

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA**

MÁRCIO AUGUSTO LACOSKI

**A FRAGMENTAÇÃO PÓS-MODERNA E O
CONCEITO DE PESSOA À LUZ DO
PENSAMENTO DE CHRISTIAN DUQUOC**

Prof. Dr. Érico João Hammes
Orientador

**Porto Alegre
2009**

MÁRCIO AUGUSTO LACOSKI

**A FRAGMENTAÇÃO PÓS-MODERNA E O
CONCEITO DE PESSOA
À LUZ DO PENSAMENTO DE CHRISTIAN DUQUOC**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, na Área de Concentração: Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Érico João Hammes

Porto Alegre
2009

MÁRCIO AUGUSTO LACOSKI

**A FRAGMENTAÇÃO PÓS-MODERNA E O
CONCEITO DE PESSOA
À LUZ DO PENSAMENTO DE CHRISTIAN DUQUOC**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, na Área de Concentração: Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Érico João Hammes

Aprovado em 31 de agosto de 2009, pela Comissão Examinadora.

COMISSÃO EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Érico João Hammes – FATEO/PUCRS

Examinador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – FATEO/PUCRS

Examinador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco – FFCH/PUCRS

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Augusto e Helena, pela tenacidade e alegria com que sempre enfrentaram o cotidiano.

Aos Salesianos da Inspeção São Pio X de Porto Alegre, pela confiança e apoio.

À PUCRS – FATEO na pessoa dos doutores, Urbano Zilles e Leomar Brustolin, pela metódica monição e presença estimulante.

Ao meu orientador Prof. Dr. Érico J. Hammes, pela lucidez e paciência devotadas a este canhestro discente.

À CAPES, pelo custeio das mensalidades e outros investimentos necessários.

Aos paroquianos da Paróquia Dom Bosco de Porto Alegre, pela compreensão nas ausências e pela companhia das preces.

Aos colegas de Mestrado, pela destemida e leal convivência acadêmica.

Ao Deus Tri-Uno, que inspirou nesta dissertação uma releitura do lema sacerdotal assumido há dezoito anos...

“OMNIBUS OMNIA FACTUS SUM!” (1Cor 9,22)

RESUMO

A presente dissertação de Mestrado estuda a “Fragmentação pós-moderna e o conceito de pessoa à luz do pensamento de Christian Duquoc”. Está dividida em três seções: na primeira, elegeu-se a categoria “fragmentação” para, a partir dela, analisar três aspectos da pós-modernidade sob o viés da cultura. São eles: a complexidade das relações, a liquefação do sagrado e o hibridismo cultural. A segunda seção apresenta o conceito de “pessoa”, um autêntico “híbrido” que foi cunhado “a partir da confluência de três cosmovisões: a judaica, a grega e a cristã.” (p. 70). A obra do teólogo francês C. Duquoc é referência para iluminar as seções precedentes tratando da personalidade humano-divina de Jesus de Nazaré e suas conseqüentes atitudes diante do “quotidiano” e da “transcendência”.

Palavras-chave: Cristologia; Duquoc; Fragmentação; Pessoa; Pós-Modernidade.

RÉSUMÉ

Cette dissertation de Maîtrise étudie “la Fragmentation Post-Moderne et le concept de la Personne éclairé par la pensée de Christian Duquoc”. Celle-ci est divisée en trois sections: dans la première, on a choisi la catégorie “fragmentation” pour, à partir d’elle analyser trois aspects de la post-modernité sous le biais de la culture. Ce sont: la complexité des relations, la liquéfation du sacré et l’hybridisme culturel. La deuxième section présente le concept de “personne”, un authentique “hybride” qui a été forgé “à partir de la jonction de trois cosmovisions: la juive, la grecque et la chrétienne” (p. 70). L’œuvre du théologien français C. Duquoc est référencée pour éclaircir les sections précédentes traitant de la personnalité humano-divine de Jésus de Nazareth et en conséquence ses attitudes face au “quotidien” et à la “transcendance”.

Mots-clés: Christologie; Duquoc; Fragmentation; Personne; Post-Modernité.

ABSTRACT

This Master's Degree dissertation studies the "Postmodern Fragmentation and the Concept of Person in the Light of Christian Duquoc's Thinking". It is divided into three sections: in the first section, the category "fragmentation" has been selected, so as to, from there, analyze three aspects of postmodernity from the cultural vantage point. Those aspects are: complexity of the relations, liquefaction of the sacred and cultural hybridism. The second section presents the concept of "person", an authentic "hybrid", molded "from the confluence of three worldviews: Jewish, Greek and Christian."(p.70). French theologian C. Duquoc's work is a reference to enlighten the previous sections, as it considers the divine-human personality of Jesus of Nazareth and his consequential attitudes as to "the quotidian" and "transcendence".

Keywords: Christology; Duquoc; Fragmentation; Person; Postmodernity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A FRAGMENTAÇÃO PÓS-MODERNA	12
1.1 BREVE DISCUSSÃO SOBRE PÓS-MODERNIDADE	12
1.1.1 Uma reapropriação da pré-modernidade	13
1.1.2 Uma finalização do projeto iluminista	14
1.1.3 Uma superação dos limites do moderno	15
1.2 TENTATIVAS DE APROXIMAÇÃO.....	20
1.2.1 A resposta de base Nietzscheana.....	20
1.2.2 O postulado de base Heideggeriana.....	21
1.2.3 A abordagem que brota do encontro com o outro	21
1.3 COMPLEXIFICAÇÃO DAS RELAÇÕES	23
1.3.1 Modelos ou Paradigmas?	24
1.3.2 Pensamento complexo	26
1.3.3 Paradigmas e Quotidiano	27
1.4 LIQUEFAÇÃO DO SAGRADO.....	30
1.4.1 Fim do cristianismo pré-moderno.....	32
1.4.2 O pluralismo na esfera religiosa	34
1.4.3 Autonomia e Legitimidade.....	41
1.4.4 O fenômeno religioso na cidade	46
1.4.5 O futuro do cristianismo.....	51
1.5 HIBRIDISMO CULTURAL	54
1.5.1 Em torno da “cultura”	55
1.5.2 Em torno do “híbrido”	56
1.6 COORDENADAS PROVISÓRIAS.....	63
2 O CONCEITO DE PESSOA	66
2.1 PEQUENA PONTUAÇÃO BÍBLICA	68
2.1.1 Nos dados vétero-testamentários.....	68

2.1.2 Nos escritos néo-testamentários	73
2.2 O DESPERTAR DO CONCEITO DE PESSOA	78
2.2.1 Na antiguidade pré-cristã	79
2.2.2 No cristianismo primitivo	88
2.2.2.1 Tertuliano	89
2.2.2.2 Basílio de Cesaréia	90
2.2.3 Na Idade Antiga e Média	93
2.2.3.1 Agostinho	93
2.2.3.2 Boécio	97
2.2.3.3 Tomás de Aquino	100
2.2.4 Na Idade Moderna e Contemporânea	101
2.3 A CONCEPÇÃO PÓS-MODERNA DE PESSOA	109
2.3.1 O parecer antropológico	111
2.3.2 O parecer filosófico	117
2.3.3 O parecer teológico	121
2.3.4 O parecer neuro-biológico	127
2.4 COORDENADAS PROVISÓRIAS	128
3 O PENSAMENTO DE CHRISTIAN DUQUOC	130
3.1 EXPERIÊNCIA DO QUOTIDIANO	131
3.1.1 Experiência como categoria teológica	132
3.1.2 Lugares privilegiados da experiência	134
3.2 EPIFANIA DA TRANSCENDÊNCIA	139
3.2.1 O rosto humano de Deus	144
3.2.2 Unidade de ser	145
3.2.3 Unidade de pessoa	148
3.2.4 Unidade de ação	154
3.3 COORDENADAS PROVISÓRIAS.....	155
CONCLUSÃO	158
REFERÊNCIAS	164

INTRODUÇÃO

Corria o ano de 1976. A professora Neuzi, lecionando ciências, propôs a construção de um caleidoscópio. Ensinou as dimensões, listou o material e na semana seguinte a engenhoca estava pronta. Três lâminas de espelho afixadas num tubo de papelão e pedacinhos coloridos de papel. A cada movimento novas combinações. Praticamente impossível repetir uma composição. Fascínio total da garotada!

Ao elaborar o projeto desta dissertação a imagem que vinha à mente era justamente a do caleidoscópio. Mutável, de manuseio rápido, fascinante, construído a partir de fragmentos. Assumimos a categoria da fragmentação a ser estudada dentro do âmbito da pós-modernidade. Em seguida, porque ela fascina tanto? Seria pelo poder da novidade? Pela atração do individual? Onde está a raiz desta vitalidade?

Cultura, sociedade, religião só adquire sentido se as pessoas interagem em maior ou menor grau para o andamento dos processos, das relações e dos fenômenos. Nasce aqui a segunda área de interesse: a conceituação de pessoa. Como se formou? Para onde apontam as tendências atuais? É o foco do segundo capítulo: o estudo da pessoa na cultura pós-moderna.

Dentre todas as pessoas que habitaram ou habitam nosso planeta, uma merece atenção diferenciada pela proposta de vida e pelos efeitos permanentes de seu ensinamento e testemunho radical de vida. Em Jesus Cristo, diz o Concílio Vaticano II, temos “a medida mais alta da vocação humana e o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo Encarnado”¹.

¹ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 22.

Escolheu-se o teólogo francês Christian Duquoc para aprofundar a reflexão sobre a pessoa de Cristo e sua “liberdade senhorial”, dado que na pós-modernidade uma das categorias de maior crédito é justamente a da liberdade. Como poderia então a cristologia ascendente deste teólogo pós-conciliar oferecer uma chave de leitura para a pessoa humana no mundo atual? Duas facetas do pensamento de Duquoc serão consideradas: a experiência do cotidiano e a epifania da transcendência. Novamente o desejo de que o trivial, comum e rotineiro seja fonte plausível de experiência com o sagrado, o numinoso (R. Otto), o transcendente.

Pensando nas questões suscitadas pela bioética em nossos dias, por exemplo, a manipulação genética e a pesquisa com células estaminais ou os desafios da biotecnologia com real possibilidade de clonagem e da produção de “cyborgs”, um híbrido no puro sentido da expressão, foi que nos sentimos interpelados a eleger o tema de estudo. Mais ainda, ao atentar aos progressos da nanotecnologia no sentido de melhorar a qualidade de vida ou prolongá-la indefinidamente, bem como nas conseqüências jurídicas e éticas de todo este processo foi que detectamos a relevância social do assunto a ser pesquisado.

Nossa intenção de fundo é esclarecer para onde caminha a temática referente à pessoa na pós-modernidade. Neste sentido nos serviremos da análise contida na primeira seção onde situamos espaço-temporalmente o estudo e também da última seção que projeta a luz da cristologia sobre o “status quo” em torno do conceito de pessoa.

Elegemos a cristologia, um “fragmento” da teologia, como meta das atenções devido ao fato do primeiro a “dizer pessoa” ser o próprio Criador e o seu “dizer” divino coincidir com o ser. Por isso o dizer pessoa pelo homem é desde sempre e será para sempre posterior ao pronunciamento de Deus. Em termos protológicos, sua palavra não coincide com a criação do ser humano, mas se configura na eterna geração da pessoa do Filho. Daqui a excelência da reflexão cristológica para nosso objetivo.

Há uma ligação muito próxima entre os tempos que correm e o que entendemos como pessoa que aplicado ao uso cotidiano se atualiza na pessoa humana. Só nos compreendemos com clareza e sentido dentro do contexto vital que nos envolve. Não se pode “dizer pessoa” senão dentro do “aqui e agora” porque a

“atualidade”, ou seja, o ser em ato é traço distintivo da definição de pessoa. Só é possível ser pessoa no presente. Daqui a razão de nos determos longamente na análise da pós-modernidade sob o viés da cultura.

Adotou-se a estratégia de análise por camadas, ou seja: do “macro” (cultura), na primeira seção, adentramos ao “meso” (pessoa), correspondente à segunda seção, para, na terceira seção, ressaltar o Cristo Jesus (“micro”), que por sua vez retroalimenta reflexivamente as anteriores.

A primeira seção pretende discutir a pós-modernidade apoiada pela filosofia e pela sociologia, enfatizando a categoria “fragmentação”. Logo a seguir são fornecidas três amostras desta fragmentação: a complexificação das relações que estabeleceu o padrão de “redes” descentralizando decisões e descredenciando a hierarquia, a liquefação do sagrado que permite à pessoa flutuar no universo religioso de um indiferentismo radical até o sagrado difuso, atuado por vezes, numa crença feita “à bricolage” e o hibridismo cultural, que potencializado pela globalização e pelo relativismo, proporciona uma interação conhecida como multiculturalidade.

O conceito de pessoa é o foco da segunda seção. Sendo fruto de um autêntico processo de hibridação é necessário expor brevemente os caminhos da construção deste conceito através da história e as percepções atuais sobre o mesmo. Destacaremos especialmente os pareceres antropológico, filosófico, teológico e neuro-biológico quando tratarmos da pessoa na pós-modernidade.

A proposta cristológica de Christian Duquoc servirá como referencial para iluminar a reflexão das seções anteriores tratando da “experiência” como categoria teológica e extraíndo de seus escritos as atitudes típicas de “liberdade senhorial” e “anti-messianismo” vividas por Jesus de Nazaré. Duas serão as pontes de pensamento: a experiência do cotidiano e a epifania da transcendência. Ambas nos ajudarão a perceber a densidade histórica do “modelo” primeiro de pessoa: o Verbo feito carne.

Será utilizado o método comparativo-associativo, realizando sempre que possível a análise dos fenômenos antropológicos e sociológicos ao entorno do tema. Esta pesquisa é de caráter bibliográfico com suas mais variadas possibilidades e composições. Faz-se uso especial das contribuições da antropologia, da sociologia e da filosofia entendidas como ciências auxiliares da teologia contemporânea, numa perspectiva de abrangência e interação.

1 A FRAGMENTAÇÃO PÓS-MODERNA

Diante do emaranhado conceitual que se verifica em torno da pós-modernidade, pretendemos neste capítulo apresentar uma breve discussão sobre o termo, propondo uma noção consensual que delimite nossa reflexão. Nossa opção foi permanecer dentro da categoria cultura, estudada em alguns aspectos pela sociologia contemporânea e disciplinas correlatas.

Dentre as conseqüências desta mudança de época, observa-se o fenômeno da fragmentação como dado presente e determinante de tendência(s) e entendida como fenômeno fundante da pós-modernidade.

Para justificar essa escolha, três serão as amostras a serem consideradas, sem pretensão de hierarquia ou articulação entre elas. No âmbito social verificaremos a complexificação das relações transitando da vida cotidiana ao pensamento já elaborado. Na esfera religiosa, vamos analisar o conceito que chamamos de liquefação do sagrado, em contraste com os grandes sistemas da fé. No que toca à cultura, vamos entrar no debate sobre o hibridismo cultural e decifrar o potencial do multiculturalismo em construção e da circularidade e interatividade que o regem.

1.1 BREVE DISCUSSÃO SOBRE PÓS-MODERNIDADE

Costumamos chamar nosso tempo de “pós-moderno”. Essa expressão tem sua razão de ser. Não é algo simplesmente fortuito ou fruto da imaginação. Este termo surgiu nos primeiros decênios do século vinte, dentro de certos círculos artísticos com a finalidade de descrever a pintura não figurativa, não representacional dos anos anteriores. Adquiriu, a partir dos anos sessenta do mesmo século, uma vasta aplicação em todo o espectro cultural e intelectual da vida ocidental comportando leituras viáveis que se mantêm juntas por uma concentração comum sobre a época e temas abordados.

Em se tratando de teologia, este termo reúne discursos diferentes e talvez até contraditórios, no que se refere à leitura dos tempos que correm. Eles se diferenciam em suas análises e nas respostas que pretendem apontar como as mais esclarecedoras. Segundo Robert Schreier² existe três filões principais de discurso sobre o moderno, que já constituem o “pós-moderno”. Nota-se que o ponto fulcral é o ideário iluminista e seus desvios ou lacunas. Analisando cada um deles e destacando suas fontes, metas e autores, teremos o seguinte quadro:

1.1.1 Uma reapropriação da pré-modernidade

Esta abordagem reconhece os limites da modernidade quer do ponto de vista intelectual quer do lado ético. Racionalmente, considera-os como um desdobramento da radicalização nitzcheana com sua visão niilista do mundo e a trans-avaliação de seus valores. Tudo o que permanece dessa análise é a vontade de poder. Observamos a simpatia entre essa corrente de pensamento e o totalitarismo ou ainda o hedonismo que povoaram a história dos séculos dezenove e vinte. O caminho sugerido por essa postura é encontrar fundamento e fonte de adesão fora dos parâmetros da modernidade, superando o niilismo e hedonismo com suas conseqüências. Esse fundamento sólido será obtido por um retorno à época pré-moderna.

Vamos encontrar a linha de pensamento acima descrita em dois discursos teológicos correntes. O primeiro identifica-se sob o nome de “ortodoxia radical” e os autores de maior destaque são John Milbank, teólogo britânico que trabalha nos Estados Unidos, Catherine Pickstock e Graham Ward. Os membros desta corrente são majoritariamente católico-romanos ou anglo-católicos. O segundo discurso é conhecido como a “teologia liberal” americana e tem como expoentes Alasdair MacIntyre, George Lindbeck, Stanley Hauerwas e William Willimon. Este tipo de pensamento tem particular prevalência entre as denominações protestantes liberais.

² No artigo: A Teologia pós-moderna e posterior numa Igreja Mundial. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida (SP): Santuário, 2005, p. 337-343.

1.1.2 Uma finalização do projeto iluminista

Centra sua reflexão na constatação de que a modernidade não completou o seu projeto de origem. Não se detém muito nas limitações do iluminismo ou da modernidade. A partir da reflexão de J. Habermas, propõe desenvolver as condições do agir comunicativo de maneira que todos possam participar do discurso. O teólogo alemão Edmund Arenz é talvez o maior expoente desta corrente, seguido por David Tracy e Helmut Peukert principalmente na fase juvenil de sua obra. Estes autores chamam a atenção para o fato de que a relação com a modernidade e o iluminismo afastou-a do obscurantismo e do dogmatismo e tornou público resultados amplamente justificáveis.

Aqui, pode-se reportar à K. Raupp³ quando assume a análise do filósofo francês G. Lipovetsky, admitindo que vivemos “uma segunda modernidade extremada, hiperbólica, o que dá origem ao termo hipermodernidade”. Segundo Raupp o que há é uma

...radicalização das metas da modernidade favorecida inclusive, pelo fato de que a estrutura social em que nasce o hiper não é mais a pré-moderna (rígida), e sim a própria estrutura fragmentada da sociedade pós-moderna (cool), o que faz com que este modelo “hiper” praticamente não encontre oposição. Não seria pois, a modernidade que estaria em crise, mas aquilo que é pré-moderno na modernidade⁴.

O autor não aceita a denominação “pós-moderno” fato o que induz a uma análise precipitada, em vista do uso corrente do termo e dos aprofundamentos trazidos pelos estudos mais recentes, alguns dos quais citados adiante em nosso trabalho. Raupp deixa clara a sua posição mais abaixo: “Assim, faz-se mister vislumbrar o que é distintivo dessa cultura hipermoderna, ainda que

³ Em sua dissertação de mestrado defendida nesta Academia: RAUPP, Klaus da Silva. *Ser Humano Cristão nos dias atuais – Um estudo das dimensões constitutivas do ser humano, em face da sua autocompreensão nos tempos hipermodernos, à luz da antropologia teológica cristã desde Gaudium et Spes*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Biblioteca Central / PUCRS, 2008.

⁴ Id. *Ibidem*, p. 36.

equivocadamente classificado como pós-moderno, num momento em que se verifica uma modernidade superlativa, de dimensões hiperbólicas”⁵.

1.1.3 Uma superação dos limites do moderno

Esta terceira corrente reconhece os limites da modernidade e tenta ocupar os espaços abertos por ela. Foi Jean-François Lyotard que delineou a configuração da discussão. Em sua obra “*A Condição Pós-Moderna*”⁶, reconstrói a fragmentação que assinala o fim da modernidade.

Ele destaca de modo particular a falta de credibilidade de qualquer ‘grande narrativa’, isto é de qualquer explicação compreensível que nomeie e coloque as partes constitutivas da realidade. As relações não são apenas fragmentárias, mas também arbitrárias. Isso tem um efeito profundo sobre a formação e a manutenção da identidade⁷.

Aqui se alinham pensadores como Gianni Vattimo com sua teoria do “pensiero debole” e Jacques Derrida, mentor do desconstrutivismo nos anos setenta e oitenta. Como podemos antever, a razão e o sujeito são afetados por essa debilidade e a ausência de grandes narrativas fez vacilar o poder probativo da história. Parafraseando Jean-François Lyotard, se simplificarmos ao extremo, pode-se considerar ‘pós-moderna’ nossa época pela incredulidade no que diz respeito aos metarrelatos. A idade moderna se caracteriza como sendo a época do pensamento forte e das metanarrativas. Isso porque ela se organizava a partir da ontologia do ser através da lei do determinismo, constrição, estrutura e invariabilidade. A idéia fundamental é a do determinismo científico de causa-efeito. Assim, é preciso localizar o núcleo do ser. Há uma linearidade que precisa ser frisada.

⁵ RAUPP, Klaus da Silva. *Ser Humano Cristão nos dias atuais – Um estudo das dimensões constitutivas do ser humano, em face da sua autocompreensão nos tempos hipermodernos, à luz da antropologia teológica cristã desde Gaudium et Spes*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Biblioteca Central / PUCRS, 2008, p. 36.

⁶ LYOTARD, Jean-François *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002, p. 24-39.

⁷ SCHREITER, R. A teologia pós-moderna e posterior numa Igreja Mundial. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida (SP): Santuário, 2005, p. 344.

A razão clássica trabalha com a idéia de *adequatio*, que pretende ser a correspondência entre o conhecimento e a realidade. Para a *mens* grega, saber era reproduzir no intelecto um ser objetivo. A imagem clássica da racionalidade tende à repetição, ao idêntico, à igualdade. O que eu penso corresponde ao que a coisa é. Daqui a noção de “verdade” filosófica. Na formulação de Paul Tillich: “O termo verdade, assim como o termo razão é subjetivo-objetivo. Um juízo é verdadeiro porque apreende e expressa o verdadeiro ser e o realmente real se torna verdade se é apreendido e expresso num juízo verdadeiro”⁸.

Esta discussão atravessa toda a história da filosofia. Na Idade Média, por exemplo, temos a famosa questão dos “universais”. A ciência moderna trabalha muito com esta idéia de adequação, uma vez que no desenvolvimento do método científico baseado na experimentação, introduz a relação causa-efeito como fornecedora de hipóteses e princípios que se aplicam a uma série de entes e atos. O exemplo mais radical é o positivismo filosófico a partir do século dezoito. Surge aqui a oportunidade para uma ilação que trará fruto a seu tempo neste espaço dissertativo. Sendo a ciência entendida como a efetivação, no melhor resultado possível, das capacidades de produção do conhecimento e, portanto, o mais visível expoente do capital humano, percebemos que sua evolução não é satisfatória porque não resolve as questões do Uno e do Todo. A ciência definida como “*ars inveniendi*” é uma escola de modéstia. Suas conclusões são sempre provisórias; seus postulados eternamente reformáveis; suas sínteses, apenas transitórias. Ela tem a cara da descoberta, da aventura. Não é incomum que cientistas publiquem artigos e, quando descobrem evidências que os contestam, anunciem que se equivocaram. A idéia de que todo o conhecimento científico é provisório, sujeito a ser contestado e derrubado, é uma das coisas que diferencia questões de ciência de questões de fé. Daqui emana uma lógica própria nas ciências: a lógica da autonomia. É ela que possibilita uma concorrência entre as especialidades e ao mesmo tempo eleva a produção científica a um patamar de pretensa invulnerabilidade pondo-a de certa forma, fora do controle. Nasce aqui a relação vislumbrada: a teologia não contava com estas lógicas autônomas. É este um

⁸ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 115.

interessante fator de fragmentação cultural. Uma espécie de surpresa anunciada. Oportunamente retornaremos ao tema.

Quando Nietzsche afirma que Deus está morto, significa que quem morreu foi o Deus da metafísica, no sentido do pensamento forte e das metanarrativas. Neste ponto é instigante a seguinte visão:

O Deus da metafísica foi necessário para que a humanidade organizasse uma vida social ordenada, segura e não exposta continuamente às ameaças da natureza - combatidas vitoriosamente com um trabalho social hierárquico ordenado - e das pulsões internas, domadas por uma moral sancionada religiosamente, mas, hoje, que esta obra de asseguramento está, ainda que relativamente, concluída e vivemos em um mundo social totalmente ordenado, dispondo de uma ciência e de uma técnica que nos permitem estar no mundo sem o terror do homem primitivo, Deus aparece como uma hipótese muito distante, bárbara, excessiva⁹.

Há um caldo cultural saturado de pluralismo em nosso atual ambiente. Vigoram pluralismos de todos os tipos: artísticos, étnicos, sexuais, religiosos, políticos, culturais... O mundo está crivado de conflitos e revoltas nacionalistas ou étnicas. O mundo da comunicação e da informação expande sua *longa manus* de forma onnipresencial. As minorias sexuais propugnam de modo incisivo e bem-humorado a opção sexual como fator identificador de gênero. A lista poderia seguir abundante. No contexto moderno o pensamento forte e a dinâmica linear da história trabalhariam com a unificação de todos estes pluralismos. Combate desproporcional este em que o pluralismo afronta o pensamento forte e como resultado introduz a idéia do novo e não apenas da repetição. Na realidade o pós-moderno quer desmascarar e desconstruir a razão ilustrada. Ele pretende expressar um descarte ontológico da filosofia ocidental e introduzir uma quase obsessão epistemológica acerca dos fragmentos e fraturas. No dizer de Lyotard: “A grande narração iluminista, idealista e historicista dá lugar a um pós-moderno de muitas narrações, de processos e mudanças históricas”¹⁰.

A autonomia da razão tem a pretensão de acabar com a teonomia e heteronomia. Teonomia quer efetivamente dizer, na expressão de P. Tillich, “a razão

⁹ TEIXEIRA, Evilásio B. A fragilidade da razão. *Pensiero debole e nihilismo hermeneutico em G. Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 78.

¹⁰ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004, p. 54.

autônoma unida à sua própria profundidade”, conforme se lê em sua obra *Teologia Sistemática*¹¹. Aqui, estamos no campo da reflexão ético-moral, que se torna particularmente densa e desafiadora no que diz respeito ao reconhecimento de sua autonomia. Não existe evidência segura de que a razão produza conseqüências libertadoras¹². Isto acontece porque com o grande avanço científico e tecnológico a razão emancipativa cede lugar à racionalidade tecnocrática. Assim o conhecimento não é buscado tendo em vista seu valor intrínseco, mas é legitimado pela performance e se torna cada vez mais objeto mercadológico. Os grandes valores até pouco tempo eram a terra e a fábrica. Hoje é a informação. Conhecer é poder. Tudo o que o conhecimento toca vira mercadoria. Até a religião. A crença de que o progresso científico gera necessariamente a melhoria da civilização humana é ao menos parcialmente falsa. Isto foi mostrado sobejamente pela história do século vinte.

Os pensadores pós-modernos afirmam que as metanarrativas estão extintas mas não a narração. As metanarrativas acabaram porque não conseguem dar conta do arcabouço da pluralidade e da complexidade. Elas fecharam numa síntese totalizante e totalitária o que era a narração do *ego cogito* moderno de contornos bem definidos. A narração não acabou e veio contar às futuras gerações a história dessa dissolução. A história não como sucessão de fatos, mas como memória. Precisamos de uma outra história mais “amamnética” porque a narração continua viva enquanto anuncia o fim das metanarrativas e descreve ao mesmo tempo a história de sua pulverização.

Gianni Vattimo (1936), filósofo italiano, eurodeputado, está profundamente ligado ao chamado “*pensiero debole*”¹³. É dele esta expressão e, ao justificá-la,

¹¹ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 116; 193-197.

¹² Citamos a este respeito o teólogo L.C. Susin quando reflete: “A unidade através da universalidade se pretendeu melhor do que a pluralidade e unificadora da pluralidade através do Um” sobre o “Todo”, contendo em si a totalidade: unum est totum. A hierarquia que parte do Um e descende até o múltiplo tem uma longa tradição de ordem filosófica, política, militar e também teológica. Que o todo ou o absoluto possa estar no fragmento, a universalidade na particularidade, é algo novo, moderno para o pensamento ocidental, embora estivesse de alguma forma, talvez muito abstratamente, no conceito de pessoa enquanto indivíduo”. (SUSIN, L. C. *Paper provisório*: sobre como fazer teologia ou “A escritura é a alma da teologia”, p. 11). Interessante, embora sobre outro prisma, são as considerações de H. U. von Balthasar em sua obra: *El todo en el fragmento*. Madrid: Encuentro, 2008, p. 131-188.

¹³ Em português: pensamento fraco. Corrente intelectual que surgiu na Itália, nos anos oitenta.

apresenta algumas considerações para não aceitar o pensamento forte que se tornou hegemônico logo depois de Kant.

O pensamento fraco está baseado em algumas características. Primeiro, a descoberta do nexos entre evidência metafísica e relações de domínio, opressão e poder dentro e fora do sujeito. Segundo, a reação a isto não pode ser a elaboração de uma filosofia de emancipação que opere através do desmascaramento e desmistificação. Terceiro, pelo contrário, isto nos leva a um novo modo de olhar o mundo das aparências, dos discursos e dos símbolos, que são vistos agora como o lugar de uma possível experiência do ser. Quarto, uma experiência do ser não no sentido de uma exaltação dos paradigmas ou simulacros, mas de uma direção do pensamento capaz de se articular mesmo na penumbra. Quinto, e último, a identificação entre ser e linguagem como um meio ou caminho para reencontrar novamente o ser como rastro, lembrança. Estamos aqui num contexto de ultrapassagem da metafísica tradicional pelo nivelamento de sua “virulência” que reside no fato de privilegiar categorias unificantes, soberanas, generalizantes, no culto da “*arché*” onde manifesta uma insegurança patológica reagindo com a extrapolação da violência verbal, lógica ou fática.

O atual momento histórico, anunciando uma passagem de época e o fim da modernidade hegemônica, carrega consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que acreditavam ter decretado o fim da religião, como o cientificismo positivista, o materialismo dialético, o evolucionismo e a psicanálise. Sabemos bem que a modernidade apresenta várias tentativas de explicação do fenômeno religioso. Desde um fenômeno primitivo e pré-moderno (Comte), alienante e entorpecente (Marx) uma ilusão infantil (Freud) até algo que tende a desaparecer na medida em que o mundo é desencantado e se dessacraliza (Weber). Na melhor das hipóteses a religião ficará limitada à esfera privada.

É o atual discurso da corrente laicista que tem seu primeiro anúncio no polêmico “choque de civilizações” previsto por Samuel Huntington e cujos primeiros sinais vemos pulular aqui e acolá. Como indicadores podemos citar a polêmica retirada dos crucifixos de ambientes públicos nos países proclamados “laicos”, no recrudescer do terrorismo com amparo no fundamentalismo religioso, na disputa

pelo uso da indumentária islâmica na França, na recente liberação das pesquisas com células-tronco embrionárias no Brasil.

É opinião geralmente compartilhada, que no interior desta grande situação de dispersão cultural e religiosa que, como acenamos acima, contradistingue a sociedade contemporânea, uma característica comum a todas as matrizes da cultura ocidental seja a presença de um modelo heurístico de pensamento e de um critério de discernimento axiológico que pode ser definido como pós-moderno.

1.2 TENTATIVAS DE APROXIMAÇÃO

Podemos enumerar três respostas à provocante questão do pós-moderno em se tratando de teologia. Todas elas podem ser vistas através de sua concepção da relação de Deus com o mundo. Assim teríamos:

1.2.1 A resposta de base Nietzscheana

Partindo da aceitação de que na pós-modernidade se dá o desenraizamento da modernidade; se procura seguir a fragmentação dos valores e se admite que a única coerência com o mundo derive da vontade de poder. Desemboca-se então, na análise feita por Friederich Nietzsche (1844-1900) e cabe afirmar que Deus pode ter criado este mundo, mas já não desempenha aqui nenhum papel. É o chamado movimento da “morte de Deus” que iniciou em meados dos anos sessenta. Esta corrente foi inaugurada por John A. T. Robinson, um bispo anglicano, na obra “Honest to God” e seguida por Harvey Cox, Mark Taylor e Gabriel Vahanian. Esta corrente teve vida curta e seus autores reavaliaram suas posições, uma vez desmentidas pela história recente.

1.2.2 O postulado de base Heideggeriana

Martin Heidegger (1889-1976) foi um filósofo alemão. Munido de boa formação cristã (alguns autores chegam a afirmar que cogitou a carreira eclesiástica), seguiu para a Universidade de Friburgo estudando com Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia. É seguramente um dos pensadores fundamentais do século vinte, quer pela recolocação do problema do ser e refundação da Ontologia quer pela importância que atribuiu à tradição filosófica e cultural. Foi, sobretudo, um fenomenologista. Seus posicionamentos políticos em relação ao nazismo e seus posicionamentos filosóficos suscitaram muitas críticas e divergências. Pode-se dizer que ele tentou pensar o ser, para além da metafísica e da ontologia. Em sua tarefa inicial pretendia liberar o Ser da camisa de força de força que lhe fora imposta pelo pensamento grego. Foi o filósofo francês Jean-Luc Marion que procurou refletir sobre Deus dessa maneira, para além da ontoteologia. Neste sistema Deus é reduzido a categorias finitas da ontologia filosófica, fato que o degrada. Fala, portanto, de um Deus “sem ser”, isto é irreduzível ao ser. A epifania divina acontece no amor e no dom. Enquanto categorias finitas denotam um excesso: o que vai para além daquilo que o amado ou o destinatário do dom podem imaginar ou conceber. É exatamente nesse excesso, nessa doação inesperada, que o amor e dom se tornam categorias apropriadas para se aproximar de Deus.

1.2.3 A abordagem que brota do encontro com o outro

A compreensão filosófica da alteridade deve imensamente à obra do filósofo judeu de origem lituana, Emmanuel Lévinas (1906-1995). Lévinas trabalhou na França. Seu conceito do “outro”, do rosto (*visage*) do outro, teve decisiva importância para a teologia pós-moderna. O outro, recorda Lévinas, não é um outro eu, mas sim, algo que nos tira para fora de nossa subjetividade para levar-nos a algo totalmente diferente. Foi importante igualmente por tentar pensar a alteridade do outro e a Alteridade de Deus num mundo pluralista. Inspiradas nesta reflexão estão

as “teologias da libertação” na América Latina que objetivavam romper o silêncio das vítimas e fazer ouvir sua voz e, na Europa a “teologia política” proposta por Johann-Baptist Metz que procurava acertar contas com o Holocausto e enfrentar a questão do sofrimento. Torna-se assim manifesto o lado subversivo da alteridade e da diferença. O contexto é o pluralismo das vozes caladas ou expressas. Destaca-se ainda o trabalho de Edith Wyschgrood sobre os santos como altruístas radicais.

Como conclusão deste preâmbulo, podemos nos reportar novamente ao que observa R. Schreiter:

O pós-moderno se apresenta, pois, numa variedade de formas. Está bem longe de constituir uma resposta coerente e coesiva para a modernidade. Reflete, ao contrário, o caráter fragmentário e frequentemente efêmero que reivindica com sua própria sigla. Fazendo assim, retorna repetidamente sobre temas do pluralismo, dos limites da razão e do pensamento, da fragmentação do sujeito, da perda do fundamento e à questão do outro – de modo particular aquele totalmente Outro: Deus¹⁴.

Fugindo aos excessos podemos adotar como conceito consensual para este estudo dissertativo a seguinte proposição em torno da pós-modernidade.

É opinião geralmente compartilhada que no interior dessa grande situação de dispersão cultural e religiosa que caracteriza a sociedade contemporânea, uma característica comum a todos os pontos de origem da cultura ocidental seja a presença de um modelo heurístico de pensamento e de um critério de discernimento axiológico que vem sendo chamado de pós-modernidade.

Com este termo se quer indicar um estilo de vida e de pensamento que se distancia do ideário hegemônico da modernidade. De modo particular afasta-se da idéia de uma única racionalidade lógico-metafísica, do progresso da humanidade ligado ao conhecimento científico, de uma única verdade filosófica e religiosa válida para todos, de um universalismo da natureza humana isolada dos imprevistos e transformações históricas e essencialmente isenta às múltiplas contextualizações sócio-culturais. Em poucos termos, a pós-modernidade seria a dissolução da síntese cultural moderna, o advento do “pensamento fraco” e a continuidade da crise da religião.

¹⁴ SCHREITER, R. A teologia pós-moderna e posterior numa Igreja Mundial. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida (SP): Santuário, 2005, p. 347.

Vale a pena citar aqui apanhado que fez o Papa João Paulo II quando trata do tema:

A nossa época foi definida por certos pensadores como a época da “pós-modernidade”. Este termo, não raramente usado em contextos muito distanciados entre si, designa a aparição de um conjunto de fatores novos, que, pela extensão e eficácia, se revelaram capazes de determinar mudanças significativas e duradouras. /.../ Uma coisa, todavia é certa: as correntes de pensamento que fazem referência à pós-modernidade merecem adequada atenção. Segundo algumas delas, de fato o tempo das certezas teria irremediavelmente passado, o homem deveria finalmente a viver num horizonte de ausência total de sentido, sob o signo do provisório e do efêmero. Muitos autores, na sua crítica demolidora de toda certeza e ignorando as devidas distinções, contestam inclusivamente as certezas da fé¹⁵.

Podemos assim afirmar que o mundo cultural de hoje, privado de um lastro conceitual forte e compartilhado é extremamente plástico e movediço. Está em contínua evolução o que dificulta sua exata definição. O campo social é sempre mais policêntrico e corresponde a ele um universo de saberes diferenciados e de difícil entrelaçamento porque predomina uma concepção menos orgânica e mais especializada do saber. Isto, inegavelmente, tem suas conseqüências.

1.3 COMPLEXIFICAÇÃO DAS RELAÇÕES

Fragmentação é um fenômeno moderno com seqüelas pós-modernas. É na pós-modernidade que se visualiza melhor sua abrangência e suas conseqüências. A fragmentação desembocou paradoxalmente na complexificação dos processos e relações. Influenciou o processo de secularização e embazou a liquefação do sagrado. Ainda mais, é “*conditio sine qua*” para a hibridização cultural. Daqui para diante nos deteremos nas três sobreditas amostras de fragmentação pós-modernas.

¹⁵ JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica FIDES et RATIO*, n. 91, São Paulo: Paulinas, 1998, p. 121.

1.3.1 Modelos ou Paradigmas?

Sabemos que a racionalidade não explica por completo a realidade. Sendo limitada neste campo, arrisca tentativas. A complexidade nunca pode ser simplificada já que o complexo, pelo fato de sê-lo, não pode ser simplificado. Pode sim, ser fragmentado novamente, perdendo então o seu sentido. Deste modo, surgem rapidamente os “paradigmas” definidos como realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante um período de tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes da ciência. Paradigma é mais que “teoria”, pois implica uma estrutura que gera teorias produzindo pensamentos e explicações para os vários campos do saber.

Jacques Dupuis faz uma interessante distinção entre modelo e paradigma. Afirma que os modelos têm um caráter descritivo e pretendem chamar a atenção para os aspectos de uma determinada realidade sem pretender defini-la ou diferenciá-la. Já no caso dos paradigmas,

[...] é verdade o contrário. Aqui se trata de inteligibilidade, de chaves de interpretação abrangentes da realidade que, opondo-se umas às outras, se excluem mutuamente. Não é possível defender ao mesmo tempo uma visão de mundo ptolomaica e copernicana! Disso resulta a exigência: se um paradigma é considerado sem serventia, deve ser abandonado e “passar” para outro¹⁶.

A “modernidade” não tem condições de trabalhar com a “complexidade” e muito menos com a “rede” que comanda as relações e as novas tecnologias na sociedade globalizada. Citamos como exemplos de “rede”: a comunicação eletrônica e suas derivações¹⁷ e a flutuação instantânea do capital financeiro¹⁸.

¹⁶ DUPUIS, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 253.

¹⁷ A *World Wide Web* (WWW) foi criada em 1991, por Tim Berners-Lee. Dela originou-se o Mosaic (1993) o Netscape (1994) até chegarmos aos abrangentes Orkut (2002) e Twitter (2008). São ferramentas da rede mundial de comunicação eletrônica.

¹⁸ Logo após a Segunda Grande Guerra (1939-1945), os EUA emergem como potência hegemônica. Em 1944 é firmado o acordo de Bretton Woods, que reorganiza a ordem monetária mundial criando o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI). Três anos depois os EUA injetam dinheiro na Europa através do Plano Marschall, para enfrentar a ameaça de expansão do comunismo soviético através da reconstrução dos países arruinados pelo conflito. É a origem do moderno Mercado Financeiro Global que tem como inspiração o economista britânico John Maynard Keynes.

O paradigma “rede” se caracteriza primeiro, pela ausência de um “centro”. Não faz mais sentido a hierarquia. Ela foi suplantada pela interdependência de forças. A seguir, vemos a ausência de “previsibilidade”. Os processos não são frutos da relação causa-efeito, mas da sinergia entre as partes.

Avançando na reflexão, Gilles Lipovetsky analisa a complexificação atual e lhe atribui o nome de “hipermodernidade”, caracterizando-a da seguinte maneira:

Hipermodernidade: uma sociedade liberal, caracterizada pelo movimento, pela fluidez, pela flexibilidade; indiferente como nunca antes se foi, aos grandes princípios estruturantes da modernidade, que precisavam adaptar-se ao ritmo hipermoderno para não desaparecer¹⁹.

E continua o mesmo autor, dizendo que a fé foi substituída pela paixão; a intransigência do discurso sistemático pela frivolidade do sentido; o extremismo pela descontração. Assim,

[...] embarcamos num processo interminável de dessacralização e dessubstanciação do sentido que define o reino consumado da moda. Assim morrem os deuses: não na desmoralização niilista do Ocidente, nem na angústia do vazio dos valores, mas nos solavancos do sentido²⁰.

O paradigma da ciência experimental não consegue abranger as ciências humanas. O triunfo da razão gerou um racionalismo científico. Acentuando-se a quantificação diminuiu-se a ênfase na qualificação. Reduziu-se, por exemplo, o Mistério ao mensurável. A ciência desvinculou-se da filosofia, da ética, da poesia e de certo modo, da própria vida.

¹⁹ LIPOVETSKY, Gilles *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Manole, 2004, p. 26.

²⁰ LIPOVETSKY, Gilles. *O império de efêmero*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007, p. 286.

1.3.2 Pensamento complexo²¹

A epistemologia da complexidade é muito elaborada por Edgar Morin, filósofo e sociólogo francês. Autor de mais de 30 obras é um dos pensadores mais importantes do século XX. Ele apresenta algumas características do pensamento complexo como via de aprendizagem pelo erro e incerteza humana. Em sete pontos resume seus princípios metodológicos:

- Princípio sistêmico ou organizacional: é impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, bem como conhecer o todo sem conhecer as partes;
- Princípio hologramático: em qualquer organização complexa, não só a parte está no todo, mas também o todo está na parte. Este “todo” está nas partes como complexidade e não como imediata soma das partes;
- Princípio da retroatividade: ultrapassando o célebre binômio causa–efeito, situa-nos noutra nível, afirmando que não só a causa age sobre o efeito, mas o efeito retroage informacionalmente sobre a causa, permitindo a autonomia organizacional do sistema;
- Princípio da recursividade: os efeitos ou produtos são simultaneamente, causadores e produtores do próprio processo e os estados finais são necessários para a geração dos estados iniciais;
- Princípio de autonomia/dependência: ensina que qualquer organização, para manter sua autonomia, precisa da abertura ao ecossistema do qual se nutre e ao qual transforma;
- Princípio dialógico: é impossível conceber o nascimento do Universo ou de um novo conceito sem a dialogicidade ínsita a esses processos e que se expressa na ordem/desordem/organização;
- Princípio de re-introdução do sujeito cognoscente em todo conhecimento: toda construção intelectual é certamente sempre incerta ou insuficiente

²¹ Extraído, com adaptações, da Tese Doutoral de SANDRINI, Marcos. *Religiosidade e Educação no contexto da pós-modernidade: da ambivalência da fixação e da flutuação à aporia do amor*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: Biblioteca Central PUC/RS, 2007.

porque o sujeito encontra-se inserido na realidade que pretende conhecer²².

Podemos apreender inicialmente algumas características da complexificação das relações que se manifestam, ao nosso modo de ver, da seguinte forma:

- a) Quase todos os estudiosos diferenciam “complexidade” de “complicação” dado que o termo ainda está evoluindo. Assim, afirma-se que um pensamento complexo nunca é um pensamento completo;
- b) Um pensamento que reconhece o movimento e a imprecisão, é mais potente do que um pensamento que os exclui ou os desconsidera irrefletidamente. Assim, o pensamento complexo não despreza o simples, mas detesta a simplificação.

1.3.3 Paradigmas e Quotidiano

O físico e jornalista Chris Anderson, uma das cem pessoas mais influentes do mundo segundo a revista *Time* em sua edição de agosto de 2007, afirma:

Estamos nos fragmentando como cultura. Há bem menos chances de as pessoas terem denominadores culturais comuns do que anos atrás. É o que acontece quando as pessoas têm mais escolhas. Perdemos as ligações culturais superficiais como a televisão. Mas em compensação ganhamos conexões mais profundas²³.

Para este pesquisador não é só o dinheiro que move as pessoas, mas também a vontade de reconhecimento e o sentimento comunitário. Antes da internet, era muito mais difícil para um artista iniciante aparecer na mídia de massa. Era ela ou quase nada sobrava. Hoje a mesma web agrega várias sub-culturas o que oferece alternativa à cultura do “tamanho único” para todos. Esse meio promove a chamada “economia do gratuito”, baseada na idéia de que é um erro acreditar que o

²² Cfr. MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. 3. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 33-37.

²³ NARLOCH, Leandro. O melhor do mundo será de graça. *Revista Super interessante*, São Paulo: Abril, v. 21, ed. 246, p. 30, dez. 2007.

dinheiro decide tudo. As pessoas ainda são guiadas pelo interesse próprio, não necessariamente monetário. Pode ser por reputação, atenção, expressão, sentido de comunidade. E continua:

Há vários motivos para as pessoas se expressarem e contribuírem. Não sabíamos o quão abrangentes e interessantes esses incentivos eram porque não tínhamos dado essas ferramentas antes aos usuários. Se alguém dissesse há dez anos que as pessoas que escrevem e publicam na internet fariam isso de graça, ninguém acreditaria²⁴.

Este fenômeno²⁵ despertou a reflexão sobre a chamada economia do gratuito, fenômeno comum na comunicação eletrônica. Um pequeno exemplo da complexidade das relações no campo da comunicação eletrônica.

Outro campo que merece ser contemplado neste capítulo é a técnica já refinada ou evoluída ao estágio da tecnociência, como vemos nos estudos mais recentes.

A técnica não coloca o problema da procura de sua verdade, de como ela nos relaciona de modo específico com o Ser. O motivo parece simples: não é visível a possibilidade de encaixar sob uma única cláusula, os mais diversos relacionamentos que o ser humano mantém com o universo mediante construções feitas por ele mesmo. Até mesmo a linguagem, se bem observada, não é uma técnica de transformar sinais em símbolos? Da mesma forma o discurso sobre a técnica, a tecnologia, seja teórico ou prático, continua a ser um ato ligado a procedimentos de experimentação e construção. Afirma José Arthur Gianotti, um estudioso da área: “A oposição radical entre conhecimento e técnica não existe mais, se já existiu, de sorte que interessa examinar o que se entende quando se fala do saber e do fazer desse ponto de vista”²⁶.

²⁴ NARLOCH, Leandro. O melhor do mundo será de graça. *Revista Super interessante*, São Paulo: Abril, v. 21, ed. 246, p. 31, dez. 2007.

²⁵ Aqui o entrevistado se refere a um fenômeno musical do segundo semestre do ano 2007 quando, a banda inglesa Radiohead liberou no site da banda o seu último trabalho. Ficava a cargo dos fãs decidir quanto queriam pagar pelas músicas. Mais de 1 milhão de cópias foram vendidas só no primeiro dia e cerca de trinta por cento das pessoas optaram por pagar valores entre 13 e 21 reais. As teorias econômicas não explicam com suficiência este fenômeno. Não faria mais sentido que todo mundo baixasse gratuitamente?

²⁶ GIANOTTI, J. A. Elogio à técnica. *Folha de S. Paulo*, 26 ago. 2007. p. A-5.

Facilmente admitimos que seja simplesmente ideológico imaginar que tudo o que vem da natureza é bom. Há aqui um duplo conceito de razão. O primeiro substantivo indaga de onde nós viemos o que nós somos e o que deveríamos ser; o segundo, meramente técnico, pelo qual dados certos fins, se procurariam os meios para que sejam realizados. Pode-se perguntar: em que medida a procura dos meios não configura o fim almejado? O sólido terreno da lógica, pensado como um pavimento dos procedimentos da razão, também pode ser pensado tecnologicamente. Daí uma intersecção entre conhecimento e tecnologia em que um lado aponta questões para o outro. Conhecimento e técnica só podem ser perigosos no seu uso concreto isto é, na sua aplicabilidade no contexto social. Aqui a reflexão toma ar mais prático. Se o conhecimento também é técnico, o é na medida em que inclui técnicas de controle e toda uma rede de instituições que lutam para criar e se apropriar da tecnologia em seu proveito. Então se entende que não existem dois planos separados (o da tecnociência e o da sua aplicação mecadológica), mas são essas instituições particularizadas ou globalizadas que comandam o seu rumo.

A partir de meados do século dezenove, começa um crescimento exponencial de novas teorias e do número de pesquisadores, na medida em que a ciência se torna uma força produtiva. Sempre o saber e o poder fazer mais e melhor criaram vantagens no embate entre as nações. Especialmente depois da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) esse processo de ganhar à margem se converte numa luta de ganhar pela ampliação e controle dessa margem. O melhor exemplo disso foi a "Guerra Fria" acompanhada da frenética corrida espacial e a emulação Leste-Oeste. Continua o mesmo estudioso:

Em que medida o circuito desses capitais determina e é determinado pelo desenvolvimento do saber fazer? Isso se reproduz nos tempos de paz, quando, por exemplo, a associação entre o Estado e a Indústria bélica americana se torna tão potente que o inimigo interno, em particular a guerrilha, se torna muito mais importante que o inimigo externo. E a guerrilha não é antes de tudo a vontade de usar procedimentos elementares para emperrar a grande máquina do mundo cotidiano?²⁷

²⁷ GIANOTTI, J. A. Elogio à técnica. *Folha de S. Paulo*, 26 ago. 2007. p. A-5.

A tecnociência progride pelo empuxo dessas forças e a cada passo dado adiante pode-se dizer que ela abre poros nesse grande sistema, exibindo suas contradições.

1.4 LIQUEFAÇÃO DO SAGRADO

No parecer de Paul Valadier, a sociedade pós-moderna é uma sociedade de deliberação, aquela que busca as formas possíveis, que não está desprovida de sentido, mas abre-se a ele sem nunca se satisfazer com o sentido atingido.

É pluralista por essência e não se ordena em nome de nenhuma ética unanimemente aceita, mas está em busca dos fundamentos para a sua ética. Valoriza a racionalidade pragmática e encontra-se em permanente instabilidade. A crise é um processo inerente a tal sociedade²⁸.

Vem ao encontro do refletido por Valadier há quase duas décadas a reflexão de Zygmunt Baumann²⁹ quando descreve com sensibilidade a “liquefação” na pós-modernidade. Escreve ele:

Pode-se afirmar que, entre as transformações sociais, culturais e políticas associadas à passagem do estágio “sólido” para o estágio “líquido” da modernidade, o afastamento da nova elite /.../ de seu antigo compromisso com a população local e a resultante brecha espiritual/comunicacional entre os espaços em que vivem ou viveram, os que se separaram e os que foram deixados para trás são as mais fundamentais. /.../ Entre as partes da verdade que estão ausentes ou cuja importância foi diminuída, a mais significativa diz respeito à característica mais vital (e provavelmente, a longo prazo, de mais amplas conseqüências) da vida urbana contemporânea, ou seja, a íntima interação entre as pressões globalizantes e o modo como as identidades locais urbanas são negociadas, formadas e reformadas³⁰.

²⁸ VALADIER, P. *Catolicismo e Sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 176.

²⁹ Sociólogo polonês, professor emérito de sociologia das Universidades de Leeds e Varsóvia. Iniciou sua carreira na Universidade de Varsóvia, onde ocupou a cátedra de sociologia geral. Emigrado da Polônia construiu sua vida profissional no Canadá, nos Estados Unidos e na Austrália até chegar à Grã-Bretanha, onde em 1971 se tornou professor titular na Universidade de Leeds. Recebeu os prêmios Amalfi (1989), pelo livro *Modernidade e Holocausto* e Adorno (1998), pelo conjunto de sua obra.

³⁰ BAUMANN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 84.

Não obstante o fato de a sociedade atual não se caracterizar pela emancipação do religioso ocorreu uma redefinição profunda na relação do homem com o sagrado. Em síntese, encontramos nessa relação o advento do indivíduo como um sujeito remetido tão somente a si mesmo como referência primeira e última de toda realidade. Numa configuração como esta o indivíduo perde os pontos de apoio tradicionais, desacreditados que são pela “*mens*” pós-moderna. Isso leva à relativização da sabedoria ancestral e infunde a consciência de que vivemos numa época onde o já adquirido não passa de um ponto de partida transitório.

O indivíduo moderno é frágil e narcisista, tem dificuldade em encontrar a instância da alteridade, já que a erosão das estruturas simbólicas o leva a relacionar-se consigo mesmo e com o mundo de maneira fria /.../ A sociedade moderna valoriza o futuro, um futuro aberto, indeterminado e indeterminável³¹.

Esta perspectiva acelera a crise e alimenta o indivíduo na “discussão sobre si mesmo”, na qual se resume o essencial de nossa sociedade pós-moderna no parecer do supra citado Lipovestsky:

O renascer espiritual não vem de uma ausência trágica de sentido, não é uma resistência ao domínio tecnocrático, mas sim, é trazido pelo individualismo pós-moderno do qual reproduz a lógica flutuante. A atração do religioso é inseparável da dessubstancialização narcísica, do indivíduo flexível em busca de si mesmo, sem balizagem, sem certezas, mesmo que fosse no poder da ciência³².

Entra aqui a aguda observação de nosso teólogo referencial, tratando do fenômeno abordado nesta secção. Diz ele:

O Cristianismo envelheceu. Demasiado idoso ou demasiado arcaico, não responde às questões ou às inquietações contemporâneas. Demasiado ligado à sua origem, à um território particular e à uma escritura enigmática, não sabe enfrentar o interesse individualista, o desejo de satisfação imediata, a avidez de experiências religiosas, a decepção produzida pela indiferença ao Deus de que se diz mensageiro³³.

³¹ SENRA, Flávio. *O sagrado e o urbano*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 12.

³² LIPOVESTSKY, G. *A era do vazio*. São Paulo: Manole, 2005, p. 95.

³³ DUQUOC, Christian. *Cristianismo: memória para o futuro*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 9.

Todas estas especulações nos possibilitam afirmar que a relação entre o ser humano e sua experiência do sagrado, atravessa dentro desta mudança de época catalizada pela globalização, uma etapa de rarefação, desaceleração ou como entendemos mais apropriado dizer: liquefação do sagrado.

Parece-nos oportuno, à esta altura trazer a gênese deste processo como bem descrita por um dos teólogos mais polêmicos de nossa época. Não é uma análise exaustiva, mas tem forte significância para esta dissertação. Talvez tenha sido ele o primeiro a observar estas transformações de maneira tão límpida e consistente. Embora não tenha aderido em seus escritos teológicos ao termo “pós-moderno” na forma como aqui é utilizado, será elucidativo adicionar agora a reflexão feita por Andrés Torres Queiruga em sua obra “*Fin del cristianismo pré-moderno*”. A justificativa é simples: mesmo entendendo pós-modernidade como uma categoria sem estatuto sólido e, portanto, imprópria para o uso teológico, o autor tece observações pertinentes e claras nesta etapa de nosso estudo. Além do mais, também entendemos que, nem a modernidade nem a pré-modernidade, ficam automaticamente suspensas com o advento da pós-modernidade. Ambas convivem e ainda conviverão por bons anos com a nascente e ainda informe “nova época”. A evolução histórica não é homogênea e nem mesmo linear. Do escrito de Queiruga sintetizamos dois tópicos que nos parecem centrais e definidores.

1.4.1 Fim do cristianismo pré-moderno

A proposta de Queiruga é demonstrar a emergência de uma nova relação entre a cultura que surge e a antiga tradição religiosa:

A profundidade da transformação cultural e a original novidade de horizonte que nesta mudança de época se abre diante da humanidade exigem o repensar de uma religião que já não conta sua duração por séculos, mas por milênios³⁴.

³⁴ QUEIRUGA, Andrés. *Fin del cristianismo premoderno*. Santander: Sal Terrae, 2000, p. 9. [Tradução nossa].

Trata-se de fazer uma completa revisão no modo de conceber a relação de Deus conosco desajustada desde o advento da modernidade, fato que até pouco tempo atrás resultava tolerável, pois no fundo essas formas de relacionamento não destoavam da cultura ambiente. Surge então o desafio maior: a experiência do sagrado é questionada desde seus mais profundos alicerces e com ela todo o marco no qual a experiência cristã se havia moldado e configurado até então. A dúvida radical como método, proposta por Descartes, não era apenas um capricho romântico, mas apontava a percepção de que todo um mundo cultural havia ruído e era necessário reconstruí-lo desde a base. Saltando alguns séculos, podemos sentir esta preocupação nas letras do Concílio Vaticano Segundo quando afirma:

As novas condições influem enfim na própria vida religiosa. De uma parte o espírito crítico mais agudo a purifica de uma concepção mágica do mundo e de superstições ainda espalhadas e exige uma adesão à fé cada vez mais operosa. Por isso não poucos se aproximam de um sentido mais vivo de Deus. Por outra parte, multidões cada vez mais numerosas afastam-se praticamente da religião. Ao contrário dos tempos passados, negar Deus ou a religião não é mais algo insólito e individual³⁵.

Mais adiante o mesmo documento reconhece que os cristãos têm uma participação no fenômeno do ateísmo e do indiferentismo justamente por não haverem adequado as formas da fé à nova situação do mundo.

No entanto os próprios fiéis arcam sobre isto muitas vezes com alguma responsabilidade. Pois o ateísmo, considerado em seu conjunto, não é algo inato, mas antes originado de causas diversas, entre as quais se enumera também a reação crítica contra as religiões e em algumas regiões, sobretudo contra a religião cristã³⁶.

O ateísmo moderno está debaixo da “revolução copernicana” trazida pela filosofia (partindo de Immanuel Kant) que escolheu como unidade de medida não mais o ser, mas o pensar: homem e não mais a natureza. Esta revolução copernicana recebe o nome de “virada antropológica”. Assim, pode-se deduzir que o ateísmo contemporâneo nega Deus a partir de uma concepção antropológica bem estabelecida.

³⁵ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 7.

³⁶ *Ibidem*, n. 19.

1.4.2 O pluralismo na esfera religiosa

Paralelamente a este quadro sócio-analítico não podemos deixar de nos reportar ao fenômeno amplo do pluralismo religioso, ainda não suficientemente discutido. Seguiremos aqui a análise proposta por Elias Wolff³⁷, doutor em teologia e muito atento à construção de uma eclesiologia ecumênica.

Sabe-se que o pluralismo é um fenômeno complexo que se manifesta de forma multifacetada e em âmbitos distintos nos meios sócio-cultural, econômico, religioso e eclesial. Suas raízes no meio eclesial estão localizadas nas disputas teológicas, exegéticas, institucionais e até mesmo, espirituais vividas no cristianismo em todas as épocas. As diferentes tendências procuram afirmar sua hegemonia dando origem a uma organização multiforme na compreensão e atualização da missão própria da Igreja de Cristo.

Este fenômeno ganhou consistência com o advento da modernidade e sua visceral oposição às “metanarrativas” e ao chamado pensamento “forte”. A emergência de novas formas institucionais e doutrinárias da fé cristã mostra que o evangelho é capaz de fornecer subsídios fiduciais que garantem a compreensão da Igreja para além dos princípios estabelecidos por uma fé pela tradição das igrejas. E mais: a normatividade própria de cada confissão está vinculada ao âmbito da própria tradição. Assim, cada tradição religiosa se sente responsável pela conservação do arcabouço doutrinário, entendendo manter a integridade e pureza do evangelho como verdade que garante a salvação, finalidade que impregna sua teologia, seu culto e sua ética. A extrapolação das próprias tradições quando se quer uma resposta abrangente para todo o mundo cristão que garanta a legitimidade da fé acaba colocando em crise este modelo. O absoluto se torna relativo. O pluralismo não admite qualquer tipo de monopólio e entra em crise a plausibilidade universal que uma tradição eclesial apresenta como segurança da verdade cristã.

Em si mesmo, tal dissenso pode ser legítimo se considerado o fato que a mensagem cristã não possibilita interpretações definitivas pautadas num único referencial hermenêutico. /.../ Contudo, quando o dissenso manifesta

³⁷ WOLFF, Elias. *A unidade da Igreja*. Ensaio de eclesiologia ecumênica. São Paulo: Paulus, 2007.

controvérsias doutrinárias e de autoridade que acarretam divisões na comunidade cristã, ele é mais do que um posicionamento hermenêutico diferenciado³⁸.

Este pluralismo pode evoluir e não raro evolui, para uma mútua incompreensibilidade das posições sustentadas por indivíduos ou grupos, originando um afastamento progressivo que pode chegar até o enfrentamento. Assim entendido, o pluralismo passa a ser a expressão da nítida divisão na compreensão e aplicação do conteúdo do Evangelho. Apresenta uma imagem incompreensível quando não ilógica perante a mentalidade pós-moderna atraindo paulatinamente o descrédito por se tratar de uma “inutilidade inverossímil”.

Divididas, as diferentes Igrejas correm o risco de apresentarem apenas facetas ou vultos fragmentados de Cristo e do seu evangelho de modo que a diversidade de Igrejas, nesse caso, dificilmente pode ser expressão positiva da pluralidade dos caminhos compreendidos como riquezas doadas pelo Espírito para o encontro com Jesus Cristo³⁹.

Parece que as diferentes tradições se afastaram dos elementos de convergência umas das outras, construindo sua identidade apenas sobre os fatores de distinção. Assim, definiram um patrimônio próprio e não estão abertas a rever seus fundamentos em sua legitimidade e/ou oportunidade.

Acresce a isso, no quadro exposto, a incidência de elementos culturais como o relativismo e o indiferentismo que contribuem para uma percepção negativa do pluralismo religioso especialmente quando tratado pela mídia impressa ou eletrônica.

No pensamento do autor, é urgente uma leitura do pluralismo eclesial que resgate os elementos que indicam a comunhão entre os cristãos a partir do universo plural que se formou nos últimos séculos e no qual estão mergulhados superando os elementos estruturais, rituais ou éticos e avançando para o nível mais radical da mensagem cristã: kerigma, koinonia e charitas. A proposta para uma “eclesiologia ecumênica” é elaborar uma leitura enraizada na própria confissão religiosa que contemple a realidade eclesial situada para além da própria tradição. Em outras

³⁸ WOLFF, Elias. *A unidade da Igreja*. Ensaio de eclesiologia ecumênica. São Paulo: Paulus, 2007, p. 28.

³⁹ Id. *Ibidem*, p. 29.

palavras, a verdadeira eclesialidade extrapola a confessionalidade mesmo a de maior duração histórica ou expressão estatística.

Uma atitude inteligente a nosso ver, é constatar que à distância do tempo, as questões semânticas e de linguagem que nos tempos de controvérsia intensa, obscureceram o conteúdo comum da fé e as posições extremistas e unilaterais foram movidas mais por apegos ideológicos do que justificativas teológicas. Se mudou a situação histórica na qual as contendas foram originalmente editadas, mudou também o método e a impositação dos problemas teológicos. A questão a ser respondida é se, de fato, as razões do passado possuem, no presente o mesmo potencial de divisão na igreja. É preciso reavaliar os famosos “pressupostos da separação”. A evolução dos estudos demonstra que o conteúdo comum da fé continuou existindo mesmo quando, durante séculos, as tradições se imaginavam teologicamente divididas.

Não é mais uma tarefa simples afirmar hoje razões teológicas suficientemente consistentes para manter o afastamento mútuo. Afirma o autor: “Assim, a superação desse estado exige que as razões particulares das tradições eclesiásticas não sejam o fator determinante das relações intereclesiais. O determinante é o Evangelho. Esse tem força unitiva”⁴⁰.

Pelo viés sociológico, compreende-se o pluralismo religioso, numa leitura superficial, como expressão direta do largo pluralismo cultural que vive a sociedade. Assim como as diversas culturas expressam legitimamente a diversidade do universo humano nas diferentes sociedades também as diferentes igrejas seriam legítimas expressões decorrentes do universo cristão. Entendemos, contudo, que as razões do pluralismo sócio-cultural explicam, mas não justificam satisfatoriamente o pluralismo eclesial, porque a natureza deste embora tenha elementos de natureza social, é sobretudo, doutrinal. E uma confissão religiosa tem elementos de transcendência social, razão porque exerce uma influência maior do que a cultura, na vida das pessoas. No interior do pluralismo eclesial existe um conflito de fundo mais intenso do que o existente no interior do pluralismo cultural. Pode-se entender isso atentando à maneira como cada igreja justifica doutrinalmente sua existência e na defesa apaixonada dessas posições entendendo que nessa afirmação extrema

⁴⁰ WOLFF, Elias. *A unidade da Igreja*. Ensaio de eclesiologia ecumênica. São Paulo: Paulus, 2007, p. 35.

está expresso um profundo zelo à pureza e integridade do evangelho. Estão em jogo, além das variáveis sociais, os fatores intelectuais, afetivos e religiosos. Neste último, incluem-se aqueles da esfera puramente espiritual ou “axiológica” (foro interno), onde são tomadas as decisões e dados os assentimentos nem sempre puramente racionais. Somados, são suficientes para justificar a complexidade da proposição levantada ao início do parágrafo.

A partir do momento em que concordarmos com E. Wolff que “a divisão total das Igrejas é uma impossibilidade ontológica”⁴¹ poderemos admitir que há vantagens a serem exploradas no pluralismo religioso. Um modo de ser igreja é construído na relação com outros modos de ser igreja, pois nenhuma identidade eclesial se constrói isoladamente. Assim, concluímos que a originalidade da igreja não está na unidade, mas na pluralidade, conforme sua configuração trinitária e a multiforme manifestação da graça que nela atua. Aqui notamos uma clara influência do teólogo reformado Oscar Cullmann, cujas investigações no campo da teologia bíblica são amplamente conhecidas. No primeiro capítulo da obra *“L’unité par la diversité”*, chega a afirmar que “as tentativas de uniformidade eclesial são um pecado contra o Espírito Santo”⁴². Ele não defende o desaparecimento das diversidades eclesiais nem a fusão de todas as Igrejas. Crê, pelo contrário, que cada Igreja deve conservar os dons que a configuram em sua própria identidade. A Igreja repousa sobre a diversidade e o desenvolvimento de carismas oferecidos pelo Espírito Santo. Assim cada Igreja dá forma histórica à Igreja Una. A unidade é a meta, o fim buscado como perfeição do testemunho da vida cristã e eclesial. Na identidade mais profunda da igreja a unidade e a pluralidade são intrinsecamente correlatas e, portanto, indissociáveis. Até aqui tratamos de tradições cristãs.

O pluralismo religioso, sabemos, supera a esfera cristã, no sentido de que, tradições religiosas de outra gênese passaram a interagir com as religiões oriundas do núcleo judaico-cristão.

A existência do pluralismo religioso, e, portanto, do diálogo entre os diversos sujeitos em determinado contexto, vai depender de dois critérios: a flexibilidade e a dialogicidade existentes no interior do campo das tradições fiduciais.

⁴¹ WOLFF, Elias. *A unidade da Igreja*. Ensaio de eclesiologia ecumênica. São Paulo: Paulus, 2007, p. 39.

⁴² CULMANN, Oscar. *L’unité par la diversité*. 3. ed. Paris: Gallimard, 1993, p. 53. [Tradução nossa].

Flexibilidade é a capacidade que uma religião tem de movimentar-se no campo religioso, atendendo às diversas expectativas dos que buscam responder às suas inquietações de ordem religiosa.

Dialogicidade é definida como sendo o potencial de uma religião em dialogar com as mudanças mais gerais em curso na sociedade, sobretudo aquelas que afetam o campo religioso, e em incorporar elementos de outras expressões religiosas num processo de mixagem religiosa. Mais adiante em nossa dissertação abordaremos o fenômeno do “hibridismo”. No parecer de Wagner Sanchez,

[...] enquanto a expressão flexibilidade da religião refere-se à relação da religião com as expectativas dos sujeitos que aderem a uma concepção religiosa de mundo, a dialogicidade refere-se à relação da mesma com outros atores religiosos e com a sociedade inclusiva⁴³.

São três os pressupostos necessários para a possibilidade de um diálogo inter-religioso: a) a quebra do monopólio religioso; b) a existência de várias cosmovisões; c) a relativização das certezas. Estes três pressupostos requerem a afirmação da igualdade entre os participantes do cenário em questão. Isso não quer dizer que cada um tenha que abandonar suas convicções já engendradas pelas respectivas tradições religiosas. Aqui encontramos um dilema a superar: a absolutização das convicções pessoais ou a sua relativização. Estudioso do assunto, Hans Küng propõe uma alternativa. Para ele, a afirmação de que uma religião é verdadeira não significa negar a verdade presente em outras religiões. De modo textual, “... esta verdadeira religião – o cristianismo – para mim e para os outros cristãos, não exclui a verdade de outras religiões, mas as valoriza de modo positivo”⁴⁴.

A alternativa proposta por Küng consiste, portanto em afirmar que uma tradição religiosa pode ser verdadeira para mim e que, ao mesmo tempo, posso reconhecer a legitimidade de outras visões religiosas usando outros critérios sem cair em contradições. Três são os critérios apontados por ele na mesma obra já citada:

⁴³ SANCHEZ, Wagner Lopes. *Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual* São Paulo: Paulinas, 2005, p. 107.

⁴⁴ KÜNG, Hans. *Cristianismo e História*. Madrid: Sigueme, 1977, p. 289.

- 1) Critério ético geral: o humano. É um critério externo que consiste em estabelecer aquilo que possibilita que o ser humano seja de fato humano;
- 2) Critério religioso geral. É um critério interno que se refere à autenticidade ou canonicidade de uma religião.
- 3) Critério especificamente cristão. Uma religião tanto mais é verdadeira ou boa quanto melhor reflete a “mens” de Jesus Cristo. Outro critério interno.

O mesmo autor reconhece a fragilidade dos dois últimos critérios no que se refere às grandes e antigas religiões (hinduísmo, budismo, etc) que relativizam a tradição escrita ou não apresentam parâmetros comparativos com o evangelho. A esse respeito se posiciona Lopes Sanchez:

[...] penso que o primeiro critério é aquele que tem mais pertinência e possibilita um diálogo mais amplo com os diversos sujeitos religiosos. Hoje, mais do que nunca, é necessário resgatar a centralidade do humano na sociedade. [...] A um só tempo, trata-se de anunciar o humano como critério ético fundamental para a compreensão da vida e denunciar todas as situações que se opõem a esse critério e que levam ao dilaceramento da humanidade⁴⁵.

Por aqui percebemos que uma das vias de trânsito para esta questão se encontra no nível de convivência que vai além da simples tolerância: envolve discursos e ações que levam ao reconhecimento efetivo da legitimidade das várias religiões, tendo como referência última a vida humana.

Em outro extremo da reflexão, isto é, no âmbito do cristianismo e suas múltiplas manifestações, surge como pista de solução para a questão da diversidade religiosa a sugestão da mudança de referenciais de análise. A teologia das religiões tem procurado, ao menos em suas posições mais avançadas, transitar de uma posição cristocentrista para uma outra, dita teocentrista. Procuremos nos explicar. O conceito “pluralismo” nasce juntamente com essa concepção de trânsito e afirma a validade das muitas “vias” ou “figuras salvíficas” que conduzem a Deus, em vez da “única mediação universal e constitutiva” que se apresenta na pessoa de Jesus Cristo. Nessa perspectiva, as diferentes religiões

⁴⁵ SANCHEZ, Wagner Lopes. *Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual* São Paulo: Paulinas, 2005, p. 61.

são caminhos variados e igualmente legítimos que conduzem a Deus e, por isso, tem a mesma validade. O argumento que fundamenta tal posição provém de Jacques Dupuis (1923-2004) polêmico teólogo jesuíta belga, missionário na Índia, cuja obra afirma que a teologia das religiões só é autenticamente católica, inclusiva e universal quando integra as diferentes experiências religiosas. Em uma de suas obras propõe o seguinte:

Se o cristianismo procura, sinceramente, um diálogo com as outras tradições religiosas /... / deve, antes de tudo, renunciar a qualquer pretensão de unicidade para a pessoa e a obra de Jesus Cristo enquanto elemento constitutivo universal da salvação⁴⁶.

Por dedução, percebemos que o grande empecilho que se coloca no caminho do diálogo com as demais religiões é a questão cristológica. Se a centralidade de Deus possibilita um diálogo melhor e mais amplo com as outras tradições, traz problemas quando relativiza o significado universal da pessoa e da obra salvífica de Cristo.

Um vislumbre de solução pode estar naquilo que propõe declaradamente o escritor Roger Haight:

O próprio testemunho de Jesus nos Evangelhos, requer que se espere que Deus atue na vida dos seres humanos sem uma pluralidade de formas exteriores a Jesus e à esfera cristã [...] o cristão deve considerar que Deus acerca-se de todos os seres humanos através da Graça⁴⁷.

Assim, afirmar a centralidade de Jesus e sua normatividade para o cristianismo não exclui a possibilidade de reconhecer a presença salvífica de Deus nas outras religiões. O paradigma teocentrista, oferecido se apresentado desta maneira, um nítido potencial de contribuição nesta desafiante questão anexa ao mundo pós-moderno.

⁴⁶ DUPUIS, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 260.

⁴⁷ HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 472.

1.4.3 Autonomia e Legitimidade

Há, entre os estudiosos, um consenso sobre o núcleo determinante e aceito como dinamismo irreversível do processo histórico da mudança epocal que assistimos que é a progressiva autonomização dos distintos estratos e âmbitos da realidade. Autonomização é o fenômeno da progressiva deslegitimação da autoridade evidente da realidade e a conseqüente emergência de sua legalidade intrínseca. Este fenômeno teve início pela física, que foi mostrando com clarividência a força de sua autonomia. Para realizar isso teve que romper com a cosmogonia/cosmologia herdadas e sua justificação tradicional, normalmente de caráter mítico-religioso. Assim, nem os planetas eram movidos por inteligências superiores nem as doenças causadas por espíritos malignos. As realidades naturais e seus fenômenos somente obedeciam às leis de sua própria natureza. Seguiu-se a autonomização da realidade social, econômica e política, evidenciando que a estruturação da sociedade, a distribuição da riqueza e o exercício da autoridade não eram frutos de disposições divinas diretas, mas resultado de decisões humanas muito concretas. Se há pobres ou ricos, não é porque Deus haja assim disposto mas porque nós distribuímos desigualmente as riquezas que, teoricamente, são de todos. O poder dos governantes não é conferido “por Graça e Mercê de Deus”, de modo que só à Ele deverão prestar contas, mas percebe-se que “todo poder emana do povo e em seu nome é exercido” como reza o preâmbulo das constituições republicanas. Este processo invadiu a psicologia ao mostrar que a vida e as alternativas da pessoa já não se explicam mais, de modo imediato, como resultado de inspirações divinas ou tentações demoníacas, mas como reações mais ou menos livres às moções do inconsciente e das circunstâncias sociais e culturais. A própria moral mostra, com clareza cada vez mais inegável, sua autonomia, no sentido de que já não recebe da esfera religiosa a determinação de seus conteúdos e leis, mas busca normas de conduta que mais e melhor humanizam e harmonizam a realidade humana, tanto individual como social.

Esta progressiva autonomia é seguida por uma segunda característica fundamental que potencializa sua abrangência e incidência e que o autor formula assim:

A realidade não somente se mostra dotada de uma legalidade intrínseca que garante sua autonomia, mas aparece ainda como radicalmente histórica e evolutiva. Se existe algo que marca o fundo radical da consciência contemporânea, é a descoberta do caráter evolutivo de toda a realidade⁴⁸.

Não é difícil entender que esta nova percepção e sua gradual elaboração racional, afetam de modo determinante o quadro de fundo das “crenças” que articulam nosso substrato cultural. E mais, configura-o como aquisição positiva e irreversível, de modo que de ora em diante, qualquer aspecto humano deverá medir por ele a sua plausibilidade ou sua própria verdade. Está posta uma das bases para a superação da modernidade.

Como já escrevemos a pós-modernidade não é um bloco unitário e monolítico, mas um processo complexo no qual intervêm muitos elementos. Nem tudo o que ela provoca é aceitável ou verdadeiro e, às vezes, nem sequer sustentável teórica ou praticamente. O que aparece como irreversível é o processo como tal, enquanto etapa no avanço histórico da realização humana e conseqüentemente na esfera ampla que abrange o santuário da liberdade. O desafio consiste em acertar a configuração ideal em que cada situação é respondida com uma abordagem plena e profundamente humana e, portanto mais adequada aos novos paradigmas.

Foi Hans Küng que por primeiro dedicou atenção teológica⁴⁹ ao conceito “paradigma”. De certa forma, sobre ele também estruturou toda a sua visão do cristianismo.

Sobre os estudiosos de nosso tempo no campo das ciências humanas, que tem certa familiaridade com a reflexão filosófica e teológica e também com a vida pós-moderna, podemos afirmar que a “liquefação” acenada no sub-título deste capítulo manifesta-se no mínimo através de uma incerteza de opinião. Muitos destes intelectuais tiveram a formação cristã básica em uma comunidade eclesial ou até freqüentaram escolas ou universidades católicas e de lá saíram com a firme convicção de construir uma espécie de humanismo cristão (ao estilo de Jacques Maritain) que escapasse tanto ao individualismo liberal, quanto ao coletivismo e

⁴⁸ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo pré-moderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000, p. 18. [Tradução nossa].

⁴⁹ Nota: Como podemos ver claramente expresso na sua obra *Cristianismo e História*, citada por outro motivo anteriormente.

mesmo ao determinismo marxista. Inspirados pela Ação Católica e seus derivados, muitos deles efetivamente aprofundaram sua reflexão pelas vias de Heidegger ou Nietzsche, dois dos maiores críticos da modernidade, e puderam assim fazer suas opções favoráveis ou não à proposta de fundo cristão ocidental.

Assim, de forma simplificada, podemos dizer que a época na qual vivemos hoje é aquela em que não podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de construir este fundamento e a religião, talvez, a de celebrá-lo. Afirma G. Vattimo:

O mundo efetivamente pluralista em que vivemos não se deixa interpretar por um pensamento que deseja unificá-lo a qualquer custo, em nome de uma verdade definitiva, pois este, entre outras coisas, esbarraria nos ideais democráticos, visto que deveria afirmar que o que é desejo da maioria mas não possui sua verdade (ou seja, que contrasta com os ensinamentos da Igreja) não tem legitimidade e, portanto, em última análise, não merece a obediência dos cidadãos⁵⁰.

Aqui entra em jogo o conceito de verdade e suas aplicações na reflexão deste capítulo. A pergunta lógica é a seguinte: como ainda argumentaríamos racionalmente uma vez que renunciamos à pretensão de encontrar um fundamento definitivo cuja validade supere as barreiras culturais? Uma tentativa de resposta muito aceita é que o valor universal de uma afirmação se constrói definindo o consenso pelo diálogo e não pelo pretense direito maior de opção por termos a verdade absoluta. Uma espécie de assentimento do ser humano enquanto inteligência conhecedora e vontade livre obtido por meio da interação dialógica e, portanto, racional. Este consenso dialético se forma a partir do reconhecimento de tudo aquilo que temos em comum como patrimônio cultural ou capital humano. Prossegue Vattimo:

Na verdade, percebemos que ao descobrir o quanto é insustentável a visão do ser como uma estrutura eterna que se espelha na metafísica objetiva, tudo aquilo que nos resta é justamente a noção bíblica da criação e da contingência e historicidade do nosso existir⁵¹.

⁵⁰ VATTIMO, G. *Depois da Cristandade*. São Paulo: Record, 2004, p. 11.

⁵¹ Id. *Ibidem*, p. 13.

Em termos sócio-analíticos, isto significa que mesmo com base na experiência do pluralismo pós-moderno, podemos somente pensar o ser como um evento, enquanto a verdade não pode mais ser o reflexo de uma estrutura eterna da realidade, como pretendia a escolástica medieval com sua metafísica, mas sim uma mensagem histórica que devemos ler e à qual somos convidados a fornecer respostas. Esta reflexão me parece não somente válida para a teologia, mas para todas aquelas ciências que tomaram consciência da historicidade dos seus paradigmas. Porém seguindo as afirmações de Thomas Kuhn,⁵² um filósofo da ciência, pensamos que a descoberta e a refutação dos paradigmas científicos são eventos históricos complexos, que não permitem explicações que se embasem numa lógica de demonstração negativa ou positiva. Na ciência, acontece de modo semelhante ao que verificamos em nossa linguagem cotidiana: nós a herdamos juntamente com todas as outras formas de nossa existência e é somente com base nela que experimentamos as coisas do mundo. Se os “paradigmas”, isto é os horizontes dentro dos quais fazemos todas as nossas experiências do mundo são históricos, existenciais, transmitidos e, deste modo, fogem às verificações ou demonstrações então talvez, os códigos mais antigos e hegemonicamente aceitos nos possam dizer algo sobre a reflexão em torno da origem ou da solidez da verdade.

Nesse sentido, a Bíblia foi o texto que, indiscutivelmente, marcou de forma mais profunda o “paradigma” da cultura ocidental. É digna de nota, como exemplo, a discussão nos últimos anos sobre a possibilidade de exclusão da terminologia cristã no texto da Constituição da União Européia. Afirma ainda Vattimo:

É precisamente enquanto herdeiro da tradição judaico-cristã, que pensa o real como criação e como história da salvação, que o pensamento pós-moderno se liberta, realmente, da metafísica objetiva, do cientificismo, e passa a ser capaz de corresponder à experiência da pluralidade das culturas e da historicidade contingente do existir⁵³.

Segue também este estilo reflexivo Jean-François Lyotard⁵⁴, que pretendeu expor, descritivamente, os pressupostos objetivos que permitem falar de uma

⁵² KUHN, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Turim: Einaudi, 1963, p. 57.

⁵³ VATTIMO, G. *Depois da cristandade*. São Paulo: Record, 2004, p. 14.

⁵⁴ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 7. ed. Rio de Janeiro: J. Olimpico, 2002.

transformação radical de como o saber é produzido, distribuído e principalmente legitimado nas áreas mais avançadas da cultura contemporânea. É central em sua obra, como já indicado no título, o termo “condição”. Uma expressão nada ingênua, que opera uma fusão de horizontes entre o pensamento moderno e aquele agora emergente. Isto se traduz na famosa tese acerca do fim das “metanarrativas” de legitimação do saber ou da política, que resulta na “perda de atração dos ideais altissonantes da modernidade clássica”. Sabendo-se que normalmente uma sucessão de transformações quantitativas pequenas acaba por determinar um salto qualitativo ou uma mudança de época, numa clara adesão aos princípios da dialética hegeliana, compreendemos porque ele afirma a fragmentação do conhecimento científico.

Tem-se aí um processo de deslegitimação cujo motor é a exigência de legitimação. A crise do saber científico procede da erosão interna do princípio de legitimação do saber. /.../ A hierarquia especulativa dos conhecimentos dá lugar a uma rede imanente e, por assim dizer, “rasa” de investigações cujas respectivas fronteiras não cessam de se deslocar⁵⁵.

Para abreviar, devemos dizer que para este pensador, o traço mais surpreendente do saber pós-moderno é a imanência em si mesmo, porém explícita, do discurso sobre as regras que o legitimam. Repete-se aqui o que já afirmamos acima acerca da lógica autônoma das ciências que passam a “jogar seu próprio certame e com regras internas próprias”. Porém esta independência tem o seu preço e é o mesmo Lyotard a concluir:

Interessando-se pelos indecíveis, nos limites da precisão do controle, pelos *quanta*, pelos conflitos de informação não completa, pelos ‘fracta’, pelas catástrofes, pelos paradoxos paradigmáticos, a ciência pós-moderna torna a teoria de sua própria evolução descontínua, catastrófica, não retificável, paradoxal. Muda o sentido da palavra “saber” e diz como esta mudança pode-se fazer. Produz não o conhecido mas o desconhecido⁵⁶.

Desta forma compreendemos como a pós-modernidade se apresenta como anti-totalitário, ou seja, democraticamente fragmentada e serve para provocar nossa inteligência ao que é heterogêneo, marginal, cotidiano, a fim de que a razão encontre ali novos objetos de estudo. Perde-se grandiosidade e se ganha tolerância.

⁵⁵ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 7. ed. Rio de Janeiro: J. Olimpio, 2002, p. 71.

⁵⁶ Id. *Ibidem*, p. 108.

Há um esforço por compreender o ser humano a partir desta composição teórica, simultaneamente na sua autenticidade e na sua precariedade.

1.4.4 O fenômeno religioso na cidade

Em se falando de Brasil, a industrialização crescente a partir do pós Guerra, os progressos da medicina, o advento de meios mais ágeis de comunicação, o investimento na construção e pavimentação de rodovias originaram um fenômeno, ainda não encerrado, embora bastante mitigado: segundo dados oficiais, a população predominantemente rural até os anos 60, em duas décadas inverteu essa posição nos gráficos. Atualmente, segundo dados do IBGE⁵⁷, verifica-se que 83 por cento dos brasileiros residem nos centros urbanos.

As metrópoles brasileiras se apresentam como espaço privilegiado de investigação por concentrarem milhões de pessoas e traduzirem o fenômeno urbano de forma multifacetada e densa. Nestas áreas permeadas pelo consumo, fundadas na interculturalidade pela busca de diferenciação e por relações complexas de pertença social, a religião vem sendo ao mesmo tempo, valorizada, questionada e rejeitada. Em poucas linhas é esta a conclusão de um estudo realizado pelo CERIS⁵⁸ na entrada do novo milênio em seis regiões metropolitanas do Brasil.

Depois de analisar o perfil das principais linhas interpretativas do catolicismo moderno, sugere a seguinte posição:

As análises do campo religioso brasileiro constataam que está em curso um tipo de religiosidade que hipervaloriza a experiência. Neste sentido, principalmente na última década do século XX, ganham espaço religiosidades mais fluidas, no sentido de estarem mais pautadas no sentir do que na prescrição. É uma religiosidade ditada pela contingência, pelo

⁵⁷ Dados do IBGE citados no caderno especial do jornal *Folha de S. Paulo*, "Retrato Falado", 07 out. 2007. p. 34-54.

⁵⁸ Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), recentemente desativado.

momento experienciado e que parece carregar consigo a referência da tradição e a primazia da subjetividade⁵⁹.

Na mesma obra, o professor Alberto Antoniazzi, teólogo pastoralista, comentando os resultados da pesquisa tenta extrair suas implicações pastorais e logo de saída, afirma:

a partir da hipótese de que o fato central seja a fragmentação do universo religioso brasileiro ou, mais exatamente, o peso crescente da decisão subjetiva na escolha e na construção da religião de cada pessoa. A escolha pode-se exercer mais livre e até mais frequentemente, porque existe um pluralismo de alternativas religiosas ainda em expansão dentro do qual, novas expressões e novos caminhos emergem a cada dia⁶⁰.

Há algum tempo Peter Berger e Thomas Luckmann tem acenado para as novas condições em que o indivíduo constrói sua identidade. Na sociedade urbana contemporânea, ao menos no chamado “ocidente cristão”, o indivíduo escolhe a sua religião sem depender mais da “tradição” de forma quase exclusiva, como o era nas sociedades pré-modernas. Berger chegou a falar de um “imperativo herético” no sentido de que todo indivíduo no contexto atual se vê obrigado a escolher sua religião⁶¹. Quem chega à metrópole⁶² deve escolher sua crença, que pode ser a mesma da tradição rural (no Brasil, por exemplo, o catolicismo) reinterpretada em função do contexto urbano, pode ser uma outra, ou pode ser também, nenhuma delas.

A “experiência” temporária em um grupo religioso e a “flutuação” ou migração para outros já se faz sentir e um bom porcentual de pesquisados diz ter “experimentado” ao menos uma outra religião, antes de se fixar naquela que atualmente freqüenta. Evidentemente, não é certo que fique nela para sempre. Ao contrário a “flexibilidade” típica da pós-modernidade, isto é o fato de que novas informações e descobertas levem a refletir sobre o passado e por em dúvida nossas

⁵⁹ FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Porque uma pesquisa sobre catolicismo? In: CERIS, *Desafios do Catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 21.

⁶⁰ ANTONIAZZI, Alberto. Perspectivas pastorais a partir da pesquisa. In: CERIS, *Desafios do Catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 252.

⁶¹ Heresia, do grego *hairesis*, eos: ação de tomar; escolha, preferência ou também, escola de pensamento.

⁶² Como já sabido nas grandes cidades o número de ex-católicos beira os 30 por cento. Instituto Brasileiro de Estatística (IBGE). Censo 2000. CERIS, *Desafios do Catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 98 e ss.

escolhas atuais, leva a questionar sempre e todas as opções, mesmo aquelas que, por sua natureza ou extensão, poderiam parecer consolidadas ou definitivas.

Paralelo a isso e aproximando do conceito aqui chamado de “liquefação” está o fator endógeno, isto é, mesmo entre aqueles que professam o mesmo credo, as posições doutrinárias são frequentemente oscilantes quando não colidem com o posicionamento oficial. Veja-se a esse respeito o comentário seguinte:

Menos surpreendente e mais conhecido é o fato de que as *orientações ético-religiosas* da Igreja Católica são aceitas pelos próprios católicos apenas *parcialmente*. Os entrevistados católicos se dizem a favor ou contra segundo um juízo pessoal que, muitas vezes coincide com o dos não católicos (ou seja, a opinião pública em geral), mas se afasta da doutrina oficial da Igreja Católica⁶³.

Vale a pena elencar os assuntos mais discrepantes encontrados pela mencionada pesquisa. Aqueles em que a maioria dos católicos se afasta do ensino oficial da Igreja são: o planejamento familiar, o uso de contraceptivos e o segundo casamento. Há outros em que quase todos aceitam a moral católica: recusa do aborto, adultério, homoafetividade e manipulação genética de seres humanos. Há outros enfim onde as opiniões estão divididas e se concentram em relações pré-matrimoniais, celibato eclesiástico e pena de morte entre outros de menor abrangência.

Estamos de acordo que a hipótese do subjetivismo na escolha da religião está mais que confirmada e que a construção ou “montagem” da própria religião passa eventualmente por um trabalho semelhante a *bricolage*⁶⁴ por juntar peças de procedências diversas e está entre as práticas que mais tem crescido. Outro fator que aponta o subjetivismo é o alto índice de respostas à questão motivações ou razões de crer. A escolha mais freqüente é: realização de um sentido de vida e encontro da justiça, paz e harmonia pela religião seguida de busca da proximidade com Deus. Estas respostas mostram o predomínio do interesse subjetivo e também a emergência daquilo que Terrin chama “utilitarismo e pragmatismo de fundo”. Ele explica o pragmatismo a partir de uma citação de William James:

⁶³ ANTONIAZZI, Alberto. Perspectivas pastorais a partir da pesquisa. In: CERIS, *Desafios do Catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 255.

⁶⁴ *Bricolage*, termo francês que significa “trabalho ou conjunto de trabalhos manuais feitos em casa, na escola, etc como distração ou por economia”.

A consciência religiosa não exige mais nada. Deus realmente existe? Como é que existe? O que é? Essas são todas questões irrelevantes. Não Deus, mas a vida, um pouco mais de vida, uma vida mais ampla, mais rica, mais satisfatória, isso é, em última análise, a finalidade da religião. O amor à vida em todo e qualquer nível de desenvolvimento é o verdadeiro impulso religioso⁶⁵.

Diante dessa constatação se faz útil compreender um pouco melhor o subjetivismo como é entendido atualmente, a partir da história do individualismo ocidental. Faremos isso de modo sintético.

Há autores que relacionam o nascimento do individualismo no Ocidente com a própria difusão do Cristianismo, que teria de fato, valorizado o indivíduo e sua consciência⁶⁶. Do ponto de vista da evolução das cidades, é certo que o crescimento das cidades na Europa Cristã a partir dos séculos onze e doze, favoreceu a liberdade individual, que os servos da gleba e camponeses não conheciam. Um conhecido provérbio medieval exclama: “O ar da cidade torna livres”. Na época moderna, a sociedade se organiza ao redor de dois pólos: o Mercado (do qual a cidade foi a primeira expressão) e o Estado. O Mercado é concebido na época moderna (pós-renascimental e, sobretudo o período liberal) como o lugar da liberdade e dos interesses privados. Cabe ao Estado não só garantir o funcionamento do mercado, mas garantir aos cidadãos a igualdade perante as leis, a paridade de oportunidades e as efetivas condições de realização pessoal. Isso de modo explícito em muitas das ideologias modernas, advindas ou influenciadas pelo Iluminismo e sua revisão política: o Positivismo.

Essas ideologias atravessaram uma grande crise na segunda metade do século vinte. Recolhamos algumas situações. A liberdade de escolha supõe uma ampla gama de alternativas, ou seja, o pluralismo. A ampla possibilidade de escolhas individuais alcançada pelas sociedades ditas “avançadas” e por uma significativa parte da população brasileira que integra a chamada “modernização seletiva”⁶⁷ teria contribuído para sufocar ou esvaziar o impulso transformador,

⁶⁵ TERRIN, A. N. *Nova Era*. A religiosidade do pós-moderno. São Paulo: Loyola, 1996, p. 220.

⁶⁶ Analisaremos melhor esta afirmação no segundo capítulo de nosso estudo.

⁶⁷ Trata-se de um fenômeno sociológico que prevê a evolução social e cultural das pessoas e das estruturas transpondo os critérios advindos do pensamento de C. Darwin em que se admite a sobrevivência do organismo melhor adaptado às novas condições. Assim um indivíduo que nasce no período pós-moderno teria, comparativamente falando, melhores condições de interação sócio-cultural o que outro forjado em épocas anteriores.

aspiração típica das ideologias revolucionárias. O indivíduo ocidental, contemporâneo pensa hoje, antes de tudo, em mudar a si mesmo ou em realizar o mais amplamente possível suas potencialidades relegando para depois o aspecto social ou político. Está centrado em si.

As cidades, nas últimas décadas, cresceram menos, mas obtiveram uma diferenciação interna considerável. Isso é visível a nível econômico, social, cultural e de sedimentação urbanística. É certo também que o grau de liberdade que gozam atualmente os indivíduos não é tão amplo como pretende a mídia. A sociedade contemporânea garante liberdade meramente na esfera do privado: riqueza e poder se concentraram como nunca. No plano privado, aquele dos afetos, dos hobbies, da arte ou da religião, a liberdade proposta e permitida, para não dizer incentivada, é praticamente ilimitada e “a-ética”. O indivíduo é apresentado como senhor absoluto de seus atos. Você decide!

O processo do qual se serve a sociedade de consumo para criar a sensação de liberdade ilimitada é complexo. Citamos Antoniazzi novamente:

Passa especialmente pelos novos sistemas de comunicação, que transformam e, em certa medida, esvaziam as funções da própria cidade. Hoje a comunicação instantânea, em tempo real (*on-line*), com o mundo inteiro, permite ao indivíduo prescindir da proximidade física. Há uma espécie de desenraizamento e desterritorialização das relações sociais, econômicas e culturais⁶⁸.

É uma comunicação que privilegia a imagem, suscita emoções e procura incitar atitudes. Reveste-se de uma aparência democrática propondo alternativas. É interativa convidando o espectador à participação. No conjunto esta sociedade se torna muito insegura.

E aqui trazemos a reflexão de Z. Baumann⁶⁹. O indivíduo não vê mais sentido em seu passado, porque tudo muda muito depressa. Não tem certeza sobre seu futuro num mundo em que coisas e pessoas se tornam rapidamente descartáveis e descartadas. Acaba no funil do hedonismo, buscando a satisfação imediata o desfrute do momento presente. Cremos que este individualismo não é absoluto. A

⁶⁸ ANTONIAZZI, Alberto. Perspectivas pastorais a partir da pesquisa. In: CERIS, *Desafios do Catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 259.

⁶⁹ BAUMAN, Z. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. Especialmente o Cap. 5.

busca de “satisfação imediata” não é fácil ou automática. A busca do prazer dos sentidos leva rapidamente à alegria e, mais rapidamente ainda, à exaustão. Dificuldades de encontrar uma satisfação plena e duradoura levam as pessoas a procurar algo que possa garantir essa satisfação ou prolongá-la ao máximo.

Analistas apontam o caminho dos “hábitos” individuais e o dos “grupos de apoio”. A sociedade que conseguiu garantir a vida está agora à procura do gosto de viver. Começam a prevalecer as concepções estéticas da vida, ou seja, aquelas que se fundamentam na busca da emoção, da felicidade e da beleza.

Toda sociedade se fundamenta em torno de um princípio invisível que une os seus membros. Este tese de Régis Debray⁷⁰ parece ser verificada quando se trata de mergulhar mais a fundo nos fenômenos religiosos urbanos. Sente-se claramente que a religião é um destes elementos de vínculo.

1.4.5 O futuro do cristianismo

Outro ponto de vista interessante para nossa reflexão é o apontado pelo professor Philip Jenkins⁷¹. Em sua alentada obra⁷² (perto de quatrocentas páginas!) destaca que se o século dezenove foi o século do materialismo científico e da morte de Deus, o “novecento”⁷³ é o século dos cultos no qual afloram novamente cultos neo-pagãos e esotérico-ocultistas e até as chamadas “religiões leigas” cultuando a Pátria, a Raça, o Partido, a Classe. O recente século XXI se abre sobre a incerteza para as Igrejas e para a Fé Histórica, diante da virulência dos fatos políticos e sociais, tidos até como demagógicos quando revestidos de aspecto religioso: sejam os detestados fundamentalismos ou o desolador panorama de propostas apocalípticas de “um tempo que talvez fosse possível ser definido como “espiritual” e

⁷⁰ Intelectual francês, midiólogo e autor do recente livro: “*O momento fraternidade*” Paris: Gallimard, 2009 (ainda sem tradução para o português). Foi companheiro de guerrilha de Che Guevara na Revolução Cubana entre 1959-1962, quando lutaram juntos na selva boliviana.

⁷¹ Doutor em história das religiões e catedrático da Pennsylvania State University.

⁷² JENKINS, P. *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*. Roma: Fazi, 2004.

⁷³ Termo italiano que designa o século vinte compreendido entre os anos 1901-2000.

que hoje se apresenta como uma improvável e caótica mistura de superstição, de consumismo e de fantasia”⁷⁴.

Nosso estudioso afirma que o coração, a alma e a mente do Cristianismo estão pouco a pouco deixando a parte setentrional do globo e transferindo-se para o hemisfério meridional. Esta transferência não é uma tarefa plácida e ordenada, mas padece de uma agitação inerente a um processo dessa proporção e suas implicâncias, “e ao invés de um Meridiano no qual a religiosidade se afirma sempre mais se chega, como que no meio de toda espécie de equívoco e não sem forte ameaça de politização ou sincretismo, a um fortalecimento e uma redifinição das Igrejas históricas”⁷⁵.

É quase palpável no seu estudo a tese da “*nova barbaritas*” que parece estar sendo refletida nas tradições, nas formas litúrgicas, no caráter hierárquico e disciplinar, nos enquadramentos psicológicos e comportamentais que vem sendo construídos nas novas geografias da fé. A cristandade que em seu nascimento soube enxertar em seu tronco hebraico a cultura helenística e logo a seguir, conseguiu atrair e “aculturar” o mundo oriental e mediterrâneo, o céltico e germânico, o eslavo-báltico e o Novo Mundo, a “cristandade” chinesa de Matteo Ricci e a dos ritos malabares. Sobre os Jesuítas “*misioneros*” no Paraguai há ainda muito a ser conhecido. Entre Policarpo de Esmirna (+156) e Teresa de Calcutá (+2001) existe um único fio condutor, ainda que multicolor: esta é a força ancestral e inovadora Igreja que através dos séculos sempre encontrou a estrada da renovação na fidelidade à Tradição.

Faz parte deste novo “barbarismo” a tríplice afirmação de que a Igreja do terceiro milênio será *não-branca, pentecostal e concentrada no hemisfério sul*. O cristianismo eurocêntrico do segundo milênio, empenhado na tentativa de de integrar-se na versão ocidental da pós-modernidade será sucedido por um cristianismo fragmentado⁷⁶, pululante de seitas e novas “igrejas”, radicalmente espiritualista, não integrista e francamente supersticioso.

Depois de analisar durante três capítulos de sua obra a difusão do cristianismo até o século dezenove e o posterior crescimento das denominações

⁷⁴ JENKINS, P. *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*. Roma: Fazi, 2004, p. X. [Tradução nossa].

⁷⁵ Id. *Ibidem*, p. X.

⁷⁶ A esse respeito vejam-se especialmente os capítulos 8 e 9 da obra já citada. (Id. *Ibidem*).

evangélicas oriundas do “Revival of Holy Spirit”, fenômeno que desencadeou um ímpeto proselitista nas “novas igrejas” desmembradas do protestantismo histórico, no terceiro mundo, conclui lapidarmente, “De qualquer modo, dentro ou fora da Igreja Católica, o cristianismo do Terceiro mundo esta se tornando sempre mais pentecostal”⁷⁷.

Observando a movimentação pentecostal em direção à famosa “janela 10-40” uma espécie de desafio missionário na forma de um retângulo vasto e densamente povoado que se estende da África até a Ásia, de 10 graus norte até 40 graus norte a partir da linha do Equador. Trata-se claramente do impávido mundo muçulmano. É o grande território missionário do futuro. Vencida essa barreira poder-se-á dizer que,

O crescimento da espiritualidade entre os negros tem importantes conseqüências no quadro geral do mundo da cristianismo no novo século. No espaço de poucos decênios a África inteira não só será o centro espiritual da religião, mas se encontrarão centenas de milhões de outros cristãos pertencentes à vasta comunidade de africanos dispersos nas Américas e no Caribe como também na Europa. Pode ocorrer que sejamos surpreendidos por qualquer entusiasta que modifique a famosa frase de Belloc, para declarar que ‘a África é a fé’⁷⁸.

Concorda o nosso autor com aqueles que afirmam que “o povo hoje procura soluções e não eternidade”. Um Deus que resolva situações e problemas pessoais de hoje e não de amanhã.

Finalmente, explora a hipótese de que no século XXI a maioria da população planetária fará parte de uma das duas religiões: cristianismo ou islamismo. Isso será fonte de longo e doloroso processo de enfrentamentos e mútuas incompreensões. Em toda porção meridional do globo, competirão pela hegemonia nacional ou regional através de novos regimes e grupos de ação cristã-fundamentalista em aberto confronto fratricida com as repúblicas islâmicas. Vemos aqui definida a tese central da obra, que será amplamente desfiada durante as centenas de páginas posteriores. Fiquemos com a seguinte impostação como conclusão parcial:

O cristianismo do Sul, a terceira Igreja, não é somente uma variação da familiar religião dos antigos estados cristãos: o novo cristianismo não é uma

⁷⁷ JENKINS, P. *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*. Roma: Fazi, 2004, p. 96.

⁷⁸ Id. *Ibidem*, p. 107.

imagem daquele antigo como que refletida em espelho. É uma entidade autenticamente nova e em fase de desenvolvimento. Quanto seja diversa daquela de seus antecessores é necessário verificar⁷⁹.

São previsões apoiadas numa farta e documentada fonte de dados levantados por confiáveis e poderosos institutos de investigação e análise como bem referendam as quarenta e sete páginas de notas bibliográficas.

1.5 HIBRIDISMO CULTURAL

Nas recentes discussões sobre a pós-modernidade, o historiador britânico Perry Anderson⁸⁰ aponta como tendência estruturante da época que atravessamos “celebrar o *cross-over*, o híbrido, o *pot-pourri*”. Não há consenso sobre esse fenômeno. Alguns louvam, outros condenam, mas o fato é que muito se tem escrito sobre isso. Nações, tribos, castas, classes sociais tem sido frequentemente esquadrinhadas para se apreender traços de consistência cultural, de interculturalidade ou de possíveis apropriações de certos elementos da parte de uma cultura em relação à outra. Percebe-se que mais do que contornos definidos, limites exatos o que existe na prática é um “*continuum* cultural” mais do que uma fronteira delimitativa ou classificatória. Antropólogos e lingüistas⁸¹ há muito vêm defendendo este ponto de vista podendo-se citar como exemplos as línguas vizinhas como o holandês e o alemão. Nas regiões fronteiriças é impossível dizer onde e quando termina o alemão e começa o holandês.

Percebemos que a globalização cultural envolve a hibridização pelo fato de nossa era ser marcada por encontros culturais cada vez mais intensos e freqüentes. Esse processo é particularmente óbvio em setores como a música, onde se misturam ritmos e tendências dos mais variados ângulos do planeta. Até no surgimento da mesa de “mixagem” onde são vertidas e re-masterizadas faixas musicais existentes, através de vertiginosas tecnologias, produzindo surpreendentes

⁷⁹ JENKINS, P. *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*. Roma: Fazi, 2004, p. 305.

⁸⁰ ANDERSON, Perry. *Origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

⁸¹ Podem-se elencar rapidamente: Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide, Ferdinand de Saussure e os que beberam dessa fonte: Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Lacan entre outros.

“novidades” sonoras. É cada vez maior também o grupo de pesquisadores teóricos ou não do hibridismo, que se definem por eles mesmos, como de identidade cultural dupla ou mista. Isto ocorre já há um bom tempo e podemos citar como exemplo o primeiro-ministro indiano depois da independência, Jawaharlal Nehru (1889-1964) que uma vez declarou ter se tornado “uma estranha mescla de Oriente e Ocidente, deslocado em qualquer lugar”.

Um primeiro passo necessário parece ser a definição do conceito de cultura com o qual trabalharemos. Queremos propor um conceito razoavelmente amplo de forma a incluir atitudes, mentalidades, valores e suas expressões, concretizações ou simbologias em artefatos, práticas e representações.

1.5.1 Em torno da “cultura”

Pode-se entender cultura como parte integrante da dinâmica do processo social. As bases do conceito moderno de cultura remontam ao filósofo italiano Antonio Gramsci (1891-1937) que juntamente com o conceito de hegemonia como poder imposto pela formação de um consenso. Mais tarde Pierre Bourdieu⁸² mudará o ângulo de abordagem ao afirmar que não existe cultura popular. O que existe é um capital cultural, do qual as sociedades se apropriam de maneira diferenciada. Desloca assim a análise para o eixo da carência. De acordo com a classe social as pessoas teriam maior ou menor apropriação da cultura. Uma classe dominante se apropria de um volume maior de capital cultural, mas isso não significa que seja mais erudita que a classe média. Já Garcia-Canclini⁸³, escritor argentino que vive no México, afirma que não se pode falar de cultura popular, mas de culturas híbridas, porque cultura como hibridismo, se integra e se transforma. Cultura, portanto não está relacionado a um depósito de valores estáticos arcaicos, mas a processos em contínua formação. Na América Latina, a partir do período das ditaduras militares que proliferaram no continente por bem duas décadas e meia, conceitos como povo,

⁸² Veja-se como referências: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, especialmente as páginas 156-177 e *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 139 e ss.

⁸³ Cito os instigantes capítulos terceiro e quinto da obra de GARCIA-CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.

massa e gente passaram a receber particular atenção. A adjetivação “popular” ganha contornos cada vez mais positivos, nas artes, na literatura, na comunicação. Esse processo é acelerado e universalizado pela globalização da qual não se pode escapar. Atualmente a discussão teórica sobre cultura considera o conceito de cultura popular como sendo um conceito integrador e não como oposição à cultura erudita. Pretende-se assim vencer a dicotomia entre popular e culto, espontâneo e acadêmico, senso comum e saber científico. Há quem pretenda até rechaçar o conceito de cultura popular como subproduto da cultura culta. Mas isso já é outra discussão.

1.5.2 Em torno do “híbrido”

Nos anos 1950, outro historiador britânico, Arnold Toynbee⁸⁴ foi o primeiro a refletir de forma sistemática sobre o que ele chamava de “encontros” entre culturas, sobre a importância das “diásporas” e a natureza da “recepção” cultural. Dessa magistral coleção em dez volumes de estudos sobre a história, dois deles são dedicados ao que ele mesmo chama de “contatos entre civilizações” no espaço e no tempo, “conflitos entre culturas” ou mesmo de “difração de raios culturais”. Interessou-se particularmente pelo aspecto do sincretismo religioso. Isso na época causou um profundo espanto nos meios acadêmicos. Hoje, pelo contrário, estamos mais preparados para verificar a hibridização em qualquer etapa da história.

Entre os estudiosos da história da antiguidade⁸⁵, o processo de “helenização” já começa a ser entendido menos como uma simples imposição da cultura grega sobre o Império Romano e mais em termos de interação entre o centro e a periferia.

No Brasil não podemos deixar de destacar que o pioneiro neste campo foi Gilberto Freyre (1900-1987) com a obra “Casa Grande e Senzala” (1933) seguida de “Sobrados e Mucambos” (1936) e “Ordem e Progresso” (1949). Algo semelhante fez

⁸⁴ TOYNBEE, A. *A study of history*. New York: Berkeley Press, 1976. v. 8 p. 274 e ss; 472 e ss e 481 e ss respectivamente.

⁸⁵ Por exemplo: MOMIGLIANO, Arnaldo. *Helenismo e Antiguidade tardia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

também Américo Castro, na tentativa de uma interpretação da história Espanhola⁸⁶ que privilegiou o encontro e as interações entre três culturas: a cristã, a judaica e a muçulmana.

No seu ensaio⁸⁷ Benjamin Abdala Jr. aproxima este conceito daquilo que ele chama “redes informacionais”. Afirma já de início que houve uma reconfiguração de certos limites e fronteiras não só políticas, mas nos vários campos do conhecimento. Propõe Abdala,

Se foi assim, baseado na técnica, que esse mesmo Ocidente foi capaz de se afastar de uma espiritualidade labiríntica, desenvolvendo formas de conhecimento empírico através da experimentação, hoje esta mesma inclinação leva a se romper com essas concepções fixas, suprimindo limitações disciplinares, que se colocam a contrapelo de um mundo cada vez mais marcado pela interconexão e pela interatividade⁸⁸.

E cita como exemplo desta mesclagem a Web ou Net, como rede informacional na qual a interconectividade é estruturalmente configurante.

Se antes, Hollywood construía modelos ideológicos de se estar no mundo e inculcava padrões de consumo através deles, hoje ela divide seu poder com o Vale do Silício, com a internet, com uma diferença: a nova mídia permite o questionamento da unidirecionalidade das inculcações dos donos do poder e também das assimetrias advindas dos fluxos hegemônicos desse próprio meio de comunicação⁸⁹.

Logo adiante, defende a evidência do ponto de vista “científico” de que todas as culturas são mescladas⁹⁰ e originárias de contatos culturais que acompanham toda a história humana. Sentencia Abdala Júnior:

Essa lógica que aponta para o agenciamento do diversificado em termos de produção e de consumo é uma das motivações da idéia – dominante no pensamento crítico atual – de mescla cultural: a noção de que, afinal, todo produto é resultante de várias tradições, implicando sua constituição

⁸⁶ Em seu estudo clássico: *Espana en su história: cristianos, moros y judios*. Buenos Aires: Losada, 1948. 709 p.

⁸⁷ ABDALA JÚNIOR, B. *Fronteiras múltiplas, Identidades plurais*. São Paulo: Senac, 2002, p. 179.

⁸⁸ Id. *Ibidem*, p. 10.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 10.

⁹⁰ A noção de “mescla cultural” foi proposta por Serge Gruzinski. Serviu como base referencial para o estudo das diversidades culturais que levaram aos conceitos de hibridismo e mestiçagem. Está bem desenvolvida na obra *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 41 e ss.

matérias diversas, que se imbricam. Logo, um produto de natureza híbrida⁹¹.

Uma contribuição interessante do autor é a leitura de que, no campo intelectual, cujas linhas de força se deslocaram da Europa (França e Alemanha sobretudo) para os Estados Unidos, afirma-se que a mesclagem cultural e os processos de hibridização tinham um caráter libertador. Aponta-se agora num direcionamento oposto à centralização modernizante, ou seja, para uma descentralização em relação aos centros hegemônicos: uma maneira de se afastar pretensões de origem (européia ou norte-americana), reivindicando o estatuto da diversidade. Pretende-se assim estabelecer, a partir dessa nova base sinérgica, novos e avassaladores fluxos que obedecem a uma dinâmica ditada pelo novo centro, configurando assim uma nova hegemonia. Fenômeno similar, em nossa opinião, ocorreu na origem e desenvolvimento da Teologia da Libertação no continente Latino americano⁹². Mas esta é uma observação tangencial e que não cabe ao nosso estudo aprofundar. Talvez sirva como caso ilustrativo.

As observações de Nestor G. Canclini, seguem nesta mesma linha de raciocínio, dado que os contatos culturais hoje são inevitavelmente gerais e amplos, abarcando todas as esferas do conhecimento⁹³ e deslocando-se instantaneamente de uma parte a outra do globo. Formas de saber hegemônicas mesclam-se com as populares, dando margem ao estabelecimento de novas fronteiras de cooperação para cada circunstância considerada, sem que o resultado final se reduza a um modelo unívoco ou mesmo fechado em si. Para Canclini, de modo geral,

[...] todas as culturas são de fronteira. Todas as artes se desenvolvem em relação com outras artes: o artesanato migra do campo para a cidade; os filmes, os vídeos e canções que narram acontecimentos de um povo são

⁹¹ ABDALA JÚNIOR, B. *Fronteiras múltiplas, Identidades plurais*. São Paulo: Senac, 2002, p. 14.

⁹² Sobre este ponto de vista cito o recente debate entre C. Boff, L.C. Susin e E. J. Hammes publicado pelos fascículos 268 de outubro de 2007 e 270 de abril de 2008 da *Revista Eclesiástica Brasileira*.

⁹³ Não passe despercebido o excelente artigo de J. A. Gianotti "O macaco e o Aventureiro" onde, a certa altura, ele afirma: "Muitos continuam acreditando que cada povo possua um modo próprio de viver cuja forma nunca poderia ser traduzida para outras. Mas não está na hora de perguntar se, entre os povos e as culturas não se firma uma semelhança de família que, sem traçar um elo comum entre eles, os reúne mesmo assim numa identidade especialíssima?" (*Folha de S. Paulo*, caderno "Mais", 17 jun. 2008. p. 4).

intercambiados com outros. Assim as culturas perdem relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento⁹⁴.

A terminologia que gira em torno da hibridização é ao mesmo tempo redundante e movediça. Há palavras demais em circulação para descrever basicamente os mesmos processos. Muitos dos termos são metafóricos, o que os torna ao mesmo tempo mais explícitos e mais enganosos que a linguagem coloquial. Há metáforas extraídas da culinária (caldeirão), da metalurgia (fusão), da economia (empréstimo) e até da zoologia (mestiçagem). O que nos interessa aqui é delimitar claramente o que se entende por hibridização afirmada em linhas gerais como o processo de interação cultural e suas conseqüências. Como a mistura de crenças religiosas, também a mistura de línguas foi muitas vezes criticada com termos logo admitidos como pejorativos. O inglês e o ídiche já foram condenados como línguas corruptas ou mistas.

No século XVI, o reformador Martinho Lutero, antecipando involuntariamente os estudiosos da língua, observou em certa ocasião que “todas as línguas são mistas” (*Omnes linguae inter se permixtae sunt*). O “italo-português” falado pelos imigrantes de origem italiana nos inícios do século XX em São Paulo foi chamado pelos lingüistas de “macarrônico” pela acomodação de termos e pelo uso estilizado de figuras literárias.

A metáfora da “fusão” tem função semelhante. Foi a partir deste ângulo que Karl von Martius sugeriu, em 1844, que a história do Brasil poderia ser escrita em termos de “fusão” de três raças. No século seguinte, o sociólogo Gilberto Freyre escreveu “sobre a fusão harmoniosa de tradições diversas”⁹⁵. Hoje inspirada pela física nuclear, o uso do termo fusão é de domínio popular em contextos que vão desde a música até a culinária.

O termo “*sincretismo*” foi originalmente um termo negativo utilizado para lamentar tentativa como aquela do teólogo alemão Georg Calixtus, no século XVII de unir diferentes grupos de protestantes. Resultou numa espécie de caos. No século XX a palavra adquiriu um sentido positivo no contexto de estudos da religião na

⁹⁴ GARCIA-CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997, p. 248.

⁹⁵ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 21. ed. São Paulo: Global, 2007, p. 123.

antiguidade clássica e especialmente no que se refere às identificações entre deuses e deusas⁹⁶ das diferentes culturas. Dos clássicos o termo migrou para a antropologia. O autor norte-americano Melville Herskovits descobriu que o conceito de sincretismo ajudava a explicitar suas análises de contato entre culturas, especialmente no caso dos cultos afro-americanos, por exemplo, na umbanda, onde Santa Bárbara é identificada com Iansã, São Jorge com Ogum e assim por diante.

A metáfora advinda da botânica de utilização corrente é “*hibridismo*” ou “*hibridização*”⁹⁷. Foi muito popular no século XIX e XX tendo surgido a partir do uso vulgar de expressões insultuosas como “vira-latas” ou então “bastardo” e deu origem a expressões biológicas como “fecundação-cruzada” (*crossing-over*) a partir dos estudos genéticos do monge Gregor Mendel. Na obra de G. Freyre é uma idéia central, descrita no decorrer de suas obras através de um rico vocabulário incluindo termos como hibridização, miscigenação, mestiçagem, interpenetração ou então acomodação, conciliação e fusão. Outro que seguiu nesta escola foi o antropólogo Roger Bastide⁹⁸ pesquisador das religiões africanas no Brasil e admirador (senão discípulo) de Freyre e Herskovits.

Atualmente o conceito de hibridismo aparece com freqüência nos estudos históricos e antropológicos. Na obra de Edward Said, um palestino que cresceu no Egito e atualmente leciona antropologia nos Estados Unidos encontramos o seguinte: “Todas as culturas estão envolvidas entre si e nenhuma delas é única e pura, todas são híbridas, heterogêneas”⁹⁹.

⁹⁶ A deusa fenícia Astartis, por exemplo, foi identificada pelos Romanos com Afrodite ao passo que o egípcio Tot, com Hermes.

⁹⁷ Em francês *métissage*; em inglês *hybrity* ou *hybridization*, em espanhol, *mestizaje*, em italiano *meticcia*. É curioso o que acontece no Rio Grande do Sul, a respeito de espécies diferentes do “gato-do-mato”: Os membros de duas espécies diversas do animal silvestre estão com dificuldade de reconhecer seus pares biológicos. O futuro desse processo de hibridização dos carnívoros gaúchos, que não é resultado da degradação ecológica do estado seguirá seu curso pela seleção natural, afirma Eduardo Eizirik (PUC-RS). Existem três desfechos possíveis: se a seleção natural privilegiar a sobrevivência dos filhotes híbridos, tudo indica que a zona de mistura continuará estável. Caso contrário, os filhos das trocas podem perder importância dentro da evolução dos dois grupos e a mistura cessaria. E o terceiro caminho possível: as duas espécies poderão virar uma única. [artigo condensado do jornal: *Folha de S. Paulo*, 20 set. 2008. p. A-21].

⁹⁸ Sobre o assunto veja-se: BASTIDE, Roger. *As religiões Africanas no Brasil*: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1971, 2. v. ou então, HERSKOVITS, Melville. *El hombre y sus obras*: la ciencia de la antropología cultural. México/DF. Fondo de Cultura Económica, 1952, ou ainda, HERSKOVITS, M. *Les bases de l'antropologie culturelle*. Paris: Payot, 1953.

⁹⁹ SAID, Edward. *Debatendo o hibridismo cultural*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1998, p. 96.

Supõe-se que conceitos, uma vez estabelecidos e aceitos, nos ajudem a resolver problemas intelectuais, mas frequentemente agregam a si problemas próprios. No caso de sincretismo, além da lógica da escolha, o que precisa ser investigado em especial é até que ponto os diferentes elementos são fundidos realmente. Quanto a hibridismo é um termo escorregadio, ao mesmo tempo literal e metafórico, descritivo e explicativo. Requer muito cuidado na aplicação. Esta crítica é pontualizada por Peter Burke:

Os dois termos têm também a desvantagem de parecer excluir o agente individual. Hibridismo evoca o observador externo que estuda a cultura como se ela fosse a natureza e os produtos de indivíduos e grupos como se fossem espécimes botânicos¹⁰⁰.

Outro parecer similar é desenvolvido pelo notável antropólogo francês Claude Lévi-Strauss¹⁰¹ e diz respeito à reação comum a um encontro com outra cultura¹⁰², ou itens de outra cultura, que se dá na forma de adaptação ou empréstimo de partes para incorporá-las numa estrutura tradicional. É a chamada “bricolagem”, que Lévi-Strauss afirmava ser “uma característica de *la pensée sauvage*” e que deu o título a uma de suas obras de relevo cultural¹⁰³.

Mais recentemente, este processo de apropriação e reutilização tem sido descrito e analisado também no caso da cultura ocidental, notadamente pelo cientista social francês Michel de Certeau¹⁰⁴. Em poucas palavras a adaptação cultural pode ser analisada como um movimento duplo de des-contextualização e re-contextualização, retirando um item de seu local original e modificando-o de forma a que se encaixe em seu novo habitat. Um exemplo rápido deste movimento pode ser obtido naquilo que G. Freyre chama de “tropicalização”¹⁰⁵ e verificável em muitos domínios como por exemplo, na arquitetura. Citamos aqui P. Burke:

¹⁰⁰ BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2006, p. 55.

¹⁰¹ Claude Lévi-Strauss (1908 -) é fundador da antropologia estrutural. Utiliza princípios da lingüística para compreender toda forma de criação de sentido na vida humana, inclusive as formas de organização de diferentes sociedades. Para ele, não há sentido, nem ser, que não seja relacional, e é sempre em relação a outros termos e séries que grupos sociais e idéias existem e ganham sentido.

¹⁰² LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

¹⁰³ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papyrus, 2006. [1962] 324 páginas.

¹⁰⁴ Na obra de: CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien*. Paris: Gallimard, 1980.

¹⁰⁵ Veja-se, a título de exemplo, o capítulo VI de *Sobrados e Mucambos*, na 16. ed. p. 428-470. Freyre aborda a anticientificidade das teses racistas e do determinismo geográfico, mostra a especificidade das civilizações desenvolvidas nos trópicos aponta a contribuição aos usos costumes e linguagens nacionais das diferentes etnias que compõem o povo brasileiro. Lembra a importância dos regionalismos para a formação nacional. É realmente pioneiro.

A tropicalização o sentido literal ocorre quando as roupas ou casas que foram planejadas para países frios são modificadas para serem exportadas para países quentes. Um exemplo famoso, mas controvertido, é a arquitetura de L. Costa e O. Niemeyer, algumas vezes descrita como uma bem-sucedida adaptação das idéias e designs de Le Corbusier ao meio ambiente brasileiro, e outras vezes criticada sob o pretexto de que o processo de adaptação não foi longe o suficiente¹⁰⁶.

Surgem assim as metáforas da “negociação cultural” no sentido de que as mudanças se dão nos dois lados e da “circularidade” para designar a adaptação de itens culturais estrangeiros que são tão completas que o resultado pode às vezes ser re-exportado para o lugar de origem. Estas duas metáforas são bem analisadas por Burke¹⁰⁷.

Concluindo, precisamos dizer que a hibridização concebida como o processo pelo qual encontros culturais levam a algum tipo de mistura cultural é uma afirmação que se contrapõe a duas alegações consolidadas e que podem ser qualificadas como superficiais. Primeira, a de que uma cultura ou tradição cultural pode permanecer “pura”. A outra é aquela que afirma que uma única cultura pode conquistar as outras por completo. Percebemos com relativa facilidade que nem uma nem outra correspondem com justiça ao estado atual da questão.

Prossegue P. Burke, fazendo referência a estudiosos como Graham Aelred, Daniel Miller e Marshall Sahlins:

Por um lado, os críticos enfatizam o caos, que Arnold Toynbee chamava de “desintegração cultural” e analistas conscientemente pós-modernos costumam descrever como “fragmentação”. Estes críticos enfatizam o que está sendo perdido no processo de mudança cultural. É difícil negar que estas perdas ocorrem¹⁰⁸.

Assim, parece que estamos vendo o emergir de uma nova ordem cultural, uma ordem cultural global, que pode rapidamente se diversificar, adaptando-se a ambientes os mais variados. As formas híbridas de hoje não são necessariamente um estágio para uma cultura global homogênea. Acreditamos que a análise mais convincente, depois do que pudemos encontrar sobre o assunto, é aquela que vê

¹⁰⁶ BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2006, p. 92.

¹⁰⁷ Id. *Ibidem*, p. 91-106. Caps. 4 e 5.

¹⁰⁸ Id. *Ibidem*, p. 113.

uma nova ordem surgindo, a formação de novos “ecótipos”¹⁰⁹, a cristalização de novas estruturas pluriformes, a reconfiguração das culturas. No termo emprestado da lingüística, a “crioulização”¹¹⁰ do mundo” em que duas culturas, usando como base suas afinidades ou congruências, se põem em contato e se modificam mutuamente ficando mais parecidas e assim “convergem” e criam uma terceira. É um fenômeno chamado interculturalidade.

1.6 COORDENADAS PROVISÓRIAS

Diante do que pudemos amearhar nas páginas acima nos parece importante deixar claro que a pós-modernidade, entendida como ultrapassagem da era anterior (modernidade) é um fenômeno cultural que aprofunda suas raízes no cotidiano e sobe até os cumes da reflexão. Não pertencendo a nenhuma cultura particular, está em princípio, disponível a todas elas. De acordo com vários autores, surge como uma fenda, uma fissura no tecido da modernidade. Não consiste numa etapa da história mundial nem coincide com era geológica ou ciclo econômico mas se fundamenta numa postura crítica ante a cultura, postura que é capaz de surgir em diferentes momentos e regiões do mundo globalizado. É capaz de conviver com outras etapas já em declínio. Em síntese: a pós-modernidade se revela como produto do esgotamento e ultrapassagem da modernidade. O termo, ainda em construção é polissêmico, ambíguo e polêmico. De certa forma é fluído e inconsistente e, portanto, indefinível por ora. Demarca uma era onde há uma desconfiança da razão e um desencanto ante os ideais não alcançados pela modernidade. Há um empaldecimento de dogmas e princípios fixos: agnosticismo, pluralidade axiológica, subjetivismo. Predomina uma fragmentação das

¹⁰⁹ Empregado pelo folclorista sueco Carl von Sydow, este termo foi originalmente cunhado por botânicos para se referir a uma variedade de planta adaptada a um determinado ambiente pela seleção natural. Sydow tomou-o emprestado para analisar modificações em contos folclóricos que ele via adaptados a seus ambientes culturais. (SIDOW, *Selected papers on folklore*. Copenhagen, 1948, p. 11-44, *apud* BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2006, p. 53).

¹¹⁰ O termo originalmente designa uma situação na qual uma língua franca desenvolve uma estrutura mais complexa na medida em que as pessoas começam a utilizá-la para propósitos gerais ou mesmo a aprendê-la como sua primeira língua. Fenômeno lingüístico amplamente estudado no Caribe.

“cosmovisões” com uma conseqüente dissolução do sentido da história. Percebe-se também uma pluralidade ideológica e cultural com forte dose de ecletismo, uma crise aguda da ética que pode ser notada no narcisismo, hedonismo, na flexibilidade dos costumes, na permissividade moral e numa crescente “liquefação do sagrado”. A dissolução do “eu” explica a nova ética permissiva e hedonista. Tudo o que é esforço e disciplina está desvalorizado em benefício do culto do desejo e de sua realização imediata. Ao individualismo solipsista corresponde uma compreensão fragmentária da racionalidade. O individualismo do sujeito autônomo desembocou num individualismo do eu narcísico.

Embora o termo multiculturalismo tenha se tornado impopular¹¹¹ em termos de retórica política, acreditamos que ainda é o mais adequado para se denominar, com baixo teor de equivocidade, o resultado palpável do fenômeno da interação cultural. Por um lado, o mundo parece global; por outro o multiculturalismo parece sem limites. Surge aqui, a nosso ver, um sutil desafio: diante da abrangência da globalização, que explicita as “diferenças” pode-se criar uma incomunicabilidade de fundo ou surgir o reconhecimento recíproco que, não raras vezes caminha para o confronto de valores. Isto acontece porque o relativismo, mola mestra da fragmentação, em qualquer nível de aplicação, não tem poder de aglutinação, não une. Desagrega. Aqui se entende relativismo como princípio explicativo da realidade segundo o qual o que é aceito por verdadeiro ou falso não é apenas influenciado pelas circunstâncias de tempo e lugar mas depende inteiramente delas.

No que toca a esfera do “sagrado”, nota-se que as diferenças culturais com as quais nos deparamos tem raízes étnicas e também teológicas. O multiculturalismo interfere nestas duas dimensões. Depois da transformação do secularismo, hoje vemos um interesse renovado em relação às religiões, que em geral adotaram um processo de politização. Pensamos aqui no avanço do Islamismo no plano político internacional ou na tendência de reduzir o Catolicismo a uma agenda de temas morais. Porém esta nova etapa pode ser definida ainda como o momento do

¹¹¹ É a posição sustentada por Tariq Modood, paquistanês de origem, pesquisador da Universidade de Bristol (Reino Unido), um dos principais teóricos do multiculturalismo quando afirma em entrevista à Folha de São Paulo: “Erramos no focar no respeito à diferença, sem ao mesmo tempo enfatizar o que temos em comum. /.../ Tudo o que deu errado é identificado com o multiculturalismo. O que deu certo, como a redução da desigualdade entre raças no Reino Unido e a aceitação das diferenças religiosas, é chamado de diversidade”. (*Folha de S. Paulo*, 02 nov. 2008. p. A-25).

“sagrado difuso” em que convivem concomitantemente numa espécie de caldo ou mescla, posições fundamentalistas, indiferentistas, atéias e pós-cristãs. As religiões parecem se organizar melhor e trabalhar com mais vigor quando se trata da defesa e propagação de tópicos de extração secular como, por exemplo, a sexualidade ou a ecologia. De modo breve e um pouco canhestro é o que se apurou quando se propôs a expressão “liquefação do sagrado”.

Interessa-nos analisar de ora em diante como essas formatações sócio-culturais interagem na compreensão e na evolução do conceito de pessoa. Para isso pretendemos mergulhar na história do conceito apurando suas origens e posteriores evoluções e, finalmente, esboçar uma possível síntese do que se entende como “pessoa” nos tempos pós-modernos.

2 O CONCEITO DE PESSOA

Neste capítulo, pretendemos refazer em linhas gerais a evolução histórica do conceito de “pessoa” desde a antiguidade pré-cristã até nossos dias. Num segundo momento vamos analisar mais de perto o impacto da compreensão pós-moderna sobre esta categoria e traçar algumas anotações sobre as tendências do pensamento atual. Levaremos em conta o auxílio da pesquisa histórica, da antropologia cultural, da filosofia, da teologia e os avanços da tecnociência.

O pensar teológico tem um dos seus eixos condutores centrado na realidade kenótica da encarnação. O eterno que adentra ao temporal tomando feições humanas. O pleno que se compagina ao histórico inebriando-o do divino. Foi nosso autor referencial, Christian Duquoc que cunhou a célebre expressão “o rosto humano de Deus” ao longo de sua reflexão cristológica iniciada no imediato pós-concílio.¹¹² Entendemos, em nossa discussão, que o conectivo natural entre a esfera pós-moderna, fragmentada, efêmera e complexa e o pensamento do autor eleito como referência, está justamente apoiada nas páginas que desvendam o cotidiano dos homens e mulheres de nossa época. Aqui a justificativa do interesse em aprofundar neste segundo momento, a temática do conceito de pessoa. Nosso ponto de partida é que a noção de pessoa não é algo dado e acabado da natureza humana. É uma descoberta que permanece em evolução. Assim descreve Michel Meslin:

A noção de pessoa, isto é, o ser humano individualizado tendo sua existência própria e considerando-se como um EU, não designa uma realidade imediata e adquirida em toda parte. Essa noção foi elaborada pouco a pouco, levando ao reconhecimento pela sociedade de um certo número de direitos e prerrogativas concedidas ao indivíduo¹¹³.

A pessoa entendida como princípio de individuação tem sua noção aclarada com a tomada de consciência da originalidade de cada ser, isto é, da sua “ipseidade” e do reconhecimento da ipseidade do outro. A intimidade em que a pessoa se encontra como tal é o lugar das forças de diferenciação que são também

¹¹² Com a obra *Ensaio Dogmática, em dois volumes, publicada a partir de 1968*.

¹¹³ MESLIN, M. A pessoa. In: RÉMOND, René (Org.). *As grandes descobertas do Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 43.

o sinal da unidade profunda da natureza humana. Isso por que o íntimo é na verdade o “próprio” de cada um, mas não é o mesmo para ninguém. Nesse sentido e, retomando Emanuel Mounier, a pessoa seria o “modo propriamente humano da existência”.

A construção teórica do conceito de pessoa durante os séculos IV e V da nossa era não foi nada tranqüila. Dominava as discussões que antecederam a elaboração do dogma trinitário. Este conceito transformou-se em palavra-chave da antropologia filosófica e teológica a ponto de ofuscar o sentido primevo forjado nos Concílios de Nicéia e Calcedônia.

O contexto teórico no qual o léxico da pessoa só serviu para falar de Deus foi substituído na época moderna por outro contexto, no qual este léxico parece só poder servir para falar do homem. Ora, se é verdade que nenhum nome pode nomear univocamente Deus e o Homem, a linguagem analógica deve, todavia, permanecer perpetuamente possível¹¹⁴.

Abstraindo, por brevidade, neste texto, de todos os debates posteriores à consolidação do termo no Medievo e transportando-o ao século precedente, notamos o aparecimento de filosofias personalistas para as quais a comunhão “participativa da gênese do eu” é sinal distintivo.

Proposto por M. Scheler (1874-1928) este pensamento interage fortemente com outros autores que tem o teísmo como base comum: Martin Buber (1878-1965) e Ferdinand Ebner (1882-1931) na Alemanha, Emmanuel Mounier (1905-1950) e Maurice Nédoncelle (1905-1976) na França.

O personalismo, nome pelo qual ficou conhecida esta corrente, procurou de várias formas fundamentar a interpersonalidade, compreendida como “*communio personarum*”, na relação da pessoa humana e de um Deus pessoal, olvidando o fato de que a deidade vive em si mesma uma existência relacional que pode determinar analogicamente a relação do “eu”, “tu” e do “nós”.

¹¹⁴ MACPARTLAN, Paul. Verbete: pessoa. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2004, p. 1393-1399.

Em meio à miscelânea pós-moderna e apesar da forte incidência da reflexão personalista não nos enganamos ao constatar que a definição oferecida por John Locke¹¹⁵ no século XVI ainda se impõe.

No repertório de idéias prontas herdadas da época clássica, a pessoa é um centro de consciência de si, um átomo individual que determina livremente sua atividade e suas relações com os outros, inclusive sua relação com Deus¹¹⁶.

Entendemos assim como este capítulo interliga-se ao anterior. Nessas definições sentimos claramente a ausência da interpersonalidade na constituição do eu. Por isso parece-nos uma conclusão lógica aquilo que foi defendido pelo Liberalismo a partir do século XVIII e que pode ser entendido assim: a humanidade é formada por indivíduos fundamentalmente independentes. Está posto, por outro viés, o necessário para a fragmentação das relações.

2.1 PEQUENA PONTUAÇÃO BÍBLICA

2.1.1 Nos dados vétero-testamentários

Está claro a qualquer leitor atento que a Escritura Sagrada não pretende oferecer uma antropologia sistemática, mas fica igualmente evidente que fala continuamente ao/do ser humano. Vale a pena transcrever o que expõe G. Greshake, na introdução do segundo capítulo de sua reflexão trinitária:

A realidade da criação, que se apresenta a todos os homens, já é, como comenta Nicolau de Cusa, a única 'grande Voz' de Deus que, 'depois de ter ressoado durante séculos .../... se encarnou. Como a criação é o primeiro

¹¹⁵ A pessoa "... é um ser inteligente e pensante, dotado de razão e de reflexão, consciente de sua identidade e de sua permanência no tempo e no espaço" (LOCKE, J. *Essay II*, 27, 9. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, v. 17, p. 95).

¹¹⁶ MACPARTLAN, Paul. Verbete: pessoa. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2004, p. 1397.

balbuciar da auto-revelação de Deus, não é estranho que seja também um reflexo antecipado do agir histórico-salvífico-trinitário e que dessa maneira, possa indicar em que consiste o ser pessoa¹¹⁷.

Estas linhas nos confirmam a necessidade de recorrer ao Antigo Testamento para clarificar o conceito em questão neste capítulo fato que julgamos enriquecedor ao conjunto do trabalho.

O relato javista da criação e da queda (*Gn 2, 7-25*) já apresenta o homem como centro da obra criadora de Deus: ele é formado por suas mãos e recebe a vida do próprio hálito divino (*Gn 2,7*). Para o homem, Deus oferece o jardim do Éden e o encarrega de nomear os animais (*Gn 2,9.9-20*); e ao final do processo dá-lhe um “auxiliar adequado” porque não é bom que o homem esteja só (*Gn 2, 20-24*). Aqui está o núcleo de uma profunda antropologia: o homem é chamado a servir-se da criação e é um ser eminentemente social, feito para viver em comunhão com os outros. Mas viverá somente se conservar a relação com Deus que o criou e lhe comunicou seu próprio sopro de vida¹¹⁸ e se for fiel aos seus mandamentos (*Gn 2,16*). Isto nos traz um dado novo: a relação com Deus é essencial ao homem e é a partir desta dimensão totalizante que se articulam todas as demais.

O relato da tradição sacerdotal de *Gn 1, 1-2,4a* também assinala o primado do homem sobre o conjunto da criação. Aqui aparece, pela vez primeira, outro conceito de fundamental importância que é a idéia da criação do homem à imagem e semelhança de Deus (*Gn 1, 26-27*). Esta é a característica eleita pelo Concílio Vaticano II como mais importante¹¹⁹ quando se trata de explicar a resposta da Igreja à interrogação sobre o ser humano, sobre o qual no decorrer da história se expressaram e ainda se expressam opiniões discrepantes e até contraditórias.

O primado do homem sobre as criaturas é um elemento que encontramos também no documento sacerdotal e deriva certamente do fato de o ser humano ter sido criado “à imagem e semelhança de Deus” como já referimos. O homem feito à imagem de Deus ainda que com a diferença radical entre criador e criatura é o que aparece como determinante. O simples dado de que Deus “cria à sua imagem e

¹¹⁷ GRESHAKE, G. *El Dios Uno y Trino. Una teologia de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001, p. 101. [Tradução nossa].

¹¹⁸ Em hebraico: *ruah*.

¹¹⁹ VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 12.

semelhança” qualifica em primeiro lugar a obra divina, e isto por sua vez determina o fato de que o homem seja distinto das demais criaturas. O ser humano foi criado para existir em relação com Deus, para viver em comunhão com ele.

Estes mesmo elementos são encontrados mais adiante no texto bíblico (*Gn* 5, 1-3) onde, entre outras coisas, se estabelece uma analogia entre a criação do homem por parte de Deus e a geração de Set, segundo a semelhança de seu pai Adão. A condição de “*imago Dei*” faz com que a vida humana sobre a terra seja sagrada (*Gn* 9,6) O primado sobre o resto das criaturas e o chamado por parte de Deus a participar de sua vida imortal são os pontos colocados em evidência em relação a outros textos do antigo testamento nos quais reaparece este motivo (Cfr. *Eclo* 17,3; *Sb* 2, 23; *Sl* 8, 5-9 p. ex.).

Aqui, uma distinção fundamental, se faz necessária consignar. A exegese protestante¹²⁰ inclina-se a ver uma etiologia mitológica nas afirmações da história primitiva. Explicando melhor: o que a Escritura afirma do primeiro homem é apenas a expressão sempre válida do homem em absoluto, embora se deva considerar “histórica” no sentido de que não exprime o ser necessário do homem, mas aquele ser que sempre ocorre, ainda que não precisasse ocorrer. É a chamada “história primordial” (E. Sellin) ou “supra-história” (W. Eichrodt) ou “história da fé” (J. Hempel).

A teologia católica, de acordo com o ensino oficial da Igreja¹²¹ sustenta que tais afirmações tratam quanto ao que se afirma de fatos históricos, que ocorreram no mundo num ponto bem determinado do espaço e do tempo. É claro que a mesma teologia, baseada neste princípio, tem condições e abertura para entender estas afirmações como elaboradas de modo “inspirado” com base na sua experiência posterior da História da salvação e condenação, em seu relacionamento com Deus, porque a partir disso e nisso mesmo pode conhecer como deva ter sido “*in principium*”.

¹²⁰ Nos baseamos em BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo (RS): Sinodal, 2007, especialmente os Locus 3 e 4. 1. v.

¹²¹ Ver *DS* 3862 ss; 3898s e *C.I.C.* Cap. III artigo 3º. Parágrafos 4 ss.

Uma segunda abordagem nos é proposta por Bernard Sesboüé¹²². Segundo ele, o termo grego “prósopon” (equivalente, em grego, de pessoa) é empregado no Antigo Testamento para propor uma espécie de catequese sobre o caráter pessoal de Deus. Este termo designa a luminescência do sol ou da lua, mais frequentemente é aplicado para dizer da sombra ou projeção de um objeto/corpo sobre a terra quando iluminado pelo sol. Quando se refere a um homem se fala normalmente “rosto” ou “face”. É empregado analogicamente a Deus por exprimir simbolicamente a sua “imagem”. Este termo é encontrado na clássica passagem do reencontro de Moisés com Deus: Moisés falou com o Senhor face a face (*Gn 32,31; Ex 33,11; Dt 5,4*). De fato este é um dado paradoxal porque, segundo antiga crença (*Ex 33,20*), ninguém poderia permanecer vivo depois de avistar o rosto de Deus.

A face de Deus pode exprimir benevolência: “Que Deus faça brilhar a sua face sobre nós” (*Hb 3, 23*); ou cólera: “Eu voltarei o meu rosto contra vós” (*Lv 26,17*). E afirma B. Sesboüé:

Esta expressão [*visage*] designa apropriadamente Deus como um ser pessoal, um “sujeito vivo”, alguém capaz de entrar em relação pessoal com o homem. Decorre daí que o termo ‘prósopon’ passe a significar também pessoa: “Respeitarás a pessoa do ancião” (*Lv 19,32*) ou “Não farás acepção de pessoas” (*Dt 1,17*)¹²³.

Facilmente concluímos que a fé especificamente bíblica na criação põe em relevo o ser humano frente ao universo da realidade criada e mais, o coloca diante de um Deus absolutamente soberano, poderoso e livre isto é, diante de uma “pessoa”.

Este diálogo com Deus prossegue na assim denominada História da Salvação que está marcada essencialmente pela relação entre Deus e o Homem e que pode ser resumida assim: Deus se aproxima do homem, apresenta-lhe sua Palavra e espera sua resposta. É curiosa a relação¹²⁴ que propõe H. U. von Balthasar ao escrever que, como a Palavra dirigida por Deus ao homem é sempre uma espécie de participação na essência divina, o indivíduo que a acolhe adquire uma nova

¹²² SESBOÜÉ, Bernard. Dieu et le concept de personne. *Revue Theologique de Louvain*, v. 33, p. 321-350, 2002. [Tradução nossa].

¹²³ Id. Ibidem, p. 327. [Tradução nossa].

¹²⁴ BALTHASAR, H. U. von. *Theodramatik 2*, 374 citado na obra do mesmo autor *El todo en el fragmento*. Madrid: Encuentro, 2008, p. 131-188.

categoria, a de pessoa “irrepetível”. A pessoa reflete num brilho especial no indivíduo quando o próprio Deus, único por excelência, se orienta à ela dando-lhe um nome também único (pelo fato de ter sido dado por Deus!), um “nome novo conhecido apenas por aquele que o recebe” (Ap 2,17).

Assim, entendemos que a partir do Antigo testamento, cada indivíduo não é somente um fato, um acontecimento, mas algo realmente único, condição estabelecida pela relação com o Criador que lhe dirige a Palavra e lhe dá condições para responder. Deste modo, seu tempo de vida não pode ser tratado como algo impessoal ou mecânico. É por sua unicidade que o homem é colocado, ao mesmo tempo numa irrepetível “história produtivo-positiva” (para utilizar uma expressão de Greshake) de relacionamento com Deus. Com isto se entende que o tempo não é uma alienação ou negação da eternidade como se o homem fizesse contraponto a Deus, mas sim como uma forma específica experimentada pelo ser humano pela qual pode confrontar-se altaneiro diante do Criador: através de uma história irrepetível.

Esta originalidade própria da irrepetibilidade é reforçada ainda mais nos últimos tempos do antigo testamento em que se percebe, depois da perda da independência estatal de Israel (Cativeiro ou Exílio na Babilônia) e da crise da comunidade de salvação que é constituída pelo mesmo povo “eleito” o indivíduo passa ao primeiro plano no diálogo fiducial com Deus. Este processo de individualização alcançará a culminância através do “significado infinito” que Jesus atribui a cada indivíduo e através do seu chamado pessoal ao seguimento que propõe o corte de todos os vínculos sociais e, ao mesmo tempo, convoca com impressionante intensidade a entrar em uma nova comunidade construída segundo o modelo da Trindade. Isto, de alguma forma, converte a individualização no seu oposto dialético: a familiaridade!

A concepção de uma individualidade, primeiro foco para a afirmação de uma existência particular, foi amplamente desenvolvida pelo pensamento judaico e depois, sobretudo pelo pensamento cristão. No judaísmo o papel dos profetas foi decisivo para a defesa da pessoa, o que justifica com sobra a clássica fórmula de Renan: “Há três civilizações providenciais, a Grécia que potencializou a razão humana; Roma que fez progredir o direito e Jerusalém que possibilitou o advento da

consciência e da justiça”¹²⁵. Idêntica posição assume G. Greshake: “...o desenvolvimento do conceito de pessoa se deu a partir do encontro de três mundos: o judeu, o grego e o cristão”¹²⁶.

De fato os profetas no Antigo Testamento pregaram um ideal de igualdade e de fraternidade referindo-se à origem comum de todos os seres criados por Deus. É o que dá suporte à contestação social e à defesa dos oprimidos (viúva, estrangeiro, órfão ou portadores de doenças de pele) que enfurecia seus discursos. Campeões dos direitos do indivíduo (direito ao salário justo e a defesa da propriedade privada), seu objetivo é a edificação de uma sociedade humana que confirme de fato a eleição do povo judeu por Javé.

Assim o judaísmo exaltou a noção de amor ao próximo como corolário do amor que Javé dedica a seu povo. Denunciando os abusos sociais e as injustiças de seu tempo, os profetas acabam desenvolvendo uma dimensão ética fundamental para a constituição da idéia de pessoa, responsável em suas relações com o outro, como também em suas relações com Deus.

2.1.2 Nos escritos néo-testamentários

Numa visão retrospectiva, a Aliança entre Javé e o Povo eleito que em algum ponto¹²⁷ da história vétero-testamentária foi homologada “de fato” e passou a reger substancialmente as relações sócio-religiosas daquelas tribos. Tal parceria tem seu fundamento primeiro na ordem da criação. Ela fundamenta a dignidade do ser humano como pessoa, quando eleva o homem acima de todas as coisas criadas no mundo e ao mesmo tempo o mostra solidário com o restante da criação. A mesma ordem contém também o desafio inerente à finitude da liberdade humana. Devido à liberdade, cada ser humano pode aceitar, com senso de pertença, a parceria que

¹²⁵ MESLIN, M. A pessoa. In: RÉMOND, René (Org.). *As grandes descobertas do Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 46.

¹²⁶ GRESHAKE, G. *El Dios Uno y Trino. Una teologia de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001, p. 103-104. [Tradução nossa].

¹²⁷ Divergem os biblistas. Teria sido no tempo de Noé, no Sinai, ou em Siquém (SCHMIDT, Werner H. *A fé do antigo testamento*. São Leopoldo (RS): Sinodal, 2004, p. 178-190).

Deus lhe oferece ou subtrair-se dela por meio de uma conseqüente e culpável resistência. Este fato demonstra que a liberdade histórica da pessoa é dotada de uma capacidade de autodeterminação com determinação quase infinita e que recebe na morte sua configuração definitiva. A seriedade absoluta desta situação de parceria com Deus manifestou-se, da parte divina, em sua realidade intra-mundana já desde as primeiras páginas da escritura e alcançou sua densidade máxima na pessoa e na obra de Cristo. Afirma a esse respeito C. Schutz:

A concretização e representação mais genuína e perfeita da essência e mistério da parceria humano-divina foi realizada por Cristo. É o próprio Deus que, sob a forma de servo, estende ao homem a mão para a parceria e ao mesmo tempo proclama, através da comunhão de destino conosco, a infinita nobreza e a imensa dignidade de cada homem finito e particular. Com este horizonte estava colocada a premissa, a possibilidade e a necessidade da origem e desenvolvimento do conceito de pessoa, que se requer para corresponder ao modo particular de ser de Deus e do homem, expresso e conhecido experimentalmente na idéia de parceria¹²⁸.

No Novo Testamento, o apóstolo Paulo afirma que a imagem de Deus é Cristo (cfr. *Cor* 4,4; *Cl* 1, 15; *Hb* 1,2; *Fl* 2,6). Isto não quer dizer a negação da condição do homem criado à imagem e semelhança de Deus; pelo contrário afirmou-se que o homem é chamado a converter-se, transmutar-se, transformar-se em imagem de Jesus. Para isto deve aceitar na fé a revelação de Cristo e a salvação que ele oferece¹²⁹.

Assim como trouxemos impressa a imagem do primeiro Adão, o terrestre, feito alma vivente, da mesma forma haveremos de levar impressa também a imagem de Adão celeste, Cristo ressuscitado, na participação de seu corpo espiritual. (cfr. *1Cor* 15, 45-49).

Conseqüentemente, o destino do homem é passar de ser imagem do primeiro Adão para ser a do segundo. Tudo isso não é algo de marginal ou acessório a sua “essência”; ao contrário, esta vocação à conformação com Cristo e a revestir-se de sua imagem constituiu o aspecto mais profundo do seu ser.

¹²⁸ SCHUTZ, C. O homem como pessoa. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis II/3. Compêndio de Dogmática Histórico-salvífica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980, Secção III, p. 75.

¹²⁹ “O Pai nos predestinou a conformar-nos segundo a imagem de seu Filho, para que este seja o primogênito entre muitos irmãos” (*Rm* 8, 29; Cfr. *2Cor* 3,18).

Ao lado desta interpretação cristológica do tema, nota-se nos escritos neotestamentários uma forte orientação escatológica como se lê sobretudo em *1Jo* 3,2. Em razão de tudo isto, não é ousadia afirmar que, se o ser humano está orientado para Cristo como meta final de sua existência, este “ser orientado para” deve existir desde o início. Aqui se ligam os dois pontos: é convicção latentemente concorde no Novo Testamento que a ordem da criação e da salvação estão numa relação profunda uma com a outra: tudo foi feito por intermédio de Cristo e tudo caminha para ele (cfr. *1Cor* 8,6; *Cl* 1, 15-20; *Ef* 1, 3-10; *Hb* 1,3) ou então na leitura do apocalipse: Jesus é o alfa e o ômega, princípio e fim de tudo (Cfr. *Ap* 1, 8; 21,6; 22,13). Assim também entende K. Rahner quando afirma explicitamente a íntima união entre protologia¹³⁰ e escatologia:

/.../ é evidente que uma protologia adequada não é possível senão sob o aspecto escatológico, isto é a partir de Cristo. Pois na medida em que o início é início aberto para seu fim e o início somente alcança a si mesmo no fim, a protologia e a escatologia coerem internamente entre si. A presença crescente do estado escatológico, - que está dado com o Cristo, embora veladamente, - na auto-realização do homem que o aceita, é ao mesmo tempo presença crescente desde o início¹³¹.

Passaremos agora a uma abordagem diversificada do tema, seguindo a proposta de B. Sesboüé¹³².

Antes de iniciar seu estudo, recorda-nos este teólogo, que existe consenso entre os estudiosos de que o termo técnico “pessoa” é inexistente tanto no antigo quanto no novo testamento. Portanto, as expressões hypóstasis ou prósopon encontradas na tradução grega do Antigo Testamento realizada em Alexandria e denominada “a dos Setenta” são aproximações e não propriamente traduções e como tais foram utilizadas pelo Novo Testamento e pelos Padres da Igreja. Em definitivo: não expressam o que entendemos por pessoa a partir da semântica enriquecida pelos debates elucidativos dos séculos quarto e quinto da era cristã nem muito menos a partir dos desdobramentos posteriores.

¹³⁰ Por este termo, entende-se o que precede, o que está à frente, o primeiro. É um neologismo teológico que quer dizer as afirmações da Escritura sobre a história primitiva da humanidade.

¹³¹ FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis II/2. Compêndio de Dogmática Histórico-salvífica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980, Secção III, p. 17.

¹³² SESBOÜÉ, Bernard. *História dos dogmas*. Tomo 1: O Deus da salvação. São Paulo: Loyola, 2002, capítulos VI e VII.

Hypóstasis é o termo mais presente na septuaginta, mas não tem o significado atual de “sujeito” ao passo que *prósopon* se torna mais interessante porque é empregado para construir uma catequese sobre o caráter pessoal de Deus.

No decorrer do Novo Testamento *prósopon* adquire a mesma dimensão de “face” expressa pela palavra *persona*. Paulo fala aos anciãos de Mileto: “de ora em diante vós não vereis mais a minha face” (*At* 20,25). Durante a transfiguração a face de Jesus resplandeceu como o sol (*Mt* 17, 3). O termo designa também a face de Deus Pai: “eis que vos envio um mensageiro diante de vossa face” (*Mt* 11,10 citando *Ml* 3,1). Os anjos das crianças contemplam a face do meu Pai (*Mt* 18,10) Paulo diz que na eternidade veremos Deus face a face (*1Cor* 13,12).

O termo face ou rosto, em suas múltiplas variações, é o mais indicado para exprimir a identidade pessoal de alguém. Por detrás do rosto está um sujeito vivo um ser vivente. Como diz o provérbio “o rosto é o espelho da alma”. Talvez seja por isso que o profeta afirma que a alma do fiel “procura a face de Deus” (*Am* 5,4; *Sl* 26, 8; 105, 4).

Falar do rosto de Deus, quer dizer falar de sua pessoa, daquele que o Novo Testamento classifica como Deus o Pai. Isto estabelece com o ser humano, criatura sua, uma relação pessoal, um “*vis-a-vis*”. Sem dúvida esta visão só será perfeita na eterna glória. Assim se entende que a face de Jesus é reveladora da face do Pai: “Quem me vê, vê o Pai”, diz o Senhor a Filipe. (*Jo* 14,9). Porém, Ele revela o rosto do Pai não só na transfiguração gloriosa, mas também na desfiguração cruel da agonia e da paixão. Toda pedagogia utilizada por Jesus para nos revelar seu Pai é empregada contemporaneamente por ele para nos fazer compreender que o Pai é uma pessoa.

Não é difícil comprovar a afirmação de que os Evangelhos tratam cada indivíduo humano como uma pessoa. A individuação pessoal se exprime já em nossa participação, por pura graça, na filiação divina. A imagem da filiação humana, base da filiação inter-humana é transposta ao nível da relação fundamental entre Deus e o ser humano. Assim temos o preclaro tema da adoção filial em Paulo (*Rm* 8, 15s; *Gl* 3,26s entre outros) e João (*Jo* 1,12; *1Jo* 3,1s entre outros).

A dignidade da pessoa humana desde estes escritos se confunde com a fraternidade entre todos trazida por Cristo, o verbo feito carne, que ao assumir uma solidariedade nova e total com a humanidade se tornou “o primogênito entre muitos irmãos” (*Rm* 8,29). Nós somos criados à imagem de Deus, o que significa dizer igualmente, à imagem de Cristo, ele mesmo imagem visível do Deus invisível, mostrado a nós. O preceito do amor só funciona no âmbito da filiação e, portanto, da fraternidade. A humanidade se torna assim uma grande família, um corpo social que tende a tornar-se o próprio Corpo de Cristo. Aqui podemos trazer presente o pensamento de Teilhard de Chardin, quando propõe, ao final de sua inovadora concepção teológica, no chamado “ponto ômega” um fenômeno por ele descrito como a “cristificação do Universo”¹³³. Tal é a especificidade cristã da concepção de Deus: o Amor é um dom preventivo antes de ser um Mandamento. A libertação pessoal de cada ser humano só é possível a partir da consciência de que originariamente isto é, muito antes que tivéssemos capacidade de compreender, éramos objetos de um amor infinito. E mais, somos livres para aceitar ou recusar eternamente nossa relação pessoal assim divinizada.

Se quiséssemos propor uma espécie de visão rápida sobre o pensamento bíblico acerca da pessoa poderíamos ficar com o seguinte arrazoado. O termo “pessoa”, no sentido que nós hoje usamos, não aparece na Bíblia, contudo a escritura judeu-cristã enfatiza a dignidade da pessoa humana diante de Deus. O homem, meta da revelação, toma consciência de si e da própria existência irrepetível em virtude do diálogo que Deus criador instaura com ele. Também Deus se revela desde o início da criação com as principais características da “pessoa”: criador, livre, sábio e amante. A revelação inicial do Deus cristão nos faz perceber que o Criador se interessa pela criatura e, por conseguinte, o ser humano existe para Ele. Esta conclusão é mais importante até que a própria prova da existência de Deus. Este Deus misterioso, mostrado em três pessoas, é aquele que se faz próximo de nós. (*Dt* 4,7). Um Deus que confere à aliança selada com a humanidade um caráter de engajamento, de sponsalidade que propõe uma fidelidade do tipo conjugal, como testemunham os textos proféticos. No novo testamento ele se revela como Pai com o qual mantemos uma relação de filhos; revela-se ainda como Filho

¹³³ Na obra de CHARDIN, Teilhard de. *Ciência e Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 57. [Publicada originalmente em francês em 1965].

com o qual desenvolvemos uma relação fraterna e também como Espírito que habita nas profundezas de nosso ser e sustenta nossa adoção filial. Jesus se apresenta como um esposo para a Igreja entendida como sendo a humanidade redimida, em outras palavras, a esposa. Este é um Deus capaz de legitimar a nossa fé!

2.2 O DESPERTAR DO CONCEITO DE PESSOA

Como a origem da cultura seja ela traduzida em literatura, ciência ou arte está inequivocamente ligada a determinadas condições histórico-intelectuais, estas devem ser levadas em conta, se quisermos obter uma compreensão mais completa dessas “obras”. Assim também a pergunta expressa pela existência do ser humano como pessoa a partir de determinado momento da história supõe um determinado horizonte histórico-intelectual. Somente a interpretação etimológica do vocábulo “pessoa” é insuficiente para dar uma compreensão realmente elucidativa para aquilo que de fato expressa o conceito de pessoa.

O acesso propriamente dito ao conceito de pessoa, não foi possível ao mundo grego pré-cristão, bem como também a todo pensamento antigo. A razão mais profunda deste fato¹³⁴ provavelmente está no próprio sistema de coordenadas, a partir do qual tentou a filosofia grega determinar a essência e a posição do homem no cosmo. Afirma C. Schutz:

Um dos eixos desse sistema é formado pelo espírito, considerado algo absoluto e divino, que transcende e ultrapassa tudo o que é do mundo e que é particular. O outro eixo é representado pelo ser material e corpóreo, cuja finalidade, parece, seria individualizar, no caso do homem, as características universais do espírito e enquadrá-las numa determinada parcela da realidade material, da qual o espírito se aparta pela morte, a fim de mergulhar novamente no seu anonimato primitivo e universal¹³⁵.

¹³⁴ Ver sobre isso o excelente artigo de SCHUTZ, Christian. O homem como pessoa. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis II/3. Compêndio de Dogmática Histórico-salvífica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980, Secção III, p. 73s.

¹³⁵ SCHUTZ, Christian. O homem como pessoa. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis II/3. Compêndio de Dogmática Histórico-salvífica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980, Secção III, p. 74.

É relativamente simples deduzir porque, à base de tal pensamento, que não vê no homem senão um indivíduo ou um representante de uma espécie e que considera a vida terrestre como uma fase de decadência ou de passagem para a pura existência do espírito, não tenha podido surgir e amadurecer um estudo que se interessasse pelo ser humano como pessoa.

Antes de seguirmos adiante, convém fazer um rápido excuro pelo pensamento antigo nos tempos anteriores ao cristianismo a fim de colher alguns elementos adicionais que poderão esclarecer, explicar ou até enriquecer o processo de conceituação da pessoa humana.

2.2.1 Na antiguidade pré-cristã

Por Antiguidade Pré-Cristã, entendemos aqui a cultura ocidental que se formou entre os séculos quinto e primeiro antes de Cristo de modo especial no mundo Greco-Romano. Neste subtítulo, nos abstermos de pesquisar outros períodos ou espaços culturais.

Nas sociedades mais arcaicas é através da idéia de culpa pela transgressão dos tabus que se explicam as doenças, as derrotas, as catástrofes naturais e até os sofrimentos físicos e psíquicos. Desde o terceiro milênio antes de Cristo, aparece na Mesopotâmia essa relação entre pecado e responsabilidade individual que constituirá um dos componentes do conceito de pessoa. Aliás, foi por meio da personalidade jurídica e, depois, da responsabilidade moral e religiosa que a noção da pessoa se desenvolveu.

Mesmo antes de desprender-se da noção de responsabilidade, a idéia de pessoa decorre da dicotomia ou, ao menos, de uma dualidade entre corpo e alma. Na Grécia antiga, por exemplo, em Homero, é o corpo visível, o *soma*, que define o ser e constitui o outro em sua beleza, sua força e modo de ser e agir. Assim se compreende a afirmação de M. Meslin:

O corpo é menos o lugar da pessoa do que o personagem que representa; a *psiché*, por sua vez, é só o fantasma, a imagem deste corpo no além. A ausência de oposição entre corpo e alma explica, ao contrário, que só sejam vividos e percebidos dois estados sucessivos: a vida em que o homem é um todo, e a morte, que é a marca em “baixo-relevo” da pessoa¹³⁶.

Mas com o desenvolvimento do pensamento filosófico, a *psiché* torna-se o lugar das forças internas que o homem manifesta por suas ações: sua inteligência, sua coragem, sua lealdade. Ora, enquanto se atribui aos deuses a direção destas forças, o indivíduo não é senhor de suas ações. Tudo se modifica, pois desde que o indivíduo elabora uma representação sobrenatural desse eu íntimo, dessa fagulha de vida própria, quer seja o *genius* latino ou o *daimon* grego, ou ainda a *anima* judeu-cristã, isto é, o que dá a cada ser animado o seu aspecto particular, feito de um conjunto de qualidades, de traços de caráter e de comportamentos concebidos como dons da divindade. A noção de pessoa já contém a soma das relações que o ser humano estabelece com seus semelhantes e com o mundo visível onde vive e, ao mesmo tempo, com o mundo invisível que o rodeia e do qual haure sua energia vital. Embora não esteja no horizonte de nossa pesquisa, pode-se acenar aqui ao despertar do processo de crença religiosa e do advento da fé superando a fase mítica ou supersticiosa das sociedades pré-históricas, isto é, aquelas sem capacidade de registro documental.

O preceito do templo de Delfos, “*Nosce te ipsum*”, retomado pelos filósofos, teve uma importância fundamental. Sócrates a Escola Platônica colocaram o conhecimento de si no centro de suas reflexões. Em seguida o estoicismo intensificou o processo de individualização concedendo um lugar preponderante à vontade humana. Na era Imperial (492-404 a.C.), insistiu-se sobre o papel desempenhado por cada indivíduo durante sua existência terrestre e que constituía o seu “eu” mais real. Alguns autores como Lima Vaz¹³⁷, chegam a afirmar que foi com a filosofia estóica que o homem aprendeu a dizer *eu*. Mas além do papel que desempenha e da imagem que oferece aos outros, o indivíduo é designado por algo de caráter irreduzível a que os gregos chamaram de *hypóstasis*, literalmente, o que

¹³⁶ MESLIN, M. A pessoa. In: RÉMOND, René (Org.). *As grandes descobertas do Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 44.

¹³⁷ Na obra LIMA VAZ, Henrique C de. *Antropologia filosófica*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2006, v. 1, p. 40s.

está por baixo, e que é a substância mesma de seu ser. Este termo será peça fundamental para as especulações vindouras.

Foi em Roma que aconteceram progressos efetivos na concepção de si mesmo e do outro. A prática judiciária, dependente do direito e que regula a vida em comum, considera que o indivíduo desempenha um papel (*persona*) e com isso faz aparecer a noção fundamental de capacidade pessoal. Essa capacidade jurídica (*status*) exerce-se na zona delimitada pela liberdade individual, nesse espaço autônomo de ação que todo romano possui e que constitui o seu direito próprio (*jus*). De fato o cidadão romano é o único responsável pela maneira como exerce seus direitos sobre si mesmo, sobre os outros, seus bens ou sua família: o estado (*imperium*) lhe garante esta autonomia.

A teoria do Direito, elaborada no século segundo de nossa era por Gaius, define primeiro a pessoa com um indivíduo, ou um grupo de indivíduos, que desempenha um papel jurídico. O Direito Romano não se preocupou em produzir uma definição filosófica da pessoa humana, mas delineou seus contornos sociais definindo os seus diferentes status possíveis: livre, liberto, escravo, devedor, peregrino ou cidadão romano. Ao contrário do que se afirma o direito romano nunca pretendeu ser igualitário. Embora não tendo afirmações de superioridade racial ou religiosa, é fundamentalmente individualista, levando em consideração a situação política, econômica e social de cada um. Foi em consequência de uma longa reflexão sobre o estatuto dos homens e sobre a capacidade jurídica que Roma chegou à idéia, expressa no Código Justiniano, de que “é para a pessoa que o direito se faz”.

A área de utilização do termo grego “*prósopon*” que engendrou o atual conceito de pessoa é basicamente a literatura grega. *Prósopon* é um termo cuja etimologia (“*pro*” e “*ops*”) não traz dificuldade alguma. Entretanto, uma “obstinada e obscura base de informações” continua a atribuir-lhe o significado radical de “máscara” que, quando utilizado na teologia, pode resvalar facilmente para um modalismo de cunho sabeliano.

Na realidade, no uso grego profano este termo quer dizer “aquilo que está sob os olhos”, “aquilo que se vê” e, portanto, face, vulto, aspecto¹³⁸.

¹³⁸ Informação trazida por M. Nédoncelle. “Prosopon et persona dans le antiquité classique. Essai de bilan linguistique”. *Revue de Sciences Religieuses* Strasbourg, n. 22, p. 277-299, (1948).

Aristóteles afirma que *prosopon* é “a parte de baixo da calota craniana” (*Hist. An.* I, 8:491b9). Parece que aqui temos um dado fundamental a partir do qual se pode partir para o desenvolvimento do termo e sua posterior aplicação ao conceito de pessoa. Assegura A. Milano:

Citado pela primeira vez por Homero, *prósopon* passou a designar face, vulto, aspecto, a figura do homem, a feição do morto e também a máscara, e em sentido análogo, o papel do ator, do personagem que é interpretado. Mas como precisamente se chegou a estes últimos significados? Na verdade não estamos inclinados a seguir pontualmente toda a evolução semântica do termo *prósopon*. De qualquer forma, somente na época helenística ele passou a indicar a *pars pro toto* e, portanto, o indivíduo, ou seja, o homem em seu posto ocupado na sociedade.¹³⁹

Cabe aqui uma distinção terminológica sobre *prósopon*, *hipóstasis* e *persona*. Nos parágrafos seguintes nos basearemos no estudo realizado por G. Greshake¹⁴⁰.

O termo e o conceito de pessoa e seus correlatos nas línguas modernas, derivam da interação cultural de três conceitos básicos da antiguidade. O primeiro deles, já acenado, é o chamado “*prósopon*”. Muito mais do que máscara teatral, este conceito profano grego, significa “aquilo que se impõe à vista”, “o que se pode ver” e a partir daí, rosto, figura visível, face; somente por derivação é que se atribuiu ao termo o papel que desempenha um ator, a personalidade que ele representa ou, a “máscara”. Foi à época do Helenismo com a filosofia estóica que a palavra *prósopon* designaria o “indivíduo” que está integrado numa comunidade ou sociedade. Para a posterior formação do conceito cristão de pessoa, temos que levar em conta a tradução dos Setenta na qual *prosopon* aparece cerca de 850 vezes como alternativa para traduzir o termo hebraico *panin*, que significa inicialmente “rosto” ou “rosto de Deus”. Nesse processo evolutivo é preciso destacar ainda a chamada exegese prosopográfica (ou prosopológica) que é a forma de hermenêutica textual mediante a qual se constata que um autor utiliza o expediente dos diálogos dramáticos entre “heróis” de sua história para expressar, no diálogo entre vários personagens, aquilo que ele (autor) mesmo quer afirmar.

¹³⁹ MILANO, A. *Persona in teologia*. Roma: Dehoniane, 1996, p. 54.

¹⁴⁰ GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino. Una teologia de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001, p. 106-113.

Percebe-se que o termo chegou a ter vários níveis de significação todos com clara determinação “técnica” e sem preocupação ontológica aparente. Por muito tempo conservou o sentido de algo exterior. Necessitou-se então avançar a reflexão no sentido de ser algo realmente existente. Daqui sua conexão com o segundo termo a ser analisado.

Carregado de uma multiplicidade de significações, a palavra “*hipóstasis*” surge como uma “palavra da moda” no jargão filosófico. Sua utilização é aceita rápida e largamente, porém, seu sentido exato somente pode ser auferido a partir do contexto em que é utilizada. Segundo Greshake, a linha semântica que se impôs na configuração do conceito cristão foi o significado de “realidade objetiva”, cujas bases foram colocadas por Aristóteles e adequadas mais tarde pelos estóicos. Significa mais exatamente, o ser (a essência) real, existente, tal como se manifesta no indivíduo concreto. Assim, todas as coisas reais individuais, por contraposição àquelas que só existem em pensamento, tem uma hipóstasis, enquanto nelas se encontra e se realiza a ousia. Hipóstasis se aproxima assim do posterior conceito latino de subsistência, que significa aquilo que existe verdadeiramente como realidade definida e que se realiza enquanto tal. Este conceito, transposto para a discussão trinitária do quarto século, precisou sofrer profundas diferenciações para se tornar adequado, por exemplo, à designação das três pessoas da trindade. Mas aqui já é um outro campo. Passemos ao terceiro termo.

Foi diferente o processo de elaboração conceitual em torno do termo pessoa, no Ocidente. Nas obras da filosofia estóica, pessoa quer dizer o homem individual em quanto diferente dos animais, porque provido de razão, tem a finalidade de levar uma vida honrada e atuar segundo o dever. Assim, pessoa significa o portador de direitos e deveres, diferenciando-se deste modo da genérica “natureza humana”. A partir da era dos “césares” o termo é aplicado no mundo teatral com o sentido de papel desempenhado pelo ator ou máscara por ele usada. Interessante o exemplo relatado por Cícero de que os funcionários devem estar conscientes de se “*gerere personam civitatis*”, quer dizer: de que representam o estado, ou melhor, de que desempenham um “papel” significativo na vida social. Assim, persona se aproxima da formulação tardia dos gregos de aparição, representação, papel.

O grande acréscimo deste termo é que, com ele se formou a possibilidade de compreender pessoa não como substância do indivíduo que repousa em si mesmo, mas como parte de um conjunto de relações dinâmicas. Portanto se pode afirmar que o conceito pessoa corresponde já na antiguidade a tardia expressão “interação”, isto é, a sua relação para com os outros e dos outros para com ela. Assim nasce a aproximação de “pessoa” com “indivíduo”, que se torna associado a ela no uso quotidiano das relações sociais. Interessante a conclusão de Greshake:

Pessoa era deste modo, um conceito que a fé cristã e a teologia cristã tomaram, por assim dizer, das ruas, e cujo significado estava, em sua origem, relativamente aberto, sem genealogia filosófica alguma nem conteúdo preciso de significação¹⁴¹.

A fixação do conteúdo deste termo só ocorreria no segundo Concílio de Constantinopla, no ano 553. A partir de sínodo Lateranense de 649 se impôs como tradução latina mais precisa de *hypóstasis* a palavra subsistência (DS 501) No entanto para expressar a diferenciação verdadeira e permanente em Deus, em primeiro lugar o termo pessoa deve significar o irreduzivelmente distinto, o individual, que não pode ser reduzido a um dos outros isto é o “indivíduo”; e em segundo lugar, não deve romper a unidade de Deus, mas deve configurar, junto com as outras pessoas existentes em Deus, o emaranhado de relações da unidade divina. De novo Greshake, acena:

Com este termo, [pessoa] se confirma algo que salta aos olhos já a partir da simples observação lingüística e conceitual: ser pessoa está, pelo visto, numa tensão fundamental que é indicada, por exemplo, com os conceitos de *hypóstasis*, com seu significado de firmeza selada em si mesma do indivíduo real e existente e de *prósopon* (no âmbito latino, *persona*), com seu significado de manifestação para os outros, de “papel” na coexistência social¹⁴².

Este jogo de forças na compreensão de pessoa é sentido até nossos dias quando para alguns o acento recai na pessoa como **individualidade**, ou seja, na solidez do indivíduo. Para outros, o acento pode recair sobre a pessoa entendida como **relação** ou na assim chamada dimensão da aparição ou co-existência.

¹⁴¹ GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001, p. 113.

¹⁴² Id. *Ibidem*, p. 113.

Porém existe uma outra área de utilização da palavra *prósopon*, bem como de outros termos utilizados pela teologia cristã dos primeiros séculos. É necessário recordá-la porque afeta inevitavelmente os Padres da Igreja: é a chamada tradução grega dos Setenta. Não podemos deixar de registrar aqui que o primeiro fator de diferenciação da “língua especial” usada pelos cristãos em relação à linguagem comum foi a Bíblia. Daí a larga influência do texto sagrado na formação do conceito ora em estudo.

Na septuaginta, o termo *prósopon*, na maioria absoluta das vezes corresponde ao hebraico *panin*, e significa a parte voltada para quem olha e portanto a face, o vulto, as linhas definidoras mas também pode indicar os traços da parte frontal de um objeto inanimado.

Além da tradução dos Setenta, e logo a seguir, no campo da historiografia, com Filon e Flávio Josefo, o significado de *prósopon* abarca toda a amplitude semântica do equivalente hebraico. Todavia, mesmo podendo indicar o ser humano como um todo, o termo permanece reservado com particular destaque para o “rosto de Deus” isto é, àquilo que Deus mostra de si ao homem. Por isso em sua oração o fiel israelita pede a Deus que lha faça ver o seu *prósopon* (*Nm* 6,25; *Sl* 26,8), que não o esconda dele (*Sl* 12,2) e demonstra sua gratidão por isso.

De modo diverso da religião grega, segundo a qual os deuses podem até conviver com os homens, num certo momento de sua evolução o Antigo Testamento declara inequivocamente que Deus não pode ser visto. Ele só se manifesta ao homem mediante a sua Palavra. Essa convicção é assumida pelo Novo Testamento (por ex.: *Jo* 1,18; 6, 46; *1Jo* 4,12). Aqui *prósopon* nunca significa máscara, mas ao contrário quer dizer aspecto, presença de alguém, o indivíduo ou até mesmo pessoa (como em *2Cor* 1,11), mas continua a ser utilizado como “face de Deus”, sobretudo em citações inspiradas pelo Antigo Testamento como, por exemplo: *1Pd* 3,12 (derivada do *Sl* 33,17). Precisamos lembrar também que a glória do Deus invisível é manifesta no rosto de Cristo (*2Cor* 4,6). Cristo é a imagem de Deus (*Ci* 1,15). O Deus que nenhum olho mortal pode enxergar, aquele que o Unigênito de Deus, nos mostrou (*Jo* 1,18).

Cabe aqui notar o caráter do ser humano como “animal político”, isto é habitante da cidade. Esta noção foi desenvolvida por Aristóteles ainda no século quarto antes de

Cristo. Na sua concepção, política é a realização da ética do bem comum, que hoje chamamos de interesse público, em oposição aos assuntos e negócios privados. Para o filósofo da razão a felicidade individual dos virtuosos não era incompatível com a coletiva, a ser construída na *polis*. Assim a política está para o ético e social assim como a engenharia está para a edificação, a medicina para a saúde e a economia para a repartição equânime dos bens construídos pelo trabalho. Sem cumprir suas finalidades, todas as “ciências” são uma contrafação grosseira de si mesmas. Os antigos gregos faziam da cidade a condição de uma vida plenamente humana. A famosa frase “o homem é um animal político por natureza” quer dizer, entre tantas interpretações, que a pessoa, dotada de uma linguagem articulada (*logos*), tem a capacidade de fundar comunidades onde são definidos o justo e o injusto, o legal e o ilegal, os vícios e as virtudes, enfim, aquele que é capaz de criar as “condições de excelência para se fazer o que se deve, quando se deve, nas circunstâncias nas quais se deve, às pessoas às quais se deve, pelo fim ao qual se deve, como se deve”¹⁴³.

O que institui o humano, portanto é a capacidade do homem de criar uma ordem política através da qual ele possa dominar destino e paixões e decidir soberanamente a existência. O humano é enfim, esse elo entre a ordem natural e a ordem política, ou entre “estado de natureza” e o “contrato social”, como afirmarão os filósofos do século dezessete.

Pode-se notar que no Ocidente, de modo peculiar, o “ser pessoa” é proposto como assunto relevante quando em contato com o caráter de “figura” que possuem os deuses do mundo greco-romano, evoluindo mais tarde para a idéia de capacidade de auto-reflexão do ser humano e sua conseqüente responsabilidade ética, fundada aqui no rastro da tradição platônica. Finalmente pode-se trazer também a influência da filosofia estóica quando coloca sobre o homem sozinho, ainda que parte do cosmo e imerso nele, mas já compreendido como um “microcosmo independente”.

A pergunta original dos gregos pode ser formulada assim: como pode existir algo permanente (essência) em meio ao constante fluir do tempo e da matéria (devir)? Para chegar a isso é preciso superar a superfície do “sensível-individual” (em constante transformação) e encontrar assim o “universal”, a substância, o

¹⁴³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, IX, 27. In: *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, v. 3, p. 89.

sustentáculo enfim, “o que permanece”. Conclui-se rapidamente que para a mentalidade grega o universal enquanto permanente, tem sempre precedência sobre o particular enquanto individual que só pode ser entendido como uma fase transitória e superável. Esta reflexão aplicada ao ser humano resulta que para o pensamento helênico não importa o indivíduo e muito menos sua historicidade. Tempo e história são somente a sombra da eternidade e, enquanto tal são plenamente ultrapassáveis, assim também o ser humano é somente uma materialização efêmera do espírito universal. Sendo o universal o lugar próprio da verdade e não o particular, para encontrar a verdade faz-se necessário ultrapassar o individual. Por essa razão lógico-filosófica o homem em sua individualidade concreta não é objeto de interesse do pensamento culto da época.

Como já vimos acima, a fé especificamente bíblica na criação destaca o homem diante do conjunto da realidade criada e o coloca diante de um Criador absolutamente soberano, poderoso e livre (uma “pessoa”!) que concede ao ser humano a capacidade para responder-lhe. Este diálogo com Deus prossegue na chamada História da Salvação, marcada por esta estreita relação. Abre-se aqui uma nuance significativa em relação ao pensamento grego. Em razão dessa relação de proximidade, o tempo de vida do homem não pode ser tratado como desprezível ou impróprio. E ainda mais, em sua unicidade o ser humano é colocado numa história irrepitível de relacionamento com seu interlocutor. No dizer de G. Greshake:

Deste modo se manifesta que o tempo não significa alienação do eterno, mas que é experimentado como a forma específica na qual o homem se impõe diante de Deus: numa história irrepitível. Esta especificidade do irrepitível se reforça ainda mais na última fase do antigo testamento, quando, motivado pela destruição da independência estatal de Israel e pela crise da comunidade de salvação que constituía o mesmo povo, o indivíduo passa ao primeiro plano no diálogo de fé com Deus¹⁴⁴.

Do que se afirmou acima concluímos com relativa facilidade que o termo *prósopon* na literatura bíblica dos setenta, nos escritos do novo testamento (que podem ser considerados a proto-teologia cristã) e no grego profano dos séculos imediatamente anteriores ao evento Cristo bem como nos dois primeiros séculos da era cristã, não

¹⁴⁴ GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001, p. 103.

recebe em lugar nenhum o significado de pessoa, como entendemos hoje. Somente mais tarde, através da influência do correspondente latino *persona* é que o grego *prósopon* adota este conteúdo técnico e começa a ser utilizado na literatura corrente com o significado proposto. Dessa maneira, observando o pensamento antigo e a história da fé no Velho Testamento e seu desenvolvimento pós-pascal no Cristianismo primitivo, entendemos que o desenvolvimento do conceito de pessoa se deu a partir da confluência de três cosmovisões: a judaica, a grega e a cristã. É o que passaremos a demonstrar.

2.2.2 No cristianismo primitivo

Como já dito acima, a cumplicidade entre Deus e o Homem iniciada ainda no momento da Criação, não só atribui solidez à dignidade humana ao elevar o ser humano ao ponto mais alto da Criação senão demonstra que a liberdade histórica da pessoa é dotada de uma capacidade de autodeterminação como importância quase infinita, que fixará sua forma definitiva no momento da morte. A fidedignidade desta parceria alcançou sua densidade máxima na pessoa de Cristo. Acerca deste tema expõe R. Sarach:

A concretização e representação mais genuína e perfeita da essência e mistério da parceria humano-divina foi realizada por Cristo. É o próprio Deus que, sob a forma de servo, estende a mão para a parceria e ao mesmo tempo proclama. Com este horizonte estava colocada a premissa, a possibilidade e a necessidade da origem e desenvolvimento do conceito de pessoa, que se requerem para corresponder ao modo particular de ser de Deus e do homem, expresso e conhecido na idéia de parceria¹⁴⁵.

Poder-se-ia objetar que a evolução histórica do conceito de pessoa só ocorreu relativamente bem mais tarde (séculos IV ou V) através dos primeiros progressos na interpretação do mistério cristão frente aos desafios culturais dentro e fora do judaísmo. Além do mais, o impulso primeiro para este progresso nem foi o esclarecimento do conceito de pessoa, mas um esforço em defender os mistérios

¹⁴⁵ SARACH, R. O homem enquanto criatura. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis II/3. Compêndio de Dogmática Histórico-salvífica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980, Secção III, p. 75.

básicos da Trindade e da Encarnação, nessa ordem. Sob esta ótica, a fixação conceitual do termo pessoa pode ser considerada uma espécie de efeito colateral dos embates teológicos. Isso não compromete a idéia de parceria como se fosse uma ruptura frente a esta situação. Justifica-se a definição de J. Werbick:

O conceito de pessoa enumera-se entre os conceitos teológicos fundamentais, em que aparece de maneira especialmente clara a mútua influência bem como a frutuosa tensão entre auto-compreensão humana e penetração compreensiva da auto-revelação de Deus. /.../ A isso acresce o fato de que o próprio conceito de pessoa proveio da síntese de duas tradições terminológicas (*prósopon* e *hypóstasis*), que também permaneceram em mútua tensão entre si¹⁴⁶.

Entendemos este fato como uma expressão legítima desta realidade em linguagem concorde a “*mens*” da época. Embora utilizando categorias do pensamento grego, ela sofreu como que um “batismo” ou uma hibridação, que rompeu e alargou os moldes da compreensão tradicional e sobreviveu a um longo e rigoroso processo de acrisolamento e transformação. Daqui a densidade e veracidade inerentes a uma formulação que atravessaria os séculos.

2.2.2.1 Tertuliano

A conciliação do único (anunciado no antigo Testamento) e do tríplice (latente no Antigo e revelado de forma patente por Cristo e assumido pelos escritos neo-testamentários) colocava-se para os primeiros cristãos como um desafio crucial. Seriam eles herdeiros do monoteísmo hebreu ou, ao contrário, difusores de um tri-teísmo?

Tentativas fáceis de resposta foram dadas por Sabélio e Práxeas ao longo do terceiro século. Para o modalismo e o monarquianismo Deus tem vários modos de manifestação, mas é um só. O Filho seria o Pai enquanto se manifesta a nós. Recordamos, de forma hilária, o recente exemplo dado em aula aproximando os três estados da água das três pessoas divinas (!). Contra o sabelianismo era preciso ficar claro que os *prósopa* divinos não são meros instrumentos de revelação, mas as três

¹⁴⁶ WERBICK, J. *Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 678.

maneiras autônomas de existir do único Deus. Outra forma de explicação dita subordinacionismo, propõe que existe um só Deus; o Filho e o Espírito são criaturas espirituais muito elevadas e superiores a nós, mas não se comparam ao Pai. A seguir, outra reflexão parte da afirmação comum que Deus é incriado, sem origem, eterno: o Filho, como o nome indica, tem um início. Este é o arianismo em sua primeira geração com Ário e na segunda com Eunômio. O primeiro arianismo é escriturístico: entende defender o monoteísmo da escritura; o segundo é intelectual: o interdito, de estarem o Filho e o Espírito no mesmo plano do Pai, em virtude da unicidade de Deus.

Foi Tertuliano, o primeiro¹⁴⁷ a introduzir o termo pessoa para explicar a fé cristã num Deus Tri-Uno. Ele está de fato, na base da formulação latina: “*una substantia in tribus personis*”. Instala uma diferença real entre pessoa e substância e mostra a correspondência entre teologia trinitária e cristologia. Conhecedor do grego e da tradição bíblica que atribui a expressão *prósopon* para dizer da face ou da voz de Deus propôs a legitimidade dos empregos deste termo para a Trindade através dos mesmos textos bíblicos. Recolheu da escritura o diálogo intradivino que provinha de duas individualidades diversas através das palavras do Pai e do Filho. Pessoa significa para ele a individualidade particular de quem se apresenta. Mais que um simples personagem, mais que a presença efetiva de alguém que existe em si mesmo, de uma realidade individual e distinta, de uma realidade incomunicável. Em sua relação com o outro a pessoa se expressa como um sujeito que diz “eu” para referir-se a um “tu”. Tertuliano revestiu *persona* com um prestígio semântico que jamais foi desfeito.

2.2.2.2 Basílio de Cesaréia

Dentre os Capadócius¹⁴⁸ foi Basílio o que mais contribuiu para a elaboração da fórmula trinitária no Oriente cristão. Enfrentando a segunda geração ariana (Aécio e Eunômio) interessou-se muito pelos assuntos que tocam o mistério trinitário.

¹⁴⁷ Na obra *Adversus Praxean*, 6,1; 7.8.

¹⁴⁸ Esta expressão indica os três expoentes da teologia antiga: Basílio de Cesaréia, seu irmão, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa. Pertencem à chamada “Idade de Ouro” da patrística, ou seja, o século IV.

Desmonta a argumentação racional de Eunômio, fundada numa análise da linguagem segundo a qual se admitiria o caráter criado do Filho, chamado, por exemplo, de “rebento” enquanto que o termo inengendrado ou não-gerado, único e incomunicável exprimiria a substância de Deus. O ponto fundamental da pesquisa de Basílio é realizar com sucesso a distinção entre atributos essenciais e relativos em Deus e mostrar que estes últimos não multiplicam uma substância uma e idêntica. Assim, os nomes de Pai e de Filho são nomes relativos. Na obra “Contra Eunomium” inaugura o deslocamento que permitirá ao termo hipóstase passar do sentido original de “substância” ao de “ato de subsistir na substância”, ou seja, “subsistência”.

Assim pode-se dizer que as hipóstases divinas são três modos distintos de subsistir (*tropoi tês huparxéos*). Constatando que todos os atributos divinos são comuns aos três, à exceção do inengendrado e do engendrado. Foi o primeiro a por em relevo o fato de que os conceitos de Pai e de Filho são relativos, como a palavra escravo ou amigo, em oposição a conceitos absolutos: homem, cavalo, pedra. Segundo ele, a paternidade e a filiação são propriedades distintivas em relação a uma substância única. Estas propriedades são puras relações e não se referem à substância em si mesma. A única natureza divina é objeto de intercâmbio eterno entre o Pai e o Filho: o Pai possui esta natureza quando a comunica e o Filho a possui no ato instantâneo de recebê-la. Tornou-se claro assim que, a natureza divina comum – a *ousía* – devia distinguir-se da respectiva realização desta natureza ou da diferente maneira de se receber esta natureza comum – a *hypóstasis*. Diferenciação terminológica que se torna base ontológica para a fórmula com que o Concílio de Constantinopla (381) possibilitou um consenso entre a teologia oriental e ocidental: “a única divindade em três totalmente perfeitas hipóstases ou três totalmente perfeitas pessoas”¹⁴⁹.

A problemática do conceito cristológico de pessoa esteve em debate durante o Concílio de Constantinopla. Devia-se esclarecer a maneira como se poderia falar de uma unidade de Deus-Logos com o verdadeiro homem Jesus. O concílio define que o fazer-se homem do Logos nada eliminava da plena humanidade de Jesus. Voltava-se assim expressamente contra a suposição de que a natureza humana do Verbo “teria

¹⁴⁹ Cfr. *DS* 153; 172.

sido sem alma ou sem razão ou imperfeita” e declara que o Deus-Logos é totalmente perfeito e precede todos os tempos, mas que nos últimos tempos tornou-se para nossa salvação um homem perfeito. Com isso se formulou pela primeira vez o problema da personalidade de Jesus Cristo. Correndo em sentido contrário à elaboração do conceito trinitário de pessoa, devia-se esclarecer a maneira como a única hipóstase (ou seja, a divina) podia possuir a natureza divina e a humana de Jesus sem prejuízo desta última. Hipóstase, já entendida com princípio pessoal de unidade, não poderia ocorrer absolutamente duas vezes no caso do Homem-Deus. Se a unidade da pessoa de Jesus era realizada pela hipóstase divina, como então se podia eliminar um conseqüente esvaziamento da humanidade de Cristo? Esta questão só podia ser levada adiante no caso de se poder pensar uma natureza humana plena e em si perfeita (com todas as faculdades espirituais) que não fosse própria de hipóstase humana, mas de uma divina. O ser-homem perfeito (a natureza humana) não deveria incluir a hipóstase humana. O “*quod*” da natureza humana deveria ser em si perfeito, sem exigir “portador” humano que devesse possuir a natureza humana.

Com o Concílio de Calcedônia (451), a reflexão teológica conseguiu finalmente conceber a idéia de natureza humana sem hipóstase humana. Isso aconteceu quando foi desenvolvida a doutrina da subsistência (*enhypostasia*) da natureza humana de Jesus na hipóstase do Logos e, paralelamente a isso, da natureza humana de Jesus aberta para a sua subsistência na hipóstase divina (*anhypostasia*).

Nesta altura notamos um dado interessante apontado por J. Werbick¹⁵⁰ e que pode ser descrito mais ou menos como segue. Para um ulterior desenvolvimento do conceito teológico de pessoa é imprescindível considerar que os esclarecimentos encontrados na doutrina acerca da Trindade e da Cristologia referiam-se a idéias que percorriam caminhos opostos. Enquanto na doutrina trinitária a natureza divina comum constituía a unidade das três pessoas divinas, devia-se pensar na cristologia uma única hipóstase divina como princípio da unidade das duas naturezas. Na tese trinitária supunha-se a visão relacional de pessoa contida de maneira ambígua no conceito de prósopon, com a qual a unidade da vida divina pareceu verossímil a partir da relação essencial “interpessoal” das três pessoas existentes por si. Na cristologia, ao revés, o conceito de pessoa, a partir da união hipostática, devia-se pensar como “intrapessoal”

¹⁵⁰ WERBICK, J. Verbete: pessoa. In: EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 678-683.

unidade de pessoa em Jesus Cristo, não posta em questão pelas duas naturezas. O conceito latino de *persona*, orientado pela realidade jurídica da individualidade concreta, pareceu antes apropriado para se captar conceitualmente a “intrapessoal” unidade de Jesus Cristo, ou seja, a sua “unidade ontológica de sujeito”. Caminhamos aqui para a elaboração do conceito de pessoa concentrada cada vez mais no aspecto da individualidade.

2.2.3 Na Idade Antiga e Média

2.2.3.1 Agostinho

Agostinho de Tagaste (354-430) é mencionado freqüentemente como aquele que introduziu uma compreensão relacional de pessoa. Foi ele que fez o aporte da conceituação grega à Idade Média Latina e aperfeiçoou a análise basiliana sobre a “relatividade dos nomes”. Ele refletiu sobre os “vestígios” da Trindade na atividade mental do ser humano: memória, inteligência e vontade. Analisou correlatamente as relações constitutivas do amor: amante, amado e amor em si. Esta análise passou à história do dogma como a “teoria psicológica da trindade”. Agostinho descobriu por antecipação a consciência de si e muito de seu pensamento contribuirá para o desenvolvimento do *cogito* cartesiano no que se refere à consciência de si e ao conceito de pessoa. Assim escreve B. Sesboüé:

A passagem do cosmocentrismo sacral ao antropocentrismo de horizonte moderno, realizada em Milão, é mérito de Agostinho. Precursor da reflexão sobre a pessoa humana enquanto subjetividade vivente, Agostinho, nas Confissões, oferece um primeiro ensaio ou exprime a subjetividade do Eu. Deus é o Mestre interior onde a pessoa transcendente fala à pessoa humana¹⁵¹.

Opina de forma diferente A. Milano:

¹⁵¹ SESBOÛÉ, B. Dieu et le concept de personne. *Revue Theologique do Louvain*, v. 33, p. 338, 2002. [Tradução nossa].

Porém Agostinho não agregou nem inscreveu ao “termo” pessoa nenhum relevante ou grandioso aporte criativo. Para dar-se conta desta tese, a primeira vista paradoxal, isto é o decompasso existente entre o “conceito” e o “termo” pessoa em Agostinho não existe melhor fonte do que aquela fornecida por sua cristologia¹⁵².

Sua demonstração é vigorosa, porém, não pertinente neste espaço. Por muitos autores de expressão reconhecida, Agostinho é considerado como o sintetizador senão como o próprio inventor da categoria pessoa. Isto se considerado o pressuposto genealógico do termo como oriundo de três vertentes: o direito romano, a metafísica grega e o universo bíblico. A este propósito repete P. Cormier:

Agostinho escreveu uma imensa obra na qual põe lado a lado o pensamento latino e a mentalidade grega [...] O latim de Agostinho faz emergir, opostamente à tradição grega mais especulativa, uma marca mais ‘existencial’, no interior do qual pode ser detectada a invenção do conceito de pessoa¹⁵³.

Interessa-nos aqui, uma pequena revoada sobre o tratado “*De Trinitate*”. Composta entre os anos 399 e 421, ele mesmo declara que começou a escrever “*iuvenis*” e concluiu-a “*senex*” (*Ep* 120,17: *PL* 33, 460). Os primeiros doze livros foram subtraídos pelos amigos e alunos e publicados sem sua permissão. Nesta obra não lhe interessam os temas da criação ou da iluminação trinitária, mas as fórmulas de fé.

A polêmica anti-ariana e mais precisamente anti-eunomiana abraça os livros cinco a sete. O primado da unidade da essência das pessoas divinas confirma a tradicional impostação do monarquianismo latino. Porém no “*De Trinitate*”, o encontro e a fusão da instância anti-ariana com a tradição monarquiana são favorecidos e sustentados pela íntima e profunda convicção neo-platônica jamais negada por Agostinho.

As duas verdades de fé, a Trindade e a Encarnação não contribuem da mesma forma ao “*intellectus fidei*” no pensamento de Agostinho. A encarnação pertence à ordem do temporal e do contingente: só se torna compreensível se ultrapassamos estas categorias e mergulhamos em nosso espírito para contemplar a

¹⁵² MILANO, A. *Persona in teologia*. Roma: Dehoniane, 1996, p. 257. [Tradução nossa].

¹⁵³ Ph. CORMIER. *Genealogie de personne*. Paris: Criterion, 1994, p. 201.

imagem do eterno. É nesta interioridade que se reflete e, portanto se pode perceber a mesma luz do mistério de Deus. Da estrada (*via*) que é o Cristo até a pátria (*civitas*) que é a eternidade, não existe segundo ele uma continuidade, mas uma total ruptura, uma troca absoluta de plano. A fé tem por finalidade conduzir dos umbrais móveis do devir temporal até o estável fulgor da eternidade, levando a olhar “*in interiore homine*”. Segue Milano:

Portanto, não nos parece adequado falar de ‘virada teológica’ operada por Agostinho na sua compreensão do mistério trinitário. Como veremos adiante, tentando construir o seu *intellectus fidei* Agostinho realiza de fato uma ‘virada antropológica’¹⁵⁴.

Levando o arianismo ao extremo, os eunomianos sustentavam que, se queremos introduzir distinções na divindade, estas deveriam ser classificadas à luz do aristotelismo e, portanto enquadradas nas categorias de substância e acidente. Se estiver fora de discussão que em Deus haja acidentes, pode-se deduzir que nele as distinções não dão lugar à substância e não há como sustentar que existam individualidades autônomas, independentes. Não há terceira via. Agostinho discorda e propõe uma alternativa: a substância e os acidentes são um “*quid médium*”, isto é, a relação e particularmente, a relação como ela realmente se verifica em Deus. Neste ponto não se socorre dos pensadores platônicos ou neo-platônicos, mas busca apoio, nada menos que em Aristóteles¹⁵⁵.

Consegue transformar o postulado do Estagirita: não considera relação como “acidente”, mas a eleva a um status distinto que atribui à íntima realidade dos três na Trindade. Diz Agostinho que quando falamos em Deus como Pai, Filho e Espírito Santo, queremos dizer que há entre eles relações distintas. É a relação que os torna distintos no interior da Trindade: o gerar e o ser gerado, o proceder e o ser doado. E como em Deus tudo é substancial, estas relações não podem ser acidentais. Estando imunes à temporalidade e, portanto à mutação são eternas. Mas porque as relações não estão incluídas na substância? Responde rapidamente: porque a substância afirma “*esse ad se*”, enquanto que a relação exprime o “*esse ad aliud*”. A

¹⁵⁴ MILANO, A. *Persona in teologia*. Roma: Dehoniane, 1996, p. 271.

¹⁵⁵ Especialmente nos textos das obras: *Categorias* VII, 8a, 30-31 e 8b, 21 e ainda *Ética a Nicômaco* I, 4,1906a, 21-22. (BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*. 4. ed. São Paulo: Record, 2006, p. 123-140).

doutrina das relações permite salvaguardar o realismo trinitário sem negar a unidade das substâncias divinas.

Esta reflexão trará conseqüências em sua concepção de pessoa. Agostinho reconhece que, mesmo se *hipóstasis* seja traduzida no latim como *substantia*, seu real significado na mente dos pensadores do ocidente é idêntico àquele de *persona*. Para a “*consuetudo loquendi*” latina os termos *ousia*, essência ou substância querem dizer a mesma coisa. Ele prefere traduzir *ousia* como essência e não como substância.

Agostinho inicia um uso diverso do termo pessoa em toda a tradição teológica. Observa que no uso comum este não é um termo relativo. Pessoa remete ao indivíduo humano na sua singularidade ou na sua pluralidade. Embora conhecedor da antiga definição “homem é uma substância racional constituída de alma e corpo, deixa entrever que para ele pessoa é sinônimo de “*substantia singularis atque indivisa*”¹⁵⁶. Já percebemos que para Agostinho não interessa propor uma definição formal de pessoa (como fará Boécio!), mas deseja mostrar que pessoa em sua “gramática trinitária” é um termo absoluto e não relativo. Pessoa em Deus remete à substância e não à relação. Justifica da seguinte forma: A pessoa trinitária do Pai é segundo ele, a substância do Pai. A substância do Pai é o mesmo Pai, não enquanto é “pai”, mas enquanto é. A pessoa do Pai nada mais é que o mesmo Pai. A incapacidade de Agostinho no uso do termo pessoa não deriva tanto da sua inadequação para exprimir a pericórese trinitária, quanto do seu significado usual de “*substantia individua*” e, portanto da constatação de uma refratariedade ao ser transposto para o status das relações intradivinas. Deixando de lado as afirmações histórico-salvíficas a respeito das pessoas divinas nos primeiros livros de seu *De Trinitate* e seu conceito de pessoa com acenos dialógicos, pessoa para Agostinho ainda se ressent de um caráter “absoluto” no sentido da concentração numa unidade consistente e na relação do ser humano apenas consigo mesmo. Ainda não atinge o caráter “relacional” entendido como interação com os demais seres humanos. Sob esta forma parece-nos correta afirmação em forma de tese proposta por G. Greshake:

¹⁵⁶ Cfr. expressões como: “*Una persona, id est singulus quisque homo*” in *De Trin.* XV 7,11 ou “*substantia vel personae nomine non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum*” (De. Trin. VII 6,11 In: GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino. Una teologia de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001, p. 126).

Partindo de suas reflexões cristológicas e teológicas, pessoa designa o em-si e o para-si do exercício da própria subjetividade /.../ Contudo, ainda que o conceito de pessoa para Agostinho, não signifique relação alguma, a fé da Igreja lhe dá suporte para confessar que em Deus há três pessoas que são *'relatae ad invicem'*. Não obstante, ele não identifica a autonomia própria da pessoa com seu ser-relação enquanto tal, mas simplesmente afirma tal ser-relação¹⁵⁷.

Entendemos assim que o caráter relacional que Agostinho percebe em Deus, não tem a princípio, relação direta com uma ontologia relacional no sentido moderno, inter-pessoal comunitário. Isso não lhe tira o mérito de ter dado o primeiro passo rumo a uma ontologia de cunho relacional inspirada pelo pensamento cristão sobre a Trindade. A reflexão de Agostinho também servirá de base para a Escolástica.

2.2.3.2 Boécio

O período posterior ao Concílio de Calcedônia (451) não foi nada tranquilo. Neste concílio foi proclamada a união em Cristo das *ousíai* ou naturezas divina e humana. Não se falou de “união hipostática”: o termo *hypóstasis* era usado somente para reforçar a explicação do significado de *prósopon*. Tampouco se afirmou que a *hipóstasis* da união era aquela pré-existente do Logos. Mas então o que realmente queria dizer o “credo” conciliar e qual a correta interpretação dos termos gregos: *ousia*, *hypóstasis*, *prósopon* e dos latinos: *natura*, *subsistentia* e *persona*? Os conflitos entre ocidente e oriente, ou seja, entre calcedonianos ortodoxos, nestorianos e monofisitas se alimentavam destes interrogantes numa série interminável de discussões com humores dificilmente educados.

Numa de suas seis definições acerca de pessoa, por sinal a mais conhecida, Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius (c.480-524), amigo e conselheiro do imperador ariano Teodorico, sentencia: *“Persona est naturae rationalis individua substantia”*. Pessoa é uma substância individual de natureza racional. Para chegar a esta formulação estabelece de forma clara e definida o seu ponto de partida numa

¹⁵⁷ GRESHAKE, G. *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001, p. 126 e ss. [Tradução nossa].

ontologia da essência. Presente no debate provocado por uma carta de um bispo oriental ao papa sobre pontos de Cristologia, Boécio ouviu falar da concepção nestoriana, segundo a qual Cristo é ao mesmo tempo de e em duas naturezas, e da concepção eutiquiana (monofisita), segundo a qual Cristo é de duas naturezas mas não em duas naturezas. Resolveu tratar então as questões subjacentes de natureza e pessoa e forjou uma definição de pessoa que atravessaria séculos. Esta definição está registrada na obra “Contra Eutiques e Nestório”. É interessante destacar que, até então, o debate cristológico tinha sido feito em grego. Informa G. Evans:

Boécio é o primeiro a tratar essas questões em latim e de maneira também sistemática. Desse modo foi levado a completar a terminologia filosófica de Cícero, e fixou assim, com Mário Vitorino, os equivalentes latinos dos termos gregos para toda a Idade Média¹⁵⁸.

Ele postula que pessoa é definida dentro de “natureza essencial” e, portanto outra coisa não é senão a individualidade de uma natureza racional. Facilmente se entende que para ele o individual enquanto tal é o fator constitutivo da pessoa. Assim, a essência da pessoa se constitui na substância racional individual enquanto tal e não em um ato de ser específico e próprio como seria a subsistência ou a existência. Novamente aqui a noção de relacionalidade parece ficar fora. Deixando esta observação de lado, não se pode ignorar que na definição proposta por Boécio convergem dois elementos: o aspecto da identidade individual e o da identidade genérica. Deste modo, ser pessoa sempre se encontra integrado no contexto de ser pessoa com os outros que possuem juntamente comigo a mesma natureza racional. Podemos inferir aqui de maneira implícita um elemento relacional, ainda que não possa alcançar toda a relacionalidade especificamente pessoal.

Como acenamos acima, sua reflexão está situada no marco das reflexões cristológicas. Na cristologia é necessário preservar a unidade humano-divina de Jesus Cristo através da negação de que, na natureza humana de Jesus exista de forma separada uma condição humana de pessoa, a fim de não cair numa bi-personalidade de cunho nestoriano.

¹⁵⁸ EVANS, Gillian R. Verbete Boécio. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 318.

Assim se pode entender melhor que, na enérgica insistência na unicidade que corresponde à pessoa está a contribuição específica de Boécio para a evolução deste termo. Sem dúvida, lançou as bases para o desenvolvimento da história da pessoa no ocidente que transformou uma imagem de homem geral-impessoal a uma outra de caráter individual-pessoal. Graças à reflexão de Severino Boécio, assevera Milano:

[...] O termo pessoa se enriquece pela primeira vez de uma definição especulativa, formal, rigorosa. Acolhida, contestada, corrigida, refinada, esta definição atravessará os séculos da antiguidade chegando à soleira do mundo moderno. Depois do humanismo o pensamento de Boécio será marginalizado pelas correntes hegemônicas do pensamento filosófico. [...] A ênfase semântica com a qual o ocidente continua a pronunciar o termo pessoa é marcada para sempre pela esta grande herança¹⁵⁹.

Na definição de Boécio aparecem claras a substância e a autonomia da pessoa. Para ele pessoa é o ser individual existente em si e por si, dotado de razão. Oferece um elemento decisivo da pessoa que nem a teologia nem a filosofia de inspiração cristã abandonaram no curso dos tempos. Manteve-se contra o “personalismo atualista” que pretende seja a pessoa somente relação e assim, somente existiria no encontro com o outro. Na expressão de R. Guardini: “não existe nunca a pessoa entendida como ente em repouso, mas ela consiste apenas no ato da ação do eu”¹⁶⁰. A dificuldade desta definição encontra-se no fato de que ela, mesmo com a abertura proporcionada por seu conceito de “*natura rationalis*” e a partir do gabarito ontológico do conceito de substância, pretende ser aplicável contemporaneamente ao homem, à unidade de pessoa em Cristo e às pessoas da Trindade. Com seu conceito de natureza não responde adequadamente à questão cristológica que fala de uma pessoa existindo em duas naturezas, e com sua acentuação no individual, falha fatalmente no caso da unidade “interpessoal” das três pessoas divinas. A “metafísica” da substância à época de Boécio não estava em condições de apresentar o conceito teologicamente utilizável de pessoa, pelo fato de que ela diluiu a tensão entre *prósopon* e *hypóstasis* em benefício do hipostático (substancial) perdendo assim de vista a relacionalidade da pessoa. Mesmo que seja

¹⁵⁹ BOÉCIO, Severino *apud* MILANO, A. *Persona in teologia*. Roma: Dehoniane, 1996, p. 293. [Tradução nossa].

¹⁶⁰ GUARDINI, R. *apud* FRIES, H. *Dicionário de Teologia. Conceitos fundamentais de Teologia atual*. São Paulo: Loyola, 1970, p. 241. [Verbete: pessoa].

de um caráter ôntico-estático, a fórmula de Boécio está aberta a uma interpretação ontológico-dinâmica. O pensamento filosófico-teológico haverá de evoluir ainda mais!

2.2.3.3 Tomás de Aquino

As pessoas divinas, porém, só podem ser pensadas a partir de sua relação recíproca como pessoas distintas em si e distintas das outras. Este é um princípio básico para se compreender o pensamento de Tomás de Aquino. A definição feita anteriormente por Ricardo de São Vítor, que entendia pessoa como *incommunicabilis* ou *singularis existentia* expressando-a assim a partir de sua “procedência” (*ex-sistere*), isto é de sua decisiva relação de origem, levou Tomás de Aquino a propor expressamente a pergunta “se o nome ‘pessoa’ designa relação?”¹⁶¹. De saída é evidente para Tomás que pessoa (ainda referindo-se a Boécio) deve ser tematizada, pelo prisma da substância metafísica que não seja inerente a nenhum outro ser (conferindo-lhe a devida originalidade). Está na base dos acidentes, como portadora (individual) ou expressão de natureza geral ou comum (coisa natural) e como substância espiritual (autônoma) existente em si ou por si. Subsistência espiritual é entendida como retorno a si mesmo, de modo que o existir-por-si substancial da pessoa atualiza-se no fato de ela, em sua relação com todo outro ser, referir-se a si mesma e conservar-se a si mesma. Pessoa é substância na forma qualificada de relacionar-se e esta relação (de modo máximo quando se refere às pessoas divinas) pode ser não somente determinação accidental, mas também relação substancial, subsistente.

Assim, simplificando um pouco, pode-se afirmar que Tomás substituiu na definição de Boécio a expressão ‘*substantia*’ pelo conceito de ‘*subsistentia*’ e entende a pessoa como subsistência espiritual, que ele reconheceu e caracterizou como estando profundamente fundada no “*esse*”. As relações subsistentes em Deus são consideradas por Tomás como “exceções ontológicas” e não se deixam mais

¹⁶¹ OLIVEIRA, Carlos Josaphat Pinto de (ed.). *Summa Theologica*, I. q.29 a.4. São Paulo: Loyola, 2005.

capturar pela divisão clássica das categorias segundo a qual a *relatio* se encontra entre os acidentes.

A visão relacional da pessoa permaneceu embotada até a Idade média tardia porque subordinada à definição de Boécio. Este atrelamento de certa forma impediu que o eixo substancial da pessoa fosse compreendido como relação.

2.2.4 Na Idade Moderna e Contemporânea

Não se pode duvidar que os conceitos de pessoas até aqui considerados e suas formulações, posteriormente clássicas, tenham expressado um momento essencial da experiência do que seja a pessoa, ao acentuarem o ser incomunicável e substancial próprio. Resta, contudo perguntar se “pessoa” em última análise, não contém mais do que os já densos termos substância e incomunicabilidade. Poder-se-ia perguntar igualmente se, apesar de justo e necessário, no processo de abstração, não houve uma dissecação demasiado radical da vivência concreta e do fenômeno da existência pessoal deslocando demasiadamente a essência da pessoa para a esfera do acabado, do estático e do perfeito?

Nas páginas que seguem será percebida, no natural processo de desenvolvimento ulterior do conceito de pessoa, uma gradual rejeição de um personalismo dito substancial e o estabelecimento de um personalismo mais atual e funcional.

A filosofia moderna, entendida como aquela surgida a partir do racionalismo no século dezesseis, refletiu frequentemente sobre o conceito de pessoa em relação ao ser humano. O século dezesseis descobriu a subjetividade e correlativamente a individualidade. Foi neste período que nasceu o individualismo religioso com a reforma protestante; o individualismo econômico com o capitalismo na forma primitiva do mercantilismo e o individualismo político com a exaltação do “Príncipe”. Quanto ao conceito de pessoa nesta época, é sem dúvida devido ao Cristianismo que consegue elaborar um estatuto metafísico e adquire prestígio moral. Basta citar aqui o famoso “*moi*” de Montaigne. No século dezessete, o “*moi*” de Blaise Pascal já

distingue o deus da filosofia do Deus pessoal como expresso na tradição bíblica, capaz de proporcionar à pessoa humana uma experiência única e irrepetível. Como exemplo pode ser citado “*ego cogito*” de Descartes: a filosofia passa de uma reflexão metafísica sobre o objeto para uma reflexão sobre o sujeito, e portanto sobre as pessoas. No século dezoito, a filosofia das Luzes e o Enciclopedismo francês se debruçaram sobre o tema dos direitos da pessoa, da liberdade individual e da propriedade privada.

No pensamento moderno co-existem basicamente duas correntes: de um lado encontramos a afirmação do Eu, ou seja, da autoconsciência e de outro a relacionalidade. Comenta o estudioso E. Hammes:

O primeiro sentido concentrou-se na identidade a partir do centro de consciência enquanto o outro aparece apenas como limite da minha autonomia a ser respeitada por mim. A Declaração dos Direitos Humanos, do Iluminismo, afirma sempre apenas a subjetividade limitada pela presença do outro sem ver nele a contribuição para a própria constituição. A clara consequência deste modo de pensar é a exasperação do individualismo¹⁶².

Para se compreender o desenvolvimento do conceito em questão durante o alvorecer da época moderna, é necessária uma referência ao pensamento do reformador Martinho Lutero (1483-1546). Lutero em sua doutrina refere-se ao conceito de pessoa com a intenção de fazer preceder a justificação operada só por Deus às boas obras do justificado. Pessoa é o homem não como o senhor de si que é em si e por si, que se realiza em suas obras, mas como o pecador justificado e libertado para o amor operoso em ajuda aos outros: “*fides facit personam*” (A fé faz a pessoa). Deus funda o “ser-pessoa” do homem ao convencê-lo da pecaminosidade do seu ser ensimesmado e ao abri-lo para o dom da justificação, que é personificante e precede a todas as obras. O homem justificado vive “*coram Deo*” isto é “diante de Deus” o que equivale a dizer: voltado para Deus que, com sua condescendência salvífica fá-lo pessoa e por outro lado, “*coram mundo*”, isto é

¹⁶² HAMMES, E. J. *O conceito de pessoa na Teologia Trinitária*. Tradução e Condensação de G. Greshake. *Apostila ad usum*. Disciplina de Trindade, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007/II. (Pro-manuscripto).

diante do mundo e, portanto, juntamente com o próximo que padece necessidade, em cujo favor se realizam as boas obras possibilitadas pela justificação¹⁶³.

O conceito de pessoa de Lutero, de caráter teológico na categoria da justificação, com o que se estabeleceu a precedência da pessoa no tocante às suas obras, deu margem a um desdobramento filosófico: pessoa é o homem não pelo que faz ou pelo que o torna ele mesmo, mas pelo que ele é, no que deve ser respeitado por todos os seus semelhantes em humanidade não importando as qualidades morais do seu agir.

Para Immanuel Kant, pessoa é o indivíduo como representante da espécie homem de maneira individual, como expressão insubstituível do humano, que, por causa da sua insubstituibilidade, é para si mesmo e jamais pode ser meio¹⁶⁴. Immanuel Kant (1724-1804) traz um aporte decisivo ao conceito de pessoa através de sua reflexão sobre o sujeito transcendental, a experiência da liberdade e a experiência moral. Na “Crítica da Razão Prática”, ele insiste na noção do respeito que é especificamente co-natural à pessoa humana e nunca lhe deve ser negado. Hoje poderíamos traduzir respeito por dignidade da pessoa humana. A pessoa humana está envolvida fatalmente pela lei moral. Afirma ele:

Duas coisas enchem meu coração duma admiração e uma veneração nova a cada dia e diariamente renovada à medida que a reflexão se aprofunda e é verificada: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim¹⁶⁵.

Ou também como a grande máxima do personalismo de Kant: “Aja de tal sorte que possas tratar a humanidade, bem como tua pessoa e as pessoas de todos, todos os dias como um fim e jamais como um meio”¹⁶⁶. A ordem da pessoa está acima do reino das finalidades.

¹⁶³ Cfr. LUTHER, Martin. *Von der Freiheit eines Christmenschen*, WA 7, 33-38, *apud* WERBICK, J. Verbete: pessoa. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2004, p. 680.

¹⁶⁴ Cfr. KANT, Immanuel. *Akademieausgabe*, IV, p. 429, *apud* WERBICK, J. Verbete: pessoa. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2004, p. 681.

¹⁶⁵ KANT, Immanuel, *apud* SESBOÛÉ, B. Dieu et le concept de personne. *Revue Theologique do Louvain*, v. 33, 2002, p. 339. [Tradução nossa].

¹⁶⁶ KANT, Immanuel, *apud* SESBOÛÉ, B. Dieu et le concept de personne. *Revue Theologique do Louvain*, v. 33, 2002, p. 339. [Tradução nossa].

Toda pessoa humana é expressão individual intercambiável do humano geral; ela deve ser respeitada por si mesma porque representa individualmente, no seu ser-com e em comunicação com outras pessoas, o humano em geral.

Pergunta-se: acaso com isso não terá sido introduzida uma finalização no conceito de pessoa, de modo que perca o sentido a discussão teológica? Fichte tira essa conclusão. Pessoa, para ele, não é pensável pura e simplesmente sem limitação e finitude. Ele pressupõe sempre a outra pessoa que não sou nem posso ser, com a qual, porém chego à consciência do meu “eu”. Neste raciocínio não seria possível mais aplicar a Deus o conceito de pessoa. Pode-se, porém, pensar a relacionalidade da pessoa (sua referência ao não-eu) sem que com isso esteja fadada à finitude? Pode-se entender a relação como “evento básico” do substancial ser-em-si e não somente como sua diminuição?

A chamada “exceção ontológica” proposta Tomás de Aquino já antevia este caminho. Kant retomou esta modificação da tabela das categorias de Aristóteles quando subsumiu a relação na categoria de substância.

Já no século dezenove, Georg W. F. Hegel (1770 -1831) colocou no centro de seu sistema filosófico uma reflexão sobre a Trindade Cristã. Sem dúvida atribuiu a ela um caráter puramente racional. Sua conclusão mais interessante é a de que longe de constituir um mistério absurdo, o Deus Tri-Uno é capaz de esclarecer as profundezas do pensar humano. A revelação enriquece a compreensão do homem sobre si mesmo.

Hegel tira a consequência radical de fazer superar (*aufheben*) a substancialidade do que está-em-si na subjetividade da pessoa que se encontra a si própria no outro e por isso só é pensável na relação. Segundo Hegel ainda, a pessoa acha-se lá onde experimenta a relação com outra pessoa, sempre também como alienação e limitação, como dependência relativamente a um estranho. Diante da fundamental experiência de alienação, em que o tu permanece com relação ao eu que também permanece em si, é, segundo a tendência superada (*aufgehoben*) no amor, que reconcilia o eu com o tu. Mas somente em Deus, que é Amor em pessoa (melhor: em três pessoas!) é que o movimento do amor chega a seu termo e à sua meta. Aí acontece o “ser-pessoa” na sua verdade; e a verdade do ser pessoa

é precisamente isto: “ganhá-la pelo mergulho, mergulhar no outro” nas palavras de Hegel.

Assim, personalidade para ele, enquanto evento de correspondência, acha-se realizada de maneira pura na Trindade: aí se faz valer o incambiavelmente próprio da pessoa precisamente na perfeita correspondência; aí a “auto-posse substancial” faz-se evento em um não-alienante “ser-com” e “ser-para o outro”.

Soren Kierkegaard (1813-1855), filósofo do paradoxo e precursor do existencialismo, privilegia a subjetividade, viés da verdade. A dialética existencial da solidão, do sofrimento são temas constantes de sua obra. Para ele, pessoa é a afirmação absoluta da liberdade. Claramente expõe uma percepção de finitude.

Contra a dissolução idealista proposta por Hegel, em que a única pessoa é o Estado, reage S. Kierkegaard que identifica a realidade do indivíduo em sua relação constitutiva de ser espiritual diante de Deus na seriedade da decisão. A fenomenologia e o personalismo (marcadamente propostos por autores como M. Scheler, D. von Hildebrand, M. Buber e G. Marcel) focalizaram a dimensão própria da pessoa e seu caráter dialógico como a relação “eu-tu”. Alguns autores neo-escolásticos (como, por exemplo, J. Maritain, E. Mounier e L. Delbos) introduziram a distinção indivíduo/pessoa em relação ao homem. Indivíduo é o ser humano em suas dimensões materiais, biológicas e sensíveis, ao passo que a pessoa é o homem em sua vida espiritual em relação a Deus e à sociedade. No pensamento de C. Rava “esta divisão não corresponde mais ao pensamento de Tomás de Aquino, uma vez que o princípio espiritual que constitui o homem como pessoa é a fonte de todos os seus atos, também os biológicos”¹⁶⁷. Assim pode se concluir que toda a vida humana como indivíduo e como sociedade é pessoal.

Uma obra, pouco conhecida, tem sido apontada como divisor de águas. Trata-se de *Le personalisme*, publicada em 1902, por Charles Renouvier (1815-1903) Neste trabalho a personalidade é elevada à categoria suprema e coração de sua concepção do mundo e da história. Com ele foi aberto o caminho para a próxima geração de pensadores.

¹⁶⁷ RAVA, E.C. *Lexicon – Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 592. [Verbete: pessoa].

Na entrada do século vinte surge uma legião de pensadores personalistas. Apenas para citar: Martin Buber (1878-1965); Nicolas Berdiaeff (1874-1948); Jean Nabert (1881-1960); Aimé Forest (1898-1983); Jacques Chevalier (1882-1962); Jacques Maritain (1882-1973) o qual afirma “que a personalidade humana não encontra plena envergadura a não ser quando se curva e se direciona ao outro com um amor desinteressado”; enfim, os protagonistas da “Filosofia do Espírito”, René Le Senne (1882-1954) e Louis Lavelle (1883-1951). Basta para este espaço uma breve síntese do pensamento de alguns expoentes.

Max Scheler (1873-1928), discípulo de Husserl, propôs uma reflexão sobre o arrependimento, o pudor, o ressentimento e a simpatia. Ele sublinha a ordem dos valores, dada mais que nas pessoas exponenciais, naquelas comuns que formam a nação como um todo. Insiste sobre a essência axiológica da pessoa: “Centro espiritual, originalidade singular, de todos os nossos atos reais e possíveis, a pessoa é essência singular e de valor chamada a realizar a imagem do valor, o que vale dizer: a vocação que não para de lhe propor o amor divino”. Este modelo de personalismo não é propriamente um avanço mas uma reação contra o positivismo que via a pessoa como simples depositária de uma combinação e igualmente contra o idealismo universitário de modelo brunschwegiano, que entende pessoa como remontante ao “eu universal” e portanto à impersonalidade do sujeito. Ele teve assim o mérito de ultrapassar o aspecto monádico da pessoa e reestabelecer seu caráter de relação.

Mais recentemente, Gabriel Marcel (1889-1973), um convertido ao cristianismo, sustenta que o homem não se entende como pessoa a não ser no diálogo entre dois “tu”. O amor entre as pessoas se enraíza na relação privilegiada que aproxima cada centro pessoal ao Tu absoluto, que é o Deus da revelação bíblica.

Emmanuel Mounier (1905-1950) transforma o personalismo numa filosofia completa sobre o valor absoluto da pessoa. Sobre esta transformação referencial pontua Sesboüé:

Ele define pessoa como aquilo que, em cada homem, não pode ser tratado como objeto. Ele quer fomentar uma revolução personalista e comunitária e propõe o indivíduo para a sociedade e a sociedade para a pessoa. Sublinha a diferença entre o indivíduo e a pessoa que está inteiramente inserida no mundo e na comunidade humana¹⁶⁸.

¹⁶⁸ SESBOÛÉ, B. Dieu et le concept de personne. *Revue Theologique de Louvain*, v. 33, p. 340, 2002. [Tradução nossa].

Maurice Nédoncelle (1905-1976), influenciado por John Henry Newman (1801-1890), propôs uma filosofia da “reciprocidade das consciências”. Segundo ele, quanto mais se é pessoa tanto mais individualizado se torna o ser. Em outras palavras, quando alguém esquece que é pessoa, abate também a plenitude de sua individualidade. Parece que neste ponto sua reflexão vai de encontro àquela de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) acerca da complexificação crescente do cosmos. Este jesuíta¹⁶⁹ merece destaque pela afirmação de que o devir do Universo está perpassado por um lento processo de personalização.

Teilhard compreende a vocação do universo como uma escalada para “personalizar o mundo em Deus”. Ele propõe uma cosmogênese espiritual da pessoa. Para Chardin, socialização e personalização caminham lado a lado; todo o processo é dinamizado pela “hiper personalização divina”.

Finalmente, não podemos esquecer da figura ímpar de Karol Wojtyła (1920-2005) visto aqui como pensador e não como pontífice. Marcado por um forte personalismo, ele assumiu linhas claras deste pensamento. Foi Wojtyła que revisou as várias formas de “moral” que gravitavam em torno da pessoa e sua conceituação como, por exemplo: a moral “de situação”, a moral da “opção fundamental” (B. Haering) e a moral “proporcionalista”. Todas igualmente desclassificadas pelo Magistério Pontifício¹⁷⁰. A pessoa se constitui por seus atos: pessoa e ação estão em correlação dinâmica. Seu pensamento transpira a “dialética da ação” de M. Blondel, a diferença entre vontade “querente” e vontade “querida”. A partir da necessidade de uma reflexão ética sobre o ser humano, fundado sobre a transcendência da pessoa até atingir a sua exterioridade. Numa palavra, para Wojtyła, pessoa é proximidade.

¹⁶⁹ A contribuição de Chardin foi a tentativa de ligar a escatologia cristã com a teoria científica da evolução, definindo Cristo como o ponto ômega da evolução. A história natural e a história humana são para ele, estágios de um mesmo processo, cujas características ele vê no seu movimento para além dos elementos mais simples da matéria às unidades mais complexas em direção ao ultracomplexo, isto é ao amálgama do homem com o cosmo numa total e abrangente unidade. Embora existam alguns paralelos entre este esquema e os padrões do pensamento marxista, deve-se recordar que Teilhard não tem uma filosofia da história real nem programas políticos concretos. Sua idéia é mais aquele processo técnico no qual seu papel é o de construir a noosfera sobre a biosfera com o penúltimo estágio de complexidade. Anotações sintetizadas de RATZINGER, J. Escatologia e Utopia. In: *Comunio*, v. XXVII, p. 681-695, jul-set. 2008.

¹⁷⁰ JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Veritatis Splendor*. São Paulo: Paulinas, 1993, n. 65-83 e 95-102.

O protesto do personalismo dialógico volta-se contra a tentativa de deduzir personalidade da autofundamentação ou do autodesenvolvimento isolado da parte do sujeito humano. Pessoa jamais é o homem para si e por si; “pessoa surge, ao entrar em relação com outras pessoas” ou ainda mais claramente: “somente enquanto a relação como encontro produz como pessoas os que se encontram”¹⁷¹.

O encontro estabelece a personalidade dos que mutuamente se encontram, porque ele os extrai para cima de sua intencionalidade, fazendo valer o outro como o tu indedutível que se lhe retorna de maneira imediata. Dessa maneira podemos raciocinar como propõe Werbick:

Onde o outro na sua autopresença – através de todas as relações objetivantes e superando meu projetar – ocorre a mim, lá me torno pessoa, como também faço com que seja pessoa o tu que sai de si e a mim advém. A produção recíproca do eu pelo tu e do tu pelo eu aponta a esfera da relação, que faz com que os que se encontram existam um para o outro e – segundo Buber – para Deus, o verdadeiro e eterno tu, cujo estar voltado transluz nos fugazes encontros dos homens e neles é co-experimentado como a eterna promessa, sempre de novo a se cumprir, do encontro¹⁷².

O personalismo dialógico tem muita razão ao afirmar que ser-pessoa só se faz valer quando os homens podem ser uns para os outros, de forma indedutível e incalculável, o “outro”. Pessoas se põem umas às outras como radicalmente outros, cujo “ser outro” aponta para a plenitude do “ser homem” vivido no reconhecimento recíproco e inteiro. A determinação do homem para a auto-presença em reconhecimento recíproco, correspondendo um ao outro, constitui o cerne do conceito “personalista” de pessoa.

Do que vimos acima, pode-se dizer que prevalece entre estes autores uma concepção temático-ontológica do ser pessoal. O estilo moderno de pensar, desde a filosofia transcendental até a fenomenologia, incluindo o existencialismo, põe no centro o homem como sujeito. No clima espiritual de nosso tempo, fortemente marcado pelo relativismo e pelo progresso tecno-científico, o homem não se sente mais, num mundo já dado, como um ente entre os outros entes. Sua visão do mundo exige muito mais do que aceitar algo pronto e que simplesmente pode ser

¹⁷¹ BUBER, M. na obra *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1954, *apud* WERBICK, J. *Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 683. [Verbete: pessoa].

¹⁷² Id. *Ibidem*, p. 682.

melhorado. Entende-o melhor como sendo algo que pode ser plasmado por ele. Daqui a explicação do porque numerosos esforços surgem no campo do pensamento humano, com consciência de estarem ligados ao passado, no sentido de voltar os olhos para os princípios ontológicos transcendentais da teologia tradicional. Estes esforços estão sendo classificados de acordo com a temática corrente e estão sendo usados na elaboração ontológica do conceito de pessoa. Graças ao seu fundamento no ser perceptível, este conceito se diferencia da subjetividade, que segundo o idealismo, seria a causa maior do ser e do mundo.

O conceito de pessoa, entendido em sentido ontológico, não se limita nem mesmo ao personalismo que com demasiada facilidade remete apenas a uma personalidade de cunho espiritual. Assim, muito mais que uma coisa, o ser humano é um ser genuinamente pessoal e alcança sua formulação plena na categoria pessoa, concebida a partir de suas origens, isto é do seu ser.

2.3 A CONCEPÇÃO PÓS-MODERNA DE PESSOA

O avanço exponencial das possibilidades de interferência técnica no corpo e nos genes e a capacidade plástica de nossas sociedades de consumo que, ao mesmo tempo mobilizam e regulam pulsões e desejos, são alguns fenômenos vivenciados como fonte maior de angústia por provocarem um curto-circuito nos conceitos de interioridade, autonomia e autenticidade tão estruturalmente ligados ao que se entende afinal por humanidade do homem. É como se no interior do desenvolvimento tecnológico estivéssemos esquecendo algo de fundamental do humano. Essa constatação num contexto dessa natureza nos desperta a vontade de resgatar um possível humanismo entendido como um modo de orientação da práxis global a partir de um horizonte de realização prática das condições para a afirmação da “humanidade” do homem.

As concepções mais modernas, aquelas dos séculos vinte e vinte e um, podem ser lidas como duas repostas possíveis ao cartesianismo clássico ou ao essencialismo antigo. Para Descartes, é certo que o homem é união de alma e

corpo, mas o que conta é que pelo pensamento ele se opõe a toda natureza, da qual ele pode ser senhor pela ciência e pela técnica.

A concepção antiga busca definir o homem por sua essência fixa e eterna. Apóia-se sobre o gênero do ser que é o homem: um vivente. Mas diferencia-o de todos os outros por um traço específico: além de ser vivente (como os animais ou os deuses) ele é político (Aristóteles), racional (Boécio), subsistente (Tomás), etc. No cosmos o homem é uma espécie de intermediário entre a divindade e a natureza.

O século vinte, notadamente na segunda metade, viu o apogeu das ciências humanas, nas quais o homem cessa de ser tomado como o sujeito absoluto e último, senhor de si e da natureza, para tornar-se objeto possível de diversos conhecimentos positivos história, sociologia, psicanálise, etnologia entre outras. Sentencia F. Wolff:

A única coisa que estes homens tem em comum é a mesma ilusão: o fato de acreditar no Homem, justamente acreditar que o homem é transparente a si mesmo, que ele é tal como a aparece. Mas se isso é verdadeiro, se o homem é apenas aquele determinado, mistificado, das ciências humanas, isso põe novos problemas: palavras como *liberdade, responsabilidade, moral, bem e mal* podem ainda ter sentido?¹⁷³

No século vinte e um institui-se, parece, uma crítica cerrada a tudo o que havia, no século passado, constituído a idade de ouro das ciências humanas por diferença com as chamadas “ciências duras”: de um lado, a oposição entre o que é propriamente humano, a cultura, a linguagem articulada, o simbólico, a regra, em síntese tudo o que é histórica e socialmente recebido e de outro lado o natural e biológico como “*das ein*”, isto é, o que se apresenta o que está aí de modo evidente. O paradigma cognitivista atualmente dominante repousa sobre uma nova ciência que se quer também capaz de definir o homem: não mais a Cosmologia, como na antiguidade; nem a Mecânica como no século dezessete; nem as Ciências Humanas como no último século, mas a Biologia. O pensamento confunde-se com o cérebro; o vivo, o homem, portanto, reduz-se ao seu patrimônio genético: isto anuncia o fim da especificidade humana (sociedade, história, linguagem, etc). O ser humano é um animal e todo animal é um ser vivo mais ou menos adaptado a seu meio. O risco prático aqui é claro: se não existe mais

¹⁷³ WOLFF, Francis. As quatro concepções do homem. In: *Mutações: a condição humana*. Rio de Janeiro: Artepensamento, 2009, p. 30.

humanidade definível, sobre o que se podem fundar os valores políticos ou morais? Sobre a animalidade? Sobre a transcendência?

2.3.1 O parecer antropológico

É cada vez mais aceito certo diagnóstico de época que determina o presente como era do esgotamento da humanidade do homem. Compreendemos que o projeto da modernidade forjou como uma de suas peças fundamentais a imagem da humanidade enquanto qualidade do que é humano. Qualidade esta definida, sobretudo por atributos ligados ao conceito moderno de sujeito. Este conceito advoga que a pessoa é: **autonomia** reflexiva das condutas e ações, **autodeterminação** capaz de fundar o homem em uma relação de **autenticidade** a si mesmo, **imputabilidade** individual própria àquele que é moralmente responsável pelo que faz por ser capaz de deliberar no interior do solo seguro de sua consciência e, por fim, **individualidade** singular do que é irredutivelmente único e irrepetível.

Alfonso Aguilar¹⁷⁴ pretende apresentar a noção de um sexto transcendental: o relacional. Ao longo do tempo cinco transcendentais têm sido propostos: existência, unidade, verdade, bondade e beleza¹⁷⁵. Sua esperança é que esta categoria projete luz para dentro de uma visão metafísica da realidade e mais especificamente para dentro de uma compreensão mais profunda da vida tanto na esfera biológica quanto no contexto das comunidades humanas. Propõe ele:

Relacionalidade é um neologismo que cunhamos para indicar o caráter dinâmico de um ser pelo qual desenvolve sua estrutura e sua natureza

¹⁷⁴ Alfonso Aguilar, pesquisador espanhol, apresenta algumas conclusões de seus estudos no artigo: “*Life is relational: a Biological Understanding of Living Systems in the Light of a New Philosophical concept*” publicado no “*STOQ – Project Research Series*” uma iniciativa das Pontifícias Universidades Romanas no intuito de promover uma nova compreensão e aproximação entre cultura humanística e tecnociência. O artigo utilizado nesta dissertação está em inglês e foi publicado pelo Pontifício Conselho para a Cultura no compêndio “*The organism in Interdisciplinary Context – Proceedings of the STOQ - Research Group on Organisms*”, edited by Pietro Ramellini. Libreria Editrice Vaticana, 2008, p. 43-57.

¹⁷⁵ LEITE JUNIOR, Pedro. *O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

receptiva e comunicadora. É a atividade da entidade vista como o princípio de coesão interna e conexão externa, de relacionamento consigo e com os outros seres. Ser relacional significa, então, ser-para-si-mesmo e ser-para-os-outros, ser energético e expressivo, ativo em relação ao interior e ao exterior de si¹⁷⁶.

Relacionalidade é a substantivação de “relacional”, do mesmo modo que unidade é derivada de “um”. Nota-se que o autor fala de relacionalidade e relacional e não de relação. Isto, explica ele, porque em sentido amplo o termo *relatio*¹⁷⁷ significa um aspecto ou qualidade que conecta duas ou mais coisas ou partes do ser, pertencer ou funcionar juntos, ou ainda, ser do mesmo tipo. Relação é uma modificação secundária da substância (um dos nove tipos de acidentes) e não um transcendental. Enquanto as relações são muitas, específicas e mutáveis o caráter relacional de um ser é sempre único, genérico e permanente. Relacionalidade é o pano de fundo de todas as relações. Ser é ser relacional. Nenhuma entidade pode vir a existir nem subsistir sem a energia que mantém sua estrutura e a faz interagir com o exterior. Nenhum ente é estático. A incapacidade de relacionar-se com os outros pertence somente aos campos do nada e da morte. Após percorrer distinções filosóficas e biológicas interessantes como, por exemplo: tensionalidade¹⁷⁸.

Quanto mais um sistema vivo é ontologicamente relacional, mais complexo e de amplo alcance suas operações transitivas e imanentes podem ser. Por conseqüência, o ser humano é de longe, o ser mais relacional no universo. Além de ser capaz de relacionamentos físicos, químicos, biológicos, sensoriais e psíquicos ele pode potencialmente se relacionar a tudo quanto existe de alguma maneira nos campos do tempo e do espaço através de suas operações espirituais: pensar, desejar e amar.

Nota-se que o caráter analógico da relacionalidade aponta para características comuns e diferenças entre coisas inorgânicas e orgânicas (os

¹⁷⁶ AGUILAR, Alfonso. *Life is relational: a biological understanding of living systems in the light of a new philosophical concept*. In: *The organism in interdisciplinary context*. Edited by Pietro Ramellini. Roma: Editrice Vaticana, 2008, p. 45. [Tradução nossa].

¹⁷⁷ Do latim, *relatio, onis* ‘ação de dar em retorno; relação, relatório, narração’; do verbo latino *reférre* ‘restituir, trazer de novo, relatar, referir’.

¹⁷⁸ Por este termo se entende um sistema que estabiliza a si mesmo mecanicamente por causa da maneira na qual, forças compressivas e tensionais estão distribuídas e equilibradas dentro da estrutura. “A complexidade de um sistema vivo é diretamente proporcional a capacidade relacional de sua própria estrutura e habilidades” (AGUILAR, op. cit., nota 6, p. 50). [Tradução nossa].

biosistemas) de tal maneira que sua continuidade e diferenciação ontológicas podem ser simultaneamente reconhecidas. Este conceito pode ser aproveitável a biólogos e filósofos segundo o espectro de análise de cada um. Apresenta a seguir quatro vantagens para o uso desse termo.

- (a) A noção de relacionalidade espontaneamente extingue a oposição dualística entre matéria e espírito bem como o mecanicismo biológico que tem caracterizado a pesquisa científica e filosófica nos últimos quatro séculos. Relacionalidade procura encaixar as partes e entende que o todo é maior que a soma das partes;
- (b) Relacionalidade argumenta a favor da centralidade do conceito da vida no estudo do universo. Vida é propriamente relacional, enquanto que não-vivo é relacional num sentido analógico, derivado e secundário. Coisas são chamadas de in-orgânicas, sem vida, in-animadas ou não-vivas em oposição ao conceito positivo. Embora sistemas vivos sejam raros no universo são eles que atribuem significação para ele;
- (c) Esta noção pode ajudar a explicar a contradição que ocorre em cada sistema vivo nas suas características aparentemente antitéticas: autonomia biológica e dependência do meio. O paradoxo é resolvido à luz da interconexão entre os movimentos biológicos imanentes e transcendentos. A qualidade com a qual um biosistema internamente se equilibra é diretamente proporcional à profundidade e à extensão de sua relação externa;
- (d) a noção analógica de relacionalidade pode contribuir para a pesquisa multidisciplinar e servir como elo entre os vários saberes: biologia, física, bioética, filosofia e teologia. Parece particularmente apta a providenciar uma ponte sólida entre a análise filosófica e biológica da natureza da vida. A cooperação entre essas duas disciplinas é mutuamente vantajosa e pode determinar a qualidade da solução a ser encontrada nos problemas tópicos de cada uma. Se for verdade que a vida é essencialmente relacional então se espera que o “estudo da vida” também se torne relacional!

Pode-se perceber que a reflexão avança, nesta passagem epocal, de um modelo focado na subjetividade para uma concentração na intersubjetividade. Este

processo está sendo conhecido pelo nome de virada ou reviravolta lingüístico-pragmática. Retornemos agora aos dados antropológicos em sentido estrito.

Em linhas gerais pode-se afirmar que vivemos um processo de liquefação também da concepção do ser humano. Para a antropologia cristã esse enfraquecimento ocorre porque antes já ocorreu uma fragmentação na concepção do divino e do sagrado. Para pensadores como Henry Corbin, a concepção de um Deus vivente e pessoal típica do monoteísmo hebraico-cristão-islâmico está em estreita correlação com a idéia do eu pessoal de modo que a morte de Deus não pode deixar de trazer em seu bojo a paralização, a negação ou a mutilação do homem como pessoa. E propõe: “somente um conceito adequado de pessoa pode neutralizar o nihilismo”¹⁷⁹.

A época moderna viveu o “eclipse do absoluto” na expressão de R. Guardini e procurou desalojar o homem do centro de seu ser. Nota-se a nosso ver, alguma conseqüência para a antropologia de base cristã:

(a) A despersonalização da pessoa.

É a destruição da sua singularidade pessoal. Fruto de uma constante e acerba crítica às filosofias do sujeito resultou na crua despersonalização.

É verdade que o conceito cristão de pessoa foi definido ao longo dos séculos segundo diversos modelos: ontológico (Tomás de Aquino), psicológico (Descartes), dialógico (M. Buber e E. Lévinas entre outros), para citar alguns. Todos eles podem ser classificados como de tipo “forte” isto é, ontológico. Hoje elas devem conviver com concepções “fracas” de caráter empirista ou funcionalista que identificam pessoa com o conjunto de certas propriedades ou atividades como a sensorialidade, as operações mentais, a autoconsciência, a capacidade de comunicação e de representação simbólica. Dissolve-se a identidade, a individualidade e a continuidade da pessoa num espectro processual e oscilante de indicadores de “personalidade” que tornam cada vez mais inconsistente a afirmação do “eu” humano até o ponto de “uma pessoa poder compreender várias outras”. Numa pessoa podem se esconder muitos sub-indivíduos e micro-indivíduos. Fragmentou-se também a noção de personalidade.

¹⁷⁹ SANNA, I. *L'Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*. 2. ed. Brescia: Queriniana, 2002, p. 332.

(b) O aparecimento do “quarto homem”¹⁸⁰

A passagem do terceiro ao quarto homem pode ser caracterizada como a passagem da tecnologia das necessidades para a tecnologia dos desejos. O homem moderno confiava no progresso e na tecnologia, enquanto essa derrotava os mitos atávicos das eras anteriores: doença, morte imprevista e precoce, frio, fome, etc. O homem pós-moderno não tem mais necessidades a satisfazer, mas tem desejos a propor. É a mídia a forma tecnológica mais adequada para esse modo de ser. Ela realiza aquilo que Kant indicava como características do juízo estético: “prazer sem interesse” e “finalidade sem objetivo”.

Vamos aprofundar um pouco mais esta descrição do quarto homem, entendendo que ela realiza as tendências emergentes da sociedade pós-moderna, visualiza o homem desta época de máxima tecnologia e de uma invasiva secularização, exprime o ser de contemporaneidade interplanetária e de abrangente fruição estética. Se aceitarmos que o radicalismo é um estilo de vida, um modelo cultural e comportamental, poderíamos adjetivar este “quarto homem” como o homem “radical”, porque se caracteriza por um sensível afastamento do que é estabelecido e cogita constituir uma nova base ou fundamento “original” em consonância com o espírito da pós-modernidade. Assim temos as seguintes constatações:

1) O homem radical é um indivíduo e não uma pessoa.

A conseqüência mais grave do abandono e rejeição do conceito ontológico de pessoa é aquela que instaura uma cisão proposital entre indivíduo e pessoa, a tal ponto que se pode afirmar que a primeira característica da antropologia pós-moderna é a concepção do homem como um indivíduo e não como pessoa. É claro

¹⁸⁰ Esta expressão é desenvolvida por Gianfranco Morra na obra “*Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*” Roma: Armando. 1996, p. 96s. Segundo ele, o primeiro homem é produto da racionalidade grega, orientado à ordem do cosmo e seguro do eterno retorno do idêntico; o segundo é produto da fé, fruto da revelação hebraico-cristã em conjunto com a religião, guiado pela providência e orientado para uma meta escatológica. Ambos constituiram uma síntese harmônica de razão e fé, de história e metahistória. Será o terceiro homem, o burguês calculador e asceta, que romperá esta síntese, produzindo a modernidade com seu mito do progresso, a laicização da providência, e a pretensão de considerar o “novo” a “mutação” como positivos em si mesmos. O quarto homem é filho da pós-modernidade: sem religião, sem história, vítima do desejo e não da necessidade, sem interesse pela verdade. Incapaz de ser ateu e capaz de realizar-se com seus instrumentos tecnológicos e midiáticos nos quais ciência e magia coincidem. Não vive na história, para ele existem muitas histórias e nenhuma história. É alguém sem tradição, mas também sem futuro. Na realidade o progresso não existe mais.

que existe uma distinção conceitual entre os dois termos, mas nunca uma divisão a ponto de opor-se um termo ao outro. Um ser humano é pessoa em força do que é e não por aquilo que tem e muito menos por causa do reconhecimento que pode receber da sociedade ou de outra pessoa.

Enquanto o conceito de pessoa indica reciprocidade, dialogicidade e comunalidade entre outros, porque sua origem mais remota reside na mesma reciprocidade e relacionalidade das pessoas divinas da Trindade, o conceito de indivíduo indica singularidade, isolamento e reserva em si mesmo. A pessoa é tal enquanto tem a potencialidade de relacionar-se com o outro. A cultura pós-moderna rejeita o conceito de pessoa porque este tem raízes filosófico-teológicas e, portanto não obedece ao “cânone” científico. Na linguagem científica comumente em uso, se pode aceitar no máximo a fórmula “indivíduo humano”, e se dá a esta expressão uma validade biológica, entendendo-se com ela, sobretudo o corpo. Enquanto na filosofia clássica a divisão entre indivíduo e pessoa é lógica, mas não ontológica, porque cada indivíduo é uma pessoa e toda pessoa é um indivíduo, no discurso “fraco” a divisão entre pessoa e indivíduo é ontológica. Assim pode haver indivíduos que não são pessoas. Se não é pessoa pode ser manipulado e tratado como um objeto.

De uma concepção do ser humano como indivíduo e não como pessoa deriva diretamente a cultura do individualismo. Um individualismo de corte egoísta faz parte de nossa dimensão animal e não se identifica necessariamente com nossa natureza, que se caracteriza como já se disse, pela racionalidade e pela relacionalidade. O máximo limite dessa proposta está na consideração do “eu” como puro e total ser em si, sem consciência do outro: qualquer outro é, para ele, o nada.

2) O homem radical é bom por natureza.

Uma segunda característica dessa antropologia é a crença de que existe uma bondade inata no ser humano. O homem se torna assim substancialmente bom e plenamente autônomo: sua razão, vontade, e sua sensibilidade são originalmente boas. A sua liberdade deve obedecer somente a si mesma e as leis que autonomamente se propõe a si mesmo, porque toda heteronomia ética é entendida como um atentado à soberania do sujeito absoluto.

3) O homem radical é plenamente autônomo

Esta afirmação corresponde plenamente à uma das teses da cultura pós-moderna. Precisamente aquela que afirma não existir uma ordem metafísica do ser e que a inteligência humana, se ela existisse não seria capaz de conhecê-la. A conquista da liberdade é entendida como a mais pura forma da exigência de liberdade expressa na satisfação imediata das necessidades, dos desejos, das paixões uma vez que fique garantida a plena fruição, assegurada pela sociedade através de um número sempre mais crescente de direitos de abrangência crescente e desligado dos correspondentes deveres. A liberdade do indivíduo se entende em última análise como uma forma de obediência a si mesmo.

4) O homem radical é feliz pelo prazer e não pela virtude

Segundo a mentalidade e a cultura “radical” a felicidade consiste não mais na fruição durável dos bens advindos do exercício constante da virtude, mas no alargamento e na potencialização de toda forma de prazer, cobertura de todas as necessidades, satisfação dos mais variados desejos, fuga do sofrimento e ausência máxima de luta e/ou esforço. Em poucas palavras se pode dizer que a maior aspiração do homem radical é a dilatação do desejo. Esta é uma possível chave de leitura para o fenômeno do consumismo.

2.3.2 O parecer filosófico

Uma interessante aproximação do tema, visto pelo viés filosófico, é aquela da genealogia da pessoa paralelamente traçada sobre a história da sexualidade. A esse respeito destaca-se o estudo homônimo de Michel Foucault (1926-1984)¹⁸¹. Ele

¹⁸¹ Filósofo, arqueólogo dos saberes, ensaísta literário, professor no Collège de France, entre os grandes pensadores do século XX, Foucault foi o único que realizou o projeto histórico-genealógico idealizado por Nietzsche, que indicava a lacuna de uma história da loucura, do crime e do sexo. Estudou o desenvolvimento das prisões, dos hospitais, das escolas e de outras grandes organizações sociais. É sua a teorização [na obra “Vigiar e Punir”] que vê o modelo do “*panopticon*” idealizado por Jeremy Bentham como aplicável à sociedade moderna. Sua produção pode ser dividida em dois períodos: o primeiro relativo às teorias coletadas descrito em “A história da Loucura na Idade Clássica” até o segundo com a sintética “Arqueologia do Saber”. Influenciado por Lévi-Strauss, relaciona estruturas de saber com estruturas de poder.

propõe uma análise, definida como “arqueológica” dos processos de constituição e formação do saber num certo momento, em certo lugar, por certa disciplina. Particularmente analisa a formação do campo de estudo das ciências humanas. O segundo período de sua produção, ao contrário, está diretamente interessado no exercício do poder e no seu funcionamento. Importantes também são os estudos de Foucault sobre a sexualidade e sobre o conhecimento. Foi nesta fase que ele estabeleceu a categoria do “cuidado de si”. As três proposições de individualidade formuladas por Foucault são atualmente utilizadas por pesquisadores como ponto de partida de suas investigações especialmente no campo da revisão histórica do conceito.

Propõe Foucault:

É importante distinguir três coisas: a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto que atribuímos ao indivíduo em sua singularidade, e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual pertence ou às instituições que representa; a valorização da vida privada, isto é, a importância que se dá às relações familiares, às formas da atividade doméstica e ao domínio dos interesses patrimoniais; enfim a intensidade das relações consigo, isto é das formas nas quais se é chamado a tomar a si mesmo como objeto de conhecimento e domínio da ação, a fim de se transformar, de se corrigir, de se purificar, de produzir seu bem-estar¹⁸².

Levando em conta que a consciência de pertencer a um grupo ou de cumprir um papel social já é consciência da individualidade pode-se situar a questão da consciência da individualidade por volta do século doze. Não podemos esquecer que “*individualitas*” na época antiga e média significava “identidade”¹⁸³. Os temas da amizade e do amor, onipresentes na literatura dessa época, ainda que se reportando aos grandes temas da época carolíngia reintroduzem, por exemplo, o conceito de que amizade significa servir ao outro, sem o qual a caridade não poderá ser nem ativa e muito menos presente. Outro exemplo encontra-se na consciência de pertença a um povo ou pelo menos a um grupo específico. A certeza de pertencer à *gens francorum* é associada ao orgulho de sentir-se uma nação superior e quase invencível, em suma, uma superioridade que fica evidente nas relações com outros

¹⁸² FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007, p. 56. (3 vs.). Obra original: *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard, 1984. [Tradução nossa].

¹⁸³ Esclarecimento trazido por Konrad Stock In: MÜLLER, Gerhard. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: Der Gruyter, 1996/2000, p. 220. [Verbete: person - I].

povos e nações, um universalismo cristão, imperial que nivela as particularidades de outras nações e que se opõe, por exemplo, à *gens anglorum*. Está na base da formação dos futuros “estados nacionais” no século dezanove.

Deixamos agora este excuro para retomar o tema proposto neste item: o parecer filosófico.

A reflexão filosófica parece caminhar¹⁸⁴ na direção de estabelecer como a pessoa é auto-referência em relação aos outros, isto é como se dá a dialogicidade. Esta expressão contém uma densa semântica que necessita ser desdobrada para que possa fornecer contributo apropriado à reflexão filosófica. Assim, a pessoa se apresenta numa reflexão lógico-filosófica em quatro direções quais sejam:

- a) auto-relação: pessoa é uma estrutura relativa, substância não objetiva. Esta compreensão é mais fácil de ser aceita do que a anterior que propõe o ser pessoa como auto-referência, autoconsciência e liberdade de decisão.
- b) relação cósmica: a afirmação de um eu “pré-reflexivo” como referência de si mesmo se baseia na constatação de que esta consciência de si foi ativada na passagem do animal-inconsciente para o humano-consciente. O animal racional permanece animal e não pode negar esta sua natureza, ao contrário precisa integrá-la. A pessoa é entendida como um ser natural e, portanto animal. O animal ainda que racional, é completamente animal e não deveria desprezar sua natureza animal. Pelo contrário é necessário integrá-la. As funções fisiológicas pertencem à animalidade assim como as funções de percepção e instinto. Todos são afetados pela consciência de si no momento em que são reconhecidos. Aqui se abre o vasto campo da antropologia filosófica já trabalhada por Arnald Gehlen e Helmuth Pressner entre outros. Cada vez mais a investigação cerebral ganha significação através da neurociência.
- c) relação interpessoal: uma pessoa “findável” e sem referência interpessoal é algo inadmissível na teoria filosófica atual. A medição da referência pessoal pela relação ao outro foi tema das análises de J. G. Fichte e J. W. Hegel embora se considere a distinção entre um objeto (coisa) e um diálogo

¹⁸⁴ Aqui nos orientamos por Konrad Stock. In: MÜLLER, Gerhard. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: Der Gruyter, 1996/2000, p. 220-231. [Verbete: person – I e Ì].

(relação). Há uma diferença transcendental entre o Tu e a “coisa” que outros pensadores não conseguiram definir num primeiro momento. A personalidade não pode ser buscada somente na relação interpessoal conforme pretende G. H. Mead, por exemplo. É preciso entender que “o eu, quando no tu, se transforma novamente em eu” como propõe M. Buber, porém no sentido do desdobramento de estruturas existentes. Para que haja interpessoalidade é condição indispensável a pré-existência do eu.

- d) relação com o “logos”: (logos aqui, é entendido como espírito ou como Deus. A dimensão transcendental baseada na existência do “totalmente outro” que só é acessível quando se manifesta e propõe a relação). Significa a condição de possibilidade de uma unidade da pessoa com o transcendente totalmente distinta de uma experiência coletiva. Porque o “espírito” é algo alternativo à coletividade. Não é somente uma outra realidade pessoal mas é trans-pessoal. Habita um estágio intermediário entre o particular e o geral, entre o individual e o coletivo, entre o pessoal e o impessoal.

Surge aqui a discussão se o termo “pessoa” é realmente adequado para expressar a realidade do Deus Tri-Uno. Em 1798, Fichte levantou por primeiro esta suspeita por atribuir a Deus um caráter além da personalidade. No evoluir das reflexões prevalece ainda a incerteza sobre a decisão de dirigir-se à divindade como sendo um verdadeiro e “Eterno Tu” (no pronunciar de Buber) ou se deve, no máximo, colocar-se em venerável admiração diante de um princípio além pessoal. E, se este divino princípio, ao mesmo tempo em que não está submetido às limitações da eternidade e infinitamente livre para ser quem é (um *intellectus archetypicus*, como propõe I. Kant) seria acessível como “tu” para uma pessoa miseravelmente finita. Mas isto já é outro assunto!

A mutação tecnocientífica enriquece a cada dia o nosso vocabulário. A partir de agora temos que lidar com termos como transumanos, pós-humanos, híbridos, biotrônicos, próteses de cognição¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Por esta expressão se entende o controle da informação infundida em um sem número de objetos, produção de artefatos dotados de autêntica inteligência artificial com os quais o homem passa a dialogar; uma espécie de ciborg híbrido: homem-máquina-computador.

Entramos num processo de redefinição do homem em todos os aspectos da vida, da natureza e de seus valores. Seria correto dizer, como querem muitos teóricos, que a relação do homem com a natureza está próxima do esgotamento e o que predomina hoje é a relação do homem com o artifício, com máquinas inteligentes cada vez mais dotadas de racionalidade?

Então é momento de também se indagar: haveria ainda espaço para a política hoje, entendendo por política não apenas a criação de direitos, mas também projetos e ideais abstratos? Não estaríamos vivendo um momento no qual, estes ideais “transcendentes” são esquecidos em troca dos “fatos” e dos objetos técnicos?

As questões válidas além da ciência são aquelas que constituem o humano. Inicialmente surge a idéia de que a vida humana é fundada em uma mobilidade permanente e os homens tem que desenvolver, a cada instante uma grande imaginação, o que pede o trabalho de percepção muito além das constatações do método científico. Aliada a essa mobilidade está a idéia da experimentação sobre si mesmo, experiência inscrita no próprio homem e não apenas a conservação de si, uma vez que conservação implica uma certa autonomia em relação à velocidade da tecnociência.

Humano é aquele que é capaz de criar linguagens e, portanto, criar o mundo. No dizer de L. Wittgenstein (1889-1951), “o mundo é tudo aquilo que se pode dizer”. Humano é também a invenção da política, isto é a criação de laços sociais que fundam a comunidade. Enfim, são muitos os elementos que constituem o humano, a grande maioria foge ao controle da tecnociência enquanto tal porque não são mensuráveis, materializáveis ou dirigíveis. Numa palavra fogem ao utilitarismo tecno-científico.

2.3.3 O parecer teológico

A nível de pensar teológico, sem pretender uma síntese exaustiva, que foge ao intuito deste capítulo, parece-nos interessante iniciar, até por uma exigência didática, apresentando uma exposição rápida das principais características da

concepção cristã clássica de pessoa. Para isso nos valem da preciosa colaboração dos estudiosos Ignazio Sanna¹⁸⁶ e Massimo Serretti¹⁸⁷.

Podemos dizer em *primeiro lugar* que o ser humano é pessoa porque é dono de uma natureza racional e livre. Natureza racional livre significa, de modo específico, a possibilidade de auto-determinar-se e de auto-realizar-se. O conceito de pessoa traz consigo ainda, em *segundo lugar*, aquele aspecto de uma realidade integral e total. O ser pessoa atinge o homem em todo seu ser. Por isso mesmo ele não se resume à uma natureza racional. Ele não é só razão. Esta já era a convicção de Descartes e Kant, criticada e rejeitada, por seus próprios contemporâneos. O homem é pessoa em todas e com todas as suas dimensões vitais, de mente e de coração, as quais todas juntas constituem uma natureza unitária. Portanto, o homem é pessoa na totalidade de seu ser. Em *terceiro lugar*, o ser humano é pessoa não só na totalidade de sua realidade física e psíquica, na totalidade de ser pessoa, mas também na totalidade de suas potencialidades por realizar, no seu fazer-se pessoa, no seu poder-ser-pessoa durante o curso de sua vida. A tradição teológica descreveu este dado com o termo “substância” isto é, uma essência fundamental do homem, que permanece imutável e sempre a mesma, não obstante as mutações circunstanciais de espaço e tempo. Em *quarto lugar*, o ser pessoa do homem comporta a sua individualidade e incomunicabilidade. Isto significa que eu não posso ser habitado, possuído, invadido por nenhuma outra “pessoa”, mas que, em relação a mim, estou só comigo mesmo¹⁸⁸. Não posso ser substituído por ninguém, sou único e garantia de mim mesmo diante de exteriorizações e intromissões. Permaneço inalterado mesmo quando a “esfera de reserva pessoal” é ameaçada

¹⁸⁶ SANNA, I. *L'Antropologia Cristiana tra modernità e postmodernità*. 2. ed. Brescia: Queriniana. 2002, p. 336-383.

¹⁸⁷ SERRETTI, Massimo. *L'uomo è persona*. Vaticano: Lateran University Press, 2008 em especial os capítulos I - “Il nome della persona”, II - “Antropologia ipostática” e IV - “Intersoggettività e interpersonalità”.

¹⁸⁸ Impossível deixar de citar aqui a reflexão de Romano Guardini: “Pessoa significa que eu, no meu ser, definitivamente não posso ser possuído por nenhuma outra instância, mas que me pertença. Posso viver em tempo de escravidão, em que um homem pode comprar outro e dispor dele. Mas o comprador não exerce poder algum sobre a pessoa, nem mesmo sobre o ser psico-físico. [...] A pessoa como tal escapa às relações comerciais, aos liames da propriedade. Pessoa significa que eu não posso ser usado por nenhum outro, mas que encontro em mim o meu próprio fim. Posso estar num contexto de trabalho onde os chefes me tratam como puro elemento de um todo mecânico. Utilizam somente meu trabalho, minha prestação de serviços e nunca a mim mesmo enquanto eu mesmo” (GARDINI, Romano. *Mondo e persona*. In: SOMMAVILLA, G. *Scritti Filosofici*. Milano: Fabbri, 1964, p. 79-80). [Tradução nossa].

pela fragmentação, pela negação (nihilismo), pela liquefação ou pela transferência (alienação).

Esta propriedade exprime a unicidade e a inalterabilidade de cada ser humano. Significa também que não existe uma substância em si, fechada em si própria, algo impessoal, mas um indivíduo concreto, que se realiza no diálogo e na comunicação entre um “eu” e um “tu” (alteridade). Pode-se afirmar ousadamente, que o desenvolvimento pleno de uma pessoa é paralelo ao progresso de sua capacidade de diálogo e comunicação. Em outras palavras o “grau” de humanidade é diretamente proporcional ao nível de relacionalidade atingido por alguém.

Em quinto lugar, o ser pessoa indica, por si só, a sua dignidade e seu valor intrínseco. Em base a isto, todo ser humano é um valor em si, que deve ser reconhecido e defendido. Enfim, o homem é pessoa enquanto ser criado à imagem de Deus, um ser que na sua existência não pode (sem risco de redução!) recusar uma dimensão religiosa de raiz.

A teologia recente¹⁸⁹, de um modo geral, fundamenta sua posição centrada na categoria fundamental herdada da tradição judaico-cristã do homem como “imagem de Deus”. Esta categoria traz em si mesma a dimensão de alteridade, de diversidade, de diferença porque é próprio de sua natureza ser imagem de um “outro” e seu objetivo é aquele de mostrar, de revelar não a si mesmo, mas o “radicalmente outro”. Traz consigo ainda a dimensão da pluralidade e da comunhão porque aquele Deus que é a razão de sua “iconicidade” é o Deus Tri-Uno¹⁹⁰, fonte de comunhão e reciprocidade. Carrega ainda consigo a referência indesviável à Cristo como o “universal concreto”, porque o homem tanto é imagem de Deus quanto é imagem de Cristo e esta imagem de Cristo é refletida sobre o vulto dos homens de todas as línguas e de todas as culturas¹⁹¹.

O homem é uma imagem de Deus, mas não é “a imagem” de Deus. É uma dentre as muitas imagens através das quais o Criador se torna presente no mundo,

¹⁸⁹ Com este termo compreendemos a teologia pós-conciliar, entre 1965 e 2000, com suas múltiplas facetas, desenvolvidas a partir das teologias de contexto e o magistério eclesial que proposto pelo Sumo Pontífice ou pelas Congregações Romanas ou aquele “Sinodal” nascido das Conferências Episcopais Nacionais ou Continentais.

¹⁹⁰ Cfr. GRESHAKE, G. *El Dios Uno y Trino. Uma teologia de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001, p. 337. [Tradução nossa].

¹⁹¹ Cfr. *Rm* 7,14ss; *GS* n. 10 e 22.

uma imagem finita que não esgota jamais a representação do infinito. A clara fragilidade desta imagem é documentada já nas primeiras páginas do Gênesis, sobretudo pela realidade do pecado, que mesmo sem conseguir destruir com a sua potencia e malícia a essência do ser humano, empalidece seu esplendor e enfraquece seu vigor intrínseco.

A mensagem bíblica sobre a imagem sublinha claramente que “todo” ser humano é imagem de Deus, no sentido de que a dimensão da imagem se estende também à realidade corporal e não se prende somente ao quesito espírito e ainda mais, “todos” os homens são “imagem” de Deus. A extensão da imagem de Deus a todos os homens, além de constituir a base da verdadeira universalidade da natureza humana, é também a base de uma autêntica democracia e igualdade efetiva entre os homens¹⁹².

Afirmar ser imagem de Deus quer dizer que o ser humano está “diante” de Deus. O homem tem necessidade do olhar de outrem para ser verdadeiramente quem é e, este outro, para o hagiógrafo, só pode ser Deus. Um outro aspecto paradoxal da imagem divina é que Deus, precisamente, não tem “imagem de si”. O homem então é imagem de um Deus “sem imagem”. O protótipo que está na origem da cópia não é uma imagem original, não é um modelo primevo, mas é simplesmente um Nome original, um Deus sem imagem, mas denso de História, porque justamente engendrado “antes de todos os tempos” (*Rm 1, 19s*). Os dois nomes hebraicos que significam imagem e semelhança *selem* e *demut*, evocam uma cópia que existe em completa dependência de seu protótipo (modelo). Por isso, o texto bíblico afirma que para o homem é uma necessidade absoluta viver em constante diálogo não somente com o seu semelhante (a mulher!), mas com o seu dessemelhante (o totalmente outro: Deus!)

A dimensão pessoal da imagem constitui a base teórica e prática do conceito de dignidade humana e concentra o fundamento da “humanidade do homem”, não apenas

¹⁹² Sabemos que enquanto, nas tradições das religiões orientais somente o Soberano era considerado representante da divindade nacional, na tradição bíblica todo homem em quanto tal é uma manifestação de Deus. A inscrição hieroglífica na estátua de Dario I, ereta ao lado da porta de seu Palácio em Susa, registra que o rei “é imagem vivente do Deus rei, imagem do Deus perfeito feita em completa semelhança”. Datada do ano 500 antes de Cristo, sugere um paralelo com os sacerdotes do templo que, exilados na Babilônia, redigiam o texto do Antigo Testamento sobre o ser humano como imagem e semelhança de Deus. Porém a Bíblia acresce a esta democratização da imagem também uma dimensão relacional, interpessoal, “conjugal”. Como já demonstramos em nos estudo. Informação fornecida por (SANNA, I. *L’Antropologia Cristiana tra modernità e postmodernità*. 2. ed. Brescia: Queriniana. 2002, p. 463).

na racionalidade, mas na dignidade da pessoa humana. A fé cristã amalgama o conceito de dignidade humana com o conceito de Deus mesmo e, portanto com o transcendente que é incomparavelmente maior e ao mesmo tempo é a base e fundamento dos valores humanos. A imagem de Deus está no fundamento do humano e não pode ser restrita somente ao perímetro da racionalidade. A imagem é evocativa, é plurisemântica e ultrapassa o puramente racional. É um borbulhar de possíveis!

Algumas decorrências interessantes desse olhar teológico denotam-se dos escritos no imediato pós-concílio, como por exemplo, neste de Karl Rahner:

Se o homem em razão de sua transcendência é um ser voltado perene e excentricamente para Deus, conseqüentemente (aqui entendendo o cristológico e o antropológico formalmente como dois aspectos da mesma realidade), ele é a possível alteridade de Deus, segue-se que o lugar universal de toda a teologia é a antropologia¹⁹³.

A recente Instrução *Dignitas Personae*, da Congregação para a Doutrina da Fé, que esclarece algumas questões sobre a Bioética afirma já na primeira parte:

O corpo de um ser humano, desde as primeiras fases da sua existência, nunca pode ser reduzido ao conjunto de suas células. [...] O ser humano deve ser tratado e respeitado como pessoa desde a sua concepção e, por isso, desde esse mesmo momento devem lhe ser reconhecidos os direitos da pessoa, entre os quais e antes de tudo, o direito inviolável de cada ser humano inocente à vida¹⁹⁴.

E mais adiante:

Semelhante afirmação de caráter ético, reconhecida como verdadeira e conforme à lei moral natural pela própria razão, deveria servir de fundamento a todo ordenamento jurídico. Supõe de fato, uma *verdade de caráter ontológico*, em força do que a referida Instrução [Donum Vitae] evidenciou com base em sólidos conhecimentos científicos sobre a continuidade do desenvolvimento do ser humano. [...] A realidade do ser humano, com efeito, ao longo de toda a sua vida, antes e depois do nascimento, não permite afirmar nem uma mudança de natureza nem uma gradualidade de valor moral, porque possui uma *plena*

¹⁹³ RAHNER, Karl. Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia. In: *Mysterium Salutis*, II/2. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 6, Cap. VI, Secção I.

¹⁹⁴ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Dignitas Personae sobre algumas questões de bioética*. Brasília: Edições CNBB, 2008, p. 4.

*qualificação antropológica e ética. O embrião humano, por isso, possui desde o início a dignidade própria da pessoa*¹⁹⁵.

Outra aplicação concreta do conceito de pessoa atinge a Doutrina Social da Igreja que desperta interesse na sociedade pós-moderna. Interesse talvez não de praticar, mas ao menos de conhecê-la para refutá-la, o que já é uma grande coisa. Note-se esta afirmação feita pelo papa Bento XVI: “A democracia está fundada numa correta concepção da pessoa, alicerçada na dignidade de cada pessoa, no respeito pelos direitos do homem e o ‘bem comum’ como finalidade e critério para regular a vida política”¹⁹⁶.

A dignidade humana deve ser entendida a partir de seu caráter ontológico para que exista uma democracia autêntica. A dignidade baseada na ética ontológica “apresenta-se como algo universal” o que não acontece na ética dos direitos que hoje prevalece. Sobre este assunto declarou Elio Sgreccia (Presidente da Academia Pontifícia para a Vida presente numa mesa redonda celebrada a 18 de junho p.p. na Universidade CEU San Pablo de Madrid), “o que prevalece muitas vezes hoje é uma ética da utilidade, em que o reconhecimento dos direitos não está sujeito à aceitação de sua realidade intrínseca, mas a valorações externas de tipo social”¹⁹⁷.

Com estas afirmações Sgreccia opõe-se frontalmente à perspectiva que identifica dignidade com bem-estar pessoal. Continua o presidente:

Disso depende a igualdade entre os seres humanos. Somente se a dignidade da pessoa for entendida sob essa perspectiva, é possível uma verdadeira democracia, que deve implicar que todos têm valor, até o mais frágil. /.../ A dignidade do homem não admite degradação e esta é a razão pela qual o embrião tem desde o começo a dignidade própria de uma pessoa¹⁹⁸.

Quando se caminha à sombra de uma antropologia unidimensional que perdeu a concepção da riqueza ontológica e teológica da pessoa e, portanto redutiva, tende-se a separar os aspectos biológicos de outros tantos que estão envolvidos na concepção integral do “ser” humano.

¹⁹⁵ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Dignitas Personae sobre algumas questões de bioética*. Brasília: Edições CNBB, 2008, p. 5.

¹⁹⁶ BENTO XVI. A democracia está fundada numa correcta concepção de pessoa. *L'Osservatore Romano*, n. 23, p. 9, 06 jun. 2009.

¹⁹⁷ SGRECCIA, Elio. *Entrevista concedida a Jennifer Schwartz*, repórter do jornal “Le Monde des Religions”. Disponível em: <www.zenit.org/mdv.grupos.com.br/defesadavida.mdv>. Acesso em: 25 jun. 2009.

¹⁹⁸ Id. *Ibidem*.

2.3.4 O parecer neuro-biológico

Enquanto a universalidade dos direitos da pessoa é contestada por alguns, em nome de argumentos “culturalistas” que se opõem a uma concepção considerada demasiado ocidental e influenciada pela tradição judaico-cristã, nossas sociedades ocidentais passam por uma crise de identidade. O reconhecimento da dimensão natural do homem faz com que o corpo, elemento essencial da pessoa, se torne lugar de identificação. A importância da dimensão corporal da pessoa, desse corpo vivo que se deve proteger enquanto se chega a modificar sua natureza por clonagem, hibridação ou modificação do genoma, propõe com uma acuidade crucial a questão das ciências aplicadas à origem da vida e, portanto, da pessoa.

A biologia, que até então se contentava em descrever os mecanismos do ser vivo, torna-se a nossos olhos uma ciência que dá ao homem o poder de agir sobre si mesmo. Os debates sempre crescentes a respeito da contracepção, do aborto, da excisão mostram que, mesmo fora de qualquer opinião teológica e moral, a pessoa humana é considerada como um valor inestimável, e que é na inviolabilidade do corpo e na liberdade de cada um que deve primeiro exprimir-se o respeito para com ela.

Abre-se então um espaço no qual a intimidade de cada um pode existir no quadro de sua responsabilidade pessoal, segundo sua concepção de homem e de seu destino. Assim compreendemos o que afirma M. Meslin:

Ora, se o espaço de intimidade, que social e juridicamente define a pessoa, adquire em nossos dias tanta importância, é devido ao fato de que tomamos consciência de que somos idênticos porque cada um é diferente do outro. É o triunfo do indivíduo, como afirmação da autonomia e da especificidade da pessoa que resulta numa valorização da subjetividade, em um momento em que as ideologias e as doutrinas religiosas têm cada vez menos influência nas condutas pessoais¹⁹⁹.

A intimidade, na qual a pessoa se encontra consigo mesma, é assim o lugar das forças de diferenciação que são também o sinal da unidade profunda da natureza humana. Porque o íntimo é o “*proprium*” de cada um, mas não é o mesmo para ninguém.

¹⁹⁹ MESLIN, M. A pessoa. In: RÉMOND, René (Org.). *As grandes descobertas do Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 64.

2.4 COORDENADAS PROVISÓRIAS

O conceito de pessoa é uma das maiores contribuições que a reflexão teológica deu para a filosofia, o direito e a educação. A história do conceito de pessoa evidencia reiteradas vezes a tentativa de integrar a visão ontológico-relacional da pessoa e o pensamento ontológico-essencial ou, em outros termos, de fundamentar o caráter hipostático da pessoa na sua específica relacionalidade. Como sugestão indica-se seguir este percurso da história do conceito e buscar a subsistência (o existir por-si ou a autodeterminação) da pessoa na experiência do estar voltado para o outro, despertada pela palavra *prósopon*. No ato de voltar-se para os outros, o homem outorga-se mutuamente aquela presença comunicativa em que se pode fazer valer um para o outro como para si mesmo. Quem se volta para o outro com a intenção comunicativa, “ressoando” através da “máscara” das expectativas de comportamento, convenções e projeções em confronto criativo com as circunstâncias que o determinam, procura ser percebido como ele próprio. Ele então se encontra com o outro como a um tu, que por sua vez, refere-se ao seu entorno, bem como às atribuições e “máscaras” que constituem o seu “eu social”. Agir comunicativo supõe a presença dos que se comunicam e comprometem-se ao mesmo tempo com uma autêntica e total presença. Na medida em que os que se comunicam, em toda sinapse comunicativa, concedem e exigem mutuamente autocomunicação e autodeterminação, instituem-se reciprocamente como pessoas.

A assim chamada “subsistência” da pessoa consiste, pois em última análise, da e na interação com o(s) outro(s). Nós não vivemos numa dependência nua frente à existência, mas numa existência de relação pessoal, pois fomos criados para o confronto. Auto-realização significa neste sentido, realização em forma de resposta a um tu. Se cada pessoa é inconfundível e irrepetível, a relação com o tu, que constitui cada pessoa, caracteriza-se por ser individualmente própria e nominal, fugindo assim à mera relação formal ou de dependência.

Fica claro que a noção de pessoa inscreve-se sempre em uma rede complexa de influências e de referências filosóficas, religiosas, ideológicas e culturais. Ao mesmo tempo, foi forjado através de uma longa série de experiências culturais. Seu

conteúdo é claro: a pessoa é um ser consciente de si mesmo, que se quer responsável por seus atos e que se enraíza numa história particular. Nesse sentido a pessoa seria “o modo propriamente humano da existência”, para retomar uma análise própria de Mounier.

Pessoa, em última análise, é imune a toda violação porque está mergulhada na profundidade do mistério de cada indivíduo. Foge ao confronto em que seria reduzida a “objeto” de contemplação. No instante em que se tenta transformá-la em objeto, deixa de ser pessoa. Nunca é “objetivável”.

Todo ser humano é pessoa, isto é, uma natureza dotada de inteligência e vontade. Por esse motivo é sujeito de direitos e deveres inalienáveis, universais e invioláveis. Desse modo se põe a fonte última dos direitos da pessoa na natureza que é comum a todos. Na visão cristã, antes dessa comunidade de natureza está o dado da criaturalidade do ser humano. Os direitos que decorrem da qualidade de ser criatura de Deus são anteriores aos direitos garantidos pela sociedade e, portanto a fraternidade dos homens não repousa unicamente na razão e na consciência mas em sua criação potente, livre e desejada por Deus.

Nessa linha de pensamento cabe analisar como se apresenta o Verbo encarnado, dado que ele mesmo intenta reconstituir o que fora destruído pela realidade histórica abalada pelo pecado e suas conseqüências. Apresenta-se com caráter de novidade e apelo de originalidade. Entendemos assim estar diante de um propositivo “modelo” de pessoa. Surge a pergunta: é possível tomá-lo como paradigma para o homem pós-moderno? De que forma? É o que passaremos a tratar no capítulo seguinte analisando a pessoa de Jesus de Nazaré a partir da análise cristológica proposta por Christian Duquoc.

3 O PENSAMENTO DE CHRISTIAN DUQUOC

Christian Duquoc (Nantes, 1926) teve o primeiro influxo teológico em sua formação através do revival “neo-tomista” presente nas Escolas de Teologia nas décadas iniciais do século passado. Em seus primeiros anos de magistério viveu mergulhado na “Nouvelle Théologie”²⁰⁰ e vivenciou a efervescência pós-conciliar, publicando sua primeira obra de vulto “Essai Dogmatique” em 1968. O segundo volume apareceria em 1972. É a obra-gênese de seu pensamento.

Como vigoroso pensador da cristologia pós-conciliar esteve atento às descobertas da exegese científica e foi íntimo partícipe no diálogo com a cultura de nosso tempo. Entabulou conversas com os autores da Teologia da Morte de Deus especialmente autores norte-americanos dos anos setenta. Manteve contatos com os autores germinais da Teologia Latino-Americana no desfecho da reflexão sobre secularização e eclesiologia. Estreitou laços com a psicanálise freudiana, revista por Jacques Lacan. É membro emérito do comitê de redação das revistas *Concilium* e *Lumiere et Vie*.

Sabemos que a Cristologia pós-conciliar acolheu a reivindicação do uso da exegese histórico-crítica e defendeu o retorno ao Jesus histórico propondo fidelidade ao testemunho néo-testamentário. Para que isso fosse viável verificou-se a introdução do método indutivo em substituição ao dedutivo anteriormente em uso.

Assim compreendemos porque o autor elabora uma cristologia ascendente e estruturada sob o princípio da relação dialética: *kénosis* - exaltação. Seu pressuposto é evitar buscar na divindade de Cristo as respostas para sua identidade. Para isso, foge da categoria “ressurreição” e das definições conciliares como ponto de partida para sua reflexão, assim propõe retornar ao comportamento histórico de Jesus através do testemunho néo-testamentário. Justifica assim a sua cristologia ascendente: ao evitar buscar na Divindade as respostas para a Identidade do Verbo, aceita a obscuridade inerente à sua humanidade sem negligenciar o

²⁰⁰ A grande teologia católica francesa, diz R. Gibellini, que aparece com o nome de “teologia da renovação” (*théologie du renouveau*), ou como nome, então polêmico, de *nouvelle théologie*, com seu programa de retorno às fontes, atuou no sentido de fazer a teologia católica superar a nostalgia do equilíbrio medieval e preparou a virada antropológica em teologia, sem levar adiante o discurso teológico até um confronto com a “situação” como fazem as teologias da correlação (GIBELLINI, R. *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005, p. 13).

“modo” (encarnação) da Revelação. Isto porque, em se tratando de uma reflexão pós-pascal, o Evangelho obscurece a humanidade de Jesus. Logo, é preciso captar nas entrelinhas do texto evangélico o modo de ser e agir de Jesus.

É mérito seu ter reintroduzido a metodologia dos “Mistérios da Vida de Cristo” usada desde Tomás de Aquino (século XIII) até Suarez (Séc. XVII). Esta retomada permite entender melhor o seu ideário cristológico. A partir do modo com o qual Jesus se manifestou é possível afirmar sua missão e buscar a sua transcendência. Se Deus se revela, é o INSTRUMENTO da Revelação que define o MODO da mesma. Como Jesus de Nazaré é o revelador do Deus Tri-Uno e Pai é sua humanidade histórica que define o modo a partir do qual manifesta o divino.

Passemos agora a examinar dois conceitos presentes no pensamento de Duquoc: a experiência do cotidiano e a epifania da transcendência.

3.1 EXPERIÊNCIA DO QUOTIDIANO

Esta expressão, advinda da provocação do contexto pastoral, recebeu uma singular elaboração de nosso autor ganhando relevância para o nosso estudo dissertativo.

Quotidiano é a escuta da experiência singular. Tentemos então ampliar a abrangência dos termos. Se não há experiência não há adesão. É preciso crer no que se experimenta. Assim se descreve a trajetória do Povo de Israel no Antigo Testamento. Hoje, de modo incisivo, não se adere mais àquilo que não se experimentou. Assim entendemos melhor Paulo VI quando afirma: “só se escutam os Mestres porque são testemunhas” (*Evangelii Nuntiandi*, 15) e também Karl Rahner quando sentencia: “o cristão do futuro ou será místico ou não será cristão”. Místico é claramente alguém que experimentou. Precisamos ainda diferenciar experiência de sensação. Sensação, na origem do termo, é qualquer processo pelo qual um estímulo externo ou interno provoca uma reação específica, produzindo uma percepção sensorial. Fundamentalmente a sensação desperta as emoções.

Retirada a causa, cessa o efeito. A experiência vai além porque requer anamnese, re-elaboração e apresenta maior durabilidade.

3.1.1 Experiência como categoria teológica

Deve-se à Karl Rahner o conceito teológico de experiência como categoria²⁰¹. Só o ser humano faz experiência porque tem consciência dos processos. Em poucas linhas, poderíamos tentar resumir o que pensa Rahner:

- A experiência é processo e também condição que dele resulta;
- A experiência põe o sujeito em contato direto com o objeto;
- Há distinção entre experiência mediata e imediata. A imediatez não implica carência de pressupostos;
- Há experiências em que sou mais “ativo” do que “passivo” e vice versa. Nunca sou totalmente um ou outro. Mesmo quando agente também sou paciente;
- A evidência e autoridade da experiência é clara e direta;
- As experiências são sempre interpretáveis. A experiência não é passível de compreensão em seu núcleo íntimo. A interpretação é vulnerável e a obra interpretativa sucede imediatamente a experiência;
- A tradição nos ajuda a interpretar a experiência. Por sua vez a experiência tem potencial para alterar a tradição. É um processo interativo.

Cabe aqui um recurso à etimologia do termo “experiência”. Fácilmente pode ser decomposto em três seções da seguinte forma: ex – para fora; peri - rodar em volta; ciência – conhecimento. Logo, a experiência nos afasta de nós mesmos fazendo-nos “girar” em torno do objeto (ou do outro), conhecendo-o. É intransferível e intransmissível isto é, não posso fazê-la no lugar de outra pessoa e não posso comunicá-la na íntegra a outrem.

²⁰¹ Anotações pessoais em aula da Profa. Maria Clara Bingemer, durante o Seminário “Questões de Teologia Fundamental”, realizado na PUCRS de 24 a 27 de setembro de 2007.

A experiência religiosa é sempre de mão dupla: eu experimento a Deus e Deus me experimenta. O auge desta interação é a Encarnação. Notamos neste ponto uma referência à teologia de Hans Urs von Balthasar²⁰², sinalizada explicitamente dessa forma:

A glória do Filho do Homem é QUOTIDIANA (sic), e essa “quotidianidade” pode se tornar o objeto de uma investigação. É legítimo falar de uma “estética” teológica se Deus, em Cristo, se torna humanamente visível. Ela não pode se limitar às “categorias interpretativas” nem às irrupções “sobrenaturais” na vida de Jesus. Deveria captar nessa vida o “divino”, ligado a todo comportamento de Jesus²⁰³.

A experiência singular fundamenta o pensamento universal. O adjetivo “singular” define o lugar da teologia e elimina a oposição primária entre particular e universal. A idéia universal desatenta ao singular tende a julgar irrisórios os valores particulares. Observamos isso com freqüência, na luta por salvaguardar culturas regionais ameaçadas pela globalização.

Assim escapamos à ambição demonstrada outrora pelos teólogos de pensar a totalidade do real do ponto de vista de Deus, ou a partir dos símbolos da tradição cristã. Isto beira a falta de modéstia. Assim,

O Verbo encarnado não desempenha um papel fundador na ordem do conhecimento nem possui em Jesus um evidente poder de síntese. Sua imersão no devir histórico o despoja, para nós de sua força universal de conhecimento. O Verbo, ao se fazer um dentre nós – o judeu Jesus – descarta a tentação de uma validade universal que prescindiria totalmente das singularidades ou particularidades históricas culturais ou pessoais. Deus ao se fazer homem não se preocupou em fundar uma ciência definitiva²⁰⁴.

A reflexão é endereçada à teologia cristã enquanto considera-se “universal” por ter origem na palavra divina que se dirige a todos. Corre assim o risco de, radicalizando o discurso, negar aos outros estatutos religiosos sua originalidade repleta de significado: estes passariam a ser na melhor das hipóteses, experiências espirituais e na pior delas, folclore!

²⁰² Especialmente na obra de: BALTHASAR, Hans Urs von. *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.

²⁰³ DUQUOC, Christian. *Ensaio dogmático – I*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992, p. 97.

²⁰⁴ DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 76.

“O remeter à experiência do cotidiano sublinha a ruptura com o poder unificador ou sintético do verbo que justificaria um pensamento que prescinde de uma relação real com a condição humana sempre singular”²⁰⁵.

3.1.2 Lugares privilegiados da experiência

A seguir, Duquoc propõe três lugares onde seria elaborada de maneira privilegiada esta experiência teológica que bebe no/do cotidiano. São eles:

- A **experiência cristã**. Já foi designada com o genérico nome de “espiritualidade” ou “mística”. A experiência não se restringe ao domínio dos místicos, mas perpassa também a interpretação popular da fé. A teologia tradicional prefere a objetividade da Escritura ou a solidez da Instituição. Há uma desconfiança da apropriação subjetiva da fé. Porém a teologia que se pretende relevante não pode ignorá-la.
- O **ecumenismo**. Segundo o autor, é uma das grandes formas de experiência eclesial contemporânea. Sua opção “política” de regular pela negociação as questões que dividem as Igrejas justifica-se pelas convicções evangélicas de confissões privadas de um horizonte fraterno. As confissões cristãs estão aquém da linha da verdade, reconhecem-se como complementares. Alerta ainda, para a tentação de querer definir um denominador comum a partir da essência do Cristianismo, purificado de suas singularidades e que correria o risco de suscitar uma nova comunidade ao lado das já existentes.
- O **intercâmbio inter-religioso**. Foi uma estratégia apontada pelo Concílio Vaticano II e praticada durante o pontificado de João Paulo II. Apresenta-se como um diálogo que não tem por objetivo humilhar o parceiro: a religião dele não é imoral nem banal. Não podemos também cristianizar unilateralmente o diálogo, até porque há vias religiosas que se mantêm

²⁰⁵ DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 77.

alguém da afirmação teísmo-atéísmo. Novamente aqui, a importância da experiência singular: quem sustenta o diálogo não é o Verbo em sua eternidade e o Espírito em sua universalidade, mas o Verbo e o Espírito em sua contingência histórica, de que o novo testamento é testemunha. Deste modo, a teologia renuncia à tarefa de definir uma comunidade ideal das religiões: já que a Bíblia não se pronuncia a esse respeito, a prudente teologia não se antecipa ao movimento do Espírito como se pudesse elevar-se com toda clareza ao pensamento de Deus.

Anos antes (1984) ao concluir a obra *“Messianismo de Jesus y discrecion de Dios”* que trata corajosamente dos limites da cristologia, Duquoc apontou um duplo deslocamento: das teologias metafísicas a uma instrumentalização sócio-histórica do testemunho cristão e outro, da passagem de um messianismo espiritual e supra-histórico para uma implicação sócio-política. Esta mudança de perspectiva inquieta os responsáveis pelas Igrejas e os teólogos. Alguns deles têm a sensação de que o desdém para com as apresentações clássicas da fé ou, na melhor das hipóteses, uma certa indiferença em relação a esta sistematização destroem aquisições fundamentais da fé cristã. A história seria um fator de redução do mistério. A necessidade de unir a fé pascal com o reconhecimento do Nazareno obriga a não eliminar do trajeto histórico os mais altos títulos atribuídos a Jesus. Diz o autor:

O texto [néo-testamentário] de que dispomos nasceu da articulação entre a atualidade do dom do Espírito e a memória do Jesus histórico. O texto é uma pista, e esta mostra a distância entre o revelador Jesus e aquele do qual ele dá testemunho, Deus. Esta distância não é superada pela autoridade com a qual, pela liberdade, Jesus se desvincula da Lei, da Justiça e da Tradição. Essa liberdade exige que ele seja o embaixador de Deus, mas exclui que seja seu substituto. O Deus de Jesus permanece ao longe. O caráter original de seu messianismo confirma esta interpretação²⁰⁶.

Esta obra desenvolve a hipótese de que Jesus teria proposto uma forma original de Messianismo, ao se manter livre perante as pressões ideológicas e sociais nascidas das esperanças vétero-testamentárias. Os primeiros cristãos fundaram sua confissão da messianidade de Jesus na “liberdade senhorial”, da qual,

²⁰⁶ DUQUOC, Christian. *Messianismo de Jesus y discrecion de Dios. Ensaio sobre los limites de la cristologia*. Madrid: Ediciones. Cristianidad, 1985, p. 228.

a Ressurreição foi sinal e efeito. Por este termo se compreende a afirmação da parte de Jesus de uma autoridade pessoal sem apoio na Lei ou na Tradição, mas fundada na pregação contundente e nos atos taumatúrgicos. Na memória da comunidade primitiva foi um dos elementos importantes na sua identificação como Senhor e Filho. A Lei foi desprezada porque nem mesmo a perfeição no cumprir seus preceitos poderia produzir o Reino. A experiência do passado ou seja, a Tradição é contestada não porque seja algo inútil mas porque se tornou a única medida possível da experiência de fé.

Nem o aparente fracasso da missão de Jesus constitui problema, pois estava inscrito nas relações de força existentes. O que de fato traz inquietação é a discrição daquele a quem Jesus invoca. Discrição que respeita até o extremo limite da lógica a liberdade de Jesus. Não é a debilidade de Jesus que esconde Deus, mas a sua força paciente, sua certeza paradoxal da continuidade duma história de violência contestada radicalmente por sua mensagem.

Surge nesta reflexão outro dado interessante sobre a espiritualidade do cotidiano. A mesma violência da era pós-pascal, renasce incessantemente e imprime em nosso mundo o selo da distância entre o Messias e Deus. O dom do Espírito, segundo Duquoc, fruto do messianismo de Jesus, garante a distância que síntese nenhuma poderia prever ou diminuir: a ação de Deus fica suspensa no auge das promessas vétero-testamentárias, pelo Dom do Espírito. É ele que prolonga na história a liberdade senhorial de Jesus e sua colateral ambigüidade. Eis o que se entende por “espiritualidade” no contexto desta seção.

Continuando o tema, percebe-se que o Espírito pode ser conhecido pela sua capacidade de manter a distância entre Cristo e Deus, e isto porque ele autentica a forma de messianismo escolhida por Jesus. O espírito se insinua na abertura provocada pelo aparente fracasso do messianismo. Este fracasso é devido ao rigor de sua intenção sustentada por uma liberdade senhorial. Não é um efeito da fraqueza. Duquoc levanta a seguir, outra hipótese interessante: imaginemos que Jesus tivesse levado a termo o projeto messiânico judaico, prescindindo assim do dom do Espírito. Ao ser efetivamente substituto de Deus, ele teria suprimido toda distância entre a promessa e seu efeito, entre sua ação e a de Deus.

Afortunadamente, o messianismo de Jesus não dá prosseguimento à promessa de acordo com a expectativa do Antigo Testamento. Assim seu messianismo não cumpre a promessa, mantendo-a aberta e tampouco sendo reabsorvido na interioridade mística. E conclui dizendo que o dom do espírito preserva o messianismo de Jesus de uma tríplice tentação: eliminar o mundo em troca de um mundo situado na trans-história; submergir o Reino nas estruturas sócio-políticas e finalmente equiparar o Reino à Igreja²⁰⁷. Superando estas três tentações, o Espírito mantém a liberdade senhorial de Jesus frente ao idealismo escatológico e ao servilismo político ou até, eclesial!

Mantendo claramente a abertura, demarca a distância inegociável entre a ação de Jesus e aquele que ela evoca: Deus! Esta distância (ou abertura!) é o espaço de operação de uma espiritualidade que se quer vigorosa.

Nós cristãos, estamos acostumados a reconhecer desde cedo a Jesus de Nazaré como o Filho de Deus. O texto do Concílio de Nicéia (325 d.C.) que repetimos aos domingos é claro neste ponto: descreve o ser do Filho em sua relação com o Pai, afirmando sua igualdade com o Pai na única realidade de Deus e confessando que se fez homem ao tomar a “carne” da Virgem Maria. Jesus não se converteu em Filho por causa da ressurreição: é Filho desde a origem de sua existência terrena, já que era Filho de Deus pré-existente.

Esta repetição semanal corre o perigo de induzir-nos ao erro. E fato, a identidade de Jesus é tão elevada – ele é Deus sendo Filho – que desaparecem sua existência humana e suas funções. Jesus se torna uma aparição humana do Filho, sem que seu ser tenha verdadeira consistência histórica: é uma demonstração de outra vida distinta. Para fugir a este erro, tentaremos refazer sinteticamente o caminho que levou os cristãos a reconhecer em Jesus o Filho de Deus.

No terreno da religião judaica ninguém podia propor uma interpretação nova sem que fosse embasada na autoridade da tradição. Jesus introduz inovações radicais e o faz em seu próprio nome. Por exemplo: a tradição evangélica nos conservou a expressão aramaica *Abbá* (Mc 14,36) que era utilizada por Jesus para invocar seu Pai. Nunca se havia dado esse nome a Deus no judaísmo. É um

²⁰⁷ DUQUOC, Christian. *Messianismo de Jesus y discrecion de Dios. Ensaio sobre los limites de la cristologia*. Madrid: Ediciones/Cristianidad, 1985, p. 230.

nome familiar, de uso cotidiano e de caráter até infantil. A audácia de Jesus em sua tarefa de transformar a crença judaica está unida a uma espontaneidade singular para com Deus. Deus lhe havia confiado uma missão tão alta que gozava de toda sua confiança e somente o nome de “filho muito amado” podia descrever o vínculo que os unia.

Reconhecer que Jesus viveu sua relação com Deus, de uma maneira filial e com uma espontaneidade sem precedentes, não é ainda afirmar que Jesus não é somente o “filho” no sentido de um vínculo afetivo ou moral, mas em seu próprio ser. Até o ponto em que pode ser confessado como “senhor”, ou seja, com o mesmo nome dado a Deus no Antigo Testamento.

O novo testamento não identifica Jesus partindo de um conhecimento anterior do Filho da mesma maneira que não declara Jesus como messias ou como Cristo, partindo de um conhecimento prévio do messias. O silêncio de Jesus sobre sua identidade pertence à manifestação de Deus enquanto tal. As experiências culturais sobre Deus haviam produzido um mal-entendido grave: era necessário que Jesus fosse percebido e reconhecido como integralmente humano, para que a experiência pascal que levaria ao reconhecimento de seu senhorio e de sua filiação fosse apreensível por todos nós. Deste modo se Jesus, em vez de anunciar o Reino de Deus e agir com plena autoridade e liberdade, tivesse se revelado como o Messias e o Filho de Deus no sentido que hoje entendemos não teria sido o revelador de Deus Pai, mas apenas seria o ponto de cristalização dos desejos de seus contemporâneos.

Portanto não podemos deduzir no que toca à sua vida terrena, nada que anuncie explicitamente ser ele o Filho de Deus, mas somos conduzidos ao conhecimento de que é o Filho pelo que demonstrou no arco de sua vida terrena. Afirma Duquoc: “Jesus não dá unicamente a Deus um rosto humano, como se lhe emprestasse uma existência histórica, mas é de fato o rosto humano de Deus, isto é, aquele que expressa Deus em nossa condição”²⁰⁸.

²⁰⁸ DUQUOC, Christian. *Jesus, hombre libre: esbozo de una cristología*. 5. ed. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 112.

Não é possível ultrapassar este rosto, no sentido de superá-lo ou abandoná-lo. É esse o rosto onde Deus se manifesta. Não existe um caminho no qual seja necessário negar esse rosto para manter a verdade. Da mesma forma que a ressurreição de Jesus e o exercício de sua função messiânica não eliminam sua existência terrena, muito menos a sua identidade de Filho de Deus torna inútil seu rosto humano: estará para sempre nesse rosto humano e assim será para nós sempre o Filho de Deus. Mas será também por causa deste rosto que Deus se mantém eternamente como nosso Pai.

3.2 EPIFANIA DA TRANSCENDÊNCIA

Já descrevemos a cristologia de nosso autor como indutiva, “de baixo para cima” ou então, ascendente. O método indutivo compreende dois momentos principais:

- a) O momento fenomenológico ou de observação dos fatos;
- b) O momento inquisitivo ou de análise e busca das razões e leis que o governam.

Seguindo este método, C. Duquoc inicia seu estudo com a fenomenologia dos comportamentos de Jesus procurando detectar num segundo momento, na sua vida cotidiana, que à primeira vista se assemelha ao homem comum de sua época, os traços da transcendência.

Retomando o estudo “cronológico” da vida de Jesus abandonado desde o século XVII, procura captar a excepcionalidade do mistério de Jesus não apenas nas suas palavras e milagres, mas também (e aqui a sua contribuição original!) no seu comportamento diante da cultura, da história e das instituições.

Ao ressaltar a humanidade de Jesus, mostra que a essência de sua originalidade é a radical liberdade com que se posiciona diante dos paradigmas do seu tempo!

A esse respeito afirma Duquoc:

Acaba sendo escandaloso anunciar o reino de Deus e ter uma forma de existência comparável à da gente comum. Mas Jesus ensinou o caminho de Deus com liberdade. /.../ A liberdade e a autoridade de Jesus explicam os conflitos que sua palavra provocará e que, finalmente, o levarão à condenação²⁰⁹.

E continua:

Os evangelhos não são mudos a respeito da personalidade histórica de Jesus. As palavras autênticas que nos referem, as cenas que descrevem, as controvérsias que atestam, as oposições e os conflitos que nos dão a entender, o frescor das situações que nos apresentam, a palavra que o povo usava para traduzir a impressão que tudo isto lhes causava, “autoridade”; tudo isso resume perfeitamente o que se deduz de um estudo mais atento das relações sociais de Jesus e de sua atitude religiosa. Eu traduzi este termo através de uma noção mais consoante com nossa cultura contemporânea: a idéia de “liberdade”²¹⁰.

Ainda em outro texto:

Jesus se mostra um homem livre, livre diante de Deus e para Deus. Livre diante dos homens e para os homens. Essa liberdade é insólita, e os contemporâneos de Jesus o reconhecem através da hesitação em definir a personalidade de Jesus. /.../ Cada um percebe mais ou menos conscientemente que essa liberdade não tem fundamento em si: ela revela uma “realidade” cujos contornos ninguém consegue fixar. Pressente-se uma personalidade excepcional, uma missão que se enraíza na esperança bíblica²¹¹.

Daqui decorre que o “messianismo” de Cristo é diferente de qualquer outro porque é feito de esperança e expectativa e não de poder ou domínio. É um messias que não nos substitui. Jesus não se distingue dos mestres religiosos de seu tempo por uma doutrina ou uma definição pessoal de Deus, mas dá a ele uma função que parece subversiva aos olhos dos responsáveis pela religião oficial. Jesus não se apresenta como um pensador, um filósofo ou um teólogo. Desempenha o papel de profeta nos moldes do Antigo Testamento e assim se insere numa tradição concreta relacionando-se com os seus ouvintes dentro de um horizonte comum.

²⁰⁹ DUQUOC, Christian. *Jesus, hombre libre: esbozo de una cristología*. 5. ed. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 37.

²¹⁰ Id. *Ibidem*, p. 38.

²¹¹ DUQUOC, Christian. *Ensaio Dogmático – II*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992, p. 113.

Portanto, o original não é que Jesus invoque a Deus como pai, mas que o invoque numa situação na qual não hesita em transgredir as leis da religião sinagoga, exatamente aquelas que tradicionalmente se considerava representativas da vontade de Deus²¹².

A encarnação manifesta a verdade da filiação de Jesus: fez-se homem “para os outros” porque esta é a vontade do Pai. A revelação de Deus é mediatizada pela historicidade do Filho, tal historicidade oferece compreensão ao seu messianismo e “antimessianismo”, o qual não poderá ser deduzido de sua filiação ontológica. O fato central desse antimessianismo, segundo Duquoc está determinado pelo episódio da Ascensão: Jesus se impõe pela ausência. Não nos substitui naquilo que é de nossa alçada promover ao longo da história. Em poucas palavras “antimessianismo” significa a recusa explícita de um título extraído do ambiente judaico da época ou dos textos vétero-testamentários, confirmada pelo “segredo messiânico” e pelo único testemunho que deu de si mesmo, ou seja, suas palavras e atitudes unidas ao modo como as disse e fez: com autoridade e com liberdade.

O exercício do antimessianismo de Jesus, agora realizado pelos seus seguidores através do dom do Espírito permanece como mediação da revelação de Deus visto que a ressurreição não aboliu esta atividade e nem a continuidade da história. É o envio que constitui os discípulos como filhos do Pai, como Jesus o foi em sua vida terrena, assim a revelação de Deus se realiza na dialética entre fraternidade humana e filiação divina, a revelação do Pai não se separa da humanidade do Filho. O sentido do antimessianismo de Jesus incita ao uso da criatividade e liberdade frente à criação, à história, ao homem e ao próprio Deus, sob a moção do Espírito de liberdade que nos foi dado por Jesus.

Se a renúncia de Jesus ao messianismo do poder e da constituição de um grupo de colaboradores (o que constitui a essência de seu antimessianismo) foi e continua sendo motivo de escândalo é porque cada época, afirma Duquoc, continua fugindo das conseqüências que levou Jesus ao drama da Paixão e Morte. Uma das fugas mais comuns é fazer de Jesus um líder político, porque a política parece ser a mais concreta mediação para instaurar a universalidade do cristianismo. Tal “fuga” é recusa explícita do antimessianismo porque a política não é “lugar do Absoluto”, mas simplesmente “razão do provisório”. Jesus não é um estadista, líder de massas ou

²¹² DUQUOC, Christian. *Dios diferente*. Sigueme: Salamanca, 1982, p. 50.

político. Como antimessias não se põe em nosso lugar em coisa alguma: nem na ordem do conhecimento, nem na ordem da prática, nem mesmo na ordem política. Essa reserva e renúncia ao poder é nossa “grandeza”. Logo:

Deus manifesta-se mais como Deus nesse gesto de respeito do que numa atitude de senhorio político /.../ É o fato de assim ele viver o seu tempo na provisoriedade e sob ameaças de morte, que o torna irmão nosso e nosso libertador. É essa particularidade jamais absolutizada, que faz dele o Revelador. É ela, finalmente, que funda a originalidade de sua universalidade. É ela a promessa de um futuro cujos artífices somos nós mesmos. Deus tanto nos amou que nada mais quer para nós que nossa própria liberdade²¹³.

A “liberdade de Jesus” assevera Duquoc, colhida ao vivo do seu comportamento é uma das formas de revelação de Deus²¹⁴. Jesus é um homem livre em função da missão recebida do Pai e manterá esta liberdade até o processo condenatório. Esta liberdade é evidenciada no relacionamento de Jesus com a família, com os fariseus, com os publicanos, com as prostitutas, com os amigos, frente à Lei do Templo. Recordamos facilmente de tais situações e talvez até das citações! Tal liberdade revela um distanciamento da conduta de Jesus frente às normas sociais vigentes em função de revelar o Pai, revelar a si mesmo e desvendar o mistério do homem. O Anúncio do Reino de Deus para o qual Jesus investe sua liberdade possibilita-lhe a escolha dos amigos, dos discípulos, a reinterpretação da Lei. Jesus reinterpreta a Lei em base à sua própria ação. A renúncia ao poder e à violência também é compreendida no exercício da liberdade pelo Reino de Deus.

Para Duquoc, a liberdade de Jesus é evidenciada não apenas frente ao contexto sócio-religioso, visto que Jesus é um bom herdeiro da tradição Judaica e de fato é caracterizado pelos “religiosos” como um “*hassid*”²¹⁵ mas tal liberdade é também evidenciada no seu modo de vida, o qual provocará uma crise no interior da religião judaica. Jesus age de modo não arbitrário dentro de um mundo essencialmente religioso, não pagão. Alguns casos ilustram esta crise. Por exemplo, as discussões sobre a pureza legal e sobre o sábado. (cfr. *Mt* 12, 9-14; *Mc* 7,14s).

²¹³ DUQUOC, Christian. *Ensaio Dogmático – II*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992, p. 315.

²¹⁴ DUQUOC, Christian. *Jesus, hombre libre*. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 35-53.

²¹⁵ Expressão que sugere uma pessoa praticante do seu credo, um devoto, um hebreu piedoso.

A Lei, expressão da vontade de Jahweh orientava toda a vida judaica e gozava de um caráter absoluto inquestionável. Um “hassid” devia cumprir a lei na sua totalidade.

A liberdade de Jesus não é absorvida pela esfera legal hebraica, mas pela qualidade transcendente. Assim Jesus tem liberdade e autoridade para conferir à Lei o seu verdadeiro significado: revelar o rosto de Deus e não escondê-lo, ressalta C. Duquoc. Com atitudes livres e libertadoras, Jesus revela o único critério inalterável da Lei: o Amor a Deus e ao próximo. A liberdade de Jesus não é arbitrária porque vem de Deus: Deus é a fonte desta “liberdade” em Jesus. Trata-se de uma “liberdade para o homem” e como tal é liberdade “vivida por Deus”²¹⁶.

Os evangelhos, segundo Duquoc, sem a intenção de fazer relato biográfico ou traçar perfil psicológico de Jesus, quase denunciam a sua singularidade expressa na palavra “*exousia*” (autoridade) quando relatam o extasiamento das multidões. A autoridade, explica ele, é um modo de manifestação de Jesus e talvez seja o “único sinal visível e perceptível de sua transcendência”²¹⁷.

A autoridade de Jesus concentra o mistério de sua personalidade, revelada no momento do encontro com os vários grupos, segmentos e pessoas. Nos encontros de Jesus com as pessoas, no modo de ensinar e de praticar a lei pode-se colher o significado de sua autoridade, que não é outro senão “pura liberdade”. A liberdade dá significado à autoridade e é uma forma de amor intenso para com o próximo²¹⁸. Em outras palavras, a autoridade de Jesus funda-se na sua radical liberdade de amar sem limites. Na base da liberdade ativa de Jesus está o dom potente de Deus que a faz liberdade que liberta. Os gestos de resgate da impotência humana diante do misterioso campo do mal e do pecado levam a reconhecer forçosamente uma autoridade plena de Jesus. A liberdade de Jesus enquanto fonte de perdão não reivindica outra coisa do pecador senão a esperança do perdão.

O potencial revelador da liberdade de Jesus é rapidamente delineado quando vemos sua inserção no mundo da época, falando o que “viu e ouviu de seu Pai” com clareza e isenção. Isso lhe custará oposição óbvia porquanto ele não tomou a via da

²¹⁶ DUQUOC, Christian. *Cristologia. Ensaio dogmático – v 1: o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977, p. 87 e ss.

²¹⁷ Id. *Ibidem*, p. 78.

²¹⁸ Id. *Ibidem*, p. 35.

“*fuga mundi*” o caminho ascético de João Batista (cfr. *Mt 2,16-19*). A palavra de Jesus desde o mundo em que viveu não é uma doutrina abstrata. Daqui nasce uma observação interessante: “Se Jesus viveu no meio do mundo, então o mundo não é obstáculo para Deus”²¹⁹.

Cabe neste ponto uma pequena análise de um dos títulos messiânicos, elencados pela cristologia em geral. Vamos nos deter no título Filho de Deus, visto a partir dos estudos de nosso autor.

3.2.1 O rosto humano de Deus

O título “Filho de Deus” não é um dado primitivo da ação e pregação de Jesus, mas consequência da experiência pascal. Se, depois da ressurreição, Jesus é reconhecido como “Senhor”, “Cristo”, “Filho de Deus”, deve-se admitir aquilo que funda esse seu “senhorio”, ou seja, a dialética humanidade-glória, kenosis-exaltação. A ressurreição confirmou a ação, a pregação e a identidade do Nazareno: Jesus é o Filho de Deus e o é a partir da condição humana²²⁰.

É evidente que em sua vida terrena, Jesus não reivindicou para si o título de Filho de Deus, nem o de Messias, o que ele afirmava sempre é que sua ação era feita sob a moção do Espírito Santo e que conseqüentemente, fazia a vontade do Pai. Neste item, pretendemos abordar o modo como a Tradição compreendeu a filiação divina, a unidade de pessoa, de ação e de consciência com o Verbo e finalizaremos demonstrando como Jesus, enquanto Filho, revelou o Pai, extraindo do modo revelativo de Jesus, o significado de sua filiação divina para o homem pós-moderno.

²¹⁹ Cf. DUQUOC, Christian. *Cristologia. Ensaio dogmático – v 1: o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977, p. 142 e ss. Segundo o autor, o comportamento de Jesus, enquanto homem livre é confirmado pelos seus opositores, discípulos e pelo povo. O uso do termo “homem livre” dispensa o vocabulário religioso e tem grande significação atual: a) dispensa o linguajar religioso porque Jesus atua nesta liberdade com “tudo de si mesmo”. Ao mesmo tempo esta liberdade adia o problema da própria origem: Jesus é completamente “sempre manifesto” e ao mesmo tempo “completamente velado”; b) a significação atual do termo “homem livre” facilmente esquecida pelos cristãos, raramente é referida à experiência original, pois nos relatos evangélicos a personalidade de Jesus nunca assume um caráter adocicado. Quanto a estes dois pontos veja-se ainda: DUQUOC, Christian. *Jesus, hombre libre*. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 27-36.

²²⁰ Cf. DUQUOC, Christian. *Dios diferente*. Sígueme: Salamanca, 1982, p. 48-51.

Na Escritura, o título “Filho” indica proximidade, intimidade e dependência de Deus, o Pai e não designa a fonte dessa proximidade que pode ser uma dignidade de ordem social como no caso dos reis ou dos anjos ou fruto de uma predileção no caso dos justos. (cf. Ex 4,22ss. Sl 2,7; 89,27)

Aplicado a Jesus, este título resume ao mesmo tempo sua atitude filial e o nível ontológico diverso daquele dos justos. A fonte desta proximidade ou intimidade é uma unidade de vontade, de ação e de ser. Olhemos cada uma em separado.

3.2.2 Unidade de ser

Unidade de ser, significa aqui que o “existir divinamente” pertence a Jesus. O modo divino de existir, explicitado pelo título Filho de Deus, significa que a Jesus compete uma existência sob a forma de filiação e que existe outra forma de existir: a paternidade. Jesus homem é deus porque é Filho e é no modo filial que revelará a sua personalidade e transcendência.

Compreende-se então que Jesus revela a sua própria personalidade e transcendência, seguindo a razão ontológica de sua constante atitude filial: sua divindade. Jesus homem é Deus porque é Filho. Ele existe sob a modalidade filial e a atitude filial que ele adota humanamente é a transcrição de seu ser mais pessoal, de seu “Eu”. É a manifestação e sua unidade primeira²²¹.

A atitude filial de Jesus é evidenciada não como qualidade, mas tradução imediata do nome próprio: Filho. O título não é um atributo, mas sujeito próprio de Jesus. Segundo Duquoc, no momento em que o termo “filho” revela-se, não mais como qualidade ou atributo, mas como “sujeito” e nome próprio, o título “Deus” reivindicado pelo Filho torna-se atributo. “Deus” é qualidade de sua filiação não é sujeito próprio. O Filho é “EU” cujo nível ontológico é divino. Consequentemente, em Jesus, o primeiro não é a divindade e sim sua personalidade. Manifestando a

²²¹ Cf. DUQUOC, Christian. *Cristologia. Ensaio dogmático – v 1: o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977, p. 269.

transcendência da personalidade, Jesus declara sua própria divindade sob o modo filial.

Frente à questão da unidade de ser, a resposta da tradição teológica, revela-se hoje não-suficiente e não-satisfatória porque funda o princípio desta unidade na pessoa do Verbo eterno e não na humanidade do Filho. O Evangelho evidencia Jesus como “alguém” manifestado aos homens no tempo, possuidor de uma história pessoal e de uma personalidade com sentimentos e desejos, “alguém” frente ao Deus da religião hebraica. Este “alguém”, segundo Duquoc, afirma a própria personalidade e o próprio “eu” na relação interativa com os homens e com Deus: “Jesus é alguém imediato que não remete a outrem senão a si afirmando-se como pessoa”²²². É em relação a Deus Pai e não a Deus enquanto tal que Jesus afirma-se como “alguém”. Essa atitude revela a sua personalidade, o que nos permite compreender melhor o que se refere ao “Filho de Deus”.

A filiação divina de Jesus situa-o num nível ontológico diferente da filiação humana em relação a Deus, pois a fonte da intimidade de Jesus com o Pai, como dito acima, não é idêntica à dos homens e dos justos. Para Duquoc, o título “filho de Deus” não prova por si mesmo o nível ontológico excepcional em que se situa a filiação de Jesus²²³. Havendo em Jesus, primeiro a personalidade, cujo modo de existência é divino, pode-se partir para a afirmação que o existir divino é único, fazendo coro ao monoteísmo israelítico: Jesus enquanto Deus, não se coloca como outro Deus e, existindo diversamente na modalidade filial, situa-se junto a outro “alguém”, o Pai, cuja qualidade de existência é a mesma de seu Filho e, portanto, divina.

Jesus manifesta-se Deus e Homem, a unidade de manifestação é a filiação, é o EU. Não é o homem que se torna Deus, mas Deus que se faz homem. O Filho é um sujeito, existindo em modo divino assume a forma humana de existir. É sempre o mesmo sujeito, o mesmo alguém que instaura a unidade de ser divino-humana.

O caminho teológico seguido pela Tradição não deduz a estrutura humana de Cristo a partir de sua própria pessoa, assinala Duquoc. Ela torna esta estrutura inteligível partindo da missão reveladora e salvadora de Jesus: Jesus é “para nós”,

²²² Cf. DUQUOC, Christian. *Cristologia. Ensaio dogmático – v 1: o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977, p. 278.

²²³ Id. *Ibidem*, p. 279.

salvador e revelador. Esta afirmação não significa afirmação imediata e suficiente de quem é Jesus. O que é Jesus para nós assume significado somente dentro da confissão de fé: Cristo é Filho de Deus, Verbo eterno. Isso cria uma espécie de ruptura entre “ser e missão” de Cristo, como bem evidenciou a teologia liberal do século vinte. As discussões que precederam o Concílio de Calcedônia em 451, podem se apresentar para nós abstratas e formais, porém através daquele vocabulário recém-nascido e agora estranho para nós, as questões eram reais e colocavam em perigo a integridade da fé e sua reta inteligência. Isso exige um esforço de compreensão de nossa parte e ainda não se deve ignorar o modo como foram elaboradas as respostas, diante das novas questões que hoje são levantadas²²⁴.

O Concílio de Calcedônia²²⁵ é, junto com o de Nicéia, o grande pilar da interpretação eclesial de Jesus Cristo, base e fundamento das Igrejas. Tanto o Catolicismo como o Protestantismo e a Ortodoxia, referem-se a ele como a fonte viva e autêntica que, sem acrescentar novidade alguma em relação à fonte única que é a Revelação, entrega-a para nós ao nível das necessidades e possibilidades de nosso tempo. Um biblicismo puro que se negasse a traduzir as fórmulas neo-testamentárias e a aplicá-las a contextos novos significaria a negação da historicidade da existência humana, a negação da polivalência do mistério de Cristo, que não pode ser totalmente apreendido por um só homem ou uma só época. Cada homem e cada época têm um único acesso possível: sua própria e peculiar situação histórica, espiritual e culturalmente condicionada. Entretanto, acesso distinto e formulações distintas não significam conteúdo distinto.

²²⁴ Cfr. DUQUOC, Christian. *O único Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 9-20.

²²⁵ Calcedônia constitui uma marca ainda não ultrapassada na história da reflexão cristológica. Todas as discussões do século vinte, em torno da psicologia e da consciência de Jesus Cristo, não são outra coisa, senão prolongamento das controvérsias das escolas antioquena e alexandrina, a primeira com a sua consistência na dualidade e a segunda com sua paixão pela unidade. Dizemos prolongamento, enquanto as novas reflexões projetam sobre a estrutura psicológica do Cristo tudo aquilo que naquela época era analisado sob o ponto de vista metafísico, por exemplo. Se naquela época o problema era ver em que medida havia dois princípios de subsistência e de operação em Cristo, ou se, havendo dois constituintes, eles estavam referidos a um sujeito unificador que se chama pessoa, o problema candente hoje, é se existe um ou dois sujeitos psicológicos. Um só “eu” divino ou um eu divino e outro humano, que seria uma consciência humana de Jesus, autônoma, com suas próprias leis, e referida à única pessoa do Verbo, com quem se descobre unida (Cfr. ARTIGAS, Luis. *Notas de Cristologia para uso privado*. Curitiba: Studium Theologicum, 1990. Anexo 28.1 p. 154).

A teoria das duas naturezas, na sua materialidade, não é bíblica. Esta afirmação não resolve o problema. Trata-se antes, de saber se além de uma descontinuidade verbal ou conceitual, não poderia haver com elas uma continuidade real. A variedade de fórmulas e conceitos que são necessários para dar vigência histórica e proximidade humana à verdade revelada é imprescindível para a plausibilidade da fé nos tempos pós-modernos. As perguntas do homem de hoje longe de insolentes, são provocadas pela vitalidade de uma fé que pretende ser viva em pessoas vivas. O contrário, ou seja, o negar a possibilidade de progresso nas formulações, seria cair num arqueologismo e/ou primitivismo falso e falseador, pois transformaria a origem fundante numa origem totalizante.

3.2.3 Unidade de pessoa

A reflexão teológica sobre este tema parece ter estacionado no tempo, com exceção do esforço de K. Rahner de unir ontologia e sentido, que foi um dos esforços pós-conciliares mais originais na teologia católica²²⁶.

Para Duquoc as discussões ontológicas esqueceram freqüentemente ou, pelo menos, deram a impressão de esquecer que a afirmação da unidade do Cristo no Filho não é “despersonalização” do homem Jesus, e sim desenvolvimento de uma liberdade e uma personalidade. Diz textualmente:

O Filho se expressa humanamente e não é concorrente de sua própria humanidade. Assim não desresponsabiliza a sua própria humanidade pelo contrário, torna-a mais responsável. Calcedônia não é a destruição do homem Jesus, mas ao contrário é o fundamento de uma singularidade humana e histórica que se torna mediadora universal²²⁷.

Calcedônia interpreta autenticamente a filiação de Jesus: a pessoa eterna do Filho é o único sujeito pessoal em Jesus, e é também a afirmação de sua verdadeira humanidade, “consustancial a nós”. Embora os padres conciliares de Calcedônia

²²⁶ Cfr. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1989, v. 3, p. 67-93.

²²⁷ DUQUOC, Christian. *Cristologia. Ensaio dogmático – v 1: o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977, p. 267. Cfr. nota 121.

interpretem a escritura com clareza, ainda assim não explicitam a afirmação da unidade pessoal do homem Jesus na “hipóstase” do Filho de Deus. A ascensão de um homem à unidade pessoal do Filho foi designada “união hipostática”. Duquoc reconhece que é inútil retomar as antigas soluções teológicas para analisar a “união hipostática” e prefere situá-lo como problema teológico para uma determinada compreensão de fé. Diz ele:

A fé ensina-nos que Cristo é a pessoa do Filho, que subsiste como Deus perfeito e perfeito homem. A reflexão teológica não tem por objetivo compreender como a natureza individual do homem Jesus subsiste na Pessoa do Verbo. Ela procura, modestamente, mostrar que não é contraditório afirmar que uma natureza humana concreta existe de maneira pessoal num nível ontológico divino²²⁸.

O mistério da união hipostática choca-se com concepção pós-moderna de pessoa que tende a considerar como incluídas na definição, categorias como consciência, autonomia, liberdade e dignidade moral. Assim, afirmar hoje, as “duas naturezas” de Cristo, implica quase que necessariamente, reconhecer “duas consciências” de si mesmo. Se pessoa e consciência constituem aspectos de uma única realidade ou pior, se são confundidos numa mesma e única realidade, a confissão da única pessoa no Cristo, apesar de dois centros de seu ser concreto, corre o risco de ser apenas nominal. A afirmação dogmática “uma só pessoa” permanece, portanto sem correspondente na linguagem moderna. O conceito Calcedoniano de “pessoa” construído sobre caráter ontológico atravessou, no decorrer dos séculos, profundas mutações culturais e amalgamou-se de certa forma, às definições psicológicas, morais ou mesmo fenomenológicas. Segundo aquele Concílio, o termo pessoa descreve aquilo que é reservado à humanidade enquanto “natureza”, mais ainda, a consciência de si, a liberdade e a dignidade moral relacionam-se com o conceito de “natureza” e não diretamente com o conceito de “hipóstase”.

Para permanecer fiel à fé, é necessário ultrapassar a evidência psíquica do “eu” (consciência) em direção ao “si” (autonomia). A unidade do sujeito segundo C.

²²⁸ DUQUOC, Christian. *Cristologia. Ensaio dogmático – v 1: o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977, p. 289.

Duquoc, é mais misteriosa que a identificação “eu-espírito” na filosofia moderna ocidental. Reflete assim o autor:

O “eu” não é apenas o “eu” que pensa e quer, mas é igualmente o “eu” sensível. A reflexão filosófica estabelece que existe, num certo sentido, uma irreduzibilidade entre o pensar e o sentir. Esta irreduzibilidade, entretanto, não é tal que se oponha à coexistência dessas duas maneiras de ser numa unidade mais fundamental. Se a pessoa ou “eu” é aquilo que estabelece a unidade desses dois centros irreduzíveis, a consciência pensante e a consciência sensível, porém ela não se identifica nem à consciência pensante, nem à consciência sensível. Existem dois centros de um mesmo eu, e esse eu forma sua unidade. Ele não se reduz à nenhum deles. Esse “eu” não está além, como que um terceiro centro. Mas é imanente tanto a um quanto a outro, sem ser um ou outro²²⁹.

Por mais misteriosa que seja a pessoa “humana”, que é subsistente em si e por si mesma, não são estas categorias que a descrevem melhor. Acredita o autor que são a consciência e a liberdade que explicam melhor a pessoa para nossos contemporâneos. De fato, é na liberdade do engajamento que se revela a autonomia pessoal. A liberdade é a expressão imediata dessa singularidade ontológica que é a autonomia do “eu”. Diz ele: “autonomia significa que nada existe a que se possa apelar além do ‘eu’”.

No caso de Cristo, essa liberdade que entendemos como sendo a plena expressão de autonomia, é liberdade humana, mas ela não remete a uma autonomia humana, uma vez que em nível humano não existe um responsável último pelos atos do “homem” Jesus. Pode-se aqui comparar essa situação com a do eu humano comum. Esse eu humano comum, na verdade se bifurca em dois centros irreduzíveis, mas permanece o responsável último de cada um dos atos desses mesmos centros. Não existe ele, além dos centros em que ele mesmo se retrata. Está contido em cada um deles, sem que nenhum deles, todavia, possa pretender ser só por si mesmo o “eu”.

Na pessoa de Cristo, ao contrário, estamos diante de um ser humano que não possui um responsável “humano” por seus atos. Este homem não é menos consciente, pensante, desejoso, ativo, livre. Parece então possuir as qualidades necessárias para a autonomia de um sujeito. Se existe, na verdade, entre o Filho e o

²²⁹ DUQUOC, Christian. *Cristologia. Ensaio dogmático – v 1: o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977, p. 269.

homem Jesus uma alteridade de natureza no sentido em que acima dissemos de uma alteridade e uma irreducibilidade de centros num mesmo sujeito, e não do sujeito então o Filho não pode dialogar com Jesus ou, antes disso, Jesus com o Filho. Não existe entre eles a alteridade pessoal, raiz de qualquer diálogo.

Parece-nos a partir do que lemos para a confecção deste trabalho que não existe acordo entre os teólogos a respeito do conceito de pessoa. Esse desacordo permite então uma grande liberdade de raciocínio. A título de descrição pode-se propor que haja um “*minimum*” para se conversar a respeito deste conceito. Talvez assim resumido: pessoa é um ser espiritual (racional), existe realmente e se distingue nitidamente de tudo o mais. A individuação (na proposta de Severino Boécio, por exemplo) é um dado da experiência, é um fato observável. Todo ser humano existe sem que uma divisão ponha em risco a sua própria existência. Também está dividido (separado) em relação aos outros indivíduos. Um ser humano é individuado por si mesmo, pelo simples fato de existir. A individualidade surge então como forte componente para o consenso em torno do termo pessoa. Ainda Duquoc:

Trata-se aqui de um espírito individuado que é uma pessoa. O espírito, com efeito, é o ser mais individuado, pois não somente existe por si mesmo, mas sempre livre, tem o poder de definir para si mesmo a sua própria essência. Ele mesmo pode-se dizer, modela a própria imagem. Cria seu próprio personagem²³⁰.

Essa individualidade do ser racional pode ser detectada em diferentes graus: se permanecemos no nível mais visível, ou seja, aquele que está em ligação imediata com a natureza espiritual do ser pessoal, atingiremos o nível ético e psicológico. Insiste-se então, com razão sobre a liberdade como característica do ser pessoa. Por outro lado, se vamos para o nível ontológico, mais profundo ou menos “visível” corremos o risco de não estarmos analisando mais um ser concreto. Partindo da individualidade que se apresenta como um fato, se faz necessário descobrir-lhe o fundamento, e chegar assim a determinar aquilo que se entende por “pessoa”, o ser concreto entendido como sujeito último.

²³⁰ DUQUOC, Christian. *Cristologia. Ensaio dogmático – v 1: o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977, p. 271.

Para uma análise conceitual dos princípios ontológicos que um indivíduo comporta, parece que tudo seja comum e, portanto, nada explica a singularidade²³¹ desse mesmo indivíduo. Se tudo é comum, tudo é comunicável e a pessoa deixa de ser uma singularidade incomunicável: a maneira que eu me possuo a mim mesmo e que ninguém pode partilhar.

Com efeito, o ser humano possui uma “natureza”. Este termo tirado da tradição teológica grega, prevalentemente da escola Alexandrina, designa no caso do homem, não uma essência anteriormente definida (o que ocorreu muitas vezes, na Tradição com suas óbvias conseqüências!), mas o poder, partilhado por todos, de definir, em princípio o seu próprio destino. Natureza e história não se opõem espontaneamente. Contudo, no vocabulário pós-moderno, vão se distanciando sempre mais, assim como acontece também com natureza e espírito, a ponto de quase se oporem.

Os homens não se singularizam pelo fato de serem homens. Nem porque existem. Todos existem e existem como homens. Como entender então a individuação?

Uma análise que tentasse ser objetiva e independente falsearia a problemática. Transformaria cada elemento do ser humano em categoria comunicável ou universal, porque pensa separadamente aquilo que na realidade concreta está unido e só co-existe agregadamente. Na verdade a pergunta seria: o que de fato, é incomunicável no indivíduo?

Não é a essência abstrata. Ela é, *a priori*, universal. Não é o existir, pois ele mesmo é entendido como inderrogável a tudo o que existe. Faz-se do existir uma essência mais universal que a “essência” do homem. Para nós o existir é sempre uma forma determinada de existir, e o que lhe dá uma forma de existir é a “essência” ou a “natureza”. Já dissemos que é o existir que torna incomunicável a essência, e que em última análise, constitui a sua singularidade. E é a essência que, por sua vez, faz com que o existir seja diferenciado de um ser para outro. A pessoa é essa “totalidade”, afirma Duquoc, uma essência que determina uma forma de existir ou

²³¹ Parte-se aqui dos fundamentos da comunicação: a incomunicabilidade postula a alteridade irreduzível da pessoa, em relação a tudo mais, mas é precisamente enquanto “outra” que ela é comunicável. É dessa incomunicabilidade que se fala aqui, caso contrário pode-se cair num uso moralizante dessas expressões.

modo de ser correspondente. Como pessoa eu possuo de maneira singular uma “natureza humana” que, falando de modo abstrato, é universal, mas que concretamente se torna realidade singular pela maneira como a possuo. E conclui o autor:

A pessoa não é, pois nem a natureza, nem o existir, ela é o modo que inclui ao mesmo tempo a natureza e o existir: ela visa uma noção essencialmente concreta. /.../ A natureza não é um objeto determinado cujas qualidades posso enunciar. Ela é um dinamismo que em parte define livremente a sua própria “essência”²³².

No caso da Encarnação, o mistério consiste no fato de que a natureza humana concreta de Cristo não determina uma forma de existir, um modo que seja conforme a sua própria ordem do ser. Consequentemente a natureza concreta de Jesus-Homem não constitui uma totalidade em si mesma, tendo seu modo próprio de existir e uma forma própria de possuir-se. Essa natureza concreta, pelo fato de que não determina nenhum modo de existência própria, existe numa outra totalidade: seu modo de ser é o do Filho, sua maneira de existir e de se “possuir” é a mesma do Verbo de Deus. A pessoa de Jesus existe em modalidade filial!

A ausência de uma pessoa humana em Jesus não deve nos induzir a qualquer tentação de erro. A união hipostática não é uma diminuição para a humanidade de Jesus. É uma exaltação. Se essa humanidade não é humanamente “pessoal” conforme o caráter que lhe atribuímos, isto não acontece por privação ou por defeito, mas por ultrapassagem: é uma humanidade que é pessoalmente divina. Conserva todas as riquezas da personalidade humana, uma vez que é uma natureza perfeita. Pode-se falar obviamente de seu “eu” humano. Não possui nenhuma das limitações do eu humano, uma vez que não é a humanidade, natureza finita que modela a sua pessoa, mas é o Verbo que a personaliza. A pessoa do Filho em nada diminui a pessoa e a liberdade humana de Jesus. Jesus-homem não é uma marionete acionada pelas mãos de alguém. A liberdade do Filho assume um modo humano de expressão. É a razão pela qual o Cristo, longe de parecer um homem sem liberdade, se manifesta aos seus contemporâneos como sendo o ser humano mais livre que já viveu. O fato de que seja impossível explicar o mistério da união

²³² DUQUOC, Christian. *Cristologia. Ensaio dogmático – v 1: o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977, p. 272.

hipostática, não significa que não se possa encarar a humanidade de Jesus como realização plena daquilo que constitui a face de toda pessoa humana: a sua liberdade.

3.2.4 Unidade de ação

Segundo a definição do Concílio de Calcedônia, a pessoa do Filho assegura a unidade do ser humano e divino, unidade manifestada ao nível ontológico e de ação: a pessoa do Filho é o sujeito último responsável pelas ações de Jesus. Esta ação é cognominada de “teândrica”. Para Christian Duquoc, a ação teândrica, apesar de sublinhar a originalidade da ação humana de Jesus enquanto ação do Filho, na verdade nada explica. Ela apenas quer sublinhar a originalidade da ação humana de Jesus: ela é a ação do Filho. A questão da unidade de ação sem a conseqüente destruição da dualidade dos princípios (humano e divino) dessa mesma ação permanece insolúvel. A expressão “ação teândrica” proposta pela teologia dos padres gregos, não resolve a questão da unidade dinâmica, a unidade entre Jesus e o Filho.

Nem mesmo Tomás de Aquino com sua genialidade, usando esta terminologia patrística, reduz a instrumentalidade de Cristo da parte do Verbo a uma doação de valor.

Assim toda atividade humana de Cristo reveste-se de uma “infinitude qualitativa”²³³. A debilidade da argumentação de Tomás é a formalidade: o conceito “instrumento” não se aplica convenientemente à noção de liberdade. A unidade dinâmica remete necessariamente à unidade de consciência.

A atividade de Cristo é numericamente una. As duas naturezas operam unidas numa estreita relação; esta cooperação e sinergia não implicam uma unidade ontológica das duas atividades que manifestam a dualidade de natureza: cada uma, conserva a própria especificidade concorrendo para uma ação única. Temos aqui a noção de instrumentalidade. Não existe paralelismo entre as duas ações do Cristo, mas subordinação. /.../ Com

²³³ DUQUOC, Christian. *Cristologia. Ensaio dogmático – v 1: o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977, p. 284.

efeito, Jesus homem, enquanto instrumento do Verbo, pode realizar ações divinas tais como conceder a graça e o espírito²³⁴.

O pensamento do autor, como expresso na sua conhecida obra cristológica em dois volumes, publicados entre 1968 e 1972, mediante constatação das cisões, rupturas e dispersões que ocorreram na história recente passou por um processo de transformação evidente nas suas últimas obras: “Teologia do Exílio” e “O Único Cristo”. Os desafios levados em conta no início de sua produção provinham seja da leitura histórico-crítica da Bíblia, seja da desconstrução filosófica, cujas repercussões levaram as teologias a teorias paradoxais como a da “morte de Deus”. Diante da evolução do pensamento contemporâneo as teologias moderaram-se muito, mas se deparam agora com uma questão mais radical porque menos intelectual e mais histórica: o caráter central de Cristo, expressão primeira da fé em sua unicidade reveladora e salvadora, colocado em apuros pela situação de pluralidade religiosa, pelas crises internas e pela cultura pós-moderna. É nesse desafio histórico e, não tanto mais filosófico ou antropológico, que reside o fulcro da elaboração cristológica dos últimos escritos de Christian Duquoc. A liquefação do sagrado, ou seja, a presença do sagrado de maneira difusa nos tempos pós-modernos faz com que o homem esteja alternando-se entre a indiferença para com Deus e o retorno nostálgico a um divino cósmico próprio dos cultos ancestrais.

3.3 COORDENADAS PROVISÓRIAS

Christian Duquoc, ao longo de sua obra analisada nas preliminares da redação deste capítulo, demonstra o potencial de uma intuição e a validade de seu método de análise. Em sua cristologia trata da humanidade de Jesus, homem livre, profeta, “anti-messias” cujo modo de ser e de agir é denso de revelação divina. No cotidiano de sua existência ele mostra sua filiação, missão e sua identidade. Quando abordamos a “Experiência do Quotidiano” nossa intenção foi demonstrar sua cristologia “indutiva”. Assim Jesus dá um rosto humano ao Pai, apresenta a face

²³⁴ DUQUOC, Christian. *Cristologia. Ensaio dogmático – v 1: o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977, p. 284.

visível do inefável a partir de sua vida quotidiana regida por uma notável liberdade, diante das instituições e das pessoas. Essa liberdade se constituiu também fonte de sua autoridade. Seu apelo partiu do interior da condição histórica na qual se encarnou. Fiel ao seu método, ele desenvolveu uma cristologia histórica, econômica e analisa a temas fundamentais da cristologia a partir da humanidade do Filho.

Ele nos oferece uma cristologia funcional, realista que refuta a via gnóstica e mística como via de acesso ao conhecimento divino e opta pela própria história e missão do filho encarnado. Este dado possibilitou o diálogo com os teólogos norte-americanos da “morte de Deus” e neste momento centrou sua teologia sobre a liberdade de Jesus. Mais tarde, o diálogo com a teologia da esperança e da libertação, desta vez em sua segunda cristologia centra sua reflexão sobre o foco da justiça e em seu linguajar típico, no “anti-messianismo” de Jesus.

Jesus age qual homem livre, um “anti-messias” que defende a causa do homem livre e desta forma instaura uma nova relação, inusitada para seus contemporâneos, uma relação não fundada na Lei, mas na liberdade da autenticidade humana. O “anti-messianismo” é o eixo central sobre o qual giram os grandes atos salvíficos de Jesus: morte, ressurreição e parusia. Constituem o ponto de unidade e síntese da reflexão cristológica do autor a partir do qual os eventos são dialéticamente tratados: kénosis - exaltação, paixão - páscoa, humanidade - glória.

O retorno ao Jesus histórico, a partir da temática da justiça bíblica, nos permite afirmar a densidade humana de Jesus como princípio doutrinal, a partir do qual uma cristologia pode ser estruturada e a Revelação, como fonte da fé, pode ser melhor elucidada ao homem pós-moderno. A humanidade de Cristo em Duquoc é uma via teológica.

Notam-se certas implicações do pensamento do autor com o conceito de pessoa e o diagnóstico de um indivíduo autônomo que parece irromper na pós-modernidade. Aqui são elencadas algumas de evidente relevo.

Se Jesus viveu no mundo, então o mundo não é um obstáculo para Deus. Encontrar a Deus na “experiência do cotidiano” torna-se um autêntico caminho de fé. Jesus é Filho de Deus e o é a partir da condição humana e seus desdobramentos, que podem ser resumidos na experiência “kénosis-exaltação”.

Natureza e História não se distanciam nem sequer se opõem, assim como Natureza e Espírito. É a primeira denúncia à fragmentação pós-moderna.

O outro não é necessariamente um inimigo: sua liberdade suscitada ou reconhecida pela minha é a condição de minha própria liberdade. Pela mediação da razão a liberdade une, não divide. A liberdade e o amor são necessariamente individuais e tem conseqüências sociais. Nem uma nem outra são causadas pelas condições que os preparam ou sustêm. A liberdade é tida pelos nossos contemporâneos como valor inalienável, fundante. A experiência da “liberdade senhorial” feita pelo Nazareno pode conter potencial reflexivo de urgente atualidade.

Em Jesus o filho é o “eu” cujo nível ontológico é divino. Manifestando a transcendência da personalidade, Jesus declara sua própria divindade sob o modo filial. A pessoa de Jesus existe em modalidade filial e isto acontece por “ultrapassagem”: sua humanidade é uma humanidade pessoalmente divina. É a “epifania da transcendência”. Aqui o convite para a superação do efêmero, do aparente e do sensível e a busca da intersubjetividade que ultrapassa o convencional hiper-subjetivismo vigente na pós-modernidade.

Sua relação com o Pai (o outro) se torna “modelo” para um conceito de pessoa que se quer muito mais baseado no “prósopon” entendido como face contemplada (para ser contemplada é necessário que alguém a contemple!) Não existe “autocontemplação” a não ser na miragem do “espelho narcísico”. O Verbo se torna uma proposta viável de relacionalidade, ativo em relação ao interior e ao exterior de si: um ser-para-si-mesmo e um ser-para-os-outros.

CONCLUSÃO

O estado final da pesquisa realizada permite-nos constatar um nexos plausível entre os três blocos temáticos. A partir do largo espectro oferecido pela pós-modernidade, selecionamos a fragmentação como categoria de estudo e suas implicações na cultura, na fé e no cotidiano das relações.

A seguir, nos detivemos na descoberta, evolução e abrangência do conceito de pessoa entendida como princípio de individuação e analisando sua conseqüente “ipseidade não-objetivável”. O conceito de pessoa é uma das maiores contribuições que a reflexão teológica ofereceu para a filosofia, o direito e a pedagogia. O homem vive sua individualidade no modo próprio de pessoa. Sua personalidade é criada com o passar do tempo, antes de tudo porque tomando consciência da sua dignidade, o homem se descobre capaz de progredir na descoberta da verdade e na prática do bem. Sua personalidade é construída no contato com os outros (aspecto relacional) e durante todo tempo de sua existência (aspecto reflexivo). Dada a importância da consciência na construção do auto-conceito de pessoa e da superação das tentativas de despersonalização que a cultura pós-moderna propõe como legítimas em si e por si: autonomia, autodeterminação, autenticidade, imputabilidade e individualidade, facilmente se conclui pela urgência e abrangência da reflexão diante dos desafios bioéticos, jurídicos e psico-afetivos.

Finalmente, do estudo empreendido por Christian Duquoc, trouxemos duas facetas para iluminar os momentos analíticos precedentes: a experiência do cotidiano e a epifania da transcendência. O que baliza nossa análise é a categoria “experiência”, proposta como tal por K. Rahner e desenvolvida pela cristologia indutiva de Duquoc. A experiência do cotidiano propõe uma aproximação concreta da práxis histórica da fé que se dá na esfera ecumênica e no diálogo inter-religioso, entendidos como decisivos para propor um Evangelho crível aos homens e mulheres

de hoje. Na análise do “modus vivendi” do Nazareno expresso no testemunho da escritura se depreende uma “epifania da transcendência”. Esta manifestação acontece pelo menos através de duas maneiras originais: a liberdade senhorial através da qual as palavras e ações do pregador da Galiléia se revestem de originalidade e autoridade frente à Lei e à Tradição, rompendo paradigmas consolidados, libertando pessoas, inovando estruturas e apontando para a radical novidade do Reino. A segunda novidade é o “anti-messianismo” atuado pelo Verbo encarnado. Por ele se entende um duplo movimento: Jesus não se confunde com o modelo de messias delineado no Primeiro Testamento, não assume o perfil de um monarca bélico e ainda mais, ao deixar a concretude da história prometendo uma presença pró-ativa a partir instante da “ascensão” (cfr. *Mt.* 28,20), impele seus seguidores de todas as épocas para uma ativa construção do bem-comum vendo nisso as “sementes do Reino” e a concretização do novo mandamento: um amor efetivo e incondicional. Se Jesus recusa a via política é porque encontra nela apenas uma “via provisória”.

Pessoa é a mediação onde se realiza a união das naturezas divina e humana de Cristo, a chamada “união hipostática” elemento central das definições cristológicas emanadas pelos primeiros concílios. É a típica pessoa do Verbo feito homem, o exemplar mais apurado de humanidade pela precedência (antes dos tempos!) e pela experiência (passagem pela história!). Por isso Duquoc pode dizer que “Jesus é o rosto humano de Deus”. Atentemos para o fato de que em Jesus Cristo não está presente a “pessoa humana”, mas a “pessoa divina” que assume a integridade da natureza humana. A reflexão sobre a união hipostática, sobre sua qualidade, nos impele a reconhecer que o mistério da pessoa não pode cindir com todos os atributos espirituais que são inerentes a ela: inteligência, vontade, relacionalidade, afetividade, etc. e que cada um deles e todos considerados em conjunto são compreensíveis quando subordinados ao princípio identitário pessoal. A co-presença das naturezas (divina e humana) e a não co-presença das pessoas (no Verbo) deixa entrever que no ser pessoa existe uma qualidade de proximidade presente no Filho enquanto um com o Pai, que não admite reduplicação. A identidade pessoal manifesta o maior grau do “*ad se*” e do “*per se*” (S. Th. I q 29 a 4 ad 1) enquanto fato possível a partir da totalidade da pertença àquele que cria e

pode recriar. O Filho já vive essa totalidade de pertença de forma arquetípica, isto é, divina, e essa coincide com o seu ser.

Aqui se faz necessária uma reformulação da metafísica clássica. A “substância” como era definida pela metafísica não se presta mais para a compreensão dos novos significados propostos para a identidade pessoal do homem Jesus pelas cristologias ascendentes, como a de C. Duquoc. A singularidade não é mais garantida pelo absoluto (*ab-solutum*) da proposta, mas pela qualidade da comunhão (*generatio*). O sub-stare da substância, que designava um estar encoberto pelos acidentes (*substare accidentibus*) vem agora interpretado muito mais como um *sub-sistere* e, portanto como uma subsistência, na qual a existência (*ex-sistere*) requer a processão ou proveniência de um Outro.

Percebemos que o conseqüente conectivo entre as seções primeira e terceira, é o conceito de pessoa, afetado pela fragmentação e que iluminado pela reflexão cristológica de nosso autor referencial provoca indagações de ordem prática e desperta atitudes. Notamos também que neste conectivo e seus desdobramentos interdisciplinares se interpenetram os campos da pós-modernidade e do pensar teológico de ponta constituindo um acréscimo ao capital intelectual da academia.

Deste modo, entendemos que o conceito de pessoa continua sendo enriquecido pela reflexão multidisciplinar. Se originalmente, pessoa designava um termo específico para se falar do Deus Tri-Uno hoje o quadro se inverteu e o sentido primeiro da palavra se refere ao ser humano, à pessoa humana. Evolução não é somente troca de perspectiva, mas ampliação do horizonte epistemológico. É o que ocorre com este conceito quando lhe é atribuído para além de sua acepção ontológica, uma conotação relacional e interpessoal.

A tese segundo a qual a noção “clássica” de pessoa seria um sinônimo de hipóstase e não significaria outra coisa senão “um modo específico de subsistência” é refinada através de uma releitura global da tradição ocidental. Daí o percurso histórico feito na segunda seção. Ali vimos que a compreensão primitiva de pessoa como “papel” em um contexto de interação, ligada à linguagem corrente como se verifica, por exemplo, em Tertuliano, é progressivamente perdida a partir do Concílio de Nicéia. Assim a teologia latina, marcada irrevogavelmente por Boécio, permaneceu incapaz de articular ao mesmo tempo os pólos da individualidade e da

relação. Percebemos que a teologia pré-nicena demonstra conter *in nuce* aquela pluridimensionalidade da pessoa, logo desarticulada pelo imediato debate acadêmico e que parece estar ressurgindo com o findar da modernidade e o desgaste de um pensamento que se articula a partir de matriz fragmentária tendo como substrato um relativismo epistemológico.

Precisamos afirmar que, sob nosso ponto de vista, a tendência mais aceita na atualidade insiste seja sobre o dado de uma autonomia “radical” seja sobre o aspecto relacional da pessoa. Entendemos ser possível desvincular-se tanto de uma oposição (o conceito clássico não é mais verificável!) quanto de uma confusão (uma colagem de elementos antigos e novos segundo o critério de funcionalidade!) entre os conceitos “clássico” e “pós-moderno” de pessoa permitindo a articulação da dimensão individual com a interpessoal, dando início a uma ontologia relacional: autonomia (ser-por-si) e relação (ser-para-o-outro) são no conceito de pessoa, não dois momentos paralelos, mas intrinsecamente orientados um para o outro.

Portanto, nos parece que o intuito de proporcionar uma chave de leitura com ênfase teológica para o conceito pós-moderno de pessoa foi alcançado através da tríplice análise acima retomada.

Quando damos uma olhada panorâmica sobre uma tentativa de síntese como a de Christian Duquoc, que dentro da Escritura e da Tradição pretende ser inteligível e propositiva ao homem de hoje, encontramos de modo geral algumas tendências:

- a) Jesus Cristo aparece como sendo a medida do homem, modelo insuperável da verdadeira humanidade como preconizava o Concílio Ecumênico Vaticano II. Deste modo o conceito de natureza humana, amplamente utilizado nas discussões que formaram o dogma cristológico, e que por vezes soava abstrato, vai-se preenchendo de um conteúdo concreto;
- b) A percepção do caráter escatológico da revelação de Cristo, muitas vezes reduzida à perspectiva temporal, é interpretada como referente ao caráter definitivo de seu conteúdo, isto é, como algo que ultrapassa em bondade, em quantidade e em perfeição qualquer outra coisa que se possa ou queira pensar;

- c) Todos os “desenhos” atuais esforçam-se para apresentar Jesus Cristo como resposta definitiva à pergunta do homem pós-moderno sobre o sentido antropológico, histórico e cosmológico da existência. Poderíamos nos perguntar se um formato assim tão largo não passaria logo a ser mais uma teorização global e com pouca ressonância no cotidiano pessoal e pastoral perdendo assim sua real força evangelizadora?
- d) Há limitações na proposta de C. Duquoc. Fundamentalmente são advindas do método de análise. Toda perspectiva comporta em si mesmo uma parcialidade. No nosso entender esses limites são questões abertas, ou seja, não suficientemente resolvidas. Uma das considerações é que a sua cristologia privilegia de tal modo o evento Cristo que praticamente o desvincula do dado eclesial, ficando difícil uma integração da “Igreja” no conjunto da sua reflexão. Como falar do Senhorio de Cristo sem referência à Igreja? Outros dados tratados com pouca suficiência chamam a atenção: a pouca referência à centralidade do Mistério Pascal; o fato de que Jesus tenha pregado o Reino e não a si mesmo e o tipo de consciência que ele tinha de si (identidade). Finalmente, a filiação divina é vista em modo muito “funcional”: a vontade do Pai é a liberdade do Filho e dos filhos. Jesus faz a vontade do Pai e quem age deste modo torna-se livre e liberta os outros. A filiação é entendida no seu valor de liberdade e fraternidade universal. Esse é um aspecto empobrecedor da leitura eclesial a respeito da filiação divina. São observações que não desmerecem o conjunto da obra, sob nosso ponto de vista, mas que merecem ser apresentadas em nome da honestidade do raciocínio e do zelo acadêmico.

Podemos então aproximar a triangulação pretendida na introdução deste trabalho: pós-modernidade, pessoa e cristologia. Numa altura da história em que a cultura procura superar os limites dos cânones da modernidade, instaurada com o Iluminismo e seus desdobramentos, que já há tempo dão sinais de falência, a pós-modernidade como categoria cultural vai se estabelecendo e adequando a realidade circunstante aos seus moldes. Sem entrar em juízos de valor, percebemos que as relações se tornam mais complexas e a cultura intensifica um processo que chamamos de “hibridação” rumo ao “*novum*” ou então buscando conviver numa

situação de pluralidade cultural ou multicultural. Se for dominada por um relativismo radical, não há muita possibilidade de agregação. Instala-se rapidamente a fragmentação. A expectativa da novidade vem sendo o “*moto continuum*” desta nova época intensificando a conhecida “aceleração histórica”.

Com o auxílio da sociologia, da antropologia e da filosofia tentou-se refazer o caminho da formação do conceito de pessoa, original contribuição da teologia cristã para a humanidade. Categoria que não tem precedentes bíblicos, mas que surgiu da conjunção de três civilizações: a judaico-cristã, a grega e a romana. Ficou claro que também o conceito de pessoa não é algo estático e resolvido. Está em constante interação com a cultura e assim vai se consolidando uma nova compreensão a respeito da noção de pessoa. A tendência verificada pela análise das coordenadas pós-modernas nos permite afirmar que, mantidos os vetores de progresso do pensamento poderemos obter uma nova síntese do conceito de pessoa deslocando o foco de uma inspiração do tipo ontológico-essencial para um modelo ontológico-relacional.

Aqui então com a ajuda do pensamento de Christian Duquoc, procuramos verificar as características da concepção de pessoa que nos é fornecida pela Tradição, a partir da reflexão cristológica e trinitária sobre Jesus de Nazaré, o Verbo Encarnado. A pessoa de Jesus, mediação entre o divino e o humano, existe em modalidade filial e isto acontece por “ultrapassagem”: sua humanidade é uma humanidade pessoalmente divina. Do seu cotidiano apreendemos o “senhorio da liberdade” e a conseqüente “autoridade” que daí advém. Autoridade que é base para estabelecer as relações de justiça e equilíbrio da comunhão entre os semelhantes. Fica estabelecido assim um ponto de contato entre a reflexão filosófica acima consignada e a cristologia de nosso autor referencial: o homem é pessoa enquanto é posto em relação. Uma realidade que não é concluída de uma vez por todas, mas é sempre presentemente atualizada. A relação de origem dentro da qual o homem se personifica é aquela que Deus estabeleceu com ele e, na reciprocidade, aquela que ele, em resposta, estabelece com Deus. Assim se pode entender melhor a chamada “epifania da transcendência” que nos é assegurada de modo evidente na própria pessoa de Cristo: “rosto humano de Deus e rosto divino do Homem”.

REFERÊNCIAS

- ABDALA JÚNIOR, Benjamin. *Fronteiras múltiplas, identidades plurais. Um ensaio sobre a mestiçagem e hibridismo cultural*. São Paulo: SENAC, 2002. (Série “Livre pensar”).
- AGUILAR, Alfonso. *Life is relational: a biological understanding of living systems in the light of a new philosophical concept*. In: *The organism in interdisciplinary context*. Edited by Pietro Ramellini. Roma: Editrice Vaticana, 2008.
- ALMEIDA, Alberto Carlos. *A cabeça do brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- ARDUINI, Juvenal. *Antropologia*. São Paulo: Paulus, 2002.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: *Os Pensadores*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973. v. 4.
- _____. *Política*. Brasília: UnB, 1977.
- ARTIGAS, Luiz. *Notas de cristologia para uso privado*. Curitiba: Studium Theologicum, 1990.
- AZZAN JÚNIOR, Celso. *Antropologia e Interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas: Editora Unicamp, 1993.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *El todo en el fragmento*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
- _____. *Teodramática*, vol: L'uomo in Dio. Milano: Mondadori, 1982.
- BAPTISTA, Paulo; PASSOS, Mauro; SILVA, Wellington (Orgs.). *O sagrado e o urbano. Diversidades manifestações e análise*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilização*. São Paulo: Pioneira, 1971. 2. v.
- BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Azhar, 2007.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENTO XVI. Um testemunho claro e convincente da verdade. [Discurso registrado]. *L'Osservatore Romano*, Aparecida (SP): Santuário, n. 17, edição em português, p. 11, 26 abr. 2008.

_____. A democracia está fundada numa correcta concepção de pessoa. [Discurso registrado]. *L'Osservatore Romano*, n. 23, p. 9, 06 jun. 2009.

_____. Um testemunho claro e convincente da verdade. [Discurso registrado]. *L'Osservatore Romano*, Aparecida (SP): Santuário, n. 23, edição em português, p. 9, 6 jun. 2009.

BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. *REB - Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, v. 67, fasc. 268, p. 1001-1022, out. 2007.

BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*. 4. ed. São Paulo: Record, 2006.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006. (Coleção Aldus).

_____. O Brasil como um grande caldeirão da cultura globalizada. *Zero Hora*, Porto Alegre, Caderno "Cultura", 07 abr. 2007. p. 8.

_____. Quase memória. *Folha de S. Paulo*, Caderno "Mais" n. 860, 28 set. 2008. p. 03.

_____. Círculo virtuoso. *Folha de S. Paulo*, Caderno "Mais", n. 863, 19 out. 2008. p. 03.

CABAS, Antonio Godino. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CARVALHO, José M. Mounier, a crise da civilização e a retomada da idéia de pessoa. *Revista Reflexão*, Campinas (SP): PUC, n. 76, p. 91- 98 jan./abr. 2000.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

CATUCCI, Stefano. *Foucault, 25 anos depois*. Reportagem eletrônica. Disponível em: <www.humanitas.unisinos.com.br/noticiasdodia/ilmanifesto>. Acesso em 25 maio 2009.

CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS. *Desafios do catolicismo na cidade. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus. 2002.

CESAR, Constança M. A crítica da modernidade em Vattimo. *Revista Reflexão*, Campinas (SP): PUC, n. 78, p. 145- 58, set.-dez. 2000.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Ciência e Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1974.

COCCO, Giuseppe. Devir-Brasil: a brasilianização. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 20 nov. 2008. p. A-3.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Dignitas Personae sobre algumas questões de bioética*. Brasília: Edições CNBB, 2008.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

CORMIER, Philippe. *Genealogie de personne*. Paris: Critérion, 1974.

CULLMANN, Oscar. *Cristo e o tempo: tempo e história no cristianismo primitivo*. São Paulo: Custom, 2003.

_____. *L'unité par la diversité*. 3. ed. Paris: Gallimard, 1993.

DEBRAY, Régis. *Critique dans le racine politique*. Paris: Gallimard, 1981.

DIAZ, Carlos. *El jardín del Éden*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1991.

DICIONÁRIO DE CONCEITOS FUNDAMENTAIS DE TEOLOGIA. São Paulo: Paulus, 1993.

DICIONÁRIO HOUAISS DA LINGUA PORTUGUESA. 2. reimpr. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio. O desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Ambigüité des theologies de la secularización*. Gembloux: J. Ducuolot, 1972.

_____. *Creo em La Iglesia. Precariedade institucional y Reino de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2001.

_____. *Cristianismo - Memória para o futuro*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Cristologia. Ensaio dogmático – v 1: O Homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. *Cristologia. Ensaio dogmático – v. 2: O Messias*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Dios diferente. Ensaio sobre la simbólica trinitária*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1982.

_____. *Jesus, hombre libre: esbozo de uma cristologia*. 5. ed. Salamanca: Sígueme, 1980.

_____. *Liberación y Progressismo: um diálogo*. Santander: Sal Terrae, 1989.

_____. *Mesianismo de Jesus y Discrecion de Dios. Ensaio sobre los limites de la cristologia*. Madrid: Cristiandad, 1985.

_____. *O único Cristo: a sinfonia adiada*. São Paulo: Paulinas, 2008.

FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis. Compêndio de Dogmática Histórico-salvífica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. 2. ed. rev. São Paulo: Global, 2007.

FERRY, Luc. *O homem Deus ou o sentido da vida*. Rio de Janeiro: Difel, 2007.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007. p. 56. (3 vs.). [Obra original: *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard, 1984].

_____. La definition de la personne, relation et sujet. In: *Gregorianum*, v. 75/2, p. 281-299, 1994.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 21. ed. São Paulo: Global, 2007.

_____. *Sobrados e Mucambos*. 16. ed. São Paulo: Global, 2006.

_____. *Ordem e Progresso*. 9. ed. São Paulo: Global, 2003.

FRIES, Heinrich (Org.). *Dicionário de Teologia – Conceitos fundamentais da Teologia Atual*. São Paulo: Loyola, 1970.

GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado: o cristianismo e adessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

GALVÃO, Walnice Nogueira. Trópicos não tão tristes: antropologia cultural de C. Lévi-Strauss. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, Caderno “Mais” n. 868, p. 05, 23 nov. 2008.

GARCIA CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.

GARDINI, Romano. Mondo e persona. In: SOMMAVILLA, G. *Scritti Filosofici*. Milano: Fabbri, 1964.

GERAQUE, Eduardo. Hibridização dos gatos-do-mato no interior do RS. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 20 set. 2008. p. A-21.

GIANOTTI, José Arthur. Palavra de Deus. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, Caderno “Mais”, n. 827, 27 abr. 2008. p. 03.

_____. Elogio à técnica. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 26 ago. 2007. p. A-5.

GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*. São Paulo: Loyola, 2004.

GIUCCI, Guillermo. Gilberto *Freire*: uma biografia cultural: a formação de um intelectual brasileiro: 1900-1936. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GOIS, Antônio. O racismo confrontado. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, Caderno Especial "Racismo", 23 nov. 2008. p. 02.

GONZALES, Leopoldo J. F. *Pessoa, arte e religião na filosofia de Nietzsche. Leopoldianum – Revista de Estudos e Comunicações da Universidade Católica de Santos*, ano 28, n. 77, p. 177-189, 2002.

GONZALEZ-FAUS, José Ignacio. *A autoridade da Verdade. Momentos obscuros do Magistério eclesiástico*. São Paulo: Loyola, 1998.

GOTTWALD, Norman K. *As tribos de Yahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* São Paulo: Paulinas, 1986.

GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino. Una teologia de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.

HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.

HAMMES, Erico J. *Teologia como Intellectus Amoris. Teocomunicação*, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 29, fasc. 122, p. 545-568, 1998.

_____. *Orientações e normas para trabalhos científicos*. Porto Alegre, 2007. Disponível em: <www.pucrs.br/fateo/normas.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2009.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Indicadores sociais mínimos. Disponível em: <www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacaocondicaodevida/indicadoresminimos/defaulttab.shtm>. Acesso em: 04 set. 2008.

ISRAEL, Giorgio. *Pobreza intelectual e declínio científico. L'Osservatore Romano*, Aparecida (SP): Santuário, n. 52, edição em português, p. 10, 29 dez. 2007.

JENKINS, Henry. *Cultura da convergência*. São Paulo: Aleph, 2008.

JENKINS, Philip. *La terza chiesa: il cristianesimo nel XXI secolo*. Roma: Fazi Editore, 2004.

JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica FIDES et RATIO*. São Paulo: Paulinas, 1998.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC/RJ, 2006.

KÜHN, Thomas. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Turim: Einaudi, 1963.

KÜNG, Hans. *Cristianismo e História*. Madrid: Sigueme, 1977.

_____. *O princípio de todas as coisas. Ciências Naturais e Religião*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LACOSTE, Jean-Yves (Org.) *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 22. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LAUERHASS, Ludwig; NAVA, Carmen (Orgs.). *Brasil: uma identidade em construção*. São Paulo: Ática, 2007.

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

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. 3. ed. Buenos Aires: Editorial Universitária, 1970.

_____. *O suplício do Papai Noel*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. *Tristes trópicos*. São Paulo: Anhembi, 1957.

_____; ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2006. v. 1.

_____. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992. v. 2.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. Barueri: Manole, 2004.

_____. *A era do vazio*. Barueri: Manole, 2005.

_____. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LOCKE, J. *Essay II, 27, 9*. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. v. 18.

LOPES, Adriana. *História do Brasil: uma interpretação*. São Paulo: Senac, 2008.

LÖWY, Michael. *A guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2002.

_____. *Moralidades posmodernas*. Madrid: Tecnos, 1996. (Colección Metrópolis).

MADRIGAL, Santiago. *Vaticano II: lembrança y actualización. Esquemas para una eclesiología*. Santander: Sal Terrae, 2002.

MAMBERTI, Dominique. "É preciso combater a cristianofobia – Intervenção do Secretário para as Relações com os Estados no Meeting de Rimini. *L'Osservatore Romano*, Aparecida (SP): Santuário, n. 39, edição em português 27 set. 2008. p.10-12.

MAMBERTI, Sérgio; FERREIRA, Juca. Terra, território e diversidade cultural. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 09 set. 2008. p. A-3.

MARTINI, Carlo M. Que cristianismo no mundo pós-moderno? *Vida Pastoral*, São Paulo: Paulus, ano 50, n. 266, p. 27-29, maio-jun. 2009.

MILANO, Andrea. *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. 2. ed. Roma: Dehoniane, 1996.

MITALAITÉ, Kristina. Entre persona et natura: la notion de personne durant le haut moyen age. *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, Strassbourg, v. 89, p. 459-484, 2005.

MOLTMANN, Jürgen. *El hombre: antropologia cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Sigueme, 1973.

MONDIN, Battista. *Definição filosófica da pessoa humana*. Bauru: Essência, 1998.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 3. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

MORRA, Gianfranco. *Il quarto uomo: postmodernità o crisi della modernità?* Roma: Armando, 1996.

MOTA, Vinícius. *Bolsa de Valores: família e religião ficam mais importantes*. *Folha de S. Paulo*, São Paulo: Família Brasileira: Retrato Falado, Caderno Especial, 07 out. 2007.

MÜLLER, Gerhard (ed.). *Teologische realenzyklopädie*. Berlin: New York: De Gruyter Studienbuch, 2000.

NARLOCH, Leandro. O melhor do mundo será de graça. *Revista Super-interessante*, São Paulo: Abril Cultural, n. 458, p. 29-31, dez. 2007.

NÉDONCELLE, Maurice. *La reciprocité des consciences: essai sur la nature de la personne*. Paris: Aubier-Montaigne, 1942.

_____. *Para uma filosofia do amor e da pessoa*. Lisboa: Moraes, 1961.

OLIVEIRA, Carlos Josaphat Pinto de (ed.). *Summa Theologica*, I. q.29 a.4. São Paulo: Loyola, 2005.

PEGORARO, Olinto A. A convergência dos paradigmas. *Revista Reflexão*, Campinas (SP): PUC, n. 76, p. 18-27, jan./abr. 2000.

PELLÁ, Ângelo V. *Tendas e Tabernáculos – Religião e pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2006.

PENA, Sérgio D. J. *Humanidade sem raças?* São Paulo: Publifolha, 2008.

PÉRTILE, Nédio. *A revelação de Deus em Cristo segundo a Cristologia de Christian Duquoc em base aos escritos publicados entre os anos de 1968-1978*. Dissertação de Mestrado na Pontifícia Universidade Gregoriana, 1992. Exemplar da Biblioteca Central PUC/RS.

- PIVATTO, Pergentino S. "A questão do humano e o animal rationale". *VERITAS, Revista Trimestral de Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, p. 117-127, jun. 2006.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A FAMÍLIA. *Lexikon: termos ambíguos e discutidos sobre família, vida e questões éticas*. Brasília: Edições CNBB, 2007.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo pré-moderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1989. v. 3.
- RATZINGER, Joseph. *Compreender a Igreja hoje*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Planeta, 2007.
- _____. Escatologia e Utopia. *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro: Communio, v. XXVII, n. 03, ed. 99, p. 681-695, jul./set. 2008.
- RAUPP, Klaus da Silva. *Ser Humano Cristão nos dias atuais – Um estudo das dimensões constitutivas do ser humano, em face da sua autocompreensão nos tempos hipermodernos, à luz da antropologia teológica cristã desde Gaudium et Spes*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Biblioteca Central / PUCRS, 2008.
- _____. *Compreender a Igreja hoje*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- RAVASI, Gianfranco. *Europa, recomeça pela beleza*. L'Osservatore Romano, Aparecida (SP): Santuário, n. 40, edição em português, p. 11, 04 out. 2008.
- RÉMOND, René (Org.). *As grandes descobertas do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ROGERS, Carl R. *A pessoa como centro*. São Paulo: EPU, 1977.
- _____. *Tornar-se pessoa*. 3. ed São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SAID, Edward. *Debatendo o hibridismo cultural*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1998.
- SAINT-ARNAUD, Yves. *A pessoa humana: introdução ao estudo da pessoa e das relações interpessoais*. São Paulo: Loyola, 1979.
- SANCHEZ, Wagner L. *Pluralismo Religioso: as religiões no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- SANDERS, Pierre. *A sinfonia adiada: o único Cristo – Christian Duquoc*. *Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura*, São Paulo: Paulinas, ano III, n. 18, p. 96-106, 2008.
- SANDRINI, Marcos. *Religiosidade e Educação no contexto da pós-modernidade: da ambivalência da fixação e da flutuação à aporia do amor*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: Biblioteca Central PUC/RS, 2007.
- SANNA, Ignazio. *L'Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*. 2. ed. Brescia: Queriniana, 2002.

- SCHILLEBEECKX, Edward. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969.
- SCHMIDT, Werner H. *A fé do antigo testamento*. São Leopoldo (RS): Sinodal, 2004.
- SERRETTI, Massimo. *L'uomo è persona*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2008.
- SESBOÛÉ, Bernard (Org.). *História dos Dogmas. Tomo 1. O Deus da Salvação*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Dieu et le concept de personne*. *Revue Theologique de Louvain*, v. 33, p. 321-350, 2002.
- _____. *História dos Dogmas. Tomo 2. O homem e sua Salvação*. São Paulo: Loyola, 2003.
- SGRECCIA, Elio. *Entrevista concedida a Jennifer Schwartz*, repórter do *Jornal Le Monde des Religions*. Publicado no site: <www.zenit.org/mdv.grupos.com.br/defesadavida.mdv>. Acesso em: 25 jun. 2009.
- SILVA, Valmor da. “*Projeto de Pesquisa – Provérbios bíblicos e brasileiros*” paper provisório apresentado no 1º Congresso Nacional da ANPTECRE em São Paulo (SP) de 27 a 30 de agosto de 2008. p. 1-7.
- SOARES, Afonso Maria Ligório (Org.) *Dialogando com Jacques Dupuis*. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção “Dialogando com”).
- SOUZA NETO, Cesar Cardoso de. A pessoa e os valores, aspectos do pensamento de Max Scheler. *Revista Reflexão*, Campinas: SP: PUC, n. 85/86, p. 41-55, jan./dez. 2004.
- SUSIN, Luis C. Fé e razão: *Tertium non datur? Teocomunicação*, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 31. fasc. 130, p. 589-604, 2000.
- SUSIN, Luis C.; HAMMES, Erico J. A teologia da libertação e a questão de seus fundamentos: em debate com Clodovis Boff. *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, v. 68, fasc. 270, p. 277-299, abr. 2008.
- _____. *Sobre como fazer teologia ou ‘A escritura é a alma da teologia’* paper provisório para discussão. Mestrado em Teologia. Disciplina: Teologia Latinoamericana, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007/II. (Pro manuscrito).
- TANZILLI, Francisco. A aposta da mestiçagem cultural. *Jornal L'Osservatore Romano*, Aparecida (SP): Santuário, n. 39, edição em português, p. 14, 27 set. 2008.
- TEIXEIRA, Evilásio Borges. *A fragilidade da razão. Pensiero Debole e nihilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- TERRIN, A. N. *Nova era. A religiosidade do pós-moderno*. São Paulo: Loyola, 1996.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TOFFLER, Alvin. *A terceira onda*. 14. ed. Rio de Janeiro: Record, 1980.

VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *(Des) Encontros dos deuses. CNBB e pluralismo religioso no Brasil. Um debate a partir dos encontros intereclesiais de CEBs (1992-97)*. Tese de doutorado em ciências sociais apresentada na PUC/SP, 2001.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. São Paulo: Record, 2004.

VERAS, Eduardo. Um homem, um século. *Zero Hora*, Porto Alegre, Caderno "Cultura". 29 nov. 2008. p. 4.

VILELA, Orlando. *A pessoa humana no Mistério do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1968.

WERBICK, J. Verbetes: pessoa. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2004.

WOLFF, Elias. *A unidade da Igreja*. Ensaio de eclesiologia ecumênica. São Paulo: Paulus, 2007.

WOLFF, Francis. As quatro concepções do homem. In: *Mutações: a condição humana*. Rio de Janeiro: Artepensamento, 2009.

ZILLES, Urbano. "Quem é o homem?" *Teocomunicação*, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 8, fasc. 35, p. 5-11. 1977.

_____. Problemas para a cristologia hoje. *Teocomunicação*, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 10, fasc. 46, p. 421-432, 1979.

_____. *Questões de antropologia teológica*. Apostila "ad usum" Pós-Graduação: Mestrado em Teologia. Disciplina de Questões de Antropologia Teológica. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007/II.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L144f Lacoski, Márcio Augusto
A fragmentação pós-moderna e o conceito de
pessoa à luz do pensamento de Christian Duquoc /
Márcio Augusto Lacoski. – Porto Alegre, 2009.
174 f.

Diss. (Mestrado em Teologia) – Fac. de
Teologia, PUCRS.
Orientação: Prof. Dr. Érico João Hammes.

1. Teologia. 2. Cristologia. 3. Duquoc, Christian –
Crítica e interpretação. 4. Pós-Modernidade.
I. Hammes, Érico João. II. Título.

CDD 232

Ficha Catalográfica elaborada por
Vanessa Pinent
CRB 10/1297