

INCONΦIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia
Volume 7, Número 14, julho-dezembro de 2023

Faculdade Dom Luciano Mendes
Mariana - MG



Organizadores

*Cristiane Pieterzack
Edvaldo Antonio de Melo
Maurício de Assis Reis*

SUMÁRIO

Apresentação, pelos editores	2
O inconsciente desde a psicanálise, por Dilson Brito da Rocha	6
O conceito de morte cerebral e decisões de fim de vida, por Murilo Karasinski	21
O sentido do conceito religião na obra <i>Totalidade e Infinito</i> de Emmanuel Levinas, por João Paulo Rodrigues Pereira	32
A concepção política de justiça como equidade em J. Rawls: por um pluralismo razoável rumo à estabilidade política, por Euder Daniane Canuto Monteiro	41
O “sentir na Igreja” em Dom Luciano, por Geraldo de Mori	56
A espiritualidade que movia Dom Luciano, por Geraldo Martins Dias	68

APRESENTAÇÃO

Comemorando os 20 anos de sua criação, a Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) tem a grata satisfação de apresentar o novo número da Revista de Filosofia *Inconfidentia* (v.7, n.14). Neste número nos alegramos também pelos 10 anos do pontificado de Francisco e os 40 anos de missão das Irmãs Apóstolas da Sagrada Família (Domus ASF) em terras brasileiras, instituição parceira de nossos eventos. Fazer memória dos 20 anos de criação da Faculdade Dom Luciano, juntamente com estas outras datas significativas, é motivo de honra para todos nós, uma oportunidade para reavivar a missão da Faculdade no espírito daquele que a criou, Dom Luciano Mendes: significa buscar, em meio às tensões do tempo presente, um modo de viver sinodal.

Dedicamos este volume de nossa revista à memória do querido Dom Geraldo Lyrio Rocha (1942-2023), que foi presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (2007-2011), Arcebispo Metropolitano de Mariana e Presidente da Fundação Marianense de Educação (FME). Por iniciativa dele, em 2017, a Faculdade Arquidiocesana de Mariana (FAM) mudou-se de nome, para homenagear o seu antecessor e criador da faculdade, Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida.

Prestamos também nossa homenagem ao Prof. Emérito da Faculdade Dom Luciano, Dr. Pe. Elias Bartolomeu Leoni (1952-2023). Na história da nossa faculdade, está a presença marcante, respeitosa e ao mesmo tempo alegre do professor dedicado e de uma sabedoria e conhecimento ímpar.

Homenageamos também dois grandes pensadores da filosofia que nos deixaram neste mês de novembro: Enrique Dussel (1934-2023), filósofo argentino e radicado no México, onde vivia desde 1975, que muito contribuiu com o pensamento latino latino-americano, em sua crítica ao eurocentrismo e seu esforço para a descolonização do pensamento nas periferias. Dussel foi uma das principais figuras da filosofia da libertação, da virada decolonial e da epistemologia do Sul. Também era historiador e crítico do pensamento ocidental, de seus conceitos, de sua interpretação da realidade, de seus fundamentos e de seus fins. Dussel afirmava que a

dominação se origina no pensamento e propôs uma ruptura epistemológica, um distanciamento do colonialismo, do machismo, do racismo e da exclusão, e uma abordagem da alteridade com uma nova sensibilidade esvaziada de preconceitos. Para tal, sua proposta de criação de um sistema de pensamento livre de opressão exigia também filosofia com uma prática política¹.

O segundo pensador homenageado por nós neste volume é o professor italiano de História da filosofia Maurizio Migliori (1943-2023). Nas palavras de Emmanuel Lévinas, dedicamos a ele o nosso *adieu*, com a gratidão do pensar cordial: “Reconhecer o Outro significa doar. Mas significa doar ao mestre, ao senhor, a quem se aproxima como ‘você’ numa dimensão de majestade. Só na generosidade o mundo que possuo - um mundo oferecido ao gozo - pode ser descoberto de um ponto de vista independente da posição egoísta”. Assim se é ofertado o professor Maurizio Migliori, ao qual a FDLM presta homenagem. O benemérito professor, além de influenciar a pesquisa de estudantes e professores da FDLM também participou em eventos online promovidos pela Faculdade. Suas publicações são e continuarão sendo fontes de inspiração, sobretudo na pesquisa em Platão e Aristóteles².

O presente volume contém seis artigos e perpassa temas diversos, desde as questões ligadas à psicanálise, temas de autores da história da Filosofia contemporânea, como Emmanuel Lévinas e John Rawls, bem como questões ligadas à bioética e textos dedicados a Dom Luciano que foram resultados da VI Semana Acadêmica Dom Luciano deste ano de 2023.

No primeiro artigo, intitulado “O inconsciente desde a psicanálise”, Ms. Dilson Brito da Rocha (FIB/Bauru, SP) apresenta a noção de inconsciente na psicanálise. De acordo com o autor, trata-se de uma palavra que não é necessariamente psicanalítica. Ela já aparece na filosofia romântica, em autores como Schelling e Schopenhauer, perpassando a história da filosofia, tendo como significado a parte irracional do homem. Por exemplo, Platão alude ao inconsciente como sendo a divina loucura; e Freud, um assíduo leitor do mundo grego antigo e, sobretudo de Platão, recupera o conceito de inconsciente daquele que ele chama de seu precursor, a saber, Schopenhauer.

¹ Texto com base no artigo publicado no Jornal *El País*, México, 06 nov. 2023. Disponível em: <<https://elpais.com/mexico/2023-11-06/muere-enrique-dussel-fundador-de-la-filosofia-de-la-liberacion-a-los-89-anos.html>>. Acesso: 13 nov. 2023.

² Inspirador da visão “Multifocal Approach”, que para maior conhecimento indicamos a seguinte resenha: <<https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/download/17223/13415/>>. Acesso em: 13 nov. 2023. Sobre a matéria, ver também: <<https://faculadedomluciano.com.br/noticia/morre-o-professor-italiano-de-historia-da-filosofia-maurizio-migliori/>>.

No segundo artigo, “O conceito de morte cerebral e decisões de fim de vida”, o Prof. Dr. Murilo Karasinski (PUCPR) tem como propósito debater determinadas questões jurídicas, médicas e filosóficas sobre a morte. Partindo de definições legais sobre o conceito de vida e dignidade da pessoa humana, passando pela análise clínica do que se entende por morte cerebral e, ao final, perquirindo as inquietações éticas sobre o sentido de morrer, o trabalho se propõe a revelar clareiras, caminhos e desafios relativos às decisões de fim de vida, em particular diante do contexto do século XXI.

No terceiro artigo, “O sentido do conceito religião na obra *Totalidade e Infinito* de Emmanuel Lévinas”, o Prof. Dr. João Paulo Rodrigues Pereira (FDLM) desenvolve o sentido do conceito religião na obra *Totalidade e infinito* de Emmanuel Lévinas. De acordo com o autor, nesta referida obra o termo religião significa a relação do eu com o outro que não desemboca em nenhum tipo de participação e de totalidade. Neste sentido, religião é relação ética que se opõe a totalidade da filosofia que reduz toda alteridade a identidade, que reduz o outro ao mesmo. Religião que é sinônimo de relação sem violência em que o rosto de outrem anuncia “tu não matarás” e, deste modo, incumbindo-me a responsabilidade por sua vida. A religião será pensada a partir da ideia de separação que exprime a própria multiplicidade em detrimento da violência da totalidade. A separação expressa, por um lado, a relação em que o “eu” se mantém eu sem se despersonalizar como acontece na participação em que o “eu” se dissolve no todo e, por outro lado, o outro permanece outro sem que sua alteridade seja reduzida a identidade do eu. Assim a religião é uma relação não violenta em que as partes permanecem separadas expressando a própria multiplicidade. Essa relação é possível não como conhecimento, mas como desejo do infinito. Desejo diferente de necessidade já que o desejável simplesmente cava a fome, pois o rosto, que é a própria significação do infinito, sempre me escapa – inapreensível. Portanto, o sentido do termo religião, em totalidade e infinito, é relação com outrem que não é precedida de conhecimento, mas de responsabilidade por outrem.

No quarto artigo, “A concepção política de justiça como equidade em J. Rawls: por um pluralismo razoável rumo à estabilidade política”, o Prof. Ms. Euder Daniane Canuto Monteiro (UFOP) propõe uma reflexão teórica de John Rawls destacando, sobretudo, os temas da justiça equitativa, do pluralismo e da razoabilidade como elementos iluminadores que podem colaborar para a compreensão das condições de possibilidade de solução de um dos grandes dilemas da teoria política atual: a necessidade da conciliação entre a reivindicação da liberdade individual, própria do liberalismo, e a reivindicação da associação do indivíduo a outros homens, a ele semelhantes, própria do sistema democrático. Visando a valorização da primeira queremos

também explicitar como é possível a realização da última pela promoção da estabilidade política.

No quinto artigo, “O ‘sentir na igreja’ em Dom Luciano”, do Prof. Dr. Geraldo De Mori (FAJE/BH) faz um estudo da expressão “sentir na Igreja” a partir dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, apresentando as “Regras a serem observadas para ter o autêntico sentir na Igreja militante”. De acordo com o professor, revisitar esta expressão na fonte da espiritualidade na qual foi formado Dom Luciano na atualidade é um convite à “fidelidade criativa” frente a seu legado, que pode inspirar a reforma da Igreja empreendida pelo Papa. A apresentação aqui proposta terá três momentos: iniciará com uma breve análise das “Regras” para o “autêntico sentir na Igreja militante”, como as entende Inácio de Loyola. Em seguida, será feito um breve sobrevoo sobre o modo como Dom Luciano encarnou essas Regras em sua vida, mostrando, na conclusão, como sua tradução no Arcebispo de Mariana é um convite para a Igreja abraçar hoje o caminho proposto pelo Papa Francisco.

No sexto artigo, “A espiritualidade que movia Dom Luciano”, do Pe. Geraldo Martins Dias (Arquidiocese de Mariana-MG), parte da seguinte inspiração: “Dom Luciano vive na luta do povo”: um grito que brota espontaneamente nas romarias, manifestações e mobilizações populares, especialmente na Arquidiocese de Mariana, que têm como bandeira a defesa da vida, da dignidade humana, da justiça, da paz e da nossa Casa Comum. De acordo com Geraldo Martins, evocar este grito popular na abertura de sua participação na VI Semana Acadêmica Dom Luciano, abordando a “Espiritualidade em Dom Luciano”, antecipa a compreensão da espiritualidade vivida pelo Servo de Deus cuja memória continua muito viva, não só em nossa Arquidiocese, mas nos mais longínquos rincões deste imenso Brasil. Ao longo do artigo, o autor discorre, brevemente, sobre o significado de espiritualidade, sua definição e compreensão como algo fundamental para percebermos melhor como era a espiritualidade vivida por Dom Luciano e em que ela se diferencia de outras espiritualidades.

Boa leitura para todos!

Os Organizadores:
Cristiane Pieterzack
Edvaldo Antonio de Melo
Mauricio de Assis Reis

O INCONSCIENTE DESDE A PSICANÁLISE

Dilson Brito da Rocha*

Resumo: Neste estudo temos o objetivo de perseguir a noção de inconsciente na psicanálise. Entretanto, essa não é uma palavra necessariamente psicanalítica. Ela já aparece na filosofia romântica, em autores como Friedrich W. J. von Schelling e Arthur Schopenhauer. Se quisermos, ela perpassa a história da filosofia, tendo como significado a parte irracional do homem. Platão alude o inconsciente como sendo a divina loucura. Freud, um assíduo leitor do mundo grego antigo e, sobretudo de Platão, recupera o conceito de inconsciente daquele que ele chama de seu precursor, a saber, Schopenhauer.

Palavras-chave: Inconsciente; Psicanálise; Irracional.

Abstract: In this study we aim to pursue the notion of the unconscious in psychoanalysis. However, this is not necessarily a psychoanalytic word. It already appears in romantic philosophy, in authors such as Friedrich W. J. von Schelling and Arthur Schopenhauer. If we want, it permeates the history of philosophy, having as its meaning the irrational part of man. Plato alludes to the unconscious as divine madness. Freud, an assiduous reader of the ancient Greek world and, above all, of Plato, recovers the concept of the unconscious from what he calls its precursor, namely, Schopenhauer.

Keywords: Unconscious; Psychoanalysis; Irrational.

Introdução

Arthur Schopenhauer defende que existe em cada homem uma dupla subjetividade, a saber, uma que diz “eu” e outra que diz “natureza”. Evidentemente, a subjetividade da natureza, que tem o ser humano como sendo seu funcionário, para a própria economia (economia de conservação), é a dimensão esquecida pelo homem. O filósofo elucida sua ideia se valendo da célebre alegoria/fábula dos porcos-espinhos:

Um grupo de porcos-espinhos ia perambulando num dia frio de inverno. Para não congelar, os animais chegavam mais perto uns dos outros. Mas, quando ficavam suficientemente próximos para se aquecer, começavam a se espetar com seus espinhos. Para fazer cessar a dor, dispersavam-se, perdiam o benefício do convívio próximo e recomeçavam a tremer. Isso os levava a buscar novamente a companhia uns dos outros, e o ciclo se repetia, em sua luta para encontrar uma distância confortável entre o emaranhamento e o enregelamento. (SCHOPENHAUER, 2009, p. 167).

* Graduando em Psicologia na FIB/Bauru, SP; Graduação em Filosofia pela UNIFRAN/Franca, SP; Graduação em Teologia pela UNISAL/São Paulo, SP; Mestrado em Filosofia pela UNESP/Marília, SP; Mestrado em Teologia (Patrística e Escolástica) pela PUG/Roma, Itália; Docente na FIB - Faculdades Integradas de Bauru. E-mail: dilsondarocha@gmail.com

Sigmund Freud nasceu em 1856, em Freiberg in Mähren, Morávia. Sua família tem origem hebraica, e se transfere para a capital do Império austríaco, Viena. Ainda em tenra idade Freud demonstrou uma grande capacidade intelectual e um particular interesse pelos vários aspectos da “natureza” humana. Decide, porquanto, se inscrever na faculdade de medicina, vindo a se especializar em neurologia. Durante três anos trabalha no Hospital Geral de Viena, no cuidado de pacientes afetados por problemas neurológicos.

Neste triênio tem dois encontros fundamentais, quais sejam, com aquela que se tornaria sua esposa, Martha Bernays, e com Josef Breuer, um neurofisiologista, que ocupará um posto relevante em sua vida e em sua pesquisa. Em 1885 Freud começa uma rápida carreira acadêmica e, um ano depois, abre um consultório em Viena, no qual atende os pacientes lançando mão da técnica da eletroterapia e da hipnose.

A notoriedade de Freud como psiquiatra se dá com o estudo acerca da histeria. Neste senso, é célebre o caso de Anna O.¹, uma mulher acometida por um quadro nominado na época de histeria, e marcado por sintomas como depressão, nervosismo, tendência ao suicídio, paralisia, perturbações visuais, contraturas musculares e outros, o que a deixavam praticamente inválida. Sua cura se tornou célebre graças à publicação do livro intitulado no original *Studies on Hysteria*, datado de 1895, que assinala a gênese da descoberta da psicanálise.

A teoria de Freud que liga a doença psíquica à esfera sexual inconsciente promove um escândalo no cenário científico vienense, que impõe resistências. Em 1900 Freud publica uma de suas obras mais conhecida, a saber, *A Interpretação dos Sonhos*². Assim, ele sai do isolamento e anonimato e começa uma intensa atividade de conferencista, tornando notável sua descoberta no meio de um público cada vez maior. Cumpre salientar que, em 1933, em Berlin, o regime nazista queima, entre outros, os livros de Freud, e a psicanálise é denunciada como ciência hebraica. Em 1938 a família Freud deixa para sempre Viena e se muda para Londres, local onde Sigmund Freud morre em 1939.

¹ Se trata de Bertha Pappenheim, que ficou conhecida pelo pseudônimo Anna O., criado pelo neurofisiologista Josef Breuer em seu livro *Studies on Hysteria*, escrito em parceria com Sigmund Freud.

² Título no original: *Die Traumdeutung*.

Pulsões

O interesse da espécie é a procriação. A espécie fornece para cada pessoa duas substanciais pulsões, quer dizer, a pulsão sexual, para a procriação, e a pulsão agressiva, para a defesa da prole. Freud localiza essas duas pulsões no inconsciente, que não é pensado comumente. De fato, nossa vida é decidida por meio de nossa projetividade, nossos investimentos pessoais, nossos sentidos sobre nossa existência, e nunca nos vemos ou pensamos como simples funcionários da espécie. Entre essas duas pulsões há um tremendo conflito e, tão logo, podemos asserir que quem decide sobre nossa existência é a espécie. De tal forma, para viver ou para ter um sentido, o “eu” é forçado a se iludir, a jogar com os pensamentos, com a esperança, com os projetos, como o cenário da autorrealização. Porém, o verdadeiro limite da existência é que cada um deve nascer, crescer e morrer segundo os ditames da natureza. Ao assumir Schopenhauer mais uma vez, Freud asseriu o que segue acerca da vida pulsional:

Detenhamo-nos por um momento nessa concepção notadamente dualista da vida pulsional. De acordo com a teoria de E. Hering, na substância viva operam ininterruptamente dois tipos de processos, em direções opostas – uns construtivos, anabólicos, os outros destrutivos, catabólicos. Podemos ousar reconhecer, nessas duas direções dos processos vitais, a atividade de nossos dois movimentos pulsionais, das pulsões de vida e das pulsões de morte? E há outra coisa que não podemos ignorar: que inadvertidamente adentramos o porto da filosofia de Schopenhauer, para quem a morte é “o autêntico resultado” e, portanto, o objetivo da vida, enquanto a pulsão sexual é a encarnação da vontade de vida. (FREUD, 1920/2010, p. 219-220).

Freud lança a hipótese de que em cada pessoa há um fundo, que ele alcunha de inconsciente, que podemos, em virtude de uma simplificação, chamar de inconsciente pulsional, no qual são expressas duas potências que serve à economia da natureza, a conservação da espécie. Essas duas pulsões, já nominadas, se chamam sexualidade e agressividade. Não são, todavia, instintos, já que o homem é privado de instinto, no sentido de que instintos são respostas rígidas aos estímulos. O homem não tem respostas rígidas aos estímulos. O próprio Freud, inicialmente, operava com a palavra *instinkt* (instinto), e posteriormente a abandona, substituindo-a com uma palavra mais adequada, ou seja, *trieb* (pulsão).

Id, ego e superego

Segundo Freud o aparato psíquico é composto por três instâncias, ou melhor, id, ego e superego. Podemos chamar o id a mais antiga província da psique. Seu conteúdo é tudo aquilo que é

herdado, presente desde o nascimento, estabelecido por constituição. Antes de tudo, é a pulsão primitiva, que tem origem na organização corpórea. É o inconsciente entendido como outro, o ser desconhecido que vive em cada um de nós. O superego, por seu turno, é aquela área da psique dita consciente, sendo o senso de dever. Nasce da interiorização das regras e proibições recebidas por meio da educação familiar, nos primeiros anos de vida. Tem a função de julgar e censurar, com relação ao eu. O superego age, em grande parte, em nível inconsciente.

O ego (eu) é a parte consciente da psique, sendo a única em contato direto com o mundo externo. Nela se encontram todas as tradicionais faculdades da alma, como escrita desde a antiguidade: sensação, pensamento, fantasia, memória e intelecto. O ego mediando os instintos do id e os deveres do superego, faz o trabalho para manter o delicado equilíbrio, o qual consiste na saúde mental e a personalidade do indivíduo.

Segundo Freud, somos compostos por três partes. Se trata de três componentes: i- inconsciente pulsional, onde há as exigências da espécie, ii- inconsciente social, onde há as exigências da sociedade, e iii- eu, que deve se manter afastado dessas duas instâncias, contraditórias entre si. Quando uma pessoa se diz equilibrada quer dizer que o ego equilibra esses dois inconscientes contraditórios.

Se fala em contradição pelo fato de que a pulsão quer se exprimir. Mas se nós exprimissemos todas as nossas pulsões criaríamos uma situação sem condições de viver em âmbito social. Então, existe o dever de conter as pulsões e, para fazê-lo se faz necessário a segunda formação psíquica, que Freud chama de superego, no qual se exprimem as exigências da sociedade que, se observadas, garante uma convivência não beligerante, não conflitual, não usurpadora, que é a condição da convivência. Neste sentido, Freud diz que a humanidade seria feliz se pudesse exprimir plenamente as pulsões, mas precisou trocar um pouco de felicidade para alcançar um pouco de segurança.

As instâncias sociais são os deveres, os limites, que cada um deve se impor a si mesmo, que é a plena explicação da própria pulsão, sem o que teriam relações conflituais, e de satisfação contínua. Segundo Freud esta limitação é adquirida na infância por meio da interiorização dos deveres. A interiorização dos deveres, entretanto, se dá sob uma base egoística, já que a criança interioriza os deveres devido ao fato disso ser vantajoso para sua existência. O egoísmo é constitutivo do instinto de conservação, o qual utiliza de estratégias também amorosas para, seja na forma de sedução ou na forma de obediência, garantir a própria sobrevivência.

Ocorre que, existe a moral heterônoma, na qual se observa os deveres e as leis apenas na presença de um semelhante. Assim acontece com a criança na presença dos pais, até que se dê a interiorização dos deveres ou a observância das exigências das leis. Quanto o faz sem a presença do outro, então se chega à moral dita autônoma, tendo se dado a interiorização das leis. Neste momento se cria dentro de si uma espécie de policiamento interno, um elemento interno que supervisiona. Este elemento conflita com os desejos, com a necessidade de exprimir as próprias pulsões.

O caso Anna O. e a neurose

O caso clínico que faz emergir a origem da psicanálise é aquele de Anna O., uma pessoa culta e inteligente afetada por sérios distúrbios histéricos, quais sejam, paralisia motora, problemas de visão, tosse nervosa, estado de confusão, afasia, anorexia e hidrofobia. Anna O. estava sendo tratada por Josef Breuer, de modo que todas as noites o neurofisiologista fazia seu acompanhamento. Depois de hipnotizá-la, fazia com que ela falasse. Ela falava de episódios de um período de sua vida muito doloroso, no qual precisou assistir ao pai gravemente doente. Breuer notou que quando Anna, na evocação de um episódio doloroso, conseguia reviver intensamente as emoções ligadas ao episódio. Ao término da evocação, o distúrbio desaparecia.

Como aludimos, os deveres conflitam com as pulsões, e as exigências da sociedade conflitam com os desejos. O ego é um equilibrador, mantendo afastado o excesso dos deveres e os excessos pulsionais. Esse “eu” é sempre neurótico devido a essa “tarefa” de equilíbrio. O inconsciente social é chamado de inconsciente devido ao fato de que, uma vez interiorizado os deveres não há mais necessidade de refletir sobre aquilo que devemos ou não devemos fazer. O “eu” é neurótico porque, sofrendo a pressão ora do inconsciente pulsional ora do inconsciente social, está sempre em um estado de ajustamento, se posicionando às vezes de um lado e às vezes de outro. A neurose é, então, o conflito entre o mundo pulsional e o mundo dos deveres. Quando o ego é suprimido por algum desses dois mundos então falamos de psicose ou de loucura. Freud se debruça apenas sobre o mundo das neuroses, ou seja, onde o eu se faz presente.

O homem é um animal desejante. Ele deseja, evidentemente, aquilo que não possui. A estrutura psíquica é regulada por aquela dimensão que se chama falta. A palavra desejo prevê, portanto, um intervalo entre aquilo que desejamos e o objeto que satisfaz nosso desejo. Esse intervalo é

a construção da psique. Quando não há esse intervalo Freud fala de princípio de prazer. Ele mal se adapta com a realidade. Ao crescer somos forçados a alcançar a satisfação de nossos desejos por meio do “trabalho psíquico”. A psique não é alguma coisa que as pessoas nascem com ela, mas se constitui através o trabalho psíquico caracterizado pela distância que a realidade impõe entre o nosso desejo e a sua realização. Chegar no trabalho psíquico significa chegar naquilo que Freud chama de princípio de realidade. A realidade nos impõe um certo trabalho para alcançar a satisfação dos desejos. Neste senso, o infantilismo não é outra coisa senão a renúncia ao trabalho psíquico para se satisfazer, sendo, portanto, uma regressão ao mundo infantil.

As fases do desenvolvimento psíquico

O mundo infantil é organizado por Freud através de três fases, onde se concentra aquilo que ele chama de libido, que não deve ser entendido apenas em termos sexuais. A libido é substancialmente energia psíquica que se concentra em algum lugar de nosso corpo. Ela se concentra sobretudo na boca, pois se não houvesse o prazer da alimentação, possivelmente as crianças não cresceriam. Para comer precisa mover os músculos, havendo certa fadiga, devendo ser compensada por um prazer. Neste momento toda a libido se concentra na boca. É a fase oral. Esta primeira fase concerne aos dois primeiros anos de vida. Aqui vemos a espécie em ação. Pois, é necessário que as crianças cresçam para procriarem, a fim de manter a continuidade da espécie.

A segunda fase é a anal, na qual a criança começa a adquirir uma sorte de domínio sobre o próprio corpo, no sentido de que depende da criança liberar ou conter as fezes, tendo sua decisão. Esta é a primeira forma de controle sobre o mundo, diz Freud. A partir daqui a figura metafórica que se desenvolve é o controle do mundo. Daí sai uma figura antropológica fundamental, que é o poder. Enquanto na primeira fase, por meio da alimentação se desenvolve o componente do ter (ter a comida), não há ainda um ser na criança, na segunda fase há o exercício do poder, o poder de controlar. Também nesta fase se pode ser muito gratificado e satisfeito com o controle, assim como se pode ser pouquíssimo satisfeito. Temos então, dois processos, ou de fixação nesta fase, ou de regressão a esta fase.

Há um consenso de que tanto na regressão ou na fixação depende de patologias. Se tomamos a fase oral, quando alguém é fixado nesta fase ou que regrediu a esta fase haverá pelo menos os distúrbios da alimentação. A comida é sempre um grande drama para o ser humano na forma

da aceitação ou da renúncia da própria vida, de modo que sempre está implícito na relação com o alimento uma relação com a questão “se devo existir ou não”. Também está conexo à segunda fase (anal) uma relação com o poder, que se forma a personalidade que se diz líder ou seguidor, segundo a satisfação que se teve nesta fase, ou, por outro lado, da insatisfação. Os líderes são figuras que não podem prescindir da necessidade do controle generalizado do mundo que o rodeia e, naturalmente esta é a sua versão patológica, denominada paranoia, isto é, a necessidade de controlar todo o mundo em torno dessa pessoa. Como é incapaz de controlar todo o mundo no entorno, toda falha desse controle é interpretada como um efeito de perseguição, pensando que os outros o odeiam. Por isso os paranoicos são animados por visões persecutórias.

A terceira fase é a edípica, que torna Freud célebre. Esta fase consiste na relação com o pai e com a mãe em uma forma significativamente dramática.

O complexo de Édipo

Freud toma essa questão da tragédia/mito de Sófocles, dizendo respeito a qualquer fase do desenvolvimento psíquico. Quando lido metaforicamente é formidável, pois se aprende duas dimensões fundamentais da existência humana, que são a identidade e a relação. Isso se adquire durante o percurso edípico, ou seja, dos quatro aos seis anos de idade, segundo Freud.

No mundo masculino os meninos desejam dormir com a mãe. Aqui se usa uma linguagem do inconsciente, que não é uma linguagem regulada pela razão. Para seduzir a mãe o filho imita o pai. O filho não está apenas imitando o pai, mas aprendendo como se tornar como o pai. Neste processo de imitação o filho cria a própria identidade masculina. Aprende a se tornar macho. Quando aprende a se tornar macho, não vai para cama com a mãe, mas é o pai que continua a fazê-lo. Neste momento há aquilo que Freud chama de frustração. Para o menino, ele fez tanto esforço para se tornar como o pai e para chegar perto do objeto de desejo, e não conseguiu esse objeto.

Esse processo de frustração tem dois possíveis resultados, ou um resultado depressivo, já que, malgrado os esforços do menino ele não alcançou a meta, ou um efeito incentivador. Aqui o menino adquire sua identidade imitando o pai. E aprende sua relação com o outro sexo, amando

o primeiro representante do outro sexo, que é a mãe. Portanto, aprende a identidade e a relação. Metaforicamente, quer matar o pai para tomar seu posto e amar a mãe para amar os outros.

No mundo feminino é mais complexo, pois não há uma equivalência entre o mundo masculino e o feminino. O mundo feminino é marcado por dois, enquanto o masculino é marcado por um. O corpo feminino é já construído para dois, um e outro. O outro, do ponto de vista da economia da espécie se chama filho. Então, a mulher, antes de tudo é relação (eu e o outro). A partir da relação constrói uma identidade. nos masculinos, ao contrário, tendencialmente, a identidade se instaura com a relação, mas esta relação não é o constitutivo do masculino como o é para o mundo feminino. Por isso, a psique feminina é mais complexa do que a masculina. Esta complexidade vem também do fato de que, a menina, ao chegar na idade da puberdade, começa a considerar sua identidade.

No momento em que começa a se dá conta de seu corpo, a perceber os ditames de seus desejos e as instâncias sociais, a menina percebe que seu corpo serve para outro, o que designa a economia da espécie. O processo menstrual é uma espécie de memória que lembra à menina que ela é um “eu”, mas é também uma funcionária da espécie. Também o homem é um funcionário da espécie, mas, não tem uma percepção física, nem tampouco psíquica como se dá nas meninas.

No caso do complexo de edípico, pensemos no caso feminino que é o caso invertido. A menina ama o pai e quer tomar o lugar da mãe, mas isso não é certeza. Isso é devido a dupla subjetividade que tem na mulher, ou seja, funcionária da espécie e o eu. Ela quer se tornar mãe (funcionária da espécie), mas pode refutar essa possibilidade. Então, o complexo edípico não é equiparável àquele caso masculino, ou seja, não é preciso e definido. E essa indefinição é aquilo que estabelece na mulher uma sorte de polivalência, de capacidade perceptiva, cognitiva e emotiva no mundo muito menos definida, muito menos precisa em comparação com a masculina, e é mais rica que no homem.

O Mal-estar na Civilização

Há um último capítulo de Freud muito importante. Ele tem, além de tudo, um componente profético. Em um livro escrito dez anos antes de sua morte, datado de 1929, intitulado *O Mal-estar na Civilização*, Freud supõe que nossa civilização seja muito severa em termos de regras

de convenções, de proibições com relação às expressões do mundo pulsional. Ele exprime essa ideia com a frase que reza que “o homem trocou grande parte de sua felicidade por um pouco de segurança.” O mito da segurança é um mito em voga ainda hoje, mas não devemos esquecer que a segurança pede um sistema de regras que, quando se torna excessiva, comprime a vida e a felicidade. O lugar eminente da segurança hoje, e que é o lugar mais potente das regras e convenções das práticas é constituído pelo mundo da técnica que, evidentemente, Freud não se debruçou.

A técnica é um sistema de regras muito rigoroso. Essa propõe como modelo a máquina, e o homem é inferior em termos de eficiência, precisão, regularidade, visto que o homem tem humor, adocece, as mulheres engravidam, ou seja, não funcionamos bem como as máquinas. Por isso podemos somar ao inconsciente pulsional e ao inconsciente social assinalado por Freud, uma espécie de inconsciente tecnológico, no qual não somos nós mesmos, mas a função que desenvolvemos, onde não conta o nome mas a função que cada um tem. Assim, somos vistos a partir do nosso papel. Se de um lado somos funcionários da espécie, hoje somos também funcionários dos aparatos.

Esse inconsciente tecnológico é o lugar onde se coloca entre parênteses o indivíduo, o sujeito. Aqui vale lembrar de outro grande expoente da psicanálise, que é Carl Gustav Jung. Este indica como cenário psicanalítico aquele de se tornar si mesmo, além dos papéis, além das funções que a sociedade exige de nós para a sua economia e não para a nossa economia.

Carl Gustav Jung

Jung era um psiquiatra, enquanto Freud era um neurologista. Fazendo uma digressão neste momento, temos que, para Paul Eugen Bleuler³, contemporâneo de Jung, todos nós nascemos em um contexto esquizofrênico, habitado por muitas personalidades, por muitas figuras, por um teatro de demônios. Neste contexto de muitas figuras uma tem vantagem, ou seja, aquela que se chama “eu”. E quando essa figura se afasta de todas as outras, então temos o “em si”. Ao invés, se não for bem-sucedida neste seu trabalho de contenção, e isso pode acontecer em qualquer momento da vida, então todas as outras personalidades podem explodir, e nos

³ Se trata de um psiquiatra suíço notável pelas suas contribuições para o entendimento da esquizofrenia, esquizoide e autismo.

tornamos muitas vezes crianças ou idoso, inteligente, depressivo, contente, na nossa manifestação. São todos motivos humanos, presentes em nós, no nosso inconsciente, que como dissemos, pode sair de dentro de nós quando não tivermos mais força para contê-los.

Há pouco falávamos do conflito entre inconsciente pulsional e inconsciente social. A psicose é quando esse conflito elimina o espaço do eu, e o espaço da razão. Pois bem, Bleuler e Jung enfrentam o cenário da loucura. Jung estende o mundo psicanalítico não somente sendo o lugar de tratar das neuroses, onde o eu está sempre presente, mas também da psicose, onde o eu pode ser também surpreendido com a força do inconsciente. Neste cenário emerge uma consideração de fundo jamais pensada por nós, já que nos achamos sãos, normais, racionais. Mas essa sanidade, normalidade, racionalidade é alguma coisa que todo dia devemos construir. Pois o cenário que nos distingue, que nos individua é o cenário da loucura.

Cada um de nós é louco e se orienta diariamente em termos racionais. Essa é a grande contribuição de Bleuler e Jung. Cada um de nós quando acordo sai de um contexto de loucura. No mundo noturno e dos sonhos não funcionam as regras da razão. Nosso sonho é caracterizado pela ausência do princípio da não contradição. No sonho podemos ser homens ou mulheres, adulto ou criança etc. Não funciona também o princípio de causalidade, não funcionam o espaço e o tempo (por exemplo, um sonho pode começar em Londres e terminar em Roma), não funciona a categoria da temporalidade. Ou seja, não funciona nada de racional. E então, quando acordamos devemos recuperar toda a organização da razão. É uma ordem egóica, e a fazemos com certa fadiga. Por isso, a primeira hora que acordamos é o momento mais ritual do dia. Fazemos sempre a mesma coisa. Vivemos, neste momento, em terceira pessoa, sendo o trabalho que nossa psique está fazendo para recuperar o mundo da razão.

Nós somos também loucos. A estrutura da loucura é aquilo que distingue as pessoas umas das outras. A nossa específica loucura é aquilo que nos individua. Pois, no que concerne a razão somos todos iguais, pois observamos sempre as mesmas regras. A humanidade nasce depois que sai da loucura que se encontrava. Essa loucura é atribuída ao mundo dos deuses que o homem pensa como antecedentes de sua história antropológica. Neste sendo, Heráclito foi muito claro ao dizer que Deus é dia e noite, verão e inverno, saciedade e fome, paz e guerra, ou seja, é uma contração de opostos. Então, é a loucura, é o indiferenciado. Para Heráclito, o homem, pelo contrário, é justo uma coisa e injusto outra. Para Deus, tudo é belo, tudo é bom, tudo é justo. O homem expulsa a loucura de si e a atribui ao mundo dos deuses. Mas os deuses não são outra coisa que a representação mitológica da nossa estrutura profunda inconsciente.

Nosso inconsciente não é somente como dizia Freud, ou seja, sexualidade e agressividade, mas é o indiferenciado de onde a consciência sai e que olha o indiferenciado como sua gênese, e com qual tem uma relação substancialmente ambivalente, no sentido que atrai pela própria origem e ao mesmo tempo a teme, pois o indiferenciado tem a potência dos deuses, uma potência superior do que a força da razão. Resgatemos neste momento o que Freud entendia por inconsciente:

Para Freud o inconsciente é uma das *qualidades psíquicas* que, juntamente com o pré-consciente e o consciente, formam a figuração espacial do aparelho psíquico. Todo fato psíquico pode ser, assim, *inconsciente*, depois tornar-se *pré-consciente* e *consciente*, ou vice-versa. Portanto, o inconsciente é uma hipótese suscetível de explicar que os sonhos, as angústias, as neuroses e certas “esquisitices” da vida cotidiana, reagrupadas sob o nome de *atos falhos* (lapsos, esquecimentos, perdas de objetos etc.), não constituem, aos olhos da psicanálise, atos desprovidos de sentido. Para Freud, boa parte daquilo que constitui nosso ego ou nossa consciência (por exemplo, desejos, lembranças etc.) é inconsciente e escapa, embora ativamente, à nossa consciência. Os desejos e as lembranças que se tornaram inconscientes são chamados de *recalcados*: tudo se passa como se nossa consciência não quisesse conhecê-los, embora não consiga aboli-los. Eles se manifestam em nossa vida consciente sob a forma de “esquisitices” (sonhos, atos falhos) cujo sentido ignoramos. Antes de se manifestarem à consciência, os desejos e as lembranças recalcados são submetidos a uma *censura* que os despista e os torna inacessíveis. *Recalque* e *censura* são também processos inconscientes. Quanto aos fatos psíquicos *latentes* (que se ocultam), mas suscetíveis de se tornarem *conscientes*, Freud os chama de pré-conscientes. Filósofos e psicólogos utilizam o termo *subconsciente* para designar aquilo que pertence ao espírito e é suscetível de tornar-se consciente, embora não o seja atualmente. (JAPIASSÚ, 1996, p. 140-141).

Jung se tornou conhecido pelo fato de ter se ocupado da história da humanidade em todas suas facetas, sobretudo a história da religião. Na religião, a divindade é a simbólica da loucura. A loucura é essa dimensão pré humana que cada um de nós conserva no seu “interior”, onde são contidas todas as possibilidades não desenvolvidas, no estado primordial, potencialmente expressiva, que caracteriza nosso humor. Nós não somos os mesmos de manhã até a noite, mas se dá de acordo a qual personalidade está presente.

Às vezes somos como crianças e as vezes sábios como os idosos, às vezes femininos, às vezes hiper másculos. Ou seja, há as personalidades latentes dentro de nós que coloram nosso humor até que somos normais e que toma posse de nossa personalidade quando o eu colapsa. Este é o cenário que Jung enfrenta, o cenário da loucura. Ele amplia o conceito de inconsciente, não sendo apenas sexualidade e agressividade para a economia da espécie, mas o lugar onde mora uma população, que diz respeito às nossas possibilidades de existências não expressas que encontram expressões e condições de nosso humor e, nos casos graves, na loucura quando essa se exprime.

São fundamentais em Jung dois conceitos. O primeiro é o conceito de símbolo, que é radicalmente diferente daquele de Freud. Para este, símbolo equivale a sinal. Para ele há uma correspondência entre o que é sonhado e o significado de referimento. Em Jung não há essa correspondência. Os símbolos são entendidos desde a acepção grega *σύμβολον*, que quer dizer colocar juntos os opostos. E é um símbolo até que não seja codificado. Por exemplo, a cruz cristã é um símbolo até que não signifique um Deus que morreu. Quando se torna um emblema de uma religião, o crucifixo, então se torna um sinal, perdendo sua potência, não fazendo mais história. Se torna apenas um elemento identificador. Os símbolos são forças, e não são interpretados, mas agem. O símbolo é o excesso de significado. Os poetas, por exemplo, se movem nos símbolos. Eles pertencem à loucura, sem as regras racionais, assim como as crianças, vivendo no mundo da polivalência. Por isso, sobre os poetas Platão assevera que:

Com efeito, o poeta é uma coisa leve alada, sagrada; e não consegue criar, antes de sentir a inspiração, de ficar fora de si e o pensamento não habita mais nele; até que tenha essa aquisição, todo homem é incapaz de compor e de proferir oráculos. Então, já que não é por técnica que eles fazem e dizem muitas e belas coisas sobre os acontecimentos, como tu sobre Homero, mas por parte divina; cada qual é capaz de compor de maneira bela só naquele gênero para o qual a Musa o precipitou. (PLATÃO, 1988, p. 51).

É esse o cenário que Jung descreve. Nós passamos por esse cenário, e não o abandonamos jamais. Por isso Jung propõe mudar o conceito de consciente para o “se tornar consciente”, pois consciência é um trabalho, não é um estado. É uma contínua superação da dimensão da loucura.

A segunda característica que diferencia Jung de Freud é a concepção finalística da neurose. Para Freud a neurose é apenas um descontentamento do passado. Para ele a neurose é o lugar onde se manifesta a negatividade da experiência. Para Jung, a neurose é um significado final, isto é, assinala uma indicação, uma perspectiva de vida, uma vocação, algo que a pessoa talvez podia fazer e não fez. Por isso se adoce não somente pelo fato de experiências negativas, mas sobretudo por causa das possibilidades não experimentadas.

A neurose, então, não é somente um efeito de uma causa, mas também uma indicação de uma finalidade. Jung, assim, tem uma leitura finalística da neurose. Ou seja, se pergunta o que se pode fazer com a neurose. Quer dizer, por que não usar também a neurose com essa finalidade? Essa de Jung é uma visão não necessariamente trágica, nem tampouco excessivamente terapêutica. Também a doença pode ter um significado, uma finalidade, um sentido, um futuro.

Talvez a coisa mais bela da psicologia analítica de Jung é o conceito de individuação. O escopo da psicanálise é o processo de individuação. Isso pode ser traduzido com uma frase emblemática

de Nietzsche, ou seja, “se torna aquilo que és”. Isso significa que na nossa vida continuamos a seguir modelos que são necessários para crescer com o processo imitativo. As crianças crescem porque veem e imitam. Mas depois precisa deixar essas imitações e se tornar aquilo que propriamente é. É, de fato, o reconhecimento de si.

Por trás desses conceitos há a cultura grega. No oráculo de Delfos havia a descrição “conhece-te a ti mesmo”. A primeira condição para se tornar si mesma é reconhecer a si mesmo. Significa que, conhecer a própria potencialidade, a própria ἀρετή (*aretê* / virtude), a própria capacidade. Aquilo pelo qual cada um nasceu. E se se souber o porquê nasceu, ou melhor, se se tornar a si mesmo além dos modelos que quer imitar se chega à felicidade. Assim, o escopo da análise é se tornar si mesmo. Para tanto, é necessário sair do comportamento coletivo, diz Jung. Não precisa ser como os outros. Não precisa nem tampouco ser o centro, pois individualidade não quer dizer centralidade. Mas se tornar si mesmo é a condição não somente da saúde, mas da felicidade mesma.

Considerações finais

Jung defende que, na primeira parte da vida se necessita proceder de modo freudiano, pois é necessário construir o eu, a partir daquela população inconsciente, a loucura que temos dentro de nós. A segunda parte da vida precisa ser junguiana, ou seja, precisa recuperar a loucura que mora em nós, pois o eu, uma vez constituído, para alimentar-se deve visitar sua fonte, que é irracional. Ocorre que, a razão não cresce, não cria, pois ela é um sistema de regras, tanto é que o que na psicologia se chama eu, na filosofia se chama razão. Para que alguma coisa nasça é necessário sair da regra e ir além dela. Os criativos são loucos, por exemplo, o artista somente é artista devido ao fato de acessar a própria loucura em sacrifício de si mesmo.

Com Freud e Jung temos dois cenários diversos da psique. Isso nos leva a inferir que a psique não é alguma coisa imutável, mas é uma visão de mundo. Assim, o fato de haver visões psicanalíticas diferentes é muito relevante, pois a psicanálise não é uma ciência, mas é um lugar de interpretação do humano e do mundo, pois também o humano é diverso.

Talvez a metáfora sexual com a qual Freud construiu sua psicologia não seja mais uma metáfora potente, pois passamos de uma sociedade da disciplina, na qual o conflito se dava entre desejo e repressão, para uma sociedade da eficiência, onde a angústia não é mais um conflito entre

desejo e repressão, mas a ânsia de ser à altura dos aparatos técnicos de trabalho, burocráticos e sociais que nos são solicitados, exigidos. O conflito hodierno é o de inadequação sobre a capacidade de alcançar os objetivos que nos são atribuídos, por meio dos quais somos reconhecidos, o reforçamento de nossa identidade.

Esses problemas não eram presentes nem na psicanálise de Freud nem de Jung, já que não viveram nesse tipo de sociedade. E talvez essa é a razão do declínio da psicanálise, uma vez que seus modelos não são mais correspondentes à nossa configuração social. Mas há outro motivo para o declínio da psicanálise, mas que já era previsto por Freud, ele que, no final de sua existência expressou que “a psicanálise é uma ciência provisória com a qual descrevemos em termos psicológicos aquilo que um dia a biologia descreverá em termos científicos.” Deste modo, a neurociência hoje nos explica aquilo que Freud descreveu talvez de modo literário, mesmo que no seu enxergar era clínico.

O fato de que a psicanálise pode declinar enquanto teoria e enquanto clínica não é interessante. Ela falou do inconsciente como uma espécie de indicador de uma subjetividade que mora em nós, que é a subjetividade da espécie, com Freud, ou daquela outra subjetividade que mora em nós, que é a loucura, segundo Jung. Esses dois cenários serão sempre recordados, pois nós nos consideramos sujeitos de nossa vida, padrões de nossa existência. Mas, segundo Freud, o eu não é nunca patrão em casa própria. Isso será eterno, e nós não queremos nunca encontrar nosso limite, mas como adverte Aristóteles, quem não conhece seu limite teme o destino.⁴

⁴ A fim de aprofundar essa questão conducente ao Estagirita, recomendamos: ARISTÓTELES. *Politique*, ed. bilingüe grego-francês de Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, tomo II, primera parte, 1971.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Politique*, ed. bilingüe griego-francés de Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, tomo II, primera parte, 1971.

FREUD, S. Além do princípio do prazer. In S. Freud, *Obras completas* (P. C. de Souza, Trad., Vol. 14, p. 161-239). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Trabalho original publicado em 1920).

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1996.

PLATÃO. *Ion*. Lisboa: Edições Inquérit, 1988.

SCHOPENHAUER, A. *Le monde comme volonté et comme représentation*. (A. Burdeau, Trad.). Paris: PUF, 2009.

O CONCEITO DE MORTE CEREBRAL E DECISÕES DE FIM DE VIDA¹

Murilo Karasinski*

Resumo: O propósito deste artigo é debater determinadas questões jurídicas, médicas e filosóficas sobre a morte. Partindo de definições legais sobre o conceito de vida e dignidade da pessoa humana, passando pela análise clínica do que se entende por morte cerebral e, ao final, perquirindo as inquietações éticas sobre o sentido de morrer, o trabalho se propõe a revelar, ainda que sem a pretensão de esgotar o assunto, clareiras, caminhos e desafios relativos às decisões de fim de vida, em particular diante do contexto do século XXI.

Palavras-chave: Vida; morte; morte cerebral; dignidade da pessoa humana; decisões de fim de vida.

Abstract: The purpose of this article is to discuss certain legal, medical and philosophical questions about death. Starting from legal definitions about the concept of life and human dignity, going through a clinical analysis of what is understood as brain death and, finally, inquiring into the ethical concerns about the meaning of death, the work aims to reveal, although without the pretension of exhausting the subject, clarifications, paths and challenges related to end-of-life decisions, particularly in the context of the 21st century.

Keywords: Life; death; brain death; dignity of the human person; end-of-life decisions

Acreditamos que um texto que se propõe a tratar do conceito de morte cerebral e decisões de fim de vida não precisaria, necessariamente, iniciar com definições médicas, conceitos jurídicos e especulações filosóficas. Isso, por óbvio, ficará evidente nos próximos parágrafos. Antes disso, gostaríamos de invocar a literatura de José Saramago e as inquietações encontradas em *As Intermitências da Morte*, publicada em 2005, cuja obra principia com a seguinte sentença: “No dia seguinte ninguém morreu” (SARAMAGO, 2005, p. 11). Entre o inverídico e a ficção, o absurdo e o cômico, Saramago constrói uma narrativa baseada na perspectiva da morte – com “m” minúsculo, relativa, do cotidiano, em contraposição à Morte, absoluta e universal – que, em determinado local, resolve fazer um experimento com os habitantes, estabelecendo uma moratória do ato de morrer, de maneira a oferecer “aos seres humanos que tanto me detestam uma pequena amostra do que para eles seria viver para sempre” (SARAMAGO, 2005, p. 99).

¹ Artigo derivado da palestra ministrada no Curso Internacional de Extensão em Vida Humana e Questões de Bioética, promovido pela Faculdade Dom Luciano, em parceria com a Domus ASF, e com a participação de vários docentes da PUCPR.

* Doutor em Filosofia pela PUCPR. Professor do Curso de Filosofia da PUCPR. E-mail: k.murilo@pucpr.br

Como também fica evidente na obra de Saramago, o fato de a morte deixar de existir temporariamente – mesmo que para alguns fosse motivo de júbilo – logo se transformaria em motivo de preocupação para muitos, seja de igrejas, hospitais e funerárias, preocupados com o andamento de seus ofícios, seja do governo, antevedendo dificuldades orçamentárias, até de filósofos que se questionavam sobre o sentido da greve da morte, de tal forma que surgiria a máfia – “com ph, Porquê com ph, Para nos distinguirmos da outra, da clássica” (SARAMAGO, 2005, p. 50) – cuja ocupação era contrabandear pessoas para outras localidades, localidades essa em que a morte ainda continuava a acontecer.

Se a narrativa sobre as intermitências da morte é ficção, quase um experimento mental, ou se antecipa aspirações transumanistas sobre a amortabilidade biológica ou a imortalidade digital, o enredo não deixa de ser um ponto de partida para se questionar diversas questões éticas sobre o fim de vida. Afinal de contas, até onde podemos caminhar no sentido de evitar a morte? Que decisões são aceitáveis, legítimas e esperadas? Existe algum limite relacionado ao ato de morrer para além do qual o ser humano não deveria transpor? Se sim, com fundamento em quais premissas e com base em quais tipos de argumentos? Não temos certeza sobre quais respostas encontraremos. Porém, como manda a tradição filosófica, utilizaremos, e abusaremos, de um raciocínio zetético, em uma autêntica caminhada especulativa sem fim. Na obra de Saramago, a máfia demonstra como a ausência da morte gera, paradoxalmente, uma luta pelo próprio direito de morrer. Temos esse direito também?

Do Jurídico ao Clínico

A Constituição Federal de 1988 utiliza o substantivo *morte* em apenas oito passagens², sendo uma para se referir à ausência de pena de morte no Brasil (salvo em caso de guerra declarada); outra para mencionar que a morte, desistência ou impedimento legal de candidato à Presidente da República, em caso de segundo turno, obriga a convocação do remanescente com maior número de votos; e mais cinco citações que regulam aspectos previdenciários, pagamentos de indenizações e pensões. Nenhuma das menções se encontra em cláusulas pétreas ou em passagens de relevo do texto constitucional. Se quisermos falar de morte, nossas premissas jurídicas devem buscar outro ponto de partida.

² Considerando o texto vigente até a Emenda Constitucional n. 125, de 14 de Julho de 2022.

A palavra *vida*, por outro lado, aparece treze vezes, com forte destaque no *caput* do art. 5º, que garante aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade de seu direito. Como pondera José Afonso da Silva (2008, p. 197):

Vida, no texto constitucional (art. 5º, caput), não será considerada apenas no seu sentido biológico de incessante auto-atividade funcional, peculiar à matéria orgânica, mas na sua acepção biográfica mais compreensiva. Sua riqueza significativa é de difícil apreensão porque é algo dinâmico, que se transforma incessantemente sem perder sua própria identidade. É mais um processo (processo vital), que se instaura com a concepção (ou germinação vegetal), transforma-se, progride, mantendo sua identidade, até que muda de qualidade, deixando, então, de ser vida para ser morte. Tudo que interfere em prejuízo deste fluir espontâneo e incessante contraria a vida.

Se há uma inviolabilidade do direito à vida, seria possível já se concluir pela impossibilidade – ao menos na seara jurídica – de que uma pessoa optasse por extinguir sua própria existência? Haveria uma proteção legal que proibisse que um ser humano dispusesse de sua vida?

Gostaríamos de ressaltar que o direito à vida é uma construção humana. Na natureza, a pressão seletiva descrita por Darwin mostra que são os mais adaptados, no contexto de variação, seleção e hereditariedade, que sobrevivem e passam aos seus descendentes os genes que reiniciarão tal processo. Para Miguel Nicolelis (2020, p. 206):

Cerca de quarenta mil anos atrás, provavelmente no meio de uma noite glacial congelante [...] homens e mulheres com corpo e cérebro como os nossos inauguraram uma das características mais permanentes da nossa espécie: a habilidade de criar e disseminar amplamente abstrações mentais que, apesar de serem concebidas inicialmente nos solenoides biológicos do nosso cérebro, são projetadas para o mundo exterior como se representassem a mais irrefutável e inquestionável verdade, merecedora da veneração cega e incondicional de todo ser humano.

Desse ponto de vista, a existência de um direito sagrado e imutável à preservação da vida é uma invenção dos seres humanos; uma narrativa relativamente recente, considerando-se o tempo de existência do *Homo sapiens*, relacionada principalmente ao antropocentrismo da Idade Moderna. Aos poucos, tal ideia que ia e vinha, ia mais do que vinha, vinha mais do que ia, foi tomando corpo e proporção, a ponto de que o direito hoje se estende a outras formas de vida senciente, tanto animal, quanto vegetal. Aliás, já se especula a salvaguarda da vida de robôs e inteligências artificiais³.

³ A respeito do assunto, recomenda-se *Sobre o Futuro: Perspectivas para humanidade: Questões críticas sobre ciência e tecnologia que definirão sua vida*, de Martin Rees.

Interessante perceber que atrelada à proposta de um direito à vida está relacionada a premissa de dignidade da vida humana. A Constituição Federal de 1988 consagra, já no seu primeiro artigo, tal dignidade como fundamento da República Federativa do Brasil. Desse princípio, verdadeiro vetor interpretativo das normas jurídicas sobre o assunto, várias regras derivam, desde aquelas previstas no Código Civil⁴, as quais estabelecem ser proibida a disposição do próprio corpo quando isso puder ocasionar diminuição permanente da integridade física, ou o ato contrariar os bons costumes, quanto aquelas, do Código de Processo Penal⁵, que elencam os direitos de todas as pessoas submetidas à prisão, partindo-se da premissa de que o Estado, organizado pela racionalidade, não pode agir imbuído do mesmo espírito de vingança que particulares dispensariam ao autor de um delito, bem como, para citar mais um exemplo, as regras do Código Penal⁶, as quais preceituam ser crime o induzimento, a instigação ou o auxílio a suicídio ou automutilação.

Se está claro que as construções humanas atuais estabelecem uma proteção à vida e à dignidade humanas, outras leis são mais específicas e apresentam critérios clínicos do diagnóstico de morte encefálica. Em particular, o art. 1º da Resolução nº 2.173/17, do Conselho Federal de Medicina, que dispõe:

Art. 1º - Os procedimentos para determinação de morte encefálica (ME) devem ser iniciados em todos os pacientes que apresentem coma não perceptivo, ausência de reatividade supraespinal e apneia persistente, e que atendam a todos os seguintes pré-requisitos:

- a) presença de lesão encefálica de causa conhecida, irreversível e capaz de causar morte encefálica;
- b) ausência de fatores tratáveis que possam confundir o diagnóstico de morte encefálica;
- c) tratamento e observação em hospital pelo período mínimo de seis horas. Quando a causa primária do quadro for encefalopatia hipóxico-isquêmica, esse período de tratamento e observação deverá ser de, no mínimo, 24 horas;
- d) temperatura corporal (esofágica, vesical ou retal) superior a 35°C, saturação arterial de oxigênio acima de 94% e pressão arterial sistólica maior ou igual a 100 mmHg ou pressão arterial média maior ou igual a 65mmHg para adultos, ou conforme a tabela a seguir para menores de 16 anos:

⁴ Arts. 13 a 15.

⁵ Art. 3º-F, § único.

⁶ Art. 122.

	Pressão Arterial	
Idade	Sistólica (mmHg)	PAM (mmHg)
Até 5 meses incompletos	60	43
De 5 meses a 2 anos incompletos	80	60
De 2 anos a 7 anos incompletos	85	62
De 7 a 15 anos	90	65

Além dos pré-requisitos acima, a Resolução nº 2.173/17 também torna obrigatória a realização mínima de dois exames clínicos – por médicos diferentes, com especialidade na área, cada qual com pelo menos um ano de experiência em tratamento de pacientes em coma – que confirmem coma não perceptivo e ausência de função do tronco encefálico; teste de apneia que ratifique a ausência de movimentos respiratórios após estimulação máxima dos centros respiratório, bem como exame complementar que comprove ausência de atividade encefálica.

Como se percebe, temos hoje uma legislação que tenta estabelecer critérios evidentes da morte encefálica. Não podemos deixar de constatar que, ainda assim, são marcadores arbitrários do momento em que a morte ocorre. Por que não três exames clínicos ao invés de dois? Por que temperatura corporal superior a 35° C, e não a 35,5°C? Há uma anedota que conta, supostamente, a origem da expressão “salvo pelo gongo”. Diz a história que na Inglaterra do século XVII, na falta de uma clareza sobre a morte encefálica, cordas eram amarradas no pulso dos corpos. Caso o falecido sofresse de catalepsia – condição na qual o indivíduo apresentava uma rigidez cadavérica, mas estava, pelo contrário, vivo –, a tração da corda, dentro do túmulo, faria com que o congo tocasse na superfície, alertando as autoridades sobre a necessidade de se desenterrar tal pessoa, salvando-a de uma morte dolorosa. Neste sentido, torna-se manifesto, e necessário, que leis contemporâneas, com estofo no conhecimento científico disponível no século XXI, passem a regular o momento da ocorrência da morte encefálica, mesmo que os critérios balizadores sejam fruto da mente humana.

Mas será isso suficiente? Ter clareza jurídica e clínica sobre o assunto tornam a questão resolvida? Por óbvio, entendemos que não. Precisaremos verticalizar mais nossas discussões e, para chegarmos a uma profundidade suficiente, as reflexões filosóficas pedem passagem.

Do Clínico ao Filosófico

John Gray (2014, p. 39) pondera que “as respostas humanas à mortalidade são contraditórias. Quando achamos que a vida vale a pena de ser vivida, queremos que continue para sempre; quando ela não parece ter sentido, desejamos morrer para sempre ou nunca ter nascido”. Talvez não exista temática que gere maior consternação aos humanos do que a morte. Para Ernst Becker (2017, p. 32):

Todas as religiões históricas se dedicavam a este mesmo problema, ou seja, como suportar o fim da vida. Religiões como o hinduísmo e o budismo realizavam o truque engenhoso de fingir não querer renascer, que é uma espécie de mágica negativa: alegar que aquilo que não quer aquilo que mais se quer. Quando a filosofia assumiu o lugar da religião, também assumiu o problema central da religião, e a morte se tornou a verdadeira “musa da filosofia”, desde seus primórdios na Grécia, até Heidegger e o existencialismo moderno.

Em 2013, o Google criou a California Life Company, *Calico*, cujo objetivo é “matar a morte”. Desde então, a empresa tem congregado pesquisadores e cientistas do mundo todo em torno de sua missão de aproveitar tecnologias avançadas e sistemas para aumentar a compreensão da biologia que controla o envelhecimento humano⁷. A Calico pretende utilizar tal conhecimento para conceber intervenções que permitam às pessoas “levar vidas mais longas e mais saudáveis”. Iniciativas como essas não são isoladas e hoje já perpassam as empresas dos grandes monopólios controlados por Elon Musk, Jeff Bezos e Bill Gates, por exemplo.

Para Luc Ferry (2018, p. 68), uma vida sem morte ensejaria ao menos quatro tipos de reflexões diferentes. No plano psicológico, o questionamento estaria em o que se fazer com o “tempo livre” disponibilizado pela eternidade: “Não será mesmo nosso sentimento de finitude, do tempo que passa e do caráter inelutável da morte que nos incita à ação?” (FERRY, 2018, p. 68). No campo ético, o desafio repousaria em como permitir que pessoas em condições socioeconômicas desiguais tenham a mesma chance de optar pela *morte da morte*. “A longevidade vai custar caro, e as diferenças de renda serão nessas condições mais insuportáveis

⁷ Disponível em: <<https://www.calicolabs.com/mission-and-values>>. Acesso em 05/01/2023.

do que nunca” (FERRY, 2018, p. 68). No aspecto demográfico, a dificuldade residiria em como evitar uma superpopulação, tendo em vista o horizonte da amortalidade. Finalmente, na seara metafísica, a questão fundamental estaria no próprio sentido da vida e na intrínseca relação humana com a morte. Em resumo:

Gostaríamos mesmo de alcançar certa forma de imortalidade “real”, aqui embaixo, vindo a morte somente de fora, por acidente, assassinato ou suicídio? Haverá um tempo, confessou meu amigo Jean-Didier Vincent, um dos nossos maiores biólogos, em que ‘morreremos apenas do mesmo modo que o serviço de chá da avó: sempre acaba esbeçando e quebrando, mas somente por descaso’. O que faríamos nessa situação, se fôssemos (quase) imortais? Teríamos ainda vontade de trabalhar, de levantar de manhã para irmos à fábrica ou ao escritório? Não acabaríamos sentido tédio e preguiça? O que teríamos ainda a aprender após intermináveis décadas de existência? Pretenderíamos realizar grandes feitos, seguir nos aperfeiçoando? Nossas histórias amorosas não acabariam por ser entediantes? Desejaríamos, poderíamos até ainda ter crianças? Um livro, um filme, uma obra musical que não tivessem fim não fariam sentido. O mesmo aconteceria com essa ‘vida sem fim’, que o rei de Uruk, já no primeiro livro escrito na história da humanidade, queria conquistar a qualquer preço? (FERRY, 2018, p. XXXVII)

As próximas décadas do século XXI serão marcadas por desafios fundamentais acerca dos limites tecnológicos em torno da vida humana. Para o historiador Yuval Harari (2018, p. 17), “a inteligência artificial e a biotecnologia estão dando à humanidade o poder de reformulação e reengenharia da vida. Muito em breve alguém terá que decidir como usar esse poder – como base numa narrativa implícita sobre o sentido da vida”.

Se este artigo não tem a pretensão de esgotar a temática sobre as pretensões transumanistas de eliminar a morte, é hora de se retornar à pergunta de fundo, pertinente às decisões de fim de vida, isto é, aquelas problemáticas relacionadas a seres humanos biologicamente não modificados que pretendem, por algum motivo, antecipar a própria morte. Quais reflexões são possíveis?

É conhecida a frase de abertura de *O Mito de Sísifo*, de Albert Camus (2019, p. 14), a qual registra que “só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia. O resto [...] vem depois”.

Mas como decidir se a vida vale ou não a pena? Com base em quais critérios e em quais parâmetros? Até por quê, qual é o sentido da vida, se é que há algum sentido? Como recorda Terry Eagleton (2021, p. 25), entre várias possibilidades de argumentação, destaca-se a tragédia, tida como a forma mais firme e profunda de enfrentar tal questão, eis que capaz de

receber as mais terríveis respostas, posto se tratar de uma reflexão corajosa sobre a natureza fundamental da existência:

Na tragédia, é comum não haver resposta à questão de por que vidas individuais são mutiladas e esmagadas, e a injustiça e a opressão reinam nas coisas humanas. A única resposta oferecida vem da profundidade e da habilidade com que as questões são apresentadas. Em sua forma mais potente, a tragédia é nada menos do que uma questão sem resposta, que deliberadamente nos priva de toda consolação (EAGLETON, 2021, p. 26)

Se a Grécia antiga nos legou tragédias clássicas como *Ilíada*, *Odisseia* e a *Trilogia Tebana*, para os quais não há paralelos, nem comparação, por outro lado temos exemplos recentes de como, no cinema, por exemplo, a temática sobre o suicídio e decisões de fim de vida foram abordados, permitindo novas camadas de reflexão. Um dos melhores casos talvez seja o filme *Mar Adentro*, baseado no caso real do espanhol Ramon Sampedro, tornado tetraplégico aos 25 anos de idade em decorrência de um acidente. O filme demonstra como Ramon, interpretado por Javier Bardem, argumentava ser direito de cada pessoa dispor de sua própria vida. No entanto, a despeito de sua vontade, a justiça espanhola negara o suicídio assistido a Ramon, sob o argumento de que a legislação vigente não permitiria tal ato, levando uma amiga sua – posteriormente processada judicialmente – a ajudá-lo no ato de envenenamento com de cianeto de potássio.

Mas, por que, do ponto de vista filosófico, uma pessoa não poderia retirar sua própria vida, especialmente quando, analisando-se todo o contexto, não haveria mais um sentido em se continuar vivendo? Para Frances Howard-Snyder (2002, 2021), o ponto estaria em entender se existiria uma diferença moral entre praticar um dano, de um lado, e permitir que o dano fosse praticado, de outro. O experimento mental debatido por Howard-Snyder (2002, 2021) parte da hipótese de um indivíduo, Smith, que afoga seu jovem primo em uma banheira; em uma versão alternativa, outra pessoa, Jones, planeja afogar seu jovem primo, mas encontra o menino já inconsciente debaixo d'água e se abstém de salvá-lo. Os dois casos são projetados para serem exatamente iguais, exceto que o primeiro é um assassinato e o segundo, um deixar para morrer (*letting die*). Smith e Jones são igualmente responsáveis? De acordo com Joshua Greene (2018, p. 248), a doutrina de “fazer e permitir” diria que danos causados por ações são piores do que aqueles causados por omissões:

Por exemplo, de acordo com as orientações éticas da Associação Médica Americana, jamais é aceitável que um médico cause ativamente (e intencionalmente) a morte de um paciente, mas é aceitável que (intencionalmente) permita que o paciente morra, em certas circunstâncias. Nossa sensibilidade a essa distinção também afeta nossas respostas ao sofrimento evitável. Você não causaria um terremoto fatal, mas está

disposto a permitir que vítimas de terremotos morram ao não contribuir para o esforço de resgate. Você não mataria pessoas em Ruanda ou Darfur, mas permite que outros as matem ao não participar ativamente de sua defesa. E assim por diante (GREENE, 2018, p. 248-249).

Para Greene (2018, p. 240), a explicação para a prevalência da doutrina de fazer e permitir seria evolutiva, ancorada na forma de funcionamento do cérebro humano. “A qualquer momento, há um número infinito de coisas que você não está fazendo, e seria impossível para o cérebro representar todas elas, ou mesmo uma fração significativa” (GREENE, 2018, p. 249). Se as coisas que fazemos são imensamente menores – tanto do ponto de vista de planejamento, quanto execução – do que as coisas que não fazemos, nosso cérebro tende a privilegiar as ações em detrimento das omissões. Daí o motivo pelo qual, transposto para o campo da moralidade, entenderíamos que o suicídio (ação) seria pior do que a morte natural (omissão).

É possível afirmar que a doutrina de fazer e permitir estaria relacionada com aquilo que se convencionou chamar de “botões placebo”, ou ilusão de controle, isto é, a ideia de que influenciemos e controlamos eventos sobre os quais não teríamos nenhum poder. É fato que lidamos muito mal com a imprevisibilidade e com a aleatoriedade do mundo. Tentamos a todo custo criar ordem e restaurar a normalidade de eventos. Nem que isso seja ao preço de equívocos. Rolf Dobelli (2014, p. 56) brinca com a anedota de um homem que, diariamente, agitava sem parar um gorro em uma praça, para então desaparecer e retornar no dia seguinte, reiniciando os movimentos. Certo dia, um policial, incomodado com as atitudes aparentemente sem sentido do homem, resolveu perguntar-lhe o motivo daquilo: “Eu espanto girafas”, disse o homem. “Mas não há nenhuma girafa aqui na praça”, respondeu o policial. “Claro, eu faço um excelente trabalho”, concluiu o homem. Segundo Dobelli (2014, p. 57), quem quiser atravessar uma rua em Manhattan e apertar um botão para liberar o sinal verde para os pedestres pressionará um botão sem função. “Por que, então, ele existe? Para fazer com que os pedestres acreditem que têm alguma influência sobre a sinalização. Assim, conforme se comprovou, suportam melhor a espera para atravessar” (DOBELLI, 2014, p. 57).

Obviamente, não estamos sugerindo que quem faz a escolha por um suicídio assistido incorreria em uma ilusão de controle, até porque, em tais casos, o suicídio é real demais para ser um autoengano. O que pretendemos afirmar é que, muitas vezes, de forma inconsciente, acreditamos ter o controle de nossas vidas e de nossas decisões, mesmo que esse controle seja apenas uma forma de priorizar a ação em detrimento da omissão, o que poderia induzir a equívocos sobre decisões de fim de vida.

Na obra *Devaneios do caminhante solitário*, Rousseau (2022, p. 53) questionava se no momento de morrer haveria tempo de aprender como deveríamos ter vivido. A sua resposta foi muito honesta: “Entramos na liça quando nascemos, dela saímos ao morrer. De que vale aprender a conduzir melhor o seu carro quando se está no fim da corrida?” (ROUSSEAU, 2022, p. 54). Acrescentamos a essa reflexão o fato de o assunto morte, sobretudo nas sociedades desenvolvidas, como coloca Norbert Elias (2001, p. 15), ter se tornado um tabu, um assunto proibido e recalcado. Além disso, “nunca antes as pessoas morreram tão silenciosa e higienicamente como hoje nessas sociedades, e nunca em condições tão propícias à solidão” (ELIAS, 2001, p. 98). Em se tratando de decisões de fim de vida, concluímos este artigo sem conseguir esboçar quais decisões são aceitáveis, legítimas e esperadas, nem se existe algum limite relacionado ao ato de morrer para além do qual o ser humano não deveria transpor. Porém, sob pena de cometermos o equívoco apontado por Rousseau, parece certo de que deveríamos pensar, conversar e debater mais sobre o assunto; antes que fiquemos velhos demais para isso.

Referências bibliográficas

- BECKER, Ernst. *A negação da morte*. Rio de Janeiro: Record, 2017.
- BRASIL. *Código Civil*. Lei nº 10.406 de 2002. Publicada em 11 jan. 2002. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm>. Acesso em 21/11/2022.
- BRASIL. *Código de Processo Penal*. Decreto-Lei nº 3.689 de 1941. Publicado em 13 out. 1941. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3689.htm> Acesso em 21/11/2022.
- BRASIL. *Código Penal*. Decreto-Lei nº 2.848 de 1940. Publicado em 31 dez. 1940. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm> Acesso em 21/11/2022.
- BRASIL. *Constituição Federal de 1988*. Publicada em 05 out. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 21/11/2022.
- BRASIL. *Resolução do Conselho Federal de Medicina nº 2.173/2017*. Publicada em 15 dez. 2017. Disponível em: <<https://saude.rs.gov.br/upload/arquivos/carga20171205/19140504-resolucao-do-conselho-federal-de-medicina-2173-2017.pdf>> Acesso em 21/11/2022.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2019.

DOBELLI, Rolf. *A arte de pensar claramente: como evitar as armadilhas do pensamento e tomar decisões de forma mais eficaz*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

EAGLETON, Terry. *O sentido da vida: uma brevíssima introdução*. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos, seguido de, Envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FERRY, Luc. *A revolução transumanista*. Barueri: Manole, 2018.

GRAY, John. *A busca pela imortalidade: a obsessão humana em ludibriar a morte*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GREENE, Joshua. *Tribos morais: a tragédia da moralidade do senso comum*. Rio de Janeiro: Record, 2018.

HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HOWARD-SNYDER, Frances. *Doing vs allowing harm*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 14 maio 2002; Revisão substancial 7 julho 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/doing-allowing/>> Acesso em 09/01/2023.

MAR ADENTRO. Direção: Alejandro Amenábar. Produção: Alejandro Amenábar e Fernando Bovaira. Espanha, Itália e França: Warner Bros, 2005. 1 DVD.

NICOLELIS, Miguel. *O verdadeiro criador de tudo: Como o cérebro humano esculpiu o universo como nós o conhecemos*. São Paulo: Planeta, 2020.

REES, Martin. *Sobre o Futuro: Perspectivas para humanidade: Questões críticas sobre ciência e tecnologia que definirão sua vida*. Rio de Janeiro: Alta Books, 2021.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Devaneios do caminhante solitário*. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

SARAMAGO, José. *As intermitências da morte: romance*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SILVA, José Afonso. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

O SENTIDO DO CONCEITO RELIGIÃO NA OBRA TOTALIDADE E INFINITO DE EMMAMUEL LEVINAS

João Paulo Rodrigues Pereira*

Resumo: Este trabalho tem como objetivo desenvolver o sentido do conceito religião na obra *Totalidade e infinito* de Emmanuel Levinas. Em *Totalidade e infinito* o termo religião significa a relação do eu com o outro que não desemboca em nenhum tipo de participação e de totalidade. Neste sentido, religião é relação ética que se opõe a totalidade da filosofia que reduz toda alteridade a identidade, que reduz o outro ao mesmo. Religião é sinônimo de relação sem violência em que o rosto de outrem anuncia “tu não mataras” e, deste modo, incumbindo-me a responsabilidade por sua vida. A religião será pensada a partir da ideia de separação que exprime a própria multiplicidade em detrimento da violência da totalidade. A separação expressa, por um lado, a relação em que o “eu” se mantém sem se despersonalizar como acontece na participação em que o “eu” se dissolve no todo e, por outro lado, o outro permanece outro sem que sua alteridade seja reduzida a identidade do eu. Assim a religião é uma relação não violenta em que as partes permanecem separadas expressando a própria multiplicidade. Essa relação é possível não como conhecimento, mas como desejo do infinito. Desejo diferente de necessidade já que o desejável simplesmente cava a fome, pois o rosto, que é a apropriada significação do infinito, sempre escapa – inapreensível. Portanto, o sentido do termo religião, em totalidade e infinito, é relação com outrem que não é precedida de conhecimento, mas de responsabilidade por outrem.

Palavras-chave: religião, relação, separação, totalidade, violência.

Résumé : L’objectif de cet article est de développer la signification du concept de religion dans l’œuvre *Totalité et Infini* d’Emmanuel Levinas. Dans *Totalité et Infini*, le terme religion signifie la relation entre le moi et l’autre qui n’aboutit à aucune forme de participation ou de totalité. En ce sens, la religion est une relation éthique qui s’oppose à la totalité de la philosophie, qui réduit toute altérité à l’identité, qui réduit l’autre au même. La religion est synonyme d’une relation non violente dans laquelle le visage de l’autre annonce “tu ne tueras pas” et me confie ainsi la responsabilité de sa vie. La religion sera pensée à partir de l’idée de séparation, qui exprime la multiplicité elle-même au détriment de la violence de la totalité. La séparation exprime, d’une part, la relation dans laquelle le moi reste le moi sans se dépersonnaliser, comme c’est le cas dans la participation, où le moi se dissout dans le tout, et, d’autre part, l’autre reste l’autre sans que son altérité ne se réduise à l’identité du moi. La religion est donc une relation non violente dans laquelle les parties restent séparées, exprimant leur propre multiplicité. Cette relation est possible non pas en tant que connaissance, mais en tant que désir d’infini. Le désir est différent du besoin, car le désirable ne fait que creuser la faim, car le visage, qui est le sens propre de l’infini, m’échappe toujours - incompréhensible. Ainsi, le sens du terme religion, dans sa totalité et son infinité, est une relation avec autrui qui n’est pas précédée par la connaissance, mais par la responsabilité envers autrui.

Mots-clés: religion, relation, séparation, totalité, violence.

* Possui graduação em Filosofia pela Faculdade Arquidiocesana de Mariana (FAM), Licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano e Mestrado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Teologia dos Jesuítas (FAJE). Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Professor de filosofia no curso de Bacharel em filosofia da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) desde fevereiro de 2015. Atua também como Coordenador da Comissão Própria de Avaliação (CPA) da Faculdade Dom Luciano Mendes desde de 2015. Membro do NDE - Núcleo Docente Estruturante, e do CCG, Conselho de Curso de Graduação, da Faculdade Dom Luciano Mendes. Coordena o grupo de estudos “Moventes Ideológicos: o Ensino no Seminário da Arquidiocese de Mariana” da Faculdade Dom Luciano Mendes.

Introdução

O que se propõe neste texto é analisar como Levinas entende o conceito religião na obra *Totalidade e infinito*, 1961. Nesta obra a religião é definida como relação que pressupõe a multiplicidade e que rompe a totalidade. Ela é o laço que se estabelece entre o eu o outro que não constitui nenhuma violência e que, por isso, não é pensada como participação⁸ em que o “eu” perde o poder de existência privada como acontece na relação com o sagrado⁹, e não é representação, nem compreensão, em que o outro é absorvido no mesmo como acontece na ontologia contemporânea. Pretende-se, portanto, mostrar como se estabelece esta relação entre o eu e o outro que não constitui uma totalidade a qual Levinas chama de religião.

Para isso é preciso entender em primeiro lugar como Levinas entende a totalidade e depois como se articula esta relação que escapa a totalidade por meio da ideia de separação que implica a própria multiplicidade. Isso nos levará a concepção de que a religião é desejo do infinito e impossibilidade de matar.

Totalidade

A totalidade de modo geral seria a redução de todo sentido a identidade, isso implica absorver todo outro ao mesmo. Segundo Ricardo Timm, a totalidade “é a realização da dinâmica do mesmo, a síntese final das energias que integram o Outro a uma unidade sólida: a história de uma violência” (TIMM, 2000, p. 30). Para Levinas a totalidade dominou a história da filosofia fazendo com que a relação com o outro humano fosse sempre reduzida ao movimento de identificação do eu. A totalização fez com que o outro sempre fosse compreendido com um outro eu (alter ego).

Romper a totalidade só seria possível para Levinas como multiplicidade e, para nosso autor, a multiplicidade só acontece numa relação em que os termos permanecem separados, isto é,

⁸ “Na participação, a subjetividade é despojada; perde-se a identidade dos termos na relação; a existência de um termo submerge a do outro. A identidade própria do sujeito se dissolve num fundo indistinto no qual Levinas reconhece o *Il y a*. Seria a própria despersonalização” (PEREIRA, 2020, p. 59).

⁹ O sagrado “aparece, simplesmente, como uma força dominante, sem rosto, não tem imagem e nem nome porque é anônima. É, para Levinas, a participação no *Il y a*, na impessoalidade, no anonimato que, de forma alguma, reconduz a Deus, como pensava Durkheim, mas ‘à ausência de Deus, a ausência de todo ente’” (PEREIRA, 2020, p. 58).

distantes um do outro, mas uma distância intransponível pela qual um não pode englobar o outro, por isso, nem êxtase em que o “eu” é absorvido no outro e nem representação em que o outro se dissolveria no mesmo. Relação esta que se constitui como ideia do infinito e, como consequência, ela não pode exprimir-se em termos de experiência já que o infinito extravasa o pensamento. Deste modo uma relação que não é propriamente relação, ou melhor, uma relação sem relação em que os termos não se tocam constituindo uma totalidade. Assim a religião como o laço que não constitui totalidade é uma relação sem relação. “Reservamos a relação entre o ser cá em baixo (o mesmo) e o ser transcendente (o outro) que não desemboca em nenhuma comunidade de conceito nem em nenhuma totalidade – relação sem relação – o termo religião” (LEVINAS, 2008, p. 70).

A totalidade se quebra porque existe uma distância absoluta entre os termos da relação. Dizendo de outro modo, é necessário que exista um ponto fixo e um ponto distante deste ponto fixo. O ponto fixo é o “eu”, porque Levinas o concebe como o mesmo não relativamente, mas absolutamente, e o ponto distante dele é o “outro”, mas outro de uma alteridade absoluta e inapreensível, deste modo, transcendente. É a relação de interioridade com a exterioridade em que cada parte permanece o que é sem perder sua essência.

O “eu” é o Mesmo, porque ele se define a partir de si, em referência a si mesmo, e não a partir da totalidade e nem por oposição ao outro. Ele é o Mesmo ainda quando está em relação com aquilo que é absolutamente outro – sua ipseidade, neste sentido, não participa do gênero. Por ser em referência a si, o “eu” é essencialmente identificação. Sua identidade é feita a partir da relação com o mundo na qual ele representa em si, ou para si, tudo o que é diferente, heterogêneo. O mundo, então, é o lugar onde ele se revela como o Mesmo, como pura identificação, como interioridade, como psiquismo num movimento de saída de si e retorno a si. O mundo, diz Levinas, é o lugar onde o “eu” se identifica existindo em sua casa.

O em casa não é continente, mas um lugar onde eu posso [...]. Basta andar, fazer para apoderar-se seja do que for, para apanhar. Tudo num certo sentido está no lugar, tudo está à minha disposição no fim de contas [...]. O lugar, ambiente, oferece meios. Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está compreendido (LEVINAS, 2008, p. 24).

As coisas no mundo até se apresentam como outras (não-eu), mas sua alteridade é apenas formal e, neste sentido, cai sob o poder de identificação do “eu”. O absolutamente outro é outrem, sua alteridade não é apenas formal, não é o simples contrário do Mesmo, mas ela é anterior a toda iniciativa do Mesmo, anterior ao próprio poder do “eu”. Ao contrário do “eu”, outrem não tem

o mundo como casa, ele é estrangeiro, vem de fora, vem de longe. Independente de uma relação para ter sentido, ele é sentido por si mesmo, não dependendo de um contexto ou de um horizonte para significar.

Diante destas duas realidades cabe perguntar como se constitui esta relação em que os termos permanecem separados chamada religião. Ou como é que o Mesmo produzindo-se como identidade – o que Levinas chama de egoísmo do psiquismo – pode entrar em relação com um outro ser sem o privar de sua alteridade.

2 Religião é desejo

Levinas encontra na noção cartesiana da ideia do infinito uma estrutura formal que permite pensar a separação – ou melhor, que já contém a relação do Mesmo com o Outro sem constituir uma totalidade de termos. Tal estrutura se dá na situação em que o cogito mantém uma relação com o infinito pela qual Deus e o “eu” não se confundem, mas permanecem separados, isso porque, “a noção cartesiana da ideia do infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação a aquele que o pensa” (LEVINAS, 2008, p. 37). A ideia do infinito proporciona uma relação com algo que o cogito não pode justificar por si mesmo, que supera o próprio poder de pensar, já que o *ideatum* ultrapassa a ideia que se possa ter dele. É um pensamento que pensa mais do que pensa, diz Levinas. É o mais no menos, pois a ideia do infinito visa aquilo que não pode ser abarcado, precisamente, porque visa o infinito.

Mas como que o pensamento pensa o que não pode ser pensado, já que o infinito ultrapassa a ideia? Como pode acontecer uma relação entre termos independentes e os mesmos permanecerem separados na relação? Pensar algo maior do que o próprio pensamento não é propriamente pensar, diz Levinas – pensar se refere a um objeto que se adequa a sua ideia –, mas é desejar. A ideia do infinito não é adequação, enquanto o pensamento iguala, o desejo se põe numa relação que transborda, ou seja, que extravasa sua própria ideia. O infinito no finito que se realiza pela ideia do infinito é desejo. Ela

consiste, paradoxalmente, em pensar mais do aquilo que é pensado e conservá-lo, assim, em seu ‘desmesuramento’ em relação ao pensamento; em entrar em relação com o inapreensível, mas garantindo seu estatuto de inapreensível. Da ideia do infinito, o infinito não é, portanto, um correlativo, como se esta ideia fosse uma intencionalidade que se realiza em seu ‘objeto’. A maravilha do infinito no finito de um pensamento é um desconcerto da intencionalidade, um desconcerto deste apetite

de luz que é a intencionalidade: contrariamente à saturação em que se aplaca a intencionalidade, o infinito desconcerta sua idéia (LÉVINAS, 2009, p. 54).

Desejo que não pode ser confundido com necessidade. A necessidade pressupõe o retorno a si, pois há a satisfação com a posse do objeto desejado – neste âmbito, o “eu” tem poder, tem domínio, porque consegue capturar o objeto que é alvo da necessidade; é, por isso, que na relação com outrem o “eu” sai do plano da fruição – ao contrário, no desejo do infinito, que Levinas também chama de desejo metafísico, não há retorno a si, pois o objeto desejado não pode ser possuído e dominado, pois o que se deseja é o próprio infinito que se revela no rosto de outrem. A forma como outrem se apresenta, no caso o rosto, ultrapassa a ideia que se possa ter dele e como ele se apresenta como uma alteridade inapreensível, ele não pode ser possuído como um objeto que sacia a necessidade e, portanto, tudo o que se possa saber dele não é ele. Por isso, a relação com ele simplesmente alimenta a fome do infinito.

Se o desejável não sacia o desejo é porque o desejo não expressa uma carência, uma falta, porque o que se deseja é o infinito. O desejo instaura-se num ser já realizado, feliz no gozo do mundo. Ele está para além da fome e da sede que pode ser satisfeita e amenizada, “porque não é apelo de alimento” (LEVINAS, 2008, p. 51) e, por isso, insaciável. Desejo para além da saciedade e, assim, nenhum esforço do corpo pode diminuir esta avidez. Desejo diferente, que se alimenta de suas próprias fomes.

Aqui entendemos porque a religião entendida como relação com outrem é desejo. Enquanto a necessidade faz a felicidade de um eu egoísta, preocupado com si mesmo, com sua própria fome, o desejo me coloca em relação com a fome do outro, ele me coloca em relação com algo totalmente diferente de mim, que não vem de mim, não me alimenta e não me faz feliz e como diz Levinas: “é a infelicidade do feliz” (LEVINAS, 2008, p. 51), por isso, é desejo desinteressado, é bondade, é ética, é religião. “A religião é desejo e de modo nenhum luta pelo reconhecimento. É o excedente possível numa sociedade de iguais, o da gloriosa humildade, da responsabilidade e do sacrifício, condição da própria igualdade” (LEVINAS, 2008, p. 52).

O desejo não nasce no “eu”, de uma limitação de sua finitude, de uma necessidade, de um vazio de sua alma, mas o movimento do desejo vem do pensado, do exterior, vem de fora, vem de outrem, do próprio infinito. O desejo é

desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar

qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro (LEVINAS, 2008, p. 20).

É no rosto do outro que se abre a possibilidade do infinito e, assim, do próprio desejo do infinito. A maneira como o outro se apresenta Levinas chama de rosto – em francês *visage*¹⁰. O rosto revela uma resistência ética, a própria impossibilidade de matar.

3 Religião: Impossibilidade de matar

O rosto é a maneira do outro se expressar e se revelar, designa a epifania da alteridade – a própria revelação do infinito. Este modo de se apresentar não consiste em aparecer como um tema diante do olhar, ou seja, não basta observar os detalhes, as qualidades, os traços que formam a imagem da face de uma pessoa para ter acesso ao rosto de outrem, pois o rosto não tem forma. Ter o rosto como imagem é o ter como objeto. O rosto está para além de toda ideia que se possa construir sobre o outro. A preocupação de Levinas não é o rosto enquanto fenômeno, mas enquanto sentido ético. Em *Ética e infinito* nosso autor afirma:

Não sei se podemos falar de fenomenologia do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se pode descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem se quer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele (LEVINAS, 1982, p.77).

A descrição do rosto como algo que escapa a estrutura noesis-noema, sujeito-objeto, ideia-ideatum do pensamento nos ajuda a entender a concepção de um “eu” ateu e o questionamento de Levinas a ideia de participação, isto porque, o único ser que é totalmente diferente do eu tem como conteúdo (ou não conteúdo) sua própria alteridade e, neste sentido, ele não participa do processo de identificação do “eu” que se constitui como psiquismo, interioridade. Não há uma redução do outro ao Mesmo. Ele “destrói a cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele

¹⁰Comumente *visage* tem sido traduzido para o português como rosto, no entanto alguns comentadores discordam desta tradução. Por exemplo: Susin o traduz por “Olhar”. Conforme se pode corroborar: “Nós traduzimos em nosso texto a palavra ‘visage’ por ‘Olhar’, em maiúscula, para diferenciar do verbo. Esta palavra tem a vantagem de denotar um centro em si mesmo, do qual parte a relação a mim. Além disso, tem caráter puramente espiritual e está ligado aos olhos que não são meus, à visão que me vê deste a altura, que para Levinas é a dimensão desde onde o outro me visita. Parece-nos, por isso, melhor do que ‘face’ ou ‘rosto’ ou semblante, que conservam maior ambigüidade enquanto é o que eu posso ver” (SUSIN, 1984, p.203).

me deixa” (LEVINAS, 2008, p. 38). Além disso, o rosto em sua revelação atinge o “eu” em sua individualidade de ente obrigando-o a responsabilidade e assim escapando de um fundo comum. Não há a despersonalização do “eu”¹¹. E a única relação que se estabelece nestes termos é a relação com o rosto que é a própria impossibilidade de matar.

A epifania do rosto, portanto, não pode ser entendida como manifestação e nem como desvelamento. Na manifestação estão implícitos o aparecimento e a exibição, e o que se manifesta é fenômeno, sendo fenômeno pode ser compreendido e capturado como se já saísse do eu, mas o rosto não se faz fenômeno. Já o desvelar, como pensa Heidegger, é revestir algo de significação a partir do horizonte de quem o desvela, ou a partir de um contexto, e o rosto significa por si mesmo.

A significação por si mesmo que designa a epifania da alteridade é o que Levinas chama de nudez do rosto. Ele está nu porque ele não precisa estar atrelado a um sistema ou a um contexto para ter significado e neste sentido o outro é a própria impossibilidade da totalidade. Pelo fato dele questionar este poder, pelo fato de não poder compreendê-lo como uma coisa entre as outras, de não conseguir capturar sua alteridade, ele me instiga a matá-lo – o matar significa querer ter posse de outrem, mas no momento em que isso acontece, ele me escapa. “O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer: Tu não matarás” (LEVINAS, 1982, p. 79). Outrem é o único que posso querer matar:

Eu posso querer. E, no entanto, este poder é totalmente contrário do poder. No preciso momento que meu poder de matar se realiza, o outro se me escapou. Posso, é claro, ao matar, atingir um objetivo, posso matar, como faço uma caçada ou como derrubo árvores ou abato animais, mas, neste caso, apreendi o outro na abertura do ser em geral, como elemento do mundo em que me encontro, vislumbro-o no horizonte. Não o olhei no rosto, não encontrei seu rosto. A tentação da negação total, medindo o infinito desta tentativa e sua impossibilidade, é a presença do rosto. Estar em relação com outrem face a face – é não poder matar (LEVINAS, 1997, p. 31-32).

A motivação de um assassinato é a anulação do outro enquanto tal. Mas quando isto ocorre não se consegue o escopo, mas simplesmente um corpo. “Aí está seu ser a minha inteira disposição: posso enterrá-lo ou despedaçá-lo, reduzi-lo a pó – e não terei o que queria: a sua alteridade como tal” (TIMM, 2000, p. 63). A tentativa de aniquilar a alteridade implica em exterminar a exigência ética do rosto, e isto não é possível, pois a alteridade de outrem está para além do ser, sendo assim, não se pode atingi-la. “O que existiu foi um ato: ato ontológico da negação do ético; mas não foi o ético que foi aniquilado, mas a espessura do ser desde onde o ético se

¹¹ Despersonalização: “perda da existência privada. Na participação, um termo passa a ser o outro, ou seja, já não existe subjetividade, já não existe existência privada, o “eu” se dissolve no anonimato” (PEREIRA, 2020, 59).

mostra” (TIMM, 2000, p. 63). Assim o outro comporta este paradoxo: é o único ser que posso querer matar, mas é o único que não consigo matar. “Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes” (LEVINAS, 2008, p. 193). Mas se não tenho esse poder é porque ele ultrapassa toda a ideia que dele posso ter.

O outro, portanto, comporta o paradoxo de ser o único ser que posso querer matar, mas é o único que não consigo matar. É o único que posso querer, porque é o único que é absolutamente diferente de mim e não está sobre o meu poder de compreensão e possessão, sua diferença incomoda, questiona o meu poder sobre o mundo, questiona o meu mundo, mas é o único que não consigo matar, porque sua resistência, ou o seu poder de questionar o meu poder, não é real, não é físico ou material (enquanto eu sou o rico ele é o pobre), mas ético.

A resistência ética se explica porque a forma como o outro afeta o Mesmo, a forma como outrem cava a fome, a forma em que o outro se revela é uma palavra, um mandamento que não sai de sua boca, mas em seu rosto anuncia “tu não matarás”. Não matar não é simplesmente uma regra de conduta, mas é “o principio mesmo do discurso e da vida espiritual” (LEVINAS, 2008, p. 52). O rosto fala, diz Levinas. Sua revelação não é forma e nem imagem, mas palavra de obrigação. Por isso não se vê o rosto, mas se ouve o rosto. “Ver um rosto implica escutar: ‘não matarás’. E escutar ‘não matarás’ é escutar: ‘justiça social” (LEVINAS, 2008, p. 51). Isso nos faz entender porque Levinas chama a relação com o outro de ética: uma relação que anuncia uma lei, que revela um mandamento de responsabilidade com a vida do outro humano que interfere diretamente no sentido do ser, só pode ser relação ética. Assim a relação que escapa a totalidade é a relação ética que implica responsabilidade e não compreensão.

Conclusão

Em *Totalidade e Infinito* o termo religião apareceu associado à ideia de multiplicidade em oposição à ideia de totalidade. A religião contrapôs à ideia de participação pela noção de separação. Ela seria a relação do eu, do ser autossuficiente e independente, com um outro ser completamente diferente, inapreensível a estrutura de um psiquismo egoísta. A religião, deste modo, se revelou como a relação entre o eu e o outro sem constituir uma totalidade, respeitando assim, os termos como absolutos na relação. Ela não é precedida por compreensão, mas se

constitui na responsabilidade pela vida de outrem. Nestes termos a religião se configurou como ética.

Referências bibliográficas

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. 2. ed. Buenos Aires: Lilmod, 2008 b.

_____. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Humanismo de outro homem*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PEREIRA, João Paulo Rodrigues. *Religião como Ética: religião do amor sem Eros em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

SOUZA, R. Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SUSIN, Luiz, C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA COMO EQUIDADE EM J. RAWLS: POR UM PLURALISMO RAZOÁVEL RUMO À ESTABILIDADE POLÍTICA¹

Euder Daniane Canuto Monteiro*

Resumo: Neste artigo propomos a reflexão teórica de John Rawls destacando, sobretudo, os temas da justiça equitativa, do pluralismo e da razoabilidade como elementos iluminadores que podem colaborar para a compreensão das condições de possibilidade de solução de um dos grandes dilemas da teoria política atual: a necessidade da conciliação entre a reivindicação da liberdade individual, própria do liberalismo, e a reivindicação da associação do indivíduo a outros homens, a ele semelhantes, própria do sistema democrático. Visando a valorização da primeira queremos também explicitar como é possível a realização da última pela promoção da estabilidade política.

Palavras-chave: Justiça, consenso sobreposto, equidade, estabilidade política, liberdade, democracia.

Abstract: In this article we propose the theoretical reflection of John Rawls, highlighting, above all, the themes of equitable justice, pluralism and reasonability as illuminating elements that can collaborate to the understanding of the conditions for the possibility of solving one of the great dilemmas of current political theory: the need for reconciliation between the demand for individual freedom, typical of liberalism, and the demand for the association of the individual with other men, similar to himself, typical of the democratic system. In order to enhance the former, we also want to explain how it is possible to achieve the latter by promoting political stability.

Key-Words: Justice, overlapping consensus, equity, political stability, freedom, democracy.

1. Introdução

Nossa sociedade atual, marcadamente fundada, de modo predominante, por um ideal democrático para a concepção política, carece muito ainda de reflexões, ou talvez apenas, de tornar mais acessíveis as reflexões que nos ajudem a compreender o lugar do pluralismo no seu seio e a importância de relações públicas que sejam pautadas, nesse contexto, pela justiça equitativa e pela liberdade dos seus cidadãos e que garanta uma estabilidade política exatamente porque se sustente no princípio básico de razoabilidade.

¹ Este artigo surgiu da apresentação que fizemos na disciplina “Senso de justiça e estabilidade política em J. Rawls”, pelo professor Dr. Mário Nogueira, em 2021, no curso do Doutorado da Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP.

* É sacerdote e professor de Filosofia na Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana-MG. Especialista em Filosofia Moderna pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), de Roma, e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Nessa perspectiva, o autor norte-americano John Rawls (1921-2002) tem muito a contribuir nessa nossa argumentação e precisa ser melhor estudado pelos estadistas, pelos filósofos e pelos cidadãos no sentido de nos ajudar a ampliar nossa discussão num diálogo sobre o Estado democrático que seja amadurecido, racional e menos passional possível. Este autor oferece intuições muito felizes para a teoria política uma vez que reflete exatamente sobre os desafios presentes nas sociedades contemporâneas para estabelecerem um consenso democrático no qual se incluam e convivam as culturas e grupos muito diversos, próprios de sociedades que são plurais.

Norberto Bobbio afirma na obra *Liberalismo e Democracia* que o utilitarista Mill, temendo a tirania da maioria, que considerava um dos males dos quais a sociedade deve se proteger, não renunciava, porém, ao governo democrático uma vez que entendia que, apesar de seus limites, a democracia representativa é aquilo que “constitui, ao menos nos países com um certo grau de civilização, o prosseguimento natural de um Estado desejoso de assegurar aos seus cidadãos o máximo de liberdade” (BOBBIO, 1997, p. 68). Neste sentido, acredita-se que a liberdade dos cidadãos, tomada como um valor, será resguardada nesse sistema através do qual se poderá estabelecer formas de vida aceitáveis para a população nas quais todos, de algum modo, sintam-se parte das decisões e representados nas suas necessidades básicas e fundamentais e, desse modo, possam gozar de seus direitos e cumprir seus deveres.

Aqui entra um dos dilemas mais desafiantes e ao mesmo tempo tão necessário para a teoria política: a necessidade da conciliação entre a reivindicação da liberdade individual, própria do liberalismo, e a reivindicação da associação do indivíduo a outros homens, a ele semelhantes, de modo a provocar uma associação de indivíduos livres, na qual as decisões coletivas sejam tomadas diretamente pelos singulares ou seus representantes, própria da democracia. Duas reivindicações que, conciliadas entre si, visam a combinação entre liberalismo e democracia e tornam possível o sistema democrático representativo liberal (BOBBIO, 1997, p. 45-48).

Pretendemos, pois, neste breve artigo, propor a reflexão de Rawls destacando, sobretudo, os temas da justiça equitativa, do pluralismo e da razoabilidade como elementos iluminadores para nossos tempos e que podem colaborar na compreensão das condições de possibilidade de solução de tal dilema acima apresentado.

2. Justiça equitativa

John Rawls, na introdução da II Conferência em sua obra *O liberalismo político* (1993), manifesta que existe uma questão fundamental que o norteia em sua pesquisa e que, a nosso ver, devemos desenvolver aqui: “Como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que se mantêm profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?” (RAWLS, 2000b, p. 91). De fato, tal indagação, se respondida, ajudaria a repensar seriamente como é possível, numa sociedade marcada por tantas diferenças de credos e posições ideológicas, que se manifestam constantemente em cada indivíduo livre e representam doutrinas abrangentes, promover algum tipo de relação que seja capaz de respeitar cada um e, ao mesmo tempo, de estabelecer o que é necessário para a vivência de um equilíbrio e estabilidade política de um Estado entendido como associação de homens livres e iguais.

Para Rawls existe uma possibilidade de garantir uma sociedade justa uma vez constatado este fato do pluralismo razoável, “entendido como resultado inevitável das faculdades da razão humana em atividade no interior de instituições livres e duradouras” (RAWLS, 2000b, p. 91). Tal possibilidade seria a proposta de compreender a justiça como equidade (*justice as fairness*). Na sua obra *Uma teoria da Justiça* (1971), Rawls afirma que “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas do pensamento” (RAWLS, 1997, p. 3). Neste sentido, é uma compreensão correta de justiça que pode possibilitar caminhos de integração e harmonização do sistema democrático. E, segundo este autor, a compreensão que melhor se ajusta ao fato do pluralismo razoável presente na sociedade é a noção de justiça como equidade. Mas, o que se entende por isso?

A primeira coisa que devemos ter claro aqui é que não se trata de postular uma concepção moral geral à estrutura básica da sociedade como se fosse uma das doutrinas morais tradicionais. Segundo Rawls, “do ponto de vista político prático, nenhuma concepção moral geral pode fornecer uma base publicamente reconhecida para uma concepção de justiça num Estado democrático moderno” (RAWLS, 1992, p. 27). Isso significa que o autor não propõe uma concepção metafísica de justiça, mas uma concepção política prática². Ou seja, “apresenta-se não como uma concepção da justiça que é verdadeira, mas como uma concepção que pode

² Pode-se aprofundar tal compreensão, lendo RAWLS, J. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. In. *Lua Nova*, nº 25, 1992, p. 25-59.

servir de base a um acordo político informado e voluntário entre cidadãos vistos como pessoas livres e iguais” (RAWLS, 1992, p. 33).

Em outras palavras, Rawls parece nos indicar que para o trato da coisa pública não deve prevalecer uma discussão metafísica, mas uma discussão que viabilize o encontro necessário das diferenças num acordo possível e desejado em vista da preservação da constituição. Trata-se simplesmente de “[...] oferecer uma base compartilhada operativa para uma concepção política da justiça numa sociedade democrática” (RAWLS, 1992, p. 34) o que não poderia ocorrer com proposições meramente filosóficas que visassem uma ordem metafísica e moral.

A esse respeito afirma WEBER (2011, p. 132-133) que existe em Rawls uma supremacia dos valores políticos em relação aos outros valores morais e religiosos e uma fundamental autonomia do domínio do político em relação a eles. Ele entende que “Não é que outros valores, como os religiosos e morais, não tenham importância. No que coincidem com os valores políticos são igualmente fundamentais; no que não coincidem ficam para ser operacionalizados nas doutrinas abrangentes razoáveis” (WEBER, 2011, p. 132)³. A questão central, portanto, é a preocupação prática com a estabilidade de uma sociedade. E a essa preocupação prática cabe uma resposta no mesmo nível político-prática o que não seria possível com concepções abstratas de justiça. Daí que a concepção de justiça como equidade, por ser uma concepção eminentemente política, pressupõe valores políticos fundamentais tais como “[...] os valores de igual liberdade política e social, da igualdade equitativa de oportunidades, da reciprocidade econômica e do respeito mútuo” (WEBER, 2011, p. 132).

Uma vez esclarecida essa questão da autonomia política da concepção de justiça como equidade⁴, desejamos, ainda que brevemente⁴, apresentar de modo mais claro o que propriamente deve-se entender por “justiça como equidade”.

Um primeiro aspecto que se deve ressaltar é que Rawls, embora entendendo que muitas coisas podem ser consideradas justas e injustas (tais com leis, instituições, sistemas sociais) e que mesmo as pessoas podem ser avaliadas tais segundo suas disposições e atitudes. Seu objetivo

³ “A justiça como equidade não afirma e nem nega uma doutrina religiosa, moral ou filosófica. Se o fizesse as excluiria e não poderia contar com seu apoio. Por isso, em vez de afirma-las como verdadeiras, as considera como razoáveis” (WEBER, 2011, p. 138).

⁴ No artigo intitulado “O campo político e o consenso por justaposição”, publicado em 1989, Rawls afirma que existem duas etapas na exposição da sua teoria da justiça como equidade. Na primeira etapa, a teoria da justiça como equidade é apresentada como uma concepção política independente e, na segunda etapa, ele trata especificamente do consenso sobreposto ou por justaposição, expondo a estabilidade da teoria e a sua condição de autosustentabilidade (RAWLS, 2000a, p. 336).

ao tratar da concepção de justiça é abordar a justiça social, ou seja, ele se refere à estrutura básica da sociedade⁵. Neste sentido, ele considera que os princípios da justiça social devem ser aplicados em primeiro lugar às desigualdades na estrutura básica de qualquer sociedade (RAWLS, 1997, p. 8). A esse respeito afirma: “Esses princípios, então, regulam a escolha de uma constituição política e os elementos principais do sistema econômico e social” (RAWLS, 1997, p. 8). Isso se faz importante reafirmar sempre de novo para que não se entenda a concepção de justiça como equidade como uma concepção que se pretenda doutrina abrangente, isto é, que queira firmar-se como uma verdade, mas trata-se, antes, de uma concepção na qual se firmam cidadãos livres e iguais em vista de se promover um acordo político visando a estabilidade numa democracia constitucional moderna.

Trata-se, pois, de uma concepção moral⁶ que é conscientemente elaborada, razoavelmente sistemática e praticável, sobretudo e especificamente, para as instituições políticas, sociais e econômicas, valendo-se apenas das ideias intuitivas básicas nelas inscritas dentro de um regime constitucional democrático e não como uma doutrina moral abrangente (RAWLS, 1992, p. 27-28). Neste sentido, Rawls acredita que esse é o melhor modo de conseguir um entendimento mais profundo e que a natureza e os objetivos de uma sociedade perfeitamente justa sejam a parte fundamental da teoria da justiça (RAWLS, 1997, p. 10). O filósofo acredita que tal concepção política de justiça como equidade poderá ser amparada pelo que ele chama de “consenso sobreposto” (*overlapping consensus*), isto é, “por um consenso incluindo todas as doutrinas filosóficas e religiosas opostas que podem persistir e atrair adeptos numa sociedade democrática constitucional mais ou menos justa” (RAWLS, 1992, p. 28).

Mas, afinal, o que vem a ser esse consenso sobreposto? Como se pode chegar a ele? Aqui entra um outro elemento muito importante do posicionamento de Rawls que precisamos apresentar primeiro para responder a tal pergunta. Trata-se da ideia de posição original. Rawls visa uma concepção de justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a teoria do contrato

⁵ A estrutura básica da sociedade é entendida por Rawls como sendo aquilo que se refere às “[...] principais instituições políticas, sociais e econômicas dessa sociedade, e o modo pelo qual elas se combinam num sistema de cooperação social” (RAWLS, 1992, p. 27).

⁶ Dizemos aqui moral no sentido apenas de não se tratar de uma concepção neutra moralmente, mas que tampouco é marcada ideologicamente. A moral está de alguma maneira presente no campo político, porém não como uma doutrina abrangente nem de uma maneira simplista, como uma ideologia dominante e condicionante sem falhas. A originalidade da democracia em Rawls adviria exatamente dessa perspectiva, ou seja, de que os valores morais não podem ser dominantes e não proporcionam diretamente a justificação moral da democracia e de seus princípios políticos de justiça. O que proporcionaria isso seria única e exclusivamente uma concepção política da sociedade e da pessoa que não pode ser no sentido estrito como já dissemos moral, religiosa ou metafísica, mas apenas propriamente política. (AUDARD, 2000, p. XIII – XXXVII).

social de que já ouvimos falar em Locke, Rousseau e Kant. Entretanto, em Rawls contrato social não é como se fosse um momento cronológico ou histórico que marcaria uma transição de um estado natural para um estado institucional, mas seria um contrato social fundado numa situação hipotética, numa “posição original”, na qual pessoas livres e racionais sob o “véu da ignorância”, isto é, sem a consideração de seu lugar social específico, aceitariam, portanto, numa posição inicial de igualdade, os princípios da justiça⁷ para a estrutura básica da sociedade. E estes princípios deveriam regular todos os acordos subsequentes, especificando os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governo que se podem estabelecer. É a essa maneira de conceber os princípios da justiça que Rawls chama de justiça como equidade (RAWLS, 1997, p. 12-13).

Nessa perspectiva da justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Trata-se de uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção de justiça na qual, entre suas características essenciais, encontramos o fato de que as pessoas nessa situação não conhecem seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o *status* social nem sua sorte na distribuição de dotes nem suas habilidades naturais, inteligência, força e coisas semelhantes. Desse modo, não existe a possibilidade de alguém escolher princípios visando seu próprio favorecimento ou mesmo que alguém queira desfavorecer a condição particular de outrem, uma vez que todos estão numa situação semelhante, isto é, numa situação hipotética sob um véu de ignorância acerca de seu próprio lugar social. (RAWLS, 1997, p. 13).

Segundo interpreta Walter Silva (2016, p. 179) “a posição original é a forma pela qual Rawls aplica a doutrina kantiana à sua versão do contrato social”. O próprio Rawls explica essa vinculação quando, no § 40 da obra *Uma teoria da justiça*, em que trata exatamente da interpretação kantiana da justiça como equidade, assim afirma:

[...] quando as pessoas agem com base nesses princípios, estão agindo de acordo com princípios que elas escolheriam em sua condição de pessoas racionais e independentes numa posição original de igualdade. Os princípios de suas ações não dependem das condições naturais ou sociais, tampouco refletem a tendência resultante da especificidade de seu projeto de vida ou as aspirações que as motivam. (RAWLS, 1997, p. 277).

⁷ Para Rawls, entre os princípios de justiça que devem constituir a estrutura básica da sociedade estão os valores de igual liberdade política e social, igualdade equitativa de oportunidades, reciprocidade econômica e respeito mútuo. Acredita-se que estes são valores sobre os quais um maior número de pessoas pode concordar e em torno dos quais possivelmente se pode atingir um consenso. (WEBER, 2011, p. 132).

Essa reflexão da posição original de Rawls numa analogia com a proposta kantiana do imperativo categórico é uma das coisas que nos chamou bastante atenção em toda essa discussão, uma vez que de fato, a nosso ver, em Kant não seria possível afirmar-se um imperativo categórico ou um princípio universal e necessário fundado na autonomia e, portanto, exclusivamente racional, sem a consideração de um homem no seu estado ideal ou natural, digo, “antes” de inserir-se em suas circunstâncias culturais e históricas e nas idiossincrasias destas realidades particulares, isto é, independente das contingências, da heteronomia. Neste sentido compartilhamos com a leitura interpretativa de Walter Silva proposta em um de seus artigos “Rawls como leitor de Kant” no qual ele evidencia mais especificamente como Rawls inspira-se na teoria kantiana do imperativo categórico para elaborar seu contrato social hipotético (SILVA, 2016, p. 178-180)⁸. Aqui faz-se mister retomar como isso se vincula à questão propriamente dita do consenso sobreposto ao qual nos referimos acima. Basta dizer que os passos para justificar hipoteticamente os princípios de justiça através de um equilíbrio reflexivo, fundado numa situação original de igualdade, que favorece a equidade nas relações sociais, tem como objetivo exatamente alcançar o consenso sobreposto (SILVA, 2016, p. 179).

O consenso sobreposto como lugar de realização da justiça como equidade rawlsiana tem como pressuposto uma concepção normativa de pessoa, isto é, para que ele ocorra pressupõe-se “que a pessoa tenha a capacidade de ter senso de justiça e uma concepção de bem. Sem essas capacidades ou qualidades não se poderia chegar a um acordo político através de uma argumentação pública” (WEBER, 2011, p. 135).

A esse senso de justiça necessário a uma pessoa para a participação desse acordo político, do qual aqui tratamos, Rawls dedica de fato em grande parte de sua obra *Uma teoria da justiça* (1971) um estudo interessante no sentido de demonstrar, sobretudo, no capítulo oitavo, intitulado “Objetivos” como ele é desenvolvido. Em resumo, poder-se-ia dizer que o senso de justiça se desenvolve através de um processo que se dá na estrutura básica da sociedade passando primeiro pela constituição familiar (moralidade da autoridade), depois pela participação nos diferentes grupos sociais (moralidade de grupo) até chegar ao reconhecimento de uma moralidade de princípios que se justificam por si mesmos, que expressam melhor a natureza dos indivíduos de seres racionais e livres⁹. Partindo do princípio de que uma sociedade

⁸ Para Rawls, a noção de véu de ignorância na posição original está implícita na ética kantiana. Isso se pode aprofundar lendo sobretudo o § 40 da sua obra *Uma Teoria da Justiça*, que trata sobre “A interpretação kantiana da justiça como equidade” (RAWLS, 1997, p. 275-283).

⁹ Rawls considera que o senso de justiça é adquirido gradualmente pelos membros mais jovens da sociedade à medida que vão crescendo. A moralidade de autoridade (nas famílias) é o primeiro estágio da sequência do

bem-ordenada deve ser regulada por uma concepção pública de justiça e entendendo que, quando as instituições são justas, os indivíduos que participam dessas adquirem o senso correspondente de justiça e o desejo de fazer sua parte para mantê-las, ele defende a ideia no § 69 de que uma concepção da justiça será tanto mais estável quanto mais o senso de justiça que gerar for mais forte e tiver maior probabilidade de se sobressair sobre o que poderia perturbá-las e se tais instituições não oferecem ou motivam a ações injustas (RAWLS, 1997, p. 504-505). Isso mostra a necessidade para a estabilidade política tanto de indivíduos com bom senso de justiça quanto de instituições fortes capazes de promover e reforçar tal senso de justiça. Como afirma WEBER (2011, p. 135) “[...] a justiça como equidade é autosustentável. Vivendo em instituições justas, os cidadãos, dadas suas qualidades morais, adquirirão motivação suficiente para assegurar a estabilidade”.

Nesse contexto, segundo afirma WEBER (2011, p. 136-137) entende-se que o consenso sobreposto deverá referir-se sempre às doutrinas abrangentes razoáveis, isto é, àquelas que não estão fechadas em si mesmas, que não expressam, portanto, o “pluralismo em si”, entendido como aquele que afirma doutrinas “absurdas e agressivas” que são incompatíveis para um consenso e que se excluem, por conseguinte, de uma concepção política de justiça. Assim, o consenso sobreposto exige um pluralismo razoável, isto é, concepções compreensivas e racionais que sejam razoáveis, abertas ao acordo com as diferentes concepções. Diz WEBER (2011, p. 136) a esse respeito que “Uma sociedade democrática convive com uma diversidade de doutrinas filosóficas, morais e religiosas, muitas vezes em conflito. O autor as entende como doutrinas abrangentes razoáveis”.

Ou seja, elas entre si podem ser muito diferentes, mas precisam ser capazes de estabelecerem entre si o acordo político em torno da concepção de justiça. É daí que se diz de uma concepção pública de justiça compartilhada pelos diferentes posicionamentos e lugares ideológicos na sociedade. Isso significa que os cidadãos podem afirmar ao mesmo tempo uma concepção política e uma doutrina abrangente razoável. De fato, o consenso sobreposto “adapta-se”, portanto, ao pluralismo razoável, mas não pode realizar-se em circunstâncias de um pluralismo em si. Isso significa afirmar que para uma sociedade democrática o estabelecimento do acordo

desenvolvimento moral. Em sua forma primitiva, diz da moralidade da criança; A moralidade de grupo ou de associação é o segundo estágio do desenvolvimento moral e cobre uma ampla gama de casos, dependendo do grupo em questão e pode até incluir a comunidade nacional como um todo; e, por fim, a moralidade de princípios, que é o último estágio e o mais evoluído uma vez que atinge as formas mais complexas de moralidade de grupo e no qual se tem o entendimento dos princípios de justiça por si mesmos. Para aprofundar o desenvolvimento moral do senso de justiça, pode-se ler, especialmente, os parágrafos 70, 71 e 72 de sua obra *Uma Teoria da Justiça* em RAWLS, 1997, p. 512-531.

político, do consenso sobreposto, se dá quando as doutrinas razoáveis, morais, religiosas ou filosóficas, convivem entre si respeitando o critério e os limites dos princípios de justiça. Não é por acaso que Rawls fala de um consenso sobreposto razoável. (WEBER, 2011, p. 136-137).

O consenso sobreposto é, pois, aquilo que se aplica à estrutura básica da sociedade e tem por base uma concepção política de justiça que se apoia em duas ideias fundamentais de sociedade e de pessoa e é passível de justificação pública. É por sua vez mais profundo que o consenso constitucional uma vez que a Constituição como tal é apenas uma das instituições dessa estrutura que, de modo efetivo, força grupos políticos ao diálogo e a participarem das discussões políticas e vai gradualmente ampliando seu foco na direção de um consenso sobreposto. O consenso sobreposto, embora comece com o consenso constitucional, é mais profundo e mais amplo que o consenso constitucional porque não se restringe aos procedimentos democráticos, mas envolve a estrutura básica da sociedade como um todo. Na prática, temos, pois, dois tipos de procedimento: o da posição original, enquanto justiça procedimental pura, cujo resultado são os princípios de justiça; e o procedimento da Constituição, enquanto justiça procedimental imperfeita, uma vez que tem como resultado o conjunto da legislação, que pode não ser justo ainda que o procedimento tenha sido corretamente aplicado. É o caso, por exemplo, do recurso procedimental que adota a regra da maioria que muitas vezes produz resultado injusto ou leis injustas. Daí que o consenso constitucional que lida com a legislação deve visar sempre caminhar na direção do consenso sobreposto entendido enquanto o acordo político firmado nos princípios de justiça que se fundam como a base pura e legítima de toda as legislações. Isso se diz porque os princípios devem ser sempre justos enquanto as leis em alguns casos de algumas sociedades ou constituições podem ainda não ser. (WEBER, 2011, p. 140-146).

3. Pluralismo Razoável

Uma vez que apontamos acima para a importância deste pluralismo razoável para a formação do consenso sobreposto, queremos apresentar neste tópico, com um pouco mais de clareza, o que se entende por pluralismo razoável e o que se entende especificamente por essa tal “razoabilidade”, tão importante no discurso rawlsiano e na sua concepção política de justiça como equidade.

Tendo em vista que a concepção pública de justiça deve ser tanto quanto possível independente das controvérsias doutrinárias, filosóficas e religiosas, deve ser política e não metafísica

(RAWLS, 1992, p. 26) entende-se que, visando a estabilidade política, deve-se considerar a própria concepção de justiça como equidade como a concepção política de justiça mais razoável entre as teorias concorrentes tendo em vista o seu objetivo principal do acordo político e público. Neste sentido, tal concepção de justiça como equidade não se pretende afirmar sobre as outras como verdadeira. A ela basta que as outras doutrinas abrangentes reconheçam como a mais razoável, a mais passível de acordo. De fato, trata-se de uma concepção que se limita à esfera pública, visando exatamente facilitar o acordo político e, por isso, foge às especificidades das afirmações que se pretendem verdadeiras e que conseqüentemente pretendem-se impor como doutrinas abrangentes morais. Não é o que propõe Rawls.

O que ele propõe é uma concepção de justiça que considera razoável no sentido de que mesmo outras concepções ou modos de perceber a realidade podem aceitá-la como aquela concepção pública de justiça que mais torna possível o consenso sobreposto e, por conseguinte, a estabilidade política. Isso significa dizer que os cidadãos podem, a partir de suas “convicções ponderadas”, dentro de um “equilíbrio reflexivo”, elaborar uma concepção política de justiça, com o objetivo de organizar e orientar a cooperação social. Para tal, é importante ter clareza que só os valores políticos, tais como os direitos e liberdades fundamentais, são entendidos como elementos constitucionais essenciais, ou seja, é só em torno deles que se faz necessário um acordo, o que garante uma abrangência menor possível de exigências e que estas sejam apenas voltadas aos indivíduos enquanto cidadãos livres e iguais sem nenhuma necessidade de tocar nas suas concepções privadas morais, filosóficas ou religiosas. Para a estrutura básica da sociedade, portanto, importa que a elaboração da Constituição do Estado democrático de direito seja fundado na concepção política de justiça como equidade, considerando o pluralismo razoável (WEBER, 2011, p. 138-140).

Pelo termo razoável¹⁰, deve-se compreendê-lo em Rawls, talvez seguindo uma certa influência de Kant quanto à sua compreensão da distinção entre imperativo categórico e hipotético, como,

¹⁰ Para explicitar a diferença entre racional e razoável, apontamos aqui apenas para um dos elementos principais, segundo nossa perspectiva, porque toca diretamente o argumento de nossa discussão. Segundo Rawls (2000, p. 95) “O que os agentes racionais não têm é a forma particular de sensibilidade moral subjacente ao desejo de se engajar na cooperação equitativa como tal, e de fazê-lo em termos que seria razoável esperar que os outros, como iguais aceitem”. Para este autor, segundo explicita no parágrafo primeiro da sua segunda Conferência, em sua obra *O Liberalismo Político*, não se supõe que o razoável seja a totalidade da sensibilidade moral, mas é no razoável que se inclui essa parte que faz a conexão com a ideia de cooperação social equitativa. Enquanto o racional aplica-se a um agente único e unificado (indivíduo ou pessoa jurídica), dotado das capacidades de julgamento e deliberação em vista da realização de fins e interesses peculiares seus, bem como dotado da capacidade de escolher os meios para a realização de tais fins, sendo mais frio e formal e mais ligado com ter uma concepção de bem, o razoável liga-se mais ao senso de justiça e tem a sensibilidade necessária para reconhecer a validade independente das reivindicações dos outros. O fato é que embora o razoável e o racional, embora sejam considerados duas ideias

em primeiro lugar, “aquela disposição de propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação” e, em segundo lugar, “aquela disposição de reconhecer os limites do juízo e de aceitar suas consequências” (RAWLS, 2000b, p. 92, nota 1). Ou ainda, pode-se assim dizer, em outras palavras: “As pessoas são razoáveis em um aspecto básico quando, entre iguais, por exemplo, estão dispostas a propor princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo” (RAWLS, 2000b, p. 93). O razoável é, pois, um elemento da ideia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa e seus termos equitativos são razoáveis à aceitação de todos e fazem parte da ideia de reciprocidade que se situa entre a ideia de imparcialidade e a ideia do benefício mútuo ou benefício geral. As pessoas razoáveis não se movem simplesmente pelo bem comum, mas aspiram, como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, na condição de livres e iguais, cooperem com as outras pessoas em termos que todos possam aceitar e todos, inclusive elas mesmas, possam se beneficiar juntamente com as outras fundando-se, sobretudo, na reciprocidade (RAWLS, 2000b, p. 93). Neste ponto de nossa reflexão, cabe ressaltar essa distinção entre aquilo que é razoável e a proposta do bem comum. Segundo o que compreendemos, a razoabilidade não exige necessariamente a comunhão dos cidadãos quanto ao objetivo do bem comum ou mesmo algum tipo de altruísmo heroico, mas exige minimamente que os indivíduos, como cidadãos livres e iguais, sejam capazes de cooperação social entendendo que, desse modo, tanto eles próprios quanto os outros serão beneficiados pelo princípio da reciprocidade, que está como lugar intermediário entre a ideia de imparcialidade e a ideia do benefício mútuo ou benefício geral. Assim, por exemplo, para estabelecer um consenso sobreposto entre cidadãos de credos diferentes, não é necessário que eu encontre um ponto comum entre ambos credos para estabelecer o acordo político na esfera da razão pública ou que eu exerça um ato de grande benevolência para com os outros, mas basta que um e outro indivíduos que professam tais credos reconheçam-se beneficiados como cidadãos e respeitados em suas especificidades e, portanto, que sejam razoáveis e aceitem a concepção pública de justiça como legítima para ambos. Assim, tais cidadãos deverão respeitar, essencialmente, dois princípios que são profundamente razoáveis uma vez que não se pretendem gerais no sentido de abarcar todas as áreas da vida de uma pessoa, mas que se propõe apenas como princípios norteadores daquela esfera que diz respeito às exigências para um

básicas distintas e independentes, no sentido de não derivarem uma da outra, são, por outro lado, complementares, isto é, não podem ficar um sem o outro. Diz Rawls (2000b, p. 96): “Agentes puramente razoáveis não teriam fins próprios que quisessem realizar por meio da cooperação equitativa; agentes puramente racionais carecem do senso de justiça e não conseguem reconhecer a validade independente das reivindicações de outros”. Para aprofundamento desta distinção pode-se ler RAWLS, 2000b, § 1, p. 92-98.

acordo político ou, em outras palavras, uma vida socialmente possível. Tais princípios de justiça são:

1. Cada pessoa tem direito igual a um esquema plenamente adequado de direitos e liberdades básicas iguais, sendo esse esquema compatível com um esquema similar para todos. 2. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, elas devem estar ligadas a cargos e posições abertos a todos em condições de justa igualdade de oportunidade; segundo, elas devem beneficiar maiormente os membros menos favorecidos da sociedade. Cada um desses princípios aplica-se a uma parte diferente da estrutura básica; ambos dizem respeito não somente aos direitos, liberdades e oportunidades básicos, mas também às demandas de igualdade; a segunda parte do segundo princípio subscreve o valor (*worth*) dessas garantias institucionais. Em conjunto, e se se dá prioridade ao primeiro, eles regulam as instituições básicas que realizam esses valores. (RAWLS, 1992, p. 30-31).

A nosso ver estes dois princípios parecem realmente atender à necessidade daquela razoabilidade para o acordo político enquanto reduzem muito exatamente a margem de possibilidades de desacordo político porque embora devam receber o apoio e adesão das doutrinas abrangentes razoáveis, não dependem destas em suas especificidades para sua sustentação. Ao contrário, o respeito de tais doutrinas a estes princípios é que faz com que as mesmas sejam compreendidas como razoáveis e, por isso, sejam pares cooperadores da estabilidade política do Estado Democrático de Direito. Em síntese, eles se fundam numa concepção normativa de pessoa que “Inclui duas capacidades indispensáveis para ser membro de uma sociedade cooperativa: o senso de justiça e a concepção de bem” (WEBER, 2011, p. 132) e numa concepção de sociedade “como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais” (RAWLS, 1992, p. 56). Como diz o próprio Rawls (2000b, p. 91) na introdução à sua segunda conferência, em *O Liberalismo Político*:

[...] a estrutura básica de uma tal sociedade é efetivamente regulada por uma concepção política de justiça, a qual é objeto de um *consenso sobreposto* pelo menos no tocante às doutrinas abrangentes e razoáveis professadas por seus cidadãos. Isso possibilita que a concepção política compartilhada sirva de base à razão pública nos debates sobre questões políticas, quando fundamentos constitucionais e problemas de justiça básica estiverem em jogo.

Desse modo, pelo que constatamos, o pluralismo razoável refere-se exatamente àquele pluralismo que integra em si os termos equitativos de cooperação, isto é, as pessoas com determinadas posições filosóficas, religiosas ou morais

[...] estão dispostas a propor princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo. Entendem que essas normas são razoáveis a todos e, por isso, as consideram justificáveis para todos, dispondo-se a discutir os termos equitativos que outros propuserem (RAWLS, 2000b, p. 93).

4. Considerações finais

Após este percurso de reflexão, seguindo as pistas da teoria política de J. Rawls, passamos a apresentar nesse momento pelo menos três considerações finais como resultado de nossos estudos e como pistas para posteriores aprofundamentos.

A primeira consideração que fazemos é que a concepção política rawlsiana de justiça como equidade, segundo nossa perspectiva, pressupõe o mínimo necessário para a sustentação de sua teoria e para a realização do acordo político: a saber, que o indivíduo, livre e racional, seja capaz de senso de justiça e tenha uma concepção de bem. Parece, pois, tratar-se de uma exigência mínima e, por conseguinte, que exige apenas um pouco de bom senso para o estabelecimento de um acordo político entre os cidadãos. É neste sentido que entendemos que o objetivo principal de sua teoria como ele mesmo descreve na sua introdução a *Uma Teoria da Justiça* “é levar a cabo a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação, ao longo do tempo, entre os cidadãos como pessoas livres e iguais” (RAWLS, 1997, p. XVIII). Importante ressaltar aqui que o cidadão chega a esse necessário senso de justiça através de um processo de desenvolvimento moral que se dá na estrutura básica da sociedade passando primeiro pela constituição familiar (moralidade da autoridade), depois pela participação nos diferentes grupos sociais (moralidade de grupo) até chegar ao reconhecimento de uma moralidade de princípios que se justificam por si mesmos, que expressam melhor a natureza dos indivíduos de seres racionais e livres.

Uma segunda consideração pertinente é a que visa recolocar novamente a questão proposta na nossa introdução acerca do dilema da conciliação entre a liberdade dos indivíduos e a necessidade de associação do indivíduo livre a outros homens semelhantes a ele, num contexto de pluralidade e num sistema democrático. Percebemos, depois deste estudo, que o que se apresenta, aparentemente, como muito contraditório, a saber, a liberdade do indivíduo e a necessidade da associação a outros indivíduos iguais e livres como ele, na verdade não é uma real contradição. Podemos conceber que o indivíduo livre só será capaz de se manter tal na medida em que, sem a necessidade de nenhum tipo de altruísmo heroico, seja minimamente capaz de reconhecer-se como parte num acordo político ou no consenso sobreposto no qual ele mesmo terá sua liberdade e direitos fundamentais garantidos da mesma maneira que se compromete em respeitar a liberdade e os direitos fundamentais de outrem e isso só pelo respeito ao princípio de reciprocidade, ou seja, enquanto ele mesmo se compromete e adere ao

consenso sobreposto, ele se beneficiará tanto quanto os outros. Tal consenso sobreposto, porém, só poderia ser firmado às cegas, isto é, “sob o véu da ignorância”, exatamente para que todos, sem o conhecimento prévio de sua própria condição social, preocupem-se em eleger princípios de justiça válidos para todos dentre os quais ele mesmo estaria incluído, obviamente. Assim, ele não se prejudica, mas também não poderia prejudicar outros. Todos escolheriam aquilo que fosse o mais razoável para todos visando uma estabilidade política na qual todos gozariam de igual liberdade e de condições equitativas de se desenvolver.

Como última consideração final, ressaltamos que a ideia de pluralismo razoável nos pareceu ser uma intuição rawlsiana muito feliz. De fato, concordamos que não é possível estabelecer um consenso sobreposto com qualquer tipo de pluralismo. Um pluralismo absoluto, que enfatize apenas as diferenças e tenha a dificuldade da razoabilidade, ou seja, de perceber a dimensão da necessidade de cooperação social para que se firme o consenso entre as partes, é inviável para a sustentação da democracia. Daí que se falamos em sistema democrático de Direito a alternativa proposta de Rawls de um consenso sobreposto que se firma sobre a concepção política de justiça como equidade e através da adesão das doutrinas abrangentes razoáveis é uma proposta que a meu ver revela um caminho de esperança para nossos tempos atuais. Num contexto tão marcadamente plural, no qual pesam, infelizmente, as polarizações políticas, religiosas e doutrinárias, urge revisitarmos Rawls com o objetivo não só de torná-lo mais conhecido no meio acadêmico, mas visando fomentar discussões e espaços abertos de encontro e de diálogo de modo a ajudar no processo de desenvolvimento moral dos indivíduos, livres e racionais, de modo que tomem a consciência de sua cidadania e, por conseguinte, da urgência de se preocuparem com a redescoberta do razoável como uma maneira de se restabelecer a estabilidade política da nossa democracia. Temos otimismo no sentido de acreditar na possibilidade do desenvolvimento do senso de justiça que viabilizará isso.

Referências bibliográficas

AUDARD, C. 2000. Introdução: John Rawls e o conceito do político. In. RAWLS, J. *Justiça e Democracia*. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, p. XIII – XXXVII.

BOBBIO, N. 1994. *Liberalismo e Democracia*. 6. ed. São Paulo: Editora Brasiliense S. A.

RAWLS, J. 1992. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova*, nº 25, p. 25-59.

RAWLS, J. 2000a. O campo político e o consenso por justaposição. In. _____. *Justiça e Democracia*. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, p. 333-372.

RAWLS, J. 2000b. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática.

RAWLS, J. 1997. *Uma teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes.

SILVA, Walter V. O. 2016. Rawls leitor de Kant. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 4, n. 1, p. 177-192, Jan/Jun.

WEBER, T. 2011. Autonomia e consenso sobreposto em Rawls. *Ethic@*, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, Dez.

O “SENTIR NA IGREJA” EM DOM LUCIANO

Geraldo De Mori*

Resumo: Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida, aos 11 anos de idade, iniciou sua formação escolar num colégio da Companhia de Jesus, o Santo Inácio, do Rio de Janeiro, entre 1941-1945. Em seguida foi para Nova Friburgo, onde deu continuidade a seus estudos no Colégio Anchieta, então centro de formação de estudos humanísticos e de filosofia dos jesuítas. Desde a idade de 11 anos então teve contato com os padres, estudantes e irmãos da ordem religiosa na qual entrou, fez sua formação, exerceu seu ministério. A experiência espiritual fundadora de todos os jesuítas e dos que bebem de sua espiritualidade são os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola. Oferecidos em várias modalidades, todos os membros da ordem os realizam em seu formato completo, em trinta dias, pelo menos duas vezes na vida, quando entram no noviciado e após terem realizado todos os estudos (etapa chamada de “terceira provação”). No final do livro a partir do qual são propostos os Exercícios, encontram-se várias “regras”, dentre as quais as “Regras para o autêntico sentir na Igreja militante”. Em geral, essas Regras são propostas para os exercitantes no final da experiência, pois sua vida cristã acontece na Igreja. Dom Luciano conheceu muito novo essas “Regras” e, como ninguém, as vivenciou de modo profundo, como se pode perceber, sobretudo, durante todo seu episcopado, no qual esteve à frente de iniciativas e funções importantes, implicando a Igreja católica do país. Após apresentar brevemente o significado dessas “Regras” no texto inaciano, o artigo mostra como elas se traduziram na vida do Arcebispo de Mariana.

Palavras-Chave: Dom Luciano; Regras para o autêntico sentir na Igreja militante; Igreja católica; Exercícios Espirituais; Espiritualidade inaciana.

Abstract: At the age of 11, Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida began his schooling at a school run by the Society of Jesus, Santo Inácio, in Rio de Janeiro, between 1941-1945. He then moved to Nova Friburgo, where he continued his studies at the Anchieta College, then a Jesuit training center for humanistic and philosophical studies. So, from the age of 11, he had contact with the priests, students and brothers of the religious order into which he entered, did his formation and exercised his ministry. The founding spiritual experience of all Jesuits and those who drink from their spirituality are the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola. Offered in various forms, all members of the order do them in their complete form, over thirty days, at least twice in their lives, when they enter the novitiate and after they have completed all their studies (a stage called "tertianship"). At the end of the book from which the Exercises are proposed, there are various "rules", including the "Rules for authentic feeling in the Church militant". In general, these rules are proposed to the participants at the end of the experience, because their Christian life takes place in the Church. Dom Luciano knew these "Rules" very young and, like no one else, experienced them in a profound way, as can be seen above all throughout his episcopate, in which he was at the head of important initiatives and functions involving the Catholic Church in the country. After briefly presenting the meaning of these "Rules" in the Ignatian text, the article shows how they were translated into the life of the Archbishop of Mariana.

Keywords: Dom Luciano; Rules for authentic feeling in the militant Church; Catholic Church; Spiritual Exercises; Ignatian spirituality

* Bacharel em filosofia (1986) e em teologia (1992) pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (instituição eclesiástica que, desde 2005, coincide com a Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE). Mestre (1996) e doutor (2002) em teologia pelas Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres. Professor de teologia sistemática na FAJE, membro do Instituto Nacional de Pastoral Pe. Alberto Antoniazzi (INAPAZ), da CNBB, da Comisión Teológica del CELAM e do Board de editores da revista *Concilium*. Bolsista de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) desde 2020.

Introdução

A expressão “sentir na Igreja”¹ remete aos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, que, nos n. 352-370, apresenta as “Regras a serem observadas para ter o autêntico sentir na Igreja militante”. Neste ano em que a Igreja celebra os 10 anos do pontificado de Francisco e a Faculdade Dom Luciano Mendes comemora os 20 anos de sua criação, recordar essas regras e sua tradução na vida do antigo Arcebispo de Mariana é não só um dever de memória, presente na intenção dos que organizaram a VI Semana Acadêmica Dom Luciano, mas também um desafio para o atual momento pelo qual passa a Igreja, feito de tensões e busca de um viver sinodal.

Revisitar esta expressão na fonte da espiritualidade na qual foi formado Dom Luciano na atualidade é um convite à “fidelidade criativa” frete a seu legado, que pode inspirar a reforma da Igreja empreendida pelo Papa. A apresentação aqui proposta terá três momentos: iniciará com uma breve análise das “Regras” para o “autêntico sentir na Igreja militante”, como as entende Inácio de Loyola. Em seguida, será feito um breve sobrevoo sobre o modo como Dom Luciano encarnou essas Regras em sua vida, mostrando, na conclusão, como sua tradução no Arcebispo de Mariana é um convite para a Igreja abraçar hoje o caminho proposto pelo Papa Francisco.

1. Regras para o autêntico sentir na Igreja militante

As “Regras para sentir verdadeiramente como se deve na Igreja militante” encontram-se no final dos Exercícios. O texto foi redigido por Inácio no tempo de seus estudos em Paris (1534). Segundo o Pe. Gèza Kóvecses, seu autor não visava tanto o protestantismo, mas os “exageros” então presentes em seu tempo, como o dos “alumbrados”, do ponto de vista espiritual, e os “minimalismos”, como o do humanismo falso, representado por certos seguidores radicais de Erasmo. Essas Regras constituem a aplicação na vida eclesial das “Regras do Discernimento dos Espíritos”, utilizadas para guiar o exercitante no itinerário das quatro semanas. Elas apontam para a “religiosidade sincera, filial, que se revela pela confiança e fidelidade, irrestrita,

¹ Alguns falam de “sentir com a Igreja”, mas, para o P. Kóvecses, um dos tradutores dos Exercícios no Brasil, trata-se de estar “imbuído da mentalidade profundamente eclesial, de maneira que o seu sentir, pensar, falar e agir reflitam o sentir, pensar, falar e agir da Igreja católica universal” (KÓVECSES, 1966, p. 211).

com respeito à orientação da Igreja” (KOVECSES, 1966, p. 211). São 18 regras, que podem ser divididas em três grupos: (1) Culto e devoções (1-9), (2) Autoridade da hierarquia, da ciência e da santidade (10-12), (3) Verdades dogmáticas e sua pregação ao povo (13-18). As regras 1, 10 e 13 introduzem cada um desses grupos. Não se trata aqui de apresentar em detalhe o conjunto dessas regras, mas de mostrar seu lugar nos Exercícios, sinalizando para o papel que certamente tiveram na formação do homem de Igreja que foi o Arcebispo de Mariana.

Chama a atenção no primeiro conjunto de regras o verbo com o qual começam, com exceção da primeira, que introduz o primeiro bloco: “louvar”. Esse verbo é o mesmo que se encontra no Princípio e Fundamento, com o qual, em geral, se começa a experiência dos Exercícios, com a diferença que o louvor neste exercício corresponde a um dos verbos que traduz a vocação do ser humano: “louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor” (EE 23). É interessante notar que o exercitante, ao terminar a experiência, é reconduzido à perspectiva fundamental a partir busca realizar sua existência, o Princípio e Fundamento, e para o “lugar” no qual isso se dará: a Igreja. E nela, ele é primeiro chamado a descobrir o que tem de belo e digno de ser “louvado” em sua tradição espiritual. De fato, embora possam soar “ultrapassadas”, as práticas que Inácio propõe para serem louvadas, são as que já fizeram um caminho na Igreja, podendo por isso ser identificadas como “seguras”, contrariamente aos “exageros” de certas expressões novas, como nos alumbrados, ou o desprezo das práticas antigas, como nos humanistas. É o caso, na segunda regra, da confissão sacramental e da recepção da comunhão (uma vez por ano, todos os meses, cada semana etc.); na terceira, da participação frequente na missa, nos ofícios, adorações ou outras formas de piedade. Na quarta, ele convida ao louvor das ordens religiosas, do celibato e da virgindade; na quinta, dos votos de obediência, pobreza e castidade. A sexta remete às práticas da religiosidade popular, como a veneração de relíquias, as peregrinações, a indulgências, acender velas. Já a sétima lembra as práticas de penitência da quaresma e da semana santa (jejuns, abstinência, vigílias, penitência). A oitava valoriza o zelo na construção e ornamentação das igrejas, o uso de imagens e sua veneração, concluindo, na nona, com os preceitos da Igreja, frente aos quais o exercitante deve estar mais disposto a defendê-los que a criticá-los. A maior parte dessas regras lembram também práticas do catolicismo da época de Inácio que eram objeto da crítica dos protestantes, o que levou muitos a pensarem que eles fossem o principal grupo visado pelas regras.

Mas, como acima foi observado, trata-se de suscitar em quem termina os Exercícios um olhar benevolente para com o “lugar” no qual viverá sua fé e nela crescerá. Nesse sentido, o convite ao louvor não significa que o exercitante tenha que se calar diante de erros e desvios que possam

existir na Igreja. Se seu olhar é capaz de primeiro deixar-se maravilhar pelo que é motivo de louvor, a insatisfação e a crítica ao que na Igreja contradiz aquilo que ela é chamada a ser, não corroerão sua experiência de fé nem a instituição na qual ela deve realizar-se, contribuindo, ao contrário, para sua contínua conversão. Os casos visados por Inácio no século XVI levavam a prescindir da Igreja, seja erigindo a própria experiência como referência para a autenticidade do encontro com Deus (os alumbrados), seja negando à instituição eclesial o papel de mediadora do encontro com Deus e realização plena da própria vida (os humanistas radicais). Como se indicará na segunda parte, Dom Luciano foi um excelente aluno na escola destas Regras.

O segundo conjunto de regras (10-12) diz respeito à autoridade dos “superiores”, da “teologia” e dos “santos”. A décima inicia com “Devemos ser mais prontos”, ao que se seguem os verbos “aprovar” e “louvar”, e o “objeto” da aprovação, a saber, “diretrizes, recomendações e comportamentos dos nossos superiores”. O texto continua dizendo que essa disposição é melhor do que a crítica, mesmo que a autoridade em questão não mereça elogio. A regra não quer impedir o senso crítico, mas seu exercício em público, pelas consequências que poderiam provocar, sobretudo entre os simples fiéis. No fundo, essa regra remete ao discurso de Jesus sobre a vida comunitária no evangelho de Mateus (Mt 18,15-20), não impedindo que sejam feitas críticas aos “maus costumes” junto a quem os pode “remediar” e mostrando o cuidado pastoral para com o povo simples. A décima segunda volta a começar com o verbo louvar, tendo agora como objeto a teologia, que na época de Inácio era dividida em “positiva”, referindo-se aos Padres da Igreja e aos Concílios, e “escolástica”, remetendo aos grandes autores da escolástica: Santo Tomás, São Boaventura, Pedro Lombardo. O texto mostra as características de cada uma: a teologia positiva “move os “afetos” e leva a “amar e a servir em tudo a Deus nosso Senhor”, enquanto a teologia escolástica define e explica, “conforme as necessidades dos tempos modernos as coisas necessárias à salvação eterna”, além de “refutar e explicar melhor todos os erros e todas as falácias”. O texto lembra que os “doutores escolásticos” recorrem à Sagrada Escritura, aos escritos dos “doutores positivos”, aos concílios, aos cânones e às constituições da Igreja. A décima terceira convida a evitar comparações entre as pessoas vivas e os santos, pois tais comparações podem levar a engano.

É interessante nessas três regras perceber a gradação: na décima, começa com os que exercem autoridade na Igreja, passa em seguida às correntes teológicas a partir das quais se exercia a inteligência da fé na época (décima segunda), e conclui com os debates relacionados à santidade dos que morreram e as dos que vivem (décima terceira). No fundo, o convite a não criticar as autoridades em público, a não entrar em debates estéreis sobre qual corrente teológica é mais

apta para pensar a fé, ou se determinado santo goza de mais santidade do que alguém vivo, essas regras querem educar para o modo correto de se relacionar com o poder, com o saber e com a santidade, temas que podem suscitar conflitos na Igreja.

O terceiro grupo de regras (13-18) começa com a que, provavelmente, é a mais conhecida dessas regras de Santo Inácio. Segundo o texto, “para em tudo acertar, devemos estar sempre dispostos a crer que o que nos parece branco é negro, se assim o determina a Igreja hierárquica, persuadidos de que entre Cristo Nosso Senhor – o Esposo – e a Igreja – sua Esposa – não há senão um mesmo Espírito, que nos governa e dirige para a salvação de nossas almas...” Essa regra foi interpretada de muitas maneiras ao longo dos séculos, sendo vista, ora como submissão cega, própria de uma consciência incapaz de pensar e decidir por si, o que pode levar a muitos tipos de abusos por parte, sobretudo, dos que encarnam o que determina a Igreja hierárquica, ou, como aparece na segunda parte da regra, o estar dispostos a crer que o que diz a Igreja hierárquica é o sentir e o saber do Espírito, que une Cristo e a Igreja, em função da salvação do ser humano. Essa regra, que é uma introdução às últimas regras, que tratam da relação dos fiéis com as verdades dogmáticas da fé cristã, mostra o que é necessário crer como negro embora seja branco: aquilo que diz respeito à salvação. Nesse sentido, as regras dedicadas ao tema da predestinação (14 e 15), as que evocam os debates no século XVI, opondo fé e obras (16), graça e liberdade (17), amor e temor (18), recordam que o que é verdade de fé, embora possa se prestar a discussões, não deve ocupar o centro dos interesses da pregação e das preocupações de quem fez a experiência do Deus que ama e, pela fé, concede sua graça. O termo mais recorrente nesse bloco de regras é o verbo “falar” (“cuidado na maneira de falar e discorrer sobre este assunto (regra 14); “não devemos falar muito de predestinação”, mas “se em alguma ocasião se falar disso...” (regra 15); “é de advertir que, por falar muito de fé...” (regra 16); “Pode-se com certeza falar da fé e da graça...” (regra 17). Esses debates remetem às polêmicas acaloradas da época, que podem ser suscitadas por questões dogmáticas, mas que, uma vez definidas, não devem ser objeto de discussões estéreis. Nesse sentido se entende o ter por branco o que parece ser negro.

É interessante perceber nesses três grupos de regras certa progressão: começam com as diversas expressões da vida de fé na Igreja, passam em seguida para os lugares de autoridade na Igreja (hierarquia, teologia, santos), culminam com temas de doutrina. Todos esses “lugares” de inserção na Igreja por parte do exercitante que fez os Exercícios são continuamente objeto de muitos debates, oposições e, muitas vezes, de divisões. Nesse sentido, talvez, um elemento cristológico, pneumatológico, eclesiológico e soteriológico da regra nº 13 pode servir de chave

de leitura para o como “sentir verdadeiramente na Igreja”: “entre Cristo Nosso Senhor – o Esposo – e a Igreja – sua Esposa – não há senão um mesmo Espírito, que nos governa e dirige para a salvação das nossas almas”. Esse horizonte de inserção na Igreja após os Exercícios é o que deve guiar quem os fez, sabendo que a experiência pessoal que fez tem como lugar de verificação o viver junto com outros, na comunhão eclesial, lugar do dom e da vivência real da fé cristã.

2 O sentir na Igreja em Dom Luciano

Dom Luciano realizou os Exercícios Espirituais completos pela primeira vez durante seu noviciado. Repetiu-os quando fez a última etapa de sua formação, chamada de “terceira provação”. Ofereceu-os “completos”, ou seja, no formato dos 30 dias, quando foi “Instrutor de Terceira Provação”, e no formato mais comum, de 8 dias, inúmeras vezes. Não é o caso aqui de trazer eventuais notas escritas por ele sobre essa questão, seja quando fez os 30 dias seja quando os acompanhou como Instrutor, que, em geral, é quando essas Regras são apresentadas de modo detalhado, mas de mostrar como elas orientam seu engajamento eclesial. Muito já se falou da inteligência, da santidade, do cuidado dos pobres, da capacidade de compaixão e da atenção para com as pessoas no Arcebispo de Mariana. Muito se escreveu também sobre seu serviço à Igreja, seja nas grandes instâncias da CNBB, seja no cotidiano da Igreja da qual foi bispo ou em tantas intervenções que fez em muitos lugares eclesiais no Brasil, América Latina e outros continentes. Não é o caso de elencar aqui as atividades que expressam esse seu serviço à Igreja, o que já foi feito em vários livros, trabalhos acadêmicos e artigos diversos já publicados. Trata-se aqui de associar algumas dessas atividades aos três grandes grupos de Regras para sentir na Igreja dos Exercícios, pois elas marcaram seu itinerário espiritual.

As regras do primeiro grupo, identificadas pelo Pe. Kovecses com “culto e devoção”, remetem às práticas religiosas surgidas ao longo dos tempos, reconhecidas como expressão da fé autêntica da fé da Igreja, que no tempo de Inácio estavam sendo objeto exageros ou minimalismos. As regras propostas nesse grupo expressam, em certo sentido, um dos elementos da eclesiologia do Concílio Vaticano II que o Papa Francisco tem valorizado muito nos últimos anos e que estavam enraizadas na vida e na prática eclesial de Dom Luciano: o *sensus fidei*. Segundo o texto da Comissão Teológica Internacional sobre esse elemento, é o Espírito santo que dá a todos os batizados a unção e os dons para sua vocação, “conferindo-lhes um

conhecimento muito pessoal e íntimo da fé da Igreja” (CTI, 2014, n. 1). Daí resulta que os “fiéis têm um instinto para a verdade do Evangelho, o que lhes permite reconhecer quais são a doutrina e prática cristãs autênticas e a elas aderir” (CTI, 2014, n. 2). O texto distingue ainda o *sensus fidei fidelis*, que se refere à capacidade pessoal do crente de fazer um discernimento justo em matéria de fé, e o *sensus fidei fidelium*, que se refere ao instinto da fé da própria Igreja (CTI, 2014, n. 3). Na vida de Dom Luciano, o contato com o *sensus fidei fidelis* e o *sensus fidei fidelium* se deu inicialmente em sua infância, no seio familiar, que o fez desejar ser santo desde a mais tenra idade, como ele falou na cerimônia em que recebeu o título de Doutor honoris causa, na FAJE (ALMEIDA, 2007, p. 45). O tempo em que viveu, na então capital do país, e o meio social ao qual pertencia, era atravessado pelas correntes de pensamento mais em voga na época, algumas hostis à religião e ao cristianismo. Sua inteligência privilegiada e sua sensibilidade espiritual para com o mais humilde, levaram-no, porém, em sua vida de religioso jesuíta, de padre e de bispo, a realizar a síntese entre as formas consagradas da religiosidade popular e as novas formas que foram adquirindo na Igreja.

O itinerário intelectual de Dom Luciano poderia tê-lo levado a desvalorizar as diversas expressões do culto e da devoção provenientes da longa tradição do catolicismo popular no Brasil, muitas delas fortemente criticadas pelos intelectuais e pelas diversas denominações protestantes em crescimento no país no tempo de sua infância e juventude. Sua formação como jesuíta deu-se inicialmente em Nova Friburgo, Rio de Janeiro, ainda sob o influxo da neoescolástica, e, em seguida, em Roma, já sob os ventos de uma incipiente renovação que antecedeu o Concílio Vaticano II. Concluiu seus estudos de doutorado em filosofia no ano em que terminava o Concílio, cuja recepção no Brasil foi marcada por grande criatividade e um olhar crítico, entre certos setores eclesiais, sobre certas manifestações da piedade popular. O contato de Dom Luciano, ainda em Roma, com a realidade de sofrimento das pessoas encarceradas, e, ao voltar ao Brasil, sua dedicação à formação dos estudantes jesuítas e, nas “horas vagas”, aos mais pobres, o fizeram construir pontes entre as inúmeras formas de viver o catolicismo pré-conciliar, e as novas práticas eclesiais e pastorais que iam surgindo da renovação trazida pelo Vaticano II. Admirado por muitos por sua capacidade de equilíbrio e sínteses, provavelmente, em Mariana, como arcebispo, pôde vivenciar de modo mais amplo e profundo o primeiro grupo de regras acima evocado. Com efeito, conhecido por sua atuação como bispo auxiliar da Região Belém, em São Paulo, e mais ainda por sua atuação como Secretário Geral da CNBB desde 1979, tendo sido eleito seu Presidente em 1987, sua nomeação para Mariana, em 1988, foi vista por muitos como “castigo”, mas vivida por ele como um lugar

de GRANDE fecundidade pastoral e evangelizadora. Soube como ninguém valorizar a grande tradição das muitas expressões da religiosidade popular dessa região de Minas Gerais, além de fazer avançar as grandes intuições da eclesiologia do Vaticano II, discernindo o que no *sensus fidei* permanecia como expressão válida da vivência da fé e o que necessitava ser atualizado/*aggiornato*, como pedira João XXIII.

Dentre as iniciativas que implementou na Arquidiocese nessa perspectiva de *aggiornamento* na Arquidiocese, se destacam: sua organização em cinco Regiões Pastorais; a atenção à formação permanente do clero; a realização de assembleias pastorais em todos os níveis; a reestruturação e/ou constituição dos Conselhos Arquidiocesanos; a organização das dimensões e pastorais, como Catequese, Liturgia, Pastoral da Criança e do Menor, Pastoral da Juventude, Pastoral das Vocações e Ministérios, Pastoral do Dízimo e Pastoral Familiar; a reestruturação do processo formativo e das casas de formação do Seminário; o investimento na formação e participação dos leigos; a organização dos religiosos (as) na Arquidiocese; os Planos de Evangelização; a maior presença da Igreja arquidiocesana nos Meios de Comunicação Social; os investimentos na preservação das Igrejas históricas; a organização de obras sociais para amparo e promoção da criança pobre, o atendimento à juventude e à velhice.

Além desse “sentir na Igreja” feito de escuta e acompanhamento da fé vivida em suas múltiplas expressões na “base” da Igreja, Dom Luciano também se destacou por um outro “sentir na Igreja”, em lugares que o tornaram mais conhecido no país e internacionalmente: os de seu serviço nas altas instâncias da “cúpula” da instituição eclesiástica. Nesse serviço, certamente o inspiraram as regras acima denominadas como do segundo e do terceiro grupo, que dizem respeito à “autoridade da hierarquia, da ciência e da santidade” e às “verdades dogmáticas e sua pregação ao povo”. Com efeito, seu trabalho na CNBB, como Secretário Geral, entre 1979-1987, e como Presidente, entre 1987-1994, e seu serviço no Conselho Permanente do Sínodo dos Bispos, desde 1987, sua participação como membro da Pontifícia Comissão Justiça e Paz, desde 1992, e sua atuação como vice-presidente do CELAM, entre 1995-1998, não só o colocaram em evidência, mas também o fizeram enfrentar muitas situações difíceis, que exigiam o discernimento das Regras para o sentir na Igreja, nas quais fora formado como jesuíta. Dentre as situações difíceis, se destacam, por um lado, a interlocução com instâncias do Vaticano, que no Pontificado de João Paulo II passaram a suspeitar da Igreja do Brasil e das orientações que havia tomado, seja de sua ação pastoral e de seu engajamento sociotransformador, seja de sua reflexão teológica. Por outro lado, nas funções que assumiu na CNBB teve que dialogar com diversos organismos da vida social, política e cultural do Brasil,

num período importante e dramático de sua história, como o da redemocratização e sua consolidação, que se deu na elaboração da Constituição de 1988.

Sua capacidade enorme de síntese e de buscar consensos em meio a oposições, manifestou-se de modo impressionante nessas tarefas que assumiu junto à CNBB. Como observa Libanio, na *laudatio* que fez ao Arcebispo de Mariana por ocasião do título de Doutor *honoris causa* que lhe deu a FAJE pouco tempo antes de sua morte, no exercício dos cargos que assumiu na CNBB, “conheceu os corredores das instituições eclesiais romanas”, que nem sempre lhe foram tão acolhedoras e tampouco para a perspectiva eclesial desenvolvida no Brasil. Sem usar a linguagem da “bajulação”, nem os “rodeios burocráticos”, ele “convencia” pela “humildade simples” e pela “verdade direta”. Sobre esse campo, continua Libanio, “pesa enorme silêncio do homem de fé, de caridade, de respeito às autoridades eclesiais”. De fato, “de seus lábios” nunca saíram “narrações das horas sofridas, das humilhações, das postergações, dos silêncios hostis”. Ao contrário, “diante da incompreensão de Roma, preferiu o silêncio, a oração, o respeito obediente, o perdão. Nunca a crítica, a denúncia pública” (LIBANIO, 2007, p. 31). Mais fiel nisso ao segundo grupo das Normas do sentir na Igreja, impossível. A mesma atitude, embora mais “propositiva”, assumindo uma de suas inúmeras qualidades, a da síntese e da “união dos contrários”, é perceptível em suas participações em dois dos eventos eclesiais mais importantes da Igreja latino-americana e caribenha da segunda metade do século XX: as Conferências de Puebla, em 1979, e Santo Domingo, em 1992. Na primeira, que coincidiu com o início do pontificado de João Paulo II, que já manifestava certas reticências com as opções da Igreja latino-americana, ele foi, no dizer de Libanio, o “anjo noturno, que na calada da noite trabalhava para que os textos se aproximassem mais das opções evangélicas que trazia no coração e que exprimiam o desejo do episcopado brasileiro” (LIBANIO, 2007, -p. 32). Em Santo Domingo, quando a suspeita tinha se transformado em muitos recuos na condução de várias iniciativas da Igreja do continente, e que na IV Conferência do CELAM se expressava na proposta de certos grupos eclesiais de impor uma ideia de América Latina a partir de uma única cultura cristã, num claro retorno à ideia de cristandade, Dom Luciano, na oração final do Documento, deu-lhe um belo fechamento, substituindo a ideia de “cultura cristã” pela de “Evangelho encarnado” nas culturas e povos indígenas e afro-americanos (LIBANIO, 2007, p. 32). Também aqui, fiel às Regras para sentir na Igreja, sem entrar em discussões doutrinárias e ideológicas estéreis, Dom Luciano conseguiu criar consensos que eram a radicalização da própria fé.

Na busca de diálogo com as altas instâncias da instituição eclesial da América Latina e romana, Dom Luciano conseguiu perceber quais eram as principais tarefas da Igreja em um tempo de transição. Num texto escrito em 1998, lembra Libanio, o então Arcebispo de Mariana começa com a questão da inculturação da fé cristã na cultura urbana das grandes cidades, nas culturas indígenas e afro-americanas. Em seguida, destaca a importância do catolicismo popular, cujas devoções revelavam uma fé mais forte que pareceria à primeira vista, sem desconhecer o catolicismo dos ambientes secularizados que procuravam novas expressões de fé. Constata ainda a busca de sentido de vida num mundo que decepciona jovens e se apresenta sem saída, por causa das injustiças e violências, conduzindo muitos deles às drogas, ao alcoolismo, ao terrorismo e ao suicídio. A partir do continente latino-americano, ele advogava a construção da civilização do amor, colocando em evidência, de um lado, a confiança na presença e na ação de Deus, e do outro, o empenho dos fiéis em construir uma sociedade fraterna, marcada pelos valores cristãos da gratuidade, bondade e universalidade, da predileção pelos excluídos, da esperança, solidariedade, justiça e paz (cf. LIBANIO, 2007, p. 32-33).

Num outro campo, que é o da encarnação do evangelho no testemunho vivido, é importante mostrar como também aí é possível ver a tradução dos dois grupos de Regras na vida de Dom Luciano. No período difícil do regime militar e de sua transição para a democracia, o então Secretário Geral da CNBB revestiu-se de coragem, cobrando do Estado o respeito pelos direitos humanos fundamentais, não hesitando, para isso, em frequentar palácios, ministérios e secretarias, “não como cortesão, nem com as imunidades do direito, mas como *persona non grata*”, para defender o direito de pessoas consideradas inimigas do Estado (LIBANIO, 2007, P. 31), como no caso dos Padres Franceses, ou no da ameaça aos territórios dos povos originários, colocando-se ao seu lado e defendendo, na Constituinte, seus direitos. Mesmo em temas polêmicos, como o da defesa do ensino religioso nas escolas ou o da vida em todos os momentos de sua existência, da concepção à morte, sua palavra se fez ouvir corajosamente e profeticamente, com a mansidão e a firmeza que a caracterizavam. Em todos esses casos e em muitos outros, é possível perceber no agir do Secretário Geral e no do Presidente da CNBB a aposta naquilo que as sociedades democráticas consideram princípios inalienáveis, como os direitos humanos, sobretudo das populações mais vulneráveis, que, em grande parte, correspondem ao que é central na doutrina cristã. Nesse sentido, as atitudes requeridas nas regras, encontraram nele uma tradução que foi determinante na condução de certos processos, que contribuíram para a defesa dos direitos dos mais pobres.

Conclusão

É interessante a associação que a VI Semana Acadêmica Dom Luciano fez entre os 10 anos do pontificado de Francisco e os 20 anos da Faculdade Dom Luciano. O atual Pontífice, também ele jesuíta, é profundamente marcado pela espiritualidade inaciana e, como o antigo Arcebispo de Mariana, meditou em diversas ocasiões sobre as Regras para sentir na Igreja. Por uma espécie de “providencial” coincidência, ambos tiveram papel importante em conferências do Episcopado Latino-Americano: Dom Luciano, com sua atuação nas Conferências de Puebla e Santo Domingo; Dom Jorge Mario Bergoglio, na Conferência de Aparecida. Se é possível identificar alguma linha em comum entre os dois, certamente a opção preferencial pelos pobres é a que mais se destaca. É uma opção que ultrapassa o aspecto “ideológico” ou a leitura socioeconômica, uma vez que para ambos os pobres são o “lugar teológico” a partir do qual perceber os grandes apelos do Espírito na Igreja e no mundo. Em Dom Luciano os pobres adquiriram muitos rostos, desde os “menores de rua”, cuja pastoral ele tanto incentivou, aos indígenas ameaçados em seus direitos ou os pobres anônimos que pediam esmola ou dormiam nas praças de Mariana, aos quais ele cobria nas noites frias. Em Bergoglio os pobres também são rostos ou situações que ele tem denominado de “periferias geográficas e existenciais”, muitas das quais resultadas de um sistema que os transforma em “descarte”, como é o caso das multidões de migrantes que perambulam pelo mundo em busca de vida digna. Ao escolher o nome do Pobre de Assis como tradução desta opção, de muitas maneiras ele a realiza.

Como conclusão, um dos textos mais utilizados no atual processo sinodal, que é um trecho do Discurso do Papa Francisco na vigília de oração para o Sínodo da Família, em 4/10/2014, pode ajudar a mostrar como traduzir hoje o “sentir na Igreja”, tão forte em Dom Luciano e igualmente no Papa Francisco, e que precisa ser praticado em todos os que se aventuram a aprofundar a própria fé, sobretudo numa instituição como a que traz o nome do antigo Arcebispo de Mariana, na cidade onde se encontra seu túmulo: “pedimos antes de mais nada, do Espírito Santo o dom da escuta: escuta de Deus, até ouvir com Ele o grito do povo; escuta do povo, até respirar nele a vontade a que Deus nos chama” (FRANCISCO, 2014). No fundo, as “Regras para sentir verdadeiramente como se devem na Igreja militante” convidam primeiro à escuta, do Espírito, que é quem conduz a Igreja, mas também do povo, sobretudo dos mais pobres, como tanto fez Dom Luciano e o Papa Francisco, para escutar em seus gritos para onde Deus quer conduzir sua Igreja. Oxalá a contemplação dessa tradução viva das Regras para sentir na Igreja que é Dom Luciano e, no presente momento, o próprio Papa Francisco, possa inspirar e conduzir as

relações dos fiéis com as inúmeras formas de viver sua adesão ao Cristo, presentes no “santo povo de Deus”, como também o modo como as diversas vocações e carismas dos quais é constituída a Igreja vivenciam a escuta mútua, e, enfim, o modo como traduzem sua pertença institucional e a “doutrina” que nela se elaborou em cada situação histórica.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, L. M. Palavras de agradecimento de Dom Luciano. In PAUL, C. (Org.). *Doctor amoris causa*. Homenagem a Dom Luciano Mendes de Almeida. São Paulo: Loyola, 2007, p. 43-58.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI). *O sensus fidei na vida da Igreja*. Roma: Editrice Vaticana, 2014. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html>. Acesso: 20/08/2023.

FRANCISCO. *Vigília de oração preparatória para ao sínodo sobre a família*. Discurso do Papa Francisco. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2014. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141004_incontro-per-la-famiglia.html>. Acesso: 20/08/2023.

LIBANIO, J. B. *Laudatio in honorem DD. Luciano*. In In PAUL, C. (Org.). *Doctor amoris causa*. Homenagem a Dom Luciano Mendes de Almeida. São Pulo: Loyola, 2007, p.19-42.

SANTO INÁCIO DE LOYOLA. Regras a observar para sentir verdadeiramente como se deve na Igreja militante. In SANTO INÁCIO DE LOYOLA. *Exercícios Espirituais*. Porto Alegre, 1966, p. 211-218. Notas P. Géza Kövecses.

A ESPIRITUALIDADE QUE MOVIA DOM LUCIANO

Pe. Geraldo Martins Dias*

*Cristo, vitorioso do pecado e da morte,
vence em nós o egoísmo
e abre-nos ao amor fraterno e ao gesto do lava-pés.
Daqui para a frente, amar a Deus e ser feliz
se identificam com a alegria de dar a vida a todos,
pelo serviço humilde e generoso,
a começar dos mais necessitados.
(Dom Luciano, FSP - 6.4.1996)*

“Dom Luciano vive na luta do povo”. Este é um grito que brota espontaneamente nas romarias, manifestações e mobilizações populares, especialmente na Arquidiocese de Mariana, que têm como bandeira a defesa da vida, da dignidade humana, da justiça, da paz e da nossa Casa Comum. Evocar este grito popular na abertura desta minha participação na 6ª Semana Acadêmica Dom Luciano, abordando a “Espiritualidade em Dom Luciano”, antecipa minha compreensão da espiritualidade vivida pelo Servo de Deus cuja memória continua muito viva, não só em nossa Arquidiocese, mas nos mais longínquos rincões deste imenso Brasil.

Permitam-me, a título de introdução, antes de falar propriamente da Espiritualidade em Dom Luciano, discorrer, brevemente, sobre o significado de espiritualidade. Sua definição e compreensão torna-se fundamental para percebermos melhor como era a espiritualidade vivida por Dom Luciano e em que ela se diferencia de outras espiritualidades.

* Presbítero da Arquidiocese de Mariana/MG, pároco da paróquia São João Batista, em Viçosa/MG. Texto apresentado na 6ª Semana Acadêmica Dom Luciano, promovida pela Faculdade Dom Luciano Mendes, em 24.8.2023.

De que espiritualidade queremos falar

Espiritualidade deriva de espírito. Segundo Casaldáliga e Vigil (1996, p. 21), é preciso superar o conceito de espírito como sendo oposição a matéria. Para os que assim entendem, “espíritos são seres imateriais, sem corpo, muito diferentes de nós”. Partindo dessa ideia, espiritual é o que não é material, que não tem corpo, levando-nos a dizer que a pessoa é mais ou menos espiritual dependendo de sua preocupação com aquilo que é material.

Estes conceitos que opõem espírito e espiritualidade ao que material e corporal, na opinião destes autores, vêm da cultura grega, mas se recorrermos a outras culturas, inclusive a hebraica em cuja língua foi escrita a maior parte da bíblia, “espírito não se opõe à matéria, nem ao corpo, nem à maldade (destruição); opõe-se à carne, à morte (a fragilidade do que está destinado à morte); opõe-se à lei (a imposição, o medo, o castigo)” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p. 21).

No hebraico, espírito é traduzido por *ruah*, palavra feminina que significa vento, “ligeiro, potente, envolvente, imprevisível”. “É como o hálito da respiração: quem não respira, está morto” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p. 22). Assim, “o espírito de uma pessoa é o mais profundo de seu próprio ser: suas motivações últimas, seu ideal, sua utopia, sua paixão, a mística pela qual vive e luta e com a qual contagia os outros” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p. 22).

Tendo isso como pressuposto, podemos definir a espiritualidade como sendo “uma motivação que impregna os projetos e compromissos de vida..., a motivação e mística que embebem e inspiram o compromisso..., a motivação do espírito. Por isso, falar de motivações é falar de mística, de espiritualidade” (GALILEA, 1985, p. 22, nota 3). Espiritualidade, portanto, está ligada às motivações de cada pessoa, diria, às suas paixões, à sua opção fundamental. Há aqueles que têm paixão pelo bem e há os que têm paixão pelo mal. Existem, então, muitas espiritualidades, algumas para o bem e outras para o mal.

A espiritualidade cristã nos coloca no caminho de Jesus Cristo, buscando fazer nossas as suas motivações, suas causas, de tal forma que “se a espiritualidade do seguimento de Jesus merece o nome de espiritualidade é porque satisfaz a definição de espiritualidade que demos acima, ou seja, por que é motivação, impulso, utopia, causa pela qual vale a pena viver e lutar” (GALILEA, 1985, p. 28).

Falamos, dessa forma, de uma espiritualidade da libertação que bebe na fonte da encarnação. Esta espiritualidade nos lança no cotidiano do humano e do mundo, ao mesmo tempo em que nos faz comprometidos com as “alegrias e esperanças, tristezas e angústias” de todo ser humano, sobretudo, “dos pobres e de todos aqueles que sofrem” (GS, n. 1).

Com o cardeal José Tolentino Mendonça (2022), podemos, também, afirmar que “a verdadeira espiritualidade é uma dinâmica de ponte, é habitar o fluir, é não interromper, é uma vida que caminha de margem a margem, é habitar o mistério, habitar o ‘entre’, porque é o ‘entre’ que nos faz viver, o ‘entre’ é o lugar da passagem da vida, de nós próprios, é o lugar da passagem de Deus”.

A espiritualidade em Dom Luciano

Todos que conviveram com Dom Luciano ou leram algo a seu respeito, a partir do que vimos acima, não terão dúvida em afirmar que ele era um homem de muita espiritualidade. Mais que isso, que sua espiritualidade era visceralmente cristã, levando-o a identificar-se com Jesus na paixão pela vida, pelo pobre, pela justiça, pelo Reino. Tudo em Dom Luciano transpirava compromisso com as causas do Evangelho – a vida, a justiça, a solidariedade, o amor, a esperança. Vivia intensamente uma espiritualidade da libertação que o impulsionava a ir ao encontro do outro para servir no amor.

Paixão por Jesus

Seu lema episcopal – *In nomine Iesu* – traduzia sua primeira e maior paixão: Jesus Cristo. Tudo em Dom Luciano era centrado em Jesus Cristo ao qual procurou configurar sua vida e seu ministério. Desta paixão pelo Cristo derivam suas duas outras paixões: pela Igreja e pelos pobres. Estas três paixões, diria, são a marca de sua espiritualidade. Todo seu agir refletia seu compromisso com Jesus Cristo, com a Igreja e com os pobres.

A Companhia de Jesus, para além de sua família, primeira fonte de sua espiritualidade, foi determinante para que Dom Luciano assumisse esta espiritualidade da libertação que tem a marca do despojamento e do compromisso com o outro e o outro pobre. Comprova-o o testemunho do padre Melchert ao relatar a primeira experiência de Dom Luciano no seu

primeiro mês dos Exercícios Espirituais, como noviço, aos 17 anos. “Entrou um jovem rico, saiu um jovem pobre. Entrou um jovem cortejado, saiu um jovem serviçal. Foram os Exercícios Espirituais de Santo Inácio, feitos quando ele ainda tinha 17 anos, que transformaram o noviço Irmão Luciano Mendes de Almeida no mais pobre dos servos e no mais servo dos pobres. Foi naquele momento, um ano e meio antes dos votos religiosos, que o Irmão Luciano fez um voto pessoal de despojamento de todos os bens terrenos e de total esquecimento de si mesmo em prol do amor ao próximo, principalmente aos mais carentes e abandonados” (SIMÕES, 2009, p. 32).

Inevitável ver aqui uma semelhança de Dom Luciano com grandes santos como Francisco de Assis e Charles de Foucauld, por exemplo, que, extasiados pelo mistério da encarnação, fizeram do aniquilamento, da kénosis, seu caminho de vida e de fé. Com Jesus, Dom Luciano aprende a servir por amor, esquecendo-se de si, vivendo para o outro, colocando-se sempre em último lugar, ainda que fosse o foco das atenções nos incontáveis compromissos que assumia. Era como o sal e a luz de que fala o Evangelho – cumpria sua função sem aparecer, levando todos, por sua obra, a glorificar o Pai que está nos céus (cf. Mt 5,16).

Paixão pela Igreja

Seu amor à Igreja é testemunhado por todo lugar por onde passou e pelas funções que exerceu, seja na Companhia de Jesus, seja, posteriormente, como bispo, verdadeiramente, sucessor dos apóstolos. Ele próprio coloca o amor à Igreja como sua primeira marca de jesuíta. “A primeira marca (do que significa para ele ser jesuíta) é o amor à Igreja, é a vontade de servir na Igreja, especialmente, segundo a mística da espiritualidade inaciana, dentro de uma grande disponibilidade” (SIMÕES, 2009, p. 35).

Dom Luciano amou profundamente a Igreja e a serviu de forma fidelíssima. Como sofria com as fraquezas da Igreja! Tinha a clareza de que lado a Igreja deveria estar nos grandes dramas humanos e não tergiversou nos momentos em que a profecia exigia posturas firmes que fizessem valer a lógica do evangelho. Era incapaz de falar mal da Igreja ainda que dela própria lhe viessem algum sofrimento por incompreensões. Atesta-o seu amigo e irmão de Congregação, o teólogo João Batista Libânio ao falar dos inúmeros cargos que Dom Luciano exerceu na hierarquia da Igreja:

Com esses mesmos cargos, conheceu os corredores das instituições eclesiais romanas. Nem sempre acolhedoras, porque não conseguiam entender a evangélicidade de bispo tão despojado, tão sem pompas, tão desprovido dos manejos curiais. Não usava a linguagem da bajulação, dos rodeios burocráticos, mas da humildade simples, da verdade direta. Sobre esse campo, pesa enorme silêncio do homem de fé, de caridade, de respeito às autoridades eclesiais. De seus lábios, nunca sairão as narrações das horas sofridas, das humilhações, das postergações, dos silêncios hostis. Diante das incompreensões por parte de Roma, preferiu o silêncio, a oração, o respeito obediente, o perdão. Nunca a crítica, a denúncia pública. Profeta a seu modo, no escondimento (LIBÂNEO, 2006, 172).

Paixão pelos pobres

A terceira paixão de Dom Luciano eram os pobres. Não nos admira, portanto, que uma de suas últimas palavras antes de fazer sua páscoa definitiva tenha sido: “não se esqueçam dos pobres”. A defesa dos pobres não era uma retórica em Dom Luciano. Ele, verdadeiramente, se identificou com os pobres, fazendo-se, ele próprio, pobre e assumindo, em primeira pessoa, a causa dos pobres. Segundo testemunho do padre Antônio Abreu, igualmente jesuíta, dom Luciano disse, certa vez, nos retiros inacianos:

Se não tiverem tempo para as grandes e importantes tarefas que a Igreja e a Companhia de Jesus confiar a vocês; se não tiverem tempo para uma velha chata, uma criança assustada, para um religioso escrupuloso ou para um pobre envergonhado ou para um pobre ‘cara de pau’; se você não tiver tempo para essas pessoas, então você tem, seguramente, uma vocação intelectual, mas você não tem uma vocação para a Companhia de Jesus (ASSIS, 2010, p. 107).

A paixão de Dom Luciano pelo serviço aos pobres vem do exemplo de Cristo ao lavar os pés de seus discípulos. Dom Luciano dizia que devíamos fazer parte do “Sindicato dos lavadores de pés” e não se cansava de afirmar que a estola usada pelos ministros ordenados simboliza a toalha que Jesus usou para enxugar os pés de seus discípulos.

Em Dom Luciano, a caridade se traduzia na sua luta pela justiça e pelos direitos humanos e na defesa da vida e da dignidade dos empobrecidos. Ele próprio dá a razão desta caridade que age em favor do outro a partir de sua necessidade

Muitos procuram a justiça e a solidariedade. Graças a Deus! Mas só nós cristãos podemos fundamentar adequadamente a fraternidade. Sua raiz é a certeza que Jesus nos dá de que Deus é nosso Pai, Pai de todos os homens. Em seu amor infinito ama a todos, e a todos confere a mesma dignidade. É por isso que somos irmãos, destinados a construir uma sociedade fraterna. É esse amor cristão que nos dá força para vencer o egoísmo e animar as formas fraternas de convivência e partilha, que anunciam nesta terra o Reino de Deus (ALMEIDA, p. 54, *apud*. LEÃO, 2017, p. 178).

Alimento da espiritualidade

Poderíamos, talvez, nos perguntar como Dom Luciano alimentava esta sua espiritualidade tão encarnada e libertadora. Antes de tudo na sua intimidade com Deus por meio da oração que aprendera com a mãe e aprofundou na Companhia de Jesus. Ele mesmo é quem vai dizer, segundo Libânio:

Esse mestre da vida espiritual confessa que encontrou em sua mãe “a primeira descoberta teológica”. “Minha mãe, pelo olhar e pelo exemplo, me transmitiu, bem como a meu pai e a meus irmãos, a fé em Deus e a certeza de que Ele nos ama. Desde cedo, aprendia rezar o ‘Pai Nosso’ e a ‘Ave Maria’ e a conhecer a infinita misericórdia de Deus, que nos enviou seu filho, Jesus Cristo, para nos salvar do pecado, ensinar-nos a amar e a fazer o bem”. E acrescenta a belíssima confiança: “No mais profundo da consciência, nunca senti o vazio nem a escuridão. Deus sempre estava presente, confiante de todas as horas, sustentando a esperança e dando a paz (LIBÂNEO, 2006, 171).

Para Dom Luciano a segunda marca do ser jesuíta é “uma espiritualidade muito forte na linha da oração” (SIMÕES, 2009, p. 35). Ele jamais negligenciou a Liturgia das Horas e o terço. Quem teve o privilégio de viajar com ele, certamente o acompanhou nessas orações – liturgia das horas ou terço - em meio aos solavancos dos carros nas estradas encurvadas e esburacadas destes 22 mil quilômetros quadrados de nossa extensa Arquidiocese que jamais o intimidaram.

A oração de Dom Luciano por excelência, no entanto, era a Eucaristia sobre a qual tem profundas reflexões. Aliás, quis a providência divina, que sua última conferência antes de sua páscoa fosse exatamente sobre a eucaristia, no Congresso Eucarístico de Florianópolis. Falou sobre a Eucaristia e a transformação da sociedade. Dessa conferência, quatro pensamentos nos ajudam a entender a compreensão que Dom Luciano tinha da Eucaristia.

O fruto primeiro da comunhão com Jesus na Eucaristia é o amor oblato que deverá ser a norma de vida dos discípulos. ‘Amai-vos uns aos outros como Eu vos amei’ (Jo 13,35). Para Jesus, amar é dar a vida por nós. Entrar em comunhão com Cristo na Eucaristia é deixar-se possuir pelo seu dinamismo de amor e aprender com Jesus a dar a vida pelos irmãos.

A Eucaristia apresenta-se como a força renovadora da sociedade, enquanto vai nos ajudar, pela vivência do amor, a enfrentar os desafios que minam e destroem a convivência humana

A lição da Eucaristia vale para nós, cristãos, que ainda não aprendemos a assumir o dever da caridade e, por isso, somos corresponsáveis pela fome e miséria de nossos irmãos e irmãs. Cada celebração da eucaristia deveria nos questionar diante de Deus e levar-nos a partir o pão com os irmãos.

A força da Eucaristia deve nos impulsionar para atitudes mais abrangentes e procurar transformar a sociedade por meio de leis e políticas públicas que modifiquem o sistema de acumulação doentia de bens, aumentando a riqueza de poucos e segregando cada vez mais os pobres. A Eucaristia deveria unir a comunidade a serviço dos mais pobres e habilitar os cristãos a contribuir para leis e medidas que garantam vida digna para todos: trabalho, salário justo e moradia (SIMÕES, 2009, p. 98, 101,102).

Para Dom Luciano, eucaristia é cristificar nossas ações em favor do outro, particularmente, do que sofre e vive em condições indignas. Ela deve nos colocar em comunhão com Cristo, o que significa assumir como nossas as causas do Reino tal como fez Jesus. Toda a vida de Jesus foi uma comunhão com Cristo, o tempo todo. Daí ser um homem universal. O que o movia era a causa da justiça, da dignidade humana, dos direitos, do amor, do perdão, da reconciliação, da cura, da atenção ao outro. A todos que o procuravam, perguntava: “Em que posso ajudar?” Não se tratava de mera formalidade. Ele era inteiro para a outra pessoa e a considerava em sua singularidade, empenhando todo esforço para ajudá-la. Como uma vela, ele se consumia em favor do outro. Compreendemos, assim, sua afirmação por ocasião de seu jubileu de prata episcopal: “Não sei se vocês já viram um homem feliz. Eu sou!”.

Observa, no entanto, Libânio: “Mas se colocamos num dos braços da balança a alegria, a festa, a felicidade, o gozo e no outro o sofrimento das pessoas, a cruz do Senhor, a miséria humana, a compaixão com a dor alheia, na vida de D. Luciano esse segundo braço pesaria muito mais. Não é porque não valorize a bondade e a gratuidade de Deus em oferecer-nos alegria e prazer, mas porque sente certo pudor de mostrar um rosto de Páscoa quando a maioria das pessoas vive em permanente sexta-feira santa” (LIBÂNIO, 2006, p. 174).

Outra fonte que alimenta a espiritualidade de Dom Luciano é a piedade popular com destaque para sua devoção a Maria sobre a qual tem inúmeros textos e reflexões. Nutria particular afeto a Nossa Senhora Aparecida sobre a qual escreveu em 1998:

Aparecida é uma escola de fraternidade, semente de solidariedade e partilha. Diante das graves injustiças sociais de nossa pátria, temos que reconhecer nossa culpa e assumir o compromisso de construir uma nação justa e fraterna. Honrar a mãe de Deus e nossa é empenhar-se por uma ordem social e política, em que todos tenham vida digna. As transformações sociais de que precisa o Brasil devem ser o fruto do amor que leva à coerência entre fé e vida cristã (ALMEIDA, *Folha de São Paulo*, 12/10/1998).

Deixou-nos, ainda, uma belíssima oração a Nossa Senhora Aparecida

Ó Maria, Mãe querida e Senhora Aparecida,
acolhei vossos filhos e filhas
que recorrem à vossa bondade e intercessão.

Nós vos amamos e louvamos,
 agradecendo a Deus a beleza do vosso 'sim' à missão de vosso Filho.
 Ensinai-nos a amar Jesus e a crescer na fé,
 reconhecendo-o nosso Mestre e Salvador,
 que vence o pecado e a morte
 e nos reconcilia entre nós e com o Pai.

Ó Maria, discípula predileta de Jesus,
 ajudai-nos a compreender
 e viver com alegria a nossa missão eclesial,
 a serviço do próximo,
 a começar dos mais necessitados,
 anunciando e construindo o Reino de justiça, amor, perdão e paz.

Abençoai a cada um de nós, vossos filhos e filhas,
 nossas famílias e nossas comunidades.
 Aceitai a consagração ao vosso Imaculado Coração
 de nossas vidas e de toda a Arquidiocese de Mariana
 que vos ama, venera e se alegra com a vossa maternal proteção.
 Fazei-nos seguir, com renovado ardor e fidelidade,
 a Jesus Cristo, Caminho, Verdade e Vida.
 Amém!

Conclusão

Ao finalizar esta breve apresentação, fica claro que, em Dom Luciano, a espiritualidade que o marca e define é a espiritualidade da encarnação e da libertação, entendida como aquilo que constitui a razão de seu viver. Falamos, então, de três razões ou paixões que se interpenetram e se identificam: Jesus Cristo, a Igreja e os Pobres. Toda a vida de Dom Luciano se movimentou nesse tripé. Daí decorre sua vida de oração, sua fidelidade ao ministério, sua caridade inimitável e seu compromisso político com uma nova ordem social.

Entendo que o próprio Dom Luciano revela este tripé de sua espiritualidade nesta oração que nos legou

*Senhor Jesus,
 não vos pedimos que nos livreis das provações,
 mas que nos concedais a força do vosso Espírito
 para superá-las em bem da Igreja.
 A certeza de vosso amor nos renova cada dia.
 A alegria de servir aos irmãos é nossa melhor recompensa.
 Ensinai-nos, a exemplo de nossa Mãe, a repetir sempre sim
 no cumprimento da vontade do Pai.
 Amém!*

A Dom Luciano aplicam-se estas palavras do Cardeal Tolentino: “A experiência espiritual é uma experiência de abertura, transfronteiriça, onde aprendemos a não temer o vazio, a indeterminação. A atitude espiritual mais importante é a atenção, como disponibilidade para se deixar tocar e surpreender, pelo que é a epifania do ser, pela capacidade da realidade se tornar significativa” (MENDONÇA, 2022). Dom Luciano viveu isso. Era um homem eminentemente espiritual, por isso, continua vivo na luta do povo, na memória da Igreja, no coração de quem teve a graça de amá-lo e por ele ser amado e servido.

ORAÇÃO (Conclusão do *Documento de Santo Domingo*)

Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus vivo,
Bom Pastor e irmão nosso,
nossa única opção é por Ti.
Unidos no amor e na esperança
sob a proteção de Nossa Senhora de Guadalupe,
Estrela da Evangelização,
pedimos o Teu Espírito.

Dá-nos a graça,
em continuidade com Medellín e Puebla,
de nos empenhar numa Nova Evangelização,
à qual todos somos chamados,
com o especial protagonismo dos leigos, particularmente dos jovens,
comprometendo-nos numa educação contínua da fé,
celebrando teu louvor,
e anunciando-te para além das nossas próprias fronteiras,
numa igreja decididamente missionária.
Aumenta nossas vocações para que não falem operários na tua messe.

Anima-nos a nos comprometer
numa promoção integral
do povo latino-americano e caribenho,
a partir de uma evangélica e renovada
opção preferencial pelos pobres
e a serviço da vida e da família.

Ajuda-nos a trabalhar
por uma evangelização inculturada
que penetre os ambientes de nossas cidades,

que se encarne nas culturas indígenas e afro-americanas por meio de uma eficaz ação educativa e de uma moderna comunicação. Amém.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Dom Luciano Pedro Mendes de. *Folha de São Paulo*, 10 de outubro de 1998. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz10109807.htm>>.

ASSIS, Margaria Drumond. *Dom Luciano, Especial Dom de Deus*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2010.

CASALDÁLIGA, Pedro e VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1996.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano. *Santo Domingo*. São Paulo: Paulinas, 1992.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, *Gaudium et spes* (GS). São Paulo: Paulus, 1997.

GALILEA, S. *El camino de la espiritualidade*. Bogotá: Paulinas, 1985.

LEÃO, Darci Fernandes. *Caridade e Justiça em Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida*. Belo Horizonte: O Lutador e Dom Viçoso, 2017.

LIBANIO, João Batista. Laudatio in honorem DD. Luciano, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, v. 38, n. 105, 2006, p. 165-177. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/266/496>>.

MENDONÇA, Cardeal José Tolentino. 2022. Discurso na 16ª Jornada Mundial da Cultura. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/619067-cardeal-jose-tolentino-mendonca-viver-a-espiritualidade-da-condicao-precaria-convida-a-habitar-o-entre-e-a-caminhar-de-margem-em-margem>>.

SIMÕES, Irmã Neusa Quirino. *“Em nome de Jesus”, passou fazendo o bem*. São Paulo: Loyola, 2009.