ressaltar que a compreensão acerca da profecia no contexto cristão não é homogênea, uma vez que o Cristianismo é composto por diversas vertentes, com enfoques e interpretações distintas.

Em relação à sua presença no Antigo Testamento, é fato que a profecia tem uma forte presença nas Escrituras hebraicas, contudo, sua relevância e aplicabilidade nas tradições cristãs são variadas.

Alguns teólogos vão afirmar que há uma continuidade do ministério profético no Cristianismo⁵⁰. Hvidt afirma que “a profecia, como era conhecida no antigo Israel, continuou no Cristianismo como uma característica inerente e contínua e um carisma

46 ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013. P. 153.

47 WALTKE, Bruce. **Teologia do Antigo Testamento: uma abordagem exegética, canônica e temática**. São Paulo: Vida Nova, 2015. P. 901.

48 ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013. P. 154.

49 ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013. P. 154.

50 GILBERTO, Antônio. **Teologia Sistemática Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. P.198.

na vida da igreja e que os profetas têm um papel vital a desempenhar na nova aliança”⁵¹. Segundo alguns teólogos desta linha os profetas “formam uma importante linha de continuidade entre Israel, o judaísmo e a igreja, tanto histórica quanto teologicamente”⁵²; “a história de a igreja é marcada completamente pelo fato da profecia”⁵³; e os profetas “sempre possuem um significado permanente e insubstituível para a igreja”⁵⁴. Sato escreve o seguinte sobre a profecia na igreja antiga: “Sem o renascimento da profecia, não teria havido nenhum movimento de Jesus, nenhum Evangelho e, portanto, nenhum Cristianismo”⁵⁵.

Desta forma, os autores anteriores defendem que o dom profético não cessou na igreja cristã⁵⁶. No entanto, outros autores defendem justamente o contrário⁵⁷, estes são conhecidos como “cessacionistas”⁵⁸. Grudem, afirma que para os cessacionistas: “uma ‘revelação’ do Espírito Santo é necessária para que a profecia ocorra. Se não houver tal revelação, não há profecia”⁵⁹. Para tais autores, portanto, a profecia só pode ser definida como tal caso haja uma inspiração do Espírito Santo (tal como a que originou o texto sagrado, isto é, uma inspiração autoritativa), e como segundo esses

51 HVIDT, Niels C. **Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition**. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 3-4.

52 BORING, E. **The Continuing Voice of Jesus: Christian Prophecy and the Gospel Tradition**. Louisville: John Knox Press, 1991. P. 16-17.

53 LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (ed.). “Prophecy”. **Dictionary of Fundamental Theology**. New York: Crossroad, 1995. P. 788.

54 LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (ed.). “Prophecy”. **Dictionary of Fundamental Theology**. New York: Crossroad, 1995. P. 795.

55 SATO, Migaku. **Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q**. Tübingen: Mohr, 1988. P. 411.

56 HVIDT, Niels C. **Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition**. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 13.

57 JONES, Peter R. I Corinthians 15:8: Paul the Last Apostle. *Tyndale Bulletin*, n. 36, 1985. 3-34. MALLONE, George. **Those Controversial Gifts: Prophecy, Dreams, Visions, Tongues, Interpretation, Healing**. Downers Grove: InterVarsity, 1983. MARSHALL, I. Howard. **Acts**. TNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. MCDOUGALL, Donald G. **Cessationism in 1 Cor 13:8-12**. TMSJ, vol. 14, n. 2, 2003. P. 177-213. RIDDERBOS, Herman N. **Redemptive History and the New Testament Scriptures**. 2 ed. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1988. ROBERTSON, O. Palmer. **The Final Word: A Biblical Response to the Case for Tongues and Prophecy Today**. Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1993. MACARTHUR, J. **Strange Fire: The Danger of Offending the Holy Spirit with Counterfeit Worship**. Nashville: Thomas Nelson, 2013.

58 KÄRKKÄINEN, V. **Toward a pneumatological theology: Pentecostal and ecumenical perspective on ecclesiology, soteriology, and theology of mission**. Laham: University Press of America, 2002. P. 42.

59 GRUDEM, Wayne. **The Gift of Prophecy in the New Testament and Today**. Westchester: Crossway Books, 2000. P. 116.

autores tal inspiração cessou isso não é mais possível hoje⁶⁰, nas palavras de um dos autores mais famosos do cessacionismo, MacArthur afirma: “É claro que a doutrina da Reforma, *Sola Scriptura*, não deixa espaço para as profecias imaginárias”⁶¹.

No entanto, outra linha teológica, derivada da Reforma Suíça, apresenta o conceito de *Munus Propheticum*⁶². *Munus Propheticum* é um termo latino que se refere ao “ofício profético”⁶³. É um conceito teológico que se relaciona com a função profética na Igreja e com a tradição profética do Antigo Testamento. Na teologia cristã, *Munus Propheticum* é entendido como uma das três funções ou “ofícios” que Cristo exerceu durante sua vida terrena, ao lado do *Munus Sacerdotale* (ofício sacerdotal) e do *Munus Regale* (ofício régio)⁶⁴.

Além disso, *Munus Propheticum* é também uma função que é atribuída aos membros da Igreja, especialmente aos pregadores e outros líderes religiosos, que são chamados a exercer a função profética através da pregação da Palavra de Deus e da denúncia dos males sociais, do Pecado e das injustiças⁶⁵. Essa função é entendida como uma responsabilidade de transmitir a mensagem divina para as pessoas e orientá-las em seu caminho de fé⁶⁶.

Neste artigo, opta-se por usar a terceira corrente apresentada nesta seção, a de que a função profética continua na igreja, através do *Munus Propheticum* e não como se “o pregador assumisse o papel de Jeremias ou Amós, mas que o pregador permaneça fiel às dimensões proféticas dos textos bíblicos”⁶⁷. Sendo assim, pode-se prosseguir com as definições do que seria a pregação profética.

60 RYRIE, C.C. **The Holy Spirit**. Chicago: Moody Press, 1980. P.86.

61 MACARTHUR, J. **Fogo estranho: um olhar questionador sobre a operação do Espírito Santo no mundo de hoje**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2015. P. 134.

62 KUNZ, Ralph. **The Munus Propheticum of the Church: On a Controversial Reformed Heritage**. Religions, vol. 14, n. 417, p.1-15, 2023. P.1.

63 LÉON-DUFOUR, Xavier. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1984. P.422.

64 ERICKSON, Millard J. **Introdução à Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1997. P. 275-340; 369-433.

65 BORING, E. **The Continuing Voice of Jesus: Christian Prophecy and the Gospel Tradition**. Louisville: John Knox Press, 1991. P. 35.

66 MCGARVEY, John W. **Short Essays in Biblical Criticism (1893-1904)**. Cincinnati: Standard, 1910. P.118.

67 LONG, Thomas G. **The Witness of Preaching**. 2 ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005. P. 23-24.

3.3. As definições de pregação profética

Não há um consenso entre os homiletas do que seria a “pregação profética”⁶⁸, mas, no presente artigo, são apresentadas algumas características que vários teóricos da pregação formularam sobre o tema, a fim de se aproximar do que viria a ser este estilo ou modo de pregação e suas características.

3.3.1 J. Philip Wogaman

De acordo com J. Philip Wogaman, a pregação profética é uma forma de falar em nome de Deus que desafia as convenções sociais e os poderes existentes. Ele acredita que a igreja, como uma instituição religiosa, muitas vezes se conforma com a cultura e os poderes predominantes, perdendo assim o seu poder de influenciar a sociedade de forma significativa.

Wogaman entende que a pregação profética começa com a compreensão da mente do outro, captando a realidade das pessoas e as atraindo para a realidade de Deus. Essa forma de pregação é capaz de levar as pessoas a um encontro com o divino que as transforma de tal maneira que elas não podem mais se contentar com a sabedoria convencional e a existência superficial.

A pregação profética é, portanto, uma forma de falar a verdade com amor, desafiando as estruturas sociais injustas e proclamando a justiça de Deus a todos. Ela busca não apenas transmitir uma mensagem, mas inspirar uma mudança real na vida das pessoas e na sociedade em geral. Para Wogaman, a pregação profética é essencial para a igreja ser o que sempre foi chamada para ser: uma comunidade que busca a justiça e o amor de Deus para todos. Por meio dessa forma de pregação, a igreja pode desafiar a sabedoria convencional e inspirar uma transformação real na vida das pessoas e na sociedade como um todo.⁶⁹

3.3.2 Dawn Ottoni-Wilhem

A pregação profética é um tipo de pregação que é frequentemente associada à tradição dos profetas do Antigo Testamento. No entanto, de acordo com Dawn Ottoni-Wilhem, essa tradição também inclui a figura do “profeta Jesus”, que pregava com autoridade e em nome do Pai. Em seu trabalho, Ottoni-Wilhem destaca a importância de distinguir a pregação profética da exortação moral e da previsão do futuro.⁷⁰

68 TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching: A Pastoral Approach**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P. 3-4.

69 WOGAMAN, J. Philip. **Speaking the truth in Love: Prophetic Preaching to a Broken World**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998. P.4-85.

70 TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching: A Pastoral Approach**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P.4

A pregação profética, de acordo com Ottoni-Wilhem, é uma pregação que representa tudo o que cria e sustenta um ministério de compaixão pelo o próximo. É uma pregação que se opõe a tudo o que ameaça a boa intenção de Deus para a criação. A pregação profética deve ser realizada no Espírito de Cristo, refletindo sua compaixão pelo mundo e sua fragilidade.

Um aspecto central da pregação profética é sua ênfase na justiça social. Ottoni-Wilhem argumenta que, como representantes de Deus, os pregadores proféticos devem se opor a todas as formas de opressão e injustiça, e lutar pelos direitos dos pobres e oprimidos. Essa ênfase na justiça social é especialmente importante em um mundo onde as desigualdades econômicas e sociais continuam a existir, e onde muitas pessoas sofrem com a violência e a discriminação.

Em suma, a pregação profética é uma forma de pregação que se baseia na tradição dos profetas do Antigo Testamento e na figura do “profeta Jesus”. É uma pregação que se opõe a todas as formas de opressão e injustiça, e luta pelos direitos dos pobres e oprimidos. É uma pregação que deve ser realizada no Espírito de Cristo, refletindo sua compaixão pelo mundo e sua fragilidade.⁷¹

3.3.3 Marvin McMickle

De acordo com Marvin McMickle, pastor da *Antioch Baptist Church* em Cleveland, Ohio, e professor de pregação na Ashland University, a pregação profética está em declínio nos Estados Unidos. Em seu livro “*Where Have All the Prophets Gone?*”⁷², McMickle critica os pregadores americanos por venderem o Deus da justiça bíblica por um deus menor e, com isso, embotarem ou silenciarem a voz profética do púlpito americano.

Para McMickle, tanto os conservadores quanto os progressistas do aspecto político têm contribuído para o fim da pregação profética, pois ambos tendem a focar em apenas uma questão quando se trata de pregar a justiça. Os conservadores focam principalmente em “valores familiares” e aborto, enquanto os progressistas focam principalmente na sexualidade humana e nos direitos dos homossexuais. Com isso, outras importantes questões de justiça são amplamente ignoradas e pouco reconhecidas no púlpito americano, como a reforma da imigração, o aquecimento global, a guerra, o flagelo das drogas ilegais, a pobreza global e local, a reforma do sistema de saúde, a crise da AIDS, a população carcerária e o racismo e sexismo contínuos.⁷³

71 SHEPPARD, Phillis-Isabella; OTTONI-WILHEM, Dawn; ALLEN, Ronald J. **Preaching Prophetic Care: Building Bridges to Justice**. Eugene: Pickwick Publications, 2018. P. 191-201.

72 MCMICKLE, Marvin. **Where Have All the Prophets Gone?: Reclaiming Prophetic Preaching in America**. Cleveland: The Pilgrim Press, 2006

73 TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching: A Pastoral Approach**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P.1-2.

McMickle lamenta que o testemunho profético tenha sido cooptado por outros falsos evangelhos e ênfases, como o evangelho da prosperidade, e que os pastores americanos tenham substituído a crítica profética das práticas nacionais por uma bênção acrítica em nome de Deus. Em suma, para McMickle, a pregação profética deve voltar a ser uma voz crítica da sociedade, trazendo luz às questões de justiça que foram deixadas de lado e defendendo uma visão mais ampla do chamado bíblico à justiça social.⁷⁴

3.3.4 Walter Brueggemann

Brueggemann é, talvez, o teólogo que mais contribuiu teoricamente para a pregação profética.⁷⁵ Segundo este teólogo, o ministério profético tem o propósito de chamar a atenção do povo de Deus para uma reorientação radical da visão de mundo e consciência, a fim de que possam enxergar o mundo como Deus o vê e ter seus corações partidos pelas coisas que partem o coração de Deus⁷⁶. Brueggemann afirma que a igreja está cativa do imaginário dominante e precisa se lembrar de sua própria tradição para ver de forma diferente, sendo que essa “visão” tem dois elementos: “crítica” e “energização”. Criticar é dismantelar a consciência dominante, enquanto energizar é articular uma esperança capaz de sustentar uma consciência alternativa no presente, apontando para um futuro. Essa crítica e energização é o material do ministério profético.⁷⁷

De acordo com Brueggemann, a obra do profeta é projetar diante do povo “um futuro alternativo àquele que o rei quer projetar como o único pensável”⁷⁸. Ele defende que os profetas do Antigo Testamento tiveram que lidar com a “consciência real”⁷⁹, que representa as forças profundamente arraigadas - políticas, econômicas, sociais ou religiosas - de Israel, e que a obra do profeta é combater essa visão única e mostrar que Deus pode e trará um futuro diferente daquele imaginado pela elite dominante.⁸⁰

74 TISDALE, L. T.; DE WET, F. W. **Contemporary prophetic preaching theory in the United States of America and South Africa**: A comparative study through the lens of shared Reformation roots. *Theological Studies*, vol. 70, n.2, p. 1-8, 2014. P.1.

75 JACOBSEN, D. S. **Prophetic Preaching in a Pastoral Mode**: Communities of Solidarity and the White Mainline Church. *Boston University School of Theology Annual Review*, Volume 95, p. 129-137. Boston: Boston University School of Theology, 2018. P. 134

76 TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching: A Pastoral Approach**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P.7.

77 BRUEGGEMANN, Walter. **The Practice of Prophetic Imagination**: Preaching an Emancipating Word. Philadelphia: Fortress Press, 2012. P. 44.

78 GLOER, W. H.; BOYD, Shawn E. (ed.). **God's Word and our words**: preaching from the prophets to the present and beyond. Eugene: Pickwick Publications, 2017. P.1-2.

79 GLOER, W. H.; BOYD, Shawn E. (ed.). **God's Word and our words**: preaching from the prophets to the present and beyond. Eugene: Pickwick Publications, 2017. P.13-14.

80 GLOER, W. H.; BOYD, Shawn E. (ed.). **God's Word and our words**: preaching from the prophets to the present and beyond. Eugene: Pickwick Publications, 2017. P.1-14.

Brueggemann oferece aos pregadores em ambientes eclesiais uma maneira realista de dar vida à pregação profética em inúmeros contextos contemporâneos. A proclamação profética envolve a imaginação de uma narrativa alternativa na qual Deus é o personagem decisivo e agente chave no processo histórico-cósmico, acima e contra a narrativa ocidental contemporânea enraizada na auto invenção, competição desmedida, hiper produtividade e autossuficiência.⁸¹

Assim, a pregação profética, na visão de Brueggemann, tem como objetivo desafiar a consciência dominante e oferecer uma visão alternativa de futuro, enraizada na tradição e imaginação profética, capaz de energizar e inspirar a igreja a se posicionar contra as forças que perpetuam a injustiça e a opressão.⁸²

3.3.5 Leonora T. Tisdale

Tisdale identifica sete características da pregação profética que a distinguem de outras formas de pregação. Em primeiro lugar, está enraizada no testemunho bíblico tanto dos antigos profetas hebreus quanto das palavras e ações de Jesus de Nazaré. Em segundo lugar, é contracultural e desafia a visão de mundo predominante. Em terceiro lugar, concentra-se mais em preocupações coletivas e públicas do que em preocupações individuais e pessoais. Em quarto lugar, exige que o pregador nomeie tanto o que não é de Deus no mundo quanto a nova realidade que Deus trará no futuro. Em quinto lugar, oferece esperança para um novo dia e a promessa de libertação para o povo oprimido de Deus. Em sexto lugar, incita coragem em seus ouvintes e os capacita a trabalhar pela mudança social. Por fim, exige um coração que se quebranta pelo que quebranta o coração de Deus, uma paixão pela justiça no mundo, imaginação, convicção e coragem para falar as palavras de Deus, humildade e honestidade no momento da pregação e uma forte confiança na presença e no poder do Espírito Santo.⁸³

A definição de Tisdale de pregação profética destaca a necessidade de os pregadores se manifestarem contra as injustiças sociais de nosso tempo e oferecerem uma visão de uma sociedade mais justa e equitativa. A pregação profética desafia o *status quo* e exige que trabalhe em direção a um mundo mais alinhado com a visão de justiça e paz de Deus.⁸⁴

81 JACOBSEN, D. S. **Prophetic Preaching in a Pastoral Mode:** Communities of Solidarity and the White Mainline Church. Boston University School of Theology Annual Review, Volume 95, p. 129-137. Boston: Boston University School of Theology, 2018. P. 134.

82 BRUEGGEMANN, Walter. **The Prophetic Imagination.** Minneapolis: Fortress Press, 1978. P. 13-14.

83 TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching:** A Pastoral Approach. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P. 9-10.

84 TISDALE, L. T.; DE WET, F. W. **Contemporary prophetic preaching theory in the United States of America and South Africa:** A comparative study through the lens of shared Reformation roots. Theological Studies, vol. 70, n.2, p. 1-8, 2014. P.1.

No entanto, Tisdale reconhece que não há uma única definição de pregação profética que capture sua essência completamente. Em vez de fornecer uma única definição, Tisdale identifica as características que tornam a pregação profética. Essa abordagem permite uma diversidade de perspectivas sobre o que constitui a pregação profética, mantendo ainda os princípios centrais de justiça social e fidelidade bíblica.⁸⁵

3.3.6 Definição experimental sobre o termo “pregação profética”

Como as teorias acima puderam mostrar não é fácil definir a pregação profética, mas por ora pode-se definir a pregação profética como uma forma de pregação, que não é limitada a um estilo homilético apenas, mas é definida pelo seu conteúdo ético que capacita uma comunidade cristã a agir como uma entidade profética que critica o *status quo* atual que corrompe e afeta negativamente a justiça social e a integridade de vida. Além disso, ela é visionária (“energizante” nas palavras de Brueggemann), apresentando uma visão alternativa da realidade onde as forças opressoras se submetem ao Deus da justiça, esperança e paz.⁸⁶

3.4 Algumas resistências à pregação profética

Muitos pregadores enfrentam desafios significativos ao abordar as questões proféticas em seus sermões. Um dos principais pontos de resistência é o modelo herdado de interpretação bíblica que marginaliza as dimensões proféticas das Escrituras. Muitos pastores foram ensinados a relegar os textos proféticos à periferia das Escrituras, e a ver a religião como uma questão individual, em vez de uma questão coletiva. Como resultado, eles tendem a interpretar os textos bíblicos pelas lentes da piedade pessoal e das preocupações individuais, em vez das preocupações públicas e sociais.⁸⁷

85 TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching: A Pastoral Approach**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P. 1, 9-10.

86 GRUJIĆ, Filip. **Toward Contextual Prophetic Preaching**. Kairos - Evangelical Journal of Theology. Vol. 14, No. 1, p. 73-84, 2020. P.75-78; LONG, Thomas G. **Preaching from Memory to Hope**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009, p.44-50; TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching: A Pastoral Approach**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P. 104-105. Brueggemann, Walter. **The Practice of Prophetic Imagination: Preaching an Emancipating Word**. Philadelphia: Fortress Press, 2012. P. 41.

87 TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching: A Pastoral Approach**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P. 11-12.

Além disso, muitos pregadores têm medo do conflito, o que pode levar à resistência em dar testemunho profético. Eles ministram em contextos eclesiais altamente conflituosos, e a última coisa que querem é colocar mais “lenha na fogueira” que já arde ao seu redor e que às vezes ameaça consumi-los. O medo de dividir uma congregação também é comum, especialmente em uma época em que a nação está tão polarizada ideológica e politicamente que até mesmo mencionar tópicos proféticos no púlpito faz com que as defesas das pessoas subam imediatamente.⁸⁸ Schade responde a esse questionamento afirmando que “elevantar a visão de justiça, esperança, perdão e reconciliação que é dada pelos profetas e por Jesus Cristo é uma maneira de elevar a conversa acima da briga partidária”.⁸⁹

Outro ponto é que muitos pastores se sentem inadequados ao abordar preocupações proféticas, especialmente quando se trata de questões complexas e controversas como a justiça social ou racismo. Eles se perguntam como, no decorrer de uma semana comum de preparação do sermão, eles podem abordar essas questões complexas sem parecerem tolos. No entanto, é importante que os pregadores reconheçam que eles têm um conhecimento específico - conhecimento teológico - que pode ser compartilhado do púlpito, e que muitas vezes o que as pessoas anseiam quando vêm à igreja é alguma palavra de Deus que aborda as preocupações do dia a dia delas.⁹⁰

Uma dessas formas de resistência é o desânimo que alguns pregadores enfrentam quando sentem que seu próprio testemunho profético não está fazendo diferença. É importante notar que, muitas vezes, não é possível saber imediatamente o impacto da mensagem profética. As sementes que são plantadas podem demorar a germinar e dar frutos. Por isso, é importante perseverar e confiar em Deus para que o trabalho tenha resultados a longo prazo e lembrar que em última análise, a pregação profética é um chamado à fidelidade, não ao sucesso.⁹¹

Por fim, uma forma de resistência à pregação profética é a contraposição que alguns fazem entre a pregação pastoral e a pregação profética. Essa separação é equivocada, pois o Evangelho fala à totalidade da vida humana, às pessoas que se esforçam para serem fiéis entre as muitas e complexas interconexões de suas vidas.⁹² Essa separação

88 TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching: A Pastoral Approach**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P. 13-15.

89 SCHADE, Leah D. **Review of Preaching Prophetic Care: Building Bridges to Justice, Essays in Honor of Dale P. Andrewsby St. Sheppard, Phillis-Isabella; Ottoni-Wilhelm, Dawn; Allen, Ronald J.** (eds.). Louis, MO: Chalice Press, 2018. *Homiletics*, vol. 43, no. 2, Março/Abril, p. 44, 2018. P.44.

90 TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching: A Pastoral Approach**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P. 18-19.

91 TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching: A Pastoral Approach**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P. 20.

92 LONG, Thomas G. **The Witness of Preaching**. 2 ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005. P. 242.

polarizada de ministério (pregação pastoral ou pregação profética) tem contribuído para a condição apática nos púlpitos contemporâneos. Isso pode acontecer quando os pregadores se tornam ativistas proféticos sem compaixão pastoral ou cuidadores de almas sem visão ou compromisso profético. É essencial que a pregação inclua tanto o cuidado com as pessoas como o compromisso com a transformação social.⁹³

Jacobsen é enfático ao afirmar que a pregação profética encontra resistência em parte por causa de nossa própria corrupção e cumplicidade com a injustiça⁹⁴. É fundamental que os pregadores reconheçam o papel crucial que a pregação profética pode desempenhar na transformação social e se esforcem para superar essas formas de resistência por meio de uma abordagem equilibrada que integre o cuidado com as pessoas e o compromisso com a justiça social.

4. MARTIN LUTHER KING JR., PREGADOR PROFÉTICO

Este artigo aponta Martin Luther King Jr. como o paradigma para a pregação profética para igrejas protestantes históricas brasileiras. Na interseção entre crítica e energização, King Jr. personificou o ideal de pregador profético, cujo legado continua a inspirar na busca por uma humanidade reconciliada. Uma breve biografia, seguida da apresentação das características de sua pregação e da sua teologia da *Beloved Community* são apresentadas adiante.

4.1 Breve biografia de Martin Luther King Jr.

O grande nome dos pela luta dos Direitos Civis nos Estados Unidos não era nem um político ou um advogado de direitos civis, mas um pastor batista.⁹⁵ Martin Luther King Jr. cresceu em um ambiente profundamente religioso, marcado por uma tradição familiar pastoral que se estendia por várias gerações. Na época de seu nascimento, os cristãos negros nos Estados Unidos já estavam engajados em movimentos sociais para melhorar suas vidas e, portanto, a maioria das igrejas evangélicas negras no país funcionava tanto como locais religiosos quanto como base de movimentos sociais⁹⁶,

93 JEON, Dong-Hyun. **Prophetic preaching within the Korea Presbyterian Church?** A practical-theological investigation. Tese de mestrado em Teologia na University of Stellenbosch. 2012. P. 85-86.

94 JACOBSEN, D. S. **Schola Prophetarum: Prophetic Preaching Toward a Public, Prophetic Church.** *Journal of Lutheran Ethics*, vol. 16, n. 1, p. 12-21, 2016. Disponível em: <https://www.elca.org/JLE/Articles/1237>. Acesso em: 08/03/2023. p.13.

95 JACKSON, T. **Becoming King: Martin Luther King Jr. and the making of a National Leader.** Lexington: The University Press of Kentucky, 2008. P.14.

96 YANG, S. **King's Speech: Preaching Reconciliation in a World of Violence and Chasm.** Eugene, Oregon: Cascade Books, 2019. P. 7.

de forma que se pode afirmar que “King Jr. era um produto da igreja negra na América”⁹⁷. Seu pai, avô e bisavô foram pastores batistas, o que claramente influenciou a sua trajetória vocacional e suas crenças.⁹⁸ Como o próprio King Jr. afirmou mais tarde:

Sou muitas coisas para muitas pessoas. Mas nos recessos tranquilos do meu coração, sou fundamentalmente um clérigo, um pregador batista. Isso é o meu ser e a minha herança, pois também sou filho de um pregador batista, neto de um pregador batista e bisneto de um pregador batista.⁹⁹

Martin Luther King Sr. casou-se com Alberta Williams, filha do pastor da Igreja Batista Ebenezer, A.D. Williams, em 25 de novembro de 1926. O nascimento de Martin Luther King Jr. ocorreu em 15 de janeiro de 1929, na residência da família, localizada na *Auburn Avenue*, em Atlanta¹⁰⁰, um lugar privilegiado. Eig afirma que a *Auburn Avenue* era “parcialmente protegido dos rituais e regras racistas que se aplicavam à maior parte do Sul. (...). Um escritor chamou-a de ‘a rua de negros mais rica do mundo’”.¹⁰¹

No entanto, mesmo sendo criado em uma família privilegiada, King vivenciou as injustiças do sistema segregacionista, o que moldou sua percepção crítica sobre as desigualdades raciais. Embora seus pais o ensinassem a não odiar os brancos e a praticar o amor cristão, ele enfrentou dificuldades em compreender como poderia amar aqueles que promoviam e sustentavam um sistema opressor. Um episódio marcante de sua infância ocorreu quando acompanhava seu pai a uma sapataria e este se recusou a obedecer à segregação imposta pelo estabelecimento, optando por sair da loja sem realizar a compra. A postura de seu pai diante da injustiça foi decisiva na formação de sua consciência política e moral, mostrando resistência ao sistema segregacionista como um princípio inegociável.¹⁰²

O chamado pastoral de King Jr. não se manifestou de maneira extraordinária ou sobrenatural, mas surgiu como uma convicção interna voltada para o serviço à humanidade¹⁰³. Crescer como filho do Reverendo Martin Luther King Sr. proporcionou

97 YANG, S. **King’s Speech: Preaching Reconciliation in a World of Violence and Chasm**. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2019. P. 5.

98 CARSON, C. (org.). **A autobiografia de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. P.10.

99 KING JR., M. L. “The UnChristian Christian”. **Ebony Magazine**. The White Man’s Guilt, Chicago: Johnson Publishing Company, v. 20, n. 10, ago. 1965. P.76.

100 CARSON, C. (org.). **A autobiografia de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. P.10.

101 EIG, J. **King: A Life**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2023. P. 26.

102 CARSON, C. (org.). **A autobiografia de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. P.15.

103 CARSON, C. (org.). **A autobiografia de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. P.19.

ao jovem King Jr. a absorção dos princípios fundamentais do evangelho social¹⁰⁴ desde a tenra idade. King Sr. fazia parte de uma tradição bem estabelecida de ministros negros que forneciam liderança política e espiritual em suas comunidades.¹⁰⁵ O chamado pastoral de King Jr. culminou em sua ordenação na Igreja Batista Ebenezer, em 25 de fevereiro de 1948, enquanto ainda cursava sua graduação no *Morehouse College*, onde ingressou em meados de 1944.¹⁰⁶

Em dezembro de 1955 Rosa Parks foi presa por desrespeitar as leis segregacionistas em um ônibus. Dias depois a *Montgomery Improvement Association* (MIA) fez uma reunião para decidir quem seria o seu presidente para se organizarem em protesto contra as leis que levaram a prisão de Parks. King Jr., aos vinte e sete anos, foi eleito o presidente da MIA em 5 de dezembro de 1955.¹⁰⁷ Com King Jr. a frente a MIA promoveu um boicote aos ônibus de Montgomery que só terminou em 1956 com a decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos em declarar inconstitucionais as leis que validavam a segregação nos ônibus.¹⁰⁸

Em 1960 King Jr. muda-se com sua família para Atlanta, onde se inicia o movimento dos *sit-in* em lanchonetes e restaurantes.¹⁰⁹ O movimento dos *sit-in* de 1960 foi crucial para a luta pelos Direitos Civis, esses protestos pacíficos contra a segregação racial consistiam em jovens negros sentando-se em áreas de restaurantes, lanchonetes e

104 Existiram ao menos quatro correntes ideológicas do cristianismo social negro e um evangelho social especificamente negro que emergiu principalmente da terceira e quarta correntes. O primeiro grupo identificou-se com Booker T. Washington e o seu programa de acomodação política e elevação econômica. O segundo grupo defendia a convicção nacionalista de que os afro-americanos precisavam da sua própria nação. O terceiro grupo defendeu o ativismo de protesto pela justiça racial, opondo-se fortemente ao governo federal. O quarto grupo implorou contra a divisão, apelando a uma fusão do realismo pró-governo e da militância seletiva de protesto anti-governo. Todas essas quatro facções existiam antes de Du Bois emergir como o líder intelectual da tradição de protesto e influenciar os ministros negros do evangelho social, como Reverdy C. Ransom e Richard R. Wright Jr. O evangelho social combinou uma ênfase na dignidade e personalidade negra com um ativismo de protesto pela justiça racial, uma agenda abrangente de justiça social, uma insistência de que a fé cristã autêntica é incompatível com o preconceito racial, uma ênfase no ensinamento ético social de Jesus e uma aceitação de estudos modernos e consciência social. Esta tradição do evangelho social, até recentemente, foi injustamente negligenciada, o que tornou King Jr., em parte, incompreensível. King Jr. não veio do nada. DORRIEN, G. **Breaking white supremacy: Martin Luther King Jr. and the Black Social Gospel**. New Haven: Yale University Press, 2018. P.3-4.

105 JACKSON, T. **Becoming King: Martin Luther King Jr. and the making of a National Leader**. Lexington: The University Press of Kentucky, 2008. P.15.

106 CARSON, C. (org.). **A autobiografia de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. P.19.

107 YANCO, J.J. **Misremembering Dr. King: Revisiting the legacy of Martin Luther King Jr.** Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2014. P.2.

108 CARSON, C. (org.). **A autobiografia de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. P.76.

109 CARSON, C. (org.). **A autobiografia de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. P.120.

outros estabelecimentos que recusavam atendimento a pessoas negras, recusando-se a saírem até serem atendidos ou removidos à força¹¹⁰, esse movimento chamou a atenção de toda a nação para o problema da segregação racial.¹¹¹

Em 28 de Agosto de 1963, aos pés do *Lincoln Memorial*, diante de uma plateia de aproximadamente 250 mil pessoas que estavam presentes na Marcha sobre Washington por Emprego e Liberdade, King Jr. fez o seu emblemático discurso *I Have a Dream*.¹¹² Um ano depois, em 1964, era assinada pelo presidente Lyndon B. Johnson a Lei dos Direitos Civis. A lei proibia a segregação em locais públicos e tornava ilegal a discriminação no local de trabalho com base na cor, sexo, religião ou origem nacional. Essa lei concedia ao procurador-geral o poder de processar escolas que não promovessem a integração dos negros estadunidenses e impedia o envio de fundos federais para programas estaduais e locais que praticassem discriminação. Naquele momento, o governo federal dos Estados Unidos, não sem muito trabalho e sofrimento do povo negro, tomou uma posição clara e a favor da integração.¹¹³

É comum pensar que King Jr., foi apenas um ativista ligado aos Direitos Civis, mas a sua luta ia muito além, como críticas à Guerra do Vietnã¹¹⁴, como a luta por Direitos Humanos, igualdade social, direito dos trabalhadores e justiça econômica.¹¹⁵ Sua trajetória foi coroada com o Prêmio Nobel da Paz em 1964, reconhecendo sua luta pela justiça racial e social.¹¹⁶

No entanto, sua vida foi tragicamente interrompida em 4 de abril de 1968. Martin Luther King Jr. tinha apenas trinta e nove anos.¹¹⁷ King Jr. foi oficialmente declarado morto às 19:05h daquele dia. Sua família, esposa e filhos, receberam a notícia pela televisão. O apresentador da CBS, Walter Cronkite, informou a nação sobre o ocorrido dizendo: Dr. Martin Luther King, o apóstolo da não-violência no movimento pelos Direitos Civis, foi assassinado em Memphis, Tennessee.¹¹⁸ No dia anterior, King

110 MORRIS, A. Black Southern Student Sit-in movement: an analysis of internal organization. **American Sociological Review**, v. 46, n. 6, p. 744-767, dez. 1981. P.744-745.

111 CARSON, C. (org.). **A autobiografia de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. P.124.

112 BRUNS, R. **Martin Luther King, Jr.: A Biography**. Westport: Greenwood Press, 2006. P.18,88.

113 EIG, J. **King: A Life**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2023. P. 345.

114 DARBY, H. E.; ROWLEY, M. N. King on Vietnam and beyond. **Phylon**, v. 47, n. 1, p. 43-50, 1986. P.43-50.

115 JACKSON, T. F. **From Civil Rights to Human Rights: Martin Luther King, Jr., and the Struggle for Economic Justice**. Philadelphia: university of Pennsylvania Press, 2007. P.1.

116 CARSON, C. (org.). **A autobiografia de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. P.218.

117 EIG, J. **King: A Life**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2023. P.520.

118 EIG, J. **King: A Life**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2023. P.520-521.

Jr. proferiu seu último discurso, “*I’ve Been to the Mountaintop*”, no qual refletiu sobre sua missão e expressou uma visão esperançosa para o futuro.¹¹⁹ Um futuro com o qual todos ainda sonhamos.

4.2 A pregação e a retórica de King: influências e características

W. E. B. Du Bois descreveu o trabalho de um pregador negro como “um líder, um político, um orador, chefe, um intrigante, um idealista”¹²⁰. King Jr., que personificava a descrição de um pregador negro de Du Bois, via a pregação como uma ferramenta vital para a transformação social. Ele criticava pastores que se limitavam à eloquência sem oferecer soluções práticas para os problemas sociais. Para King Jr., o pastorado deveria unir a transformação individual e a mudança social, abordando questões como o desemprego, pobreza e a discriminação racial.¹²¹ Como ele afirmou certa vez: “continuemos a esperar, trabalhar e orar para que no futuro possamos viver para ver um mundo sem guerras, uma melhor distribuição de riqueza e uma fraternidade que transcenda raça ou cor. Este é o evangelho que eu pregarei ao mundo”¹²².

Alguns elementos significativos da tradição da igreja negra nos Estados Unidos influenciaram King Jr. em sua forma de pregar e na sua retórica.¹²³ Um desses elementos foram às ferramentas interpretativas da igreja negra de alegoria e tipologia, principalmente com referências a narrativa do Êxodo como uma tipologia para a situação da igreja negra nos Estados Unidos.¹²⁴ Como ele faria diversas vezes ao longo de sua carreira como ícone do movimento pelos Direitos Civis, King Jr. evocava a história do Êxodo, proclamando de maneira profética que o que havia acontecido há quatro mil anos, quando Deus tirou a nação de Israel da escravidão no Egito, atravessando o Mar Vermelho, pelo deserto, e entrando na Terra Prometida de Canaã, estava acontecendo novamente em seus dias.¹²⁵

119 CARSON, C. (org.). **A autobiografia de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. P.300.

120 EIG, J. **King: A Life**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2023. P. 27.

121 CARSON, C. (org.). **A autobiografia de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. P.24.

122 JACKSON, T. **Becoming King: Martin Luther King Jr. and the making of a National Leader**. Lexington: The University Press of Kentucky, 2008. P.61.

123 YANG, S. **King’s Speech: Preaching Reconciliation in a World of Violence and Chasm**. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2019. P. 6.

124 YANG, S. **King’s Speech: Preaching Reconciliation in a World of Violence and Chasm**. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2019. P. 9, 60.

125 SELBY, Gary S. **Martin Luther King and the Rhetoric of Freedom: The Exodus Narrative in America’s Struggle for Civil Rights**. Waco: Baylor University Press, 2008. P.2.

Essa alegoria do Êxodo foi usada tanto em seu discurso a favor do boicote aos ônibus de Montgomery como no seu último discurso proferido em vida um dia antes do seu assassinato. Isso mostra que a narrativa do Êxodo foi um tema persistente na retórica de King Jr. ao longo de sua carreira como porta-voz do movimento pelos Direitos Civis. Para ele os negros eram o povo escolhido de Deus, sofrendo no Egito da opressão racial. Eventos significativos marcando o progresso em direção à justiça — como a decisão histórica da Suprema Corte dos Estados Unidos e o bem-sucedido boicote aos ônibus de Montgomery — eram representados em sua retórica como a travessia do Mar Vermelho. As dificuldades que os negros enfrentavam na busca pela igualdade racial eram o período no deserto, e a visão em direção à qual eles trabalhavam era a Terra Prometida da integração e fraternidade.¹²⁶

Desta maneira, King Jr. invocava o drama do Êxodo como uma maneira de criar um contexto simbólico religioso no qual seus ouvintes poderiam experimentar suas circunstâncias atuais, representando sua campanha pela justiça racial como a realização de um Êxodo em seus dias.¹²⁷ Assim, não é surpresa que muitos autores, como Dyson, considerem King Jr. como “o Moisés do seu povo, seu líder carismático e ousado”¹²⁸.

King Jr. via a pregação como um processo duplo: transformar a alma dos indivíduos para que a sociedade fosse transformada, uma característica marcante de sua tradição batista, e, ao mesmo tempo, modificar as estruturas sociais para que os indivíduos pudessem viver plenamente sua fé.¹²⁹ Desta maneira, King Jr. foi tanto uma voz profética “para fora” da igreja como “dentro da igreja”, pois ele não deixava de criticar a tendência da igreja de “lidar quase exclusivamente com questões espirituais, sem abordar consistentemente os desafios sociais”¹³⁰.

Para King Jr., a igreja “não é a mestre ou serva do Estado, mas sim a consciência do Estado. Ela deve ser a guia e a crítica do Estado, e nunca sua ferramenta”¹³¹, desta maneira a igreja deveria ela em primeiro lugar lidar com o problema da segregação para que pudesse ser efetivamente essa consciência do Estado. King Jr. não poupa críticas ao profeticamente apontar que “é chocante que a hora mais segregada da América cristã

126 SELBY, Gary S. **Martin Luther King and the Rhetoric of Freedom: The Exodus Narrative in America's Struggle for Civil Rights.** Waco: Baylor University Press, 2008. P.2, 9-10.

127 SELBY, Gary S. **Martin Luther King and the Rhetoric of Freedom: The Exodus Narrative in America's Struggle for Civil Rights.** Waco: Baylor University Press, 2008. P.10.

128 DYSON, M. E. **April 4, 1968: Martin Luther King, Jr.'s death and how it changed America.** New York: Basic Civitas Books, 2008. P.11.

129 CARSON, C. (org.). **A autobiografia de Martin Luther King.** Rio de Janeiro: Zahar, 2014. P.25.

130 JACKSON, T. **Becoming King: Martin Luther King Jr. and the making of a National Leader.** Lexington: The University Press of Kentucky, 2008. P. 67.

131 KING JR., M. L. **Strength to love.** Boston: Beacon Press, 1981. P. 66.

seja às onze horas da manhã de domingo (...). Igualmente chocante é o fato de que a escola mais segregada da semana é a Escola Dominical”¹³². Uma igreja internamente segregada conheceria uma realidade externa segregada.¹³³

A pregação e a retórica de King Jr. revelam uma profunda conexão entre a fé e a justiça, fundamentada em uma visão teológica que unia o espiritual e o “aqui e agora”. Sua abordagem não se limitava a uma mera denúncia das injustiças, mas apresentava um imaginário profético que apontava para a possibilidade de uma sociedade transformada — a *Beloved Community* (Comunidade Amada).

A Teologia da Reconciliação (*Beloved Community*), que será abordada a seguir, emerge como um desdobramento natural dessa visão profética de King Jr. Ela não se restringe à reconciliação entre indivíduos, mas engloba a reconciliação de toda a humanidade com Deus, de forma que a *Beloved Community* não é um ideal utópico, mas um chamado profético “a fim de que possam enxergar o mundo como Deus o vê e ter seus corações partidos pelas coisas que partem o coração de Deus”¹³⁴.

4.3 Teologia da Reconciliação (*Beloved Community*) como imaginário profético

Embora King Jr. tenha popularizado a ideia de *Beloved Community*, o termo é foi cunhado pelo filósofo do final do século XIX e professor de Harvard Josiah Royce (1855–1916).¹³⁵ Apesar do conceito de *Beloved Community* de Royce ser consistente com o de King Jr. em muitos aspectos eles divergem de maneiras marcantes. De fato, em alguns aspectos, suas posições parecem quase diametralmente opostas. Em Royce, a *Beloved Community* tem primazia sobre o indivíduo. Em King, o indivíduo, entre outros, resiste à comunidade existente e busca superá-la. Royce vê a comunidade como a encarnação de uma forma de amor superior e, portanto, sobre humana, poderosa o suficiente para transformar o indivíduo. Embora as sociedades precisem ser transformadas para que os indivíduos mudem o que importava consistentemente mais para King Jr., em sintonia com sua ética religiosa, era a necessidade de mudar as almas dos indivíduos para que suas sociedades possam ser transformadas, não o contrário.¹³⁶

132 KING JR., M. L. **Stride Toward Freedom: The Montgomery Story**. New York: Harper & Brothers, 1958. P.184.

133 JENKINS, W.; MCBRIDE, J. M. (Ed.). **Bonhoeffer and King: Their Legacies and Import for Christian Social Thought**. Fortress Press: Minneapolis, 2010. P.266.

134 TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching: A Pastoral Approach**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P.7.

135 WILLS SR., R. W. **Martin Luther King Jr. and the Image of God**. Oxford: Oxford University Press, 2009. P.139.

136 KING, P; JENSEN, K. *Beloved Community: Martin Luther King, Howard Thurman, and Josiah Royce*. **AMITY: The Journal of Friends Studies**, v. 4, n. 1, p. 15-31, 2017. P.27.

King Jr. reconhecia que a humanidade tinha uma tendência a criar e perpetuar sistemas injustos, mas também acreditava que os seres humanos, por terem sido criados à imagem e semelhança de Deus (*Imago Dei*), poderiam construir a comunidade ideal. A *Imago Dei* não apenas forneceu a base inicial para o reconhecimento da dignidade comum da humanidade, mas, em última análise, resultou na premissa de King Jr. para a reivindicação comum da humanidade à *Beloved Community*. A crença de que todos os indivíduos eram filhos de Deus, feitos de forma única à imagem de Deus o levou a acreditar na capacidade da humanidade de escolher relacionamentos que constroem uma comunidade ao invés do caos.¹³⁷

Para King Jr., o fato teológico da *Imago Dei* carecia da erradicação de um sistema injusto de segregação racial, que permanecia como o vestígio mais aparente de um passado escravagista institucionalizado. A superação desse sistema injusto para King Jr. seria a *Beloved Community*. Uma possibilidade mediada teologicamente que tinha sua origem principalmente nos solos de sua tradição de fé.¹³⁸

Para King Jr. a *Beloved Community* era um conceito filtrado através da lente da luta. À medida que King procurava construir a *Beloved Community*, ele estava totalmente ciente de que os esforços para acabar com um modelo de sociedade injusto como o da segregação. No entanto, para isso King Jr., não seguiu as táticas de libertação de Nat Turner, ou as tendências de conformidade de Booker T. Washington, ou o Pan-Africanismo de Marcus Garvey. Em última análise, King Jr. não estava interessado em replicar essas metodologias. Nenhuma delas teria sido totalmente compatível com a concepção de *Beloved Community* de King Jr., pois para ele a violência era vista como a antítese da comunidade¹³⁹:

Meus amigos, temos seguido o chamado caminho prático por tempo demais, e ele nos levou inexoravelmente a uma confusão e caos ainda maiores. O tempo está repleto dos destroços de comunidades que se renderam ao ódio e à violência. Para a salvação de nossa nação e da humanidade, devemos seguir outro caminho. Isso não significa que abandonaremos nossos esforços justos. Com toda a nossa energia, devemos continuar a livrar esta nação dos incubos da segregação. Mas, no processo, não devemos renunciar ao nosso privilégio e à nossa obrigação de amar. Enquanto abominamos a segregação, amaremos o segregacionista. Esta é a única maneira de criar a *Beloved Community*.¹⁴⁰

137 WILLS SR., R. W. **Martin Luther King Jr. and the Image of God**. Oxford: Oxford University Press, 2009. P.139-140.

138 WILLS SR., R. W. **Martin Luther King Jr. and the Image of God**. Oxford: Oxford University Press, 2009. P.140,145.

139 WILLS SR., R. W. **Martin Luther King Jr. and the Image of God**. Oxford: Oxford University Press, 2009. P.141-142.

140 KING JR., M. L. **Strength to love**. Boston: Beacon Press, 1981. P. 58.

É somente através do amor que a comunidade seria capacitada a alcançar a restauração das relações humanas.¹⁴¹ Deste modo, a resistência não violenta liderada por King Jr. visava à reconciliação desde o início¹⁴², não a vitória, isto é, a subjugação do opressor¹⁴³. Assim, King Jr. enfatizou como o amor de Deus é abundante tanto para os oprimidos como para os opressores.¹⁴⁴ Ele afirmou certa vez que os opressores: “não são totalmente maus e não estão além do amor redentor de Deus”¹⁴⁵. Esta visão de King Jr. está enraizada profundamente em sua crença cristã¹⁴⁶, de modo que ele afirma que o “amor, até mesmo pelos inimigos, é a chave para a solução dos problemas do nosso mundo. Jesus não é um idealista impraticável: Ele é o realista prático”¹⁴⁷.

Negros e brancos poderiam se reconciliar. Os vestígios do racismo e da injustiça poderiam ser reduzidos a notas de rodapé históricas, em vez de continuar a fazer as manchetes. Seres humanos criados à imagem de Deus poderiam escolher cooperar com o Criador na criação dessa sociedade. Essa era a visão de King Jr. Mais do que um mero sonhador, King Jr. foi a *Beloved Community* que ele imaginava um dia emergir como uma realidade dominante. Ele estava determinado a ser o modelo de amor que venceria a injustiça da segregação.¹⁴⁸ Muitos se sentiam desconfortáveis com o chamado profético de Martin Luther King Jr. à justiça e à comunidade, no entanto, ele permaneceu inabalável em sua convicção teológica de que a família humana, criada à imagem de Deus, poderia ser melhorada.¹⁴⁹

King Jr., certa vez disse que “se a igreja não recuperar seu zelo profético, ela se tornará um clube social irrelevante, sem autoridade moral ou espiritual”¹⁵⁰. Esse chamado

141 ERSKINE, N. L. **King Among the Theologians**. Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1995. P.155.

142 VISCHER, R. K. **Martin Luther King Jr. and the Morality of Legal Practice: Lessons in Love and Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P.255.

143 KING JR., M. L. **Why we can't wait**. New York: Signet Classics, 2000. P.68.

144 YANG, S. **King's Speech: Preaching Reconciliation in a World of Violence and Chasm**. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2019. P.18.

145 KING JR., M. L. **Strength to love**. Boston: Beacon Press, 1981. P. 51.

146 “A cruz é a expressão eterna da extensão à qual Deus irá para restaurar a comunidade rompida. A ressurreição é um símbolo do triunfo de Deus sobre todas as forças que buscam bloquear a comunidade”. KING JR., M. L. **Stride Toward Freedom**. San Francisco: Harper & Row, 1986. P.105-106.

147 KING JR., M. L. **Strength to love**. Boston: Beacon Press, 1981. P. 49-50.

148 WILLS SR., R. W. **Martin Luther King Jr. and the Image of God**. Oxford: Oxford University Press, 2009. P.189-190.

149 WILLS SR., R. W. **Martin Luther King Jr. and the Image of God**. Oxford: Oxford University Press, 2009. P.189-190.

150 KING JR., M. L. **Where do we go from here: Chaos or Community?**. Boston: Beacon Press, 2010. P.129.

continua sendo um desafio, mas também um alerta para que a igreja de hoje possa superar seu cativo do imaginário dominante, dismantelando a consciência dominante através de uma crítica profética enquanto articula uma esperança capaz de sustentar uma consciência alternativa no presente, apontando para um futuro¹⁵¹, assim como King Jr. o fez.

Conclusão

Diante das informações apresentadas, pode-se concluir que a pregação profética é um desafio contínuo que precisa ser encarado pelos pregadores contemporâneos. Vivemos em um mundo complexo e desafiador, em que os valores éticos e a justiça social são constantemente ameaçados pelos poderes institucionais e espirituais que buscam o domínio. Nesse contexto, a pregação profética se torna uma ferramenta essencial para criticar o *status quo*, lutar contra as injustiças e projetar uma visão alternativa de esperança capaz de sustentar o presente, apontando para o futuro.¹⁵²

A pregação profética não se limita a falar sobre as necessidades e lutas individuais dos cristãos, mas busca capacitar toda uma comunidade de fé a agir como uma entidade profética em defesa da justiça e da integridade de vida. É uma pregação que não se cala diante das opressões e dos abusos, mas que denuncia e desafia os poderes opressores.¹⁵³

Como King Jr. exemplificou, essa abordagem exige coragem para enfrentar injustiças e falar diretamente às realidades do mundo contemporâneo. Sua vida e obra mostram que a pregação profética é tanto uma forma de resistência quanto de esperança (“crítica” e “energização” nas palavras de Brueggemann), capaz de construir comunidades comprometidas com a justiça e a solidariedade.

Assim, a pregação profética, inspirada em exemplos como o de Martin Luther King Jr., revela-se como um caminho possivelmente viável para a renovação litúrgica nas igrejas protestantes históricas brasileiras. Ao integrar a crítica social, a esperança escatológica e o engajamento comunitário, essa abordagem pode revitalizar a prática homilética, tornando-a mais relevante e transformadora para os desafios do século XXI. Tal empreendimento não apenas honra o legado de pregadores proféticos como King Jr., mas também posiciona a igreja como agente de transformação.

151 BRUEGGEMANN, Walter. **The Practice of Prophetic Imagination: Preaching an Emancipating Word**. Philadelphia: Fortress Press, 2012. P.4.

152 HERMELINK, Jan; DEEG, Alexander (ed.). **Viva Vox Evangelii – Reforming Preaching: Studia Homiletica 9**. Evangelische Verlagsanstalt GmbH: Leipzig, 2013. P.5.

153 CILLIERS, J. H. **Clowning on the pulpit?** Contours of a comic vision on preagation. *Scriptura*, vol 101, p.189-197, 2009. P. 194.

Por isso, é fundamental que os pregadores estejam dispostos a assumir o manto da pregação profética, mesmo que isso signifique enfrentar dificuldades e resistências. É preciso encontrar palavras que ponham em diálogo os textos bíblicos e as realidades do mundo contemporâneo, de forma a falar diretamente às necessidades e desafios enfrentados pelas pessoas.¹⁵⁴

Assim, a pregação profética se revela como uma forma de resistência e de esperança em um mundo cada vez mais polarizado e injusto. É através da palavra profética que podemos construir uma comunidade de fé comprometida com a transformação social e a construção de um mundo mais justo e solidário. Tal empreendimento tem sido estimulado e posto em prática em muitos lugares onde a injustiça é evidente, como nas comunidades afro-americanas nos Estados Unidos¹⁵⁵, na Nigéria¹⁵⁶, Zimbábue¹⁵⁷, África do Sul¹⁵⁸ e no leste Europeu¹⁵⁹. Por isso, nada faz pensar que tal empreendimento não possa ser utilizado como uma ferramenta para a renovação litúrgica em comunidades protestantes históricas brasileiras e até latino americanas.

REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio C. **Homilética da Reforma – Reforma da Homilética**: uma reflexão sobre a pregação cristã no contexto brasileiro a partir de princípios homiléticos de Martim Lutero. REFLEXUS - Ano X, vol 2, n. 16, p.213-233, 2016.

ADAM, Júlio C. **Mal-estar no púlpito**: repensando teologicamente a pregação cristã na sociedade da informação. Estudos Teológicos. São Leopoldo. v. 53 n. 1 p. 160-175 jan./jun. 2013.

154 TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching**: A Pastoral Approach. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. P.2.

155 GILBERT, Kenyatta R. **Making the Unseen Seen**: Pedagogy and Aesthetics in African American Prophetic Preaching. Homiletic. Vol. 34 No. 2, p.18-30, 2008. P. 19-29.

156 ISHAYA, Anthony. **Prophetic Preaching in a Context of Corruption in Nigeria**: A Practical Theological Investigation. Tese de mestrado de Teologia na Stellenbosch University, 2017. P. 61.

157 FENGA, Vicent F.; WEPENER, Cas. **Prophetic preaching in the socio-economic and socio-political crisis of Zimbabwe**. Verbum et Ecclesia, vol 39, n., p.1-8, 2018. P.1-8.

158 TISDALE, L. T.; DE WET, F. W. **Contemporary prophetic preaching theory in the United States of America and South Africa**: A comparative study through the lens of shared Reformation roots. Theological Studies, vol. 70, n.2, p. 1-8, 2014. P.1-8.

159 GRUJIĆ, Filip. **Toward Contextual Prophetic Preaching**. Kairos - Evangelical Journal of Theology. Vol. 14, No. 1, p. 73-84, 2020. P.73-74.

ADAM, Júlio C. **Pregação em transição**. Uma perspectiva homilética desde América Latina e Brasil. *International Journal of Homiletics* vol 1 no 1. p.11-20. 2016.

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982.

BELING, Éder. **A viva vox do evangelho**: por uma homilética dialógica. Tese de Doutorado em Teologia. São Leopoldo: Faculdade EST, 2019.

BORING, E. **The Continuing Voice of Jesus**: Christian Prophecy and the Gospel Tradition. Louisville: John Knox Press, 1991.

BROWN, H. C.; CLINARD, H.; NORTHCUTT, J. J. Gordon. **Steps to the Sermon**: An Eight-Step Plan For Preaching With Confidence. 2ed. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1996.

BRUEGGEMANN, Walter. **The Practice of Prophetic Imagination**: Preaching an Emancipating Word. Philadelphia: Fortress Press, 2012.

BRUEGGEMANN, Walter. **The Prophetic Imagination**. Minneapolis: Fortress Press, 1978.

BRUNS, R. **Martin Luther King, Jr.:** A Biography. Westport: Greenwood Press, 2006.

CAMPOS, Leonildo S. O **Protestantismo de Missão no Brasil, cidadania e liberdade religiosa**. *Educação & Linguagem*, v. 17, n. 1, jan.-ju, p.76-116, 2014.

CAMPOS, Leonildo S. **Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil**: um século de conflitos, assimilação e mudanças. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.504-533, jul./set., p. 504-533, 2011.

CAMPOS, Leonildo S. **Teatro, templo e mercado**: uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus. Doutorado em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo, 1996.

CARSON, C. (org.). **A autobiografia de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

CERVEIRA, Sandro A. **Protestantismo Tupiniquim, Modernidade e Democracia**: limites e tensões da(s) identidade(s) evangélica(s) no Brasil contemporâneo. *Revista de Estudos da Religião* março, p. 27-53, 2008.

CILLIERS, J. H. **Clowning on the pulpit? Contours of a comic vision on preagation**. *Scriptura*, vol 101, p.189-197, 2009.

DARBY, H. E.; ROWLEY, M. N. King on Vietnam and beyond. **Phylon**, v. 47, n. 1, p. 43-50, 1986.

DÍAZ, José Luis Sicre. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. P. 61.

DORRIEN, G. **Breaking white supremacy: Martin Luther King Jr. and the Black Social Gospel.** New Haven: Yale University Press, 2018.

DYSON, M. E. **April 4, 1968: Martin Luther King, Jr.'s death and how it changed America.** New York: Basic Civitas Books, 2008.

EIG, J. **King: A Life.** New York: Farrar, Straus and Giroux, 2023.

ERICKSON, Millard J. **Introdução à Teologia Sistemática.** São Paulo: Vida Nova, 1997.

ERSKINE, N. L. **King Among the Theologians.** Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1995.

FENGA, Vicent F.; WEPENER, Cas. **Prophetic preaching in the socio-economic and socio-political crisis of Zimbabwe.** Verbum et Ecclesia, vol 39, n., p.1-8, 2018.

GILBERT, Kenyatta R. **Making the Unseen Seen: Pedagogy and Aesthetics in African American Prophetic Preaching.** Homiletic. Vol. 34 No. 2, p.18-30, 2008.

GILBERTO, Antônio. **Teologia Sistemática Pentecostal.** Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

GLOER, W. H.; BOYD, Shawn E. (ed.). **God's Word and our words: preaching from the prophets to the present and beyond.** Eugene: Pickwick Publications, 2017.

GOMES, MICHEL A. B da S. F. **O drama da pregação: do culto terapêutico à adoração baseada na exposição bíblica teodramática.** Tese Doutorado Teologia Faculdades EST. São Leopoldo, 2020.

GRUDEM, W. A. **The Gift of Prophecy in the New Testament and Today.** Westchester, IL: Crossway, 1988.

GRUDEM, W. **Systematic Theology.** Grand Rapids: Zondervan, 1994.

GRUDEM, W. **The Gift of Prophecy in I Corinthians.** Lanham, Md.: University Press of America, 1983.

GRUJIĆ, Filip. **Toward Contextual Prophetic Preaching.** Kairos - Evangelical Journal of Theology. Vol. 14, No. 1, p. 73-84, 2020.

HERMELINK, Jan; DEEG, Alexander (ed.). **Viva Vox Evangelii – Reforming Preaching: Studia Homiletica 9.** Evangelische Verlagsanstalt GmbH: Leipzig, 2013.

HESCHEL, Abraham J. **The Prophets.** New York: Harper & Row, 1962.

HVIDT, Niels C. **Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition.** Oxford: Oxford University Press, 2007.

ISHAYA, Anthony. **Prophetic Preaching in a Context of Corruption in Nigeria: A Practical Theological Investigation.** Tese de mestrado de Teologia na Stellenbosch University, 2017.

JACKSON, T. **Becoming King: Martin Luther King Jr. and the making of a National Leader.** Lexington: The University Press of Kentucky, 2008.

JACKSON, T. F. **From Civil Rights to Human Rights: Martin Luther King, Jr., and the Struggle for Economic Justice.** Philadelphia: university of Pennsylvania Press, 2007.

JACOBSEN, D. S. **Prophetic Preaching in a Pastoral Mode: Communities of Solidarity and the White Mainline Church.** Boston University School of Theology Annual Review, Volume 95, p. 129-137. Boston: Boston University School of Theology, 2018.

JACOBSEN, D. S. **Schola Prophetarum: Prophetic Preaching Toward a Public, Prophetic Church.** Journal of Lutheran Ethics, vol. 16, n. 1, p. 1-18, 2016. Disponível em: <https://www.elca.org/JLE/Articles/1237>. Acesso em: 08/03/2023.

JENKINS, W.; MCBRIDE, J. M. (Ed.). **Bonhoeffer and King: Their Legacies and Import for Christian Social Thought.** Fortress Press: Minneapolis, 2010.

JEON, Dong-Hyun. **Prophetic preaching within the Korea Presbyterian Church? A practical-theological investigation.** Tese de mestrado em Teologia na University of Stellenbosch. 2012.

JONES, Peter R. **I Corinthians 15:8: Paul the Last Apostle.** Tyndale Bulletin, n. 36, 1985.

KÄRKKÄINEN, V. **Toward a pneumatological theology: Pentecostal and ecumenical perspective on ecclesiology, soteriology, and the theology of mission.** Laham: University Press of America, 2002.

KING JR, M. L. **Stride Toward Freedom.** San Francisco: Harper & Row, 1986.

KING JR., M. L. "The UnChristian Christian". **Ebony Magazine.** The White Man's Guilt, Chicago: Johnson Publishing Company, v. 20, n. 10, ago. 1965.

KING JR., M. L. **Strength to love.** Boston: Beacon Press, 1981.

KING JR., M. L. **Stride Toward Freedom: The Montgomery Story.** New York: Harper & Brothers, 1958.

KING JR., M. L. **Where do we go from here: Chaos or Community?.** Boston: Beacon Press, 2010.

KING JR., M. L. **Why we can't wait.** New York: Signet Classics, 2000.

KING, P; JENSEN, K. Beloved Community: Martin Luther King, Howard Thurman, and Josiah Royce. **AMITY: The Journal of Friends Studies**, v. 4, n. 1, p. 15-31, 2017.

KUNZ, Ralph. **The Munus Propheticum of the Church: On a Controversial Reformed Heritage.** Religions, vol. 14, n. 417, p.1-15, 2023.

LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (ed.). "Prophecy". **Dictionary of Fundamental Theology.** New York: Crossroad, 1995.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Vocabulário de Teologia Bíblica.** 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

LONG, Thomas G. **Preaching from Memory to Hope.** Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.

LONG, Thomas G. **The Witness of Preaching.** 2 ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.

MACARTHUR, J. **Fogo estranho: um olhar questionador sobre a operação do Espírito Santo no mundo de hoje.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2015.

MACARTHUR, J. **Strange Fire: The Danger of Offending the Holy Spirit with Counterfeit Worship.** Nashville: Thomas Nelson, 2013.

MALLONE, George. **Those Controversial Gifts: Prophecy, Dreams, Visions, Tongues, Interpretation, Healing.** Downers Grove: Inter Varsity, 1983

MARSHALL, I. Howard. **Acts.** TNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

MCDUGALL, Donald G. **Cessationism in 1 Cor 13:8-12.** TMSJ, vol. 14, n. 2, 2003. RIDDERBOS, Herman N. **Redemptive History and the New Testament Scriptures.** 2 ed. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1988.

MCGARVEY, John W. **Short Essays in Biblical Criticism (1893-1904).** Cincinnati: Standard, 1910.

MCMICKLE, Marvin. **Where Have All the Prophets Gone?: Reclaiming Prophetic Preaching in America.** Cleveland: The Pilgrim Press, 2006.

MENDONÇA, Antônio G.; FILHO, Prócoro V. **Introdução ao Protestantismo no Brasil.** São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MORAES, J. **Ensino da homilética no Brasil,** in: Simpósio, São Paulo, vol 51, n.11 p. 38–44, 2014.

MORAES, Jilton. **Homilética: da pesquisa ao Púlpito.** São Paulo: Vida, 2005.

MORAES, Jilton. **O clamor da Igreja: Em busca da excelência no púlpito.** São Paulo: Mundo Cristão 2012.

MORAES, Jilton. **O pensamento de um homileta brasileiro: Apresentação e autoavaliação da obra acadêmica, científica e literária de Jilton Moraes.** Relatório apresentado para obtenção do título de Notório Saber Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST. Área de concentração: Teologia Prática. São Leopoldo, 2013.

MORRIS, A. Black Southern Student Sit-in movement: an analysis of internal organization. **American Sociological Review**, v. 46, n. 6, p. 744-767, dez. 1981.

RAMOS, Luiz C. **A pregação na idade humana.** Horizontes homiléticos para a igreja do futuro. Tear Online. São Leopoldo, vol 1, n.2, 2012.

RAMOS, Luiz C. **A pregação na Idade Mídia:** Os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: UMESP, 2012.

ROBERTSON, O. Palmer. **The Final Word:** A Biblical Response to the Case for Tongues and Prophecy Today. Carlisle: The Banner of Truth, 1993.

RYRIE, C.C. **The Holy spirit.** Chicago: Moody Press, 1980.

SATO, Migaku. **Q und Prophetie:** Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q. Tübingen: Mohr, 1988.

SAYÃO, Luis. **O problema do mal no Antigo Testamento:** o caso de Habacuque. São Paulo: Hagnos, 2012.

SCHADE, Leah D. **Review of Preaching Prophetic Care: Building Bridges to Justice, Essays in Honor of Dale P. Andrews by St. Sheppard, Phillis-Isabella; Ottoni-Wilhelm, Dawn; Allen, Ronald J. (eds.).** Louis, MO: Chalice Press, 2018. Homiletics, vol. 43, no. 2, Março/Abril, p. 44, 2018.

SELBY, Gary S. **Martin Luther King and the Rhetoric of Freedom:** The Exodus Narrative in America's Struggle for Civil Rights. Waco: Baylor University Press, 2008.

SHEPPARD, Phillis-Isabella; OTTONI-WILHEM, Dawn; ALLEN, Ronald J. **Preaching Prophetic Care: Building Bridges to Justice.** Eugene: Pickwick Publications, 2018.

TISDALE, L. T.; DE WET, F. W. **Contemporary prophetic preaching theory in the United States of America and South Africa:** A comparative study through the lens of shared Reformation roots. Theological Studies, vol. 70, n.2, p. 1-8, 2014.

TISDALE, Leonora T. **Prophetic Preaching:** A Pastoral Approach. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.

VANGEMEREN, W. A. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese. Vol 4.**

VANGEMEREN, Willem A. (org.). **Novo dicionário internacional de teologia e exegese. Vol 2.** São Paulo: Cultura Cristã, 2011. P. 60.

VANHOOZER, K.J. **The drama of doctrine: A canonical-linguistic approach to Christian theology.** Louisville: Westminster/John Knox Press, 2005.

VISCHER, R. K. **Martin Luther King Jr. and the Morality of Legal Practice: Lessons in Love and Justice.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

WALTKE, Bruce. **Teologia do Antigo Testamento: uma abordagem exegética, canônica e temática.** São Paulo: Vida Nova, 2015.

WILLS SR., R. W. **Martin Luther King Jr. and the Image of God.** Oxford: Oxford University Press, 2009.

WOGAMAN, J. Philip. **Speaking the truth in Love: Prophetic Preaching to a Broken World.** Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998.

YANCO, J.J. **Misremembering Dr. King: Revisiting the legacy of Martin Luther King Jr.** Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2014.

YANG, S. **King's Speech: Preaching Reconciliation in a World of Violence and Chasm.** Eugene, Oregon: Cascade Books, 2019.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel.** São Paulo: Paulus, 2013.

A Passionalidade Criminosa Frente as Estruturas Punitivas Foucaultianas: a redenção neocalvinista da moralidade sexual

Criminal Passion in the Face of Foucaultian Punitive Structures:
the neo-calvinist redemption of sexual morality

Gabriel Pereira de Carvalho Chebek¹

¹ Mestrando em Teologia Bíblica do Novo Testamento pelo Seminário Jonathan Edwards, Especialista em Cristianismo e Política, Graduado em Direito pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Membro da Junta Diaconal da Igreja Presbiteriana Bereia. gabrielpereirac@gmail.com

Resumo

O artigo explora a visão de Michel Foucault sobre a sexualidade, moldada por poder, conhecimento e moral, diferente das ideias tradicionais. Destaca a influência do cristianismo medieval na repressão sexual, gerando culpa e vergonha. Aborda a ligação entre desejo sexual e crimes passionais, evidenciando a complexidade psicológica. O sistema penal enfrenta dificuldades para lidar com tais casos, destacando a falha estrutural do sistema penal brasileiro. Propõe a redenção da sexualidade pelo cristianismo, destacando a busca pela misericórdia divina para remodelar os desejos humanos. Sugere que a transformação interna e a graça divina podem ser mais eficazes na abordagem da sexualidade e dos crimes passionais

Palavras-Chave

Sexualidade; Criminalidade; Neocalvinismo; Restaurativa; Justiça

Abstract

The article explores Michel Foucault's view on sexuality, shaped by power, knowledge, and morality, unlike traditional ideas. It highlights the influence of medieval Christianity on sexual repression, generating guilt and shame. It addresses the connection between sexual desire and crimes of passion, revealing psychological complexity. The penal system struggles to handle such cases, emphasizing the structural flaws in the Brazilian penal system. It proposes the redemption of sexuality through Christianity, emphasizing the pursuit of divine mercy to reshape human desires. It suggests that internal transformation and divine grace may be more effective in addressing sexuality and crimes of passion.

Keywords

Sexuality; Criminality; Neocalvinism; Restorative; Justice

Introdução

A relação entre sexualidade, direito penal e moralidade é um campo vasto e complexo de estudo, que atravessa disciplinas como a filosofia, a sociologia, a psicologia e o direito. Compreender como esses elementos se entrelaçam é essencial não apenas para uma análise crítica da sociedade, mas também para a formulação de políticas públicas e práticas judiciais mais justas e compassivas.

A sexualidade humana é um aspecto importante da experiência humana, permeando não apenas os relacionamentos pessoais, mas também as estruturas sociais e culturais. No entanto, a maneira como a sociedade lida com a sexualidade, tanto em termos de normas e valores quanto de regulação legal, tem sido objeto de debate e controvérsia ao longo da história. Ainda mais ao se considerar a existência de crimes diretamente ligados a sexualidade.

O direito penal, por sua vez, desempenha um papel central na regulação do comportamento humano, incluindo questões relacionadas à sexualidade. A forma como as leis são formuladas e aplicadas em relação a crimes sexuais, por exemplo, reflete não apenas as normas culturais dominantes, mas também as ideologias subjacentes ao sistema legal.

Neste contexto, a análise crítica das interações entre sexualidade, direito penal e moralidade assume uma importância crucial. Ao examinar como esses elementos se influenciam mutuamente, podemos identificar não apenas as falhas e injustiças do sistema existente, mas também explorar alternativas que promovam uma abordagem mais compassiva e redentora da justiça. Principalmente ao verificar tal situação a partir de uma cosmovisão cristã com ditames reformados e neocalvinista.

1. A Abordagem Foucaultiana da Sexualidade e a Influência do Cristianismo na Formação do Conceito de Direito Penal

A abordagem de Michel Foucault à sexualidade, como apresentada em sua obra “História da Sexualidade, Volume 1: A Vontade de Saber” (1999), oferece uma análise crítica sobre um aspecto central da experiência humana. Ao contrário das concepções do senso comum que consideram a sexualidade como um elemento inerente e universal da natureza humana, Foucault desvela as complexas interações entre discursos de poder, conhecimento e moral que forjaram o conceito de sexualidade ao longo do tempo.

No cerne dessa perspectiva está a noção de que a sexualidade não é uma entidade fixa, mas um constructo em constante evolução, moldado por fatores históricos, sociais e culturais. Foucault argumenta que a sexualidade não é apenas um aspecto biológico, mas sim um fenômeno construído por meio de um conjunto complexo de normas, discursos e instituições que variam em diferentes momentos históricos. Ele observa que, a partir do século XVIII, a sexualidade passou a ser cuidadosamente categorizada, classificada e regulamentada, tornando-se uma questão não apenas de prazer pessoal, mas também de poder e controle.

Nesse contexto, Foucault apresenta uma perspectiva diferente de sexualidade, ao considerá-la como um campo de conhecimento onde o poder é exercido. O filósofo explora como as normas e tabus em torno da sexualidade se entrelaçam com estruturas de poder, influenciando a maneira como as pessoas percebem seus próprios corpos, desejos e identidades. Ao destacar a construção social da sexualidade, Foucault incita a questionar as normativas sociais e a reconhecer a fluidez dessa experiência humana, desvendando os mecanismos através dos quais o controle social é exercido.

Dentre os desenvolvimentos do filósofo, uma perspectiva chama atenção, sendo essa a influência do Cristianismo na concepção da sexualidade. Embora ao longo de sua vivência tenha apresentado mudanças em sua concepção crítica ao cristianismo, no presente artigo será abordada sua noção presente na obra “História da Sexualidade, Volume 1: A Vontade de Saber” (1999), que corresponde a um tema de grande relevância na compreensão das atitudes e percepções em relação ao sexo ao longo da história. Segundo o autor, durante a Idade Média, a Igreja Católica exerceu uma influência onipresente na sociedade europeia, moldando não apenas as práticas religiosas, mas também as normas morais e os valores culturais (Foucault, 1999).

Em sua análise sobre a história da sexualidade, o filósofo francês Michel Foucault apresenta uma visão significativamente mais complexa e matizada do que aquela comumente conhecida como “hipótese repressiva”. Esta hipótese, que Foucault questiona profundamente em sua obra “História da Sexualidade, Vol. 1: A Vontade de Saber”, sugere que da Idade Média até o século XX, a sociedade ocidental teria passado

por uma longa era de repressão sexual, culminando no chamado “puritanismo vitoriano”. Foucault, no entanto, desafia essa concepção simplista, demonstrando que, ao invés de um silenciamento progressivo sobre o sexo, o que ocorreu foi precisamente o oposto: uma verdadeira “explosão discursiva”, uma multiplicação incessante de discursos sobre a sexualidade, especialmente a partir dos séculos XVII e XVIII. (Foucault, 1999).

O Cristianismo medieval certamente articulou uma concepção da sexualidade vinculada à doutrina do pecado original, estabelecendo parâmetros morais que regulavam o corpo e os desejos humanos. Contudo, Foucault nos mostra que essa relação não foi meramente proibitiva ou silenciadora. Ao contrário, foi precisamente através dos mecanismos de controle religioso – em particular, o sacramento da confissão – que se desenvolveu uma injunção fundamental: a necessidade de falar, de confessar, de dizer a verdade sobre o sexo. Esta obrigação de transformar o desejo em discurso constitui, para Foucault, um movimento muito mais complexo do que a simples repressão. (Foucault, 1999).

Foucault identifica no desenvolvimento das práticas confessionais da Igreja Católica medieval o surgimento do que ele denomina “poder pastoral”. Este conceito é fundamental para compreendermos como se estabeleceu uma relação específica entre indivíduo, verdade e sexualidade. O poder pastoral, diferente do poder soberano que se exercia sobre territórios, dirigia-se à conduta individual e coletiva, visando a salvação espiritual. Sua eficácia dependia de um conhecimento profundo e detalhado da consciência dos indivíduos, o que exigia destes últimos a confissão constante e minuciosa de seus pensamentos, desejos e ações. (Foucault, 1999).

Nesse contexto, a Igreja não apenas empreendeu esforços para controlar a sexualidade, mas estabeleceu dispositivos sofisticados que incitavam os fiéis a falar incessantemente sobre ela. O sacramento da confissão tornou-se, assim, central para a constituição de uma prática sistemática de dizer a verdade sobre si mesmo. Como observa acertadamente Calçado, nessa dinâmica “a carne precisou ser examinada, confessada, dita e produzida no movimento das disciplinas de subjetivação, na qual cada fiel se colocou sob o olhar de uma autoridade exterior” (Calçado, 2015, p. 173).

Este “poder pastoral” exercido pela Igreja Católica inaugurou modos específicos de “subjetivação” – ou seja, processos pelos quais os indivíduos se constituem como sujeitos morais de suas próprias ações. Através desses processos, os fiéis não apenas internalizavam regras morais externas, mas desenvolviam toda uma hermenêutica de si, uma interpretação constante de seus próprios desejos, pensamentos e ações. Esta dimensão produtiva do poder é crucial na análise foucaultiana e frequentemente negligenciada nas leituras que reduzem sua perspectiva a uma simples denúncia da repressão. (Foucault, 1999).

A influência da Igreja na configuração da sexualidade, conforme Foucault demonstra meteticulosamente, não se limitava à imposição de proibições ou à criação de tabus. Esse seria um entendimento excessivamente limitado do funcionamento do poder. Para Foucault, o poder não apenas reprime ou proíbe; ele, sobretudo, produz: produz discursos, saberes, prazeres e, fundamentalmente, produz sujeitos. A originalidade da análise foucaultiana reside precisamente nesta concepção positiva ou produtiva do poder, que vai muito além da visão tradicional do poder como instância meramente negativa ou repressiva. (Foucault, 1999).

Os indivíduos, no contexto da moral cristã medieval, eram incitados não apenas a reprimir seus impulsos sexuais considerados pecaminosos, mas principalmente a examiná-los, classificá-los, confessá-los e interpretá-los detalhadamente. Esta prática confessional gerou um corpus imenso de conhecimentos sobre o desejo, o prazer e as práticas sexuais. Estabeleceu-se, assim, uma relação circular entre poder e saber: o poder exigia a produção de um saber sobre a sexualidade, e este saber, por sua vez, reforçava e refinava os mecanismos de poder. Essa dinâmica complexa resultou em uma relação particular com a sexualidade que transcende significativamente a simples noção de repressão. (Foucault, 1999).

É fundamental compreender que, embora Foucault reconheça elementos repressivos na moral cristã medieval, como as proibições relativas ao sexo fora do casamento ou as práticas consideradas «contra a natureza», sua análise enfatiza como o poder eclesiástico não apenas proibiu determinadas práticas, mas também, e principalmente, produziu formas específicas de conhecimento, experiência e subjetividade relacionadas ao sexual. Esta perspectiva mais nuançada permite superar as simplificações frequentes que reduzem a análise foucaultiana a uma mera crítica da repressão sexual. (Foucault, 1999).

Um aspecto crucial que precisa ser salientado é que a análise foucaultiana não se concentra exclusivamente na Idade Média. Embora Foucault reconheça a importância do poder pastoral e das práticas confessionais medievais na configuração de uma determinada relação com a sexualidade, sua investigação abarca um período histórico muito mais amplo e destaca, principalmente, as transformações ocorridas entre os séculos XVII e XIX. Foi durante esse período que ocorreu o que ele denominou uma verdadeira «explosão discursiva» sobre a sexualidade – não sua repressão ou silenciamento. (Foucault, 1999).

Durante a modernidade, as instituições médicas, jurídicas, pedagógicas e administrativas sofisticaram os mecanismos de controle e classificação dos comportamentos sexuais, apropriando-se e transformando essa “exigência de falar sobre o sexo” inicialmente desenvolvida pelas práticas confessionais medievais. Essa transição do poder pastoral religioso para formas seculares de poder-saber é fundamental na

genealogia foucaultiana da sexualidade. Não se trata, portanto, de uma simples continuidade histórica, mas de uma reconfiguração complexa dos dispositivos de poder-saber sobre o sexual. (Foucault, 1999).

As normas e práticas instituídas ao longo desse processo histórico influenciaram profundamente a maneira como as pessoas percebiam e vivenciavam sua própria sexualidade. Contudo, essa influência não se deu simplesmente pela via negativa da repressão ou da proibição, mas através da multiplicação de discursos, práticas e saberes sobre o sexo. A medicina, a psiquiatria, a pedagogia, a demografia e outras disciplinas modernas constituíram a sexualidade como um campo privilegiado de intervenção e conhecimento, produzindo categorias, patologias, identidades e normas que moldariam profundamente a experiência sexual moderna. (Foucault, 1999).

Foucault identifica quatro grandes conjuntos estratégicos que, a partir do século XVIII, desenvolveram dispositivos específicos de saber e poder acerca do sexo: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso. Através desses dispositivos, a sexualidade tornou-se um domínio privilegiado de intervenção biopolítica – isto é, de uma forma de poder que toma a vida biológica da população como seu objeto central. (Foucault, 1999).

É importante ressaltar que esses dispositivos não representam simplesmente a intensificação de proibições ou repressões anteriores, mas constituem reconfigurações fundamentais na maneira como o poder se exerce sobre os corpos e os prazeres. O que caracteriza a modernidade, na perspectiva foucaultiana, não é um silenciamento progressivo sobre o sexo, mas sim uma incitação constante a falar sobre ele, a constituir-lo como segredo a ser desvelado, como verdade profunda do sujeito. (Foucault, 1999).

Destarte, conforme a visão mais abrangente e matizada do filósofo, a influência do Cristianismo na configuração da sexualidade ocidental não se reduz a uma simples repressão, mas revela uma dinâmica complexa e multifacetada de poder-saber. A ênfase nas práticas confessionais contribuiu para a formação de um regime específico de verdade sobre o sexo que seria posteriormente apropriado, transformado e refinado por diversas instituições e discursos, especialmente na modernidade. (Foucault, 1999).

O legado dessa relação intrincada entre poder e sexualidade se manifesta não apenas em sentimentos como culpa e vergonha associados a certas práticas sexuais, mas sobretudo na centralidade que o discurso sobre o sexo assumiu na constituição das identidades modernas. A peculiaridade da modernidade ocidental, segundo Foucault, não está em ter condenado o sexo à obscuridade, mas em ter-se devotado à tarefa de formular sua verdade regulada, de ter empenhado-se em constituir uma ciência da sexualidade. (Foucault, 1999).

Esta perspectiva foucaultiana tem implicações profundas para a compreensão contemporânea da sexualidade e das relações de poder que a configuram. Ao questionar a “hipótese repressiva” e evidenciar a dimensão produtiva do poder, Foucault nos convida a repensar nossas próprias estratégias de resistência e emancipação. Se o poder não opera primariamente através da repressão, mas da produção de discursos, saberes e subjetividades, então a simples “liberação” sexual não constitui, necessariamente, uma forma efetiva de resistência. É necessário, antes, questionar os próprios termos em que a sexualidade é construída, problematizar as categorias e identidades que estruturam nossa experiência do sexual. (Foucault, 1999).

Por fim, tal noção de confissão e penitência, enraizada na tradição cristã, segundo Foucault (1999), desempenhou um papel fundamental na formação das ideias contemporâneas sobre justiça, responsabilidade e punição. A prática da confissão e penitência, promovida pela Igreja Católica na Idade Média, transcendia os limites do âmbito religioso, lançando as bases para concepções mais amplas de responsabilização individual que ecoam até os dias atuais.

O Cristianismo medieval promovia a confissão dos pecados como um ato de busca pelo perdão divino e a reconciliação com Deus. A prática da confissão individual e do arrependimento pessoal, acompanhada da realização de penitências prescritas, constituía um ritual de purificação espiritual. Foucault observa que a confissão do pecado se tornou uma prática geral e indispensável, “Deve-se buscar seu ponto de formação nas práticas de penitência do cristianismo medieval, ou antes na dupla série constituída pela confissão obrigatória, exaustiva e periódica imposta a todos os fiéis” (Foucault, 1999, p. 109) na sociedade medieval, evidenciando a centralidade dessa prática na moralidade cristã.

Essa cultura da confissão individual e penitência deixou uma marca profunda na psicologia dos indivíduos e influenciou a construção da ideia de responsabilidade moral. Ao confessar os pecados e arrepende-se, os fiéis internalizavam a noção de que eram responsáveis por suas ações e que deveriam enfrentar as consequências de seus atos. Essa internalização do ideal de responsabilidade individual não estava confinada apenas à esfera religiosa; gradualmente, passou a ser incorporada na cultura e nas instituições seculares.

A transição da confissão religiosa para a confissão judicial e o sistema de direito penal contemporâneo, segundo o autor francês, é um testemunho dessa transição. A prática de confessar as transgressões, enfrentar as consequências e buscar expiação lançou as bases para a noção de que os indivíduos devem ser responsabilizados por seus atos. Essa ideia de responsabilidade individual perante a sociedade e a lei desempenhou um papel crucial na formação das concepções modernas de justiça penal, principalmente no que tange a segregação e exclusão do indivíduo:

“Na época clássica, existia realmente todo um setor punitivo, exercido em parte pela Igreja e por seu sistema de confissão-penitência e, em parte, por um sistema policêntrico que possibilitava punir fora da lei. Mas esse setor punitivo era uma região específica. Tinha, de fato, alguns elos com o setor penal, mas, seja por efeito de um privilégio - quando se tratava, por exemplo, de nobres ou eclesiásticos -, seja por efeito de um sobrecontrole - como no caso das ordens régias - o setor punitivo era relativamente independente do sistema penal.” (Foucault. 2020, p. 179).

Foucault explora como essa dinâmica da confissão e penitência influenciou a evolução das instituições judiciais e do direito penal. A confissão, que antes era um ato privado e religioso, tornou-se uma peça central nos procedimentos judiciais. A busca por “verdades” individuais por meio da confissão, a identificação da culpa e a busca por redenção refletem a continuidade histórica da prática da confissão como uma ferramenta tanto religiosa quanto jurídica.

Em síntese, a noção de confissão e penitência, proveniente da tradição cristã medieval, exerceu uma influência profunda e duradoura no desenvolvimento das concepções contemporâneas de responsabilidade, punição e justiça. Assim, a partir da articulação das ideias do filósofo francês, tem-se a perspectiva de que a repressão sexual, e a consequente ordem de confissão, levaram a consolidação de um sistema punitivo recrudescido.

2. A Interseção entre Desejo Sexual e Crime Passional em detrimento a falha estrutural do sistema Penal

O desejo sexual representa uma força vital na experiência humana. Presente em todas as culturas e épocas, este impulso biológico transcende a mera função reprodutiva para ocupar um espaço complexo em nossa psique, frequentemente entrelaçando-se com nossas emoções mais profundas. Para compreendermos essa dinâmica, precisamos primeiro reconhecer que o desejo sexual raramente existe isoladamente, ele se manifesta em conjunto com emoções como paixão, afeto, ciúme e, por vezes, raiva.

Quando observamos a expressão saudável do desejo sexual, vemos que ele ocorre dentro de parâmetros de respeito mútuo, consentimento e equilíbrio emocional. No entanto, quando estes limites são transpostos, o desejo pode transformar-se em um elemento potencialmente destrutivo. É nesta fronteira que começamos a entender a gênese de comportamentos extremos, como aqueles manifestados nos crimes passionais.

Os crimes passionais representam uma intersecção trágica entre desejo, possessividade e violência. Para entendermos sua complexidade, precisamos examinar as

raízes psicológicas destes comportamentos. Quando Eluf (2022) menciona que o desejo sexual “livre” pode atentar contra a própria noção de humanidade, ela nos convida a refletir sobre como impulsos naturais, quando não integrados adequadamente à nossa consciência ética, podem resultar em comportamentos que contradizem nossos valores sociais mais fundamentais.

A teoria do “duplo vínculo” desenvolvida por Bateson et al (1956) oferece uma perspectiva valiosa para compreendermos esta dinâmica. Esta teoria explica como indivíduos podem ficar presos em situações comunicativas paradoxais que geram angústia e comportamentos extremos. No contexto dos crimes passionais, podemos observar como homens socializados sob pressões de masculinidade hegemônica, que frequentemente associa virilidade à conquista e domínio sexual, podem reagir com violência quando percebem uma ameaça a este status ou enfrentam rejeição.

Imagine, por exemplo, um homem que foi ensinado desde a infância que “homens de verdade” controlam suas parceiras e que perder esse controle equivale a perder sua identidade masculina. Quando confrontado com a autonomia da parceira (como a decisão de terminar um relacionamento), este homem pode experimentar não apenas a dor da rejeição, mas uma profunda crise identitária que, em casos extremos, manifesta-se como violência, uma tentativa desesperada de reassumir o controle.

O sistema jurídico enfrenta desafios consideráveis ao abordar crimes passionais. Diferentemente de crimes calculados por motivações materiais, os crimes passionais ocorrem em contextos de intensa perturbação emocional, o que complica a avaliação da intencionalidade, elemento central nas determinações jurídicas.

Para ilustrar esta complexidade, consideremos o papel da premeditação na caracterização legal de um homicídio. Em casos em que há planejamento explícito, a determinação da intenção torna-se relativamente direta. Contudo, nos crimes passionais, a linha entre um ato impulsivo e um premeditado frequentemente se obscurece. Um indivíduo pode nutrir sentimentos de ciúme por semanas ou meses, vivenciando fantasias de vingança, antes de cometer um ato violento que parece, à primeira vista, “momentâneo” ou “impulsivo”.

Esta complexidade coloca os tribunais diante de um dilema: como equilibrar a necessidade de justiça retributiva com uma compreensão mais holística das motivações humanas? Como determinar gradações de culpabilidade quando as ações derivam de emoções profundamente enraizadas e padrões comportamentais complexos?

O sistema penal brasileiro, ao lidar com crimes passionais como o feminicídio, demonstra claramente os limites da abordagem puramente punitiva. Para entendermos esta falência sistêmica, precisamos examinar tanto os fundamentos teóricos quanto os resultados práticos das políticas penais adotadas.

Quando Arend (2020) menciona o desmoronamento discursivo e do grau de efetividade dos Direitos Humanos nas práticas penais, ele aponta para uma contradição fundamental: um sistema que, em teoria, deveria promover justiça e reabilitação acaba, na prática, perpetuando ciclos de violência e exclusão. Esta contradição manifesta-se particularmente no tratamento dos crimes passionais, onde a punição raramente aborda as causas subjacentes que motivam tais comportamentos.

Para compreendermos concretamente esta dinâmica, consideremos os números: o aumento de 257% na população carcerária brasileira entre 2000 e 2022 não foi acompanhado por uma redução proporcional nos índices de crimes violentos. Pelo contrário, o recorde histórico de 1.437 feminicídios registrados em 2022 sugere que o encarceramento em massa não está produzindo o efeito dissuasório esperado. (Brasil, 2023)

A perspectiva de Luis Alberto Warat sobre o exercício abusivo do direito oferece uma lente crítica essencial para examinarmos o sistema penal brasileiro. Quando Warat (1990, p. 39) fala sobre “o uso absoluto e egoísta dos direitos legalmente concedidos”, ele nos convida a questionar a quem realmente serve o atual modelo punitivo.

Para tornar esta crítica mais acessível, podemos pensar no sistema penal como um mecanismo que, em tese, deveria equilibrar três funções principais: **Função retributiva**: punir aqueles que violam as normas sociais; **Função preventiva**: dissuadir potenciais ofensores; **Função restaurativa**: reabilitar ofensores e reparar danos às vítimas e à sociedade

Na prática, é observado que o sistema brasileiro prioriza excessivamente a primeira função (retribuição) em detrimento das demais. Esta distorção reflete precisamente o que Warat critica: a instrumentalização do direito para servir interesses particulares, neste caso, o desejo político de demonstrar “firmeza contra o crime”, em vez de promover uma justiça verdadeiramente restaurativa.

Michel Foucault oferece uma perspectiva histórica e filosófica fundamental para compreendermos a relação entre sexualidade e sistemas punitivos. Em sua obra “Vigiar e Punir” (1999), Foucault traça a evolução dos mecanismos de punição, demonstrando como o controle dos corpos e da sexualidade sempre esteve no centro dos sistemas disciplinares.

Para entendermos esta perspectiva, imagine como as sociedades ocidentais evoluíram de punições públicas e corporais para sistemas de vigilância e controle mais sutis, porém igualmente eficazes. Nesta evolução, a sexualidade permaneceu como um foco primordial de regulação social. Paradoxalmente, os mesmos sistemas criados para controlar e sublimar impulsos sexuais “desviantes” muitas vezes falham em prevenir suas manifestações mais violentas, como os crimes passionais.

Este paradoxo é especialmente evidente quando consideramos como o sistema carcerário brasileiro, ao invés de reabilitar, frequentemente exacerba tendências violentas. Um homem encarcerado por agredir sua parceira raramente recebe intervenções terapêuticas que o ajudem a compreender e transformar seus padrões comportamentais. Em vez disso, ele é exposto a condições degradantes que podem intensificar sentimentos de raiva e ressentimento, aumentando o risco de reincidência após sua liberação.

3 . A redenção da sexualidade e a esperança para um futuro misericordioso.

O neocalvinismo neerlandês, representado por Abraham Kuiper, enfatiza a soberania de Deus sobre todas as áreas da vida. Kuiper argumentava que inexistia um único centímetro quadrado de todo domínio da nossa existência sobre o qual Cristo, que é soberano sobre tudo, que Deus não clame que o pertence. Portanto, a sexualidade humana, como parte da criação divina, também está sujeita à autoridade de Deus. (Kuiper, 2019).

Como exposto, a sexualidade em sua forma extremada leva uma passionalidade violenta. Tal compreensão caminha de acordo com a abordagem de James K. A. Smith, o qual enfatiza a formação litúrgica como moldadora dos desejos humanos. Ele afirma que “somos aquilo que amamos” (Smith, 2016), ou seja, nossos desejos são forjados pelas práticas e rituais que engajamos. Isso significa que uma formação litúrgica direcionada para a santidade pode remodelar os desejos sexuais, redirecionando-os para o plano divino.

A formação litúrgica pode remodelar os desejos sexuais através de práticas espirituais regulares que transformam gradualmente as disposições do coração e os hábitos da mente. Smith propõe que somos fundamentalmente criaturas de desejo antes de sermos criaturas de pensamento - nossos afetos e amores dirigem nossas ações mais do que nossas crenças intelectuais.

A liturgia funciona como uma “tecnologia do desejo” que, através da repetição corporal de práticas significativas (oração, jejum, adoração comunitária, estudo das escrituras), forma novas disposições afetivas no indivíduo. Estas práticas não apenas comunicam informações, mas envolvem o corpo, a imaginação e as emoções em uma narrativa alternativa que, com o tempo, reorienta os desejos para alinhá-los com os valores do Reino de Deus.

Quando aplicada especificamente à sexualidade, esta formação litúrgica proporciona não apenas regras a serem seguidas, mas uma visão alternativa da sexualidade como dádiva divina dentro de seus limites sagrados. A participação regular em práticas litúrgicas oferece tanto a graça para resistir à tentação quanto a transformação gradual

dos próprios desejos, redirecionando a energia sexual para expressões que refletem o plano divino para intimidade, fidelidade e santidade.

Não há de se falar numa repreensão, proibicionismo, punição, visto que tais aspectos mostram-se humanamente falhos, ainda que Deus os utilize para concretizar a sua vontade. Fala-se de um aspecto redentivo, baseando-se na misericórdia de Deus.

Nesse sentido, a moral sexual, vista através da lente cristã, é firmemente estabelecida nas Escrituras e tradições. O ensinamento cristão enfatiza a sexualidade como um dom divino a ser exercido dentro dos limites do casamento, condenando relações sexuais fora dessa união. O pecado sexual é percebido como uma transgressão contra a vontade de Deus e pode gerar conflito interno.

A partir de tal ponto, somente a redenção, oferece a possibilidade de perdão e purificação mediante o arrependimento. A compreensão de que Deus pode perdoar até os pecados mais profundos proporciona esperança e incentivo para a mudança de comportamento. Isso pode ajudar os indivíduos a enfrentar suas lutas internas e a se afastar de impulsos pecaminosos. Não há eficácia no Direito Penal em atos premeditados mentalmente, contudo, sabe-se da eficácia da graça perante os pecados íntimos do Homem.

A incapacidade humana de punição, ou aplicação dessa de forma completamente equivocada e desequilibrada, vai de encontro a misericórdia e compreensão divina, isso é explicitado pelo teólogo norte-americano Douglas A. Campbell, em seu artigo “mass incarceration: pauline problem pauline solution” (2018)

“Nós não podemos corrigir o mal. Nós não podemos resolver definitivamente o mal uma vez que tenha sido feito. E, neste momento, vemos como um estado retributivo exagera drasticamente a sua autoridade e atividade. O castigo não conserta ou resolve o delito, porque só Deus pode fazer isso. Qualquer alegação de que uma atividade ou organização humana pode consertar um pecado é um ato de idolatria e arrogância.” (Tradução Livre)

Sob a perspectiva de uma moralidade sexual alicerçada na Soberania Divina e no reconhecimento da Redenção, torna-se possível vislumbrar um modelo transformador que visa superar não apenas os impulsos violentos associados aos crimes passionais, mas também promover uma profunda renovação tanto no âmbito individual quanto no social.

Essa abordagem pressupõe que a Soberania Divina estabelece uma ordem superior que orienta os valores e condutas humanas, desafiando os indivíduos a transcenderem as limitações e conflitos de um mundo marcado pelo pecado. Nesse contexto, o reconhecimento da Redenção não se restringe ao simples reconhecimento das falhas, mas representa uma oportunidade para uma reestruturação interna fundamentada no perdão, na esperança e na renovação espiritual, elementos essenciais para a transformação dos sentimentos e atitudes.

Em termos práticos, essa filosofia se materializa através da implementação de uma justiça restaurativa, que, ao contrário dos modelos punitivos tradicionais, busca reparar os danos causados por meio do diálogo, da reconciliação e da reintegração social, prevenindo a reincidência dos comportamentos violentos (Achutti, 2014). Assim, a integração dos valores espirituais com práticas sociais voltadas à restauração das relações interpessoais oferece uma resposta abrangente e humanizada aos desafios impostos pelos crimes passionais, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa, harmônica e comprometida com a transformação real dos indivíduos e dos vínculos comunitários.

Isso resta evidenciado quando observamos alguns exemplos de realidades semelhantes. No México, um grupo de Cristãos, que posteriormente teve seu projeto auxiliado pelo Estado, fundara o *Centro de Atención para Víctimas Del Delito* (CENAVID), que justamente aplicava as perspectivas da justiça restaurativa num dos lugares mais violentos do México, onde diversos crimes passionais ocorriam.:

Em 1995, CENAVID começou um projeto para introduzir práticas de RDA como um meio não violento para solucionar conflitos da comunidade, família, e civis em um dos bairros mais violentos em Guadalajara. Eles começaram com reuniões informativas e treinando para as crianças e adultos. O treinamento incluía informação de como deveriam ser tratadas as vítimas de violências e suas famílias. O projeto foi mais tarde assumido pela Igreja católica local, a Parroquia del Señor de la Misericordia, com o treinamento contínuo da CENAVID. As outras atividades da CENAVID incluem treinamento para os funcionários da justiça e funcionários públicos por todo o México, a promoção de mediação e resolução alternativa de conflitos, e consultas na criação de centros de mediação (Parker, 2015, p. 252)

No Brasil, um projeto luterano foi implementado pelo Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, visando solucionar, de forma restaurativas, problemas infracionais de crianças e jovens, principalmente àqueles envolvendo violência.:

A concepção de trabalho do Projeto Justiça para o Século 21 tem estratégias emancipatórias, irradiando para a rede de atendimento e para a comunidade na relação com as Políticas Públicas definidas pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) por meio de parcerias individuais e institucionais. Em três anos de Projeto (2005-2008), 2.583 pessoas participaram de 380 procedimentos restaurativos realizados no Juizado da Infância e da Juventude. Outras 5.906 participaram de atividades de formação promovidas pelo Projeto. Além do Juizado, outros espaços institucionais como as unidades de privação da liberdade da Fundação de Atendimento Sócio Educativo do Rio Grande do Sul (antiga FEBEM), unidades de medidas socioeducativas de meio aberto, abrigos, escolas e ONGs também já estão aplicando essas práticas na gestão de conflitos internos, evitando sua judicialização (Rio Grande do Sul, 2012)

Diante de tais exemplos fáticos, observamos como a justiça restaurativa incide diretamente num aspecto prático da redenção cristã através da graça de Deus. Há de se falar, no presente caso, da operação da ciência jurídica a partir de pressuposições supra teóricas. Visão essa defendida pelo jusfilósofo neocalvinista Herman Dooyeweerd.:

A ciência do direito não pode proceder como ciência especial sem pressuposições filosóficas, mais especificamente, pressuposições filosófico-jurídicas; a filosofia, em particular, a filosofia do direito, não pode operar como ciência da totalidade teórica sem pressuposições supra-teóricas (Dooyeweerd, 2012, p. 85).

Diante de tal fato, vemos como a estruturação da compreensão neocalvinista do próprio funcionamento das instituições jurídicas denotam o aporte supracitado. Ademais, em termos mais amplos e basilares, de uma perspectiva teológica reformada, podemos observar claramente um padrão, sendo esse que quando a *sola gratia* e a justificação pela fé sozinha são levadas a sério, isso naturalmente leva à manifestação de formas de justiça restaurativa.

Isso porque a *sola gratia* (graça imerecida) e a justificação pela fé (reconciliação não baseada em méritos humanos) apresentam a justiça de Deus como um ato de restauração, não de retribuição cega. Se Deus reconcilia o pecador consigo mesmo sem exigir “pagamento infinito” (visão tradicional da expiação punitiva), isso implica que a justiça divina prioriza a cura de relações quebradas, não a mera punição.

A incorporação dos princípios da *sola gratia* e da justificação pela fé nas estruturas jurídicas ocorre por meio de uma reconfiguração institucional guiada por pressupostos filosóficos alinhados à cosmovisão reformada. Esses pressupostos, como destacado por Herman Dooyeweerd, supracitado, atuam como ponte entre a teologia e a prática, transformando conceitos abstratos em mecanismos tangíveis de justiça.

Por exemplo, a mediação de conflitos, núcleo da justiça restaurativa, substitui a lógica adversarial do sistema punitivo por um diálogo que reconhece o dano em sua dimensão relacional. Essa abordagem não ignora a gravidade do ato, mas prioriza a compreensão mútua e a reparação, espelhando a graça divina que confronta o pecado sem abandonar o propósito de reconciliação.

A reintegração social de ofensores, por sua vez, reflete a convicção de que a graça não anula a responsabilidade, mas oferece um caminho de transformação. Programas de ressocialização ou penas alternativas, por exemplo, evitam reduzir o ofensor à condição de “culpado perpétuo”, permitindo que ele repare seus erros e retorne à comunidade. Essa dinâmica ecoa a justificação pela fé: assim como Deus restaura o pecador sem exigir méritos prévios, o sistema jurídico, sob influência dessa cosmovisão, deve criar oportunidades de redenção prática, rompendo ciclos de exclusão que perpetuam a violência.

Já a reparação ativa, seja por compensação material, serviços comunitários ou gestos simbólicos, traduz a ideia de que a justiça humana, inspirada na graça, visa reconstruir o que foi danificado, não apenas impor castigos. A cruz de Cristo, na teologia reformada, não é um mero “pagamento” por dívidas, mas um ato restaurador que reconcilia a humanidade com Deus. Analogamente, a justiça restaurativa busca reparar relações sociais, priorizando a cura coletiva em vez de satisfazer uma lógica abstrata de equivalência entre crime e punição.

Destarte, observa-se que a mediação de conflitos, a reintegração e a reparação são expressões concretas dessa tradução, evidenciando como uma cosmovisão centrada na restauração redefine não apenas a fé, mas também a prática social e legal, o que resta visível ao analisarmos as perguntas 62, 63 e 64 do catecismo de Hidelberg.:

“62. Mas por que nossas boas obras não nos podem justificar perante Deus, pelo menos em parte?

R. Porque a justiça que pode subsistir perante o juízo de Deus deve ser absolutamente perfeita e completamente conforme a lei de Deus . Entretanto, nesta vida, todas as nossas obras, até as melhores, são imperfeitas e manchadas por pecados. Dt 27:26; Gl 3:10. Is 64:6.

63. Nossas boas obras, então, não têm mérito? Deus não promete recompensá-las, nesta vida e na futura?

R. Essa recompensa não nos é dada por mérito, mas por graça. Lc 17:10.

64. Mas essa doutrina não faz com que os homens se tornem descuidosos e ímpios?

R. Não, pois é impossível que aqueles que estão implantados em Cristo, por verdadeira fé, deixem de produzir frutos de gratidão. Mt 7:18; Jo 15:5.”
(URSINUS, 1563)

Essa expectativa vai além de simplesmente uma obrigação moral; é, na verdade, uma questão essencial à nossa essência, delineando a conexão intrínseca entre a árvore e seu fruto. A essência da “lógica da graça” reside, portanto, em seguir Jesus é a produção desses frutos de gratidão.

Assim, àqueles que seguem a Cristo, que recebem a graça libertadora, não consegue manter-se inerte ante a injustiça ao redor, há uma necessidade de agir em meio de ações e verdade. Assim, a justiça restaurativa passa a fazer sentido enquanto uma prática cristã, que contrapõe as estruturas caídas de punição desenvolvida ao longo dos séculos.

Ademais, a antítese do cristianismo com alguns aspectos da modernidade ressalta ainda mais essa possibilidade de redenção ante ao punitivismo secular. Segundo Fabrício Tavares (2023), tal entendimento é basilar na compreensão de Abraham Kuyper.:

Kuyper afirma, de igual modo, que o simulacro do modernismo, negando toda realidade do governo divino, extrai seu suposto conhecimento de um amor e progresso eternos a partir da natureza e história, que se tornam então as dimensões de sentido e fontes de princípios regentes para a vida humana. Nesse sentido, a ideia de uma “maldição” (e, portanto, de uma “história do pecado”, como vimos) é inaceitável aos modernistas. (Moraes, 2023)

Diante disso, um mundo moderno que não crê na natureza pecaminosa e caída humana, também não pode crer numa redenção por meio da ação da graça divina.

Considerações Finais

A análise das interações entre sexualidade, direito penal e justiça restaurativa revela desafios e oportunidades para uma abordagem compassiva dos problemas sociais. Michel Foucault, em sua crítica genealógica, destaca como o Cristianismo medieval influenciou a formação das concepções modernas de sexualidade e justiça, especialmente através de práticas como a confissão e a penitência, que moldaram sistemas de poder disciplinar. No entanto, sua ênfase na repressão e no controle subestima dimensões como a graça divina e a justiça restaurativa, elementos centrais para tradições teológicas como o neocalvinismo neerlandês. Para construir uma ponte crítica entre essas perspectivas, é necessário articular não apenas as divergências metodológicas, mas também os pontos de interlocução possíveis.

Embora Foucault analise como práticas históricas (como a confissão religiosa) produziram subjetividades reguladas, seu enfoque não contempla a possibilidade de “práticas redentoras”. James K.A. Smith, em diálogo com a tradição reformada, propõe que liturgias cristãs, como orações, sacramentos e ritos comunitários, podem reordenar desejos e valores, oferecendo uma contraformação aos mecanismos disciplinares.

Aqui, há um contraste metodológico: enquanto Foucault desvela o *poder* inscrito nas práticas, Smith investiga como práticas *litúrgicas* podem ser caminhos de libertação, desde que alinhadas a uma cosmovisão transcendente. A crítica foucaultiana alerta, porém, que mesmo liturgias religiosas podem reproduzir dinâmicas de controle, daí a necessidade de discernir se tais práticas reforçam hierarquias ou promovem reconciliação.

Herman Dooyeweerd amplia essa discussão ao argumentar que instituições aparentemente seculares, como o sistema penal, são guiadas por “motivos-base” religiosos, mesmo que ocultos. Para ele, a secularização não elimina a influência de pressupostos espirituais, apenas os mascara. Foucault, ao desnaturalizar a história do direito penal, expõe como conceitos como “culpa” e “penitência” têm raízes teológicas, mas não atribui a essas estruturas um *fundamento religioso*, como faz Dooyeweerd.

Essa diferença é crucial: Foucault vê na confissão um dispositivo de poder; Dooyeweerd identifica nela um resquício de um “motivo criacional” distorcido. A síntese proposta pelo artigo reside em utilizar a genealogia foucaultiana para desmascarar instituições e, em seguida, recorrer ao neocalvinismo neerlandês para reinterpretá-las à luz de uma ontologia cristã.

A justiça restaurativa, nesse contexto, emerge como um terreno fértil para testar essa articulação teórica. Se Foucault demonstra como o sistema penal moderno herdou lógicas punitivas da moralidade cristã medieval, Smith e Dooyeweerd sugerem que a reconciliação, central na teologia reformada, pode reorientar tais estruturas. A prática de ouvir vítimas e ofensores, por exemplo, pode ser lida tanto como um *ritual disciplinar* (na chave foucaultiana) quanto como um *ato litúrgico* de restauração (na perspectiva smithiana). A tensão permanece: Foucault questionaria se essa prática não reproduz relações de poder, enquanto o neocalvinismo neerlandês insistiria em seu potencial redentor ao reafirmar a dignidade humana e a responsabilidade ética.

Reconhece-se, porém, os limites dessa aproximação. Foucault rejeitaria a noção de uma “verdade transcendente” neocalvinista, assim como Smith não endossaria a visão foucaultiana de poder como rede descentrada e sem telos. A proposta do artigo, contudo, não é harmonizar os autores, mas utilizar Foucault como *ferramenta crítica* para expor falhas sistêmicas e, então, oferecer uma alternativa neocalvinista fundada em pressupostos teológicos. A confissão, por exemplo, é reinterpretada: se para Foucault ela produz sujeitos dóceis, para Smith pode ser um exercício de humildade que liberta do autoengano.

A redenção proposta não é uma solução foucaultiana, mas um projeto ético-teológico que se apropria de seu diagnóstico para ir além dele. Ao unir a genealogia do poder (Foucault), a crítica aos motivos-base religiosos (Dooyeweerd) e a reordenação litúrgica dos desejos (Smith), o texto sugere que a justiça restaurativa, quando alinhada a práticas comunitárias de perdão e responsabilidade, pode transcender a mera punição.

Não se trata de negar as críticas de Foucault, mas de reconhecer que, em um marco cristão reformado, a graça não anula a justiça, mas a transfigura. A esperança, aqui, reside não em uma utopia secular, mas na possibilidade de que práticas radicadas em liturgias redentoras ofereçam respostas à crise do sistema penal, ainda que essa resposta exija fé em uma realidade transcendente que Foucault jamais admitiria.

Referências Bibliográficas:

- ACHUTTI, D. **Justiça Restaurativa e Abolicionismo Penal**. São Paulo. Saraiva. 2014.
- BATESON, G., JACKSON, D. D., HALEY, J., & Weakland, J. H. **Toward a theory of schizophrenia**. Behavioral Science, 1(4), 251-254. 1956
- BRASIL. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública** 2023.
- CAMPBELL, A. Douglas. **Mass Incarceration: Pauline Problems and Pauline Solutions**. Sage Journals. Vol. 72. 2018
- DOOYEWEERD, Herman. **Encyclopedia of the science of law**. Paideia Press: Reformatonal Publishing Project, 2012.
- ELUF, Luiza Nagib. **A paixão no Banco dos Réus**. Rio de Janeiro. Saraiva Jur. 10 ed. 2022.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade, Volume 1: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- MORAES, Fabricio Tavares de. **A Sombra da Modernidade: ensaios sobre os antimodernos**. Brasília, Academia Monergismo. 2023
- PARKER, L. Lynette. **Justiça Restaurativa: Um Veículo para a Reforma?** In: **SLAKMON, Catherine (Org.) et al. Justiça Restaurativa**. Brasília, DF: MJ e PNUD, 2005. Pp. 247-265.
- RIO GRANDE DO SUL. **Justiça para o século XXI**. 2012. Disponível em: < <http://www.justica21.org.br/j21.php?id=101&pg=0#.WBZkSCorLIU> >
- WARAT, Luis Alberto. O abuso estatal do Direito. **In: Sequência: Estudos jurídicos e políticos**, Florianópolis, v. 11, n. 21, p.34-50, jul. 1990.

Necromantes Digitais: explorando o design de interação póstumo numa perspectiva semiótica e teológica

Digital Necromancers: exploring Posthumous interaction design from semiotic and theological perspectives

Jean Clemisson Santos Rosa¹

¹ Doutor e Mestre em Ciência da Computação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA - Brasil), com estágio doutoral no Interactive Technologies Institute (ITI/LARSyS - Portugal). Possui bacharelado em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA - Brasil). Atualmente, é pesquisador no ITI/LARSyS e professor do Centro Universitário Maurício de Nassau, trabalhando interdisciplinarmente em Interação Humano-Computador, Educação em Computação e Filosofia da Tecnologia. <http://lattes.cnpq.br/9916725844796050>. jclemisson@live.com.

Resumo

Este artigo explora o design de interação digital póstuma, articulando as perspectivas da Engenharia Semiótica e da Teologia Bíblica. A partir da análise da interação/comunicação humano-computador e das proibições bíblicas acerca da necromancia, este estudo apresenta implicações éticas, comunicacionais e espirituais do uso de artefatos computacionais para a imortalidade digital. Sob uma compreensão a partir da Engenharia Semiótica, a interação digital póstuma é vista como um processo de comunicação entre o designer e os usuários. Por outro lado, as Escrituras Sagradas condenam práticas necromânticas, evidenciando tensões entre os avanços tecnológicos e os princípios religiosos. Esta abordagem analógica revela implicações teológicas e culturais, sugerindo que a interação digital póstuma transcende aspectos técnicos, demandando reflexão ética sobre a soberania divina, a identidade humana e os limites da comunicação.

Palavras-Chave

Interação Humano-Computador, Tecno-espiritualidade, Analogia.

Abstract

This article explores the design of posthumous digital interaction by articulating perspectives from Semiotic Engineering and Biblical Theology. Through an analysis of human-computer interaction/communication and the biblical prohibitions against necromancy, this study highlights the ethical, communicational, and spiritual implications of employing computational artifacts for digital immortality. From the perspective of Semiotic Engineering, posthumous digital interaction is understood as a communicative process between the designer and the users. Conversely, the Holy Scriptures condemn necromantic practices, exposing tensions between technological advancements and religious principles. This analogical approach unveils theological and cultural implications, suggesting that posthumous digital interaction transcends technical aspects, requiring ethical reflection on divine sovereignty, human identity, and the boundaries of communication.

Keywords

Human-Computer Interaction, Techno-spirituality, Analogy.

1. Introdução

“*Porque tudo o que é vivo, morre*”; já disse Chicó no filme “O Auto da Compadecida”, personagem criado pelo “imortal”² Ariano Suassuna. A morte é a única certeza na vida humana. Mas, durante a vida, o humano pode ser imortalizado e isso não é algo apenas visto em filmes, séries e teatros. Diversas discussões teológicas abordam a imortalidade, tanto a divina quanto a humana, à luz das Escrituras. Biblicamente, Deus é caracterizado como o único ser inerentemente imortal, como destacado em passagens como 1 Timóteo 6:16 e Romanos 1:23, nas quais termos gregos como *ἀφθαρτος* e *ἀθανασία* reforçam a ideia de incorruptibilidade e duração eterna (Rosa e Nakamura, 2024).

Contudo, as Escrituras também apontam para a possibilidade de transformação da mortalidade humana em imortalidade, como ensinado por Paulo em 1 Coríntios 15:53 e 2 Timóteo 1:10. Essa transformação, fundamentada no evangelho e possibilitada pela vitória de Cristo sobre a morte, será concretizada na segunda vinda de Cristo, quando os que pertencem a Deus receberão a vida eterna, enquanto os que o rejeitarem enfrentarão o sofrimento eterno. Assim, a Bíblia apresenta a imortalidade como algo inerente a Deus, mas acessível aos humanos por meio de Jesus Cristo e da esperança da ressurreição (Rosa e Nakamura, 2024).

2 “Imortal” é a expressão utilizada ao referir-se aos membros da Academia Brasileira de Letras. Fonte: <https://www.academia.org.br/academicos/membros> Acesso em: 02 de dezembro de 2024.

As tecnologias computacionais são meios contemporâneos pelos quais os humanos têm buscado a imortalidade, a chamada Imortalidade Digital. De acordo com Galvão e Maciel (2020), a imortalidade digital refere-se à preservação da identidade digital de uma pessoa que usa recursos/tecnologias computacionais, permitindo que ela permaneça ativa mesmo após o falecimento do indivíduo. Existem três maneiras de digitalmente imortalizar uma pessoa: (i) através da imortalização em um software, (ii) por meio da imortalização utilizando um software ou (iii) utilizando hardware e software para a imortalização (Galvão et al., 2017).

A partir da Computação é possível construir artefatos computacionais (i) que registrem dados e informações digitais gerados em vida que podem ser produzidos memoriais digitais; (ii) que, por meio de Inteligência Artificial e outras técnicas avançadas de computação, permitem conversas entre pessoas falecidas e pessoas vivas (chatbots - textual ou vocal - ou avatar - virtual); e (iii) que transfiram a mente humana para um corpo mecânico - avatar físico (Galvão et al., 2017).

Para a construção desses artefatos computacionais são necessários diversos profissionais, compondo assim uma equipe multidisciplinar. Nessa equipe, os designers de interação³ são os profissionais responsáveis por conceber os meios nos quais os usuários irão interagir com os artefatos em produção (de Souza, 2006). Portanto, há diversos agentes comunicativos na interação póstuma digital. Nesse sentido, quais implicações podem ser exploradas a partir da relação analógica entre a perspectiva da Engenharia Semiótica de interação humano-computador e a perspectiva teológica da interação póstuma? Este manuscrito tem o objetivo de relacionar a perspectiva da Engenharia Semiótica e a perspectiva bíblico-teológica da interação digital póstuma por meio de uma analogia.

2. Comunicação

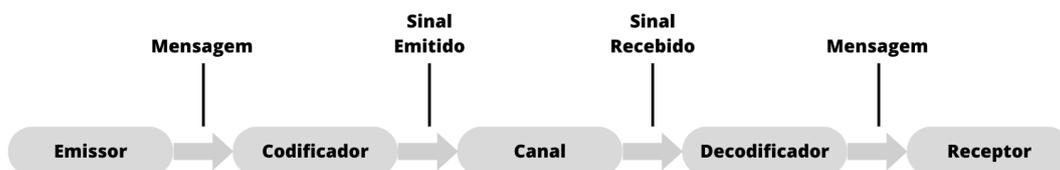
A comunicação é um processo cultural de uso criativo de sistemas de significação para a criação de mensagens com a intenção de expressar um determinado conteúdo. Segundo Bordenave (1986), a comunicação é uma das formas pelas quais os humanos se relacionam. Para o autor, a comunicação é um fenômeno básico e universal de influência recíproca. Para Bordenave (1986) e Eco (1976), a comunicação acontece por meio de sinais (não necessariamente signos). Se, somente se, esse sinal for interpretado, ele se transforma em signo. Caso o sinal não seja interpretado, a comunicação se reduz a um processo de estímulo-resposta (Eco, 1973).

Eco (1976) utiliza o conceito de signo de Charles Sanders Peirce, considerando o signo algo que significa alguma coisa para alguém. A Semiótica, além de ser a

³ Neste texto a expressão designer de interação foi utilizada como sinônimo para o conjunto de pessoas que criam artefatos computacionais.

“doutrina dos signos”, também é uma teoria da comunicação, uma vez que a ação dos signos, também chamada de semiose, é um modelo comunicacional abstrato extraído de conversações e diálogos entre sujeitos (Santaella, 2014). Nesse sentido, o processo de comunicação por meio de signos se utiliza do esquema de transmissão da informação da teoria matemática da comunicação, representado na Figura 1 é abordada por Eco (1976) e Bordenave (1986).

Figura 1. Representação do processo de comunicação baseada em Eco (1976) e em Bordenave (1986).



Fonte: do autor (2025)

O *emissor*, retratado na Figura 1, representa o sujeito que elabora mensagens com o conteúdo que deseja expressar, utiliza os seus sistemas de significação como *codificador* para transformar a mensagem em sinais e utiliza um *canal* para enviar os sinais para os destinatários. Por sua vez, o *receptor* consiste em um emissor ao inverso. Este, se utiliza dos seus sistemas de significação para *decodificar* ou dar significado ao sinal recebido por meio do *canal*.

2.1 A Comunicação Proibida

A Bíblia Sagrada é um canal de comunicação. Por meio dela Deus se comunica com os seus leitores. Nesse sentido, conforme afirma Won (2020), a Bíblia é o livro no qual Deus narra a sua história, apresentando o seu plano redentor e se relacionando com a humanidade. O Deus de Israel é um Deus que fala desde o princípio⁴ e eis a sua diferença para outros deuses⁵.

Nessa história, podemos ler diversas comunicações para além da comunicação geral. Além de Deus (*emissor*) *codificar* sua mensagem por meio de palavras (*canal*) para que a humanidade (*receptor*) pudesse *decodificá-la*, podemos ler que vários personagens bíblicos se comunicaram. Nas histórias bíblicas, Deus se comunica, os humanos se comunicam, os seres celestiais se comunicam e os seres infernais também se comunicam (Gn 2:16, Dt 5:34, Sl 91:11, Jó 1:7). No entanto, há uma comunicação que é proibida: a necromancia.

⁴ Gn 1:3.

⁵ Sl 115.

De acordo com Carson et al. (2009), a necromancia é a prática comunicativa entre humanos vivos e humanos falecidos. No livro de Levítico encontram-se três textos que claramente proíbem a necromancia, a saber: Levítico 19:31, Levítico 20:6 e Levítico 20:27. Rosa e Nakamura (2024) descrevem e aplicam esses textos ao contexto da imortalidade digital e da interação póstuma.

Para os autores, em Levítico 19:31 há uma ordem divina (“Não se voltem”), há descrição de pessoas (necromantes e adivinhos), há reiteração da ordem (“não os procurem”), há explicação do motivo da ordem (“pois vocês serão contaminados por eles”) e há indicação de quem está dando a ordem (“Eu sou o Senhor, o Deus de vocês”). Este texto faz parte do código de santidade que Deus estabeleceu com Israel desde o capítulo 18 do livro. Nesse sentido, Deus está comunicando ao seu povo que para serem santos eles não podem procurar as pessoas que se comunicam com mortos (Rosa e Nakamura, 2024).

Semelhante ao capítulo 19, o capítulo 20 também expressa ordens, conforme Rosa e Nakamura (2024). Entretanto, o capítulo 20 está mais relacionado ao estabelecimento de punições do que regras. No versículo 6 do capítulo 20 Deus (*emissor*) comunica a Israel (*receptor*) por meio de Moisés (*canal*) que aqueles que procurem necromantes serão punidos com a excomunicação, isto é, serão afastados de Deus e do seu povo (Rosa e Nakamura, 2024).

Os textos de Levítico 19:31 e Levítico 20:6 tratam acerca daqueles que procuram os necromantes, enquanto o texto de Levítico 20:27 trata especificamente daqueles que são necromantes. Haja vista que, como abordado anteriormente, o capítulo 20 sobre violações e punições, o versículo 27 deste capítulo Deus (*emissor*) estabelece por meio de Moisés (*canal*) a punição para aqueles que são necromantes (*receptores*). Para estes há sentença de morte. Portanto, contatar pessoas vivas para que se comuniquem e sejam canais entre vivos e falecidos são práticas proibidas para o povo de Deus (Rosa e Nakamura, 2024).

O povo recorria à necromancia por várias razões, como buscar conhecimento e sabedoria dos mortos, que eram considerados mais próximos de Deus e possuidores de informações inacessíveis aos vivos. Também era utilizada para resolver pendências emocionais com parentes falecidos, como obter perdão ou despedidas, prever o futuro e tomar decisões importantes ou até apaziguar espíritos inquietos (Kopcár, 2015). Em alguns casos, a necromancia servia para aumentar o poder e a influência social, usando o conhecimento dos mortos para fins pessoais (Burnside, 2015). Essas práticas estão ligadas a crenças antigas, como o xamanismo e o culto aos ancestrais, e embora a eficácia fosse questionada, o fascínio pelo mundo dos mortos persistia ao longo da história (Mendez, 2009).

Nesse sentido, o Deus de Israel proibiu explicitamente a necromancia para afirmar sua soberania divina, preservar o monoteísmo e proteger a identidade religiosa

e cultural de Israel. A necromancia, ao buscar orientação nos mortos, desafiava a centralização do culto a Yahweh e enfraquecia a autoridade dos sacerdotes. Além disso, essa prática era associada à idolatria e a crenças estrangeiras, o que comprometia a lealdade exclusiva a Yahweh e a distinção de Israel como um povo separado e guiado por um único Deus. A proibição também visava evitar a busca por fontes de conhecimento ilegítimas, reforçando o papel do profetismo como o canal legítimo de comunicação divina (Burnside, 2015; Mendez, 2009).

2.2 Comunicação Humano-Computador

De acordo com a Engenharia Semiótica (EngSem)⁶, a interação humano-computador é um processo comunicacional pelo qual o usuário do artefato computacional se comunica com quem criou o artefato computacional, isto é, comunicação usuário-designer via interface (de Souza, 2005). A Figura 2 representa esse processo.

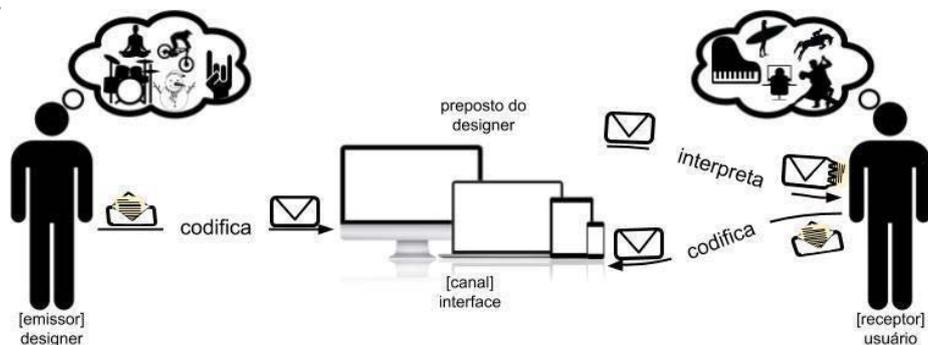
O designer envia a seguinte mensagem genérica de interação para o usuário:

Aqui está o meu entendimento sobre quem você é, o que eu aprendi sobre o que você quer ou precisa fazer, de quais maneiras e porquê. Este é, portanto, o sistema que eu desenhei para você e esta é a maneira que você pode utilizá-lo para conseguir os propósitos que estão dentro desta visão (de Souza 2005).

O pronome pessoal “eu” na comunicação, diz respeito ao designer (ou à equipe de criação) de interação. Por sua vez, o pronome pessoal “você” corresponde ao usuário. Assim como em qualquer comunicação, o emissor (designer-eu) projeta uma mensagem para enviar ao receptor (usuário-você). Essa mensagem, enviada por meio da interface, é composta pelo uso criativo de signos que fazem parte dos sistemas de significação do emissor. Por sua vez, o receptor também faz uso dos seus sistemas de significação para interpretar a mensagem recebida através da interface. Nesse sentido, a comunicação é composta por quatro estágios considerando a mensagem genérica de comunicação (de Souza, 2005).

⁶ A EngSem é uma teoria brasileira de base semiótica concebida pela Dr^a Clarisse Sieckenius de Souza, Professora Titular Emérita da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e que vem sendo desenvolvida desde a década de 1990 pelo Semiotic Engineering Research Group, da PUC-Rio, e outros grupos de pesquisa.

Figura 2. Representação do processo de interação humano-computador sob a perspectiva da EngSem



Fonte: Do autor (2025)

Os dois primeiros estágios são referentes ao momento em que o designer modela a interação e o artefato computacional interativo. No primeiro estágio, mais especificamente, o designer busca conhecer o usuário (em referência ao trecho “*quem você é*”), suas necessidades e desejos (em referência ao trecho “*o que aprendi que você quer ou precisa fazer*”) e, por fim, em referência ao trecho “*quais são as formas preferidas e por quê*”, o designer deve identificar o contexto e o ambiente do usuário, bem como o modo com que ele prefere, deseja ou necessita interagir. Por sua vez, os dois últimos estágios são referentes ao momento em que o usuário recebe os sinais, decodifica-os/interpreta-os e responde conforme as suas necessidades.

Considera-se, portanto, que os artefatos computacionais interativos são expressões intelectuais de seus criadores, refletindo sua compreensão sobre os desejos, necessidades e limitações dos usuários, bem como suas intenções sobre como atender a essas demandas. Nesse contexto, o designer estabelece uma comunicação com o usuário, buscando atender a seus desejos, necessidades e restrições por meio do design do artefato computacional interativo.

2.3 Comunicação Vivos-Mortos

Por meio da computação é possível imortalizar a identidade digital de uma pessoa, mantendo-a viva computacionalmente. Os requisitos para que isto aconteça são os bens de legado digital. Os bens de legado digital são dados ou informações produzidos em vida e resultam numa coleção de rastros identitários de uma pessoa falecida. Fotos, vídeos, áudios, playlist de músicas e vídeos, textos, e-mails, mensagens são exemplos de bens que podem ser utilizados para imortalizar digitalmente uma pessoa (Galvão et al., 2017).

A partir desses bens de legado digital, associados a 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, Neurologia, Semiótica, Filosofia, por exemplo, é possível simular a interação com um humano. Um exemplo disso pode ser o uso de chatbot. Conforme Adamopoulou e Moussiades (2020), um chatbot é um programa de computador capaz de responder de forma inteligente quando estimulado por meio de texto ou voz, sendo capaz de compreender línguas humanas por meio da técnica de processamento de linguagem natural. Essa abordagem permite simular conversas com usuários humanos, especialmente via internet.

Os chatbots têm a capacidade de imitar diálogos humanos e executar diversas tarefas computacionais. Exemplos de chatbots amplamente reconhecidos incluem Amazon Alexa, Google Assistant e Apple Siri. Nesse sentido, para chatbots assumirem a comunicação reproduzindo uma pessoa falecida é preciso aprender os traços dela, por meio de técnicas de treinamento de aprendizagem de máquina nos bens de legado digital, por exemplo, copiar a imagem ou a voz da falecida e reproduzi-la. A partir disso, uma pessoa viva (*emissor/receptor*) poderá se comunicar por meio de representação/simulação computacional (*canal*) com uma pessoa falecida (*receptor/emissor*), o que configura-se uma interação humano-computador.

No entanto, considerando a perspectiva da EngSem de interação humano-computador, “a comunicação entre pessoas vivas com a representação de pessoas falecidas por meio de um **artefato computacional**” torna-se a comunicação entre pessoas vivas com a representação de pessoas falecidas por meio dos **criadores (humanos)** do artefato computacional.

3. Necromantes Digitais

A partir da exposição textual acima é possível construir as seguintes premissas:

P1 - Necromancia envolve representação ou comunicação com os mortos;

Rationale: Necromantes usam métodos e instrumentos para trazer uma representação dos mortos ao plano dos vivos, tornando-os “presentes” de alguma forma (*e.g.*, visão, fala, respostas).

P2 - A interação digital póstuma envolve representação computacional dos mortos;

Rationale: Artefatos computacionais, como chatbots, permitem simular a presença de uma pessoa falecida ao reproduzir sua voz, imagem, padrões de linguagem e comportamento. Isso se dá por meio de dados de legado digital.

P3 - Designers de interação criam artefatos que possibilitam interação digital póstuma;

Rationale: Designers de interação projetam os sistemas e interfaces que viabilizam a comunicação mediada, transformando rastros digitais em representações interativas.

P4 - Artefatos computacionais são instrumentos da interação digital póstuma;

Rationale: Sem os artefatos criados pelos designers de interação, a “presença” do falecido não seria viável, já que é o artefato que processa os bens de legado digital e os transforma em uma simulação funcional.

P5 - A interação digital póstuma é análoga à necromancia;

Rationale: Ambos os processos (necromancia e interação digital póstuma) buscam trazer a “presença” de uma pessoa que não está mais viva ao mundo dos vivos, seja de forma simbólica, interativa ou funcional.

Com isso, caracteriza-se a interação digital póstuma como necromancia, sendo o designer de interação o necromante. Na interação digital póstuma os designers de interação são responsáveis por entender quem é a pessoa viva que quer interagir, o seu objetivo de se comunicar com uma pessoa falecida, de uma determinada maneira e as motivações para essa comunicação. Conseqüentemente, o designer cria um artefato computacional que imita a pessoa falecida a partir do uso de seus bens de legado digital e oferece para a pessoa viva. Nesse sentido, a pessoa viva que busca interagir a pessoa falecida por meio do artefato computacional e o designer que criou o artefato computacional cometem práticas ilegais bíblicamente, ferindo, assim, as ordenanças e o código de santidade estabelecidos por Deus em Levítico e estudadas por Rosa e Nakamura (2024).

4. Considerações Finais

Assim como qualquer outra religião, o cristianismo estabelece um conjunto de valores que refletem no estilo de vida, na visão de mundo, nas normas e práticas de seus seguidores, isto implica na recepção, no uso e nas consequências do uso de qualquer tecnologia, inclusive nas relacionadas à morte ou a imortalidade (Ibtasam, 2021). Nesse sentido, os cristãos devem usar e criar tecnologias com base nas suas convicções e valores (Dyer, 2011).

A fé cristã exige uma vida de integridade e saber o que é certo e errado é importante para tomarmos decisões daquilo que vamos fazer (Volf, 2018). Conforme a argumentação apresentada neste manuscrito, quando os designers de interação criam artefatos computacionais interativos para a interação digital póstuma assumem o papel de necromante, algo que é proibido aos olhos do Deus de Israel.

Portanto, ao considerar os argumentos apresentados previamente, os cristãos não devem usar e criar artefatos computacionais interativos para a interação digital póstuma. Há conflitos de interesse quando um cristão é convidado a criar um artefato computacional interativo, devendo a ele se abster de realizar tal tarefa.

Referências

- Adamopoulou, E., & Moussiades, L. (2020). An Overview of Chatbot Technology. In: Maglogiannis, I., Iliadis, L., & Pimenidis, E. (EDS) **In: IFIP Advances in Information and Communication Technology**. Vol. 584 *IFIP* (pp. 373–383). Springer.
- Bordenave, J. E. D. (1986). **Além dos meios e mensagens**. Penso.
- Burnside, J. P. (2015). The Medium and the Message: Necromancy and the literary context of Leviticus 20. In L. M. Trevaskis, F. Landy, & B. D. Bibb (Eds.), **Text, Time and Temple: Literary, Historical and Ritual Studies in Leviticus**. Sheffield Phoenix Press.
- Carson, D. A., France, R. T., Motyer, J. A., & Wenham, G. J. (2009). **Comentário bíblico**. Vida Nova.
- de Souza, C. S. (2005). **The Semiotic Engineering of Human-Computer Interaction**. MIT Press.
- de Souza, C. S. (2006). Da(s) subjetividade(s) na produção de tecnologia. In A. M. Nicolaci-da-Costa (Ed.), **Cabeças Digitais: O cotidiano na era da informação** (pp. 81–106). PUC-Rio/Loyola.
- Dyer, J. (2011). **From the Garden to the City: the redeeming and corrupting power of technology**. Kregel Publications.

Eco, U. (1973). **O Signo**. Editorial Presença.

Eco, U. (1976). **A Theory of Semiotics**. Indiana University Press.

Galvão, V. F., & Maciel, C. (2020). Reflexões Sobre a Imortalidade Digital em Contextos Educacionais. In: **Communitas**, 4(7), 59–78.

Galvão, V. F., Maciel, C., Garcia, A. C. B., & Viterbo, J. (2017). Life beyond the physical body: The possibilities of digital immortality. **Proceedings of XLIII Latin American Computer Conference (CLEI)**, 1–10. <https://doi.org/10.1109/CLEI.2017.8226419>

Ibtasam, S. (2021). For God's sake! Considering Religious Beliefs in HCI Research: A Case of Islamic HCI. In: **Proceedings of Conference on Human Factors in Computing Systems**. <https://doi.org/10.1145/3411763.3450383>

Kapcár, A. (2015). The Origins of Necromancy or How We Learned to Speak to the Dead. **Sacra**, 13(2), 30–58.

Mendez, H. E. (2009). **Condemnations of Necromancy in the Hebrew Bible**: an investigation of rationale. Dissertação (Mestrado em Artes). University of Georgia.

Pfeiffer, C. F., Vos, H. F., & Rea, J. (2007). **Dicionário Bíblico Wycliffe**. CPAD.

Rosa, J. C. S., & Nakamura, F. (2024). Poderá o Pó se Tornar Bit? A morte e a imortalidade do cristão sob a perspectiva do livro de Levítico. **Ink & Think**, 1(1), 24–43.

Santaella, L. (2014). Charles Sanders Peirce. In A. Citelli, C. Berger, M. A. Baccega, M. I. V. Lopes, & V. V. França (Eds.), **Dicionário de Comunicação**: escolas, teorias e autores (pp. 507–511). Editora Contexto.

Volf, M. (2018). **Uma Fé Pública**: como o cristão pode contribuir para o bem comum. Mundo Cristão.

Won, P. (2020). **E Deus Falou na Língua dos Homens**: uma introdução à Bíblia. Thomas Nelson Brasil.

A constituição de si e a sexualidade: o drama do sujeito ilustrado e do sujeito restaurado

The constitution of the self and sexuality:
the drama of the illustrated subject and the restored subject

Sandra Fogaça Rosa Ribeiro¹

¹ Psicóloga, mestre em Saúde Coletiva (Unesp, 2006) e doutora Educação (Unicamp, 2011). Professora adjunta da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS). Coordenadora do grupo de pesquisa “Saúde Mental, Trabalho e Gestão”/CNPq, com pesquisas financiadas pelo CNPq/PPSUS. Foi Coordenadora de grupo tutorial do Pet-Saúde - UFMS (2023). Foi Pesquisadora no Laboratório Invisível – Invisible College – Abolição Afetiva: Michel Foucault, liberdade econômica e o triunfo da terapêutica (2023). Atua principalmente em Psicologia na interface entre Trabalho, Educação e Saúde. sandrafoga-carr@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/0593934187852891>

Resumo

Este artigo é sobre a constituição de si e a sexualidade a partir de duas concepções – a foucaultiana e a cristã. O objetivo deste texto foi encontrar conexões e desconexões que perpassam a teoria foucaultiana e o cristianismo, sobre a constituição de si e a sexualidade. A perspectiva foucaultiana será abordada, seguida da apresentação de pontos e contrapontos com o cristianismo. As reflexões apontaram ser possível que as duas perspectivas - cristã e foucaultiana – concordem que a constituição de si não prescinde do conhecimento de si. Concordam também que a sexualidade é sim algo importante na vida, mas não é a única dimensão constituinte da identidade, nem a mais importante. Entretanto, discordam sobre o pressuposto da subjetividade ser construída em torno do “sujeito de si” livre de qualquer “assujeitamento”, amarras ou padrão, num exercício do “sujeito ilustrado”. Na perspectiva cristã, o sujeito é convocado a outra forma de liberdade, a do “sujeito restaurado”, por meio da qual há a incorporação da mente de Cristo, o desenvolvimento do padrão dos fiéis. Sim, há um padrão, Jesus.

Palavras-chave

Sujeito; Foucault; Cristianismo, Sexualidade

Abstract

This article is about the constitution of the self and sexuality based on two conceptions - Foucauldian and Christian. The aim of this text was to find connections and disconnections between Foucauldian theory and Christianity on the constitution of the self and sexuality. The Foucauldian perspective is presented, followed by points and counterpoints with Christianity. The reflections show that it is possible for the two perspectives - Christian and Foucauldian - to agree that the constitution of the self does not dispense with knowledge of the self. They also agree that sexuality is an important part of life, but not the only dimension of identity, nor the most important. However, they disagree on the assumption that subjectivity should be built around the “subject of the self”, free from any “subjection”, ties or norms, in an exercise of the “illustrated subject”. In the Christian perspective, the subject is called to another form of freedom, that of the “restored subject”, through which there is the incorporation of the mind of Christ, the development of the standard of believers. Yes, there is a standard, Jesus.

Keywords

Subject; Foucault; Christianity, Sexuality

1. Introdução

A constituição de si, à luz dos estudos de Foucault (1996) é revelada de forma articulada com outras dimensões humanas, a liberdade e o cuidado de si. Por sua vez, a concepção de liberdade e o cuidado de si, está imbricada com a história da sexualidade, a partir do mundo judaico-cristão. O objetivo deste texto é encontrar conexões e desconexões que perpassam a teoria foucaultiana e o cristianismo, sobre a constituição de si e a sexualidade. Será ponderado o que há de comum entre o que denominou-se aqui de “sujeito ilustrado”² e o “sujeito restaurado”.³ A fim de sistematizar e facilitar a compreensão das ideias, o texto será dividido em três partes, na primeira será abordada a perspectiva foucaultiana ligada ao tema, na segunda, se apresentará a perspectiva cristã sobre o tema. Na terceira, apresentar-se-ão alguns pontos e contrapontos entre a teoria foucaultiana e o cristianismo.

2 Sujeito ilustrado, na perspectiva foucaultiana, pode ser compreendido como um “ensaio” que se faz da própria vida, para experimentar novas possibilidades. Nesse sentido, o “ilustrar-se” permite o cuidar de si para resistir aos limites que são impostos, que são desnecessários, reflexivamente. (Foucault, 2011).

3 Sujeito restaurado, na perspectiva cristã é aquele alcançado por uma redenção cósmica, em Jesus Cristo, cujo propósito é restaurar não só o sujeito mas toda a criação, para além da esfera pessoal, abrangendo a social e cultural (Wolters, 2006).

Parte 1: Perspectiva foucaultiana sobre liberdade, constituição de si e a história da sexualidade

Cabe explicitar que a perspectiva foucaultiana apresentou uma história da sexualidade, considerando o seu próprio conceito de ética – a prática reflexiva da realidade, desmembrada em três tipos: a história das ações dos indivíduos (relação com os outros), a história dos códigos (relação com as coisas) e a história de como os homens se constituíram em sujeitos (relação consigo mesmo), sendo essa última a que será mais abordada neste artigo. Essas realidades eram compreendidas a partir de quatro grandes eixos – relação com o corpo, relação com a esposa, relação de homens com os rapazes (homossexualidade) e a relação com a verdade. Ainda cabe salientar que o contexto da antiguidade seguia um regime masculino, guiado por homens e endereçado para homens, considerando que as mulheres só apareciam como objetos ou na melhor das situações, como parceiras, sobre as quais o homem exercia poder para educar, formar e vigiar (Foucault, 2023).

Conforme já foi apontado, Foucault (2006) buscou subsídios para compreensão da liberdade numa concepção de mundo, na qual essa liberdade era entrelaçada ao cuidado de si, pois a prática da liberdade é que viabilizaria esse processo de conhecimento e cuidado. Sem a liberdade isso não seria possível. Até para uma vida saudável na cidade, seria indispensável o domínio do sujeito sobre si e, essencialmente, ser livre dos próprios prazeres ou da “*aphrodisia*” — atos, gestos que proporcionavam prazer. Em suas próprias palavras:

essa liberdade individual, no entanto, não deve ser compreendida como a independência... ser livre em relação aos prazeres é não estar a seu serviço, é não ser seu escravo. O perigo que os *aphrodisia* trazem consigo é muito mais a servidão do que a mácula... os servos eram escravos de seus senhores e a gente imoral o era de seus desejos (Foucault, 2023, p. 95).

Ou seja, ser imoral era ser escravo dos próprios desejos. Nesse sentido, os escravos dos desejos eram denominados de intemperantes, que se baseavam sucintamente em duas variáveis fundamentais – o excesso e a passividade. O excesso reportava-se a quantidade de atos sexuais por prazer, quer fossem permitidos ou não. A passividade referia-se a um dos dois tipos de atores – os passivos ou objetos. Na atividade *aphrodisia* estavam implicados dois atores – um que exercia a atividade, o ativo, e outro sobre o qual ela se exercia, os passivos, no caso mulheres ou homens que se deixavam penetrar por seu parceiro (Foucault, 2023).

Dessa forma, para Foucault (2006) a produção de si era baseada na ética, tendo a liberdade como condição ontológica (de realidade). Era uma operação do sujeito sobre si e sobre o campo de ações e possibilidades do outro, não só sobre o corpo

do outro. Essas relações eram estratégicas. Havia um cálculo mútuo de um sobre o outro, caracterizando relações de poder, não necessariamente de dominação. O poder sempre atravessaria as relações humanas, mas a relação de dominação e violência é que impediria o exercício da liberdade, dependendo de como esse poder fosse exercido nessas relações.

Para esclarecer melhor, é necessário compreender que o cuidado de si era uma produção de subjetividade, atravessada por inevitáveis mecanismos de poder, disciplinas e normatizações sobre o sujeito. Mas como o sujeito poderia se constituir em subjetivação, tendo esses mecanismos operando sobre si? Aí se aplicava o conceito de ética explicitado acima, a prática reflexiva da liberdade. Só a liberdade, vivenciada reflexivamente, poderia fazer com que esse sujeito deixasse de ser “sujeitado” ao outro por controle e dependência ou por ser passivo em qualquer relação, de natureza sexual ou não, fosse ela hétero ou homossexual, e fosse “sujeitado” a si mesmo, pela consciência de si. Conforme Candiotti (2010, p. 162) “o cuidado de si evoca a luta agonística e incessante, o embate travado no próprio indivíduo, o inconformismo diante das tendências egoístas e hedonistas”.

Em outras palavras, a objetivação tornaria o sujeito um objeto, já a subjetivação o tornaria sujeito de si, por um processo de conhecimento, expresso na relação do indivíduo consigo mesmo, com formas de governanças, com os outros e com campos de conhecimentos.

Ainda, recorrendo aos gregos, Foucault (2011) discorreu sobre o que denominou de Ilustração, num texto publicado um mês antes de sua morte. Esta era uma técnica usada pelos gregos para facilitar a constituição de sujeitos de si. Usavam a arte, como se a vida fosse uma obra de arte, baseada em exercícios artísticos, uma ação artística sobre si mesmo, a estética de si.

Pode-se considerar que o “sujeito ilustrado” era aquele que cuidava de si, para resistir aos limites que lhes eram impostos, desnecessariamente. Obviamente nem tudo poderia ser continuamente criado e pensado, pois o indivíduo vivia constantemente num paradoxo, rodeado de coisas, sobre as quais não se podia pensar. Não era todo o tempo que as decisões podiam ser conscientes ou ativas, mas havia que se identificar outros momentos que possibilitassem a reflexão. Por isso o “sujeito ilustrado” era um constante devir. As relações e a subjetivação estavam sempre permeadas pelo contexto histórico e temporal que se vivia.

Na verdade, Foucault concebia as pessoas como “posições” ou papéis diversos na vida, ocupavam essas posições em distintos momentos, não eram essências, nem particularidade única, mas múltiplas personalidades, múltiplas subjetividades. Tantas quantas fossem possíveis pelas relações vivenciadas.

Portanto, a partir dessa linha de pensamento foucaultiana, a sexualidade se apresentou como fluida e pulverizada, por causa da diversidade de constituições de si, assumidas pelo “sujeito ilustrado”. Isso abriu caminho para os movimentos identitários, nos quais as pessoas se posicionam dentro de um espectro infinito de possibilidades, no que se refere a sua própria sexualidade.

É no interior desse quadro de referência que procuraremos confrontar a história da sexualidade ocidental contada por Foucault, em paralelo com a perspectiva cristã, apresentada a seguir.

Parte 2: Perspectiva Cristã sobre a sexualidade e identidade

As considerações na perspectiva cristã sobre a sexualidade e identidade foram realizadas à luz de alguns teólogos, dentre os quais, um intérprete da fé cristã, a saber, o teólogo americano Kevin J. Vanhoozer (2018). Este tornou-se notável na contemporaneidade acadêmica e eclesial com uma produção teológica na qual a igreja atua como uma “companhia de teatro da fé”, encenando o grande drama da redenção, com ênfase em cinco atos. Em cada ato do grande drama ou teodrama⁴ há uma expressão graciosa de Deus – Criação (primeiro); eleição (segundo); encarnação e crucificação (terceiro); ressurreição e ascensão, Pentecostes e assentar celestial (quarto); consumação (quinto).

Nesses atos, a igreja encena os atos do drama com sua própria vida, como sacrifício vivo do corpo, como se fosse um “bis” do Verbo encarnado, da entrada de Cristo na história. Nesse sentido, a grande referência para entendimento da ética, da liberdade e da sexualidade não foi a história geral da humanidade, nem os aspectos temporais, mas a encenação do drama da redenção. Nas palavras de Vanhoozer na “realidade socialmente subversiva trazida a existência por Cristo... a igreja é uma dramatização da vida em Cristo, ‘entre os tempos’...é a proclamação da cruz e de suas implicações” (Vanhoozer, 2016, p. 244).

Corroboram com esses pressupostos teológicos de Vanhoozer (2016) os apontamentos de Trueman (2024) e Percy (2022) sobre a sexualidade. Ambos apresentam o conceito de sexualidade na perspectiva da antropologia bíblica, enquanto algo criado por Deus, definida pela complementaridade entre homem e mulher, reconhecendo as diferenças do corpo, valorizando-as e legitimando-as como fundamentais, em detrimento de sentimentos e desejos que subestimam a corporeidade. Nas palavras de Percy (2022, p. 163) “o cristianismo honra o corpo como macho e fêmea, em vez de subordinar o sexo biológico a sentimentos psicológicos”. Isso não quer dizer

⁴ Teodrama consiste não somente nos atos divinos para salvar a humanidade, mas especialmente a fala de Deus como algo dramático, bem como e a resposta correta do homem a Deus (Vanhoozer, 2016).

que os aspectos psicológicos e sentimentos devam ser desconsiderados. Pelo contrário, a sexualidade deve estar harmonizada com os componentes psíquicos, “superando a alienação de si mesmo, por meio da recuperação de uma coerência interior”.

Novamente, nas palavras de Percy (2022, p.171)

o problema é que, quando o desejo sexual é visto como característica definidora da sua identidade, ele torna-se rígido e inviolável. Quando a pessoa abstém-se de agir conforme os seus sentimentos sexuais, ela é acusada de repressão e ódio próprio.

Cabe ainda ressaltar que desejos e sentimentos são importantes, mas não definem a forma de proceder sexual, a ética sexual. Da mesma forma, sentimentos e desejos não definem o procedimento em nenhuma outra área da vida. Sentir desejo por ter um carro ou um bem material qualquer, não significa que se possa roubá-lo.

Ainda é bom ressaltar que diferente do gnosticismo, que confere uma elevação do espírito sobre o corpo, o cristianismo não minimiza a importância do corpo, mas integra-o como fundamental e intrínseco a vida, em todos os atos do Teodrama, desde a criação, especialmente a ressurreição, até a consumação (Vanhoozer, 2016).

O conceito de identidade também está ancorado na antropologia bíblica, sendo a imagem e semelhança de Deus a expressão máxima de quem somos, a despeito de sermos moldados de uma forma ou de outra, conforme desejos específicos de cada época histórica da humanidade. Nas palavras de Trueman (2024, p. 406) “somos feitos à imagem de Deus, mas nossos desejos e nosso profundo senso de identidade são, na verdade, moldados de maneira profunda pelas condições específicas da sociedade em que realmente vivemos”.

Nesse sentido, a constituição de si ou a identidade, não depende do próprio sujeito, mas de certa forma, da teatralização da própria vida, representada no drama da redenção, como aquele que atualiza cada percalço, proveniente da queda, mas de forma restaurada, constituindo-se enquanto “sujeito restaurado”. O ápice desse drama foi atingido quando Cristo derramou sua vida por cada um dos atores (Vanhoozer, 2016).

Dessa forma, o “sujeito restaurado” é aquele alcançado por uma redenção cósmica, em Jesus Cristo, juntamente com toda a criação, para além da esfera pessoal, abrangendo a social e cultural. À luz do apóstolo Paulo, essa restauração cósmica se dá de forma abrangente, pois “toda a criação juntamente geme... esperando a adoção, a saber, a redenção do nosso corpo” (Rm 8:22). Lewis (2009) explica isso de forma inusitada, apontando que se “fingirmos” que estamos vestidos de Cristo, progressivamente a vestimenta integrará o nosso ser. Viver a cena repetidamente, que se é filho de Deus, como Jesus de fato o é, acaba por nos fazer sê-lo, conformando-nos a Ele.

Coerente com tais premissas cristãs, a liberdade do “sujeito restaurado” não é alcançada por meio de uma ação reflexiva, restrita somente si ou aos outros, ela se dá por meio da incorporação da mente de Cristo, que promove o desenvolvimento crescente da liberdade, a partir de um padrão. Sim, há um padrão, Jesus.

Parte 3: Pontos e contrapontos entre a teoria foucaultiana e o cristianismo

Elaborar esses pontos e, mais ainda, os contrapontos entre duas perspectivas tão distintas não é uma tarefa simples. Para empreender essa análise de maneira recortada e compatível com o número de páginas deste texto, apresentar-se-ão as conexões entre ambas, diferenças e aproximações, bem como ponderações elaboradas no presente artigo. Embora todos os pontos estejam imbricados, serão apresentados separadamente, em tópicos, somente para facilitar a compreensão do leitor.

1. Códigos e leis: aparentes contradições morais

Dentre os pontos e contrapontos, cabe uma reflexão sobre a ética e os códigos, enquanto prática reflexiva da sexualidade (Foucault, 2006), utilizando-a como base para analisar supostas contradições sobre a questão moral no Antigo Testamento e no Novo Testamento. Nesse sentido, o “cristianismo inclusivo ou progressista” considera inválidos os códigos da lei judaica (Bahnsen, 2018) — especificamente a proibição das relações homossexuais. Acerca disso é possível conferir com Childers (2022, p. 96) que

o cristianismo progressista tem evoluído desde o início do ano 2000. O que uniu a todos foi o desejo de questionar as coisas em que os cristãos históricos tinham acreditado e depositado sua esperança durante dois mil anos. Os pontos de vistas progressistas a respeito de tudo, desde a sexualidade até a política, na vida e prática cristã, são construídos sobre essa base.

Mesmo que não tenha conhecimento das teorias foucaultianas, acerca da história dos códigos, o “cristianismo inclusivo ou progressista” chegou a conclusões compatíveis com tais pressupostos, no que se refere a invalidar os códigos mosaicos. É possível compreender isso, considerando que numa perspectiva histórica e ontológica, a proibição da relação homossexual seria um código moral somente para os hebreus — porque relações entre pessoas do mesmo sexo impediria que o povo se multiplicasse, e assim constituísse uma nação. Desde que, posteriormente, o povo se fortaleceu e se organizou como uma nação, isso não seria mais um desafio moral e, portanto, a homossexualidade não seria mais proibida (Bahnsen, 2018).

Em oposição a isso, pode-se afirmar que o cristianismo está alicerçado numa história maior e mais abrangente, a da redenção, na qual Jesus cumpriu a lei, — inclusive àquelas envolvendo a sexualidade humana do Velho Testamento. Na perspectiva do drama da redenção, proposta por Vanhoozer (2018), numa linguagem teatral, a incorporação da mente de Cristo não é uma mera cópia, mal ensaiada, mas uma réplica criativa e espontânea, o desenvolvimento do padrão dos fiéis. Sim, há um padrão: Jesus. Apesar da encenação do drama da redenção pressupor improvisação, ela só improvisa em cima do script, a revelação de códigos normativos... A lei não foi abolida. Dizer que ela foi cumprida em Cristo não significa que ela não tem mais vigência (afinal, continuamos não podendo matar, roubar etc). Há que se viver o drama, vestidos de Cristo, acima de qualquer cultura, tempo ou época. É nesse contexto que a sexualidade está submetida a uma verdade maior, ser como Cristo, que não só falou, mas encarnou a verdade: a aliança entre Deus e a humanidade, a aliança entre um homem e uma mulher e a aliança entre ele e sua noiva, a igreja.

2. Formas identitárias e amarras do sujeito

Como já ficou claro, apesar do pensamento foucaultiano não ser compatível com uma moral cristã, é possível utilizar-se dele para um questionamento. Não seriam as formas identitárias contemporâneas, baseadas na sexualidade, amarras que aprisionam os sujeitos, até os próprios cristãos? Não estariam esses sujeitos sequestrados de si mesmos, moldados, formatados conforme o *zeitgeist* – espírito da época? Não seria a lógica de mercado, que lucraria com essas pessoas formatadas, que indistintamente consomem produtos compulsivamente? Nas palavras de Dulci (2020, p. 64)

Todas as vezes que caímos nesse erro, nos tornamos escravos de uma série de processos e artefatos culturais que apenas complicam nossa vida em sociedade. Pense em toda a indústria cultural por traz das políticas de identidade sexual: uma nova linguagem, roupas para vestir, lugares para frequentar, preferências ideológicas, práticas éticas e assim por diante. Cristãos sem discernimento da história se complicam, pois procuram afirmar a diferença moral cristã com base em aspectos que são absolutamente relativos e frutos dessa indústria cultural – tal como declarações infantis sobre “menino usar azul e menina rosa”.

Dessa forma, é pertinente que tanto perspectivas cristãs como não-cristãs atentem para o fato que, para além de uma discussão circunscrita à área da sexualidade, as lutas identitárias estão, inevitavelmente, envolvidas em algo maior – uma indústria cultural sutil e abusiva, que aproveita-se sorrateiramente de sujeitos desavisados e ingênuos.

3. Formas identitárias e suposto vínculo com a sexualidade

Cabe ainda discutir sobre um suposto vínculo entre as formas identitárias contemporâneas e a sexualidade. A partir dos estudos sobre a constituição de si, Foucault (2023) apontou que o que caracterizava os intemperantes não era a prática sexual proibida, fosse ela hétero ou homossexual, mas a quantidade excessiva, ou seja, a subordinação do sujeito a essas práticas. Em outras palavras, nem mesmo Foucault (2023) utilizou-se da sexualidade como parâmetro de identidade, ele mesmo era contra o uso do termo “homossexual” para definir quem alguém era, pois não encontrava na sexualidade parâmetros de definição de identidade. A Psicologia corrobora com essa discussão, apontando que identidade é “uma totalidade contraditória, múltipla e mutável, no entanto, una” (Ciampa, 1984, p.61). Nesse sentido o sujeito tem sua identidade baseada em várias dimensões, para além da sexualidade. Perpassa aquilo que é igual e o que é diferente, aquilo que o coloca parte de um todo, mas também o difere do todo. Um exemplo é o nome, que o diferencia dos demais e o sobrenome que o iguala a sua família.

Dessa forma, é possível encontrar uma consonância entre a perspectiva foucaultiana e o cristianismo, que por sua vez, também não fundamenta a identidade na sexualidade, mas em ser um “pequeno Cristo”, à imagem e semelhança de Deus. A sexualidade é, sim, algo importante na vida, mas não é a única dimensão constituinte da identidade, nem a mais importante. Foi criada de forma perfeita, a sua estrutura se manteve, mas a direção foi deturpada, permeada pelo pecado — práticas contrárias ao projeto original do Criador, sejam essas práticas homo ou heterossexuais (Wolters, 2006). Ao desfazer essa confusão, Alberry (2018), um pastor anglicano, apontou com honestidade e legitimidade sua própria condição de ser alguém com atração pelo mesmo sexo, mas não se identificou como homossexual, mas acima de tudo, como um cristão que lutou constantemente com suas tentações — todas, não somente e nem exclusivamente as sexuais. Nas suas palavras

pode-se pensar que a atração por pessoas do mesmo sexo represente a principal questão da vida cristã, como se nenhum outro pecado ou luta demandasse a mesma seriedade. Minha própria percepção é que eu luto contra a ganância com muito mais intensidade de que contra a tentação sexual... sim, esses sentimentos (os referentes a sexualidade) possuem um efeito significativo em algumas áreas da vida, mas eles não a definem (Alberry, 2018, p. 48).

Corrobora com essa compreensão da identidade desvinculada da sexualidade, a análise de Dulci (2020) sobre a teoria foucaultiana:

o conceito de “atração pelo mesmo sexo” nos auxilia a não só fazer justiça à antropologia bíblica, como também a ultrapassarmos obstáculos remanescentes. Isso porque, quando definimos uma identidade tal como a de “gay” e acrescentamos a diferença específica “cristão” carregamos conosco toda a carga ideológica com que a identidade gay foi instrumentalizada na esfera pública. Nesse aspecto, estou junto com Michel Foucault que, mesmo sendo alguém que mantinha relações com homens, sempre defendeu que não existia essa “entidade” chamado homossexual (Dulci, 2020, p. 82).

Diante disso, é certo que Foucault não coloca a sexualidade como parâmetro de identidade, mas, ao mesmo tempo, num sentido amplo da sua teoria, faz críticas severas à identidade sexual cristã. Essa aparente contradição pode ser melhor compreendida por meio de um excerto dos escritos de Percy (2022, p. 168):

A ironia é que a ideia de colocar a atração sexual no centro da nossa identidade é uma invenção recente. É claro que, ao longo da história, as pessoas já se envolviam em comportamento homossexual, só que isso era visto exatamente dessa forma – como um comportamento no qual qualquer pessoa podia envolver-se. Não era visto como uma identidade inalterável.. Quando foi que o significado do termo mudou? No século XIX, quando a influência moral cristã começou a declinar, a ciência médica tomou para si a definição de sexualidade (...) Sob esse novo regime-médico-sexual, diz Foucault, o que era um ‘pecado habitual’ agora se tornou-se uma ‘natureza singular’ (...) A ciência forjou a hétero e a homossexualidade como tipos psicológicos divergentes, inatos e imutáveis.

Depreende-se daí que nem Foucault, nem o cristianismo concordam com um suposto rigor científico, que de forma superficial tenta associar a identidade a sexualidade e pior que isso, atribui a fatores inatos a constituição da sexualidade, a despeito de outras influências, sejam elas provenientes da queda, na perspectiva cristã, ou ontológicas, na perspectiva foucaultiana.

4. Sujeito Ilustrado (Multiplicidades de Si) e Sujeito Restaurado (Imago Dei):

Retomando a questão foucaultina, do “sujeito ilustrado”, em paralelo com o cristianismo, pode-se considerar que o sujeito vive sim uma forma de “ilustração” por meio de encenações. Mas diferente do que postulou Foucault (2011), teatraliza aspectos de si, a partir de um enredo – o drama da redenção. O ponto mais alto desse drama foi atingido quando Cristo derramou sua vida por cada um dos atores, os quais atualizam esse momento em cada percalço vivido, de forma restaurada e não ilustrada (Vanhoozer, 2016). Nesse sentido “a igreja, portanto, é um teatro real, uma

manifestação vivida da palavra da verdade, da graça e do amor. De modo especial, a igreja é aquele lugar peculiar onde homens e mulheres fazem de forma livre e feliz a vontade de Deus, tanto na terra como no céu” (Vanhoozer, 2016, p. 24). A palavra “como” é fundamental para compreender essa encenação do viver o céu, enquanto ainda se está na terra. “Essa foi e continua sendo a vontade de Deus no céu, vontade que está sendo feita na terra” (Vanhoozer, 2016, p. 75).

Com certeza, mesmo numa perspectiva cristã, é possível concordar com Foucault (2023) que o cuidado de si não prescinde do conhecimento de si e da liberdade das amarras, inclusive dos próprios desejos intemperantes. Entretanto, diferente do que o autor pressupôs, não existe “um herói virtuoso que é capaz de desviar do prazer, como uma tentação na qual ele sabe não cair... de que essa renúncia é capaz de dar acesso a uma experiência espiritual da verdade e do amor, a qual seria excluída pela atividade sexual” (Foucault, 2023, p. 26). O cristianismo, dentro do drama da redenção, propôs sim a liberdade, de forma que o sujeito possa dizer quem ele é, “um pequeno Cristo”. Liberto das paixões da carne, deixa de ser escravo da carne, como o próprio Foucault (1996) indicou, mas não como um “herói virtuoso”, e sim por meio de Cristo (Vanhoozer, 2016).

Conforme já explicitado anteriormente, conforme Lewis (2009), se “fingirmos” que se está vestido de Cristo, aos poucos a vestimenta fará parte de quem se é. Ao encenar tantas vezes que se é filho de Deus, como Jesus de fato o é, acaba por sê-lo. Nas palavras de Lewis (2009, p. 249) “a única maneira de adquirir uma qualidade consiste em comportar-se como se já a tivesse”. Não seria essa uma forma de “ilustrar-se”, mas numa perspectiva restauradora, redentora, com um alcance eterno, “assim na terra como no céu”?

Nesse sentido, o fato de constituir-se sujeito não depende inteiramente de si, conforme Foucault (2006) postulou, inclusive no sentido de ser livre. A crítica foucaultiana feita ao Cristianismo pressupôs que a salvação cristã comprometeria a liberdade pessoal, requerendo a figura do sacerdote mediando a relação dos crentes com Deus. Isso foi refutado pela reforma protestante, por meio de uma doutrina fundamental, o sacerdócio universal dos crentes. Também a suposta negação de si, pelos cristãos, criticada pela teoria foucaultiana, como uma repressão da subjetividade, foi equivocada, pois o

imperativo bíblico de rejeitar o pecado que afetou toda a sexualidade humana não é sinônimo de negar a si mesmo enquanto rejeição psicológica de si. Novamente é fundamental fazer distinções aqui para não chamar raposa de cachorro. O cuidado com essa diferenciação não é meramente teórico. Talvez seja o que tem consequências mais imediatas e danosas para quem sofre de maneira pessoal com as questões de gênero, sexo e sexualidade (Dulci, 2020, p. 69).

A negação é do pecado, não de si, pois a “Imago Dei” jamais é apagada, mesmo deturpada, pode ser restaurada pelo Evangelho.

Considerações Finais

Finalmente, sobre os pressupostos de liberdade, postulados por Foucault (2006), em parte está correta, mas não totalmente, pois a liberdade tem outra origem, foi outorgada por Aquele que chamou o ser humano a existência, a partir da palavra pronunciada pelo próprio Deus, que “chama a existência as coisas que não existem” (Rm. 4:17). A palavra divina “Haja luz” trouxe o mundo a existência (Vanhoozer, 2016, p. 75). Em resposta a demanda foucaultiana sobre ser sujeito de si, cabe destacar que na teatralização do enredo da redenção “não há nada mais autêntico do que ser transformado a imagem e semelhança de Jesus Cristo, o protótipo da verdadeira humanidade... a realidade do ser para ressurreição” (Vanhoozer, 2016, p. 89). No drama da redenção, conforme explicitado antes, Vanhoozer (2016) apontou que o final de cada culto é como um envio de Deus ao mundo, para que a igreja testifique sua vocação, como um bacharel que, ao se formar, sai para disseminar o que aprendeu.

Da mesma forma, a igreja, com-formada a cada dia mais com Cristo, deve sair para disseminá-lo ao mundo, como uma companhia de teatro vivo. Curiosamente, o precursor do psicodrama, Lev Moreno, chamou suas primeiras experiências de “jornal vivo”, pois precisava convencer as pessoas que as notícias publicadas no dia eram espontaneamente encenadas, sem ensaio prévio, era um protótipo do que depois seria o psicodrama, que tinha por objetivo encenar a própria vida (Ribeiro, 2007). Muito mais que isso, a igreja tem um enredo que aponta para algo totalmente inusitado, o céu na terra. Não por acaso, Jesus ensinou a oração mais completa - “assim na terra COMO no céu”.

Referências Bibliográficas

ALLBERRY, S. **Deus é contra os homossexuais?** A homossexualidade, a Bíblia e a atração por pessoas do mesmo sexo. Brasília: Ed. Monergismo. 2018. 96p.

BAHNSEN, G. L. **Homossexualismo:** uma análise bíblica. Brasília: Editora Monergismo. 2018. 220p.

CANDIOTTO, C. Ética e política em Michel Foucault. **In: Revista Trans/Form/Ação**, v. 33, n 2. p. 157-176. 2010.

CIAMPA, A. C. Identidade. In: W. Codo & S. T. M Lane (Orgs.). **Psicologia social: o homem em movimento** (pp. 58-75), São Paulo: Brasiliense, 1984.

CHILDERS, A. **Outro evangelho: uma resposta ao cristianismo progressista**. SJC Campos: Editora Fiel. 2022. 272p.

DULCI, P. **Identidade e sexualidade: reformando nossa visão de conceitos fundamentais**. Brasília: Editora Monergismo. 2020. 95p.

FOUCAULT, M. **Hermenéutica del sujeto** (1982). Editorial Altamira. 2006.

FOUCAULT, M. **Sobre La ilustración** (1984). Madrid: Tecnos. 2011.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2** (1982). O uso dos prazeres. 12^o ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2023. 319 p.

LEWIS, C. S. **Cristianismo puro e simples**. 3^o edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. 300p.

PEARCY, N. **Ama teu corpo: contrapondo a cultura que fragmenta o ser humano criado à imagem de Deus**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus. 2022. 374p.

RIBEIRO, S.F.R.; MARTINS, S.T.F. Oficina de teatro espontâneo com trabalhadores do Programa de Saúde da Família: um espaço de expressão e reflexão. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, 2(1), p.221-28. 2007.

TRUEMAN, C. **Ascensão e triunfo do self moderno: o pensamento contemporâneo explicado para os cristãos com profundidade, clareza e força**. São Paulo: Ed. Cultura Cristã. 2024. 448p.

VANHOOZER, K. J. **Encenando o drama da doutrina: teologia a serviço da igreja**. São Paulo: Vida Nova. 2016. 352p.

WOLTERS, A. **Criação restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada**. São Paulo: Cultura Cristã. 2006.

Moralidade e Sustentabilidade nos negócios

Morality and Sustainability in Business

Paula Hadassa Ulisses Sales Silva de Araújo¹

¹ Mestranda do PPAC da Universidade Federal do Ceará (UFC) na linha de pesquisa Organizações, Estratégia e Sustentabilidade, membro do grupo de pesquisa Centro de Estudos em Marketing e Emoções (CEMAE, PPAC), bolsista da CAPES. <http://lattes.cnpq.br/3884628605639170>. paulasales.arb@gmail.com

Resumo

Este artigo procura introduzir uma discussão acerca do aspecto moral nas discussões sobre sustentabilidade, no campo das organizações. Consideram-se as virtudes e vícios humanos como elementos necessários para a compreensão da cultura gerada a partir das escolhas de produção e consumo. Para isso, esta escrita revisita a discussão de Aristóteles acerca das virtudes, relacionando-a com o conceito de sociedade de consumidores de Zygmunt Bauman, por fim, aponta para a necessidade do reconhecimento actual, uma discussão de Roel Kuiper.

Palavras-chave

Sustentabilidade nos negócios; vícios e virtudes; pacto social; moralidade.

Abstract

The article aims to discuss the moral aspect of discussions about sustainability in organizations. It considers human virtues and vices as necessary points for understanding the culture generated from production and consumption choices. Specifically, it revisits Aristotle's discussion about virtues, relating it to the concept of consumer society discussed by Bauman and the need for pact-based recognition presented by Roel Kuiper.

Keywords

Sustainability in business; vices and virtues; social pact; morality.

1. Introdução

O apóstolo Paulo insiste com os Gálatas antes de concluir sua carta: “Não nos cansemos de fazer o bem²”. Semear o bem, sem enxergar rapidamente a boa colheita, requeria dos leitores de Paulo uma conduta virtuosa presente, alimentada pela esperança de uma recompensa futura, a vida eterna. Insistir no bem significava seguir a direção do Espírito Santo, que é contrária à direção da natureza humana: “Por isso digo: deixem que o Espírito guie sua vida. Assim, não satisfarão os anseios de sua natureza humana³”.

Interessante observar que, para o apóstolo, os desejos da natureza humana não resultam em boas práticas, bons hábitos ou em uma conduta virtuosa. Ao contrário, seu discurso demonstra uma completa descrença no potencial humano de fazer o bem, quando entregue a si. No entanto, ao deixar-se conduzir pelo Espírito Santo, o homem veria nascer o fruto desse Espírito, não por força da vontade ou do esforço, mas por uma obra espiritual. Este fruto, Paulo qualifica: amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, bondade, fidelidade, mansidão e domínio próprio⁴.

Apesar do lastro histórico de influência da cristandade em diversas esferas da cultura, curiosamente, temos experimentado, enquanto sociedade ocidental e historicamente cristã, os efeitos produzidos por uma conduta pessoal pautada na satisfação da “natureza humana”. Podemos também nos referir a ela como *vícios humanos*. Segundo Paulo, a satisfação da natureza humana resulta em ruína e morte, para si e para os outros, o oposto do bem.

O uso do equipamento, seja do Estado, seja dos negócios, é um meio de agir no mundo e revela consequências não apenas privadas, mas comunitárias. Por isso, as decisões nos negócios não são, em última instância, algo de cunho privado. Não existem práticas privadas em uma sociedade, sejam as práticas de produção ou de consumo, cada decisão individual interfere de algum modo na vida dos outros. As decisões nos negócios são maneiras de criar cultura, nesse sentido, tanto as empresas quanto os consumidores são responsáveis pelo tipo de sociedade que se cria e se mantém ao longo do tempo.

Por isso, sustentamos como pressuposto na presente discussão que os problemas de ordem ambiental, social e financeira, tributados ao “modelo capitalista de produção e consumo”, têm como fundamento uma crise moral relacional. Elabora-se aqui uma discussão a partir de Aristóteles, Bauman e Roel Kuiper, visando atender estudantes da área de administração, preocupados com as questões ambientais mais recentes, e em como elaborar essa discussão a partir da contribuição cristã ao assunto.

2 Gl 6.9 (NVT)

3 Gl 5.16 (NVT)

4 Gl 5.22 (NVT)

2. Vícios e virtudes na sociedade de consumo

Enquanto os hábitos dignos de louvor são chamados de virtudes, e estas se revelam nas interações humanas capazes de gerar o bem, os vícios também se revelam pelas escolhas diante das circunstâncias. Os hábitos viciosos impedem o cuidado dos homens em função dos seus semelhantes, enquanto os hábitos virtuosos lançam os homens em relações de presença e disponibilidade uns para com os outros. Tanto um tipo quanto o outro podem ser aprendidos e aprimorados. “Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (Aristóteles, 2019, p. 36).

Segundo discute Aristóteles, os legisladores tornavam bons os cidadãos inculcando neles bons hábitos, “visto que o homem nasceu para a cidadania” (Aristóteles, 2019, p. 19), se faz necessário que os cidadãos desenvolvam virtudes a fim de fortalecerem o Estado, agindo em prol não de si, mas dos outros; da família, dos amigos e dos concidadãos. Se o homem nasceu para a cidadania, treiná-lo para o bom exercício de sua função era fundamental para a manutenção da ordem das coisas. Assim sendo, a valentia e a justiça, em lugar da covardia e da injustiça, deviam ser virtudes incentivadas, com vistas ao bom funcionamento da cidade.

Zygmunt Bauman (2021) traça uma linha de raciocínio semelhante ao falar da sociedade de produtores da primeira modernidade, “marcada por grandes planos industriais e enormes exércitos de soldados”, que moldava e preparava “seus membros para o trabalho industrial e o serviço militar”. O objetivo era adequar os corpos “à condição de moradores de seu futuro habitat natural: o recinto da fábrica e o campo de batalha.” No que diz respeito às virtudes para aquele tempo histórico, o sociólogo identifica “a obediência, o conformismo e a resistência diante de uma rotina monótona e enfadonha” (Bauman, 2021, p. 144).

Enquanto na sociedade moderna a função do homem se desloca da cidadania para o consumo, desloca-se também seu centro de interesse da comunidade para si. Segundo Bauman, a respeito principalmente da alta modernidade: “A sociedade moderna existe em sua atividade incessante de *individualização*” (2001, p. 43). Nesse novo ambiente, a virtude que se espera é “a resposta pronta e sincera ao fascínio das mercadorias e o impulso compulsivo e vicioso de comprar” (Bauman, 2021, p. 144).

Assim, na sociedade dos consumidores, a virtude é promovida no relacionamento dos sujeitos com as coisas. Enquanto, na sociedade dos cidadãos, as virtudes são geradas por meio dos atos praticados nas relações com outros homens, ligando-se à temperança e à calma.

A leitura de Bauman apesar de correta, não abarca os conflitos internos do próprio mercado. Embora se possa considerar que majoritariamente o mercado de consumo opere na lógica da rapidez, da fuga e descarte, há movimentos periféricos exercendo força contrária ao discurso dominante. É nesse cenário que os movimentos em prol da sustentabilidade, da sabedoria do consumidor e da pesquisa transformativa em marketing atuam. Preocupados com a geração de hábitos virtuosos que possam enfrentar as pressões do mercado consumidor.

A temperança é reconhecidamente necessária para resistir ao chamado das mercadorias. Mas é preciso considerar que a geração de virtudes e o desenvolvimento da sabedoria prática do consumidor, que objetiva o bem-estar coletivo e não apenas individual, devem ser um projeto comunitário. O caminho alternativo é a recorrente psicologização e individualização extremas dos hábitos de consumo, que não enxergam o papel das instituições, do Estado e das empresas, no caso da presente discussão, na formação da cultura (Goudzwaard, p. 260).

A busca pelas virtudes, a fim de se construir um tipo de homem que sirva ao bem, tanto em Aristóteles quanto em Bauman, quanto nos movimentos supracitados, consideram a formação das virtudes como uma tarefa disponível por meio do hábito e das estruturas do ambiente social. Geisler (2010) identifica nos humanistas seculares uma crença de que os seres humanos possuem uma habilidade ilimitada de resolver seus próprios problemas por meio da educação.

Há de se considerar, no entanto, que nem toda virtude está disponível ao homem apenas em função de sua vontade. Por isso, a solução para os problemas ambientais não está disponível apenas por meio da educação, da vontade ou da tecnologia. Algumas das virtudes necessárias à construção de um corpo social saudável só estão disponíveis por meio da ação do Espírito Santo nos homens.

Reconhecer uma dependência externa e superior à própria humanidade a fim de solucionar seus conflitos requer assumir uma perspectiva normativa da realidade que se impõe e não pode ser ignorada.

3. A fé no progresso e a questão da sustentabilidade.

Falar sobre sustentabilidade está na moda. Não tanto quanto ambientalistas, educadores ambientais e gestores de resíduos gostariam, claro, mas é um assunto quente. Tal como em Brumadinho-MG (2019)⁵, com o rompimento da barragem,

5 MANSUR, Rafaela. Quatro anos da tragédia em Brumadinho: 270 mortes, três desaparecidos e nenhuma punição. **G1 Minas**. Belo Horizonte, MG. 25 jan. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2023/01/25/quatro-anos-da-tragedia-em-brumadinho-270-mortes-tres-desaparecidos-e-nenhuma-punicao.gh.html>. Acesso em 28 ago. 2023.

270 pessoas foram a óbito, algumas permanecem desaparecidas e um lastro de danos ambientais foi deixado na região; outras tragédias costumam aparecer, envolvendo danos ambientais e sociais causados por grandes empresas e corporações internacionais que seguem distribuindo os danos e acumulando riquezas.

Notícias dessa natureza costumam pôr em debate o modo capitalista de produção e consumo, desembocando em soluções que visam a criação de leis e sanções, meios de fiscalização e punição e, é claro, meios de produção e consumo mais responsáveis e menos danosos ao meio ambiente e às pessoas. Ou seja, busca-se uma economia mais verde, mas sem perda de produtividade econômica.

Essa dinâmica pode ser compreendida à luz do esforço moderno em favor do *progresso*. Conforme a identifica Bob Goudzwaard, o governo tornou-se o escudo protetor do Progresso (Goudzwaard, p. 124), nesse sentido ele se identifica e coopera com a indústria, sendo ambos reciprocamente interdependentes e tendo suas ênfases de trabalho em vistas ao crescimento econômico e avanço tecnológico (Goudzwaard, p. 127).

Mesmo os pesquisadores do Marketing preocupam-se hoje com os efeitos das práticas mercadológicas, pois estas incentivam o consumo sem limite de bens e serviços. Por isso, há o esforço de levantar pesquisas e debates sobre meios alternativos de atuação do marketing que auxiliem no bem-estar de todos, na promoção de causas sociais e no incentivo ao uso dos produtos ao invés de sua posse, por exemplo⁶.

O modelo econômico capitalista costuma ser compreendido como um elemento imprescindível e insubstituível. Por isso, superá-lo não é um objetivo, mesmo dos movimentos periféricos mais críticos. A preocupação de pesquisadores e agentes inseridos no campo se dá, portanto, no sentido de “humanizar” o capitalismo e torná-lo mais palatável.

Na esteira da “humanização do capitalismo” está o tripé da sustentabilidade e sua crítica ao modelo dito racional de produção, que ignora os aspectos social e ambiental, focando os esforços organizacionais no aspecto econômico. Busca-se então um equilíbrio entre essas três dimensões. Assim, o tripé da sustentabilidade expande a medida de desempenho das organizações para outras duas dimensões além do econômico: ambiental e social. O econômico diz respeito ao lucro e ao capital (físico, financeiro, humano e intelectual), o ambiental envolve a preocupação com a água, o ar e o solo, consumo de energia e resíduos. O pilar social envolve a capacidade das pessoas trabalharem juntas por um objetivo comum, assim como o bem-estar dos indivíduos que se relacionam de alguma maneira com a organização (Slaper *et al.*, 2011).

6 A *Transformative Consumer Research* (TCR) é um exemplo de um movimento periférico ao marketing tradicional, cuja preocupação se localiza na promoção do bem-estar dos consumidores, ambientes e sociedade em todo mundo, através do desenvolvimento de pesquisas e soluções práticas, visando, principalmente os grupos mais vulneráveis do globo. Ver mais em: <https://www.mytcr.org/purpose>.

A sustentabilidade assume como pressuposto que o desenvolvimento das organizações deve ser triplo: econômico, social e ambiental. Nessa perspectiva de fazer negócios, o que falta ao sistema atual é um modelo integrado de desenvolvimento que considera a responsabilidade da geração atual com: 1) seu próprio desenvolvimento 2) permitir o desenvolvimento da próxima geração e, por fim, 3) garantir ambos sem a destruição do meio ambiente e sem comprometer o bem-estar da sociedade. Por isso, cabe-nos agora pensar em novos meios de produção, distribuição, consumo e reaproveitamento de recursos.

Ou seja, a sustentabilidade tem sido frequentemente pensada de um ponto de vista econômico, fincada em uma crença materialista acerca da realidade (Geisler, p. 377), que crê na tecnologia e na educação como os meios principais de resolução dos conflitos sociais. Nosso objetivo é lidar com esse tema de um ponto de vista moral, cuja âncora encontra-se no chamado à responsabilidade com a futura geração, o meio ambiente e a sociedade.

4. Sustentabilidade como uma questão moral.

A desconexão social é uma das marcas da modernidade⁷. Esse desprendimento promove a deslealdade, solapa a confiança e aprofunda o sentimento de insegurança (Bauman, 2008, p. 63). Apesar de os riscos e contradições continuarem sendo produzidos socialmente, o homem moderno está sozinho no dever e na necessidade de enfrentá-los (Bauman, 2001, p. 48). Bauman localiza a crise moderna em sua característica “líquida” que impele qualquer tipo de solidificação. Sendo a sociedade de um tipo “líquido-moderna”, não há esperanças para o indivíduo viver um tipo de vida que não seja a “vida-líquida”; em constante movimento, com ligações frouxas e compromissos revogáveis (2021, p. 11).

Há uma semelhança entre Bauman e Kuiper no que concerne ao fato de que ambos enxergam uma relação clara entre a vida dos indivíduos e o funcionamento social. Assim como, ambos reconhecem que o homem está sozinho para lidar com os problemas que os assombram.

Para Roel Kuiper (2020, p. 15), as crises modernas vão se empilhando: a crise social não é isolada da crise econômico-financeira e da ecológica. Elas têm uma raiz comum em um estilo moderno de pensar e agir que significa, entre outras coisas, a ênfase no homem que organiza sua existência de forma totalmente autônoma e domina

⁷ Em sua obra *Modernidade Líquida* (2001), Bauman sinaliza que a sociedade moderna está em constante atividade de individualização (p.43), de construção da identidade como um projeto inacabado (p. 41), de modernização e movimento (p.40). Para o autor, a individualização é uma característica tanto da modernidade sólida/pesada quanto da fluida/leve (p. 47).

o mundo (Kuiper, 2020, p. 13). Para ele, o problema hodierno não está no sistema de produção e consumo, mas na ausência da noção de pacto entre os homens. “Um pacto é o epítome da confiança social. O pacto cria uma situação inclusiva em que as pessoas cuidam e se apoiam umas às outras” (Kuiper, 2020, p. 173). Sem as demandas que uma relação pactual gera, os homens veem-se isolados uns dos outros. Ainda que estando lado a lado, têm como *telos*⁸ a construção da própria identidade momento a momento.

A identidade como projeto inacabado (Bauman, 2021) faz parte do mesmo sistema de valores de uma sociedade orientada para o progresso (Goudzwaard, 2019) cujo fim não é visto, não havendo um ponto de chegada, apenas uma certeza de que é preciso e possível melhorar e avançar mais um pouco (Bauman, 2021).

Para Bauman, tudo numa sociedade de consumo é uma questão de escolha — exceto a compulsão da escolha, que evolui até se tornar um vício e deixar de ser visto como compulsão (Bauman, 2001, p. 95). A evasão e a fuga são uma das características da sociedade de consumo, cujo foco concentra-se em obter cada vez mais vantagens, bens e acesso a serviços. O Estado, nos tempos da modernidade líquida, tornou-se refém dos mercados cujos pés são leves como pena e podem, sem muito custo e explicações, esvair-se. Essa mesma lógica entranhou-se nos indivíduos, cujo sonho é tornar-se um *nômade digital*, por exemplo, com investimentos milionários e nenhum imóvel comprado, vivendo de aluguel, sem família, sem filhos; ora em um lugar, ora em outro.

O treinamento das crianças para se tornarem adultos necessários no futuro é uma discussão presente também em Bauman (2021, p. 133-150). Há uma preocupação quanto ao tipo de instrução que a nova geração recebe, pautada nas práticas e aprendizados do mercado. Quando se pensa em infância e sustentabilidade, parece óbvio dizer que as crianças aprenderão práticas sustentáveis a partir das práticas domésticas. Mas, como será possível inculcar essas práticas quando os pais estão ausentes e as crianças estão sob a tutela das telas e das promoções publicitárias? A fim de construir uma próxima geração mais consciente, não se faz necessário também pensar nos ritmos de vida da casa, que inclui uma presença autoritativa dos pais a fim de ensinar os modos corretos de descarte de lixo, por exemplo? Nisso se vê que a sustentabilidade não é apenas um desafio ambiental, mas intrinsecamente moral, pois requer relacionamentos morais de ensino e aprendizagem.

Diante disso, como o projeto da sustentabilidade consegue se manter sobre a base da “responsabilidade da geração atual com a próxima geração”, se a geração atual desfez todos os laços firmes de responsabilidade com a realidade concreta ao redor? Parece um contrassenso convencer uma sociedade de indivíduos autocentrados, ou “sitiados”, a se responsabilizarem por aqueles a quem não veem, quando seu modelo de vida prioriza a autossatisfação que os impedem de se comprometerem com aqueles a quem podem

8 Do grego, “télos” significa propósito, alvo ou destino.

ver. Outro contrassenso é convencer uma sociedade marcada pelo imediatismo, com um modelo de vida veloz, pautado na novidade, a se comprometer com uma realidade futura, quando são incapazes de adiar qualquer prazer.

A crise ambiental se agiganta não pela ausência de recursos, mas porque a indiferença quanto à questão ambiental reflete a incapacidade de se comprometer com algo que ultrapasse o interesse individual mais urgente. A perspectiva ambiental é de longo prazo e não garante ganhos para o indivíduo de hoje. Pode-se dizer que uma atitude responsável diante do meio ambiente carece da virtude da paciência, pautada na esperança de que a prática do bem realizada hoje certamente garantirá um bom futuro.

Discutindo sobre a comunidade política, sua possibilidade de existência e manutenção, Adela Cortina (2008, p. 47) aponta seis pressupostos que sustentam o pacto político e que de fato falham no ambiente da modernidade, dois deles interessam à discussão aqui presente: 1. O dever moral de que os pactos sejam cumpridos; 2. A existência de uma relação de confiança entre os que selam os pactos. Quando esses dois pressupostos morais falham, os contratos também falham. Assim, os contratos civis sustentam-se devido ao sentido de pacto ou aliança que os homens reconhecem ter entre si.

Quando a percepção desse pacto não mais existe, qual é, então, o fundamento da responsabilidade socioambiental? Como trabalhar para a preservação daqueles que virão após nós se o projeto pessoal de vida dos indivíduos hoje inclui evitar filhos, impedir a concepção e o nascimento? Como é possível garantir a preservação da vida por meio de uma geração que enxerga o aborto como direito e, curiosamente, como preservação da vida humana? É possível sustentar um projeto de responsabilidade com toda a realidade externa se somos incapazes de assumir responsabilidade visceral com o pedaço de mundo ao nosso redor? Conseguimos prescindir das escolhas infinitas pelas promessas inquebráveis?

5. Considerando um fundamento moral para a economia.

De uma perspectiva cristã, as crises que a esfera econômica está tentando resolver, têm origem no coração, no centro de adoração dos indivíduos. É ali que as virtudes ou vícios são desenvolvidos e nutridos. Os vícios, como já deve ter ficado claro, geram problemas individuais e coletivos. Por isso, toda crise está relacionada a uma questão religiosa, pois se trata de adoração e compromisso do coração.

Quando a discussão sobre sustentabilidade e negócios toma o viés puramente econômico, costuma-se abdicar de qualquer reflexão acerca dos compromissos últimos dos tomadores de decisão. A discussão do Bauman, por exemplo, estende-se até o caráter comportamental, cognitivo e psicológico da experiência humana, mas pouco tem a dizer sobre a questão da devoção. Há de se reconhecer que, à semelhança de

outros campos científicos, as Ciências Sociais Aplicadas adotam como pressuposto básico a neutralidade do pensamento racional. Justifica-se ao reconhecido fim último das firmas, quer seja, gerar lucros, as decisões de cunho gerencial e societário. “Porém, a civilização ocidental não pode ser salva apenas por meios técnicos e organizacionais” (Dooyeweerd, p. 226).

A perspectiva cristã dos negócios, aponta para um princípio regulador anterior ao princípio da manutenção financeira, trata-se do Pacto de Deus com sua criação. Da falha em reconhecer o Pacto e seus desdobramentos no que concerne à relação do homem com a criação, estabelecem-se as falhas das virtudes e dos hábitos. Sem as virtudes do Espírito Santo, fundamentadas no amor por Deus e pelos outros, todas as outras virtudes se tornam pragmáticas e circunstanciais. Ora, se o pacto não for o regulador das relações econômicas, algum elemento da realidade usurpará este lugar. A presente discussão sustenta que, qualquer que seja esse elemento substituto, este não é capaz de promover o bem dos homens.

Esse pacto administra um significado para os negócios que ultrapassa o lucro. Em primeiro lugar, o pacto revela que o ego humano relaciona-se com toda a existência temporal, se encontra em uma relação comunal com o ego dos outros seres humanos e possui uma relação central com sua Origem divina (Dooyeweerd, p. 232). Isso significa que toda prática humana diz respeito ao meio ambiente, aos semelhantes e ao Criador. Em segundo lugar, por causa do pacto, o amor aos outros torna-se o princípio de todo negócio, uma vez que “amar o outro como a si mesmo - a norma proposta por Deus - é o fundamento moral de todas as relações interpessoais” (Kuiper, p. 206).

O amor a Deus evita a usurpação da terra, pois o reconhecimento de que o Criador é o dono da terra inclui o reconhecimento de que todo manejo do mundo deve ser direcionado por ele. Assim, o homem atua como mordomo e servo, responsável pelo semelhante e pelo mundo ao redor. Na esteira dessa compreensão, os homens de negócios não estão livres para abusar da criação, como se ela fosse apenas “algo que existe”, mas lidam com a natureza debaixo da compreensão de que ela reflete a glória de Deus e é essencialmente boa (Geisler, p. 383).

Atuar de maneira obediente ao pacto é a possibilidade concreta para a construção de um ambiente fraterno, seguro e confiável no ambiente dos negócios. Sem esse fundamento, a terra e todos os recursos naturais terão de ser disputados por outras correntes religiosas, seja da ética budista⁹, seja da teoria dos contratos sociais hobbesiana¹⁰.

9 ARMSTRONG, Cosette M. Joyner. Fashion and the Buddha: What Buddhist economics and mindfulness have to offer sustainable consumption. **In: Clothing and Textiles Research Journal**, v. 39, n. 2, p. 91-105, 2021.

10 HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução: João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 648 p.

Um dos principais nomes da área do Marketing, Philip Kotler, citando Jackson, concorda que “estamos viciados em desejar novos produtos, e estes, por sua vez, devem ser constantemente atualizados” (Kotler, 2015, p. 15). Para Jackson, a busca por aceitação e pelo bom julgamento do outro é realizada a partir dos bens adquiridos e, por isso, a sociedade capitalista pauta-se em vender cada vez mais. A destruição do meio ambiente e a injustiça social reproduzem-se e intensificam-se nesse cenário de competição e consumo. O autor conclui que essa estrutura social não é base para uma sociedade civilizada.

De maneira geral, a crítica ao livre-mercado dá-se pela incapacidade das grandes corporações de proteger os bens públicos (Kotler, 2015, p. 150). Em lugar de adotar uma missão de provedores e cultivadores responsáveis pela Terra, “as empresas” empenham-se em explorar os recursos, acumular riquezas e, sempre que podem, distribuir os custos (Kotler, 2015, p. 132). Por isso mesmo, o sentimento comum é que as empresas não são confiáveis. Esse é um dos motivos pelos quais se rejeitam os monopólios, o paradigma é de que, se não houver concorrência, a empresa que detém o monopólio não terá motivos para investir em inovação e melhoria nas suas entregas.

Entretanto, é curioso perceber que em nenhum outro contexto da realidade a concorrência gera bons frutos, principalmente quando falamos daqueles espaços essenciais e primários de formação humana: a família, a igreja e a escola. Nesses três ambientes de formação de capital moral, os indivíduos são, e devem ser, chamados a cooperar, a atuar de maneira a produzir benefícios mútuos e a exercitar o altruísmo. No entanto, quando se trata do contexto dos negócios, a competição e a concorrência tomam lugar da virtude e do motor das organizações que esperam obter sucesso. Se as empresas existem em primeiro lugar para produzir lucro, essa é provavelmente a primeira lição que um estudante de Administração aprende, então, a concorrência acirrada é o motor do negócio e a maior participação no mercado sempre será o objetivo dos times de trabalho.

Quando as empresas atuam como competidores e concorrentes, estamos dizendo, na verdade, que *as pessoas* que fazem as empresas trabalham todos os dias competindo e concorrendo com as *outras pessoas* que fazem as outras empresas. Se não acreditamos na concorrência e competição como motores do florescimento humano nas nossas famílias, escolas e igrejas, por que seriam motores de florescimento nos nossos negócios, visto que fazemos negócios entre pessoas e para pessoas? Empresas são plataformas de florescimento humano que precisam contar com a capacidade de cuidarmos uns dos outros, mantermos nossa palavra, cumprirmos nossos contratos e termos, contar com nossas intenções de trabalhar para o benefício e bem-estar dos funcionários e dos parceiros, sem explorar os vícios e compulsões dos nossos clientes.

Por isso, “humanizar” o capitalismo através do pragmatismo dos programas socioambientais, assim como estabelecer novas leis e regulamentações, ou ainda, incentivar práticas ambientais como ferramenta competitiva, não respondem adequadamente ao fundamento da crise. Pois se trata de um fundamento moral, com raiz no coração dos homens.

6. Humildade, compaixão e frugalidade.

Ora, o mundo dos negócios não está órfão de Pai. A soberania de Deus estende-se também aos negócios e exige de nós toda sorte de virtudes nas práticas comerciais. Falando da experiência de um fazedor de tendas, Patrick Lai ensina que “temos que confiar em Deus para fechar um acordo, atender clientes e termos o dinheiro para prover o sustento de nossa família” (2017, p. 539).

Como abordado até aqui, as práticas econômicas possuem um caráter moral e uma âncora religiosa. Por isso, não se pode negar a essa esfera os desdobramentos do pacto de Deus com sua criação, nem consentir com um projeto humanista de criar homens de negócios virtuosos sem o pressuposto da religião. Uma vez que se admite a possibilidade desse tipo de realidade, é mais fácil que as virtudes aclamadas tornem-se inoperantes e confusas, pois apesar de estarem presentes, ficam “enlouquecidas” por estarem “isoladas umas das outras”. A verdade, por exemplo, como aponta Chesterton (2019, p. 35), apesar de ser uma virtude, pode tornar-se impiedosa quando isolada.

É por isso que as virtudes precisam ser mais do que conceitos puros relacionados a formas perfeitas do mundo das ideias. As virtudes, do ponto de vista da ética cristã, estão em relação ao ser pessoal de Jesus Cristo e refletem a qualidade do caráter de Deus. Portanto, tornar-se virtuoso significa aproximar-se do próprio Jesus e “revestir-se” dele. Para vestir-se de Jesus, os discípulos devem “despir-se” da “velha natureza e de seu modo de viver” (Ef 4.22), adotando uma série de novos hábitos (Ef 4.23-32) que imitam a conduta do próprio Deus (Ef 5.1, 2). A imitação genuína, porém, só pode acontecer quando os discípulos de fato estão em Jesus, e não por meio de recursos próprios (Vanhoozer, 2016, p. 168). Nesse sentido, as virtudes cristãs necessárias ao bom funcionamento do mercado podem ser apenas em parte imitadas por aqueles que “não estão em Cristo”. Isso deve guardar os discípulos de qualquer tipo de expectativa de que a realidade possa ser salva por meio do bom funcionamento das organizações. Todavia, deve animá-lo no trabalho de plantar na realidade sementes de bom testemunho, a fim de que o corpo social possa desfrutar dos bons frutos das virtudes e tenha bons exemplos a imitar.

Aqui cabe responder de maneira específica quais virtudes servem ao propósito da ação fiel dos homens no mundo de Deus, em se tratando do mundo das organizações.

Quanto à virtude da *humildade*, cabe ao homem reconhecer que todas as coisas pertencem a Deus e são dádivas dele, “a propriedade absoluta é somente encontrada em Deus” (Kuyper, 2020, p. 133). O hebreu aplicava essa virtude à medida que *a.* devolvia as primícias de sua colheita e criação em forma de dízimos e ofertas, *b.* respeitava os tempos de descanso da terra e do trabalho dos homens e *c.* protegia o direito dos grupos vulneráveis: órfãos, viúvas e estrangeiros. Colocar-se diante de Deus como servo e não como senhor, impedia o abuso da terra, da família e dos empregados. Essa mesma atitude de servidão é aplicada a Cristo de maneira radical, pois este, sendo Deus, não se apegou ao fato de ser Deus, mas assumiu a posição de escravo e, ao invés de abusar da própria criação, agiu a fim de salvá-la (Fl 2). O problema da usurpação da propriedade é tratado por Jesus na parábola dos lavradores maus (Lc 20.9-19). No momento em que os lavradores se esqueceram da sua posição de servos e se propuseram a agir como proprietários do vinhedo, a violência, até suas últimas consequências, tornou-se o instrumento necessário para garantir o que desejavam. Enquanto os humildes guardam a esperança de herdarem a terra (Mt 5.5), os violentos, movidos pela soberba, serão ceifados dela (Lc 20.16).

Embora a violência contra os seres humanos e contra os bens da natureza possa parecer compensatória, do ponto de vista econômico presente, a escatologia cristã não abre espaço para que os maus agentes das organizações se sintam confortáveis quanto ao futuro. Reconhecer a propriedade legítima de Deus sobre a realidade é um mecanismo de controle aos impulsos de usurpação dos homens.

Quanto à virtude da *compaixão*, Jesus ilustra a atitude do samaritano em socorrer um homem atacado por bandidos. De maneira pessoal, o samaritano tratou seus ferimentos, o levou a uma hospedaria e custeou sua recuperação (Lc 10.30-37). Essa compaixão que promove a aproximação, em lugar do isolamento, não possui a avareza em seu horizonte, mas a generosidade. Enquanto a avareza enxerga o outro a partir do dinheiro que possui (Kuyper, 2020p. 114), a generosidade promove conexão social. A lei hebraica previa para os desafortunados um dispositivo de resgate, retrato de maneira vívida no livro de Rute. A riqueza de Boaz foi um meio de promoção de conexão social, compaixão e esperança tanto para Rute, uma jovem moabita vivendo em terra estrangeira, quanto para Noemi, uma idosa, viúva, sem propriedades e sem filhos. Em lugar de suscitar exploração, a necessidade das duas mulheres suscitou compaixão e resgate, refletindo o caráter de Deus por meio da aplicação da lei.

Em lugares do globo onde há pobreza, um Estado corrupto e uma legislação falha, as organizações encontram espaço para a exploração da vulnerabilidade dos homens e da terra. No entanto, a compaixão de Deus funciona como um mecanismo de regulação das relações, uma vez que os agentes das organizações podem agir conforme o caráter de Deus, promovendo conexão, cuidado e generosidade, ao invés de exploração.

Quanto à virtude da *frugalidade*, esta opõe-se à ganância, ao impulso de gastar tudo que se possui com o próprio conforto e bem-estar material, mas também ao impulso de controlar a própria vida (e negócio) retendo o máximo possível. Jesus chamou de louco, em uma de suas parábolas, certo homem cuja colheita foi frutífera a tal ponto que não cabia em seus depósitos. A solução deste homem foi “derrubar os celeiros e construir outros maiores. Assim, terei espaço suficiente para todo o meu trigo e meus outros bens”. Nisto repousava a tranquilidade do seu coração (Lc 12.16-21). Embora não condene as riquezas como más em si, Jesus repreende aqueles que se apegam ao luxo e extravagância de seus bens (Lc 16.19-31), amam as riquezas e preocupam-se demasiadamente com elas, pois confiam a elas a própria vida (Lc 11.22-34). Pedro contrasta a “beleza interior, o modo de viver puro e reverente”, agradável a Deus, às extravagâncias externas de penteados, joias e roupas caras (I Pd 3.3-6). A frugalidade opõe-se à extravagância e a extravagância prejudica o bom funcionamento do corpo social, pois identifica como valoroso o que é vazio. Kuyper (2020) aponta para o agravamento do sofrimento em um ambiente de extravagância:

A carência social se torna ainda mais grave ao passo que a luxuosa burguesia ostenta sua pompa e estimula por meio desta uma falsa necessidade aos menos favorecidos. Essa ostentação mina o contentamento com pouco, leva os mais pobres à insatisfação que cresce ainda mais à medida que possuem menos com o que se alegrar. O arder do desejo febril do hedonismo aumenta exponencialmente enquanto a ‘irreal fonte de alegria’ se torna cada vez mais escassa (Kuyper, 2020, p. 115).

As organizações não conhecem um fim quanto ao acúmulo de riquezas e à parcela do mercado que desejam disputar. Não importa o tamanho da empresa, a lógica econômica afirma o princípio do crescimento sem ponto de chegada. Não existe espaço para o contentamento, pois o crescimento é imperativo, assim como o louco da parábola contada por Jesus. Na esteira da narrativa da concorrência, quando uma empresa passa por crises e por fim anuncia falência, os demais agentes do mercado não possuem recursos morais e motivos éticos para socorrer o que faliu. Trata-se apenas de mais um concorrente que sai do jogo e abre espaço para o crescimento dos outros. Ainda sobre a extravagância, o marketing, principalmente o marketing digital, com o suporte das redes sociais, é alimentado pelo compartilhamento da ostentação. Nesse caso, não apenas as grandes organizações são diretamente responsáveis pelo mal-estar social, mas também os consumidores que participam e fortalecem o mau hábito da extravagância.

Considerações finais

O argumento central aqui apresentado propõe que as discussões acerca da sustentabilidade nos negócios obtêm poucos resultados, pois falta à sociedade o elemento moral que dá liga aos agentes. Devido à ausência de capital moral, as relações de responsabilidade e preocupação são negadas, no entanto, elas são necessárias para a garantia da vida da atual e das futuras gerações. Sem capital moral presente, todo discurso de preservação ambiental perde sua sustentação lógica.

Ao capital moral ligam-se as virtudes, necessárias ao projeto de coesão social, enquanto os vícios corrompem as relações. Por isso, aos agentes econômicos não bastam as capacidades racionais de tomada de decisão, desvinculadas das afeições corretas. As virtudes são necessárias aos tomadores de decisão. Porém, não basta o ensino das virtudes, embora este seja necessário – e ausente – à formação de futuros profissionais das Ciências Sociais Aplicadas.

Algumas virtudes podem ser treinadas pelo hábito, enquanto outras dependem de uma ação especial do Espírito Santo. De um tipo ou de outro, as virtudes estão alicerçadas no caráter pessoal do Criador, não são conceitos puros e abstratos. O caráter de Deus fornece aos homens o modelo de conduta e afeições a ser imitado, de maneira a produzir uma humanidade virtuosa, capaz de se relacionar com o mundo de maneira preocupada.

Quando as virtudes perdem seu alicerce moral, fundamentado no caráter da pessoa de Deus, elas vagam soltas e desordenadas, pois perdem seu centro de convergência e organização. Assim, gestores podem apresentar certas virtudes, como a verdade, por exemplo, mas de maneira impiedosa, acarretando um mal-estar nas relações pessoais do ambiente de trabalho. Da mesma maneira, a virtude da empatia embora possa estar presente, pode ser desfigurada em manipulação quando seu fim se torna econômico.

Por isso, este trabalho reconhece que o florescimento das virtudes, embora possa ocorrer por meio do treino dos hábitos, também depende da condição do coração humano, enquanto tomador de decisão, se está em direção a Deus ou a algum bem da realidade, não havendo, portanto, neutralidade racional nas decisões organizacionais.

Nesse sentido, a discussão proposta avança a compreensão sobre o tema da sustentabilidade nas organizações por incluir as virtudes como um elemento necessário para uma prática mercadológica responsável do ponto de vista do tripé da sustentabilidade. Não se trata, portanto, de traçar interseccionalidades entre idade, raça, gênero, classe social e orientação sexual, a fim de compreender como os decisores opinam nos conselhos administrativos, mas também de lidar com seus vícios, virtudes e confiança última do coração.

De maneira específica, a presente argumentação tratou de apenas três virtudes necessárias aos agentes do mercado: humildade, compaixão e frugalidade. Destaca-se que muitas outras ficaram de fora e carecem de atenção em futuras discussões.

Referências

ARMSTRONG, Cosette M. Joyner. Fashion and the Buddha: What Buddhist economics and mindfulness have to offer sustainable consumption. **In: Clothing and Textiles Research Journal**, v. 39, n. 2, p. 91-105, 2021.

ARISTÓTELES. Ética a **Nicômaco**. Lebooks Editora, 2019. 293 p.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. 280 p.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. 212 p.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. 200 p.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **Ortodoxia**. Trad. Francisco Nunes. São Paulo: Principis, 2019. 208 p.

CORTINA, Adela. **Aliança e contrato: política, ética e religião**. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2008.

DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico**. Trad. Guilherme de Carvalho e Rodolfo Amorim de Souza. Brasília, DF: Monergismo, 2018.

GEISLER, Norman L. **Ética Cristã: opções e questões contemporâneas**. Trad. Alexandros Meimaridis e Djair Dias Filho. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2010. 524 p.

GOUDZWAARD, Bob. **Capitalismo e Progresso: um diagnóstico da sociedade ocidental**. Tradução: Leonardo Ramos. Minas Gerais: Ultimato, 2019.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução: João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOTLER, Philip. **Capitalismo em Confronto: Soluções reais para os problemas de um sistema econômico**. Trad. Cláudia Gerpe Duarte. Rio de Janeiro: Bestbusiness, 2015. 298 p.

KUIPER, Roel. **Capital Moral: o poder de conexão da sociedade**. Trad. Francis Petra Janssen. Brasília: Monergismo, 2019. 292 p.

KUYPER, Abraham. **O problema da pobreza: a questão social e a religião cristã**. Trad. Minka Lopes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. 160 p.

LAI, Patrick. **Fazedores de Tendas**: como aliar negócios e missões. Trad. Fabiana Chiu Sakata. São Paulo: Editora Vida, 2017. 550 p.

MANSUR, Rafaela. Quatro anos da tragédia em Brumadinho: 270 mortes, três desaparecidos e nenhuma punição. **G1 Minas**. Belo Horizonte, MG. 25 jan. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2023/01/25/quatro-anos-da-tragedia-em-brumadinho-270-mortes-tres-desaparecidos-e-nenhuma-punicao.ghtml>. Acesso em 28 ago. 2023.

SLAPER, Timothy F. et al. **The triple bottom line**: What is it and how does it work. *Indiana business review*, v. 86, n. 1, p. 4-8, 2011.

VANHOOZER, Kevin J. **Encenando o drama da doutrina**: teologia à serviço da igreja. São Paulo: Vida Nova, v. 349, 2016.

Era uma vez uma virtude esquecida: como cultivar a criatividade na infância por meio da literatura?

Once upon a time there was a forgotten virtue: how to cultivate creativity in childhood through literature?

Luana Raquel da Silva Coimbra¹

¹ Mestre em literatura pela Universidade do Estado do Mato Grosso. Revisora de textos acadêmicos. Pesquisadora no Laboratório Invisível – Invisible College – Primeiras sementes: cultivando virtudes intelectuais na infância, 2024. luanaraquelscoimbra@gmail.com

Resumo

O artigo explora o proveito da literatura ficcional para a formação cognitiva e para o cultivo de virtudes intelectuais na infância, especialmente a criatividade. No tocante à educação literária das crianças no contexto familiar cristão, busca responder a uma lacuna existente entre duas realidades: de um lado, a ausência de uma formação literária em grande parte de nossas casas, de outro, a presença dela, todavia submetida a um processo rígido de seleção, que acaba por revelar a ausência de uma cosmovisão bíblica sólida capaz de lidar com as questões trabalhadas nos livros. Com o objetivo de oferecer uma alternativa aos dois casos, o trabalho propõe um modelo de mediação redentiva de leitura – isto é, uma forma de ler os livros à luz do Evangelho de Cristo, explorando as particularidades estéticas das obras, assim como suas questões morais possíveis; ao invés de proteger as crianças de certos problemas dessa natureza, esse modelo as convida a criar possibilidades interpretativas críticas, reflexivas e distintamente cristãs.

Palavras-chave

criatividade; virtudes; literatura infantil; leitura.

Abstract

This article explores the benefits of fictional literature for cognitive development and for cultivating intellectual virtues in childhood, especially creativity. Regarding the literary education of children in the context of Christian families, it seeks to respond to a gap between two realities: on the one hand, the absence of literary education in most of our homes; on the other, its presence, although subject to a rigid selection process, which ultimately reveals the absence of a solid biblical worldview capable of dealing with the issues addressed in the books. With the aim of offering an alternative to both cases, the work proposes a model of redemptive mediation of reading – that is, a way of reading books in the light of the Gospel of Christ, exploring the aesthetic particularities of the works, as well as their possible moral questions; instead of protecting children from certain problems of this nature, this model invites them to create critical, reflective and distinctly Christian interpretative possibilities.

Keywords

creativity; virtues; children's literature; reading.

1. Era uma vez (uma introdução)

Numa terra não muito distante, as pessoas não acreditavam mais em livros, especialmente se eles fossem escritos para crianças. Como os adultos eram os únicos que tinham o poder de mostrar os livros aos pequenos, estes dependiam dos mais velhos para ver, ou nunca ver, aqueles objetos de histórias fascinantes. E, de fato, naquela terra, circulavam rumores de que as crianças raramente os viam. Em outra terra vizinha dali, as pessoas acreditavam nos livros, mas todo livro, para ser de um menino ou de uma menina, devia passar antes pelo Vale dos Livros Perfeitos, o qual somente obras sem nenhum defeito conseguiam transpor, depois da leitura completa dos cem sábios mais exigentes daquele lugar. Pouquíssimos escapavam. E só escapavam porque, à meia-luz, quando a leitura dos cem sábios já não era das melhores ao final do dia, os livros lhes pareciam perfeitos.

Habitamos nós alguma dessas terras não muito distantes? A qual delas atribuímos nosso modo de enxergar os livros infantis, enquanto pais cristãos? Entre essas estradas mal iluminadas do desconhecimento e da religiosidade, existe um caminho sábio que

conduza a um modo verdadeiramente redentivo² de enxergar a cultura?

Considerando essas problemáticas, a origem desta pesquisa se deve ao interesse de propor “um caminho mais excelente” diante de dois modos (não muito diferentes entre si) de educação literária das crianças no contexto familiar cristão.

De um lado, não se tem propriamente uma educação literária, e isso pode se explicar pela ausência da prática leitora dos pais e pelo desconhecimento do valor simbólico desse bem cultural para a formação intelectual de seus filhos; ou, ainda, pelo fato de pais cristãos, na ausência de uma cosmovisão cristã de implicações práticas, não saberem muito bem como mediar a leitura de livros por vezes desconcertantes, cujos personagens mentem ou roubam, por exemplo. Assim, a saída que tomam, neste caso, é evitar os livros ficcionais.

De outro lado, a educação literária ocorre com certo apreço, mas isso se dá por um processo de submissão das obras a critérios estritamente religiosos. Por exemplo: o livro A pode ser lido porque nele os personagens têm boas atitudes, mas o livro B não pode porque nele há personagens com falhas morais. Esse tipo de critérios revela pelo menos duas lacunas as quais este trabalho busca responder: 1) a falta de uma correta cosmovisão cristã de implicações práticas, que permita enxergar teologicamente o ser humano como pecador necessitado do favor de Deus para sua regeneração (o personagem defeituoso é o que somos ou o que seríamos sem Cristo); 2) a falta de proposições redentivas que preencham o que o crítico literário francês Vincent Jouve chama de “espaços textuais cuja ambivalência ou obscuridade solicitam estruturalmente a criatividade do leitor” (Jouve, 2013, p. 55).

Diante do exposto, proponho-me, neste artigo, a responder aos seguintes problemas: como a leitura mediada de obras literárias pode estimular a criança na formação de um coração sábio e criativo? Quais critérios e meios podemos usar para que essa mediação seja salutar para pais e filhos? Com isso, espero auxiliar famílias a perceber o proveito das histórias para a formação cognitiva das crianças e para o cultivo de virtudes intelectuais na infância, especialmente a criatividade.

Para cumprimento desses objetivos, estruturei a discussão em três partes.

Na primeira parte, começo por abordar a criatividade como um atributo próprio de Deus, manifestada não apenas nas belas e complexas coisas criadas, mas notadamente na grande narrativa bíblica e em suas nuances. Nesse tópico, também

2 Com o termo “redentivo”, refiro-me à Redenção em Cristo, processo pelo qual Deus que está reconciliando consigo todas as coisas, conforme Colossenses 1:20-22. Essencialmente, a narrativa bíblica se constitui de um Deus que criou todas as coisas boas, e deu à humanidade a terra para cultivar (Criação). Mas o pecado entrou no coração do homem e da mulher, separando-os de Deus (Queda) e exigindo uma solução que Deus, em Cristo, se propõe a dar gratuitamente (Redenção). Era a única solução possível. Os que crêem pela fé na sua obra de resgate serão glorificados plenamente na segunda vinda de Cristo, o estado final e permanente da felicidade dos redimidos (Restauração). Todas as outras histórias bíblicas estão submissas ao propósito desta.

apresento conceitos que explicam a criatividade intelectual não apenas como um “gênio criativo”, como comumente se pensa. Segundo o filósofo Matthew Kieran, a verdadeira criatividade não se manifesta em atos acidentais de brilhantismo inventivo; ao contrário, uma pessoa genuinamente criativa está disposta a empregar suas habilidades, expertise e julgamento na constante busca de produzir “novos e valiosos resultados em diferentes tempos e situações” (Kieran, 2018, p. 2).

Na segunda seção, dirigindo-me a pais que, porventura, encontram-se naquela primeira terra onde as pessoas não acreditam mais em livros, apresento algumas razões pelas quais apresentar livros às crianças e defendo que privá-las da leitura literária é negar a elas o direito a uma herança cultural da humanidade, alvo da graça comum³ de Deus. Além disso, uma criança experimentada na leitura literária desenvolverá não apenas formação leitora, cognitiva e cultural, mas também condições de ler mais e melhor as Escrituras Sagradas.

Finalmente, no terceiro tópico, dirigindo-me a pais que, porventura, habitam a terra onde as pessoas alimentam uma busca vã por obras perfeitas, observo que importa mais saber ler de modo redentivo as obras literárias do que evitá-las por problemas de ordem moral⁴. Apresento, então, dois modelos de mediação que auxiliarão pais e responsáveis na leitura de livros com as crianças, com exemplos de uma abordagem mais sábia, à luz do Evangelho de Cristo.

No conjunto destas reflexões, busco contribuir para a compreensão de que uma criança preparada para ler de modo redentivo *As aventuras de Pinóquio*, *O Patinho Feio* ou *O mágico de Oz*, por exemplo, poderá desenvolver uma postura mais autônoma e igualmente redentiva diante da cultura em geral e dos próprios fatos da vida. Do contrário, como será quando os pais não puderem mais avaliar para os filhos o que são livros “lícitos” e “ilícitos”? Quando os cem sábios exigentes que habitam em nós já estiverem cansados demais para procurar os Livros Perfeitos para nossos filhos, o que estes terão aprendido e o que lerão?

Um leitor experimentado à luz da redenção de Cristo não temerá o que lhe podem fazer os livros imperfeitos, nem a cultura, nem os homens, nem a vida, nem a morte. Não se trata, evidentemente, de não ter critérios para a escolha de livros apropriados, mas de saber contrapor as questões trabalhadas nos livros com as questões próprias do Evangelho, de modo que, como defende Tony Reinke, em *Lit!: um guia cristão para*

3 De acordo com Wayne Grudem (2019, p. 404), “podemos definir a graça comum como o meio pelo qual Deus confere bênçãos incontáveis que não fazem parte da salvação. A palavra ‘comum’ nessa expressão indica algo que é comum a todas as pessoas e não se restringe somente aos cristãos ou aos eleitos”.

4 Não quero dizer com isso que não deverá haver uma curadoria por parte dos pais, a fim de evitar dissabores em temas que, para a família e para o momento, sejam inadequados.

leitura de livros, estaremos “determinados a ler o *imperfeito* à luz do *perfeito*, o *deficiente* à luz do *suficiente*, o *temporário* à luz do *eterno* e o *rasteiro* à luz do *transcendente*” (Reinke, 2011, p. 37)⁵.

2. Uma virtude esquecida: a Dona Criatividade

Se fôssemos criar mais personagens para a história que efabulei na introdução deste texto, a Dona Criatividade seria uma estrangeira nas duas terras, porque certamente não coadunaria com a infertilidade da primeira, nem com as equivocadas exigências da segunda. Ela, provavelmente, estaria em busca de uma via que a conduzisse a um lugar mais sábio que fizesse jus à sua origem: o Deus Criador, que, no princípio *criou* o céu e a terra, dando *ordem* ao caos. Fecunda como é, a Dona Criatividade estaria à procura de um lugar favorável ao seu florescimento, até que deixasse de ser uma virtude esquecida⁶, apagada de nossas listas de interesses e estudo.

No que diz respeito aos fundamentos históricos e conceituais da noção de virtude, o filósofo britânico Alasdair MacIntyre em seu livro *Depois da Virtude* esclarece que, em Aristóteles, as virtudes “são precisamente aquelas qualidades cuja posse permitirá ao indivíduo alcançar a *eudaimonia* e cuja ausência frustrará seu movimento em direção ao *telos*” (MacIntyre, 2021, p. 225, grifos do autor). MacIntyre observa que, embora não seja incorreto definir o exercício da virtude como um meio para a finalidade de alcançar o bem para o homem, a definição aristotélica reclama a necessidade de uma melhor distinção entre meio e fim na concepção das virtudes.

Desse modo, em sua proposta de definição, o filósofo britânico afirma que o exercício das virtudes não é um meio para atingir o fim que é o bem para o homem, pois o que constitui o bem para o homem é uma vida humana completa, vivida da melhor maneira possível. Assim, o exercício das virtudes se torna justamente “uma parte necessária e fundamental dessa vida, não apenas um exercício preparatório para garanti-la” (MacIntyre, 2021, p. 225). Portanto, segundo ele, o empreendimento virtuoso não deve ter por objetivo alcançar o bem do homem, a sua felicidade, porque esse estado só é possível com uma vida humana completa. Não obstante, a vida completa depende do exercício das virtudes não *para* a sua realização, mas *na* sua realização.

Ao longo da história, teólogos e filósofos abordaram as virtudes teológicas (a fé, o amor e a esperança) e as virtudes cardeais (a prudência, a justiça, a fortaleza e a

5 A referência a Reinke (2011), aqui e ao longo do texto, encontra-se no aplicativo de leitura “The Pilgrim”, cuja paginação pode não equivaler à versão impressa do livro.

6 A criatividade é uma virtude “esquecida” não apenas nos âmbitos cristão e educacional em geral, mas também nos estudos epistemológicos, nos quais ela tem recebido, segundo Baehr, relativamente pouca atenção, “de modo que sua natureza, estrutura e valor não são diretamente explorados” (Baehr, 2013, p. 1 – tradução minha).

temperança) (Pieper, 2023). Todavia, na epistemologia das virtudes, outras virtudes variantes são contempladas, precisamente aquelas que dizem respeito às atitudes e disposição de caráter que conduzem à descoberta da verdade. Isto é, são qualidades da mente e do caráter que favorecem o florescimento do intelecto. Entre elas, podemos citar a curiosidade, a perseverança, a mente aberta, a integridade, o amor à verdade, a imaginação e a criatividade.

Como premissa desta discussão sobre a criatividade intelectual está o fato de sermos feitos à imagem e semelhança de um Deus *criativo*. Uma leitura atenta das Escrituras permitirá perceber que a criatividade é um elemento central não apenas da Criação, mas também do “roteiro”⁷ da Revelação divina ao homem por meio de Jesus Cristo, o Homem-Deus *criativo*.

Quando habitou a terra dos homens, Jesus utilizou figuras de linguagem em diversos contextos de ensino para fazer as pessoas entenderem os mistérios do reino dos céus⁸. Poderíamos aventar que o Criador formou a humanidade com um interesse particular por histórias, desde seus primeiros anos de vida, para que Ele próprio se revelasse por meio de uma e para que amássemos o livro do evangelho da sua graça, a Bíblia Sagrada.

Na prática do seu ministério da pregação, as atitudes de Jesus também eram marcadas por uma rara criatividade solucionadora⁹. Por meio de atos de misericórdia e de um processo lúdico de ensino, Cristo lança mão, por assim dizer, da sua criatividade *sui generis*. Quanto a nós, somos imagem e semelhança sua. Contudo, o pecado danificou a nossa relação com Ele e com seus atributos, incluindo a criatividade, seja como virtude, seja como habilidade. Nesse hiato, assumimos corações criativamente sedentários que necessitam, como tudo, ser redimidos por Cristo.

No que diz respeito a uma definição teórica, de acordo com Jason Baehr em seu artigo “Is Creativity an Intellectual Virtue?”, a criatividade é uma habilidade que nos torna capazes de “organizar ou reorganizar um determinado conjunto de elementos”,

7 Segundo Kevin J. Vanhoozer em **O drama da doutrina** (2016), Deus se revela à humanidade por meio de um “teodrama”, isto é, uma representação dramática que simula um curso de ação em um contexto teatral específico, no qual se faz ao mesmo tempo em que se fala. Essa encenação se constitui, por assim dizer, de quatro “atos”: Criação, Queda, Redenção e Restauração.

8 Como se vê em Mateus 13, por exemplo.

9 Um exemplo disso são as saídas que Jesus usava para responder os questionamentos (espécies de charadas religiosas) dos fariseus. Lembremos do episódio em que certo doutor da lei pergunta a Jesus quem é o seu “próximo” a quem deve amar, como forma de se justificar. Ao que Jesus responde com uma história, a qual conhecemos por “Parábola do bom samaritano”. Ele conclui a ilustração dizendo: “Vai e faz o mesmo”. Outro episódio digno de menção é quando os fariseus perguntam a Jesus se deviam pagar imposto a Roma ou não, no intuito de “surpreendê-lo em alguma palavra”. Ao pedir para mostrarem a moeda com o rosto do imperador romano, Jesus conclui: “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. Neste momento, “ouvindo isto, maravilharam-se” (Mateus 22.15-22).

de modo a refletir certas “possibilidades novas ou inesperadas” (Baehr, 2013, p. 5 – tradução minha). Contudo, é preciso limpar as arestas da compreensão comum de que a criatividade é apenas o componente responsável por uma ação nova e valiosa.

Como explica o filósofo britânico Matthew Kieran (2018) em seu texto “Creativity as an Epistemic Virtue”, o simples fato de gerar algo novo e valioso não faz de um ato genuinamente criativo. A originalidade também não pode ser uma premissa segura para a criatividade, porque ideias ou produtos podem ser produzidos originalmente sem que os processos utilizados para isso tenham sido criativos.

Assim, ter potencial criativo e realizar algo novo não equivale diretamente a *ser criativo*, porque alguém pode possuir capacidades relevantes para realizar uma inovação e, ainda assim, não ser considerado alguém criativo. Isso ocorre porque é possível que ações criativas estejam “fora” de uma pessoa, se ela realizar uma única coisa acidentalmente e depois não se interessar pelo cultivo dessa virtude. Conforme Kieran, deve-se distinguir alguém que tem potencial criativo (aquela que produz algo único) daquela pessoa que é genuinamente criativa.

Portanto, em termos de definição, uma ação criativa é aquela capaz de “envolver capacidades, habilidades e processos, como imaginação, habilidade, conhecimento e bom julgamento, implantados de maneiras que não acidentalmente realizem algo novo e valioso” (Kieran, 2018, p. 2 – tradução minha). Pessoas genuinamente criativas “estão dispostas a empregar suas habilidades, expertise e julgamento na busca e na tendência de produzir novos e valiosos resultados em diferentes tempos e situações” (*Ibid.*, p. 3).

Esses aspectos, no entanto, não são os únicos a se prezar no cultivo da virtude da criatividade. A esses devem-se acrescentar as motivações. Segundo Kieran, certas motivações fazem de pessoas criativas mais exemplares do que aquelas criativas com motivações erradas. Em suma, podemos definir, nos termos de Kieran, que uma pessoa é criativa quando é disposta a buscar e realizar atos criativos, e uma pessoa criativa exemplar, ou totalmente virtuosa, “é alguém que está disposto a fazê-lo pelos tipos certos de razões” (Kieran, 2018, p. 2).

Como pais, nosso chamado é abrir o caminho para as virtudes alcançarem não apenas a cognição, mas o coração¹⁰ de nossos filhos. Como vimos, virtudes verdadeiras dependem de motivações corretas. Apresentar um bom trabalho de matemática usando a música, por exemplo, apenas será um ato virtuosamente criativo se for motivado por propósitos maiores do que apenas ganhar uma boa nota, ou superar os colegas em termos de inventividade. Ajudaremos a criança a pensar, por exemplo, em favorecer, com a música, a compreensão de um problema matemático por um amigo que não esteja bem emocionalmente, ou por um colega que tenha dificuldades de aprendizado.

10 Assumo aqui a concepção de coração definida por David K. Naugle (2017, p. 345), em **Cosmovisão: a história de um conceito**, isto é, “o coração é o centro religioso, intelectual, afetivo e volitivo de uma pessoa [...]. A fonte de como alguém fala e vive”.

3. Por que acreditar nos livros e apresentá-los aos filhos?

Primeiro, porque privar os livros dos filhos é negar a eles o direito a uma herança cultural da humanidade, alvo da graça comum de Deus. Precisamente nisto reside o valor de tal herança: embora não testemunhe total e intencionalmente sobre Cristo, ela testemunha sobre o que Cristo redime – o ser humano e suas questões.

O professor e crítico literário brasileiro Antonio Candido afirma em “O direito à literatura”, um dos textos mais importantes aos estudos literários no Brasil, que a literatura “é fator indispensável de humanização e, sendo assim, confirma o homem na sua humanidade” (Candido, 2004, p. 175). Pela própria natureza do processo da leitura, o pequeno leitor em desenvolvimento passa a “viver”, momentaneamente, o que os pequenos protagonistas vivem: problemas internos, derivados da sua aprendizagem das normas e de seus próprios sentimentos, como raiva, medo e ciúme. Mais tarde, esses conflitos advirão das relações humanas, especialmente familiares; finalmente, na fase da adolescência, essas questões se expressam em sua própria conquista de autonomia e definição de personalidade, como explica a professora de literatura e escritora Teresa Colomer (2017).

Por isso, para o cristão a literatura é um material sobremodo importante, visto que lhe permite contemplar as profundidades do ser e pensá-las distintamente, criando proposições redentivas que preencham os “espaços textuais cuja ambivalência ou obscuridade solicitam estruturalmente a criatividade do leitor”, conforme descreve Jouve (2013, p. 55).

Por exemplo. Suponhamos a leitura de “O patinho feio”, de Hans Christian Andersen. O conto não explica porque a família original do patinho o rejeitou (esse é um espaço textual ao qual a criatividade do leitor é bem-vinda); entende-se que era porque ele não era bonito, mas esse é um motivo ontologicamente superficial. Numa mediação redentiva que busca o florescimento da criatividade, a criança pode ser estimulada a pensar no *real motivo* do coração de quem rejeita alguém que deveria amar; nesse ponto, a conversa não precisa mais ser apenas a rejeição do patinho, textualmente posta no conto, mas a rejeição enquanto fenômeno da realidade. Para enriquecer o diálogo, é possível também pensar sobre quais outros personagens de outros livros foram rejeitados e o que realmente motivou essas rejeições.

O ponto alto da redenção apresentada na mediação deve ser o resgate que Cristo faz da realidade, cuja parcela está retratada no conto. Nessa perspectiva, não é o fato de o patinho feio se tornar cisne, depois de muito tempo, que confere importância a ele, mas o *ser* cisne desde sempre, ainda que não fosse visível a todos. Semelhantemente, Jesus era Rei com trajes rasteiros, e por isso foi desprezado; até que o Pai lhe conferiu um

nome que é sobre todo nome¹¹. Esta precisa ser uma abordagem que, ao mesmo tempo em que considera a dimensão subjetiva, permitindo que as questões fundamentais do texto sejam contrapostas com a configuração bíblica, respeite também os “direitos do texto” (Catherine Tauverom, 2013).

Conforme Jouve, toda leitura tem uma parte formada de subjetividade. Isso significa dizer que toda leitura que fazemos é baseada tanto no que o autor espera comunicar como nas relações que fazemos para compreender o texto. Tal dimensão subjetiva diz respeito ao fato de que construímos o sentido do que lemos a partir de um “já visto” – ou seja, do que lemos, do que vimos ou do que experienciamos anteriormente, de modo que essas coisas cooperam na formação de sentido de uma leitura. Assim, ativam-se as intertextualidades: os livros estão sempre em relação com outros livros, não importando a cronologia.

Para o cristão, portanto, todo livro estará em relação com o Livro Sagrado¹². Assim, sua forma de preencher esses “espaços textuais” será sempre guiada por uma clara referência bíblica, do mesmo modo que, na ausência das Escrituras, outras referências ocuparão esse lugar na formação de sentido das leituras (e dos fatos da existência como um todo). Isso não quer dizer que faremos as crianças pensarem como nós e interpretarem um livro como nós, porque o processo interpretativo do adulto difere do da criança. É preciso haver estímulos, mas não respostas prontas para elas. Faz parte da formação leitora da criança tomar suas decisões interpretativas e imaginativas que se aperfeiçoarão ao longo do tempo.

Outra razão pela qual apresentar livros às crianças é que, ao contrário das atuais formas de entretenimento por meio de telas digitais, nas quais a participação é passiva, a leitura promove uma participação ativa da criança, por meio de ações cerebrais como decodificar, imaginar, associar, contemplar e compreender. Acrescente-se a isso o favorecimento à habilidade de silenciar-se que, atualmente, parece um tormento para grande parte da população.

Explicando como nossos hábitos podem tornar deficiente a leitura de livros, Reinke (2011) alega que a internet é a primeira causa do enfraquecimento da concentração, e que ela provoca reações em vez de pensamento. O autor defende que a meditação prolongada sobre o que lemos é essencial não apenas para o ganho da sabedoria, mas também para a experiência do deleite; no entanto, “nossas almas não poderão se deleitar naquilo que nossas mentes apenas folheiam” (Reinke, 2011, p. 145).

11 Filipenses 2:9-11.

12 Segundo Tony Reinke (2011), após Moisés descer do Monte Sinai, os livros podem ser divididos em dois gêneros. O gênero A: a Bíblia Sagrada, perfeita e autoritativa, e gênero B: os outros livros, imperfeitos e sujeitos a erros. Reinke afirma que essa distinção é fundamental para os cristãos, que devem ler os livros imperfeitos à luz do Livro perfeito, a Bíblia.

Especialmente no contexto cristão, uma criança experimentada na leitura literária desenvolverá não apenas habilidades leitoras e cognitivas, mas também condições de ler as Escrituras Sagradas com mais subsídios, na medida em que, como considera Reinke, estará disciplinada a *ler atentamente* e a *pensar profundamente*, dois exercícios indispensáveis à devoção bíblica – o que permitirá que ela compreenda melhor as nuances dos diversos gêneros bíblicos, como os relatos históricos, poemas, parábolas e epístolas, para citar alguns, cuja compreensão será potencializada com bons materiais teológicos.

Assim, os pais devem considerar fazer desses momentos uma experiência de prazer e encantamento, não uma obrigação. A mediação poderá ser feita em outro dia, não no mesmo momento da leitura. Em casos de crianças menores, a leitura em voz alta é o método adequado; no caso de crianças maiores e já alfabetizadas, a leitura pode ser conjunta, um pouco por dia. Nesse caso, os diálogos podem acontecer à medida que a leitura avança.

4. Superando o Vale dos Livros Perfeitos: exemplos de uma mediação redentiva da leitura literária com crianças

Nesta seção, apresento o que venho chamando de modelo de mediação redentiva de leitura literária com crianças.

Observarei agora três ocorrências em particular: o problema do racismo em *Caçadas de Pedrinho*, de Monteiro Lobato, e o problema da modulação do “bom comportamento” em um conto, depois em um poema, ambos reunidos em *O livro das virtudes para crianças*, de William Bennett. Neste caso em especial, chamo a atenção para os problemas teológicos de uma obra aprovada no “Vale dos Livros Perfeitos” de muitos pais cristãos. Ao retratar uma educação centrada no bom comportamento das crianças, o livro de Bennett passa às cegas uma sensação de segurança pelo tom de bons costumes, que se distancia do verdadeiro evangelho.

4.1 A questão do racismo em *Caçadas de Pedrinho*, de Monteiro Lobato

Monteiro Lobato é considerado o pai da literatura infantojuvenil no Brasil. Antes dele, não havia uma literatura propriamente brasileira com tamanho teor de fantasia para crianças; os livros que circulavam eram basicamente obras estrangeiras traduzidas para o português, especialmente contos e fábulas. Sua mais importante obra, *O Sítio do Picapau Amarelo*, constitui o cenário para todos os outros 23 volumes que escreveu, entre 1920 e 1947.

Em *Caçadas de Pedrinho*, obra de 1927, o personagem Marquês de Rabicó identifica rastros de uma onça-pintada nos arredores do Sítio do Picapau Amarelo. Pedrinho e Narizinho decidem então organizar uma expedição em busca do animal até que voltam com a onça vencida. Ocorre que as outras onças se revoltam e decidem atacar o Sítio. Todos subiram em pernas de pau Pedrinho inventou fazer para se livrar do ataque, mas Tia Nastácia, cozinheira idosa que trabalha para Dona Benta no Sítio do Picapau Amarelo, por não encontrar pernas de pau para si, sai à procura de uma solução; o que lhe resta é subir num mastro. O narrador se refere a ela da seguinte maneira: “[...] Tia Nastácia, esquecida dos seus numerosos reumatismos, trepou que nem uma *macaca de carvão* pelo mastro de São Pedro acima [...]” (Lobato, 1962, p. 37-38 – grifo meu).

Em outro momento, a boneca Emília, explicando o alvoroço das onças à turma do Sítio, refere-se à Tia Nastácia da seguinte forma: “É guerra e das boas. Não vai escapar ninguém — *nem Tia Nastácia, que tem carne preta*” (*Ibid.*, p. 22, grifo meu).

Expressões como estas em destaque, e outras semelhantes em obras que não apresento neste trabalho, suscitam muita discussão¹³ acerca do racismo em Monteiro Lobato. No geral, tais debates são baseados em cosmovisões humanistas que enxergam o homem essencialmente pelo seu papel político-ideológico. Desse modo, as soluções possíveis a esse e outros problemas sociais também são de base humanista, ou seja, não consideram a necessária redenção do homem, o que não ocorre pela força da lei, mas por uma transformação profunda do ser, por um meio que lhe é superior. Na cosmovisão bíblica cristã, essa possibilidade não vem de nós, mas de Cristo em nós. A força do cristianismo reside no fato de que tal redenção nos faz tipos diferentes de pessoas, não melhores, mas transformadas, com uma ética distinta a guardar e a difundir.

Vamos, agora, ao exemplo de mediação redentiva da leitura.

Exemplo 1: o racismo em *Caçadas de Pedrinho*, de Monteiro Lobato

Principais pontos introdutórios: 1. não negar o racismo, ele existe; 2. não trocar as palavras ofensivas durante a leitura, a fim de minimizar o impacto de frases racistas; 3. fazer perguntas à criança para saber como ela interpretou aquele fenômeno; 4. iniciar uma conversa após identificar o ponto a ser mediado.

13 No início de 2024, o Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Unicamp propôs um debate sobre o cancelamento de Lobato em seu centro de estudos. Alunos de graduação, pós-graduação, docentes e outros participantes divergiam de opinião. Os que se mostraram favoráveis à permanência de Lobato na circulação literária da instituição justificaram ser fundamental a leitura da sua obra para entendermos o que é o Brasil. O debate está disponível no Canal IEL Unicamp, no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=UzWHGQUWvs>.

Incentivando a criança a propor saídas criativas para a história: *Filho(a), como você acha que poderíamos falar da Tia Nastácia nessa passagem do livro? Imagine se Lobato chamasse você para ajudá-lo a reescrever esse trecho do livro, como você o faria? Que tal escrevermos juntos?*

Abordagem complementar:

Filho(a), é uma pena que se fale assim da Tia Anastácia, porque todas as pessoas são feitas à imagem e a semelhança de Deus e merecem respeito. Apesar de muito interessante e divertido, esse livro do Lobato apresenta um problema sério. Por isso, ele não é nem poderia ser perfeito, filho(a), porque Perfeito é apenas o Livro inspirado por Deus, A Bíblia Sagrada.

Sabe, filho(a), como a poeira que chega à nossa casa sem que a convidemos, assim o pecado afeta as nossas existências e as nossas relações, de modo que não podemos evitar o defeito em absolutamente nada do que fazemos, em maior ou menor grau. Na vida real, ou na arte, nada escapa disso.

Por isso, filho(a), quando você encontrar um erro humano, uma falha moral, um dissabor, prossiga lendo, na medida em que isso lhe for conveniente; contemple a humanidade-defeito expressar-se como queira, e você concluirá que falta Deus aqui e ali, nessa e naquela proporção. Falta o Amor, falta a Verdade, falta a Beleza.

Seremos mais humanos se deixarmos as falhas da humanidade nos ensinar sobre nós mesmos, sobre as barbaridades que também praticamos e as que praticaríamos se estivéssemos nas mesmas condições desse ou daquele personagem, e, claro, se Cristo não tivesse nos transformado.

4.2 O problema da modulação do “bom comportamento” em dois textos de O livro das virtudes, de William Bennett

O livro das virtudes para crianças foi escrito originalmente em 1993, nos Estados Unidos, e lançado no Brasil pela primeira vez em 1997, recebendo sua segunda edição em 2021. Bennett não é o autor das histórias, mas apresenta uma curadoria de textos de diversos autores, organizando-os em quatro conjuntos de capítulos, começando com coragem/perseverança, e passando por outros temas como responsabilidade/trabalho/disciplina; compaixão/fé; honestidade/lealdade/amizade.

Belamente ilustrado por Michael Hague, que ilustrou também clássicos como *O Mágico de Oz*, de L. Frank Baum, *O Hobbit*, de Tolkien e diversas histórias de Hans Christian Andersen, *O livro das virtudes* apresenta alguns textos que precisam igualmente de mediação, especialmente por seus problemas teológicos, isto é, o tratamento equivocado das virtudes como frutos exclusivamente do esforço da criança, a qual, segundo o tom de algumas de histórias, serão rejeitadas e até punidas ao falhar em seu projeto virtuoso.

Como exemplos desse problema, escolhi dois textos da seção responsabilidade/trabalho/disciplina. O primeiro é o poema “Havia uma menininha”, sem autor mencionado, cuja apresentação é: “*Neste poema vemos o que pode acontecer quando não nos comportamos bem*”. O segundo é o conto “Procura-se um menino”, de Frank Crane.

Reproduzo, a seguir, o poema na íntegra.

Havia uma menininha

Havia uma menininha
Com um cacho enroladinho
Que caía bem no meio da sua testa.
Quando queria ser educada,
Era muito bem comportada,
Mas quando era má, era uma peste.

Um dia subiu as escadas
Enquanto os seus pais, ocupados
Na cozinha preparavam canapés,
*E se pôs a plantar a bananeira
Na mesa de cabeceira,
Batendo palmas com os pés.*

Sua mãe ouvindo a algazarra,
Pensou: “*São meninos, de farra,
A brincar de guerra com os amigos*”.
*Mas quando chegou lá em cima
E viu as artes de Carolina,
Deu-lhe um pinto e a pôs de castigo.*
(Bennett, 2021, p. 32).

O poema trata basicamente de uma menina que, por vezes, é “bem comportada” e, por outras, é “uma peste”. Um dia, à distância de um cômodo de seus pais, ela decide brincar com os pés para cima e a cabeça para baixo, no quarto. Essa brincadeira, contudo, surpreende a sua mãe que não acredita, no primeiro momento, que uma menina possa brincar de plantar bananeira, sendo esta uma possibilidade natural apenas para os meninos. Ao conferir “as artes de Carolina”, a mãe adverte-a e pune.

Além de ser um texto de ligeiro trabalho estético, dos quais podemos apenas citar as rimas, o que fica desse poema é apenas a propagação de um modo rígido de lidar

com o mau comportamento. Ao agir de uma forma inesperada, a menina se torna “uma peste”, uma indesejada. Ao passo que, se a mesma atitude fosse de meninos, eles não seriam alvo da frustração dessa mãe.

Quanto ao conto de Frank Crane, também compilado no livro de Bennett, “Precisa-se de um menino”, há uma espécie de anúncio de uma procura por um menino que seja, digamos, perfeito. Devido à extensão do texto, apresentarei apenas alguns dos principais trechos:

Precisa-se de um menino que se *porte direito*, que se *sente direito* e que *fale direito* [...]. Um menino que se *mexa rápido*, mas que para isso faça o *mínimo de barulho* [...]; um menino animado, que tenha *sempre* um sorriso espontâneo para todos, e que *nunca* fique emburrado [...]. Procura-se esse menino – sua família, sua escola, seus colegas, as garotas, todo mundo o quer (Bennett, 2021, p. 38-39).

Na forma de um anúncio, o referido conto dá a entender, pelas descrições elencadas, o que seria um menino desejável, “que todo mundo quer”. Resumindo, tal menino precisa ser perfeito. O maior problema dessa narrativa, a meu ver, é justamente a lista que não engloba as diferenças. Numa acepção de pessoas, ela não mostra, por exemplo, palavras inclusivas como “também”. Por exemplo: “Precisa-se de um menino que se porte direito e que *também* não fique sentado por muito tempo”, até porque essas duas características podem fazer parte da mesma criança em situações distintas; “precisa de um menino que tenha um sorriso no rosto e que *também* possa se entristecer” etc.

Com Jesus, as crianças não foram ameaçadas contra a sua espontaneidade. Ao tentarem impedi-las de se aproximar do Filho de Deus, os discípulos foram repreendidos por Ele e testemunharam a sentença cristológica mais bela e revolucionária dirigida aos pequenos: “Deixem vir a mim as criancinhas e não as impeçam; pois o Reino dos céus pertence aos que são semelhantes a elas”¹⁴. Na falta de uma lista mais flexível no conto de Crane, os pais poderão pensar em outras características para incluir, no momento da mediação. Pode-se pensar, por exemplo, nas crianças neurodivergentes, em geral com dificuldades de socialização e quietude, e elencar seus traços para uma lista complementar àquela apresentada no poema.

O poema e o conto do livro de Bennett aqui observados, ao serem representados pelo tema das virtudes e aparentemente não apresentarem falhas morais, dão aos pais a sensação de segurança quanto ao seu conteúdo. No entanto, vistos de perto, revelam-se empecilhos à compreensão teológica de que ninguém se torna bom por um bom comportamento. Como escreve Paulo na sua carta aos Romanos: “Sei que nada de bom habita em mim, isto é, em minha carne. Porque tenho o desejo de fazer o que é bom, mas não consigo realizá-lo”¹⁵.

¹⁴ Mateus 19.14.

¹⁵ Romanos 7.18.

Exemplo 2 – O problema da modulação do “bom comportamento” em alguns textos de *O livro das virtudes*, de William Bennett

Principais pontos introdutórios: 1. não negar o apelo ao bom comportamento, ele existe; 2. não trocar as palavras durante a leitura, a fim de minimizar o impacto das frases inflexíveis e exclusivistas; 3. fazer perguntas à criança para saber como ela interpretou aquele fenômeno; 4. iniciar uma conversa depois de identificar o ponto a ser mediado.

Incentivando a criança a propor saídas criativas para a história: *Filho(a), como você acha que poderíamos complementar a lista do conto “Procura-se um menino”? Você tiraria ou acrescentaria alguma coisa? Sobre o poema “Havia uma menininha”, o que você me diz? Há algo que você mudaria nele também? Que tal escrevermos um poema diferente, utilizando o mesmo título?*

Abordagem complementar:

Filho(a), meninas e meninos perfeitos não existem, assim como adultos perfeitos também não. Embora seja desejável sermos tudo o que a lista do conto pede, nós simplesmente não podemos atender a todos os seus requisitos, pois a nossa humanidade é falha por natureza, e o pecado nos limita naquilo que precisamos realizar. Eu quero que você saiba que, embora espere de nós ações distintas, porque somos seu povo, Jesus nos deu o seu sacrifício perfeito antes que pudéssemos cumprir uma lista. Sendo Ele perfeito, cumpriu a lista, de modo que nos possibilitou também cumpri-la – não para sermos aceitos, mas porque fomos aceitos.

Confesso que, como pai/mãe, tenho vontade às vezes de que você fosse perfeito, obedecesse em todas as coisas e não frustrasse minhas expectativas, como a menina do poema que lemos. Mas o erro está na minha vontade inadequada, não está em você. Se você amar Jesus e permitir-se ser transformado por Ele, o seu comportamento será também transformado; mas tudo começa primeiro no coração.

A Palavra de Deus ensina que filhos devem obedecer aos pais, porque isso é justo, mas se você falhar, meu amor por você não vai diminuir. Assim como o amor de Deus por mim não diminui quando eu erro. Jesus disse que se nós o amarmos, obedeceremos a Ele. Por isso, filho(a), a obediência é uma resposta a um ato de amor. Sempre que obedecemos com o coração endurecido, não estamos praticando a verdadeira obediência.

Saiba também que, embora seja muito importante, não é a sua obediência que o torna aceito por Deus. O que te torna aceito por Deus é a obediência perfeita de Jesus.

Considerações finais

Neste artigo, propus-me a responder de que forma a leitura mediada de obras literárias pode estimular a criança na formação de um coração sábio e criativo. A fim de auxiliar famílias a perceberem o proveito das histórias para a formação cognitiva das crianças e para o cultivo de virtudes intelectuais na infância, especialmente a criatividade, apresentei possibilidades redentivas de abordagem do texto literário com as crianças no contexto familiar.

Como vimos, a criatividade é um atributo do próprio Deus, uma disposição de empregar habilidades, expertise e julgamento na constante busca de produzir resultados valiosos em diferentes situações, somando a isso as motivações corretas. Assim, para contar com a leitura literária no cultivo da criatividade dos filhos, pais e responsáveis devem não lhes negar o direito aos livros, mas mediar as leituras com sabedoria, sabendo que uma criança leitora desenvolverá, entre outras coisas, condições de ler mais e melhor as Escrituras Sagradas.

Com os exemplos de mediação aqui apresentados, tive o objetivo de auxiliar pais na leitura de livros com os filhos à luz do Evangelho de Cristo, que, ao necessariamente trazer à luz as mazelas humanas, atribui sentido às boas-novas da redenção.

Por fim, depois de alguns tapetes sacudidos e alguns livros abertos, a Dona Criatividade, que vinha se aproximando, ainda estará disponível para entrar em nossas casas?

Espero que cada leitor lhe faça o devido convite e reserve o bom lugar para ela: o seu próprio coração. Por consequência, que ela entre também nos corações de seus filhos, para a glória de Deus e a serviço do próximo. Que a alegria seja completa ao lembrarmos que contamos também com os dons do Espírito Santo, que nos ajuda no cultivo mais perfeito das virtudes.

Referências

BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamento. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

BAEHR, Jason. **Is Creativity an Intellectual Virtue?**. 2013. Disponível em: <<https://jasonbaehr.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/12/creativity.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2024.

BENNET, William. (Org). **O livro das virtudes para crianças**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

BEZERRA, Roberta Louise Mariano; ALVES, Rauni Jande Roama; AZONI, Cintia Alves Salgado. Creativity and its relationship with intelligence and reading skills in children: an exploratory study. **In: Psicologia: Reflexão e Crítica**, n. 35, v. 17, p. 1-15, 2022. Disponível em: <<https://prc.springeropen.com/articles/10.1186/s41155-022-00221-3>>. Acesso em: 13 ago. 2024.

CANDIDO, Antonio. "O direito à literatura". **In: CANDIDO, Antonio. Vários escritos**. São Paulo / Rio de Janeiro: Duas cidades / Ouro sobre Azul, 2004.

COLOMER, Teresa. **Introdução à literatura infantil e juvenil atual**. Trad. Laura Sandroni. São Paulo: Global, 2017.

GRUDEM, Waine. **Teologia sistemática ao alcance de todos**. Trad. Maurício Bezerra Santos Silva. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

GURIOIAN, Vigen. **Cultivando um coração de virtudes**: como histórias clássicas despertam a imaginação moral da criança. Trad. Ingrid Fonseca. São Paulo: Trinitas, 2020.

JOUVE, Vincent. **A leitura como retorno a si**: sobre o interesse pedagógico das leituras subjetivas. *In: ROUXEL, Annie; GÉRARD, Langlade; REZENDE, Neide Luzia de. (Org.). Leitura subjetiva e ensino de literatura*. São Paulo: Alameda, 2013. p. 53-65.

KIERAN, Matthew. **Creativity as an Epistemic Virtue**. 2018. Disponível em: <<https://eprints.whiterose.ac.uk/125507/3/Creativity%20as%20an%20Epistemic%20Virtue.pdf>>. Acesso em: 02 ago. 2024.

LOBATO, Monteiro. **Caçadas de Pedrinho**. 14. ed. Ilustrações de André Le Blanc. São Paulo: Brasiliense, 1962.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo sobre teoria moral. Trad. Pedro Arruda e Pablo Costa. Campinas, SP: Vide Editorial, 2021.

NAUGLE, David K. **Comovisão**: a história de um conceito. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.

O IEL deve cancelar Monteiro Lobato?. IEL Unicamp. 2024. 1 vídeo (2:25:01). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-UzWHGQUWvs>>. Acesso em: 01 ago. 2024.

PIEPER, Joseph. **Virtudes fundamentais**: as virtudes cardeais e teologais. Coleção Crisol (volume 2). São Paulo: Cultor de Livros, 2023.

RAYNOR, Jordan. **Chamados para criar**: um convite bíblico para criar, inovar e arriscar. Trad. Guilherme Cordeiro Pires. Brasília - DF: The Pilgrim, 2020.

REINKE, Tony. **Lit!**: a christian guide to reading books. Wheaton, Illinois: Crossway, 2011.

TAUVEROM, Catherine. Direitos do texto e direitos dos jovens leitores: um equilíbrio instável. *In*: ROUXEL, Annie; GÉRARD, Langlade; REZENDE, Neide Luzia de. (Org.). **Leitura subjetiva e ensino de literatura**. São Paulo: Alameda, 2013. p. 117-131.

VANHOOZER, Kevin J. **O drama da doutrina**. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2016.

O Florescimento da Paciência Intelectual no Lar: Hábitos que Reorientam o Coração da Criança Hiperestimulada por Vídeos

The Flourishing of Intellectual Patience at Home:
Habits to Reorient the Hearts of Children Overstimulated by Videos

Adriana Meira Lima Alves¹

¹ Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Analista Judiciário do Tribunal Superior do Trabalho. Pesquisadora no Laboratório Invisível – Invisible College – Primeiras sementes: cultivando virtudes intelectuais na infância, 2024. adrianameiradf@gmail.com

Resumo

Este artigo visa refletir como ocorre o florescimento da virtude da paciência intelectual no ambiente familiar, a partir de uma perspectiva bíblica e investigar práticas educativas que reduzam o hiperestímulo digital no processo de aprendizagem. A pesquisa apresenta autores como Alasdair Macintyre, que nos auxilia com o estudo da ética das virtudes, e Jason Baehr, que contribui com o conceito de virtudes intelectuais. Também menciona estudiosos em diversas áreas, como do desenvolvimento cognitivo (Jean Piaget e Lev Vygotsky); da antropologia (Anthony Hoekema); e da teologia (John Frame). Na era da conectividade, vivemos uma imersão tecnológica e o acesso diário às plataformas digitais faz parte da rotina das famílias, notadamente o uso da plataforma YouTube. No entanto, o hiperestímulo por vídeos pode inibir a aquisição de novas habilidades cognitivas. Nesse contexto, a virtude da paciência intelectual orienta os desejos da criança e a auxilia na seleção das informações que são importantes e que exigem maior concentração. Partimos do pressuposto de que hábitos intelectuais precisam ser cultivados e praticados para se tornarem um traço de caráter.

Palavras-chave

Paciência Intelectual; Criança; Hiperestimulação Digital; Família; Hábitos

ABSTRACT

This article aims to reflect on how the virtue of intellectual patience flourishes within the family environment from a biblical perspective and to investigate educational practices that reduce digital overstimulation in the learning process. The research presents authors such as Alasdair MacIntyre, who assists us with the study of virtue ethics, and Jason Baehr, who contributes to the concept of intellectual virtues. It also mentions scholars from various fields, such as cognitive development (Jean Piaget and Lev Vygotsky), anthropology (Anthony Hoekema), and theology (John Frame). In the age of connectivity, we live in technological immersion, and daily access to digital platforms is part of family routines, particularly the use of the YouTube platform. However, overstimulation from videos can inhibit the acquisition of new cognitive skills. In this context, the virtue of intellectual patience guides the child's desires and helps them select information that is important and requires greater concentration. We start from the assumption that intellectual habits need to be cultivated and practiced to become a character trait.

Keywords

Intellectual Patience; Child; Digital Overstimulation; Family; Habits

1. Introdução

O desenvolvimento da maturidade intelectual da criança é um processo gradual. As teorias do desenvolvimento consideram que o comportamento do ser humano é influenciado tanto por características hereditárias quanto pelo ambiente em que a pessoa vive², sendo que o ambiente se refere às influências da família, da escola, da vizinhança, da religião e da cultura em geral.

Tratando do desenvolvimento cognitivo, um importante estudioso foi Jean Piaget³ (1896-1980). Piaget relaciona o desenvolvimento mental com o crescimento físico e propõe quatro estágios para o desenvolvimento cognitivo⁴: Sensório-Motor (0 a

2 RODRIGUES, Olga Maria Piazzentin Rolim e MELCHIORI, Lígia Ebner. **Aspectos do desenvolvimento na idade escolar e na adolescência**. Disponível em: [unesp-nead_reei1_ee_d06_s01_texto01.pdf](https://unesp-nead.reei1.ee.d06.s01.texto01.pdf). Acesso em: 8 jul. 2024. p.1.

3 Foi um psicólogo suíço que inspirou a teoria construtivista com seus estudos sobre o comportamento cognitivo e o desenvolvimento mental das crianças da mesma faixa etária. Para saber mais sobre o autor, leia: [Biografia de Piaget.pdf \(usp.br\)](#).

4 Para saber mais, leia: PIAGET, Jean. **A construção do real na criança**. Trad. Ramon Américo Vasques. São Paulo: Ática, 2006. 392 p. e PIAGET, Jean. **Seis Estudos de Psicologia**. 25ª ed. Trad. Maria Alice Magalhães D'Amorim e Paulo Sérgio Lima Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. 154 p.

2 anos), Pré-Operatório (2 a 7 anos), Operatório-Concreto (7 a 11 anos) e Operatório-Formal (11 anos em diante)⁵.

Outro pesquisador significativo foi Lev Vygotsky⁶ (1896-1934), que abordou a influência do ambiente no desenvolvimento intelectual da criança. Com uma proposta sociocultural, defendeu que “só há desenvolvimento tipicamente humano se a pessoa for exposta a uma cultura, apropriando-se das crenças, valores, tradições e habilidades do grupo social ao qual pertence”⁷. Segundo o autor, a aprendizagem antecede e impulsiona o desenvolvimento cognitivo, de modo que os adultos que convivem diretamente com a criança são responsáveis por dirigir e organizar seu aprendizado⁸.

Diante do exposto, este trabalho investigará como ocorre o florescimento da virtude da paciência intelectual no ambiente familiar e como o hiperestímulo digital afeta a cognição da criança. O estudo tem como premissa a dimensão do coração infante em processo de alinhamento com a Palavra de Deus, a partir da cosmovisão cristã⁹.

Na era da conectividade, a internet transformou profundamente as experiências da vida em sociedade. Os meios de comunicação estão em constante transformação e, em pequeno espaço de tempo, surgem novas formas de adquirir conhecimento que rapidamente se integram ao cotidiano das crianças. Ao se falar em processo de aprendizagem, não há como desconsiderar o uso dos recursos tecnológicos e a importância das mídias como ferramentas didáticas.

Nesse contexto, é fundamental os pais compreenderem, a partir da ética das virtudes, como o caráter da criança é moldado por meio de hábitos mentais virtuosos no ambiente familiar. Para tanto, essa escrita também irá sugerir práticas educativas que reduzam a hiperestimulação, como o hábito da leitura e da divagação, visando tornar a criança mais paciente.

5 A partir da proposta de Piaget sobre os estágios do desenvolvimento cognitivo da criança, esta pesquisa enfoca a faixa etária de 7 a 11 anos, porque é quando a criança raciocina de uma maneira mais lógica. A intenção é avaliar como a criança, que já alcançou um certo grau de maturidade cognitiva, consegue aplicar os pressupostos da cosmovisão bíblica sob a influência do ambiente familiar.

6 foi um psicólogo bielorusso que desenvolveu pesquisas sobre a importância das relações sociais na formação da criança e destacou a importância dos adultos como mediadores no desenvolvimento cognitivo. Seus estudos originaram a corrente de pensamento denominada Sócio Construtivismo. Para saber mais sobre o autor, leia: [Lev Vygotsky: quem foi, teorias, conceitos e obras \(suapesquisa.com\)](http://www.suapesquisa.com/leivvygotsky/)

7 RODRIGUES, Olga Maria Piazzentin Rolim e MELCHIORI, Lígia Ebner, op. cit., p. 4.

8 Para saber mais, leia: VYGOTSKY, L. S. *et al.* **Linguagem, desenvolvimento e aprendizagem**. São Paulo: Ícone/EDUSP, 1988. 232 p.

9 James Sire define cosmovisão como: “um conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica de nosso mundo”. SIRE, James W. **Dando nome ao elefante: cosmovisão como um conceito**. Trad. Paulo Zacharias e Marcelo Herberts. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2012. p. 19 (kindle)

2. O Alinhamento do coração da criança

O ser humano foi criado à imagem de Deus, distintamente do restante da Criação. Ao homem foi dada a capacidade de diferenciar entre o certo e o errado, de tomar decisões e de possuir faculdades intelectuais distintas. Por exemplo, o ser humano aprecia a beleza da Criação e recebe de Deus a inspiração para criar por si mesmo coisas belas, nas mais diversas esferas, envolvendo os seus sentidos e as suas conexões mentais.

No entanto, com o evento da Queda, a mente humana foi afetada pelo pecado. Com o pecado original da autossuficiência, o homem passou a viver em rebelião contra Deus. Ainda somos portadores da imagem divina, porém de forma distorcida¹⁰. Desde então, todo ser humano porta a raiz do pecado e é incapaz de, por si só, se sujeitar a Deus. Acerca da pecaminosidade humana, Kent Dunnington frisa que os atos pecaminosos emergem de nosso caráter corrompido e, antes mesmo que aconteçam, já revelam uma orientação obstinada para longe de Deus¹¹.

Assim como os adultos, as crianças lutam diariamente contra o pecado e o desejo da autossuficiência, do controle sobre a sua vida e do governo do seu coração. Logo, as crianças são impacientes, competitivas e intolerantes como consequência do evento da Queda e, por isso, constatamos que as questões de caráter não são apenas circunstanciais. É a batalha de todo pecador, não importando a sua idade, retratada pelo apóstolo Paulo em Romanos 1:25¹², de trocar a adoração ao Criador pela adoração às coisas criadas, as quais se tornam seus ídolos.

Algumas passagens bíblicas falam do coração como uma fonte. Em Provérbios 4:23 está escrito que “sobre tudo o que se deve guardar, guarda o teu coração, porque dele procedem as fontes da vida”. Ao dialogar com os fariseus, Jesus diz que do coração procedem os maus pensamentos¹³. Portanto, o sentido bíblico de coração engloba tanto as emoções como o intelecto, sendo considerado o núcleo central do ser humano, de onde emanam os desejos¹⁴.

10 HOEKEMA, Anthony A. **Criados à imagem de Deus**. Trad. Heber Carlos de Campos. São Paulo: Cultura Cristã, 2018. p. 87.

11 DUNNINGTON, Kent. **Vício e virtude: a adicção sob uma perspectiva teológica**. Trad. Breno Seabra. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, São Paulo: Pilgrim, 2022. p. 173.

12 “pois substituíram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador, que é bendito eternamente”. **Bíblia Sagrada**. Trad. Almeida século 21. São Paulo: Purpose Paper Serviços de Papelaria Ltda, 2023.

13 “Mas o que sai da boca procede do coração; e isso que torna o homem impuro. Porque do coração é que saem os maus pensamentos, homicídios, adultérios, imoralidade sexual, furtos, falsos testemunhos e calúnias”. Mateus 15:18-19. **Bíblia Sagrada**. Trad. Almeida século 21.

14 Anthony A. Hoekema cita a filosofia desenvolvida por Herman Dooyeweerd, a qual “ênfatiza que o coração é o centro e a fonte de toda a atividade religiosa, filosófica e moral do homem”. HOEKEMA, **Criados à imagem de Deus**, p. 233.

Na faixa etária de 7 a 11 anos, o desenvolvimento cognitivo da criança lhe proporciona uma maior capacidade de raciocinar sobre o mundo e de identificar os seus desejos a partir dos seus sentidos - vendo, pegando e experimentando. Nessa etapa da vida, as crianças já conseguem compreender como a memória funciona e desenvolvem estratégias para utilizá-la. Rodrigues e Melchiori também incluem como habilidade adquirida “a capacidade de atenção concentrada, focalizando no relevante e desconsiderando o irrelevante da informação” e concluem que:

“a aprendizagem da leitura e da escrita amplia o repertório funcional da criança, proporcionando o acesso às ideias e à imaginação de pessoas, lugares e tempos distantes. À medida que a escolaridade avança, a compreensão da leitura vai sendo aperfeiçoada”¹⁵.

É essencial que, nesse período da vida, em que a criança já consegue identificar os seus desejos e expressá-los de forma divergente de seus pais, ela compreenda que o seu coração é enganoso¹⁶ e que é o poder transformador do amor de Deus que alcança os seus pensamentos, emoções, desejos e ações.

No sermão do Monte, Jesus assevera que “bem-aventurados os limpos de coração, pois verão a Deus”¹⁷ e que “onde estiver teu tesouro, aí estará também teu coração”¹⁸. Ao questionarem Jesus sobre qual seria o maior mandamento, Ele respondeu: “Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o coração, de toda a alma, de todo o entendimento e de todas as forças”¹⁹. Por sua vez, o apóstolo Paulo salienta, em Romanos 6:17, que a libertação do pecado ocorre devido à obediência de coração à forma de ensino transmitida²⁰.

De fato, quando o ser humano compreende a extensão do amor de Deus e inicia a sua nova vida espiritual, tem o seu coração regenerado²¹ “por meio do Espírito Santo, de maneira despercebida e invisível²²”. Segundo a teologia sistemática, a regeneração inicia o processo de santificação²³. Este é um processo que cresce durante toda a vida

15 RODRIGUES, Olga Maria Piazzentin Rolim e MELCHIORI, Lígia Ebner, op. cit., p. 5.

16 Jeremias 17:9-10.

17 Mateus 5:8.

18 Mateus 6:21.

19 Marcos 12:30.

20 “Mas graças a Deus porque, embora tendo sido escravos do pecado, obedecestes de coração à forma de ensino a que fostes entregues”. **Bíblia Sagrada**, trad. Almeida século 21.

21 A regeneração é também chamada de “nascer de novo”. Para saber mais, leia: GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática completa e atual**. p. 935-946.

22 idem, p. 935.

23 Para saber mais, leia: GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática completa e atual**. p. 1016-1034.

cristã, por obra de Deus e com a participação humana, numa atitude de obediência às Escrituras.

O processo de santificação ocorre à medida que conhecemos e nos relacionamos com nosso Pai Celestial. Nas situações cotidianas da rotina doméstica, a graça de Deus modifica o coração pecador dos pais e dos filhos, pois há mais semelhanças do que diferenças de caráter entre eles²⁴. Observa-se que as crianças de 7 a 11 anos já têm o potencial de reconhecer a condição humana pecaminosa e, com o auxílio de seus pais, compreendem o que governa seus corações. Assim, conforme a criança conhece a Cristo, instruída pelos seus pais, ela passa a entregar o coração em obediência a Deus e desejará se parecer mais com Ele. No ambiente familiar, as crianças aprenderão com a tecnologia, amparadas com a orientação constante dos pais, a refletir sobre suas escolhas e reconhecer as consequências das suas decisões.

3. A formação da criança em virtudes intelectuais

A transformação do ser humano pela maravilhosa graça de Deus aperfeiçoa o seu caráter e as virtudes são a manifestação externa do fruto do Espírito Santo. Na filosofia, a ética Aristotélica das virtudes é o ramo que se preocupa, primordialmente, com o caráter da pessoa virtuosa, ou seja, com o tipo de pessoa que o ser humano é ou está se tornando.

O pensamento de Aristóteles define felicidade como *eudaimonia*, “a condição de estar bem e fazer o bem ao estar bem, de estar belo em si mesmo e em relação ao divino²⁵”. Dentro do sistema aristotélico, a pessoa alcança essa condição de *eudaimonia* pelo exercício das virtudes. Ele diferencia as virtudes pelo modo como são adquiridas em morais e intelectuais, sendo a virtude intelectual aquela adquirida pelo ensino, e a virtude moral por meio da prática habitual²⁶. Alasdair Macintyre pondera que a explicação do Novo Testamento sobre as virtudes tem a mesma estrutura lógica da explicação de Aristóteles, pois ambas definem a virtude como “uma qualidade cujo exercício conduz à realização do *telos* humano”²⁷. Sob uma perspectiva cristã, podemos

24 Paul Tripp destaca que os pais sofrem de problemas de caráter, assim como os filhos. Salienta que a missão dos pais é ajudar os filhos a reconhecerem o pecado que governa seus corações e influencia a maneira como reagem às situações da vida diária, mas não por meio da culpa, e sim conhecendo o amor de Deus. Para aprofundar o assunto, leia: TRIPP, Paul. **Desafio aos pais**: os 14 princípios do Evangelho que podem transformar radicalmente sua família. Trad. Cláudia Vassão Ruggiero. São Paulo: Cultura Cristã, 2018. p. 113-123.

25 MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Um estudo sobre teoria moral. Trad. Pedro Arruda e Pablo Costa. Campinas, SP: Vide Editorial, 2021. p. 224.

26 *ibid*, p. 232.

27 *ibid*, p. 274.

concluir que ao exercitar uma virtude o ser humano cumpre o seu *telos* de glorificar a Deus, porque expressa a sua essência de ser imagem de Deus.

O ambiente familiar é onde as crianças inicialmente conhecem as virtudes que Deus comunica aos homens e são educadas para o seu exercício. Jason Baehr (2022) considera como objetivo da educação em virtudes “fomentar o amor pela aprendizagem e formar pessoas que são capazes de opinar por si mesmas, fazer perguntas reflexivas, escutar diversos pontos de vista”²⁸.

Na obra *A doutrina da vida cristã*, o teólogo e filósofo John Frame defende que o julgamento ético envolve a aplicação de uma norma a uma situação por uma pessoa²⁹. Pelo triperspectivismo³⁰, o estudo da ética examina: a perspectiva normativa, que aborda a autoridade da Escritura; a perspectiva situacional, que trata do controle divino nas situações; e, por fim, a perspectiva existencial, que se concentra na presença de Deus no agente ético.

Para este artigo, a perspectiva situacional nos permite uma melhor compreensão da ética cristã das virtudes, porque se concentra na atuação das virtudes bíblicas no coração regenerado. Frame reforça a importância de aprender a aplicar a Palavra de Deus às circunstâncias, destacando que a Escritura ensina ética por meio das narrativas, dos provérbios, das parábolas, das canções, dos discursos pessoais em ambos os Testamentos, das promessas escatológicas e da visão apocalíptica. Ele considera que a compreensão ética varia de acordo com a maturidade espiritual das pessoas e que “essa maturidade vem pela experiência de travar batalhas espirituais, valendo-se dos meios de graça de Deus na Palavra, nos sacramentos, na adoração e comunhão”³¹.

Muitas são as batalhas espirituais que as crianças enfrentam, inclusive no período de 7 a 11 anos, principalmente no contato com as plataformas digitais. E não há como os pais inibirem totalmente a exposição dos filhos às tentações e às inseguranças deste mundo. Porém, há como os pais aproveitarem as oportunidades decorrentes do contato dos filhos com as plataformas digitais para os educarem por meio das virtudes. Desse modo, os filhos vão pessoalmente internalizar as verdades bíblicas e adquirir maturidade espiritual.

De acordo com Philip Dow, citado por Jason Baehr no livro *Pensar con profundidad*:

28 BAEHR, Jason. **Pensar con profundidad**: Una guía práctica para la educación en virtudes intelectuales. Editora Logos. p 30. (Kindle)

29 FRAME, John M. **A doutrina da vida cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 57.

30 John Frame desenvolveu a abordagem triperspectivista da teologia cristã em sua série de livros Teologia do Senhorio, em que a realidade é vista a partir dos atributos de Deus de autoridade, controle e presença actual.

31 *ibid*, p. 349.

“Nosso caráter intelectual influencia nossa vida tanto como o moral, e com a mesma força. A única diferença é que não se refere tanto a nossas ações, mas aos hábitos de pensamento que colocamos em prática quando buscamos e usamos o conhecimento. Dessa forma, consiste na força dos hábitos de pensamento acumulados, que dão forma e cor a cada decisão que tomamos”³².

Em seu livro “Cristianismo Puro e Simples”, C.S. Lewis afirma que “*Ninguém sabe o quanto é mau enquanto não tiver se esforçado muito para ser bom*”³³. Esta é a realidade que acompanha a jornada diária dos pais para cultivar e guardar o coração dos seus filhos: é preciso empenho, para educar a vontade deles com hábitos virtuosos. A partir da cosmovisão bíblica, constata-se que a criança por si só tende ao egocentrismo; por isso, carece das virtudes intelectuais para pensar e agir bem.

As virtudes intelectuais são os traços desse caráter intelectual e fluem do amor pelo aprendizado. Uma pessoa intelectualmente virtuosa é aquela que se preocupa em conhecer a verdade e se esmera por compreendê-la e não se contenta em possuir conhecimentos básicos.

4. A contribuição da paciência intelectual para a aprendizagem

Aprender é um processo repetitivo. Os currículos escolares se desenvolvem pela repetição das informações em cada etapa da aprendizagem das crianças. Percebe-se que há uma sequência intencional para a construção e sedimentação do conhecimento.

No livro *The virtues: a very short introduction*, Jason Baehr (2021) ressalta que ninguém nasce com a habilidade de aprender uma língua estrangeira, ou tocar piano, ou praticar a autodisciplina e atuar com justiça. A pessoa precisa adquirir essas habilidades ao longo do tempo, pela “prática e debaixo da supervisão de alguém que já sabe sobre a língua ou o instrumento”³⁴.

Segundo o autor, a falta de paciência intelectual é um obstáculo para a aprendizagem, porque a criança será tentada a desistir de alguma atividade diante dos obstáculos e da repetição. Porém, quando intelectualmente pacientes, as crianças conseguem buscar novas alternativas diante das dificuldades naturais de qualquer processo cognitivo.

32 BAEHR, Jason. **Pensar com profundidade**: Una guía práctica para la educación en virtudes intelectuales. Editora Logos. p 38. (Kindle)

33 LEWIS, C. S. **Cristianismo Puro e Simples**. Trad. Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. p. 189.

34 BAEHR, Jason. **Cultivating good minds**: a philosophical and practical guide to educating for intellectual virtues. Disponível em: jasonbaehr.gumroad.com. Acesso em: 22 mai. 2024. p. 32 e 33.

Então, a criança não deve primeiro fazer algo para se tornar intelectualmente paciente, ou que a preocupação inicial deve ser apenas com a correção de seus atos comportamentais. Primeiramente, é fundamental entender que a virtude da paciência intelectual se enraíza no coração da criança. Isto quer dizer que a virtude é comunicada por Deus graciosamente ao Homem, por isso o seu enraizamento ocorre quando a criança conhece verdadeiramente a Deus mediante um relacionamento íntimo e pessoal. Assim, ao conhecer a Deus, a criança conhece a si mesma e inicia o processo de desenvolver a virtude da paciência intelectual, a qual se consolidará à medida que atingir o seu coração.

Em seguida, o fortalecimento dessa virtude ocorre a partir de uma mentalidade de crescimento. Esse tipo de mentalidade Baehr define como “a convicção de que a base da aprendizagem exitosa ou das conquistas intelectuais se encontra principalmente sob nosso controle voluntário”³⁵.

Na obra *Cultivating good minds*, Baehr considera que a mentalidade construtiva “fornece um tipo de estrutura mental para apoiar e inspirar os tipos de esforços que podem levar ao crescimento da tenacidade intelectual”³⁶.

Assim, a criança que possui uma mentalidade de crescimento deseja enfrentar os desafios ao invés de evitá-los porque enxerga o êxito como fruto do seu esforço e dedicação. Ao contrário de quem possui uma mentalidade fixa, que vê o êxito como dependente de dons naturais e imutáveis da pessoa.

Convém lembrar que é a aprendizagem ativa que permite a compreensão profunda e o domínio cognitivo. A criança precisa conhecer as diversas ferramentas disponíveis para o aprendizado para que a disciplina mental e a concentração por um longo tempo sejam dilatadas em seu coração.

Portanto, para o desenvolvimento da virtude intelectual da paciência, é basilar que a criança se envolva ativamente, buscando fontes diversas para solucionar os seus problemas epistêmicos.

Desse modo, será capaz de “pensar de maneira não convencional, admitir seus erros, prestar mais atenção e aceitar os desafios intelectuais porque irá querer entender e dominar o que está aprendendo”³⁷.

35 BAEHR, Jason. **Pensar con profundidad**: Una guía práctica para la educación en virtudes intelectuales, p. 105.

36 BAEHR, Jason. **Cultivating good minds**: a philosophical and practical guide to educating for intellectual virtues, p. 157.

37 *ibid*, p. 94.

5. A construção de hábitos virtuosos

O acesso às mídias sociais³⁸ faz parte do cotidiano das famílias. Ainda em 2021, já se constatou que, no mundo todo, crianças e adolescentes representam um terço dos usuários de internet³⁹. O uso contínuo das mídias sociais provoca a sensação de que a pessoa é capaz de aprender qualquer coisa sobre um determinado assunto. Porém, a velocidade com que as informações chegam a nós pode causar fadiga e exaustão mental. Conseqüentemente, o hábito vicioso de obter informações apressadamente, acarreta a perda de profundidade no aprendizado e exaure a atenção prolongada.

É uma luta travada diariamente com o coração da criança, pois o seu comportamento é fruto das motivações do seu coração que a fazem resistir a novos hábitos. Essa pesquisa propõe algumas práticas educativas para estimular o crescimento da virtude da paciência intelectual, que serão explicitadas a seguir. Ao se tornarem rotineiras, tais práticas tornam-se hábitos virtuosos, que podem minimizar a ansiedade e combater o vício da pressa.

A primeira prática educativa no lar é a leitura. Mesmo com a facilidade de obter informações nas mídias sociais, é preciso ter disciplina para treinar hábitos de leitura para ampliar a compreensão. No ambiente digital é muito fácil acelerar os conteúdos e, assim, o vício da pressa absorve a mente. Por sua vez, para ler um livro, por exemplo, é preciso ter paciência para pensar com clareza, entender as entrelinhas e as metáforas traçadas. É uma atividade lenta em que a atenção é desafiada e alimentada.

Outra prática educativa é manter períodos de divagação, em que a mente não é preenchida com estímulos. Um ótimo exercício é caminhar, contemplar a natureza, passarinhar⁴⁰. Ao terminar a leitura de um livro, não iniciar outra atividade logo em seguida, mas ficar simplesmente pensando no que acabou de ler. Os pais podem criar momentos de leitura coletiva com pausas para conversar sobre o conteúdo lido e incentivar a reflexão ativa, a criatividade e a imaginação.

Mediante tais práticas educativas, a criança desenvolve a virtude da paciência intelectual e consegue perceber a beleza do conhecimento de Deus revelada na criação e na cultura. Porém, é algo que não ocorre instantaneamente, demanda tempo de observação.

38 “Mídias sociais são um grupo de aplicações para a Internet construídas com base nos fundamentos ideológicos e tecnológicos da web 2.0, e que permitem a criação e troca de conteúdo gerado pelo usuário”. Para saber mais, leia: AMÂNCIO, Elis. **Mídias sociais na igreja: usando o meio digital para o reino**. Rio de Janeiro: CPAD, 2022. p. 58 (kindle)

39 UNITED NATIONS CHILDREN’S FUND (UNICEF). **Children in a digital world – The state of the world’s children 2017**. Nova York: Unicef, 2017. <https://www.unicef.org/media/48601/file>. Acesso em: 10/7/2024.

40 A passarinhoterapia é a observação das aves, das suas características e diferentes formas de canto. Para saber mais, acesse: [Passarinhandando | Home](#).

No livro *Cuidado Cultural*, Makoto Fujimura pondera que se exige treinamento para perceber as camadas mais profundas da beleza:

“Pode ser necessário mostrar ao espectador como se abrir para certas formas de beleza ou ser treinado em como ler uma pintura. Um ouvinte pode precisar de instruções para ouvir o tom e a cor de uma sinfonia. Um aluno pode precisar ser treinado para abordar um objeto de diferentes perspectivas. Uma criança ou novato pode precisar ser exposto a muitos exemplos do que os outros reconheceram como belo antes de poder formar um julgamento coerente⁴¹”.

Por sua vez, no livro *Foco roubado* (2023), o jornalista Johann Hari faz uma pesquisa robusta sobre o tema do foco e da atenção, em que entrevista renomados neurocientistas e cientistas sociais. Entre eles, o autor Nigg ressalta que os problemas de atenção não se restringem ao uso das tecnologias digitais, mas tem relação com o nosso modo de vida que mudou drasticamente. Ademais, verifica-se que as cidades são projetadas para as pessoas ficarem mais tempo em casa, já que, nos maiores centros urbanos, é difícil caminhar ou andar de bicicleta nos espaços públicos. Com o aumento da obesidade infantil e do sedentarismo, houve também o declínio na capacidade de prestar atenção⁴².

O livro também cita Earl Miller, ganhador do Prêmio Anual George A. Miller de 2019 em Neurociência Cognitiva⁴³, um dos principais prêmios de Neurociência no mundo. Ele esclarece que novos pensamentos e inovação vêm da capacidade do cérebro de moldar novas conexões a partir do que vemos, ouvimos e aprendemos⁴⁴. Em sua pesquisa, Miller combate o mito de que o ser humano é capaz de pensar sobre muitas coisas ao mesmo tempo e demonstra que isso é uma ilusão e causa a degradação da capacidade de focar. Quando há uma alternância constante nas atividades desempenhadas pelo cérebro, a pessoa pode ficar mais propensa ao erro e a se tornar menos criativa. Ele salienta que o cérebro precisa de um tempo livre para iniciar um processo criativo.

Esses dados reforçam a importância de limitar o uso das plataformas digitais no processo de aprendizagem das crianças. Quando estudam e, ao mesmo tempo, assistem

41 FUJIMURA, Makoto. **Cuidado cultural**: buscando a beleza para a vida em comum. Trad. Rodolfo Amorim. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2024. p. 59. (kindle)

42 HARI, Johann. **Foco roubado**: os ladrões de atenção da vida moderna. Trad. Luis Reyes Gil. São Paulo: Vestígio, 2023. p. 20 (kindle).

43 Para saber mais, acesse: [Prêmio George A. Miller - Sociedade de Neurociência Cognitiva \(cogneuro-society.org\)](https://www.cogneuro-society.org)

44 *ibid*, p. 55 (kindle).

vídeos aleatoriamente e por mero lazer, as crianças estão desenvolvendo o hábito da interrupção constante da atenção. É preciso, já na infância, priorizar o hábito de focar em uma coisa de cada vez.

É oportuno destacar que os filhos precisam ver nos seus pais essa disposição de focar em apenas uma atividade. As distrações tecnológicas são também uma constante na rotina dos adultos e como agimos influenciará nossos filhos a seguirem o mesmo caminho. Johann Hari afirma que “o simples fato de ter o celular ligado e receber mensagens de texto a cada dez minutos enquanto tenta trabalhar já é uma forma de alternar tarefas”⁴⁵. É preciso se afastar das fontes de distração, por períodos cada vez maiores. Miller, citado por Hari, complementa essa afirmação da seguinte forma:

“O cérebro é como um músculo. Quanto mais você usa certas coisas, mais forte fica a conexão, e melhor as coisas funcionam”. Se está tendo dificuldades em focar, diz ele, tente focar em uma única tarefa por dez minutos, e então permita-se ficar disperso por um minuto, e em seguida volte a passar mais dez minutos em uma tarefa exclusiva, e assim por diante. “Ao fazer isso, a coisa fica mais familiar, seu cérebro se dá cada vez melhor com este regime, porque você fortalece as conexões [neurais] envolvidas nesse comportamento”⁴⁶.

O uso da plataforma *YouTube* sem supervisão pode gerar sentimentos de inquietação e ansiedade nas crianças, pela forma como elas estão usando a tecnologia, apenas rolando telas enquanto alternam entre mais de um aplicativo aberto. Quando adquirem conhecimentos apenas assistindo a vídeos, perdem o convívio pessoal com os profissionais das diversas áreas do saber. Deixam de observar como as coisas são construídas com os seus sentidos e não desenvolvem a expressão oral, tão importante para ampliar o vocabulário da criança e aprimorar a sua capacidade de argumentação. Nesse contexto, os pais devem cultivar hábitos virtuosos no ambiente familiar visando educar o coração ansioso da criança com práticas que mantenham o foco e a atenção em um mundo acelerado pela sobrecarga de informações.

O psicólogo Mihaly, citado no livro *Foco roubado*, ao explorar aspectos positivos da psicologia humana em relação ao senso de foco, observou primeiramente a profunda atenção dos artistas em seus processos criativos. Ele apontou que “eles davam a impressão de viver uma espécie de transe hipnótico, uma forma profunda de atenção que raramente se vê em outras situações”⁴⁷.

Em seguida, Mihaly reparou a postura de atletas, como alpinistas e nadadores profissionais, de fazer coisas fisicamente desconfortáveis sem recompensa imediata.

45 *ibid*, p. 57.

46 *ibid*, p. 59.

47 *ibid*, p. 72.

Mihaly denominou essa capacidade cognitiva de *estado de fluxo*, de “ficar tão absorvido no que está fazendo que perde a noção de si mesmo e o tempo parece deixar de existir, e você flui com a própria experiência”⁴⁸.

Seus estudos identificaram que estados de fluxos podem ser produzidos quando uma única tarefa é definida e assim concluiu:

“Em uma cultura em que nosso foco é roubado por esses estímulos superficiais, a visão mais profunda de Mihaly tem sido esquecida: a de termos dentro de nós uma força que torna possível focar por períodos mais longos e extrair prazer nisso, e que nos torna mais felizes e saudáveis, bastando criar as circunstâncias adequadas para que flua.”⁴⁹

Somente pela genuína fé cristã é possível explicar o que Mihaly expressou como “força que torna possível focar por períodos longos e extrair prazer nisso”. Como bem assinala Bavinck, o conhecimento de Deus difere de todos os outros conhecimentos, porque não focaliza nas necessidades da criatura. Quando o ser humano volta seus olhos para Deus, o encontra nas experiências do seu dia-a-dia e adquire uma força sobrenatural, uma alegria imperturbável⁵⁰. Essa força é a ação do Espírito Santo habitando em nós e que nos impulsiona a ser o tipo de pessoa que devemos nos tornar.

6. O controle educacional na aprendizagem por vídeos

Como já visto anteriormente, as virtudes intelectuais se revelam no ambiente familiar. Nesse agrupamento de indivíduos íntimos que se conhecem bem, Deus convida os pais a exercerem a missão de forjar o caráter de Cristo em seus filhos, sendo instrumentos da Graça que salva, perdoa e transforma⁵¹.

Edith Schaeffer define a família como um controle educacional⁵². Ela define controle educativo como uma supervisão cuidadosa, uma atenção constante, uma forma de treinar o filho por inteiro, inclusive no sentido intelectual. Ela ressalta que

48 *ibid*, p. 72-73.

49 *ibid*, p. 77-78.

50 BAVINCK, Herman. **As maravilhas de Deus**. São Paulo: Pilgrim Serviços e Aplicações; Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021. p. 58.

51 TRIPP, Paul. **Desafio aos pais**: os 14 princípios do Evangelho que podem transformar radicalmente sua família. Trad. Cláudia Vassão Ruggiero. São Paulo: Cultura Cristã, 2018. p. 17.

52 SCHAEFFER, Edith. **O que é uma família?** Trad. Elizabeth Charles Gomes. Brasília, DF: Monergismo, 2019. p. 193-214.

o controle educativo não consiste apenas em crítica, mas ensina que todos os homens foram feitos à imagem de Deus e realizam maravilhas, mesmo os que não professam a fé cristã⁵³.

Quando os pais compreendem que são representantes de um Rei e de um Reino, eles exercem o controle educativo diário, apontando para os filhos pecadores quando os ensinamentos estão contrários à Palavra de Deus. Dessa forma, fomentam o amor pela aprendizagem mediante o florescimento das virtudes intelectuais, formando pessoas capazes de opinar, fazer perguntas reflexivas e escutar pontos de vista opostos.

Andy Crouch destaca que a família forma a sabedoria nas pessoas, a qual não se confunde com mero conhecimento das coisas, mas é o entendimento correto de como agir. Segundo Crouch é na família que descobrimos quão tolos somos:

“nossos negócios, nossa preguiça, nosso mau humor, nosso mau temperamento, nossa tentativa de evitar conflitos, nossos conflitos fervilhantes - viver em família consiste em uma longa lição sobre o quão tolos podemos ser - crianças e adultos.”⁵⁴

No ambiente familiar todos os momentos são oportunidades para os pais treinarem a vontade dos seus filhos, inclusive no acesso às plataformas digitais. É um processo que exige clara firmeza, pois, “seremos obrigados a direcionar os desejos dos nossos filhos e refrear as suas paixões, se elas forem contra a Palavra de Deus”⁵⁵. Nesse processo de controle educativo pelos pais, o intuito é fortalecer a vontade das crianças e guiá-las no caminho da responsabilidade por suas escolhas.

Nesse artigo, iremos investigar mais detidamente o impacto do uso da plataforma *YouTube* na educação, pelo seu crescente alcance entre as crianças⁵⁶. É notório que o uso da plataforma *YouTube* auxilia o estudo infantil, pois oferece vídeos educativos em diversas matérias de forma interativa e dinâmica. Porém, é preciso discernir os aspectos bons e os prejudiciais que se incorporam ao ensino por meio de vídeos.

53 *ibid*, p. 202.

54 CROUCH, Andy. **Sabedoria digital para a família**. Trad. Abner Arrais. São Paulo, SP: Pilgrim, 2021. p. 47.

55 MASALIN, Bruna. A educação da vontade. **Cultivar e Guardar**. Humanidade. vol. 3, p. 77, maio 2024.

56 A pesquisa “TIC Kids Online Brasil”, realizada pelo Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação (Cetic.br), ligado ao Comitê Gestor da Internet no Brasil, apresenta as tendências quanto ao acesso e ao uso de Tecnologias de Informação e Comunicação pela população brasileira com idade entre 9 e 17 anos. Segundo o estudo, realizado entre março e julho de 2023, 88% das crianças e adolescentes entrevistados acessam a plataforma de vídeos online do *YouTube*, que é a plataforma mais usada pelas crianças de 9 e 10 anos. Para saber mais, acesse: TIC Kids Online Brasil. Disponível em: [Cetic.br - TIC Kids Online Brasil](https://cetic.br/tic-kids-online-brasil). Acesso em: 04 jul. 2024.

Além das atividades escolares obrigatórias, que demandam o acesso à plataforma *YouTube*, percebe-se que as crianças facilmente aprendem a acessar outros vídeos de seu interesse pessoal. Contudo, não apenas visualizam vídeos de caráter educativo, já que as plataformas digitais agem mediante sistemas algorítmicos, recomendando ao usuário o que está em alta na plataforma.

O professor Carlos d'Andrea salienta que é preciso um olhar analítico para as plataformas digitais, levando em consideração o “entrelaçamento entre os interesses comerciais, as escolhas computacionais e os posicionamentos políticos das plataformas”⁵⁷. Com efeito, os criadores de conteúdo do *YouTube* são orientados a disponibilizarem vídeos de acordo com os objetivos estratégicos da plataforma, de modo que os espectadores vejam mais vídeos e não se desconectem.

As crianças de 7 a 11 anos pertencem a uma geração totalmente digital, que não imagina a vida sem os telefones celulares e o acesso à *internet*. Elas dispõem da facilidade de encontrar as respostas para suas dúvidas pesquisando em aplicativos de busca e aprendem de tudo assistindo a vídeos tutoriais.

Nascidas a partir de 2014, elas enfrentaram o período pandêmico e se submeteram a uma educação exclusivamente tecnológica. Nesse contexto, o repositório de vídeos do *YouTube* auxiliou na construção de novos conhecimentos e foi largamente utilizado nas escolas, pois permitiu a pesquisa de diversos assuntos e difundiu informações de pessoas renomadas e especialistas ao redor do mundo, sem a necessidade do deslocamento de suas casas.

Entretanto, o uso excessivo da plataforma *YouTube* pode afetar a cognição da criança. Pode ocorrer o que Byung-Chul Han denominou de *síndrome da fadiga da informação*⁵⁸, em que a sobrecarga de informações deixa de ter um caráter informativo e passa a ter um caráter deformativo. Pode, inclusive, inibir a formação de novas habilidades pela criança, principalmente as que demandem imaginação e reflexão crítica.

De acordo com Kaiky Fernandez, “liberdade e responsabilidade nos ajudam a caminhar de forma equilibrada”⁵⁹. Ele destaca que a responsabilidade é exercida quando observamos a qualidade do conteúdo acessado, bem como a quantidade de informações recebidas. Nesse contexto, os pais devem ser criteriosos na curadoria do material de estudo e diligentes com o tempo de acesso aos vídeos.

Baher acrescenta que a educação em virtudes intelectuais requer a criação de oportunidades de aprendizagem inesperadas com “intuições momentâneas, perguntas

57 D'ANDRÉA, Carlos. **Pesquisando plataformas online**: conceitos e métodos. Salvador: UDUFBA, 2020. <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32043>. 79p. Acesso em 2 jul. 2024.

58 HAN, Byung-Chul. citado por FERNANDES, Kaiky. **Click sem bait**: marketing e comunicação a partir da ética cristã. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. p. 47.

59 FERNANDES, Kaiky. **Click sem bait**. marketing e comunicação a partir da ética cristã. p. 46.

espontâneas e desafios inesperados”⁶⁰. Os pais também devem inculcar uma pequena dose de ambiguidade, permitindo que a mente da criança seja desafiada a interpretar conforme o contexto e os diversos fatores circunstanciais⁶¹.

Vale destacar que é importante ensinar a criança, por meio da virtude da paciência intelectual, a buscar também fontes de estudo não tecnológicas. Para isso, os pais devem ser criativos em criar oportunidades para praticar a paciência intelectual e combater a pressa.

7. Considerações Finais

Há muitas atitudes bíblicas que o ambiente familiar proporciona para a formação espiritual das crianças. A proposta deste artigo foi refletir como a virtude da paciência intelectual floresce no ambiente familiar, notadamente na faixa etária de 7 a 11 anos, e alinha o coração da criança para desejar o aprendizado com profundidade. Por meio do treino da mente com bons hábitos de pensamento, nas pequenas decisões rotineiras, a criança desejará se tornar a pessoa que Deus a vocacionou para ser.

São tantas as habilidades que Deus comunica graciosamente a cada pessoa, porém o endurecimento do coração inibe que sejam usadas corretamente. Os pais quando estão atentos à missão de evangelizar seus filhos, estarão comprometidos a orientá-los, o mais cedo possível, sobre a perversidade dos seus corações.

Como vimos neste estudo, o desenvolvimento cognitivo das crianças a partir de 7 anos já permite que percebam o que governa os seus corações. Assim, é importante que no ambiente familiar lhe sejam oferecidas oportunidades de aprimorarem suas habilidades cognitivas para a Glória de Deus.

Analisamos ao longo deste artigo, como as atividades baseadas em telas são projetadas para as crianças aprenderem de uma forma meramente passiva e se manterem constantemente conectadas. Essa forma de aprendizagem rápida demais, exige pouco das crianças e não incentiva a exploração da beleza que há no processo de aquisição de conhecimentos. Ao educar com práticas que estimulem o desenvolvimento da paciência intelectual, como a leitura e com períodos de divagação, a criança se tornará mais paciente e terá os seus desejos reorientados e reconectados ao Criador. Assim, iniciarão a caminhada da vida cristã com sabedoria e responsabilidade.

60 BAEHR, Jason. **Pensar con profundidad**: Una guía práctica para la educación en virtudes intelectuales, p. 95.

61 *ibid*, p. 95.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMÂNCIO, Elis. **Mídias sociais na igreja**: usando o meio digital para o reino. Rio de Janeiro: CPAD, 2022. 176p. (Kindle)

BÍBLIA. Português. Trad. Almeida século 21. São Paulo: Purpose Paper Serviços de Papelaria Ltda, 2023.

BAEHR, Jason. **Cultivating good minds**: a philosophical and practical guide to educating for intellectual virtues. Disponível em: jasonbaehr.gumroad.com. Acesso em: 22 mai. 2024.

BAEHR, Jason. **Pensar con profundidad**: Una guía práctica para la educación en virtudes intelectuales. Editora Logos, 2022. 318 p. (Kindle)

BAVINCK, Herman. **As maravilhas de Deus**. São Paulo: Pilgrim Serviços e Aplicações; Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021. p. 58. 736 p.

CROUCH, Andy. **Sabedoria digital para a família**. Trad. Abner Arrais. São Paulo, SP: Pilgrim, 2021. 199 p.

D'ANDRÉA, Carlos. **Pesquisando plataformas online**: conceitos e métodos. Salvador: UDUFBA, 2020. <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32043>. 79p. Acesso em 2 jul. 2024.

DUNNINGTON, Kent. **Vício e virtude**: a adicção sob uma perspectiva teológica. Trad. Breno Seabra. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, São Paulo: Pilgrim, 2022. 272p.

FERNANDEZ, Kaiky. **Click sem bait**: marketing e comunicação a partir da ética cristã. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. 208 p.

FRAME, John M. **A doutrina da vida cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. 976 p.

FUJIMURA, Makoto. **Cuidado cultural**: buscando a beleza para a vida em comum. Trad. Rodolfo Amorim. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2024. (kindle).

GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática completa e atual**. Trad. Norio Yamakami. 2 ed. rev. ampl. São Paulo: Vida Nova, 2022.

HARI, Johann. **Foco roubado**: os ladrões de atenção da vida moderna. Trad. Luis Reyes Gil. São Paulo: Vestígio, 2023. p. 20 (kindle).

HOEKEMA, Anthony A. **Criados à imagem de Deus**. Trad. Heber Carlos de Campos. São Paulo: Cultura Cristã, 2018. 288 p.

LEWIS, C. S. **Cristianismo Puro e Simples**. Trad. Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. 300 p.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Um estudo sobre teoria moral. Trad. Pedro Arruda e Pablo Costa. Campinas, SP: Vide Editorial, 2021. 404 p.

MASALIN, Bruna. **A educação da vontade**. Cultivar e Guardar. Humanidade. vol. 3, p. 77, maio 2024.

McGRATH, Alister E. **Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica**: uma introdução à teologia cristã. Trad. Marisa K. Siqueira Lopes e Regina Aranha. Ed. rev. ampl. São Paulo: Shedd Publicações, 2021.

RODRIGUES, Olga Maria Piazzentin Rolim e MELCHIORI, Lígia Ebner. **Aspectos do desenvolvimento na idade escolar e na adolescência**. Disponível em: [unesp-nead_reei_ee_do6_so1_texto01.pdf](#). Acesso em: 8 jul. 2024.

SCHAEFFER, Edith. **O que é uma família?** Trad. Elizabeth Charles Gomes. Brasília, DF: Monergismo, 2019. 294 p.

TIC Kids Online Brasil. Disponível em: Cetic.br - TIC Kids Online Brasil. Acesso em: 04 jul. 2024.

TRIPP, Paul. **Desafio aos Pais**: os 14 princípios do evangelho que podem transformar radicalmente sua família. Trad. Cláudia Vassão Ruggiero. 1ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2018. 173 p.

UNITED NATIONS CHILDREN´S FUND (UNICEF). **Children in a digital world** – The state of the world´s children 2017. Nova York: Unicef, 2017. <https://www.unicef.org/media/48601/file>. Acesso em: 10/7/2024.

Desenvolvendo virtudes intelectuais na infância: cultivando coragem para o equilíbrio no uso de telas

Developing Intellectual Virtues in Childhood: Cultivating Courage for a Balanced Use of Screens

Raquel C. de Melo Minardi¹

¹ Professora Associada do Departamento de Ciência da Computação, Coordenadora do Programa Interunidades de Pós-Graduação em Bioinformática, Universidade Federal de Minas Gerais, Membro Afiliado da Academia Brasileira de Ciências (2019-2023). Pesquisadora no Laboratório Invisível – Invisible College – Primeiras sementes: cultivando virtudes intelectuais na infância, 2024 <https://homepages.dcc.ufmg.br/~raquelcm/>. <http://www.lbs.dcc.ufmg.br/>. <http://lattes.cnpq.br/9274887847308980>

Resumo

Este artigo explora a importância de cultivar virtudes, com ênfase na coragem, como uma resposta ao uso excessivo de telas na infância. Inicialmente, definimos a coragem intelectual como a disposição para enfrentar o desconhecido, questionar crenças estabelecidas e resistir a pressões, fundamental para o desenvolvimento de um pensamento crítico robusto. Em seguida, examinamos a transformação da infância na era digital, destacando os impactos negativos do uso excessivo de telas no desenvolvimento físico, cognitivo, social e emocional das crianças, incluindo problemas de saúde física, dificuldades de atenção e aprendizado, e prejuízos nas habilidades sociais e emocionais. Propomos o cultivo de virtudes intelectuais, especialmente a coragem, como um caminho para ajudar as crianças a se tornarem mais críticas no uso da tecnologia. A coragem, aliada a virtudes como curiosidade e honestidade, pode promover um uso consciente e equilibrado das telas. Abordamos a antropologia da criança sob uma perspectiva teológica, enfatizando a dignidade intrínseca das crianças como portadoras

da imagem de Deus. Defendemos uma abordagem educacional holística que integre as dimensões intelectual, emocional e volitiva das crianças, fomentando relacionamentos autênticos e experiências reais. O triperspectivismo apresentado por John Frame nos auxiliará no cultivo das virtudes, aplicando três perspectivas complementares: normativa, situacional e existencial. Concluímos que o desenvolvimento de virtudes intelectuais nas crianças é um antídoto eficaz contra o uso excessivo e inadvertido de telas, promovendo um equilíbrio saudável e o desenvolvimento integral das crianças.

Palavras-chave

Coragem intelectual; Virtudes intelectuais; Uso de telas; Desenvolvimento infantil; Triperspectivismo.

Abstract

This article explores the importance of cultivating virtues, with an emphasis on courage, as a response to excessive screen use in childhood. Initially, we define intellectual courage as the disposition to face the unknown, question established beliefs, and resist pressures—fundamental for the development of strong critical thinking skills. We then examine the transformation of childhood in the digital age, highlighting the negative impacts of excessive screen use on children’s physical, cognitive, social, and emotional development, including physical health issues, attention and learning difficulties, and impairments in social and emotional skills. We propose cultivating intellectual virtues, especially courage, as a way to help children become more discerning in their use of technology. Courage, combined with virtues such as curiosity and honesty, can promote conscious and balanced screen use. We also discuss the anthropology of childhood from a theological perspective, emphasizing children’s intrinsic dignity as bearers of God’s image. We advocate for a holistic educational approach that integrates children’s intellectual, emotional, and volitional dimensions, fostering authentic relationships and real-life experiences. John Frame’s triperspectivalism serves as a framework for cultivating virtues, applying three complementary perspectives: normative, situational, and existential. We conclude that the development of intellectual virtues in children is an effective antidote to excessive and unintentional screen use, promoting a healthy balance and comprehensive child development.

Keywords

Intellectual courage; Intellectual virtues; Screen use; Child development; Triperspectivalism

1. Introdução

Antes dos anos 2000, a infância era caracterizada por experiências tangíveis e atividades ao ar livre. Crianças brincavam nas ruas, interagiam diretamente com amigos e familiares, e desenvolviam habilidades cognitivas e sociais por meio de jogos físicos e leituras. A televisão, embora presente, tinha um papel limitado com horários específicos para a programação infantil. No entanto, com a chegada do novo milênio, a infância passou por uma transformação significativa impulsionada pelo avanço das tecnologias digitais. *Tablets, smartphones e videogames* tornaram-se parte integrante do cotidiano das crianças, mudando radicalmente como elas aprendem, se divertem e se comunicam. Essa mudança gerou preocupações sobre o impacto do uso excessivo de telas no desenvolvimento intelectual, emocional e social das crianças. Nesse cenário, a promoção das virtudes intelectuais é um antídoto essencial. Práticas que incentivem o **pensamento crítico**², a curiosidade e o amor pelo aprendizado oferecem alternativas enriquecedoras, promovendo um desenvolvimento saudável e integral em um mundo cada vez mais digital.

Segundo Jay Wood (1998) e Jason Baehr (2011), virtudes intelectuais são disposições de caráter que englobam tanto aspectos cognitivos quanto morais, essenciais para a busca e apreciação do conhecimento. Estas virtudes incluem traços como curiosidade, honestidade, humildade, perseverança e coragem intelectual, fundamentais para a formação de indivíduos intelectualmente robustos, éticos e equilibrados.

A coragem intelectual, por exemplo, capacita os indivíduos a enfrentar riscos, desafios e desconfortos na busca pela verdade e pelo conhecimento. Implica a disposição para questionar crenças estabelecidas, explorar ideias controversas, admitir erros e desconhecimento, e resistir a pressões que possam desviar o compromisso com a investigação rigorosa. Essa virtude é essencial para o desenvolvimento do pensamento crítico e para o progresso epistemológico da criança.

A ausência de um desenvolvimento da coragem intelectual leva a vícios como a covardia intelectual e a imprudência. A covardia intelectual se caracteriza por se esquivar de desafios ou riscos intelectuais devido ao medo de falhar, de ser criticado ou de enfrentar desconfortos, comprometendo o crescimento intelectual e a busca pela verdade. Já a imprudência ocorre quando um indivíduo assume riscos intelectuais desnecessários ou sem a devida preparação, resultando em julgamentos precipitados e conclusões infundadas.

² Pensamento crítico é a habilidade de fazer perguntas, analisar informações e resolver problemas de forma lógica e inteligente. O uso excessivo de telas pode prejudicar o desenvolvimento do pensamento crítico em crianças ao reduzir o tempo disponível para atividades que promovem habilidades cognitivas, como leitura, brincadeiras e interação social, além de potencialmente expô-las a conteúdos que não estimulam a análise e reflexão profunda tornando-as mais passivas.

No contexto digital, as crianças expostas indiscriminadamente à informações *online* podem desenvolver esses vícios. Por exemplo, acessar conteúdos inadequados ou enganosos, aceitar passivamente informações sem questionar sua veracidade e desenvolver crenças infundadas. A busca rápida e sem critério por respostas na internet pode fomentar uma abordagem superficial ao aprendizado, prejudicando a capacidade de avaliação crítica das fontes e promovendo a internalização de informações errôneas. Além disso, a exposição constante a recompensas rápidas pode diminuir a capacidade das crianças de lidar com frustrações e persistir em problemas complexos.

Para mitigar os vícios da imprudência e da covardia intelectual, o desenvolvimento de virtudes intelectuais é crucial. Incentivar as crianças a abordar questões de forma crítica, buscando múltiplas fontes e verificando a credibilidade das informações, bem como ensinar a reconhecer os próprios limites de conhecimento, são estratégias importantes. Promover a busca pelo aprendizado de maneira aprofundada e persistente, mesmo diante de dificuldades.

Neste artigo, discutiremos como encontrar o equilíbrio no uso de telas enquanto incentivamos o desenvolvimento de virtudes intelectuais, além de estratégias para auxiliar as crianças a navegar no mundo digital de maneira mais consciente, crítica e enriquecedora. Entendemos que esta é uma tarefa que os pais têm como primazia, com o apoio da igreja e da escola. Segundo Paul Tripp, “os filhos são herança do Senhor (Salmos 127:3) para o seu propósito. Isto significa que o plano de Deus para os pais é que sejam agentes divinos na vida daqueles que foram criados à sua imagem e confiados ao nosso cuidado” (Tripp, 2019).

2. O uso de telas e o desenvolvimento da criança

O avanço tecnológico trouxe transformações ao cotidiano das crianças, especialmente com a proliferação de dispositivos como *tablets*, *smartphones* e computadores. Embora esses dispositivos ofereçam oportunidades educacionais e de entretenimento, eles também impactam o desenvolvimento infantil de maneira significativa. Diversos estudos têm explorado como o tempo de tela pode afetar aspectos físicos, cognitivos, sociais e emocionais das crianças.

O Barna Group³, uma empresa especializada em análises sobre fé, cultura e liderança, realizou uma pesquisa em 2016 que entrevistou 1.021 pais de crianças e jovens entre 4 e 17 anos nos Estados Unidos. Cerca de 44% dos pais concordam que criar filhos hoje é muito mais complicado do que quando eles eram crianças, e 65% atribuem essa dificuldade à tecnologia e às redes sociais. Um percentual menor, cerca de 15%, menciona as crescentes demandas de trabalho como um fator que compromete o tempo dedicado aos filhos (Crouch, 2021).

3 <https://www.barna.com/>

O uso prolongado de telas pode levar a diversos problemas físicos nas crianças. A diminuição da atividade física é um dos mais comuns, contribuindo para a obesidade infantil. Aproximadamente 31% dos pais entrevistados consideram desafiador equilibrar atividades físicas com as atividades *online* dos filhos, e 30% afirmam limitar o tempo de uso de tecnologia. Além disso, há preocupações com a postura e a saúde ocular. O tempo excessivo em frente a telas pode resultar em tensão ocular, problemas de visão e distúrbios do sono. A Academia Americana de Pediatria recomenda limitar o tempo de tela e equilibrá-lo com atividades físicas e sono adequado para promover a saúde física na infância. O impacto do uso de telas no desenvolvimento cognitivo é complexo e depende do tipo de conteúdo consumido. **Conteúdos educativos digitais de alta qualidade**⁴ podem beneficiar as habilidades de linguagem e alfabetização das crianças. No entanto, o tempo excessivo gasto em atividades passivas, como assistir a vídeos sem interação significativa, pode prejudicar o desenvolvimento da atenção, memória e habilidades de resolução de problemas. Estudos indicam que crianças expostas a grandes quantidades de mídia digital têm dificuldades de concentração e desempenho acadêmico.

O uso excessivo de telas também pode afetar o desenvolvimento social e emocional das crianças. A interação face a face é crucial para o desenvolvimento de habilidades sociais, como empatia e comunicação. Quando as crianças passam muito tempo em dispositivos digitais, têm menos oportunidades para desenvolver interações reais com pais, amigos e professores. Segundo (Crouch, 2021), um a cada cinco pais mencionou que construir bons relacionamentos com os filhos é uma das áreas mais desafiadoras. Além disso, 62% dos adultos entrevistados acreditam que suas famílias tiveram grandes impactos na construção de suas identidades, e 34% dos pais enfrentam dificuldades em ajudar os filhos a desenvolver um bom caráter moral. Apenas 33% monitoram o uso da tecnologia e redes sociais, filtrando o conteúdo consumido pelos filhos, o que é preocupante no contexto de exposição a conteúdos inadequados ou violentos que podem influenciar negativamente o comportamento e as emoções das crianças.

Entre os entrevistados, apenas 13% acreditam que a tecnologia tornou a vida mais alegre, e 9% afirmam que a tecnologia os tornou melhores pais. Por outro lado, 42% acreditam que a tecnologia os faz desperdiçar muito tempo e 40% dizem estar mais distraídos por conta dos dispositivos eletrônicos.

⁴ Definimos conteúdos educativos digitais de qualidade aqueles que estão de acordo com as normas que embasam os valores cristãos como amor, perdão, honestidade, respeito, conforme ensinados na Bíblia além de: 1) garantir a segurança *online* das crianças e respeitar a privacidade dos dados dos usuários 2) ser apropriado para a faixa etária, com linguagem simples e exemplos compreensíveis 3) ter um visual atraente e inspirador, com ilustrações que representam personagens e histórias de maneira cativante 4) ser preferencialmente interativas, como jogos e desafios 5) permitir a navegação intuitiva e simples, permitindo que as crianças interajam com o material com pouca ou nenhuma ajuda de um adulto.

Para mitigar os efeitos negativos do uso de telas, especialistas recomendam um equilíbrio cuidadoso e a supervisão dos conteúdos acessados. A Academia Americana de Pediatria sugere evitar o uso de telas para crianças menores de 2 anos. Para crianças entre 2 e 5 anos, o tempo de telas deve ser limitado a uma hora por dia de **programação de alta qualidade**. Para crianças mais velhas, é importante estabelecer limites consistentes e incentivar atividades *offline*, como brincadeiras ao ar livre, leitura e prática de esportes. Na pesquisa relatada, 11% dos pais afirmam que os filhos passam mais de 11 horas por dia usando dispositivos eletrônicos, 12% entre 6 e 11 horas, e 77% entre 0 e 5 horas. Seis em cada dez pais tentam limitar o tempo de uso de telas, mas a média diária ainda é em torno de 5 horas, o mesmo tempo que as crianças passam na escola.

O uso de telas é uma parte quase inevitável da vida moderna, mas seu impacto no desenvolvimento infantil não deve ser subestimado. É essencial que pais e educadores sigam as recomendações dos especialistas e busquem um equilíbrio saudável entre o tempo de tela e outras atividades importantes para o desenvolvimento integral das crianças. A supervisão ativa e a **escolha de conteúdos educativos** podem ajudar a maximizar os benefícios e minimizar os riscos associados ao uso de dispositivos digitais.

3. A antropologia da criança

Tendo em vista tantos desarranjos pelo uso descontrolado das tecnologias, como isso afeta a humanidade da criança do ponto de vista teológico? Por que é essencial considerar a criança como um ser relacionado com Deus na formação de sua identidade e caráter? Qual é a importância dos relacionamentos com Deus, com o próximo e com a criação na formação das crianças? Nesta seção, discutiremos a criança do ponto de vista de uma antropologia teológica, e como sua humanidade tem sido afetada pelo uso descontrolado das tecnologias digitais.

Segundo Charles Sherlock (2007)⁵, ser humano significa ser portador da imagem de Deus. O autor explora a doutrina da humanidade sob a perspectiva bíblica e teológica, considerando a importância da cultura e da experiência na formação do entendimento antropológico. Ele argumenta que Jesus Cristo é a personificação perfeita da humanidade e que a plenitude de nossa experiência como seres humanos será realizada na consumação de nossa redenção.

De acordo com Anthony Hoekema (2023)⁶, todas as antropologias seculares falham ao não considerar o ser humano como criatura, apresentando assim uma visão distorcida do homem. Segundo Hoekema, *“qualquer concepção do ser humano incapaz*

5 SHERLOCK, Charles. **A doutrina da humanidade**. Série Teologia Cristã, 2007.

6 HOEKEMA, Anthony. **Criados à imagem de Deus**. Editora Cultura Cristã, 2023.

de vê-lo como fundamentalmente relacionado com Deus, totalmente dependente dele e primariamente responsável perante ele, carece de verdade". As antropologias deterministas, que descrevem os seres humanos como marionetes ou robôs, mostrando Deus puxando cordinhas ou apertando botões, também falham em fazer justiça à individualidade do homem, apresentando uma visão igualmente distorcida.

Tanto Sherlock quanto Hoekema concordam que, devido à queda, a imagem de Deus no ser humano foi corrompida. O pecado distorceu a harmonia original da criação, tornando o homem inclinado ao mal e aos vícios, alimentando medo e insegurança, por exemplo. Ao não servir e obedecer totalmente a Deus, ele está separado de Deus ou em revolta contra Ele. Segundo Sherlock, *"o pecado nos depravou de forma que nós só podemos nos acertar com Deus através da fé em Cristo e precisamos de um novo nascimento através do Espírito para isso"*. Ele discute a renovação desta imagem em Cristo, destacando a reconciliação tripla: primeiro com Deus, depois com o próximo e com a natureza não-humana. Sherlock defende que a imagem de Deus envolve relacionamentos complexos e interconectados, tanto verticais (com Deus) quanto horizontais (entre humanos e com a criação).

As crianças, naturalmente, são portadoras da imagem de Deus, o que implica que, desde o nascimento, possuem uma dignidade inerente, sendo chamadas a refletir as características de Deus em suas vidas. Esta visão teológica sublinha a importância de tratar as crianças com respeito e cuidado, reconhecendo seu valor. A imagem de Deus nas crianças deve ser cultivada e aperfeiçoada ao longo da vida, especialmente através da educação e da experiência comunitária. A formação espiritual e moral das crianças é vital para que elas possam crescer plenamente como imagem de Deus. Relacionamentos têm importância destacada nesse desenvolvimento pleno da imagem de Deus nas crianças, o que pressupõe a formação da identidade e do caráter. Elas devem ser integradas em comunidades saudáveis, onde possam aprender sobre Deus, sobre o mundo e sobre si mesmas. Isso inclui a família, a igreja e a sociedade em geral. Sherlock argumenta que a educação das crianças deve incluir uma experimentação em todas as dimensões da vida humana – espiritual, intelectual, emocional e física. Ele relembra a centralidade de Jesus como modelo perfeito da humanidade, sugerindo que a educação das crianças deve apontar para Ele. As histórias e os ensinamentos de Jesus servem como guia para o cultivo de virtudes na infância. Os pais não podem se abster de expor o evangelho aos seus filhos, e isso deve ser feito desde a mais tenra idade, quando o coração da criança é mais receptivo.

Em síntese, a antropologia da criança pode ser definida como a compreensão de que as crianças são portadoras da imagem de Deus, possuindo uma dignidade inerente desde o nascimento. Elas são seres em desenvolvimento, tanto espiritual quanto moral, e sua formação deve ser intencional e holística, envolvendo relações saudáveis

e experiências mais prioritariamente reais que virtuais. A educação e a comunidade desempenham papéis cruciais na renovação e desenvolvimento contínuo dessa imagem, com Jesus Cristo sendo o modelo supremo a ser seguido.

Essa perspectiva é relevante na discussão sobre a redução do uso de telas, pois enfatiza a necessidade de cultivar relacionamentos autênticos e experiências humanas plenas que, são anteriores e vão além das interações digitais. A reconciliação e a interação genuína promovidas pela imagem de Deus são um contraponto ao isolamento e à superficialidade que caracterizam o uso excessivo de telas.

4. Virtudes intelectuais

Uma vida em comunhão e equilíbrio certamente demanda virtudes que precisamos cultivar e desenvolver. Segundo Jay Wood⁷, *“o cuidado com nossas vidas intelectuais é imperativo se queremos pensar bem, e pensar bem é indispensável para viver bem”* (página 17, 1998). Ele define virtudes intelectuais como disposições habituais que orientam o intelecto na busca pela verdade. Wood enfatiza que essas virtudes não são apenas habilidades cognitivas, mas também envolvem aspectos morais e motivacionais que influenciam como um indivíduo aborda questões intelectuais.

Virtudes como a curiosidade, a honestidade intelectual, a humildade intelectual, a diligência e a coragem são centrais para o desenvolvimento intelectual. Wood destaca a importância dessas virtudes na formação de um caráter intelectual robusto, capaz de navegar de forma ética e eficaz no processo de aquisição de conhecimento.

Jason Baehr (2011)⁸ complementa essa visão ao afirmar que virtudes intelectuais são traços de caráter cruciais para a realização de objetivos epistemológicos. Baehr enfatiza que essas virtudes envolvem uma combinação de habilidades cognitivas e disposições morais, que juntas fomentam uma abordagem rigorosa e ética na busca do conhecimento. Ele menciona virtudes como a curiosidade, a perseverança, a autonomia intelectual, a integridade e a justiça intelectual como fundamentais para o desenvolvimento de um pensador crítico e reflexivo.

Portanto, de acordo com Jay Wood e Jason Baehr, as virtudes intelectuais são disposições de caráter que englobam tanto aspectos cognitivos quanto morais, essenciais para a busca e apreciação do conhecimento. Elas incluem traços como curiosidade, honestidade, humildade, perseverança e coragem intelectual, sendo fundamentais para a formação de indivíduos intelectualmente robustos e éticos.

7 WOOD, W. Jay. **Epistemology: becoming intellectually virtuous**. IL: IVP Academic, 1998.

8 BAEHR, Jason S. **The inquiring mind: on intellectual virtues and virtue epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

A curiosidade intelectual é a disposição de se interessar por novos conhecimentos e experiências. É a força motriz que nos leva a fazer perguntas, explorar novos temas e buscar entender o mundo ao nosso redor. A honestidade intelectual envolve um compromisso com a verdade, evitando enganos e reconhecendo limitações pessoais. A humildade intelectual é a capacidade de reconhecer nossos próprios erros e limitações, bem como valorizar as contribuições dos outros. A persistência se manifesta na disposição para trabalhar arduamente em busca da compreensão, enquanto a coragem intelectual nos capacita a enfrentar desafios, questionar crenças estabelecidas e defender posições impopulares quando necessário.

A coragem intelectual é uma virtude essencial para o desenvolvimento de um pensamento crítico sólido e para o progresso epistemológico. Jay Wood (1998) a define como a disposição de enfrentar desafios e riscos na busca pela verdade e pelo conhecimento, mesmo diante de dificuldades, perigos ou desaprovações. Essa coragem exige a capacidade de questionar crenças profundamente enraizadas, explorar ideias impopulares ou controversas e admitir a própria ignorância ou erro. Mais do que um simples ato de ousadia, trata-se de um compromisso contínuo com a verdade e com a disposição para enfrentar críticas, incertezas e falhas.

Jason Baehr (2011) amplia essa concepção ao destacar a coragem intelectual como um traço de caráter que permite ao indivíduo persistir na busca do conhecimento, apesar dos medos, das pressões sociais e dos riscos de fracasso. Para Baehr, essa virtude não se limita a lidar com desafios intelectuais complexos, mas envolve também resistir à tentação de evitar investigações críticas por conta de influências externas ou internas. Dessa forma, a coragem intelectual se revela indispensável para a formação de um pensamento independente e para a manutenção da honestidade intelectual em um ambiente de constantes pressões e incertezas.

Craig Boyd (2021), por sua vez, enfatiza a relação entre coragem e a perfeição das emoções, especificamente as emoções ligadas ao medo. A coragem intelectual, nesse sentido, não se restringe apenas à resistência a desafios externos, mas também à capacidade de enfrentar os próprios receios e desconfortos que podem surgir ao questionar convicções arraigadas. Ela implica disposição para desafiar ideias estabelecidas, reconhecer falhas e ignorância, e sustentar o compromisso com uma investigação rigorosa, mesmo quando isso significa contrariar consensos ou enfrentar resistência.

Portanto, a coragem intelectual é uma virtude indispensável para o aprimoramento do pensamento crítico e para a busca da verdade. Sem ela, o indivíduo se torna vulnerável ao conformismo, à evasão diante de desafios e à estagnação intelectual. Assim, ao unir essas perspectivas, fica evidente que a coragem intelectual não é apenas uma qualidade admirável, mas uma necessidade para quem se propõe a trilhar o caminho do conhecimento com integridade e perseverança.

5. Crianças intelectualmente corajosas e o uso das telas

A coragem intelectual influencia significativamente como as crianças utilizam as telas e até mesmo seu interesse por elas. Crianças corajosas intelectualmente tendem a ser mais críticas e seletivas quanto ao conteúdo que consomem. Elas questionam a qualidade e veracidade da informação, optando por conteúdos educacionais e construtivos em vez de apenas passatempos superficiais. Esta capacidade crítica é essencial para navegar no vasto mar de informações disponíveis na internet e nas mídias sociais.

Além disso, a coragem intelectual encoraja as crianças a explorar novos conhecimentos e a aprender continuamente. Elas utilizam as telas de maneira intencional para acessar recursos educacionais, participar de atividades *online* recomendadas pela escola e engajar-se em aprendizados que promovem o desenvolvimento cognitivo e habilidades específicas.

Essas crianças também demonstram interesse por atividades variadas e exploram o mundo real além das telas. Valorizam interações face à face, preferem atividades práticas que demandam pensamento crítico e resolução de problemas, em contraste com o uso passivo e isolado das telas.

Na Tabela 1, contrastamos as atitudes esperadas entre crianças corajosas intelectualmente com aquelas que manifestam os vícios da covardia e da imprudência. Por exemplo, ao realizar uma pesquisa histórica, uma criança corajosa intelectualmente consulta diversas fontes, verifica a credibilidade das informações e cita as referências corretamente. Enquanto isso, uma criança covarde intelectualmente pode preferir copiar informações da internet sem validar sua veracidade, e uma criança imprudente intelectualmente pode utilizar a primeira fonte disponível sem considerar sua confiabilidade.

Tabela 1 - Exemplos de possíveis comportamentos de crianças intelectualmente corajosas em contraste com crianças intelectualmente covardes e intelectualmente imprudentes em tarefas simples envolvendo o uso da tecnologia.

Tarefa	Criança Intellectualmente Corajosa	Criança Intellectualmente Covarde	Criança Intellectualmente Imprudente
Pesquisa para trabalho escolar	Busca fontes variadas e confiáveis, verifica a precisão das informações.	Evita pesquisar sozinha, depende de fontes fáceis ou copiadas de amigos.	Usa a primeira fonte que encontra sem verificar a credibilidade ou precisão.
Assistir vídeos educativos	Seleciona conteúdos que complementam seus estudos e interesses.	Evita vídeos desafiadores, prefere conteúdos mais simples e conhecidos.	Escolhe vídeos aleatoriamente, sem considerar o valor educativo.
Participação em fóruns de discussão	Contribui com opiniões fundamentadas, aceita feedback construtivo.	Tem medo de expressar suas opiniões, raramente participa.	Faz comentários sem reflexão, pode provocar debates improdutivos.
Jogos educativos online	Joga para desenvolver habilidades, busca superar desafios cognitivos.	Evita jogos que exigem muito raciocínio, prefere os mais simples.	Joga impulsivamente, sem planejamento ou reflexão sobre a utilidade dos jogos.
Uso de redes sociais	Usa para compartilhar ideias e aprender, filtra informações falsas.	Usa passivamente, consome conteúdo sem criticar, tem medo de postar.	Posta e compartilha sem pensar nas consequências, pode divulgar desinformação.
Aulas online	Participa ativamente, faz perguntas, busca entender profundamente.	Evita interagir, apenas assiste sem se envolver ou tirar dúvidas.	Participa de forma dispersa, pode interromper a aula com comentários irrelevantes.
Leitura de artigos sobre ciências	Lê criticamente, questiona metodologias e interpreta resultados.	Evita leituras complexas, prefere resumos simplificados.	Lê superficialmente, sem entender profundamente ou verificar as fontes.
Desenvolvimento de projetos criativos	Usa ferramentas digitais para inovar, aceita e incorpora feedbacks.	Evita usar novas ferramentas, prefere métodos tradicionais.	Usa ferramentas digitais de forma desorganizada, sem considerar as melhores práticas.

A coragem intelectual proporciona às crianças as ferramentas necessárias para utilizar a tecnologia de maneira consciente e equilibrada, sendo mais seletivas e críticas quanto ao conteúdo que consomem e valorizando uma gama diversificada de experiências reais além das telas. Essa abordagem não apenas otimiza os benefícios das tecnologias digitais, mas também pode prevenir o uso excessivo e os potenciais efeitos negativos associados a um estilo de vida predominantemente digital.

É essencial ensinar às nossas crianças a fazer um uso equilibrado das tecnologias e aproveitar seus benefícios. Andy Crouch (2021) destaca alguns usos positivos da tecnologia. Entre esses pontos podemos citar manter conexões significativas com pessoas queridas, cuidar do nosso bem-estar físico, promover conversas enriquecedoras, adquirir habilidades em áreas culturais importantes (esportes, música, artes, culinária, literatura, entre outras). Ele destaca que a tecnologia pode nos ajudar a cultivar uma admiração pelo mundo criado por Deus, que fomos chamados para cuidar. Podemos desfrutar dessas vantagens ao utilizar a tecnologia com cuidado e intenção.

6. Cultivando a coragem intelectual nas crianças

Segundo Edith Schaeffer (2004), a família é uma unidade fundamental para a sociedade, um ambiente onde se nutrem relacionamentos, aprendem-se valores e experimenta-se o cuidado mútuo. A família é uma escola de virtudes, onde os valores morais e éticos são ensinados e vividos, partilhados, preparando os indivíduos para a vida na sociedade mais ampla. É responsabilidade do núcleo familiar o ensino das virtudes às crianças.

Ensinar virtudes às crianças deve ser um processo gradual e contínuo que exige paciência, criatividade e consistência. Ao usar estratégias que tornem o abstrato mais concreto e relevante para a vida das crianças, pais e educadores podem ajudar a cultivar virtudes de maneira eficaz. Esse ensino envolve tornar prático e relacional o aprendizado, permitindo à criança perceber o mundo por meio de várias perspectivas (Poythress, 2018).

Imagine um caleidoscópio: um tubo com um conjunto de espelhos internos e pequenos objetos coloridos soltos, como pedaços de vidro ou contas, que, quando girado, revela uma miríade de padrões e cores que se entrelaçam em uma dança harmoniosa. Cada movimento, cada ângulo de visão, oferece uma nova perspectiva, uma nova beleza oculta dentro do mesmo conjunto de elementos. Assim também pode ser a visão de mundo de uma criança, que, se estimulada e ensinada corretamente, pode ver o mundo sob várias facetas à luz da verdade divina.

Essa metáfora do caleidoscópio pode ajudar a ilustrar como o triperspectivismo (Frame, 2023) pode nos auxiliar a desenvolver uma compreensão rica e integrada não só da teologia, mas do mundo. Assim como um caleidoscópio revela uma beleza

harmoniosa a partir de múltiplos ângulos e perspectivas, olhar o mundo e as relações com outros seres humanos sob várias perspectivas revela muito sobre a plenitude da verdade divina. Sob a luz desta verdade, podemos entender a vontade e o propósito de Deus para nossas vidas e nossa convivência na sociedade, estando mais preparados para obedecer às suas ordenanças como criaturas e filhos que somos. Este é o caminho para a formação de seres humanos virtuosos. O triperspectivismo é uma ferramenta valiosa para ajudar a desenvolver virtudes, pois considera três perspectivas complementares (normativa, situacional e existencial) no entendimento e aplicação de conceitos.

A perspectiva normativa enfoca os padrões, normas e princípios que guiam nossas ações e crenças. Aplicado à coragem intelectual, isso envolveria, por exemplo, ensinar às crianças os princípios éticos e morais que sustentam a coragem intelectual, conforme ensinado nas Sagradas Escrituras. Podemos usar o exemplo da coragem intelectual de Jesus como modelo, sua honestidade e integridade apesar dos riscos enfrentados. Devemos ensinar normas claras sobre como abordar desafios intelectuais, incluindo a importância de questionar fontes, validar informações e manter uma mente aberta, de forma equilibrada. A coragem intelectual está diretamente ligada a isso.

A perspectiva situacional examina o contexto e as circunstâncias específicas em que a coragem intelectual é necessária. Usar exemplos concretos e situações da vida real para mostrar como a coragem intelectual pode ser aplicada em diferentes contextos, como debates acadêmicos, investigações científicas e, mais importante, decisões cotidianas. Promover experiências práticas em que as crianças enfrentam desafios intelectuais específicos e controlados, incentivando-as a praticar a coragem intelectual ao lidar com situações complexas ou ambíguas.

A perspectiva existencial foca na experiência pessoal e no desenvolvimento do caráter individual. No contexto da coragem intelectual, isso envolve incentivar as crianças a refletirem sobre suas próprias experiências e atitudes em relação aos desafios intelectuais, ajudando-as a reconhecer e superar medos e inseguranças. Trabalhar para fortalecer a autoconfiança das crianças, proporcionando apoio e feedback positivo quando demonstram coragem intelectual, reforça essa virtude.

Em resumo, integrar as três perspectivas oferece uma abordagem holística para ensinar a coragem intelectual:

- **Normativa:** estabeleça uma base sólida sobre a importância e os princípios da coragem intelectual, fundamentada nos ensinamentos do Evangelho.
- **Situacional:** aplique esses princípios em contextos práticos, mostrando como a coragem intelectual é relevante e necessária em situações reais.
- **Existencial:** apoie o desenvolvimento pessoal das crianças, ajudando-as a internalizar e praticar a coragem intelectual em suas vidas diárias.

Alguns exemplos práticos desta aplicação na escola, na igreja e até mesmo em contextos familiares seriam:

- **Normativa:** leia com eles textos filosóficos e tenha conversas sobre a importância da coragem intelectual na história da igreja, da filosofia e da ciência. Em casa, leia e converse sobre textos que abordem valores morais e éticos, e a importância da coragem intelectual. Isto pode ser feito com a ajuda de fábulas, histórias de vida inspiradoras ou trechos de biografias de figuras históricas que demonstraram coragem intelectual. Na escola, incentive a análise crítica das lições, ajudando-as a identificar e questionar conteúdos que possam estar em desacordo com a cosmovisão cristã. Muitos materiais didáticos apresentam pressupostos e ideologias que precisam ser avaliadas à luz da Bíblia. Acompanhe o que está sendo ensinado, conversando sobre os temas abordados e orientando-os a discernir a verdade em meio a diferentes perspectivas. Mostre como essa análise cuidadosa fortalece a coragem intelectual, ensinando-os a pensar de forma crítica e fundamentada em sua fé. Na igreja, introduza leituras acessíveis de textos apologéticos que ajudem a fundamentar suas respostas, como histórias bíblicas de personagens que defenderam a verdade diante da oposição, obras de C.S. Lewis adaptados para a idade delas e outros recursos voltados para crianças e adolescentes que explicam a fé cristã de maneira clara e inspiradora. Essas leituras podem oferecer uma perspectiva normativa sólida, mostrando que a coragem intelectual não significa apenas expressar opiniões, mas alinhar-se à verdade revelada por Deus e sustentá-la com sabedoria e amor. Mostre exemplos práticos de pessoas que ao longo da história demonstraram coragem intelectual ao permanecer firmes em seus valores cristãos. Acima de tudo, ensine que Jesus é o exemplo perfeito dessa coragem, pois enfrentou oposição ao proclamar a verdade e nos deixou um modelo de como agir com sabedoria e firmeza.
- **Situacional:** organize debates e discussões sobre temas controversos, incentivando as crianças a defender suas posições com base em evidências e a questionar informações. Por exemplo, na escola, organize debates sobre temas controversos, como mudanças climáticas, ética em pesquisas científicas, ou direitos humanos. Incentive os alunos a defenderem suas posições com base em evidências, questionarem informações e ouvirem diferentes pontos de vista. Na igreja, organize fóruns de discussão sobre questões teológicas ou sociais controversas, como a interpretação de passagens bíblicas difíceis, a relação entre fé e ciência, ou questões éticas contemporâneas. Incentive os membros a defenderem suas posições com base em argumentos bem fundamentados e a questionarem informações de maneira respeitosa. Em casa, converse intencionalmente sobre questões contemporâneas, como o uso responsável da tecnologia, sustentabilidade ambiental, ou dilemas

éticos na vida cotidiana. Incentive todos os membros da família a expressarem suas opiniões baseadas em evidências e a questionarem informações de maneira crítica. Faça isto “quando estiver sentado em casa e quando andar pelo caminho; quando se deitar e quando se levantar” (Deuteronômio 6:6-7). Use diversas oportunidades no convívio com a família de forma intencional.

- **Existencial:** incentive as crianças a compartilhar suas experiências e desafios, orientando-as sobre como demonstrar coragem intelectual em diferentes situações. Por exemplo, na escola, crie momentos em que os alunos possam compartilhar suas experiências pessoais e desafios acadêmicos. Discuta como demonstrar coragem intelectual ao enfrentar dificuldades, como medo de errar em público ou pressão por conformidade social. Na igreja, incentive-os a compartilhar suas experiências de fé e desafios pessoais. Oriente-os sobre como demonstrar coragem intelectual ao enfrentar dúvidas espirituais, tomar decisões éticas difíceis e viver sua fé em um mundo cada vez mais secular. Por fim, em casa, compartilhe em família desafios pessoais e experiências de vida. Discuta como demonstrar coragem intelectual ao tomar decisões difíceis, enfrentar críticas e permanecer fiel a seus valores e princípios.

Ao aplicar o triperspectivismo, pais e educadores podem fornecer uma educação abrangente que não apenas ensina os princípios da coragem intelectual, mas também prepara as crianças para aplicá-los de maneira prática e reflexiva em suas vidas. A harmonia das perspectivas normativa, situacional e existencial revela a plenitude da verdade divina, uma complexa e multiforme beleza, como os padrões de um caleidoscópio, que só podem ser plenamente apreciados quando vistos em conjunto.

Crianças corajosas intelectualmente serão naturalmente mais críticas e seletivas em relação ao conteúdo que consomem, questionando a qualidade e a veracidade das informações. Essa capacidade crítica é essencial para lidar com o vasto volume de informações disponíveis na internet e nas mídias sociais. No entanto, essa coragem intelectual não se desenvolve isoladamente; ela faz parte do crescimento do caráter e da identidade de cada pessoa, que, por sua vez, está conectado à imagem de Deus em nós. Como seres criados para o relacionamento com Deus, nosso aperfeiçoamento envolve não apenas o exercício da razão e do pensamento crítico, mas também a conformação com a verdade divina. Assim como um tripé só pode cumprir sua função se todas as pernas estiverem presentes e igualmente fortes, nossa visão e vivência no mundo dependem de um equilíbrio entre as três perspectivas – normativa, situacional e existencial. Juntas, elas fornecem e mantêm uma base sólida para um caráter fundamentado na verdade e na identidade que recebemos de Deus.

7. Conclusões

O aumento do uso de telas, especialmente entre crianças, apresenta desafios significativos na era digital. Este artigo defende a coragem intelectual como um antídoto essencial para mitigar os efeitos negativos dessa tendência crescente. Ao examinar a evolução do uso de telas, seu impacto no desenvolvimento infantil e a antropologia teológica da criança, enfatizamos a importância de cultivar virtudes intelectuais para promover um desenvolvimento mais equilibrado e saudável.

A coragem intelectual capacita os indivíduos a enfrentar riscos, desafios e desconfortos na busca pela verdade e pelo conhecimento. No contexto da infância, essa virtude se manifesta em comportamentos críticos e seletivos em relação ao conteúdo digital consumido. Crianças que desenvolvem essa coragem são mais propensas a questionar a veracidade das informações e a optar por conteúdos educativos e construtivos.

Além disso, propomos a aplicação do triperspectivismo como uma abordagem holística para ensinar a coragem intelectual. Esta metodologia considera três perspectivas complementares (normativa, situacional e existencial), oferecendo uma estrutura abrangente para o desenvolvimento dessas virtudes. O ensino baseado em princípios éticos, a aplicação prática em contextos reais e o cultivo da autoconfiança pessoal são passos essenciais para fortalecer a coragem intelectual nas crianças.

A promoção de virtudes intelectuais, especialmente a coragem intelectual, emerge como uma resposta viável e necessária ao uso excessivo e inadvertido de telas. Educadores, pais e comunidade desempenham um papel crucial na formação de crianças intelectualmente corajosas, capazes de usar a tecnologia de forma consciente e equilibrada. Integrar práticas educacionais que enfatizem a análise crítica, a seleção criteriosa de conteúdos e o estímulo à exploração de atividades offline pode contribuir significativamente para o desenvolvimento integral das crianças em um mundo digital.

A implementação dessas estratégias não apenas pode mitigar os vícios associados ao uso excessivo de telas, como a covardia e a imprudência intelectual, mas também criar um ambiente propício ao crescimento intelectual robusto e ético. Em última análise, ao formar crianças com coragem intelectual, estamos preparando uma geração que valoriza o conhecimento, a verdade e o equilíbrio entre o digital e o real, promovendo um futuro mais saudável e crítico na era digital.

Referências Bibliográficas

BAEHR, Jason S. **The inquiring mind: on intellectual virtues and virtue epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

BOYD, Craig A.; TIMPE, Kevin. **The virtues: a very short introduction**. Oxford University Press, 2021.

CROUCH, Andy. **Sabedoria digital para a família**. Pilgrim, 2021.

FRAME, John M. **Teologia em três dimensões: um guia para o triperspectivismo**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

HOEKEMA, Anthony. **Criados à imagem de Deus**. Editora Cultura Cristã, 2023.

POYTHRESS, Vern S. **Knowing and the trinity: how perspectives in human knowledge imitate the trinity**. P&R Publishing, 2018.

SCHAEFFER, Edith. **O que é uma família?** São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

SHERLOCK, Charles. **A doutrina da humanidade**. Série Teologia Cristã, 2007.

TRIPP, Paul David. **Desafio aos Pais: Como Cuidar do Coração do Seu Filho**. 1. ed. São Paulo: Editora Fiel, 2019.

WOOD, W. Jay. **Epistemology: becoming intellectually virtuous**. IL: IVP Academic, 1998.

Segunda seção

Traduções de artigos

Os quatro temas religiosos fundamentais no desenvolvimento do pensamento filosófico no Ocidente

Uma contribuição para a determinação da relação entre a dialética teórica e a religiosa

Trad. Gabriel Pereira de Carvalho Chebek¹

¹ Mestrando em Teologia Bíblica do Novo Testamento pelo Seminário Jonathan Edwards, Especialista em Cristianismo e Política, Graduado em Direito pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Membro da Junta Diaconal da Igreja Presbiteriana Bereia. gabrielpereirac@gmail.com

Título original

De vier religieuze grondthema's in den ontwikkelingsgang van het wijsgeerig denken van het avondland — Herman Dooyeweerd

Tradução do holandês, disponível em:

DOOYEWEERD, H. “De vier religieuze grondthema's in den ontwikkelingsgang van het wijsgeerig denken van het avondland : Een Bijdrage Tot Bepaling van de Verhouding Tusschen Theoretische En Religieuze Dialectiek.” *Philosophia Reformata* 6, no. 4 (1941): 161–79. <http://www.jstor.org/stable/24705480>.

Durante² as últimas décadas do século anterior³, a filosofia ocidental começou a mostrar três fenômenos, cujo significado e coerência mútua foram gradualmente mais bem compreendidos no século XX.

² Por enquanto, a crítica transcendental da história da filosofia ocidental, que iniciei no primeiro volume de meu *De wijsbegeerte der wetsidee*, chega ao fim. Isso é feito com a descoberta do tema fundamental religioso da filosofia grega, que, obviamente, só ousei publicar após uma extensa investigação das fontes. Naturalmente, dentro dos limites deste artigo, só posso fazer um resumo desenvolvimento da dialética religiosa da forma e da matéria na filosofia grega. Em geral, tive até mesmo de me abster de apresentar minhas evidências. Espero iniciar em breve uma série de estudos sobre o tema do solo grego na *Philosophia Reformata*. Os leitores poderão encontrar essas evidências na íntegra.

³ Ou seja, Sec. XIX

Em primeiro lugar, somos surpreendidos pelo início de uma decadência da filosofia humanista. Apesar de ter conquistado a posição de liderança no pensamento ocidental desde a Renascença, e apesar de ter chegado ao seu ápice no idealismo alemão, a filosofia humanista, com o colapso do idealismo, envolveu-se em uma crise de seus princípios fundamentais, que aparentemente não será capaz de superar em curto prazo.

Em segundo lugar, esses tempos mostram o início do grande renascimento da filosofia escolástica, mais especificamente, tomista, nos círculos católicos romanos, que foi introduzido pela encíclica *Aeterni patris*, publicada pelo Papa Leão XIII em 1879.

Em terceiro lugar, testemunhamos na mesma época o surgimento da reflexão filosófica independente de círculos protestantes que permaneceram fiéis aos fundamentos da Reforma. Aqui, no entanto, a aspiração de alcançar uma reforma genuína do pensamento filosófico permanece limitada ao movimento espiritual calvinista moderno que está inseparavelmente ligado ao nome do Dr. Abraham Kuyper. É esse movimento espiritual que, em nosso tempo, deu frutos com o surgimento de uma filosofia calvinista independente sob o nome de “filosofia da ideia da lei”.

A estreita conexão mútua entre esses três fenômenos é inegável. Eles estão inequivocamente fundamentados em uma crise da cultura ocidental, cujos principais poderes espirituais básicos, (civilização antiga, cristianismo e humanismo) têm permanecido continuamente em tensão uns com os outros. Mas essa tensão não pode ser resolvida por algum tipo de “equilíbrio de forças” mecânico. Para que o desenvolvimento cultural tenha um caminho claro, é necessário um poder de liderança.

Na civilização grega clássica, esse poder principal era a *polis*, a cidade-estado como *base da nova religião da cultura*; na época romana clássica, era a *res publicá*⁴, logo seguida pelo *regime imperial*, ambos os quais se tornaram *porta-estandartes da ideia religiosa do imperium*. O mesmo fundamento continuou durante os tempos bizantinos, nos quais a ideia do *imperium* sagrado é externamente reconciliada com o cristianismo, que agora está sendo perseguido e que envolveu uma *crise nos fundamentos* de toda a cultura da antiguidade.

Após a Idade Média, durante a qual a Igreja Católica Romana conseguiu assumir a liderança, a próxima grande crise veio com o movimento renascentista moderno, preparado pelo surgimento do nominalismo do escolasticismo tardio. No movimento renascentista, o fator da cultura antiga - em princípio *reinterpretado* pelo humanismo emergente - começa a se emancipar do controle eclesiástico. Ao mesmo tempo, de uma perspectiva fundamentalmente diferente, o grande movimento da Reforma também assume a disputa contra a cultura eclesiástica monolítica do romanismo.

4 Nota do Tradutor Br.: Coisa pública, em tradução literal.

Em seguida, nos países protestantes, a liderança cultural é assumida por um curto período de tempo pelo movimento da Reforma, enquanto nos países que permaneceram, em sua maior parte, fiéis à Igreja Romana, o catolicismo romano, em sua Contra-Reforma, concentra sua renovação para estabelecer para si mesmo um canteiro permanente para a recepção da cultura renascentista. Mas, gradualmente, o desenvolvimento ocidental da cultura toma uma nova direção, na qual o controle sobre a cultura, tanto do romanismo quanto da reforma, é repellido pelo humanismo moderno. Isso não significa a eliminação do romanismo e da reforma como poderes básicos constitutivos no desenvolvimento histórico do Ocidente. Em vez disso, eles continuam a afirmar sua influência perpétua, em parte em antítese contra a nova visão de vida e de mundo que secularizou o cristianismo em uma religião racional da personalidade, em parte, muitas vezes, em síntese com a nova moldagem da história pelas ideias humanistas. Mas eles não são mais capazes, como eram antes, de colocar sua marca na civilização do Ocidente. Durante três séculos, elas foram forçadas a assumir uma posição defensiva na batalha pelo espírito da cultura; por enquanto, o papel principal foi transferido para o humanismo.

No entanto, desde a segunda metade do século XIX, iniciou-se um processo geral de decadência da vida e da visão de mundo humanistas, que gradualmente a forçou a assumir uma posição defensiva em relação aos poderes culturais anti-humanistas recém-surgidos. Isso anuncia, então, um violento período de transição na história mundial, no qual se trava uma batalha pela liderança espiritual de nossa cultura ocidental que, por enquanto, permanece indecisa.

Nessa transição aparentemente caótica, os poderes culturais mais antigos e espiritualmente consolidados do Ocidente - o catolicismo romano e a Reforma - começam a se engajar novamente na grande luta espiritual, dessa vez com armas modernas. Seu objetivo não é apenas *defender* os fundamentos da civilização moderna, mas reivindicar a liderança sobre o futuro do Ocidente, que, por ainda, é muito obscuro.

O desenvolvimento da filosofia ocidental depende dos principais poderes culturais que até mesmo impõem à filosofia seus motivos mais profundos.

Esse desenvolvimento⁵ é controlado por *quatro temas básicos*⁶, três dos quais são claramente de natureza dialética, ou , são quebradas por uma inconsistência interna que leva a contradições perpétuas.

1. O mais antigo é o *tema forma-matéria* da filosofia grega. Apesar de essa *designação terminológica* (*hylè e morphè*) ter sido introduzida pela primeira vez por Aristóteles, seu *significado intrínseco* controla o pensamento grego desde o início⁷. Esse tema estava profundamente enraizado na noção religiosa grega de uma tensão irreconciliável entre as religiões telúricas, ctônicas e ourânicas mais antigas da natureza⁸ e a religião mais nova da cultura da *forma, da medida e da harmonia*. Nas religiões da natureza, a representação do divino ainda não havia assumido uma forma fixa, mas as pessoas se orientavam em uma atitude de fé ainda primitivamente pagã em relação à constante *fluidéz* (ou *mistura caótica*) das *formas naturais* em sua ascensão e declínio, em seu nascimento e morte. Nessa fluidez, as pessoas sentiam o trabalho de Anangkè, ou Tuchè, o destino imprevisível. A religião mais jovem da cultura tentou adaptar as antigas religiões da natureza a si mesma e assimilá-las. Mas essa tentativa não foi bem-sucedida, em parte porque os problemas mais profundos das religiões da natureza

5 A influência que a filosofia judaica e árabe exerceu sobre o pensamento ocidental só foi possível dentro da estrutura desses mesmos temas básicos para esse pensamento.

6 Neste artigo, os temas básicos também são chamados de motivos básicos. Posteriormente, o termo motivo se torna predominante, se não exclusivo. Muito tem sido dito sobre essa designação dupla. Foi dito que a designação tema deve ser preferida. Entretanto, isso não faz justiça ao que Dooyeweerd tinha em mente. Um tema pode ser tocado, abordado ou discutido, mas Dooyeweerd considera os motivos como “impulsos” ou forças espirituais. Em outras palavras, um tema está sob o comando da pessoa, mas um motivo é o que a comanda. Os motivos inconscientemente “controlam” o curso do pensamento filosófico e até mesmo uma comunidade inteira. Dooyeweerd considera todos esses quatro temas ou motivos são religiosos. É importante observar que ele faz uma distinção enfática entre fé e religião. Na página 298 do segundo volume de *A New Critique of Theoretical Thought* (Amsterdã: H.J. Paris; Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1953-1958), ele escreve que a frequente identificação da esfera da lei modal da fé com a religião é prejudicial ao autoconhecimento religioso. A religião é descrita por Dooyeweerd como “o impulso inato da individualidade humana de se direcionar para o verdadeiro ou para uma pretensa Origem absoluta de toda a diversidade temporal de significado, que ela encontra concentrada em si mesma” (Dooyeweerd 1953-1958, 1:57). Observe “individualidade”, “direito”, “absoluto” e “concentrado”. Sobre criação, queda e redenção, ele diz que são “também artigos de fé”, mas que seu sentido bíblico é radical (In the Twilight of Western Thought [Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1972], 187, 188).

7 Portanto, é correto que Aristóteles, no primeiro livro de sua *Metafísica*, configure toda a filosofia que o precedeu dentro da estrutura desse tema fundamental. Embora, em geral, seu veredicto sobre seus predecessores deva ser considerado com cautela crítica, é, sem dúvida, pelo menos igualmente acrítico pensar que todo o esquema forma-matéria é meramente uma construção aristotélica.

8 *Telluric* significa “pertencente às terras agrícolas”, *chthonic* significa “pertencente ao submundo” e *ouranic* significa “celestial”. Agradeço ao Dr. G. Jonkers, que me ajudou a determinar esses significados.-Trad.

foram negados, em parte porque a religião mais nova carecia de seriedade com relação às normas morais⁹.

Esse¹⁰ tema de base dialética leva o pensamento grego a oposições verdadeiramente polares.

Na filosofia pré-socrática, o princípio da matéria mantém a prioridade sob a influência de uma reação religiosa contra a religião da cultura¹¹. Ele é então conhecido por vários nomes: *apeiron*, *anangkè*, *dike*, *tuchè*, *rheuston*, *chaos*, *mixis* e assim por diante¹². E mesmo quando se tenta retirar o “princípio da forma” de delimitação, medida e harmonia da fluidez do princípio da matéria, o princípio da forma ainda é predominantemente concebido nas formas *matemáticas* ou *sensórias* da *natureza* (Xenófanes de Cólofon e Parmênides o concebem na forma matemática da cúpula abrangente dos céus, que, de acordo com a religião ourânica da natureza, é então identificada com a divindade animada e pensante)¹³.

Portanto, o princípio da forma desempenha aqui apenas um papel *antitético*: com uma tendência claramente religiosa, a “filosofia da natureza” se volta contra *esse* princípio da forma. O *anangkè* do princípio da matéria é principalmente dotado de caráter divino. Com o início da luta verdadeiramente dialética entre a escola eleática e a escola de Heráclito de Éfeso, o dualismo no motivo da matéria se intensifica porque está sendo entendido que a origem da “forma” não pode ser reduzido ao “princípio da matéria” fluida, nem o contrário.

Parmênides nega todo o *ser* verdadeiro ao princípio da matéria e transforma *dikè* e *anangkè* em servos da *forma* eterna, imutável e indivisível *do ser*, em vez de servos do princípio da matéria. Apesar da dedução lógica dialética do princípio do ser a partir do *conceito* de ser, ele concebe imediatamente a *forma do ser* como a forma geométrica *material* da cúpula esférica céus. Em contraste, Heráclito nega toda constância da forma e deífica o princípio da matéria como o princípio do fluxo eterno, simbolizado

9 Para esse dualismo religioso, que Nietzsche caracterizou como o conflito entre o apolíneo e o dionisíaco, veja também **Antike Welt und Christentum**, do Dr. H. W. Rüssel (Pantheon Ak. Verlag, Amsterdã-Leipzig, 1941), p. 48. Esse dualismo está fora de dúvida, mesmo que toda reconstrução das religiões pré-homéricas da natureza permaneça amplamente hipotética.

10 A partir desse ponto até o final da seção sobre o tema forma-matéria, o texto é impresso em uma fonte menor (páginas holandesas 164-168). A razão parece ser que Dooyeweerd está elaborando detalhes que, em sua opinião, não contribuem para a linha principal de pensamento de seu artigo.

11 Sobre essa reação religiosa, consultar Rivaud, *Le problème du devenir et de la notion de la matière dans la philosophie grecque* (Paris, 1906), capítulo 10, e Otto Kern, *Die Religion der Griechen 2* (1935), pp. 182 e segs.

12 *Rheuston* significa “fluxo”. Mais uma vez, agradecemos ao Dr. G. Jonkers.-Trad.

13 Essa continuidade com os motivos ourânicos se faz sentir na doutrina de Platão sobre *o theoi ouranoi* (*Timeu* 39 E) e nos “espíritos das esferas” de Aristóteles.

pelo “fogo” eternamente agitado. Com grande perspicácia, ele se volta contra a religião da cultura, bem como contra o culto aos mistérios¹⁴. Depois desses pensadores, não é mais possível, com Anaximandro, o filósofo jônico da natureza, tomar o princípio da matéria (o *ápeiron*) como a origem do princípio da forma no cosmos, *depreciando* este último ao afirmar que a origem da forma é uma “injustiça”¹⁵.

De agora em diante, a filosofia pré-socrática é cada vez mais levada a um dualismo evidente: a oposição caos-cosmos é reduzida a um dualismo original de “forma” e “matéria” (*peras e ápeiron*). Embora haja uma tentativa da *escola pitagórica* de superar esse dualismo assimilando o princípio da matéria (o *ápeiron*) ao princípio da forma, “formalizando” o dualismo como o contraste entre *par* e *ímpar*, essa tentativa apenas transporta o dualismo para o próprio princípio da forma. Com os atomistas (Leucipo, Demócrito), esse dualismo retorna na oposição entre o *kenòn* (o “vazio”) e os átomos. O vazio é enfaticamente chamado de *mè on*, um “nada relativo”, na medida em que é desprovido de toda “forma”, enquanto os átomos são vistos como “formas originais” matemáticas no cosmos, sujeitos ao *anangkè* ou *tuchè* do princípio da matéria em seus caóticos *dinè* e *plégè* (movimento e colisão)¹⁶. O “movimento” e a “colisão” permanecem inteiramente *externos* às formas atômicas. Eles pertencem ao *conteúdo* relativo ao princípio da matéria em sua *relação* necessária com o princípio da forma.

Não foi antes de Anaxágoras de Clazômenas que o *nous* foi elevado a um princípio de forma divina. Ele o libera de toda mistura com o princípio da matéria (chamado por ele de *mixis* absoluta, ou “mistura caótica de todas as coisas”) e o concebe como “demiurgo pensante”. Com Anaxágoras, a abordagem do princípio da forma da religião cultural, bem como a tentativa de aprofundar eticamente essa religião por meio de uma interpretação alegórica dos mitos.

Na época de Protágoras, o fundador da sofística, o princípio da forma já havia sido totalmente orientado para a *cultura*. Protágoras implementa o princípio da matéria no sentido da concepção heraclitiana de fluidez absoluta “impiedosamente” na epistemologia e em toda a “natureza”, causando uma crise nos fundamentos da ciência grega. De acordo com Sextus Empiricus, Protágoras ensinou a fluidez completa de

14 Cf. Diels-Kranz, **Die Fragmente der Vorsokratiker** 1 (5ª edição, 1934), fragmentos B 40, 42, 56, 57 contra Homero e Hesíodo, e fragmentos B 14, 15, 68 contra o culto aos mistérios. Para sua concepção da fluidez da divindade, consulte o fragmento B 67.

15 Diels-Kranz 1, fragmento B 1; ver também B 3 (τὸ ἄπειρον= τὸ).

16 É óbvio que esse *anangkè* não tem nada a ver com a concepção de “necessidade mecânica” no entendimento moderno da lei física. Pois o *anangkè* é “incalculável”. No entanto, é muito comum a interpretação mecanicista do atomismo grego a partir da perspectiva do motivo básico humanista moderno.

hulè. A “matéria” é um *rheuston*¹⁷, dominado por uma mistura caótica de formas sem qualquer contrapeso¹⁸.

A famosa “regra do *homo mensura*” de Protágoras não tem nada a ver com as modernas concepções pragmáticas e positivistas¹⁹. Em vez disso, ela nada mais é do que a implementação do princípio grego da matéria para o conhecimento humano. A “natureza” humana também é considerada por Protágoras como completamente sob o domínio desse princípio, afundada em uma ilegalidade ilimitada e imoderada. *Dai sua rejeição a qualquer lei natural*. A “natureza” humana só adquire “forma” por meio da “cultura”, pelo livre controle emanado da polis.

Por outro lado, a ala radical mais jovem da sofística (Calicles, Thrasymachus, Polus e outros) elevou o princípio da matéria na natureza humana - *em* oposição direta *ao* poder do Estado - a uma *lei natural* aristocrática *do homem de poder*, que atropela todas as normas morais.

A verdadeira virada para a primazia do princípio da forma racional ocorre com Sócrates. Ele lança luz sobre o Motivo dialético fundamental da filosofia grega, submetendo-a a uma autorreflexão crítica. Ele coloca a máxima délfica “Conhece-te a ti mesmo” (*gnothi seauton*) no centro da filosofia. Como Platão relata no *Fedro*²⁰, Sócrates quer saber se, no âmago de seu ser, ele está relacionado a *Tufão*, o deus amorfo, inchado e selvagem das tempestades devastadoras da natureza, ou se sua natureza é simples²¹, clara e “apolínea”. Sócrates, em um aprofundamento ético-religioso, considera o princípio da forma racional, que Anaxágoras declarou ser a origem divina de toda forma cósmica, como a origem do *kalokagathon*, o bom e o belo. A dialética de Sócrates tinha a intenção original de refrear o niilismo epistemológico dos sofistas por meio da forma racional do conceito. Ele dá a toda essa dialética uma concentração religiosa genuína no poder formativo divino do *kalokagathon*. Em sua opinião, um conceito que não nos direciona à descoberta do poder formativo divino do bom e do belo carece de todo valor.

A partir desse ponto crítico, a filosofia grega se volta para o idealismo clássico da forma realista de Platão e Aristóteles. De agora em diante, o princípio da matéria perdeu definitivamente todo o caráter divino. Para esse idealismo, tudo o que é divino

17 Algo fluindo -Trad.

18 Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* 1, 217.

19 Contra E. Laas, *Idealismus und Positivismus* 1, 183 e Th. Gompertz, *Griechische Denker* 1, 361, 472.

20 *Phaedrus* 230 A.

21 Embora Dooyeweerd rejeite o princípio da forma como original, ele está do lado de Sócrates ao considerar o eu como simples e ao considerar o autoconhecimento como sendo de importância central. Mas veja a nota 21 -Trad.

está concentrado no *nous*, o princípio da forma racional do verdadeiro, do bom e do belo. Mas Platão e Aristóteles também são incapazes de erradicar o dualismo na ideia de origem. Especialmente na primeira fase da teoria das ideias de Platão, ele se intensifica em uma tensão religiosa quase insuportável. Durante esse período, o dualismo se reflete na forte oposição entre corpo e alma. A alma é considerada por Platão como “simples”, muito além do devir, imperecível e divinamente racional²². Ela é a portadora subjetiva do princípio da forma. Oposto a ela está o “corpo material”. Supõe-se que o corpo seja “composto”, funciona apenas como uma “prisão” da alma e é impuro. Ele está totalmente sujeito ao princípio da matéria. Ele contamina a “alma imortal”, que deve se libertar cada vez mais dessa mancha (*Fedro*). Em seguida, a dialética interna do tema do solo leva Platão a uma crise de sua teoria das ideias. Nos diálogos lógicos, como são chamados (*Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*), é feita uma tentativa quase sobre-humana de reconciliar dialeticamente o princípio da forma com o princípio da matéria. Em seguida, no *Filebo*, o princípio da forma idealista leva a , ainda que seja apenas como *aitia* (origem) de uma “mistura” (*mixis*) de *peras* e *apeiron*, os dois princípios originais de todo o ser cósmico²³. Ainda no *Timeu*, o *nous* divino, o demiurgo, é eternamente combatido pelo Anangkè do princípio da matéria, que aqui se retira para a *choora*, o “receptáculo” totalmente sem forma do processo de tornar-se. O *nous* só é capaz de conter esse Anangkè por meio de “persuasão”²⁴. Na trilogia *Oresteia*, do grande dramaturgo Ésquilo, encontramos o surpreendente pingente dessa “persuasão” de Anangkè pelo princípio da forma racional. As *Eumênides* terminam com a persuasão das deusas selvagens da vingança, as “filhas de Anangkè”, por Atena, filha de Zeus. A tragédia termina com o grito de triunfo: “Assim Zeus e o destino se reconciliam.”²⁵

Por fim, Aristóteles, em seu período de maturidade, tenta superar o dualismo no motivo fundamental abandonando a teoria platônica das ideias e relativizando a oposição entre “forma” e “matéria” no cosmo temporal: ele projeta uma hierarquia de “formas” substanciais de acordo com maior ou menor perfeição. As formas são concebidas por ele como fins *imanes* nas coisas, enquanto nessa hierarquia cada forma inferior é, por sua vez, “matéria” para uma forma superior.

22 Aparentemente, Dooyeweerd não concorda com esse tipo de simplicidade. Portanto, cabe-nos ainda mais perceber em que sentido ele entende a simplicidade da individualidade cósmica. Em termos mais simples, ele quer dizer que minha autoexperiência revela um eu, um radix, uma criatura. Sou uma unidade de autoconhecimento e, além disso, uma “unidade de autoconhecimento e conhecimento de Deus”. Não sou um composto de corpo e alma, nem , de acordo com Dooyeweerd, um eu qualificado pela lógica, já que tudo que é lógico sempre implica multiplicidade. A simplicidade do ego é sua unidade como “raiz da realidade”.

23 *Filebo* 27 B.

24 *Timeu* 48 A.

25 Cf. Professor F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* (The Timaeus), Londres 1937, 362f.

Não há “forma” sem “matéria” no cosmo temporal. Mas o dualismo original retorna nos dois pólos dialéticos da metafísica de Aristóteles: por um lado, a divindade como “forma pura” e *nous* absoluto, pensando em si mesma; por outro lado, a divindade como “forma de vida” e *nous* absoluto, pensando em si mesma. Por outro lado, a “matéria pura” como o princípio do devir e da imperfeição, embora ainda desprovida de toda forma. Também para Aristóteles, assim como para Platão, o *anangkè* do princípio da matéria é a causa independente de toda falha de forma, de tudo o que é monstruoso no mundo²⁶.

2. O segundo tema fundamental é a criação, a queda no pecado e a redenção por Jesus Cristo, introduzido pela religião cristã, em continuidade com a religião judaica do Antigo Testamento, no pensamento ocidental como um novo motivo comunitário. Esse tema, desde a ideia de criação, opõe-se radical e imediatamente ao tema fundamental da filosofia da antiguidade.

Esse tema²⁷ controla a filosofia patrística, que atinge seu clímax com Agostinho. No entanto, nessa época, os filósofos ainda não são suficientemente capazes de tornar o tema do fundamento cristão independentemente frutífero para a filosofia. A filosofia patrística é especialmente incerta sobre a *relação entre a filosofia e a teologia dogmática*. Em geral, nos tempos da patrística, a filosofia é considerada cristã na medida em que está a serviço da teologia cristã.

Não há objeção a derivações de longo alcance da filosofia da antiguidade. A natureza pagã de seu tema fundamental não é claramente discernida. Isso resulta em uma quantidade considerável de *recepção acrítica* de pensamentos pagãos. Mas, em geral, pelo menos o *próprio tema fundamental cristão* é preservado incólume. *Em geral, não há uma síntese religiosa real na filosofia patrística*.

O motivo fundamental cristão não é, em si, dialético, e não pode ser, porque a confissão da soberania absoluta de Deus sobre tudo o que foi criado não permite nenhum dualismo irreconciliável na Origem da criação. Conseqüentemente, a “natureza humana” também não pode ser compreendida à parte de sua raiz religiosa (o “coração” da existência). Agostinho sustenta essa confissão bíblica com grande força²⁸. O fato de a

26 Como causa universal da monstruosidade, *anangkè* é virtualmente idêntica a *tuchè* em Aristóteles. Cf. Física 2, 4–6, Sobre o Céu 2, 8, 289b, 27, Analíticos Anteriores 3, 30, 87b, 19. *Tuchè* é oposta a *taxis* (ordem) e *physis* (ser essencial): Metafísica 7, 7, 1032a, 12. O termo *anangkè* também é encontrado com outros significados em Platão e Aristóteles, especialmente no sentido eleata de ‘necessidade lógica’. Para *anangkè* como origem da monstruosidade, ver Física 2, 8, 199b, 4, e Rivaud, *Le problème du devenir et de la notion de la matière dans la philosophie grecque*, 420.420.

27 Este parágrafo e o seguinte estão impressos em uma fonte menor (página 169 holandesa). Consulte a nota 8 acima.-Trad.

28 É impressionante que Agostinho e também Kuyper tenham uma *concepção bíblica real da alma como o centro religioso da natureza humana*, o que é bem diferente da teoria da *anima rationalis* como uma substância imortal, que eles também ensinam. Cf. sobre isso R. P. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophes* (Aubier, Paris, 1940), página 205. Para a concepção de Kuyper, veja meu artigo “Kuyper’s wetenschapsleer”, *Philosophia Reformata* 4, 1939, 193ff.

criação, a queda no pecado e a redenção não serem motivos mutuamente contraditórios fica claro quando se percebe que, pela doutrina da predestinação, em seu sentido mais amplo de conselho de Deus, o pecado também permanece sujeito à vontade criativa absoluta de Deus.

No período da cultura monolítica eclesiástica, a tentativa de reconciliar os temas fundamentais mutuamente antitéticos do pensamento cristão e da filosofia grega, em especial a aristotélica, leva a um novo tema fundamental dialético: *natureza e graça*. Isso coloca uma marca *católica romana* típica no escolasticismo medieval e moderno. Seu dualismo intrinsecamente não reconciliado continua a controlar até mesmo o pensamento reformacional em grande parte, embora a Reforma o tenha conquistado, em princípio, ao retornar à doutrina bíblica agostiniana do significado radical da queda no pecado para a natureza humana e à confissão da justificação somente pela fé.

A²⁹ natureza dialética do tema fundamental “natureza” e “graça” está em sua síntese da concepção grega da “natureza” (*physis*) das coisas com a concepção cristã da “natureza da criação”, baseada na ordem da criação divina. Pois a concepção grega *era totalmente controlada pelo esquema dualista de matéria e forma e excluía toda concepção de criação no sentido bíblico*. Enquanto o tema natureza-graça controlar a filosofia, ele levará continuamente a tensões dialéticas típicas no pensamento cristão. Em um momento, ele é levado a uma perigosa direção pagã ao atribuir primazia à “natureza”; em outro momento, é levado a uma direção mística igualmente perigosa ao identificar a “natureza” com o “pecado”, buscando “escapar” da natureza por meio da experiência mística; enquanto em outro momento, é levado a um dualismo evidente ao atribuir total independência à “natureza”, separando-a por um abismo radical da “graça”.

Só é possível manter a *síntese* religiosa e, ao mesmo tempo, sustentar o próprio tema fundamental se a autoridade eclesiástica intervir para condenar as “heresias” na filosofia. Nisso, ela é melhor apoiada pela *solução tomista*, que considera a “natureza” como o “preâmbulo” *autônomo*, mas *inferior*, da “graça”, enquanto interpreta sua relação mútua como a da “matéria” e da “forma” - isto é, aplicando o mesmo esquema que já no pensamento grego servia para sintetizar dois motivos religiosos antagônicos.

Por fim, o quarto tema fundamental influente é o tema da “natureza” e da “liberdade”. Ele surge da religião humanista moderna, da personalidade e da ciência, que se originou no Renascimento. Ele *absorve* gradualmente os três temas básicos mais antigos, *alterando* fundamentalmente *seu significado*.

Esse quarto tema também é caracterizado por uma dialética interna. Ele contém a tensão polar insolúvel entre o novo *ideal* de *personalidade* de liberdade e a liberdade

29 Este parágrafo e o próximo estão impressos em uma fonte menor (página 170 holandesa). Consulte a nota 8 acima.-Trad.

de expressão de autodeterminação moral e o novo *ideal científico* de controle soberano sobre a realidade por meio do pensamento científico natural moderno. O ideal de controle científico surgiu do próprio ideal de personalidade livre. Mas, levado adiante de forma consistente, ele não deixa espaço para a liberdade pessoal em nenhum lugar da realidade. Já extensivamente a dialética tema primeiro livro do meu *Wijsbegeerte der wetsidee*, portanto, aqui não preciso tratar mais do assunto.

Nenhum desses quatro motivos básicos é de caráter teórico-científico, como tal. Todos eles são *religiosos*. Isso quer dizer que eles têm um significado absolutamente *central* para toda a vida: sua influência central atinge todo o desenvolvimento cultural do Ocidente, muito além das fronteiras do pensamento filosófico. E são genuinamente *comunitárias*: *elas controlam a atitude da vida e do pensamento mesmo sem que a pessoa individual tenha consciência disso*.

Um método realmente crítico na investigação científica da história da filosofia ocidental exige que o significado original desses quatro temas básicos e de suas complicadas interligações mútuas seja determinado desde o início e antes de tudo. Os temas fundamentais controlam a formulação dos problemas teóricos e filosóficos imanentes. Toda tentativa de separar esses problemas desses temas fundamentais é acrítica e não científica. Tal tentativa jamais poderá resultar em uma descrição genuinamente teórica e pura da história da filosofia. O único resultado pode ser, por exemplo, que um tema fundamental moderno, não reconhecido em sua verdadeira natureza, seja substituído em um período anterior do pensamento filosófico. Uma verdadeira compreensão desse período torna-se, dessa forma, em princípio, impossível³⁰.

Isso envolve um problema extremamente difícil e complicado para uma descrição genuinamente crítica da história da filosofia. Os temas de fundo religioso que controlaram o desenvolvimento da filosofia ocidental desde os gregos dividem-na por desconexões verdadeiramente *radicais*, porque eles próprios não são puramente históricos, mas sim *transcendentes, religiosos*. No entanto, por outro lado, é preciso sustentar que existe uma *comunidade filosófica de pensamento no Ocidente* e, portanto, *uma continuidade histórica* em seu desenvolvimento.

Como os dois lados podem ser combinados sem contradição interna? Certamente, isso é impossível se tentar considerar o tema fundamental, a comunidade filosófica de pensamento e a continuidade histórica entre os períodos de desenvolvimento da filosofia como estando no mesmo plano. Tal tentativa envolve necessariamente uma contradição. Como, então, isso deve ser feito?

30 Por exemplo, a filosofia grega é frequentemente interpretada a partir do tema moderno-humanista *natureza e liberdade*. Veja minha discussão sobre o último livro do Dr. Ovink, *Philosophie und Sophistik* (1941), em meu artigo “Een tweegesprek met Dr Ovink over dogmatische en critische wijsbegeerte” (*Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 42.5, 209ff.) e nota 14 acima.

Para encontrar uma resposta satisfatória a essa pergunta, devemos, antes de tudo, perceber que o pensamento teórico tem uma estrutura verdadeiramente ôntica no tempo, que, como tal, é constante e, portanto, não está sujeita ao desenvolvimento histórico. “Ôntico” significa “fundado na ordem temporal da realidade”. A estrutura ôntica do pensamento é, em primeiro lugar, de natureza lógico-modal, mas, pela ordem do tempo, essa estrutura modal do aspecto lógico está inseparavelmente entrelaçada com a estrutura de todos os outros aspectos da realidade. De fato, essa estrutura é universalmente válida para todos os tempos.

A possibilidade de comunhão teórica de uma geração posterior com todas as anteriores, que está implícita na “natureza” do pensamento teórico-científico como tal, é garantida por um a priori ôntico e estrutural, não por um a priori subjetivo e meramente epistemológico³¹

Em segundo lugar, na relação teórica entre o pensamento lógico e seu campo de investigação (a *relação Gegenstand*), a estrutura modal da *Gegenstand* também tem uma natureza onticamente a priori e invariante, tanto quanto a estrutura sintética da própria *relação teórica*.

Esse estado de coisas garante que nossa atividade *filosófica* essencialmente *imaneente* realmente compartilhe dos mesmos *problemas teóricos*, que estão implícitos na estrutura ôntica da *relação Gegenstand*. O mesmo se aplica à investigação teórica das estruturas da individualidade.

Por si só, essa garantia não vai além. Não há, em particular, nenhuma garantia de que a maneira pela qual *colocamos e abordamos* os problemas *subjetivamente* seja a mesma. Pois a maneira *subjetiva* de colocar e abordar os problemas teóricos depende, antes de tudo, do tema fundamental religioso pelo qual o conteúdo da ideia básica transcendental (a *ideia de lei*) de qualquer filosofia está vinculado a um motivo comunitário religioso. E não é possível que a comunidade *subjetiva* de pensamento no Ocidente esteja fundamentada nos *temas fundamentais religiosos* que controlam o desenvolvimento da filosofia. Pois esses temas básicos estão separados uns dos outros pela antítese religiosa radical provocada pela religião cristã. Essa comunidade de pensamento não pode estar enraizada na unidade de um tema fundamental *comum universal*, da mesma forma que o humanismo moderno, por exemplo, apesar das muitas direções polares em que diverge, tem uma unidade religiosa de tema fundamental. Há uma continuidade histórica nas *formulações* temporais e nos *entrelaçamentos formais* dos temas fundamentais, mas essa continuidade envolve uma diferença radical no significado religioso dos temas entrelaçados.

31 Em meu *Wijsbegeerte der wetsidee* 1, apontei extensivamente que o próprio a priori epistemológico kantiano é determinado pelo motivo fundamental religioso do humanismo, que em Kant é *mascardo* pelo esquema forma-matéria.

Mas não é possível que, apesar dessa diferença radical, haja um fundamento religioso comum de toda a comunidade de pensamento no Ocidente, no sentido de que até mesmo a antítese religiosa radical pressupõe uma *certa comunidade de entendimento religioso mútuo*? Como seria possível uma antítese de outra forma? Essa unidade religiosa teria então de ser de natureza *dialética*, na qual os vários motivos fundamentais se opõem uns aos outros com o fim de competir entre si. À primeira vista, isso parece ser comparável à ideia de totalidade transcendental da *dialética teórica*.

Mas é preciso ter cuidado na aplicação analógica das ideias *dialéticas* de totalidade na esfera religiosa central, porque essas ideias de totalidade, como tais, nunca podem ter validade além da *esfera temporal do pensamento*. As leis da dialética *teórica* não se aplicam à antítese radical na esfera da religião.

Não há³², pelo menos, nenhuma possibilidade de entendimento *mútuo* entre pontos de partida cristãos e os não cristãos. Mas é possível, do ponto de vista cristão, penetrar totalmente no sentido religioso mais profundo de seus pontos de partida e temas fundamentais antiteticamente opostos, porque esses últimos só podem revelar seu significado mais profundo do ponto de vista cristão. O cristão compartilha da solidariedade da queda no pecado da humanidade; portanto, os temas básicos não cristãos não são religiosamente “estranhos” para ele.

O tema fundamental cristão mostra aos temas não cristãos seu lugar na *queda do pecado*. Essa queda é *de fato*, e não *dialeticamente*, reconciliada pela *redenção* por meio de Cristo Jesus. Isso significa que os temas fundamentais não cristãos não são *dialeticamente cancelados* no tema cristão; ao contrário, *seu significado é, em princípio, revelado como falso*. Eles não podem *acrescentar* nada ao tema fundamental cristão, pois não contêm nenhuma verdade positiva em relação a ele.

Mas não há *possibilidade real* - ou seja, *religiosa* - de entender o ponto de vista cristão a partir da perspectiva do ponto de vista não cristão. Para que isso seja possível, é necessário o “Espírito regenerador”, de modo que os olhos da mente sejam iluminados e concentrados no verdadeiro *centro* da vida - o Cristo³³.

Portanto, não há uma síntese mais elevada e religiosa que possa unir a síntese radical e a síntese nos temas fundamentais da filosofia. Isso é diferente da antítese teórica: na atividade teórica, a antítese entre o aspecto lógico e os aspectos não lógicos

32 Este parágrafo e os dois seguintes estão impressos em uma fonte menor (página holandesa 174). Consulte a nota 8 acima.-Trans.

33 Isso definitivamente é um toque de verdade, é consistente com tudo o que Dooyeweerd escreve, e acredito que seja verdade. Ainda assim, deve-se ter em mente que tudo isso é raciocínio, e que o significado concreto dessas convicções sinceras não deve ser lido apenas a partir desses pensamentos lógicos e consistentes.

da realidade que se opõem a ele (na base supra-teórica da unidade de raiz superior, que é teoricamente abordada na ideia transcendental) é sintetizada em uma unidade correlativa dialética.³⁴

É o caráter absoluto da religião cristã que torna impossível uma síntese religiosa mais elevada. *Portanto, a antítese religiosa radical não é dialética.* Mas há uma dialética religiosa interiormente necessária em todos os pontos de partida e temas fundamentais que são contrapostos pela antítese absoluta da religião cristã. Essa necessidade interna origina-se da absolutização, por esses pontos de vista, do que é relativo. Tudo o que é relativo e absolutizado gera seus *correlatos*, que, *separados do verdadeiro centro religioso*, se afirmam com igual presunção de absolutização contra a primeira absolutização.

Dessa forma, surge uma *polaridade* real no motivo básico religioso: os fatores polares *em sua suposta absolutez* se anulam mutuamente, enquanto, ao mesmo tempo, *determinam* mutuamente o significado religioso um do outro devido à sua *correlatividade* necessária. No entanto, como a natureza religiosa de um tema fundamental não permite a resignação em um mero *estado correlativo de coisas*, o tema fundamental necessariamente leva o pensamento filosófico de polo a polo e o envolve em uma dialética *religiosa* ao elevar a *correlação* a uma *oposição absoluta* que é completamente ininteligível de acordo com os critérios da dialética teórica.

Em tal dialética religiosa, um “equilíbrio de contrários”, como quer Proudhon, é tão impossível quanto a resolução da antítese em uma totalidade sintética superior, como quer Hegel.³⁵

Portanto, nunca se deve tentar “corrigir” essa dialética religiosa por meio do método da dialética teórica, como a escola hegeliana, em seu típico estilo aristocrático, considerou possível. Essa forma de comunicação filosófica é completamente acrítica; ela se origina de uma dialética religiosa oculta e, portanto, sobrecarrega a dialética teórica.

34 A teoria da teoria de Dooyeweerd baseia-se em sua análise do processo teórico filosófico quanto à sua função lógica. Essa análise tem muita semelhança com a análise do tempo de Husserl. Na reflexão temporal concreta sobre o tempo, a camada inferior de nossa experiência, refletimos sobre os vários modos de nossa experiência temporal. Parece então, por exemplo, que não podemos pensar no modo psíquico sem implicar o modo físico. De certa forma, “já pensamos” no físico. Ao pensarmos no sentimento psíquico, pressupomos a energia física, embora o sentimento psíquico seja irreduzível à energia física. É por isso que o físico precede o psíquico e que o psíquico se refere ao físico em retrocipação (“retenção”, como diria Husserl). Como esse ato concreto de reflexão analítica é qualificado pela lógica, Dooyeweerd diz que nossa função lógica é, na verdade, oposta aos “aspectos reais” abstraídos de nosso ato concreto de pensamento, incluindo o aspecto lógico abstraído. Uma síntese é então necessária, porque temos que conectar o aspecto lógico com um de seus aspectos opostos em um conceito no qual a estrutura do *Gegenstand* é compreendida. Por esse método, toda a estrutura modal da “nossa” realidade cósmica, a ordem temporal criada, é revelada. A teoria da teoria de Dooyeweerd tem sido, por várias razões, muito criticada.-Trans.

35 De acordo com Proudhon, as antinomias no pensamento filosófico não são resolvidas em uma síntese superior, como era a opinião de Hegel; em vez disso, elas simplesmente se mantêm em equilíbrio.

A dialética teórica real, e a única *justificável*, permanece limitada à síntese teórica na *relação de compreensão geográfica*. Essa síntese é transcendentalmente direcionada para a unidade-raiz supra-teórica e para a Origem de todos os aspectos que estão na *relação-gênese* separados e opostos uns aos outros. Ela obtém essa direção da *ideia teórica*. A suposição dessa dialética é que o pensamento teórico é de fato direcionado para a *verdadeira* unidade-raiz e Origem.

Mas quando há um *tema fundamental religioso* dialético em ação, a própria síntese teórica se torna *polar*: ela deve então buscar a unidade mais elevada entre os aspectos *teoricamente* opostos em um dos polos do tema fundamental dialético.

Por exemplo, Heráclito, pensando a partir do tema fundamental da filosofia grega, buscou a unidade entre os opostos na fluidez do princípio da matéria, e Hegel, pensando a partir do tema fundamental idealista-humanista, buscou-a no autodesenvolvimento lógico da ideia de liberdade.

Em todas essas teorias dialéticas, o *principium contradictionis* é logicamente relativizado. Essa relativização é injustificável porque a antítese entre os aspectos opostos não pode ser resolvida *logicamente* e, *de fato*, não é realmente resolvida *dessa forma*. Em vez disso, o que ocorre é a *eliminação* da antítese *teórica* por uma absolutização polar.

Em outras palavras: a dialética religiosa penetrou *na* dialética teórica; ela tenta *resolver* a relação teórica antitética. Mas essa antítese não *deve* ser resolvida, pois ela está fundamentada na própria relação *Gegenstand*.

É igualmente inevitável que surja uma dialética religiosa no tema fundamental do filósofo quando se tenta sintetizar o cristão com um ponto de partida não cristão. Nesse caso, uma crítica transcendental também mostrará uma *comunidade de pensamento* aparentemente *de raiz dialética religiosa* com os movimentos não cristãos na filosofia, mesmo que os filósofos que fazem essa tentativa sintética nunca baseiam essa comunidade de pensamento na religião, mas exclusivamente na *autonomia da razão natural*.

O esquema de síntese por excelência nesse sentido é o esquema de *natureza e graça*. Ele tem sido usado para a síntese dialética entre o tema fundamental cristão e o pagão (da filosofia grega), bem como para a síntese dialética entre o tema fundamental cristão e o moderno-humanista.

O tema fundamental da natureza e da graça permanece tipicamente *romanista em sua origem*, mesmo quando - ao contrário do ponto de partida religioso da Reforma - foi recebido no pensamento protestante.

Mas uma síntese religiosa *genuína*, na qual o tema do fundamento cristão seria mantido em seu caráter absoluto, está fora de questão. Como já foi dito, isso é impossível por causa da *absolutez* da antítese religiosa, *que por si só nunca pode ser de natureza dialética*. O que realmente acontece no tema fundamental da natureza e da graça é uma

acomodação mútua de temas básicos originais pelos quais ambos são privados de seu significado e - nessa forma *desnaturada* - podem se tornar pólos reais de uma dialética religiosa.

O *principal* ponto de partida para essa síntese dialético-religiosa só pode ser a *ideia da criação* ou a *ideia da queda no pecado*.

A síntese tomista começa com a ideia de criação. Ela expressa a doutrina oficial da Igreja Católica Romana a respeito da relação entre “natureza” e “graça”. Em sua ideia de criação, “natureza” e “o supranatural” são opostos um ao outro, enquanto na concepção de “natureza” tenta-se acomodar o esquema aristotélico de forma-matéria³⁶ ao motivo bíblico da criação. Por meio da doutrina da *analogia entis*³⁷, *que o próprio Aristóteles não aplicou à forma divina, mas apenas ao princípio da matéria*³⁸, tenta-se evitar a absolutização do princípio da forma racional aristotélica e relativizar a “autonomia da razão natural” em relação à interpretação eclesiástica da revelação do Verbo divino. Claramente, isso deve envolver uma mudança interna do significado do tema fundamental religioso grega. Ele é “colocado entre parênteses” pelo novo tema sintético da *natureza e da graça*. A “graça”, o “sobrenatural”, obtém a *primazia* sobre a “natureza” porque é concebida como a “perfeição da forma sobrenatural da natureza”. Entretanto, a autonomia “interna” da “natureza” não é abandonada por essa subordinação hierárquica sob a “graça”; ela é meramente relativizada. Nessa concepção, essa autonomia interna permanece concentrada no *princípio da forma racional*, uma vez que Deus é concebido como “pura forma”. Isso dá origem a uma verdadeira dialética religiosa na ideia da criação. A “Forma Pura” tem o “princípio da matéria pura” como seu contraponto religioso. A “matéria” não pode ser rastreada até a “forma” para sua origem.

Entretanto, a ideia cristã de criação não tolera nenhuma polaridade. Portanto, para evitar o dualismo, o princípio da matéria é reduzido à mera *potencialidade*, à receptividade para a “forma”, e interpretado como princípio da imperfeição. *Formalmente*, essa concepção está de acordo com a concepção aristotélica de *hylè* como um *dunamei on*, mas é incapaz de eliminar a *autonomia* e a *originalidade* do princípio da

36 O conceito de *physis* de Aristóteles é completamente dominado pelo esquema forma-matéria. Isso fica claro em sua explicação desse conceito em *Metafísica* 5, 4, 1015a.

37 A aplicação teológica da *analogia entis* está de acordo com a teologia negativa neoplatônica de Agostinho, que salvaguarda a transcendência absoluta de Deus contra todas as tentativas de penetrar em sua essência e propriedades por meios teórico-teológicos. Por essa razão, a doutrina da *analogia entis* atribui apenas validade *analógica* à aplicação de conceitos metafísicos a Deus. Essa é a *analogia proportionis*.

38 Veja Aristóteles, *Metafísica* 10, 8, 1058a, 23, e *Física* 1,7, 191a, 7. Cf. para isso Rivaud, *Le problème du devenir et de la notion de la matière dans la philosophie grecque*, 425ff.

matéria, o “Anangkè” aristotélico, sem uma *reinterpretação* fundamental do significado do esquema grego forma-matéria.³⁹

Mas essa *reinterpretação* também não pode resolver a dialética religiosa do esquema de síntese. Por sua vez, a concentração da “natureza” no “princípio da forma racional” autônomo exige uma *reinterpretação* doutrina cristã da criação, que não pode deixar de ter um efeito sobre a concepção da queda no pecado e da redenção. O ato criativo de Deus perde seu *caráter de atividade*, porque a atividade é concebida como a aspiração da “matéria” em direção à “forma”, o que é incompatível com o ser de Deus como “pura Forma”. Por essa razão, Tomás reduz a “criação” a uma mera *relação* unilateral “ex parte creaturae”⁴⁰.³⁸ Ambos os princípios, o princípio da forma e o princípio da matéria, são retirados da soberania criativa de Deus. A raiz religiosa da “natureza” é eliminada.

A consequência é que a doutrina bíblica agostiniana da queda *radical* da natureza no pecado também tem de ser abandonada. A queda no pecado diz respeito apenas à relação entre a “natureza” e a “supernatureza”: consiste na perda do “dom sobrenatural da graça”. Finalmente, como consequência, a redenção em Cristo Jesus também perde seu significado *radical* de converter a *raiz* religiosa da natureza. O fechamento dialético esquema de síntese é a doutrina do “merecimento natural das boas obras” e a “preparação natural para a graça”.

Como já salientei, essa típica síntese romanista só pode ser protegida dos efeitos das tendências polares dialéticas pela autoridade da igreja. Assim que se permite que essas tendências sigam livremente a lei da dialética religiosa, a engenhosa síntese hierárquica se dissolve em uma antítese polar.

Esse é o caso de Occam, a figura principal do movimento nominalista no escolasticismo tardio. Sua luta contra a realidade das “formas substancialistas” O fato de que a soberania criativa de Deus não é uma potência absoluta é uma tentativa fracassada de purificar a concepção da soberania criativa de Deus da influência desnaturante do princípio da forma grega, concebendo-a como uma *potentia absoluta*. Essa tentativa não pode deixar de fracassar, porque essa *potentia absoluta* não é tomada no sentido bíblico, mas - dentro da estrutura do tema da fundamentação dialética - como uma arbitrariedade indisciplinada e imprevisível, uma espécie de “Anangkè” no sentido do princípio da matéria grego. Este último, por sua vez, perde nessa concepção seu sentido religioso original por sua adaptação positivista à interpretação eclesial da revelação da Palavra do Criador pessoal e trino.

³⁹ O efeito posterior do significado original do motivo religioso aristotélico no pensamento de Tomás é evidente pelo fato de que, entre o que foi criado, apenas a “forma” é chamada de “divina”, enquanto a “matéria” não é considerada divina em nenhum lugar. Com base no ensinamento *bíblico* da criação, isso não pode ser defendido, mas está totalmente de acordo com a teologia aristotélica. Cf. Aristóteles, *Physics* 1, 192a, 17, e *Commentaria in physica* 15, 7 de Tomás.

⁴⁰ Cf. Sertillanges, *Der heilige Thomas von Aquin* (traduzido por R. Grosche), 381ff.

O dualismo nominalista entre “natureza” e “graça” continua na oposição dialética de Lutero entre “lei” e “evangelho”, na qual o ponto de contato para uma “síntese” entre o tema grego e o tema cristão é buscado principalmente na doutrina da “queda no pecado”. A “natureza”, ainda concebida teologicamente como o princípio da forma racional do pensamento grego, é tomada como “o reino do pecado sob a lei” em oposição dialética à “graça”, o reino da liberdade evangélica do cristão pelo qual a lei do pecado é quebrada e vencida.

Por fim, em tempos recentes, a dialética religiosa do tema do solo leva, por meio do dualismo da lei e do evangelho de Lutero e da filosofia irracionalista da existência de Kierkegaard, à “teologia dialética”, na qual ela se completa teologicamente *em um sentido polar* (sem “ponto de contato” entre “natureza” e “graça”, de acordo com Barth).

Terceira seção

Resenhas de livros

BAVINCK, Herman. **A certeza da fé**. Tradução de Fabrício Tavares de Moraes. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018. 124 p.

A certeza da fé é filial

Lethícia Dutra Leal Ferreira Fernandes¹

¹ Bacharel em Administração (UNISUL); Especialista em Auditoria e Controladoria (UNINCOR); Mestre em Gestão, Planejamento e Ensino (UNINCOR). Aluna do Invisible College nas Tutorias de Teologia Essencial (2023) e Teologia Avançada (2024) e no Laboratório Invisível: Abolição Afetiva (2023) como pesquisadora. <https://lattes.cnpq.br/7424603653233310>

A obra *A certeza da fé* comunica tão diretamente os dilemas que enfrentamos em nossa sociedade hoje que sua leitura lembra uma experiência fictícia de viagem no tempo. Em alguns trechos, a sensação é que Herman Bavinck (1854–1921) está sentado em uma roda de conhecidos, dialogando conosco sobre os conflitos que enfrentamos hoje quando tentamos racionalizar ou relativizar a nossa fé. Sem dúvida, não parece que este livro foi publicado pela primeira vez em 1903.

Bavinck foi um homem que conseguia articular bem os problemas de seu tempo sem se limitar a pontualidades momentâneas. Como teólogo, filósofo e político, trabalhou e fez a diferença de forma prática para a sociedade de sua época, contudo, também se propôs a dialogar estendendo seus pensamentos para adiante dos movimentos que ocorriam no seu presente. Sua origem em uma família cristã de linha puritana e seus estudos na Universidade Livre de Amsterdã proporcionaram o equilíbrio teológico dogmático característico do autor, mas podem ter também o ajudado a trabalhar piedosamente na sua sociedade no presente enquanto pensava e articulava o pensamento do seu amanhã.

A escrita quase devocional do livro *A certeza da fé* apresenta a versão mais acessível de Bavinck. Todavia, de forma alguma isso faz do livro uma obra rasa, mas apresenta de forma pastoral o pensamento filosófico-teológico reformado sobre os fundamentos da nossa fé. No prefácio à edição brasileira, o tradutor Fabrício Tavares de Moraes sintetiza eficazmente o conteúdo da obra e adiciona notas de rodapé que facilitam a contextualização do leitor.

O livro é estruturado em quatro partes principais bem encadeadas nos capítulos: *A perda da certeza*; *O que é a certeza?*; *A busca pela certeza*; e *O caminho para a certeza*, nos quais o autor não só apresenta o problema da dúvida na fé, mas mostra que lidamos de forma errada com o nosso conhecimento e aponta para a adoção que a fé cristã fornece e dá a certeza da nossa fé.

No primeiro capítulo, de forma bastante objetiva, Bavinck faz um apanhado histórico, mostrando a Revolução Francesa como uma virada no pensamento sobre a fé. Nesse período, a dúvida, que antes era apenas um método utilizado na busca pela certeza, virou a base do pensamento, “a doença de nosso século, trazendo consigo uma fileira de problemas e pragas morais” (p. 28). Esta doença, infelizmente, ainda é frequente até hoje, onde a certeza da fé é encarada como fanatismo. O autor fecha o capítulo enfatizando que não adianta todas as conquistas e ditos progressos da humanidade se não temos descanso e paz quanto à morte e a vida eterna. Para começar a pensar a certeza da fé, o autor pontua ser necessário “um espírito humilde e despojado” aliado a “uma atitude franca e imparcial” (p. 30).

Para continuar seu raciocínio, o autor trabalha, no segundo capítulo, com o conceito de certeza, mostrando que, ao longo da história, o homem – seja letrado ou leigo – sempre buscou essa segurança, que nenhuma ciência é capaz de preencher no coração humano. “A ciência pode honrar o mistério do ser, mas jamais explicá-lo” (p. 35). Após se decepcionar com essa limitação da ciência, a humanidade tentou buscar essa segurança na arte, na deificação do homem e até no misticismo de outras religiões, mas logo vê-se que essa segurança não pode ser conquistada por esforço humano, nem herdada, nem comprada por obras. “A certeza existe quando o espírito encontra repouso absoluto em seu objeto de conhecimento” (p. 39) e Bavinck expõe com clareza que o conhecimento do homem, por ter sido formado à imagem e semelhança da Verdade, procura repouso na Verdade, mesmo em estado decaído pela Queda, onde se engana com a mentira com aparência de verdade. No fim do capítulo, o autor difere a certeza da ciência, edificada sobre observação e pensamento que basta para seus objetivos, da certeza da fé, que, buscando pelo eterno, é edificada pela autoridade transcendente, a revelação. Sua base e força consistem no “Assim diz o Senhor” (p. 42–45). Essa é a fé capaz de suportar e transcender dores, perseguições e martírios, pois teme somente o seu Autor.

No terceiro capítulo, para exemplificar seu argumento anterior, o autor volta a recorrer aos movimentos históricos que buscaram a certeza da fé. Ele aborda as religiões não cristãs, como também os equívocos do Catolicismo Romano que vinculava a certeza de salvação pelas obras, a Reforma Protestante e a tentativa de devolver a piedade cristã ao seu lugar de importância, porém afirmando que a certeza da fé repousa na justificação operada pela salvação que vem do Senhor. Bavinck prossegue na certeza

que repousou sobre a Ortodoxia e a tentativa de resgate dela pelo Pietismo, que acabou por enfatizar demais a experiência pessoal e o isolamento da sociedade. O autor, então, aborda o movimento dos Morávios e dos Metodistas como resposta, cada um com seus acertos e seus excessos e, por fim, a grande incerteza promovida pelo racionalismo, que buscou no homem a certeza e a medida de todas as coisas, acarretando mais dúvida e insegurança da fé.

Finalizando sua exposição, o autor dedica o último capítulo a mostrar o porquê da religião cristã ser a única que pode oferecer a certeza da fé, ultrapassando tanto os métodos de prova dos racionalistas quanto as experiências pessoais propostas pelos liberais. A certeza da fé exige mais que isso. Ela exige um testemunho confiável para além da experiência do homem ou da ciência da natureza, ou seja, o testemunho das Escrituras. “Todas as verdades da fé cristã vêm ao homem a partir de fora. Elas são-lhe conhecidas apenas por meio da revelação, e tornam-se sua possessão só quando ele as aceita como uma criança na fé” (p. 82). Essa decisão de aceitar o Evangelho é posta por Bavinck como uma decisão moral, pois não pode ser coagida e gera mudança real, frutos de acordo com sua natureza.

Ademais, todo esse processo ocorre no coração, uma vez que é onde a fé tem seu fundamento. “Assim como o conhecimento somente se dá quando o objeto conhecido e o sujeito cognoscente são condizentes, assim o verdadeiro conhecimento de Deus é possível apenas mediante a fé, que ele mesmo desperta em nossos corações” (p. 89). A fé cristã é aquela que nos dá Espírito de adoção ao invés de espírito de escravidão, pelo qual podemos nos achegar a Deus com a certeza de que somos filhos e, assim, chamá-lo de Pai. A certeza filial é a única que pode dar à fé o descanso da dúvida, pois não depende de nós, mas descansa na obra consumada de Cristo. É a única que nos dá segurança de “permanecer nas promessas de Deus de que ele não lançará fora aquele que a ele suplica, em Cristo, graça e perdão” (p. 95).

O apêndice do livro é uma obra à parte. Pickell expõe com clareza como Bavinck se apoiou no pensamento de Agostinho sobre o mal e elaborou de forma mais completa a incompreensibilidade do mal, explicando nosso processo cognitivo feito à imagem e semelhança de Deus. E antes que pareça que o apêndice não tem muito a ver com o tema do livro, o entendimento do conhecimento humano de Bavinck exposto nele ajuda e muito a entender os argumentos usados no livro, proporcionando um fechamento incrível para essa obra compacta, porém riquíssima em conteúdo.

BRAUNJUNIOR, Guilherme. **Um método trinitário neocalvinista de apologética**: reconciliando a apologética de Van Til com a filosofia reformacional. Tradução de Marcelo Lemos. 1ª ed. Brasília, DF: Academia Monergista. 276 p.

Apologética Trinitária Neocalvinista para a glória de Deus

Marcela Egito¹

¹ Bacharel em Comunicação Social – Publicidade e Propaganda pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Estudante dos programas de tutoria do Invisible College – Essencial e Avançado já concluídos. Filósofo em andamento. Sócia-fundadora e redatora publicitária do estúdio de design Abacat. (www.abacat.work)

Guilherme Braun Junior é um teólogo brasileiro que se mudou para a Alemanha ainda jovem. Ele construiu a maior parte de sua carreira intelectual nesse país, além de ter realizado um pós-doutorado em Ciências da Religião e Missiologia na África do Sul. Em sua obra *Um método trinitário neocalvinista de apologética*, o autor propõe uma reconciliação entre a teologia reformada e a filosofia reformacional, apresentando um rico debate apologético entre nomes importantes, como Cornelius Van Til, Herman Dooyeweerd, Hendrik Stoker e outros. As contribuições estudadas no livro não devem ser compreendidas como forças opostas, mas, sim, como abordagens distintas, seguindo o mesmo pressuposto: a revelação do Deus triúno.

Logo na introdução, compreendemos a importância de relacionar as semelhanças e diferenças entre Van Til e Dooyeweerd. Sendo o livro uma dissertação, o autor apresenta um resumo geral e traça os pontos que serão explorados. Dessa forma, revisitamos conceitos previamente estudados, sempre lembrando que a principal tarefa do apologista é aplicar a teologia e a filosofia no confronto com os incrédulos, contemplando os diversos aspectos que constituem a realidade criada.

No segundo capítulo, Guilherme começa discutindo discordâncias de Dooyeweerd sobre Van Til, uma vez que o teólogo não fez uma análise das forças motrizes de toda a construção teórica e os pontos de partida, limitando-se a uma apologética radical.

Van Til transitará entre teologia e filosofia, apagando essas fronteiras e partindo do ponto de vista de sua metafísica² racional, sem distinguir o coração nessa relação com a Palavra de Deus. Diante disso, é notável a preocupação de Dooyeweerd com a pureza da igreja, confrontando as construções teológicas humanas que se colocam como dogmas³.

No mesmo capítulo, Braun Junior esclarece as respostas⁴ de Van Til, que se opõe a qualquer metodologia da apologética que tenha algum ponto de contato com o descrente que não sejam as próprias exigências de Deus no arrependimento pela quebra ao pacto divino. Para trazer uma primeira síntese de ideias na perspectiva filosófica neocalvinista⁵, Hendrik Stoker nos é apresentado, aproximando-se da crítica vantilianiana ao priorizar a relação com Deus acima do conhecimento teórico e de Dooyeweerd no foco do conteúdo criacional, enfatizando a compreensão unitária e completa do entrelaçamento da palavra-revelação de Deus: Escrituras, encarnação e criação.

Após lidar com todas as críticas anteriores, a pesquisa desenvolve uma metodologia trinitária e modal-esférica, capaz de conectar a Trindade, o pacto e a filosofia reformacional. Nesse contexto, Braun Junior nos traz as análises de Jeremy Ive, que, influenciado por Van Til, relata a Trindade como único meio para entender a unidade e pluralidade do mundo. Nessa relação, encontramos em Dooyeweerd a explicação para a diversidade radical e a coerência das esferas modais da realidade, como variedade de possibilidades⁶ para a pregação do evangelho. Deus se relaciona com todos através do seu Pacto que, muito além da salvação, permite-nos experimentar a realidade completamente.

O autor segue apresentando as relações centrais do ego⁷ com a diversidade temporal (realidade), com o próximo (o outro) e com Deus (Origem Absoluta). Além disso, discorre sobre as ideias-base da filosofia e da apologética, superando uma possível polarização entre revelação, lei e criação. Ao final do capítulo, desenha um valioso quadro com as relações entre cada aspecto modal nomeado por Dooyeweerd, utilizando as riquezas da criação em suas diversas possibilidades e mostrando oportunidades de pregação do evangelho no *timing* certo.

No capítulo 4, Braun Junior adianta algumas conclusões desse estudo: o método trinitário neocalvinista de apologética procura identificar-se com a existência humana completa, demonstrando-se biblicamente em todas as relações do ego ao afirmar que todo

2 Página 39.

3 Assim como ocorreu com o Escolasticismo — divisão entre sagrado e profano.

4 Página 51.

5 Com base na revelação da criação.

6 Podemos esmiuçar a realidade e enxergar todas as suas formas de entrelaçamento.

7 Desenvolvidas por Dooyeweerd.

cosmo é dependente da Trindade. Ao unir teologia reformada (crítica transcendente) à filosofia reformacional (crítica transcendental), a igreja pode cumprir integralmente o seu chamado, superando motivos básicos não bíblicos e ouvindo a revelação da Palavra, mediante aplicação da obra do Espírito Santo em cada coração.

No caminho de ampliar o diálogo desse método com outras tradições cristãs, o autor inicia o capítulo 5 discorrendo sobre o apologista católico Marlet. Por meio da renovação mais recente dessa Nova Teologia Romana, é possível afirmar os objetivos do pressuposicionalismo reformado e da crítica transcendental como conquistas de um cristianismo trinitário e encarnacional. Nessa nova perspectiva renovada, é formada uma ideia sacramental de toda a realidade, repensando o grande dualismo presente na tradição estudada.

Ainda explorando o conceito de catolicidade, Braun Junior aborda a Ortodoxia Radical⁸ no mesmo capítulo, utilizando a obra de James K. A. Smith. Este movimento se autodenomina como uma crítica contemporânea à secularização e suas influências na teologia, opondo-se a qualquer tentativa de autonomia da natureza ou do pensamento, levando às últimas consequências a fidelidade à revelação bíblica⁹. O objetivo é evidenciar o evangelho em um mundo multicultural, buscando construir uma teologia universal que abrace diversas realidades.

Por fim, o autor conclui¹⁰ a sua pesquisa reforçando a importância da ontologia bíblica da filosofia transcendental, de modo a fazer justiça à Palavra-Revelação de Deus integral. Após reconciliar Dooyeweerd e Van Til por meio de um diálogo com Stoker, o método trinitário neocalvinista se revela como uma promissora via para o futuro da apologética reformada, confrontando cosmovisões apóstatas e pregando o evangelho ao homem integral.

Entretanto, vale uma observação. *Um método trinitário neocalvinista de apologética* não é uma obra cuja leitura é fácil ou simples, principalmente, por se tratar de uma dissertação com algumas repetições e pouca fluidez em sua organização. No entanto, ao concluir essa operosa leitura, somos estimulados a aplicar o aprendizado em benefício de uma grande missão. Conciliando o pensamento dooyeweerdiano da experiência humana, em vários aspectos que não podem ser absolutizados, com a ênfase trinitária de Van Til, abre-se um caminho ao encontro do único e verdadeiro Senhor que, entrelaçando unidade e pluralidade, permite-nos ser instrumentos de sua obra de redenção. Para a glória de Deus.

8 Movimento guiado por Henri de Lubac.

9 Na filosofia e na teologia.

10 Página 257.

EDWARDS, Jonathan. **Jonathan Edwards, uma antologia**: escritos públicos e pessoais. Editado por John E. Smith, Harry S. Stout, Kenneth P. Minkema. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo, SP: Vida Nova, 2022. 384 p.

Jonathan Edwards e seu pensamento multifacetado

Rodrigo Daniel Dias¹

¹ Rodrigo Daniel Dias, advogado. Formado em Direito pela Universidade Dom Bosco de Curitiba-PR, estudante dos 3 módulos de tutoria do Invisible College, membro da Igreja Presbiteriana de Curitiba, marido da Bruna e pai da Olívia.

O presente livro é uma coletânea, selecionada cuidadosamente, dos tratados, sermões e escritos autobiográficos do maior teólogo e filósofo dos primórdios dos Estados Unidos da América, Jonathan Edwards (1703 – 1758). A antologia tem como editores John E. Smith², Harry S. Stout³ e Kenneth P. Minkema⁴, buscando fornecer uma visão abrangente das principais ideias e ensinamentos de Edwards. A obra apresenta uma variedade de tópicos teológicos, filosóficos e práticos da vida espiritual, sendo considerada a melhor introdução ao pensamento complexo e profundo do autor.

Sem dúvida, antes de falar do livro, é preciso falar do autor, Jonathan Edwards. Resumidamente, ele foi um teólogo, pregador e filósofo norte-americano, nascido em East Windsor, Connecticut, em 5 de outubro de 1703. Filho do reverendo Timothy Edwards e de Esther Stoddard Edwards, filha do também reverendo Solomon Stoddard, o influente “papa” de Northampton, Massachusetts. Assim, sua criação foi extremamente religiosa (p. 10).

² John E. Smith foi professor emérito da Yale University e editor da série *The works of Jonathan Edwards* até sua aposentadoria em 1991.

³ Harry S. Stout é professor “Jonathan Edwards” de história religiosa americana na Yale University e atual editor da série *The works of Jonathan Edwards*.

⁴ Kenneth P. Minkema é o editor executivo da *Jonathan Edwards Center* e pesquisador da Yale Divinity School.

Edwards foi um jovem precoce, ingressando na Yale College em 1716, “já tendo uma mente inquiridora, que não conhecia limites, quer científicos, quer literários. Somado à sua mente prodigiosa havia um desejo ardente de ser amplamente reconhecido como ‘instrumento’ na causa de seu Cristo” (p. 11). Em 1726, foi chamado para ser pastor de uma Igreja em Northampton, Massachusetts, onde se tornou amplamente conhecido por seus sermões. Nessa mesma igreja, Edwards encontrou oposição na comunidade de Northampton devido a algumas de suas visões teológicas e práticas pastorais. Sendo demitido em 1750, foi trabalhar como missionário entre os indígenas mohawks. Em janeiro de 1758, assumiu a presidência da *College of New Jersey*⁵, localizada na região de Princeton. O local estava enfrentando uma epidemia de varíola e, como precaução, Edwards, o “eterno estudante da nova ciência, concordou em ser inoculado. Infelizmente, o soro estava infectado e Edwards morreu em 22 de março” (p. 37). Jonathan Edwards foi casado com Sarah Pierpont Edwards e teve uma família grande, com treze filhos. Perry Muller, autor da clássica biografia *Jonathan Edwards* (1949),

comparou Edwards a um Milton americano: a teologia era o meio de expressão de Edwards tão certo quanto o verso branco era o meio de Milton. No mesmo estilo grandiloquente, mas tendo outro exemplo em mente, H. Richard Niebuhr apelidou Edwards de ‘Agostinho americano’. Ambos estavam corretos. À semelhança de Milton, Edwards buscou na religião de língua inglesa uma renovação que fizesse justiça à Reforma, a qual o alemão Martinho Lutero e seus herdeiros protestantes haviam provocado. E, tal como Agostinho procurou conciliar a piedade com as formas mais elevadas de conhecimento secular no mundo latino da lógica e da retórica, Edwards procurou conciliar a piedade com a nova era científica e filosófica iniciada por Newton e Locke. Contudo, nem o termo ‘artista’, nem o termo ‘teólogo’, quando entendidos isoladamente, conseguem captar a medida plena do homem; é apenas na interseção dos dois que podemos começar a entender o alcance das realizações de Edwards (p. 7-8).

Por certo, um livro que se propõe a apresentar uma antologia de Edwards precisa conter seus escritos mais importantes e demonstrar o pensamento do autor. *Jonathan Edwards, uma antologia* inicia com a famosa *Carta sobre a aranha*, escrita em 1723. Aqui, é possível ver Edwards, ainda jovem, observar o comportamento de uma aranha voadora. Ele parece seguir uma linha bastante empírica, mas toda sua observação possui um lado metafísico, “vislumbrando no misterioso equipamento que permite à aranha voar uma lição ilustrada da sabedoria do Criador” (p. 11). Em temas da *Miscelânea*, vemos os diversos interesses filosóficos de Edwards. Nos tratados *Sobre o Ser* e *A mente*, é possível vislumbrar o lado filósofo do autor, apresentando brilhantes argumentos.

5 Atualmente conhecida como Princeton University.

À semelhança do grande filósofo irlandês George Berkeley, Edwards aqui define espírito como a verdadeira substância e a existência como uma emanção divina da mente de Deus. Mas, ao contrário de Berkeley, Edwards resiste a uma dúvida completa sobre o “mundo externo”, insistindo em que “as coisas estão onde parecem estar”. No outro extremo, em oposição a Descartes, Hobbes e outros que postulavam a existência autônoma e separada da matéria, ele insistia na primazia da consciência de Deus que sustenta tudo. Edwards tinha um senso tão vasto da soberania divina que, para ele, se a consciência de Deus cessasse mesmo por um instante, o próprio universo deixaria de existir. Mediando, dessa maneira, entre Berkeley, de um lado, e Locke, Descartes e Hobbes, do outro, o jovem Edwards esperava resgatar o cristianismo do peso opressor do racionalismo e da inércia paralisante do ceticismo (p. 12).

Além disso, muitos outros escritos demonstram a profunda preocupação com a realidade do pecado, como *Pecadores nas mãos de um Deus irado*. Edwards trata da questão do pecado como um importante contraponto aos excessos otimistas da humanidade. No texto sobre a *Beleza do mundo*, há o outro lado, mostrando sua preocupação com a beleza, a excelência e a bondade da criação.

Outrossim, o livro contém outros diversos escritos de Edwards, como o que o levou a fama internacional, *Uma narrativa fiel da surpreendente obra de Deus* e a análise do famoso Grande Despertamento, em *Afeições religiosas*. Há também o ataque ao arminianismo, em especial à autonomia da vontade, em *Liberdade da vontade* e, por fim, a defesa da doutrina do *Pecado original*, além de diversas cartas e escritos pessoais.

Em suma, nesse exíguo espaço é difícil abordar uma antologia do maior teólogo e filósofo dos primórdios dos Estados Unidos da América. Porém, a leitura do livro mostra Jonathan Edwards como um filósofo, teólogo, pregador e psicólogo, “sempre examinando a própria alma e a dos outros em busca das mesmas pistas espirituais que buscava na ciência e na filosofia” (p. 33). É possível ver como seu pensamento é amplo e multifacetado, incorporando aspectos da teologia, da filosofia e da psicologia, mas sempre tendo como ponto de partida a revelação de Deus. Não obstante, o maior problema em Edwards é falta do seu posicionamento em relação à escravidão, ficando nítido em seus escritos. Da mesma forma, ele era um homem do seu tempo e tirá-lo de seu contexto pode gerar incompreensões ao seu pensamento. Por fim, a maior contribuição de Jonathan Edwards, visível no livro, é que é possível produzir escritos teológicos, filosóficos e psicológicos tendo como ponto de partida as Escrituras Sagradas.

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