



Kairós

Revista Acadêmica da Prainha

Ano XVI/Número Especial 2019/2020

Cátia Luzia Pereira Magalhães

Lucas Palhano Rodrigues de Sales

Filipe Alves da Silva

Paulo Luan Araruna Vasconcelos

Érico Tadeu Xavier

Michel Platinir da Silva Damasceno

Divanilde Maria Sampaio

Pedro Lucas Bonfá Ramos

Edmilson Monteiro Rodrigues da Silva

Francisco Antonio Francileudo

Pedro Victor de Mendonça Cândido Pereira

Καιρός

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano XVI/Número Especial 2019/2020



Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques
Arcebispo Metropolitano de Fortaleza

Diretor Geral: Dr. Francisco Antonio Francileudo

Diretora Acadêmica: Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha

Vol. 16, n. esp., p. 1-166, 2019/2020

ISSN Impresso: 1807-5096 **ISSN Eletrônico:** 2357-9420

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

Editora-chefe: Profa. Dra. Raphaela Cândido Lacerda

Conselho Científico

Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos (FCF)

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Prof. Dr. Ney de Souza (PUC-SP- Assunção)

Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

Prof. Dr. Marcelo Perine (PUC-SP)

Prof. Dr. Patrice Canivez (Universidade de Lille 3 – França)

Prof. Dr. José Luis Speroni (Universidade Argentina John F. Kennedy)

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos (FCF)

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira (FCF)

Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade (UNICAP)

Profa. Dra. Tânia Maria Couto Maia (FCF)

Prof. Dra. Judikael Castelo Branco (UFT)

Conselho Editorial

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)

Prof. Dr. Ralph Leal Heck (FCF)

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

Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (UK-BA)

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

Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)

Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)

Profa. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)

Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)

Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)

Edição

Coordenação Editorial e diagramação edição eletrônica: Ma. Lara Rocha

Projeto Gráfico da Capa: Antonio Marcos Ferreira de Aquino

Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro dos Santos

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

Endereço para correspondência: Rua Tenente Benévolo, 201.

Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

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

E-mail: periodicos@catolicadefortaleza.edu.br

Solicita-se permuta

Periodicidade Semestral



KAIRÓS: Revista Acadêmica da Prainha / Faculdade Católica de Fortaleza v.1, n.1
(jan./dez. 2004) - - Fortaleza: FCF, 2004-

Número Especial

ISSN: 1807-5096 Impresso

ISSN: 2357-9420 On-line

Disponível também em:

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

1.Filosofia 2. Teologia 3. Psicologia I. Faculdade Católica de Fortaleza.

CDD 100

150

200

Sumário

Editorial.....	6
Artigos	
A abordagem psicossocial sobre a violência de gênero e a violência sexual: uma revisão de literatura.....	7
Cátia Luiza Pereira Magalhães	
A crise na educação no pensamento de Hannah Arendt.....	28
Lucas Palhano Rodrigues de Sales	
A fundamentação ética de Agostinho na obra <i>O Livre-arbítrio</i>.....	40
Filipe Alves da Silva	
Análise missiológica de Atos 1:4-8: capacitação do Espírito Santo para a obediência cristã e cumprimento da missão.....	52
Érico Tadeu Xavier	
A relação da subjetividade com a violência e a abertura à ética em Emmanuel Levinas.....	71
Paulo Luan Araruna Vasconcelos	
Do medo à sociedade: a passagem do estado de natureza para a sociedade civil em Thomas Hobbes.....	82
Michel Platinir da Silva Damasceno	
Identidade e importância do laicato.....	100
Divanilde Maria Sampaio	
O Cristianismo como patologia nas teorias de Feuerbach e Nietzsche.....	125
Pedro Lucas Bonfá Ramos	
Políticas públicas nas perspectivas da saúde mental na atualidade.....	137
Edmilson Monteiro Rodrigues da Silva	
The advantages of art therapy with autistic adult populations.....	149
Francisco Antonio Francileudo Pedro Victor de Mendonça Cândido Pereira	

Editorial

É com satisfação que apresentamos mais um número da *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha*. A realização da presente edição só foi possível graças à generosidade dos pesquisadores que prontamente atenderam ao convite das coordenadoras do periódico e nos brindaram com excelentes textos. A todos eles, nossos sinceros agradecimentos.

Com um periódico voltado à produção de especialistas, mestres e doutores, buscamos com essa edição especial contemplar as contribuições recebidas durante os anos de 2019 e 2020. O objetivo deste número é aproximar os leitores das produções de novos pesquisadores, assim como de pesquisadores de destaque no cenário acadêmico.

O presente volume conta com dez artigos, sendo cinco de temáticas da Filosofia, conduzindo os leitores a uma trajetória que percorre os períodos antigo, moderno e contemporâneo. A estes textos, somam-se dois textos de temas da Teologia, que arrazoam sobre a análise missiológica de Atos e a identidade e importância do laicato. Por fim, fazem-se presentes neste número três importantes contribuições de temáticas da Psicologia: sobre as investigações psicossociais da violência, uma revisão de literatura sobre saúde mental e políticas públicas e um estudo de caso que relaciona a aplicação da arte terapia em indivíduos adultos com autismo.

A todos, boa leitura.

As editoras



A ABORDAGEM PSICOSSOCIAL SOBRE A VIOLÊNCIA DE
GÊNERO E A VIOLÊNCIA SEXUAL: UMA REVISÃO DE
LITERATURA

THE PSYCHOSOCIAL APPROACH ON GENDER VIOLENCE AND
SEXUAL VIOLENCE: A LITERATURE REVIEW

Cátia Luiza Pereira Magalhães¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo realizar uma revisão de literatura sobre o marco teórico formulado pela Psicologia Social acerca da violência de gênero e da violência sexual. Partindo do pressuposto que a violência é um fenômeno multifacetado e multicausal, identificamos que estas duas formas de agressão se caracterizam pelos intensos danos psicossociais provocados, assim como pela invisibilidade composta pelo medo, pela insegurança e pela vergonha que recobrem as vítimas, dificultando tanto a denúncia dos atos quanto a procura por um acompanhamento psicossocial adequado. O levantamento do presente artigo foi realizado a partir de uma intensa pesquisa nas bases Portal de Periódicos Capes, SciELO e IndexPsi entre os meses de janeiro a julho de 2019. A evolução dos temas pesquisados, bem como a importância da abordagem psicossocial sobre os assuntos, tem em vista colaborar com futuras pesquisas e debates sobre a violência.

Palavras-chave: Violência de gênero. Violência sexual. Violência doméstica. Fatores que possibilitam a irrupção de atos violentos.

ABSTRACT

This article aims to conduct a literature review on the theoretical framework formulated by Social Psychology about gender violence and sexual violence. Assuming that violence is a multifaceted and multi-causal phenomenon, we identify that these two forms of aggression are characterized by the intense psychosocial damage caused, as well as the invisibility composed by the fear, insecurity and shame that cover the victims, making it so difficult to report them acts as regards seeking appropriate psychosocial support. The survey of this article was conducted from an intense research in the Portal Capes, SciELO and IndexPsi Journals between January and July 2019. The evolution of the researched themes, as well as the importance of the

¹ Especialista em Ensino Religioso pela Faculdade Uninta de Vitória. Doutoranda em Psicologia Social pela Universidad John Kennedy (UK). E-mail: catia_magalhaes@ymail.com.

psychosocial approach on the subjects, aims to collaborate with future research and debates on violence.

Keywords: Gender violence. Sexual violence. Domestic violence. Factors that allow the outbreak of violent acts.

Introdução

A definição de violência fornecida pela Organização Mundial da Saúde (2002) e seguida também pela Psicologia remonta ao uso de força e às relações desiguais de poder e de superioridade física que facilitam a coerção e o domínio agressivo sobre outrem. Por ser um fenômeno multifacetado, é importante ressaltar que o polo de forças composto pelo agressor, de um lado, e pela vítima, de outro, traz em si não apenas a entificação de um evento esporádico; ao contrário, desvela a coisificação do outro, processo que viola os direitos básicos de alguém, além de inviabilizar a vivência e o desenvolvimento salutar das potencialidades físicas, psíquicas e sociais dos participantes da agressão.

A variedade de formas de causar dano a alguém faz com que haja uma classificação de suas principais manifestações: direcionada a si mesmo, a nível macrossocial ou no âmbito das relações interpessoais. Deste último campo de interações sociais surgem os tipos mais frequentes de comportamentos agressivos, dentre os quais destacamos a violência de gênero e a agressão sexual.

Com efeito, no dia oito de março de 2018, o Instituto Monitor da Violência divulgou a mais recente pesquisa sobre violência de gênero no Brasil. Os números não são animadores, pois demonstram que não há lugar seguro para as mulheres no país. Esta constatação parte do crescimento das denúncias de agressão (seja física, psíquica ou sexual) no transporte público, nas ruas, no local de trabalho, nos grupos dos quais elas fazem parte e no interior dos lares.

Corroborando com este resultado está o relatório das Nações Unidas que coloca o Brasil como um dos países mais perigosos do mundo para as mulheres, onde a média de homicídios femininos alcança quase o dobro da média da maioria das outras nações. O relatório do Monitor da Violência (2018) ainda identificou que, em números brutos, a cada duas horas uma mulher é assassinada no Brasil, o que

significa que o número de assassinatos cresceu cerca de 6,5% entre os anos de 2017-2018.

A promulgação da lei do feminicídio coloca a violência de gênero no foco principal do debate de inúmeras ciências. A referida lei, número 13.104, considera crime os homicídios dolosos contra a mulher e os crimes de violência doméstica praticados pelo simples fato da vítima ser mulher, resultante da desigualdade entre os sexos. Porquanto o ser mulher e o ser homem na sociedade estão carregados de símbolos e de representações sociais que têm sua gênese no machismo, na misoginia e na dominação do masculino sobre o feminino, não é de se estranhar que as agressões tipificadas como feminicídio aumentaram no Brasil. Nesse contexto, estados como Roraima, Ceará e Acre são os mais violentos para as mulheres.

A discussão sobre os elementos psicossociais que estão por trás da violência contra a mulher são uma parte importante no enfrentamento deste fenômeno. Os estereótipos que reforçam a dicotomia entre os sexos fomentam a diminuição da importância do feminino no ambiente doméstico e social e estimulam a perpetuação do preconceito de gênero. Ademais, estes fatores representam alguns dos elementos oriundos da construção psicossocial de uma sociedade marcada pela autoridade da figura masculina.

No mesmo contexto de desigualdade entre os sexos irrompem os casos de violência sexual. Os dados sobre este tipo de agressão são alarmantes: o Anuário Brasileiro de Segurança Pública publicado em 2014 destaca que a cada onze minutos um novo caso de estupro ocorre no Brasil. Além disso, é importante ressaltar que os tipos de violência frequentemente se entrecruzam. No Estado do Rio de Janeiro, por exemplo, estima-se que de 31% dos casos de agressão sexual relatados configuram violência doméstica ou intrafamiliar. De acordo com o relatório do Ipea intitulado *Estupro no Brasil, uma radiografia segundo os dados da Saúde*, publicado em 2014, 56% dos agressores são pais, padrastos, amigos ou conhecidos das vítimas, enquanto a probabilidade de ser violentada por desconhecidos aumenta apenas com o aumento da idade da vítima, chegando a alcançar 61% na vida adulta (CERQUEIRA; COELHO, 2014).

Por conseguinte, a relação entre a violência de gênero e a violência sexual, aliada ao crescimento dos casos destas agressões no Brasil e no mundo, tornam indispensável o debate sobre a tipologia da violência, em especial destes casos

específicos. No entanto, devido a multiplicidade de enfoques da Psicologia Social sobre o tema, aliado ao fato de que a sua inesgotabilidade o tornam ainda mais atual, estabelecemos alguns critérios para eleger o marco teórico específico utilizado na construção deste artigo: idioma e ano de publicação, bases de dados em que os artigos utilizados foram publicados e impacto das publicações. Obviamente, também consultaremos autores de relevância no estudo psicossocial da violência de gênero e na agressão sexual, como Bronfenbrenner (2004), Krug (2002), Perisoli (2007; 2010), entre outros, além dos dados mais recentes publicados sobre o assunto nos principais institutos de pesquisa brasileiros, como o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2015; 2017).

Metodologia

Esse trabalho foi elaborado a partir de uma revisão de literatura nas bases de dados sciELO, IndexPsi e Portal de Periódicos Capes no período entre janeiro e julho de 2019. Para compor um marco teórico substancial sobre os conceitos psicossociais de violência de gênero e de violência sexual, as palavras-chave utilizadas foram “violência”, “violência de gênero”, “violência sexual”, “agressão”, “abordagem psicossocial da agressão de gênero” e “abordagem psicossocial da agressão sexual”, “tipologia da violência”. Para ampliarmos o alcance da pesquisa, os termos correspondentes em inglês e em espanhol, respectivamente, foram “violence”, “gender violence”, “sexual violence”, “agression”, “psychosocial approach to gender aggression”, “psychosocial approach to sexual assault”, “types of violence”, “violencia”, “violencia de género”, “violencia sexual”, “agresión”, “enfoque psicossocial de la agresión de género”, “enfoque psicossocial de la agresión sexual”, “tipos de violencia”.

Inicialmente os artigos foram selecionados a partir da leitura de seus títulos, resumos, abstract e resumen correspondentes. Logo após foi possível selecionar os que mais contribuiriam para descrever a violência de gênero e a agressão sexual, além de identificar as mais recentes e aprofundadas abordagens psicossociais desta investigação. Foi apenas a partir desta primeira triagem que os artigos que compuseram a revisão de literatura utilizada neste artigo foram selecionados.

No entanto, a presente revisão de literatura consultou também os mais recentes documentos sobre a violência de gênero e sexual no Brasil e no mundo, como o texto

da OMS publicado em 2002, bem como a estatística publicada pelo Instituto Monitor da Violência. Acreditamos que esta abordagem qualitativa atualizada auxilia o próprio referencial teórico utilizado, assim como demonstra a inadiabilidade dos estudos sobre os conceitos abordados.

Assim, os critérios adotados para a inclusão de artigos no referencial teórico foram: publicações entre os anos 2000-2018, que tenham sido escritas em português, inglês ou espanhol, que estejam disponíveis em formato de texto completo nos bancos de dados sciELO, IndexPsi e Portal de Periódicos Capes, que abordem a definição de violência de gênero e de violência sexual, os elementos psicossociais que contribuem para a sua irrupção e, principalmente, que os considerem a partir da perspectiva fornecida pela Psicologia Social. Priorizamos também os estudos de caso que tenham sido aprovados pelos Conselhos e Comitês de Ética regionais (inclusive constando a identificação da aprovação) e as revisões de literatura mais atualizadas. Por outro lado, os critérios de exclusão adotados foram: artigos publicados a mais de vinte anos, em idiomas que não fossem português, espanhol ou inglês, que não estivessem disponíveis em formato de texto completo nos portais descritos anteriormente e que abordassem perspectivas apenas clínicas e psiquiátricas.

Somando-se todas as bases de dados, foram encontrados 643 textos completos. No entanto, após a leitura dos títulos, resumos, resumen e abstracts dos mesmos, notou-se que alguns deles se repetiram nas diferentes bases e outros não preenchiam os critérios estabelecidos para este estudo. Deste modo, após esta primeira etapa metodológica, apenas quinze restaram. Por preencherem os critérios inicialmente propostos, eles foram lidos na íntegra. Na tabela a seguir incluímos as bases de dados, a metodologia utilizada para o refinamento da pesquisa e o total de artigos lidos na íntegra.

Bases de dados	Títulos		Resumos		Artigos	
	Total	Aceitos	Total	Aceitos	Total	Aceitos
IndexPsi	256	11	11	10	10	8
Capes	140	4	4	2	2	2
SciELO	247	7	7	6	6	5
Total	643	22	22	18	18	15

Resultados e discussão

O objetivo deste estudo foi apresentar e discutir o desenvolvimento dos conceitos de violência de gênero e violência a partir do marco teórico construído pela Psicologia Social, destacando o estado de arte fundamentado pelos psicólogos sociais para indicar quais fatores psicossociais podem insuflar a prática destas agressões. Por mais que as especificidades sobre diferentes contextos e tipos de violência sejam muito discutidas, a atualidade do estudo sobre a violência de gênero e a sexual fazem com que a busca sobre a literatura científica atual seja uma contribuição fundamental não apenas para a Psicologia Social, mas para a construção de uma melhor convivência entre os gêneros. Assim, para analisar a violência de gênero e a violência sexual no interior da abordagem da Psicologia Social, priorizamos a leitura de documentos, dissertações, revisões de literatura, artigos científicos sobre os conceitos e estudos de caso que contemplam as particularidades das situações de violência, incluindo especificidades psicossociais das vítimas e dos agressores. Neste contexto, os textos que compõem o referencial teórico do presente artigo foram lidos, selecionados criteriosamente e agrupados nas seguintes categorias, de acordo com sua temática: a) violência de gênero (conceito, elementos que auxiliam a irrupção desta agressão, implicações psicossociais); b) violência sexual (conceito, elementos que auxiliam a irrupção desta agressão, implicações psicossociais).

Violência de gênero

Para a Organização Mundial de Saúde (2002), a violência de gênero é definida como quaisquer comportamento causador de mal-estar, perturbações e danos psicossociais e sexuais direcionados contra alguém tendo em vista subjuga-lo por seu gênero. Nesses casos, os atos agressivos mais comuns são a violência sexual, atos controladores e de coação, agressão física e psicológica; no entanto, vale ressaltar que geralmente eles são praticados concomitantemente. Com efeito, a incidência de violência praticada contra a mulher alcança alarmantes índices em todo o mundo, com destaque para a América Latina e o Caribe, lugares onde em média uma em cada três mulheres já sofreram violência física, psicológica e sexual (PAHO, 2007).

Narvaz e Koller (2006) fornecem dados importantes para a contextualização da violência de gênero:

Na América Latina, a violência doméstica incide entre 25% e 50% das mulheres. No Brasil, 23% das mulheres brasileiras estão sujeitas à violência doméstica; a cada 4 minutos, uma mulher é agredida em seu próprio lar por uma pessoa com quem mantém relação de afeto; 70% dos crimes contra a mulher acontecem dentro de casa e o agressor é o próprio marido ou companheiro; mais de 40% das violências resultam em lesões corporais graves decorrentes de socos, tapas, chutes, amarramentos, queimaduras, espancamentos e estrangulamentos (NARVAZ; KOLLER, 2006, p. 9).

Rodrigues et. al. (2016) empreenderam um estudo de caso com mais de oitenta familiares de mulheres em situação de violência de gênero no interior da Bahia a partir da utilização de duas metodologias entrecruzadas: o Teste de Associação Livre de Palavras (TALP) e a entrevista semiestruturada. Os familiares entrevistados foram selecionados a partir de indicação feita pelos Agentes de Saúde Comunitária das dez Unidades de Saúde da Família da cidade de Jequié. Alguns fatores psicossociais importantes foram destacados no desenvolvimento deste estudo: a cultura da honra presente no contexto destas famílias reforça a estrutura patriarcal da sociedade e dos lares, além de tornar o homem o responsável pelo comportamento moral e sexual das mulheres. Nesta estrutura, como ele representa o provedor financeiro das famílias, quaisquer dificuldades econômicas também podem servir como estopins para agressões físicas e sexuais.

Neste contexto, se a representação social do homem corresponde ao papel de provedor da família e defensor de sua honra, a mulher cabe exercer os cuidados com o lar e atentar para as necessidades maritais e da prole. Nesta construção social, ser insuficiente no zelo pelo domínio privado justificaria uma possível agressão, legitimando a desigualdade entre os gêneros, reafirmando a dominação masculina e possibilitando a violência doméstica. Para os autores, este tipo de construção social favorece ao adoecimento psíquico da mulher, além de fomentar outros problemas psicossociais, tais como isolamento, quebra das relações sociais, baixa autoestima e a perspectiva de que a violência representa uma idiosincrasia concernente aos relacionamentos, mesmo os mais próximos e familiares, perpetuando um ciclo psicossocial de normalização da agressão. “As marcas no corpo da mulher em situação de violência de gênero sempre eram acompanhadas por grande sofrimento

moral, exacerbado pela condição vulnerável de vitimização” (RODRIGUES *et. al.*, 2016, p. 7).

A perspectiva de que os principais predicativos da mulher são a fragilidade e a feminilidade ajudam a propagar a ideia de que a inserção feminina na sociedade se dá a partir de uma natural inferioridade, fazendo com que as relações entre os gêneros acabem perpassadas por um desequilíbrio de força e de poder. Esta situação é agravada pelo fato de que a violência doméstica vitimiza não apenas a mulher, mas também aos seus filhos; com efeito, é comum que de lares incapazes de fornecer as condições ideais para o desenvolvimento psicossocial das crianças e jovens impliquem em gravidezes na adolescência e em futuros adultos agressivos.

Sobre a produção científica acerca da violência de gênero praticada pelos parceiros da vítima, Frank, Coelho e Boing (2010) destacam que as pesquisas sobre o tema são relativamente recentes, posto que se iniciaram na década de setenta. No entanto, a crescente investigação sobre o tema sinaliza para a importância da observação do fenômeno, ressaltando de que modo as análises podem auxiliar no seu combate. Sobre a metodologia dominante dos artigos feitos sobre a violência contra a mulher, a maioria foi escrita por mulheres, a abordagem mais abrangente para tais investigações se mostrou sendo a quali-quantitativa, especialmente aplicada em populações diferentes.

Os resultados obtidos com a leitura dos artigos compõem um interessante perfil das vítimas desta agressão: a faixa etária das mulheres agredidas varia entre os 10 aos 49 anos, casadas ou em situação de união estável e, em sua maioria, parceiras íntimas do agressor. No entanto, a maioria dos estudos obteve como alvo mulheres entre 20-39 anos, o que se coaduna com o perfil das denúncias, que partem maioritariamente de mulheres entre os 21 e os 50 anos, faixa etária na qual os problemas psicossociais causados pela violência são mais evidentes, já que as vítimas estão em plena idade reprodutiva e profissionalmente ativas.

Bhona, Lourenço e Brum (2011) investigam a violência de gênero a partir da perspectiva da violência doméstica. Para tanto, distinguem entre violência intrafamiliar (praticada entre pessoas que possuem vínculo consanguíneo e/ou afetivo, membros da mesma família, mesmo que não necessariamente residam no mesmo local) de violência doméstica, que ocorre mesmo entre indivíduos que não possuam vínculo parental e que convivem no mesmo ambiente doméstico. Sobre a última, é possível

destacar que ela pode se referir tanto às agressões envolvendo todos os membros quanto àquelas praticadas exclusivamente contra as mulheres.

No último caso, os autores destacam que as relações estabelecidas entre vítimas e agressores com o contexto psicossociocultural em que vivem, assim como o relacionamento entre ambos, reservam parte importante dos elementos que possibilitam a agressão. Nesses termos, a dicotomia entre os papéis sociais reservados para homens e mulheres reforçaram por muito tempo a aceitabilidade de comportamentos agressivos, em especial àqueles cometidos pelos parceiros. Além disso, a amplitude dos comportamentos que são atualmente considerados agressivos no contexto da violência de gênero, dentre os quais podemos destacar a negligência, a perseguição, a violência psicológica, a violência física, a manipulação verbal e comportamental, o isolamento da vítima e a quebra dos seus vínculos sociais e a agressão sexual, tornam ainda mais abrangente a temática (BARRETO *et. al.*, 2009).

Silva e Oliveira (2015) sinalizam para o fato de que enquanto na violência doméstica o agressor não necessariamente é parceiro amoroso da vítima, na violência de gênero a maioria dos vitimizadores possuem vínculos afetivos com ela. Além disso, a inter-relação entre os fatores biológicos, psicossociais, culturais e políticos que fornecem o solo fértil para a irrupção de agressões contra a mulher demonstram que a visão de mundo vigente mesmo na sociedade atual parte do pressuposto da superioridade do masculino sobre o feminino, o que ajuda a naturalizar a violência, posto que o parceiro disporia naturalmente do corpo da sua esposa como condição intrínseca à relação amorosa.

As autoras ainda reforçam que os elementos elencados pela literatura como os principais fatores que perpetuam a violência de gênero são: a presença de antecedentes familiares de atos violentos, uso de álcool e drogas, desemprego, pobreza, baixo nível socioeconômico, baixo suporte psicossocial oferecido à vítima e a dependência emocional em relação ao agressor. Ademais, as consequências psicossociais desta violência são muitas, sendo as mais comuns: depressão, tentativas de suicídio, agressão praticada pela vítima como retaliação, transtorno de estresse pós-traumático, agitação e medo exacerbado. Nesse mesmo horizonte de reflexão, o contexto das vítimas pode ser relacionado com a vergonha e o medo como os principais elementos que impedem as mulheres de procurar assistência médica e jurídica. Por conta disso, a invisibilidade que cobre a violência contra a mulher acaba

por perpassar diversas áreas da vida das vítimas e da sociedade (SILVA; OLIVEIRA, 2015).

Outro aspecto a ser considerado é que os atos de violência doméstica são passíveis de ocorrência recíproca. Talvez por isso boa parte do estado de arte sobre o tema não especifique o gênero da vítima. Cabe ressaltar, no entanto, que esta peculiaridade é válida para as considerações sobre violência doméstica, posto que, em relação a violência de gênero, se considera em especial o a agressão física, sexual e psicossocial voltada para o sexo feminino.

Cardoso-Barreto et. al. (2009) destacam que a violência psicológica cometida contra a mulher no contexto brasileiro é tão comum que muitas vezes deixou de ser percebida como agressão. No entanto, por mais que na maioria das vezes não deixe sequelas visíveis como as que acontecem nos casos de violência física, as manifestações da agressão também acarretam sintomatologia biológica, como transtornos digestivos e circulatórios, irregularidades menstruais e quadros crônicos de dores e ansiedade.

Os autores utilizam a teoria bioecológica de Bronfenbrenner (2004) para compreender algumas nuances concernentes ao fenômeno da violência de gênero. De acordo com este fio condutor argumentativo, determinadas características biológicas, cognitivas, emocionais e comportamentais seriam responsáveis pelo modo como as pessoas constroem suas relações interpessoais. Desse modo, alguns fatores seriam preponderantes para a irrupção de atos agressivos, como o grau de escolaridade (a maioria dos agressores e vítimas não concluíram o Ensino Fundamental), a utilização frequente de álcool e drogas, pobreza e escassez de recursos materiais (a probabilidade de atos violentos aumenta em cerca de cinco vezes se comparada com contextos de altos níveis de qualidade de vida) e a falta de uma rede de amparo psicossocial (denominada de exossistema pela teoria bioecológica). Quanto mais isolada de suas relações sociais a vítima estiver, mais dependente financeira e emocionalmente ela permanecerá do agressor, ou mesmo dela própria passar a condição de agressora, seja por vingança, seja como único meio encontrado para superar esta situação.

De acordo com a teoria bioecológica, as relações que os homens estabelecem entre si, com os objetos e símbolos e com os fenômenos com os quais tem contato se dão de duas formas: ou de modo unidirecional, ou bidirecional. No caso da violência,

em especial cometida contra a esposa/parceira, a relação estaria pautada em âmbito bidirecional, o que faria com que problemas de convivência, tais como decepções com o cônjuge, diferenças de *status* entre eles, ciúme e rotinas estressantes possam resultar em discussões ou eventuais agressões (BRONFENBRENNER, 2004).

Esta situação seria agravada pelo fato de que a família representa o microsistema através do qual o indivíduo deve encontrar as bases para realizar o desenvolvimento psicossocial adequado. Caso contrário, outros grupos (sistemas) dos quais os indivíduos fazem parte são diretamente afetados pelo ciclo imposto pela violência; isso explicaria por que vizinhos, amigos, familiares, colegas de trabalho e de grupos diversos, por exemplo, costumeiramente se veem enredados nas teias de violência, em especial àquela praticada contra a mulher.

Após destacar que a promulgação de leis que visam proteger as mulheres traz a violência de gênero para a pauta de debate de diversas ciências, Beiras *et. al.* (2012) pontuam a importância de questionar quem são os agressores e se os modelos atuais de punição são capazes de originar uma mudança de comportamento ou, contrariamente, apenas reforçam as construções sociais que perpetuam o machismo e a desigualdade concernente aos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres.

Ainda no debate sobre as legislações que buscam proteger a mulher deste ciclo de normalização e perpetuação da violência, Beiras *et. al.* (2012) afirmam que o cumprimento destas leis representa a tentativa de garantir ao sexo feminino a sua integridade física, moral, psicossocial e sexual a partir de medidas civis e criminais. Nesta mesma perspectiva, as legislações de proteção à mulher existentes na Espanha partem de três pressupostos psicossociais fundamentais: primeiro, da diferenciação entre violência de gênero e violência doméstica (bem como seus pontos de confluência); segundo, que não apenas as ações penais podem ser medidas jurídicas eficazes para o enfrentamento da violência contra a mulher e, por fim, que em casos mais graves, penalidades mais severas devem ser executadas.

Entretanto, novas propostas ganham espaço no que diz respeito ao enfrentamento da violência de gênero. Elas levam em consideração principalmente a multiplicidade concernente aos fenômenos da violência e que, tanto a nível macro quanto microssocial, não é possível pensar em redução da violência considerando apenas o aspecto jurídico-punitivo. Ao contrário, educar e reabilitar os agressores

significa voltar o olhar para prevenir os atos violentos a partir de uma análise sobre os brinquedos e brincadeiras utilizados pelas crianças do sexo masculino, sobre a realização escolar de ações psicossociais e culturais que valorizem a não-violência e a realização de atendimentos psicossociais aos autores de agressão (reeducação assistida) efetivados concomitantemente com o cumprimento da pena. Deste modo, a intervenção psicossocial como complemento da sanção legal se desvela como um importante aliado no combate à violência de gênero, posto que as intervenções convencionais não se mostraram suficientes para reduzir ou evitar os comportamentos violentos. Assim, trabalhos reflexivos feitos com grupos focais que estimulem a ressocialização e a construção de uma cidadania de gênero fundamentada no respeito e na valorização das diferenças entre o ser feminino e o ser masculino são bem mais satisfatórios para “responsabilizar o autor de violência e promover empoderamento e mudanças subjetivas em homens e mulheres” (BEIRAS *et. al.*, 2012, p. 40).

Algumas teorias psicossociais sobre o fenômeno da violência analisam elementos que podem servir como estopins de atos agressivos. Baron e Byrne (2005) destacam que a agressão geralmente acontece pela confluência de uma série de fatores, entre os quais destacam a existência de agressões anteriores, exposição à violência, facilidade de obter armas, irritabilidade, frustração, rotinas estressantes e abuso de drogas, machismo, preconceito e desejo de vingança.

Violência sexual

No conjunto das várias formas de violência, a agressão sexual é uma das facetas da agressão mais discutidas na atualidade. Para Minayo (2006), assim como a violência doméstica, a agressão sexual ainda é uma forma silenciosa de violência, posto que as representações sociais que a perpassam, ao passo que reforçam o homem como a figura dominadora e a mulher enquanto o polo submisso, dificultam a realização das denúncias, posto que ensejam grande sofrimento psicossocial para as vítimas.

O Ministério da Saúde (2001) define violência sexual como qualquer ação que obrigue outra pessoa a realizar práticas sexuais contra a sua vontade, através de coação física, psicológica, ou do uso de instrumentos da violência, como armas. Esta contextura decorre do fato de que geralmente a violência sexual vem acompanhada

de outras expressões de dominação agressiva, o que faz com que as mulheres que sofreram abuso sofram com mais problemas de saúde do que as que não passaram por tal agressão. De acordo com Scarpati, Rosa e Guerra (2014, p. 10), “a violência sexual direcionada à mulher pode ser entendida como qualquer conduta onde o controle e a subordinação da sexualidade feminina são incorporados às regras que normatizam a prática sexual”.

A violência sexual, do mesmo modo que o fenômeno da violência, inclui diversas práticas distintas, como contatos sem consentimento com ou sem penetração e outras práticas sexuais, como o *voyeurismo*. Para Scarpati, Rosa e Guerra (2014), no entanto, eles possuem em comum o fato de serem comportamentos de cunho sexual impostos à outra pessoa. Por conta disso, é inadiável sinalizar para o fato de que não é mais possível compreender a violência sexual apenas como a consumação do ato, mas principalmente como um desejo de dominação absoluta do corpo de outra pessoa. Neste diálogo as diferenças culturais representam um fator crucial para que sejam identificadas as linhas de sujeição que perpassam os corpos dos indivíduos, a fim de conseguirem discernir a satisfação do desejo sexual da agressão. Por conta disso, as autoras ainda defendem que o abismo culturalmente criado entre a sexualidade feminina e a satisfação biológica dos instintos masculinos reforçam a prática de relações sexuais não-consentidas: se os impulsos masculinos se originassem apenas na esfera das necessidades biológicas, eles não poderiam ser controlados, mas meramente satisfeitos, independente da vontade da parceira (SCARPATI; ROSA; GUERRA, 2014).

Diniz (2013) destaca que a ofensa causada pelo estupro não ofende só as vítimas na posse não-consensual do corpo de outrem, ou mesmo na realização do desejo de tortura e posse do agressor, mas principalmente porque alienam as mulheres de sua própria existência corporal e da autonomia de sua vontade, assim como as tornam alheias de seus desejos. A autora também afirma que a agressão sexual é um ato tão real quanto simbólico capaz de reafirmar a dominação patriarcal no que há de mais íntimo nas pessoas, tão violento que tornam submissas todas as mulheres, e não apenas a vítima. Além disso, é importante salientar que o medo de sofrer assédio ou quaisquer tipos de importunação sexual limitam as decisões das mulheres e afetam o desenvolvimento de suas potencialidades. De acordo com o Levantamento da Campanha Chega de Fiu-Fiu e divulgado pelo Instituto Patrícia

Galvão com 7762 mulheres, cerca de 81% delas afirmaram que já deixaram de fazer alguma atividade rotineira que gostariam, como andar a pé ou ir a determinado lugar em determinado horário, por exemplo, por medo de sofrerem algum constrangimento ou agressão sexual (AGÊNCIA PATRÍCIA GALVÃO, 2016).

Perisoli et. al. (2010) destacam que a variação nos resultados de pesquisas e estudos de caso sobre a violência sexual têm como origem as diferenças conceituais e metodológicas, aliadas às variações socioculturais. Além disso, assim como a violência de gênero, a agressão sexual é uma prática delituosa subnotificada por conta do véu de invisibilidade que recobre tal prática. Para os autores:

O silêncio das vítimas é motivado pelo medo em relação ao agressor, medo de ter problemas, de não ser acreditado, dos efeitos sobre a família, dos efeitos sobre o perpetrador e pelo desconhecimento de que aquela era uma situação inadequada. A dificuldade em romper o segredo está relacionada ainda à dificuldade de se obter provas forenses e evidência médica, em muitos casos, à necessidade de acusação verbal, a ameaças sofridas e à ansiedade com relação às possíveis consequências da revelação. O sentimento de culpa, o desconhecimento dos direitos legais, o descrédito na justiça, o constrangimento da vítima, o medo e a vergonha em denunciar um crime sexual, o medo de perder o emprego e da atitude da sociedade são também fatores apontados na literatura como contribuintes para a falta de denúncia (PERISOLI *et. al.*, 2010, p. 86).

Tanto o ato sem consentimento quanto os momentos posteriores, seja o caso denunciado ou não, são marcados por uma sintomatologia que revela um profundo sofrimento psicossocial: depressão, crises de ansiedade, problemas de sono, déficit de atenção, pensamentos intrusivos, crises de pânico, somatização, abuso de substâncias psicoativas e isolamento são sintomas que comumente aparecem nestes casos (PERISOLI *et. al.*, 2010).

Estudos brasileiros (SOUZA; ADESSE, 2005; CARVALHO *et. al.*, 2009), coadunando-se com pesquisas internacionais, apontam que a maioria dos casos de agressão sexual são praticados por conhecidos da vítima (pais, cônjuges, vizinhos, amigos e familiares), o que tornaria a sintomatologia da violência sexual ainda mais aguda. Foi partindo desta constatação que Perisoli *et. al.* (2010) empreenderam uma pesquisa no Centro de Referência no Atendimento Infante-juvenil (CRAI) com vítimas de abuso sexual (em especial crianças e adolescentes) no estado do Rio Grande do Sul entre os anos de 2002 a 2006. Neste período, 4294 crianças e jovens foram acolhidos, em sua maioria (75%) do sexo feminino, o que corrobora com a vitimização

do gênero feminino e com a manutenção da cultura machista e patriarcal na sociedade. Este contexto, no entanto, está em concordância com o cenário mundial: em uma pesquisa realizada em 21 países dos cinco continentes, a prevalência dos casos de violência sexual terem mulheres de diversas faixas etárias como vítimas alcança a média de três casos para um (PEREDA *et. al.*, 2009).

Com efeito, a violência sexual é um problema de saúde pública que atinge anualmente milhares de pessoas. Apesar da predominância de vítimas ser do sexo feminino, muitos homens também sofrem com esta forma de violência. Hohendorff, Habigzang e Koller (2012) pesquisaram sobre os dados epidemiológicos e as características da agressão sexual contra meninos. Tendo em vista que há uma carência de informações no que tange à vitimização masculina em contextos de violência sexual, os autores destacam que tal carência teórico-prática torna a atuação profissional nestes casos um desafio ainda maior do que já configuram os casos de violência sexual contra mulheres, bem mais estudados. Tal especificidade traz alguns fatores psicossociais complicadores para as vítimas, tais como maior relutância em comunicar o fato, já que a violência de cunho sexual contra a mulher tem sido culturalmente mais “esperada”, os estereótipos de masculinidade que reforçam medo e vergonha dos agredidos e conflito com a sexualidade.

No estudo realizado por Pires Filho (2007) com 26 homens vítimas de agressão sexual, os seguintes fatores psicossociais foram apontados pela maioria dos entrevistados: dificuldades em manter relacionamentos íntimos, problemas afetivos como sensação de desamparo e desespero, raiva, culpa e vergonha, dificuldade em compreender o episódio sofrido como um ato de violência, perspectiva negativa com relação às pessoas e à si mesmo, dificuldade em manter vínculos sociais positivos, senso de deslealdade. Por mais que estes sintomas sejam comuns às vítimas de agressão sexual de ambos os sexos, a forte carga simbólica de dominação e submissão presentes no abuso sexual, características incompatíveis com o estereótipo socialmente aceito sobre o que seria o masculino, tornam mais comuns do que nas mulheres a irrupção de comportamentos agressivos e destrutivos, abuso de substâncias, hostilidade e confrontação às normas.

Em termos de estatística, enquanto uma em cada quatro mulheres foi vítima de algum tipo de abuso sexual na infância e adolescência, um em cada seis homens também foi vítima de abuso durante o mesmo período. Todavia, mesmo que a

notificação deste tipo de agressão seja ainda muito baixa, o é ainda menor quando as vítimas são do sexo masculino. Alguns fatores se destacam para facilitar o silêncio das vítimas femininas e masculinas, como a presença de barganhas e ameaças, “culminando na ‘síndrome de segredo’, na qual a criança e/ou adolescente não revela a violência sexual temendo possíveis reações do autor da violência” (HOHENDORFF; HABIGZANG; KOLLER, 2012, p. 401). Do mesmo modo que a violência sexual sofrida pela mulher, no caso de vítimas do sexo masculino os pais, padrastos, tios, amigos e vizinhos representam a maioria dos agressores.

Alguns fatores facilitam a violência sexual: residir somente com a mãe, sem os genitores ou com pais separados ou recasados, presença de familiares viciados em álcool e drogas ou com comportamentos criminais ou pervertidos, ser negro ou pardo e pertencer a níveis socioeconômicos mais baixos (HOHENDORFF; HABIGZANG; KOLLER, 2012). Por outro lado, a violência sexual é um decisivo estressor capaz de desencadear uma série de doenças, tais como medo, ansiedade, depressão, retraimento social, comportamento sexual inapropriado, dificuldade de aprendizagem, comportamento infantilizado, enurese, aumento/perda de peso sem motivação específica, estigmatização, vergonha, agressividade, medo de ficar sozinho e/ou de lugares fechados e escuros, problemas de autoimagem, fuga do lar, problemas legais, entre outros. “Além disso, transtornos disruptivos, quadros de estresse pós-traumático, somatização, paranoia, bulimia, depressão, suicídio, abuso de substância, personalidade antissocial e personalidade borderline foram identificados em meninos vítimas de violência sexual” (HOHENDORFF; HABIGZANG; KOLLER, 2012, p. 404). A frequência e o contexto das agressões são decisivos para o desenvolvimento em maior ou menor grau dos sintomas.

Como a maioria dos casos de violência sexual parte de familiares, amigos e conhecidos da vítima, boa parte da literatura atual sobre o tema, principalmente em sua abordagem psicossocial, a família vem se tornando um objeto de estudo crucial para a compreensão deste fenômeno (KELLOGG; MENARD, 2003). Por ser uma instituição social básica, é dela que devem advir os primeiros e principais suportes psicológicos, emocionais e sociais dos indivíduos. Assim, é possível afirmar que as interações familiares formarão a base a partir da qual as demais relações sociais serão desenvolvidas; o que faz com que afetividade, coesão, hierarquia familiar e relações de identificação entre os membros da família, bem como as construções das

identidades singulares, estejam implicadas no modo como os indivíduos construirão suas interações futuramente, sejam por conta de suas disfunções, sejam através de vínculos de equilíbrio (CECIL, 2001). Com efeito, é comum que os abusos sexuais intrafamiliares ocorram em famílias com transtornos psicossociais diversos, caracterizadas por um menor de grau de coesão e com relações extremamente hierárquicas, além da alta multigeracionalidade, que é quando um comportamento aprendido é repassado para as gerações posteriores.

Nessa franja argumentativa, Perisoli, Teodoro e Dell'Aglio (2007) empreenderam um estudo de caso com duas irmãs-gêmeas adolescentes vítimas de abuso sexual intrafamiliar. Utilizando metodologia entrecruzada, composta por entrevista semi-estruturada, *Family System Test* (FAST), *Family Identification Test* (FIT) e Familiograma, obtiveram como resultado a identificação da necessidade de considerar o abuso sexual intrafamiliar utilizando instrumentos capazes de tecer um perfil psicossocial da família, dos agressores e das vítimas, posto que houve uma diferença considerável entre as perspectivas das irmãs sobre a própria família e a si mesmo (o único ponto em comum é que ambas destacaram que o abuso sexual foi o pior episódio de suas vidas). Este passo é ainda mais importante se considerarmos que as abordagens puramente clínicas não são capazes de abordar um fenômeno multifacetado como a violência sexual, um problema de segurança pública de ordem psicológica, socioeconômica, histórica e cultural que geralmente é silenciado por um longo período até ser revelado. Por conta disso, a abordagem psicossocial tem muito a acrescentar nos estudos sobre a violência sexual.

Considerações Finais

As atuais discussões sobre a violência de gênero e a violência sexual reforçam um importante alerta para a construção da sociedade: os séculos de dominação masculina impuseram às mulheres o papel de submissão, o que representa um potencializador de atos agressivos dirigidos contra elas. Além disso, a suposta naturalização e justificação que recobre estes tipos de violência tornam-nas um problema de saúde pública ainda mais difícil de combater. Por conta disso, é possível apontar, em consonância com os estudos aqui descritos, que é um predicativo destas violências que a agressão seja praticada em inúmeras e dolorosas situações, antes

mesmo de ser de fato cometida. Nesses casos, o ser mulher na sociedade é supliciado de modo culturalmente aceito antes de qualquer agressão.

A discussão sobre o ser mulher em sociedade, assim como os elementos através dos quais o feminino é subjugado pelo masculino, perpassam indissociavelmente esta intrincada questão. No entanto, vale destacar que estas violências não vitimizam apenas aos indivíduos diretamente atingidos, mas toda a sociedade: nesse mesmo horizonte de reflexão, ainda é possível afirmar que para além de cada mulher agredida sexual, física ou psicologicamente, todas as outras acabam tendo sua existência marcada. O silêncio que recobre estas formas de agressão perpetua o ciclo de violência naturalizada, contra o qual a atual discussão multidisciplinar visa combater.

No entanto, a violência sexual acomete também milhares de meninos, em especial crianças e adolescentes. Mais um sintoma de uma sociedade adoecida por uma construção machista, ele revela que o impulso de dominação e de submissão da corporalidade e do desejo de outrem não estão vinculados apenas ao gênero, mas ao instinto de posse e de satisfação dos próprios impulsos. Além disso, outros fatores psicossociais podem colaborar com a irrupção de atos agressivos, como o uso de álcool e drogas, casos de violência familiar anteriores, condições socioeconômicas, medo e vergonha em denunciar, a ausência de órgãos de apoio psicossocial tanto às vítimas quanto aos agressores e a dependência financeira e emocional do agressor.

Por tudo isso, faz-se mister aprofundar as investigações sobre o fenômeno da violência, em especial a de gênero e sexual. Conquanto este é um fenômeno multifacetado, abordagens mais abrangentes tendem a contribuir para a sua compreensão. Por esse motivo, acreditamos que o estado de arte fornecido pela Psicologia Social colabora para a discussão sobre as violências, além de embasar teoricamente o seu enfrentamento.

Referências

AGÊNCIA PATRÍCIA GALVÃO. **Dossiê violência contra as mulheres**. 2016. Disponível em: <https://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/violencia/violencias/violencia-sexual/>. Acesso em: 20.jun.2019.

BARON, Robert A.; BYRNE, Donn. **Psicología Social**. 10ª ed. Madrid: Pearson Education, 2005.

BEIRAS, Adriano; MORAES, Maristela; ALENCAR-RODRIGUES, Roberta; CANTERA, Leonor. Políticas e leis sobre violência de gênero – reflexões críticas. **Psicologia & Sociedade**. Belo Horizonte, v. 24, n. 1, 2012, p. 36-45.

BHONA, Fernanda Monteiro de Castro; LOURENÇO, Lélío Moura; BRUM, Camila Resende Soares. Violência doméstica: um estudo bibliométrico. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**. Rio de Janeiro, v. 63, n. 1, 2011, p. 87-100.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Políticas de Saúde. **Violência intrafamiliar**. Orientações para a prática em serviço. Brasília: Ministério da Saúde, 2001. (Caderno de Atenção Básica, 8).

BRONFENBRENNER, U. (Ed.). **Making human beings human**. Bioecological perspectives on human development. Thousand Oaks, CA: Sage, 2004.

CARVALHO, A. C. R.; BARROS, S. G.; ALVES, A.C.; GURGEL, C. A. Maus-tratos: Estudo através da perspectiva da delegacia de proteção à criança e ao adolescente em Salvador, Bahia. **Ciência e Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 2009, p. 539-546.

CARVALHO-BARRETO, André; BUCHER-MALUSCHKE, Júlia Sursis Nobre Ferro; ALMEIDA, Paulo César; SOUSA, Eros. Desenvolvimento Humano e Violência de Gênero: Uma Integração Bioecológica. **Psicologia: reflexão e crítica**. Porto Alegre, v. 22, n. 1, 2009, p. 86-92.

CECIL, H.; MATSON, S. C. Psychological functioning and family discord among African American adolescent females with and without a history of childhood sexual abuse. **Child Abuse & Neglect**. Amsterdã, v. 25, 2001, p. 973-988.

CERQUEIRA, Daniel; COELHO, Danilo de Santa Cruz. **Estupro no Brasil: uma radiografia segundo os dados da Saúde**. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), 2014.

DINIZ, Débora. **O estupro é um ato de demarcação nas entranhas femininas**. 2013. Disponível em: <http://www.compromissoeatitude.org.br/o-estupro-e-um-ato-de-demarcacao-nas-entranhas-femininas-escreve-debora-diniz-o-estado-de-s-paulo-10112013/>. Acesso em: 02.mai.2019.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA; NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE A VIOLÊNCIA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (USP); G1. **Monitor da violência: levantamento de assassinatos de mulheres em 2017**. Disponível em: <https://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/dados-e-fontes/pesquisa/monitor-da-violencia-levantamento-sobre-assassinatos-de-mulheres-em-2017-g1-nev-usp-fbsp-2018/>. Acesso em: 15.abr.2019.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **9º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2015.

FRANK, Stefanie; COELHO, Elza Berger Salema; BOING, Antonio Fernando. Perfil dos estudos sobre violência contra a mulher por parceiro íntimo: 2003 a 2007. **Revista Panamericana de Salud Publica**. São Paulo, v. 27, n. 5, 2010, p. 376-381.

HOHENDORFF, Jean Von; HABIGZANG, Luísa Fernanda; KOLLER, ESílvia Helena. Violência sexual contra meninos: dados epidemiológicos, características e consequências. **Psicologia USP**. São Paulo, v. 23, n. 2, 2012, p. 395-415.

KELLOGG, N. D.; MENARD, S. W. Violence among family members of children and adolescents evaluated for sexual abuse. **Child Abuse & Neglect**. Amsterdã, v. 27, n. 12, p. 1367-1376, 2003.

KRUG, E. G.; DAHLBERG, L. L.; MERCY, J. A.; ZWI, A. B.; LOZANO, R. **World report on violence and health**. Genebra: WHO, 2002.

NARVAZ, M.; KOLLER, S. H. Mulheres vítimas de violência doméstica: compreendendo subjetividades assujeitadas. **PSICO**. Porto Alegre, v. 37, n. 1, 2006, p. 7-13.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **World report on violence and health**. Genebra: World Health Organization, 2002.

PAN AMERICAN HEALTH ORGANIZATION. **Health in the Americas 2007**. Volume I — Regional. Washington: PAHO, 2007.

PEREDA, N.; GUILERA, G.; FORNS, M.; GÓMEZ-BENITO, J. The international epidemiology of child sexual abuse: A continuation of Finkelhor (1994). **Child Abuse & Neglect**. Amsterdã, v. 33, 2009, p. 331-342.

PERISOLI, Cátula; PIRES, Jarbas Pitaguary Machado; ALMEIDA, Maria Eliete; DALBOSCO, Dell'Aglio, Débora. Violência sexual contra crianças e adolescentes: dados de um serviço de referência. **Temas em Psicologia**. Ribeirão Preto, v. 18, n. 1, 2010, p. 85-97.

PERISOLI, C. L.; DALBOSCO, D. D. Características familiares no contexto do abuso sexual. In: HUTZ, C. (Org.). **Prevenção e intervenção em situações de risco e vulnerabilidade**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

PIRES FILHO, M. F. **Violência intrafamiliar: a compreensão de psicólogos que atendem em instituições crianças do sexo masculino, vítimas de abuso sexual**. Recife, 2007. 152f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Católica de Pernambuco.

RODRIGUES, Vanda Palmarella; MACHADO, Juliana Costa; SANTOS, Washington da Silva; SANTOS, Maria de Fátima de Souza; DINIZ, Normélia Maria Freire.

Violência de gênero: representações sociais de familiares. **Revista Texto Contexto Enfermagem**. Florianópolis, v. 25, n. 4, 2016, p. 1-10.

SILVA, Lídia Ester Lopes; OLIVEIRA, Maria Liz Cunha. Violência contra a mulher: revisão sistemática da produção científica nacional no período de 2009 a 2013. **Ciência e Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, 2015, p. 3523-3532.

SCARPATI, Arielle Sagrillo; ROSA, Edinete Maria; GUERRA, Valeschka Martins. Representações sociais da violência sexual na produção científica nacional. **Psicologia Argumento**. Curitiba, v. 32, n. 77, 2014, p. 9-18.

SOUZA, C. M.; ADESSE, L. **Violência sexual no Brasil**. Perspectivas e desafios. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005.

Artigo recebido em: 02/09/2019.
Artigo aprovado em: 04/01/2021.



A CRISE NA EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE HANNAH
ARENDT

THE CRISIS IN EDUCATION IN THE THOUGHT OF HANNAH
ARENDT

Lucas Palhano Rodrigues de Sales¹

RESUMO

O presente artigo expõe a reflexão do pensamento elaborado pela teórica-política alemã Hannah Arendt a respeito da crise da educação no mundo contemporâneo. Este trabalho está dividido em quatro partes complementares. Na introdução é apresentado o problema num panorama geral, bem como indica a reflexão conceitual que forja o pensamento e a tese arendtiana. Na primeira parte apresenta-se o estado completo da crise sem precedentes na história, enquanto o mundo vive numa sociedade de massas. Na segunda parte são elaborados os elementos que ajudam a formar a crise, a saber, a perda da autoridade e as questões pedagógicas que, inúmeras vezes, acabam por infantilizar o processo educacional. Finalmente, na última parte do trabalho, apresentam-se saídas para superar a crise, a partir do prisma arendtiano, especialmente a atitude de amor mundi.

Palavras-chave: Arendt. Educação. Crise. Autoridade.

ABSTRACT

The present article puts forward a reflection on the thoughts elaborated by the German political theorist, Hannah Arendt, about the crisis in education in the contemporary world. The work is divided into four complementary stages. The introduction presents a general overview of the problem and also indicates the conceptual reflection that forges the Arendtian thoughts and her thesis. The first stage presents the whole state of this unprecedented crisis in history while the world lives in a mass society. The second stage elaborates on the elements that helped form the crisis, namely, the loss of authority and the pedagogical matters that many times end up infantilizing the educational process. Finally, the last stage of the paper presents ways to overcome the crisis from the Arendtian standpoint, especially the attitude towards 'Amor Mundi'.

¹ Especialista em Ensino de Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: lucaspalhano@gmail.com.

Keywords: Arendt. Education. Crisis. Authority.

Na obra *Entre O Passado e o Futuro*, publicada no final dos anos 1950, Hannah Arendt ocupa-se de um tema central que passa por várias crises, a educação, mas que, nos EUA, se repetem com uma periodicidade característica. Arendt inicia seu texto afirmando que a crise pela qual a educação passa deve necessariamente ser investigada a partir das experiências políticas vividas no século XX e de seus impactos.

É interessante notar que ao falar de crise, Arendt observa que esta pode trazer a possibilidade de uma vasta reflexão sobre as questões vigentes.

É a oportunidade, proporcionada pelo próprio fato da crise – que dilacera fachadas e oblitera preconceitos -, de explorar e investigar a essência da questão em tudo aquilo que foi posto a nu, e a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres nascem para o mundo. O desaparecimento de preconceitos significa simplesmente que perdemos as respostas (...). Uma crise nos obriga a voltar às questões mesmas e exige respostas novas ou velhas, mas de qualquer modo julgamentos diretos. (ARENDR, 2016, p. 222-223).

Arendt constata ainda que a modernidade se caracteriza por uma grande perda do sentido de comunidade, que acabou por gerar uma verdadeira falência do “bom senso”. Desta forma adentra-se num dos pontos centrais de sua reflexão, pois quando o juízo humano renuncia ou fracassa em sua busca por compreender, tem-se o indicativo de que uma parte do mundo fora destruída; assim, algo comum a todos os homens também o foi. Para Arendt, trazendo à tona os conceitos gregos de “iluminado”², como a origem de todos os males, percebe-se por que, segundo a autora, o “bom senso” apresenta-se como um verdadeiro “sentido dos limites”, pois ao perder tal “medida”, o mundo cai em derrocada (ARENDR, 2016, p. 227).

Cabe ressaltar que, para Arendt, o mundo é precisamente uma construção humana, sendo constituído por um conjunto de artefatos e de instituições duráveis que proporcionam aos homens estarem sempre e continuamente conectados entre si, sem que deixem de estar separados, simultaneamente (ARENDR, 2010). Assim sendo, o

² Na alegoria da caverna, aquele que sai da caverna e encontra a luz (a verdade), volta para propagá-la.

mundo³ não pode ser confundido apenas com a terra onde estes homens se movem ou ainda com a natureza de onde extraem a matéria-prima a partir da qual fabricam os seus artefatos ou colhem o alimento para o seu sustento, mas refere-se às inúmeras barreiras culturais, institucionais que os seres humanos inserem entre eles e entre a natureza. Ou seja, Arendt entende que a fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele (ARENDR, 2001, p. 210).

Igualmente importante, Arendt, refere-se como mundo àqueles assuntos que estão “entre” os homens (ARENDR, 2003, p. 14), ou seja, são aqueles assuntos que lhes dizem respeito ao entrarem em relações políticas entre eles. Assim, o mundo instaurado entre os homens quando estão juntos na modalidade da ação e da fala é tão real quanto a mundanidade artificial de coisas e instituições que visivelmente se interpõe entre eles e a natureza (NETO, 2008, p. 194). Em um sentido mais estreito, o mundo também designa o conjunto de instituições e leis que aos homens é comum. Em outras palavras, tratar-se-ia daquele espaço comum, por assim dizer, que deve sobreviver ao ciclo natural da vida e da morte das gerações. Por isso é importante garantir alguma estabilidade a este mundo comum, onde cada indivíduo aparece aos outros ao mesmo tempo em que os demais indivíduos aparecem instituindo o seu mútuo aparecimento (ARENDR, 2003, p. 31).

Segundo a autora, somente os homens são capazes de manter uma certa relação privilegiada com o mundo e caberia justamente à educação a necessária e delicada função de iniciar a justa inclusão daqueles que chegaram num mundo que existia antes deles, logo lhes é estranho, e que deverá permanecer após o seu desaparecimento (ARENDR, 2016, p. 235).

Se a criança não fosse um recém-chegado nesse mundo humano, porém, simplesmente uma criatura viva ainda não concluída, a educação seria apenas uma função da vida e não teria que consistir em nada além da preocupação para com a preservação da vida e do treinamento e na prática do viver que todos os animais assumem em relação aos seus filhos. (ARENDR, 2016, p. 235).

Esta relação que o homem mantém com o mundo e que deve ser mediada pela educação precisa ser sempre repensada a cada novo nascimento, com o

³ A respeito do conceito de mundo na obra de Arendt, como abordado neste trabalho, há que se dizer que há diferenciações teóricas feitas pela própria pensadora sobre ele. O texto do prof. Rodrigo Ribeiro Alves Neto é de suma importância nesta compreensão (Cf. NETO, 2008).

aparecimento de um ser inteiramente novo e diferente de todos os outros (ARENDT, 2010). É precisamente neste ponto que Arendt chama atenção para a atitude que os adultos devem ter, o que a autora conceitualizou como “amor mundi”, ou seja, a responsabilidade que os homens devem assumir pelo mundo para que o conjunto de instituições políticas e leis que foram herdadas não sejam constantemente transformados, ou até mesmo destruídos de acordo com a vontade ou interesses de alguns grupos. Não sem razão Arendt ressalta que aquele que é responsável pela educação não pode estar apenas voltado para o desenvolvimento da criança, mas deve assumir ao mesmo tempo a sua responsabilidade pelo mundo (ARENDT, 2016, p. 235)

É este papel da educação que faz com que os recém-chegados tenham contato com as estruturas gerais da sociedade, a saber, as científicas, políticas, linguísticas, econômicas. Ao chegarem à maturidade, como adultos, caberá aos que foram recém-chegados transformar este mundo através da ação política. Justamente por isto a educação possui função eminentemente política, ainda que não seja especificamente política. É, pois, desta forma, que o mundo comum futuro será cuidado; para Arendt, o mundo comum só poderá ser transformado se for conservado. É mister ressaltar a que conservadorismo a autora está se referindo.

A fim de evitar mal-entendidos: parece-me que o conservadorismo, no sentido de conservação faz parte da essência da atividade educacional, cuja tarefa é se ore abrigar e proteger alguma coisa – a criança contra o mundo, o mundo contra a criança; o novo contra o velho, o velho contra o novo. (ARENDT, 2016, p. 242).

Arendt lembra que esta atitude permanece apropriada apenas nas relações entre os adultos e os recém-chegados, ou seja, na educação, mas não no horizonte da política. A atitude conservadora no âmbito da política levaria os indivíduos a aceitar o mundo como está, o que seria uma mera preservação do *status quo*, fadando-o à destruição. Ao contrário, somente a ação humana pode intervir ao criar aquilo que é novo. (ARENDT, 2016, p. 242).

1 O Estado da Crise

Como a educação no mundo contemporâneo, para Arendt, passa por uma grave crise, notadamente singular na história, só será possível compreendê-la a partir do entendimento da crise política na qual este mundo está imerso. Arendt atenta para o fato que o mundo moderno fomenta uma verdadeira sociedade de massas que valoriza a novidade pela novidade e o consumo exacerbado e que parece não querer conservar nada dos seus antepassados, conseqüentemente, perdendo dois aspectos primordiais para o mundo, quais sejam, a autoridade e a tradição.

Ao fim e ao cabo poder-se-ia perguntar se um mundo com excesso de novidades pode trazer à tona uma grande falta de responsabilidade e despreparo dos adultos na tarefa de incorporar os recém-chegados no mundo. Mas, parece ser claro que existe uma íntima conexão, por exemplo, entre a perda da autoridade na vida pública – política por excelência – e nos contextos mais privados ou pré-políticos, como a família e a escola.

É como se os pais dissessem todos os dias: - nesse mundo, mesmo nós não estamos muito a salvo em casa; como se movimentar nele, o que saber, quais habilidades dominar, tudo isso também são mistérios para nós. Vocês devem tentar entender isso do jeito que puderem; em todo caso, vocês têm o direito de exigir satisfações. Somos inocentes, lavamos as nossas mãos por vocês. (ARENDR, 2016, p. 241-242).

Este mundo repleto de transformações que, por vezes, o deixam completamente irreconhecível, teve as suas bases saturadas, trazendo, por conseguinte, uma grande instabilidade institucional e uma severa perda do sentido da realidade. Sem dúvida, a estas perdas somam-se a perda do senso comum e da capacidade de julgar dos homens.

O desaparecimento do senso comum nos dias atuais é o sinal mais seguro da crise atual. Em toda crise, é destruída uma parte do mundo, alguma coisa comum a todos nós. A falência do bom senso aponta, como uma vara mágica, o lugar em que ocorreu esse desmoronamento. (ARENDR, 2016, p. 227).

Assim sendo, a crise da educação no mundo contemporâneo está relacionada à instabilidade atual das instituições que sofrem com o excesso das transformações. Dentre estas instituições destaca-se a escola, que deveria fazer a mediação entre o

domínio privado do lar e o mundo, ou seja, a família e o mundo. Ainda assim, a escola não poderia de forma alguma reproduzir por completo o mundo em si e, justamente por isto, este papel de introdução dos recém-chegados ao mundo deve ser feito paulatinamente. Daí observa-se a imensa complexidade da arte de educar, pois como Arendt afirma:

(...) as duas responsabilidades de modo algum coincidem; com efeito, podem entrar em mútuo conflito. A responsabilidade pelo desenvolvimento da criança volta-se em certo sentido contra o mundo: a criança requer cuidado e proteção especiais para que nada de destrutivo lhe aconteça da parte do mundo. Porém também o mundo necessita de proteção, para que não seja derrubado e destruído pelo assédio do novo que irrompe sobre ele a cada nova geração. (ARENDR, 2016, p. 235).

Precisamente por isso não é função da educação trazer ao mundo a novidade, transformando-se num instrumento autoritário e que acaba por barrar as modificações do mundo. Ainda que a linha que divide esta dupla função seja tênue, não se pode perdê-la de vista pois a novidade só poderá vir ao mundo através da ação política dos homens, realizada pela intermediação dos adultos. Para Arendt, a educação deve ser um pressuposto para a verdadeira atividade política.

A educação não pode desempenhar papel nenhum na política, pois na política lidamos com aqueles que já estão educados. (...) Mas mesmo às crianças que se quer educar para que sejam cidadãos de um amanhã utópico é negado, de fato, seu próprio papel futuro no organismo político, pois, do ponto de vista dos mais novos, o que quer que o mundo adulto possa propor de novo é necessariamente mais velho do que eles mesmos. Pertence à própria natureza da condição humana o fato de que cada geração se transforma em um mundo antigo, de tal modo que preparar uma nova geração para um mundo novo só pode significar o desejo de arrancar das mãos dos recém-chegados sua própria oportunidade face ao novo. (ARENDR, 2016, p. 225-226).

Desconsiderar este aspecto seria infantilizar tanto a política quanto a educação. Vale ressaltar que a educação não pode ser apartada do mundo dos adultos e é precisamente por isso que possui uma tarefa tão árdua e crítica.

2 Elementos da Crise

2.1 A Autoridade

A perda da autoridade, sem dúvida, segundo Arendt, é política na sua natureza e origem (ARENDR, 2016, p. 128). A ascensão de movimentos políticos que visavam substituir por completo o sistema partidário acabou por gerar uma inesperada forma de governo totalitário, consequência de uma ruptura geral de quase todas as autoridades tradicionais.

O sintoma que emerge daí, mostrando a grandiosidade desta crise, é que ela espalhou-se mesmo em áreas pré-políticas, a saber, a criação dos filhos e a educação (ARENDR, 2016, p. 128), pois nestas relações a autoridade foi, desde épocas imemoriais, aceita como uma necessidade natural, seja para amparar a criança em suas necessidades mais naturais, seja por necessidade política. “A autoridade foi recusada pelos adultos e isso somente pode significar uma coisa: que os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram as crianças.” (ARENDR, 2016, p. 240).

Arendt alarga a análise da questão ressaltando que a autoridade que fora perdida não foi uma “autoridade geral”, mas uma específica, atentando-se a algumas distinções que se inclinam a ser desconsideradas na análise desta crise, como a tradição e a religião. Este é um ponto importante a ser mencionado, pois foi, por um lado, a tradição quem guiou os homens com uma certa segurança no passado (ARENDR, 2016, p. 130). Porém, como a religião, que desde o século XVII tem enfrentado sérias dúvidas em relação às suas crenças e, talvez, até mesmo à sua fé, suas autoridades são cada vez mais questionadas.

É mister voltar agora para o tema da perda da autoridade. Esta foi, por assim dizer, a base que servira como alicerce para que o mundo permanecesse com a durabilidade que os seres humanos necessitam. Justamente por isto, a perda deste alicerce é proporcional à falência do fundamento do mundo, que começa, sem dúvidas, a se transformar numa velocidade cada vez mais alucinante. É justo ressaltar que, para Arendt, esta perda da segurança que sustentava o mundo não necessariamente traz em si a perda da capacidade humana de cuidar, preservar ou construir o mundo.

2.2 A Questão Pedagógica

Há um outro fator que Arendt aborda e que, segundo sua análise, ajuda fortemente a contribuir com a crise: aquilo que poder-se-ia ser denominado de questão pedagógica. A autora chama a atenção que determinadas alternativas pedagógicas que tem alimentado diversos programas educacionais na América acentuam a ruína da missão mediadora da educação e, conseqüentemente, interferem na escola, ponte entre o ambiente familiar e o mundo dos adultos.

É aí que está o âmago deste problema, pois a educação acabou por renunciar o papel de mediadora e, conseqüentemente, relegou-se à alienação dos recém-chegados com relação a este mundo, privando-os do direito de conhecer o mundo e tornando-os praticamente incapazes de, no tempo oportuno, preservá-lo e transformá-lo.

No bojo dos anos cinquenta, precisamente onde a reflexão da autora se situa, a América e suas escolas foram, por assim dizer, invadidas por diversas correntes pedagógicas que clamavam por uma nova escola, que abandonasse os recursos de violência e desse ares a uma escola mais democrática, tendo a criança e o “seu mundo” como centros de sua atividade. Além disso, alguns outros métodos pedagógicos, advindos da psicologia do desenvolvimento, centrados na ideia da individualidade, deixavam à margem, quando não desconsideravam, o vínculo irrenunciável do princípio educacional do cuidado e da responsabilidade com o mundo. Exatamente neste ponto da discussão, Arendt lastima que este processo tenha acabado por infantilizar os educadores, os recém-chegados e o processo mesmo da educação, qualificando como desastroso este modelo, pois “existe um mundo da criança e uma sociedade formada entre crianças autônomas e que se deve permitir, na medida do possível, que elas governem. Os adultos estão aí apenas para auxiliar esse governo.” (ARENDR, 2016, p. 229).

Esta mentalidade de que as crianças, os recém-chegados, devem ser “libertos” da opressão dos adultos, que renunciaram ao seu papel de educadores, perverte a tarefa da educação mesma. Esta atitude não poderia deixar de resultar numa verdadeira tirania da maioria do grupo de crianças e jovens, acabando por tornar-se uma face da violência cotidiana na metade do século.

Assim ao emancipar-se da autoridade dos adultos, a criança não foi libertada, e sim sujeita a uma autoridade muito mais terrível e verdadeiramente tirânica, que é a tirania da maioria. Em todo caso, o resultado foi serem as crianças, por assim dizer, banidos do mundo dos adultos. São elas, ou jogadas a si mesmas, ou entregues à tirania de seu próprio grupo, contra o qual, por sua superioridade numérica, elas não podem se rebelar, e do qual por serem crianças, não podem argumentar, e do qual não podem escapar para nenhum outro mundo por lhes ter sido barrado o mundo dos adultos. A reação das crianças a essa pressão tende a ser ou conformismo ou a delinquência juvenil, e frequentemente é uma mistura de ambos. (ARENDT, 2016, p. 230-231).

Ainda assim, Arendt não está voltada apenas para os recém-chegados, mas com a mesma perspicácia aborda o problema da crise da educação levando em conta o estado dos professores. Segundo a sua análise, também os educadores foram, de certa forma, abandonados à sua própria sorte, pois, não raro, a pedagogia percebeu-se como uma ciência do ensinar a ensinar (ARENDT, 2016, p. 231) a ponto de o professor não conhecer mais a sua própria matéria e, por vezes, encontrar-se apenas um passo à frente de sua classe no tangente ao conhecimento.

Arendt chama a atenção, nesta crise, para o papel do pragmatismo e do seu pressuposto básico de que só é possível compreender aquilo que se faz, pois ambos sobrepuseram o fazer pelo aprendizado. Esta prática acabou por transformar instituições de ensino em instituições vocacionais, por assim dizer, ensinando o que seria mais importante para viver bem⁴ de acordo com o labor e o trabalho. Em igual proporção estes institutos foram incapazes de fazer com que as crianças conquistassem os pré-requisitos básicos de um currículo padrão. (ARENDT, 2016, p. 232).

Ao assimilar estes problemas especificamente pedagógicos, Arendt abrange a crise pela qual a educação passa de forma significativa. Há que se observar que a consequência destes aspectos problemáticos aponta para a perda acelerada da autoridade educacional, já que esta autoridade está fundada na responsabilidade que este educador assume pelo mundo (ARENDT, 2016, p. 235) Cabe ainda salientar que:

A autoridade do educador e a qualificação do professor não são a mesma coisa. Embora esta qualificação seja indispensável para a autoridade, a qualificação, por maior que seja nunca engendra por si só autoridade. A

⁴ Arendt relembra que quando várias aldeias se unem numa única comunidade, grande o bastante para ser autossuficiente (ou para estar perto disso), configura-se a cidade, ou Estado – que nasce para assegurar o viver e que, depois de formada, é capaz de assegurar o viver bem. (ARENDT, 2010, p. 145).

qualificação do professor consiste em conhecer o mundo e ser capaz de instruir os outros acerca deste, porém sua autoridade se assenta na responsabilidade que ele assume por este mundo face às crianças, é como se ele fosse um representante de todos os habitantes, adultos, apontando os detalhes e dizendo à criança: - isso é o nosso mundo. (ARENDT, 2016, p. 239).

Arendt aponta o caminho a ser seguido na contramão do discurso educacional do século XX que, numa busca desenfreada e desesperada por reformar o sistema educacional (ARENDT, 2016, p. 233), tem colaborado para aprofundar ainda mais a crise na educação.

3 Superar a crise

O apelo acalorado de Arendt é para que os adultos, sobretudo os educadores, recuperem o bom senso e assumam de uma vez a responsabilidade de preservar o mundo e apresentá-lo aos recém-chegados. Para que isto aconteça os educadores devem assumir o papel de narradores, como Walter Benjamim conceitua, para que assim possam contar aos recém-chegados as verdades factuais⁵. Num mundo em que esta verdade está tão fragilizada que a tradição já não consegue mais sustentá-la, cabe aos educadores manterem a sua fidelidade ao mundo – fruto de sua responsabilidade para com ele – para que, assim, possam conservá-lo.

É mister assinalar que, para relatar a verdade factual, é necessária a imparcialidade, para que a história não seja comprometida. Em um mundo cada vez mais conectado, em que quase não existem barreiras, que não é mais sustentado nem pela autoridade, nem pela tradição, cabe à educação, alicerçada firmemente nestes fundamentos ora desconsiderados, trilhar um novo caminho. Só assim o mundo que pertence a todos os homens poderá ser preservado e, a seu tempo, transformado.

É fato que no mundo hodierno, com renovada força, uma educação tecnicista, com vastas matérias que parecem solapar as crianças e os jovens ao induzi-los sempre mais numa mentalidade voltada para a fabricação e em um contexto em que a busca pelo ter não conhece limites, deve ser encarada e repensada, sobretudo com o auxílio da Filosofia da Educação. O problema não pode ser deixado de lado, pois

⁵ Para Arendt, a verdade factual constitui a verdadeira textura do domínio público. (ARENDT, 2016).

encará-lo faz parte da responsabilidade pelo mundo: propor novas saídas é cuidar do mundo para que ele permaneça como um lugar adequado à vida dos seres humanos.

O papel do filósofo da educação, em suma, do educador, é parar para pensar, pensar as experiências, pensar a partir de novos paradigmas.

Há muitos que ‘param para pensar’, isto é, para lembrar e refletir aquilo que ocorreu; há também aqueles que escolhem pensar como modo de vida, se debruçando sobre as perguntas últimas – o ser, o sentido da vida, a morte, etc. na arte o pensamento conflui com a fabricação de objetos. Os poetas pensam e fazem pensar por meio da linguagem metafórica, e o narrador, independentemente de ser um escritor de ficção ou um historiador, procura compreender [os acontecimentos] ao contar uma história sobre as experiências humanas no mundo. (ALMEIDA, 2009, p. 130).

O filósofo da educação, o educador, deve buscar o sentido do pensar para que encontre também novas saídas, pois esta busca de sentido, como afirma Almeida (2009), está intimamente ligada à responsabilidade pelo mundo que, como se viu, está sem fundamentos. O educador deve ser nos dias de hoje, ainda com maior gravidade, um “por-em-ordem” neste mundo, para que ele ainda seja possível. (ARENDR, 2016, p. 243).

Precisamente por isto, seguindo a perspectiva de Arendt, o filósofo, sobretudo da educação, não pode ser o guardião da verdade, mas deve permanecer como um contador de histórias (FELICIO, 2016, p. 978), o que o auxiliará a faculdade do juízo, pois esta é possibilitadora da decisão nos seres humanos e os orienta, por conseguinte, a guiarem-se no mundo em que vivem. “Agora que se experimentou a ausência das responsabilidades, deve-se olhar para frente, deve-se construir, sem olhar nem para a direita, nem para a esquerda. Deve-se ser construtores.” (BENJAMIM, 1985, p. 115).

É ainda papel da educação despertar naqueles que são recém-chegados o amor, o apreço pelo mundo que une os humanos tão diferentes entre si, despertando-os para a consciência de que é neste mundo, e não em outro, que a vida dos homens, tão plurais entre si, realiza-se.

Trata do mundo que se forma como tempo-espaco (...) em que construímos nossas casas, nos instalamos, querendo deixar algo permanente. O mundo ao qual pertencemos porque somos no plural, em que permanecemos eternamente estrangeiros porque somos no singular, cuja pluralidade, e somente ela, nos permite estabelecer nossa singularidade. (ARENDR *apud* ALMEIDA, 2009, p. 132).

É, portanto, necessário assumir a responsabilidade pelo mundo, pelo amor que se tem a ele, tendo a educação como ponto principal para salvá-lo da ruína, caso lhe falte a renovação trazida pelos novos e pelos jovens. Este compromisso inspira a convivência na pluralidade e extrai dela novos meios para que recupere o sentido de pertença a este mundo, pois em breve tempo, parece-nos que este mesmo mundo não suportará ser tratado como uma espécie de grande rede social – *mass media* – em que bane-se o que não agrada ao indivíduo, em que as relações não são duradouras, por fim, um mundo que tenha a aparência do novo.

Referências

- ALMEIDA, V. S. **Amor Mundi e a educação**: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt. Tese (Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- BENJAMIN, W. Magia e técnica, arte e política. **Obras escolhidas**. Vol. 1. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 4ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- ARENDT, H. **Entre o Passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2016
- ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11ª ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DUARTE, A. Biopolitics and the dissemination of violence: the arendtian critique of the present. In: WILLIAMS, G. (Ed). **Hannah Arendt**: critical assessments of leading political philosophers. V. III. Abingdon: Routledge, 2006. p. 408-423.
- DUARTE, A.; CÉSAR, Maria Rita de Assis. Hannah Arendt: pensar a crise da educação no mundo contemporâneo. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 3, set./dez. 2010, p. 823-837.
- FELÍCIO, Carmelita. Hannah Arendt e a crise na educação: “o que nos faz pensar?”. **Educativa**, Goiânia, v. 19, n. 1, set./dez. 2016, p. 967-982.
- NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. Mundo e Alienação na Obra de Hannah Arendt. **Revista Unisinos**, v. 9, n. 3, set/dez 2008, p. 243-257.

Artigo recebido em: 13/04/2021.
Artigo aceito em: 18/06/2021.



A FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA DE AGOSTINHO NA OBRA O LIVRE- ARBÍTRIO

AUGUSTINE'S ETHICAL FOUNDATIONS IN THE WORK ON FREE CHOICE OF THE WILL

Filipe Alves da Silva¹

RESUMO

O presente artigo apresenta um estudo sobre a ética agostiniana a partir da sua obra *Do Livre-arbítrio*. Este filósofo compreendia que o homem era dotado de livre-arbítrio como importante parte de sua natureza como ser racional e distinto dos demais animais. Através dele o homem é responsável por suas ações, boas ou más. O livre-arbítrio lhe fora dado por Deus para um bom propósito, que é a vida virtuosa. Quando o homem não alcança tal objetivo ele pratica o mal moral. A vida virtuosa consiste no domínio da razão sobre as paixões através da sua boa vontade. A felicidade e a infelicidade são a consequência do bom e do mau uso de seu livre-arbítrio. Para viver retamente o homem deve se desapegar dos bens temporais e transitórios e se voltar para o Bem supremo, Deus, para assim desfrutar do gozo de uma vida virtuosa. O texto foi escrito de forma clara e objetiva a fim de alcançar uma melhor compreensão sobre a filosofia ética agostiniana. A relevância de tal temática consiste na atual situação de crise ética e moral que estamos vivendo hoje. Sendo o problema ético discutido pela filosofia desde os seus primórdios, a reflexão de Agostinho de Hipona ainda nos apresenta como uma explicação relevante sobre tal fenômeno.

Palavras-chave: Livre-arbítrio. Mal moral. Boa Vontade.

ABSTRACT

This text presents an study on Augustinian ethics from his work *On Free Choice of the Will*. This philosopher understood that man had free will as an important part of his nature as rational and animal-distinct being. Through free Will man is responsible for his own actions, good or bad. Free will was given to man by god for a good purpose, that is, a virtuous life. When man does not achieve this goal, he practices moral evil acts. A virtuous life consists in rational domination over passions through his good will.

¹ Especialista em Ensino de Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: filipesolagrata@gmail.com.

Happiness or unhappiness is consequence from good or bad usage of free will. In order to live correctly, man must leave material and transitory goods and turns himself to the Supreme Good, that is God, and so he will profit a virtuous life. The text was written in an objective and clear form, in order to reach a better comprehension on Augustinian ethical philosophy. This kind of thematic is important due to a moral and ethics crisis we are living today. If this ethical problem is argued since philosophy beginning, Augustine of Hippo's reflections on it still shows us a relevant interpretation about this phenomenon.

Keywords: Free will. Moral evil. Good will.

Introdução

O presente artigo busca apresentar a contribuição sobre a reflexão ética de Agostinho a partir de sua obra *O livre-arbítrio*. Este filósofo se propôs a refletir sobre a problemática do campo ético em seu tempo, buscando repostas que explicassem de modo satisfatório tal fenômeno. Influenciado pelo neoplatonismo e convertido ao cristianismo, ele rompe com o maniqueísmo e contra esse sistema, sua obra, *O Livre-arbítrio*, se direciona mais precisamente.

Para os maniqueístas, o homem está à mercê de duas forças que são contrárias e existentes no universo: o mal e o bem. O homem, por tal razão, não é um ser livre. Contrapondo tal ideia, ele vai argumentar diferente, mostrando que o homem é dotado de livre-arbítrio e que através dele se expressa no mundo. Logo, para o filósofo, o homem não é apenas uma marionete sobre cordas do destino, mas um ser que escolhe e desfruta das consequências de suas escolhas, sejam elas para o bem ou para o mal.

O homem é responsável por suas ações e pelo seu comportamento no mundo. Ao longo da história foi presenciado inúmeros fatos em que o problema ético é refletido a partir do dilema da liberdade que o homem tem de realizar os bons e os maus feitos. Assim, a pergunta por suas causas e efeitos, sua origem e sua necessidade de tais atos são de relevância sempre significativa na civilização humana, pois o mesmo sempre se encontra imerso em ações que não apenas possui consequências positivas, mas também negativas para si e para o outro.

Quando se observa as ações humanas, sejam elas boas ou más, se pergunta por quais motivações e fatores são e devem ser tomadas pelos homens. A natureza

de nossas ações são alvo de variadas reflexões não apenas do campo filosófico, mas de outras áreas da ciência, como a sociologia, a psicologia, a psicanálise, etc. Refletir sobre a esfera ética sempre foi uma atividade de valor para a filosofia ao longo dos tempos, e se faz sempre e de novo, necessário se debruçar sobre tal assunto, compreendendo que a problemática em torno da ética não é um fenômeno acabado.

Diante de tais constatações, o presente trabalho encontra sua justificativa na medida em que se propõe a contribuir sobre a reflexão ética a partir do pensamento agostiniano, pressupondo que tal pensador ainda possui relevância filosófica ao contexto contemporâneo e cuja contribuição é peculiar na história da reflexão filosófica e do pensamento ocidental. Agostinho propõe uma ética que valorize não apenas o indivíduo em si mesmo, mas a seu semelhante e que possa conduzir a tão desejada felicidade.

O Livre-Arbítrio no Homem

A obra de Agostinho *O livre-arbítrio* foi um escrito no qual o mesmo combate as ideias maniqueístas sobre o determinismo que paira sobre o homem. Nessa obra, mostrar que o homem é livre, é um fator primário para Agostinho. Contrapondo os maniqueístas, Agostinho não partilha de uma visão em que os homens não têm liberdade de escolha entre suas ações. Ele entende que o homem possui uma capacidade de escolher, e nessa capacidade reside o seu livre-arbítrio.

A intenção de Agostinho é responder sobre o problema do mal no mundo. Dentro do caminho percorrido a tal resposta, ele se depara com o livre-arbítrio. Agostinho concebe a ideia de que o homem possui o livre-arbítrio, e que a partir dele age, seja para o bem ou para o mau.

O mal não se manifesta sem ter um autor, segundo ele. Deus não pode ser culpado pelo mal, e por diversas vezes, Agostinho refuta tal pensamento sem deixar brechas para sustentar tal ideia sobre Deus. Ele busca deixar isso bem claro. Dessa forma, o conceito de livre-arbítrio em Agostinho, está profundamente associado ao seu discurso sobre o problema do mau.

Se Deus não pode ser culpado pelo mal, o olhar se volta para sua criação. Daí, Agostinho faz sua clássica distinção entre o homem e os demais animais. Tanto os homens quanto os animais vivem, mas somente o homem sabe que vive. Saber que

vive é evidência de viver. Nem todos que vivem, sabem que vivem, como os animais. Por saber que vive, o homem demonstra sua superioridade básica: ele é dotado de razão.

Logo, pela razão o homem deve exercer domínio sobre si mesmo, tornando-se sábio. É no domínio da razão sobre suas paixões que torna o homem distinto dos animais. Dentro desse aspecto racional, se encontra o livre-arbítrio no homem.

A construção argumentativa que Agostinho tece sobre a posse do livre-arbítrio no homem é a seguinte: a razão é o elemento superior no homem. Se há algo que seja igual ou superior a razão, não lhe subjugaria às paixões, mas a justiça. Logo, conclui: “portanto, não há nenhuma realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio” (AGOSTINHO, 1995, p. 52).

Diante do que foi citado acima, podemos compreender que o livre-arbítrio, segundo Agostinho, faz parte da essência do homem. O homem escolhe se submeter às paixões, e nessa escolha há o exercício de seu livre-arbítrio. Sendo assim, o livre-arbítrio constitui o núcleo através do qual flui toda concepção ética de Agostinho.

A questão que surge ao constatar que o homem é criação de Deus, dotado de livre-arbítrio, é: por que Deus deu o livre-arbítrio ao homem, se através dele que se pratica o mal? Aqui adentramos na essência básica da ética Agostiniana. Ele entende que tanto as boas recompensas quanto os mais justos castigos só podem existir devido ao livre-arbítrio. Agostinho vai então argumentar sobre o uso do livre-arbítrio e sua finalidade, afirmando que o problema não é simplesmente pelo fato de o homem o possuir, mas de desfrutá-lo equivocadamente:

Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente (AGOSTINHO, 1995, p. 74-75).

O que se pretende afirmar é que o livre-arbítrio foi concedido visando o bem e não o mal. É por meio dele que o homem pode viver retamente, com dignidade e justiça. Caso o livre-arbítrio tivesse sido concedido visando outro propósito, a saber, para o mal, qualquer castigo por atos maus seria incoerente da parte do seu doador, pois “como poderia ser castigado, com justiça, aquele que se servisse de sua vontade para o fim mesmo para o qual ela lhe fora dada?” (AGOSTINHO, 1995, p. 75).

É notória a ênfase agostiniana quanto a essa finalidade do livre-arbítrio para o bem, sendo, portanto, algo necessário. O homem precisaria ser livre para realizar suas ações no mundo e ser devidamente recompensado por elas, pois “igualmente o castigo, como a recompensa, seria injusto, se o homem não fosse dotado de vontade livre” (AGOSTINHO, 1995, p. 75).

Assim, para Agostinho, o homem é um ser livre que se vale do seu livre-arbítrio tanto para o bem, quanto para o mal. Deus o concedeu ao homem visando o bem e o recompensa quando o utiliza para esse fim, ao mesmo tempo que o castiga quando o homem se vale dele para o mal. Todavia, o livre-arbítrio não constitui um mal, mas um bem, assim como também o homem.

A resposta para o problema do mal reside no mau uso do livre-arbítrio pelo homem, assunto o qual discorreremos a seguir.

O Mal Moral

Já foi possível perceber, como demonstrado antes, que a argumentação em torno do livre-arbítrio está associada com o problema do mal. No pensamento Agostiniano o mal como força ontológica não existe, mas sim o mal moral. Esse é praticado pelo homem quando o mesmo se utiliza mau de seu livre-arbítrio. Isso ocorre, quando o homem se deixa dominar por suas paixões ao invés de sua razão. Vejamos como o autor se propõe a explicar esse fenômeno:

Considera, agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão que nós reconhecemos constituir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides e afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus. Tal defeito, porém, sendo voluntário, está posto sob nosso poder (AGOSTINHO, 1995, p. 143).

É nesse desvio que tem origem o mal moral. É o homem com seu grito de independência à vontade de Deus e entregue a si mesmo. Nesse feito, o homem não está obrigado a cometer qualquer delito. Ele quem se submete ao senhorio das paixões e busca lhe saciar os deleites. Giovanni Reale comenta tal conceito agostiniano, expondo que essa má vontade no homem, “não tem uma ‘causa eficiente’, mas muito mais, uma ‘causa deficiente’”. Continuando a citação, Reale cita palavras do próprio Agostinho para esclarecer tal ideia:

Ninguém deve procurar a causa eficiente da má vontade: essa causa não é eficiente, mas deficiente; não é uma força produtiva, mas a sua falta. Com efeito, afastar-se daquilo que é o ser supremo para aproximar-se daquilo que possui o ser em grau inferior significa começar a ter má vontade (REALE & ANTISSEI, 1990, p. 455-456).

Assim, é quando o homem escolhe um caminho de vida distante do “bem supremo” que se direciona para o mal moral. As consequências geralmente não são boas, e seu alcance vai da corrupção do indivíduo e se espalha na sociedade. O homem nesse “desvio moral” só se enlaça de males, como bem expõe Agostinho: “A luxúria o consome, a ambição o escraviza, o orgulho o incha, a inveja o tortura, a ociosidade o aniquila, a obstinação o excita, a humilhação o abate” (1995, p. 53).

Tudo isso ocorre quando a alma se volta aos bens transitórios e temporais em lugar do Bem imutável e eterno. A razão é porque a vontade do homem “quer ser senhora de si mesma” (AGOSTINHO, 1995, p. 141). O deleite da alma passa a ser bens inferiores, os prazeres do corpo. A má conduta ética em Agostinho é fundamentada nesse conceito. Todas as ações más produzidas pelo homem são resultado de seu desvio à vontade divina em direção a si mesmo, às suas paixões inferiores.

É importante salientar que Agostinho não condena os bens terrenos como um todo. O que ele tenta argumentar é que o seu mau uso é que traz malefícios. Em resposta a Evódio, o mesmo lhe indaga se “seria preciso condenar o ouro e a prata por causa dos avarentos; ou o vinho por causa dos que se embriagam; ou o encanto das mulheres por causa dos libertinos e dos adúlteros, e assim em relação a tudo o mais?” (AGOSTINHO, 1995, p. 67). É o homem que vale de tais bens de modo desenfreado, o que acaba por lhe render malefícios diversos.

A partir desse esclarecimento sobre o mal moral, vale ressaltar a explicação que Agostinho dá para o alcance da felicidade e do infortúnio. Uma vez que o campo da ética também se propõe a buscar a vida feliz, isso não ficou de fora do pensamento deste filósofo.

Agostinho parte do pressuposto que todos os homens desejam ser felizes. Mas, é notório que nem todos os homens se sentem felizes, ou alcançaram a felicidade. Tanto bons quanto maus, não desejam a infelicidade para si mesmos. A resposta reside novamente na escolha do modo de viver:

Com efeito, aqueles que são felizes – para isso é preciso que sejam também bons – não se tornaram tais só por terem querido viver vida feliz – visto que os maus também o querem. Mas sim, porque os justos o quiseram com retidão, o que os maus não o quiseram. Nada de estranhar, então, que os homens desventurados não obtenham o que querem, isto é, a vida feliz. Com efeito, o essencial, o que acompanha a felicidade e sem o que ninguém é digno de obtê-la – o fato de viver retamente –, eles não o querem (AGOSTINHO, 1995, p. 62).

Dessa forma, apenas o querer não é suficiente para ser feliz, mas uma práxis que tem como fundamento a retidão. Os maus não seguem uma vida nesses termos, sendo, portanto, o infortúnio seu pagamento. Por que então os homens agem dessa maneira? Já vimos que é por conta de sua vontade. É sua escolha que o faz. Mas Agostinho também fornece outro complemento a essa resposta: o pecado original.

Por estar imerso numa tradição cristã, esse filósofo vai sustentar a ideia do pecado original e sua consequência para a humanidade a partir de Adão e Eva, ideia clássica do cristianismo. Ele mesmo declara que “as más ações que cometemos por ignorância e as boas que não conseguimos praticar, apesar da boa vontade, denominam-se ‘pecados’, visto tirarem sua origem daquele primeiro pecado cometido por livre vontade”.

Assim pois, o homem foi criado sem essa inclinação ao pecado, mas após ter pecado, acabou por sofrer amplas consequências por seu erro de sorte que “como consequência do castigo imposto ao primeiro homem, após sua condenação, nascemos mortais, ignorantes e escravos da carne” (AGOSTINHO, 1995, p. 211-212).

Dessa forma, o livre-arbítrio foi a causa primária para sua queda. Sem ser livre o homem não poderia cair, pois não poderia pecar. O pecado era uma possibilidade, mas não uma realidade. Após a queda, o pecado torna-se não apenas possibilidade, mas quase uma necessidade da natureza agora corrompida.

Para fazer agora o bem, a natureza humana necessita do auxílio da graça divina. Esta, agindo de modo redentor, não apenas proporciona salvação, mas direção ao homem. A partir disso, é possível viver uma vida reta de modo mais autêntico, em direção a Deus, o Sumo Bem. Essa constitui a maior conquista que o homem pode alcançar. É o que discorreremos a seguir.

A Vida Virtuosa

Como já ressaltado, Agostinho compreendia que o livre-arbítrio tinha a finalidade de guiar o homem ao bem, mas pela vontade humana, poderia ser usado para o mal. Então, como não fazer o que é errado? A resposta reside no exercício da boa vontade.

Se o mal vem do homem se entregar as paixões, a vida reta só é possível quando o homem age com sabedoria, tendo a razão o domínio sobre ele. O que é a boa vontade? “É a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria” (AGOSTINHO, 1995, p. 56).

Como já foi exposto, os maus desejam a felicidade, mas sem quer viver honestamente. Logo, é próprio do sábio se deleitar no seu caminho reto. O sábio tem sua sabedoria na mais alta estima, superior aos bens terrenos. Por conta disso, não se embaraça com eles, diferentemente dos insensatos. Por isso Agostinho afirma que “quem quer que seja que tenha esta boa vontade, possui certamente um tesouro bem mais preferível do que os reinos da terra e todos os prazeres do corpo” (AGOSTINHO, 1995, p. 57).

A partir de então, ele passa a apresentar quatro virtudes cardeais, cujo exercício delas se apresenta uma vida virtuosa, a saber: A prudência, a força, a temperança e a justiça. Todas elas estão interligadas na vida virtuosa, de modo que aquele que possui a boa vontade deve se valer de ambas as virtudes e exercitá-las com afinco. Nesse exercício reside a retidão e a honestidade. Não há como ser feliz desprezando essas virtudes, como também sem a boa vontade, pois “só com essa boa vontade que tem o direito à vida feliz” (AGOSTINHO, 1995, p. 63).

Diretamente associado a vida virtuosa está o Amor. A razão de ser o amor o caminho da boa ética é porque “ele representa a virtude que garante a obediência à ordenação divina presente no mundo” (ISKANDAR & OLIVEIRA, 2009, p. 46).

Mas esse amor que deve ser o fundamento ético ideal para o homem não é qualquer forma de amor. Aqui, Agostinho faz uma distinção entre dois tipos de amor: “aquele amor que usa as coisas do mundo, mas encontra sua verdadeira alegria apenas na pátria celestial, é caritas. Aquele amor que busca satisfação no mundo, usando Deus como meio para alcançar prazer temporal, é cupiditas” (HÄGGLUND, 2003, p. 102).

Assim, é olhando no horizonte mais elevado da contemplação divina, que o homem se orienta tomando como base o amor. Ele deve amar a Deus acima de tudo, e conseqüentemente, está em harmonia com seu semelhante. Isso deve ser o ideal máximo a ser buscado para que se alcance o caminho da virtude. Por conta disso, Agostinho não se demora e, exortar a busca pela Verdade, que, segundo ele, é o próprio Deus. Assim ele diz: “Haverá alguém mais feliz do que aquele que goza da inabalável, imutável e muito excelente Verdade?” (AGOSTINHO, 1995, p. 119). É amando a Deus que o homem desfruta da mais plena felicidade. Acentuando a diferença entre *caritas* e *cupiditas*, Iskandar e Oliveira comentam:

Um contraste que Agostinho frequentemente desenvolvia e orquestrava de diferentes maneiras, destacando o primeiro como o tipo de amor santo, sociável e que visa ao bem comum, enquanto o segundo é impuro, centrado em si mesmo e guiado pelo desejo de posse e de poder, levando à anulação da transcendência do objeto amado, por estar submetido à temporalidade absoluta. É essa posição que faz Agostinho fundamentar a distinção entre a cidade celestial e a cidade terrena: a primeira baseada na *caritas* e a segunda na *cupiditas* (2009, p. 48).

Pela influência cristã existente em seu pensamento, Agostinho vai interpretar que o homem precisa da intervenção divina para que possa se voltar da *cupiditas* para a *caritas*. Isso ocorre com sua conversão, onde “*cupiditas*, o amor impróprio ao mundo, é transformado em *caritas*” (HÄGGLUND, 2003, p. 103). Todavia, ao não anula a vontade do homem, pois como ele afirma em *O Espírito e a Letra*, “a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça” (AGOSTINHO, 1998, p. 78-79).

Em sua obra *A Trindade*, ele afirma que a realidade dos bens terrenos pode apontar uma realidade onde existe um Bem superior, que seja Deus. Ao poder percebê-lo, o caminho para a felicidade pode ser encontrado: “Se a ele aderires pelo amor, será feliz no mesmo instante” (1995, p. 265).

Diferente da tradição grega antes dele, que concebia o homem virtuoso com a descoberta do saber e do conhecer, Agostinho traz outro modo ver tal realidade, onde a virtude está associada ao amor e ao modo de amar, ou seja, “amar a si mesmo e aos homens não segundo o juízo dos homens, mas segundo o juízo de Deus, significa amar do modo justo” (REALE & ANTISSEI, 1990, p. 459). Étienne Gilson faz uma

síntese da relação do amor e da boa vontade como elemento moral presente na filosofia Agostiniana com as seguintes palavras:

O problema moral que se coloca não é, portanto, saber se é necessário amar, mas o que é necessário amar. Logo, a virtude é querer o que devemos querer, ou seja, amar o que devemos amar. Se seu amor for bom, suas paixões e sua vontade serão igualmente boas; se for mau, elas, por sua vez serão más [...] a qualidade do amor determina o ato: tal é o amor, assim é o ato (GILSON, 2006, p. 258-259).

Ao refletir sobre tais conceitos, percebe-se o quanto sua fé está mesclada com sua filosofia e vice-versa. Agostinho não faz dicotomia disso. Viver retamente é viver com Deus, para Deus e a partir de Deus. Quando o homem se depara com Deus e o conhece verdadeiramente, não se deleita em outra coisa mais do que nessa Verdade. A ética agostiniana está profundamente arraigada na fé cristã. O homem tem uma escolha e ela precisa ser direcionada para a finalidade para a qual lhe foi dada. Como o homem se desviou disso, somente em Deus ele poderá se reerguer e alcançar tal objetivo. O resultado é a vida virtuosa por excelência.

Considerações Finais

Diante do que foi exposto, podemos perceber o quanto a ideia do livre-arbítrio está arraigada na reflexão ética agostiniana. Quaisquer ações que são atribuídas ao homem, nelas está presente a realidade do seu livre-arbítrio. Não queremos afirmar que as ações humanas não sofrem qualquer tipo de influência, seja para o bem ou para o mal. O que podemos constatar é que mesmo sofrendo influência, isto não anula o fato de que o homem é responsável por suas ações. Sua escolha não deixa de acontecer e isso é um fato.

A filosofia de Agostinho está bastante atrelada à sua fé cristã. Em razão disso, sua proposta ética está direcionada a Deus como Sumo Bem e por meio do qual o homem consegue se direcionar e desfrutar a verdadeira felicidade. Ao se desviar do bem o homem volta-se para o mal e o pratica. A isso ele denomina o pecado. Mas pela intervenção da graça de Deus o homem pode novamente se voltar para a luz da verdade e viver retamente.

A proposta desse filósofo não soa tão agradável na atualidade. Numa realidade em que as coisas têm mais valor do que a pessoas, os bens materiais supervalorizados e cada vez mais os indivíduos sendo marginalizados, é a razão da decadência moral para Agostinho. Enquanto se presencia o progresso científico em inúmeras áreas, já não se pode afirmar o mesmo quanto a questão ética. O que vemos são pessoas escravizadas de suas paixões, agindo como animais selvagens em busca de saciar seus deleites, até matando para alcançar seu alvo.

Se as pessoas ainda buscam a felicidade, sofrem com o infortúnio, ainda constatando e lamentando a realidade do mal, o pensamento de Agostinho ainda não está ultrapassado de todo. Basta ouvirmos os noticiários diários que poderemos testemunhar o caos social presente em nosso cotidiano. Não é preciso ser de uma tradição cristã ou crer em um Deus pessoal como Agostinho para constatar tal realidade.

Cada dia as autoridades discutem meios para sanar as más ações dos indivíduos na sociedade. Questionam-se as leis, a administração, educação, etc. Agostinho propõe que o problema reside não externamente ao homem, mas na sua natureza. Se pessoas diferentes recebem e desfrutam das mesmas condições sociais, com seus respectivos problemas e tomam ações diferentes, a resposta talvez se encontre no próprio indivíduo e sua escolha que faz na vida, com a vida e para a vida.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **O Livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. **A Graça (1)**: O espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006.

HÄGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Agostinho: o amor como princípio ético. In: SGANZERLA, Anor. FALABRITTI, Erickson S. BOCCA, Francisco. **Ética em Movimento**. São Paulo: Paulus, 2009.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990.

Artigo recebido em: 11/05/2021.
Artigo aprovado em: 03/06/2021.

ANÁLISE MISSIOLÓGICA DE ATOS 1:4-8: CAPACITAÇÃO DO
ESPÍRITO SANTO PARA A OBEDIÊNCIA CRISTÃ E
CUMPRIMENTO DA MISSÃO

MISSIOLOGICAL ANALYSIS OF ACTS 1: 4-8: TRAINING THE
HOLY SPIRIT FOR CHRISTIAN OBEDIENCE AND FULFILLMENT
OF THE MISSION

Érico Tadeu Xavier¹

RESUMO

O livro de Atos dos Apóstolos relata o cumprimento da promessa de Jesus de dar poder aos apóstolos para serem Suas testemunhas na Terra. O texto de Atos 1:4-8 é analisado neste trabalho numa perspectiva missiológica com o objetivo de reconhecer algumas aplicações significativas do cumprimento da promessa de crescimento e expansão da Sua igreja como missão confiada aos Seus seguidores. Verifica-se que a expansão da Igreja Cristã foi possível em virtude da ação do Espírito Santo sobre os discípulos e fiéis que se colocaram como testemunhas de Cristo mesmo diante da perseguição e martírio. Os discípulos de hoje são chamados a experimentarem o poder do Espírito para dar continuidade ao crescimento da fé cristã pela proclamação do Reino de Deus e o breve retorno de Cristo a todos os povos, de modo que a mensagem de salvação chegue até aos confins da Terra.

Palavras-chave: Atos. Estudo. Igreja. Discípulos. Missão.

ABSTRACT

The book of Acts of the Apostles reports the fulfillment of Jesus' promise to empower the apostles to be His witnesses on earth. The text of Acts 1: 4-8 is analyzed in this paper from a missiological perspective in order to recognize some significant applications of fulfilling His church's promise of growth and expansion as a mission entrusted to His followers. It appears that the expansion of the Christian church was possible due to the action of the Holy Spirit on the faithful who stood as witnesses of Christ even in the face of persecution and martyrdom. Today's disciples are called to experience the power of the Spirit to continue the growth of the Christian faith through

¹ Doutor em Teologia e professor no Seminário Latino-Americano de Teologia (Ivatuba – PR). E-mail: etxacademico@gmail.com.

the proclamation of the Kingdom of God and the brief return of Christ to all peoples, so that the message of salvation reaches the ends of the Earth.

Keywords: Acts. Study. Church. Disciples. Mission.

Introdução

O livro histórico que relata os atos dos apóstolos e também do Espírito Santo é de singular importância para a compreensão do presente artigo. O primeiro século da igreja cristã foi fundamental para o movimento de missões e o livro de Atos dos Apóstolos apresenta as bases e a amplitude do plano de Deus para o crescimento da Sua Igreja. O trabalho do Espírito Santo no desenvolvimento da Igreja, atuando nos discípulos para o cumprimento da missão evangelística é apresentado em Atos como um exemplo missionário para todos os cristãos.

De forma específica, o texto de Atos 1:4-8 apresenta material missiológico relevante para se descobrir e analisar o conteúdo do mandato cultural do Evangelho de Cristo e da promessa de expansão da igreja cristã, expressados por Jesus Cristo aos apóstolos.

A pressuposição levantada neste artigo é que, a promessa feita por Jesus, de expandir o Reino de Deus mediante a missão requerida aos discípulos, a partir do relato do livro de Atos, tem continuidade na vida dos cristãos atuais e, sem uma compreensão adequada do propósito missionário e da ação do Espírito Santo na vida dos primeiros cristãos não é possível discernir a relevância das dimensões dessa promessa entre os crentes.

O objetivo deste estudo é analisar o texto de Atos 1:4-8 na perspectiva missiológica no intuito de reconhecer algumas aplicações significativas ao cumprimento da promessa de crescimento e expansão da igreja de Cristo como missão confiada aos Seus seguidores.

Antecedentes Gerais de Atos

O relato de Atos é uma continuação do terceiro evangelho, com o qual se une de forma orgânica, e considera-se obedecer a um só plano. Ao iniciar o livro, o autor

diz: “Escrevi o primeiro livro, ó Teófilo, relatando todas as coisas que Jesus começou a fazer e a ensinar” (At 1:1). Analisando essa frase, o Comentário Bíblico Adventista explica que, “isso é um indicativo de que esta obra é a segunda de uma série. O evangelho de Lucas certamente é o primeiro livro” (NICHOLS, 2014, p. 105).

Para Wikenhauser (1973, p. 11), o prólogo faz referência a Lucas e resume seu conteúdo. Earle (1965, p. 267) destaca que, o relato de Atos é a primeira história da igreja que serve como marco referencial para as epístolas de Paulo, exceto as pastorais. E Tenney (1978, p. 274), ainda afirma que Atos pode ser considerado como o “manual dos cristãos”, já que contém o modelo de vida da igreja na época em que o Cristianismo se iniciou.

O Autor do Livro

O livro não menciona o nome do autor. Contudo, Earle (1965, p. 257) afirma que, “a voz universal da igreja primitiva declara que Atos foi escrito por Lucas”, e, também, algumas evidências externas e internas colocam Lucas como o autor do livro de Atos.

A respeito das evidências internas, Comblin (2001, p. 70) confirma que, na perspectiva do Evangelho, Atos dá continuidade ao Terceiro Evangelho, notadamente nos prólogos (Lc 1:1-4 e At 1:1). Se em Lucas o nome do autor também não é mencionado, a dedicação a Teófilo e a relação dos dois escritos demonstra que Atos é a continuação do Evangelho. E, embora o prólogo do livro não relacione as fontes utilizadas pelo autor, Comblin afirma que Lucas, supostamente, se utilizou dos escritos de Marcos e de Mateus em virtude de algumas semelhanças existentes entre os evangelhos.

Lucas também é mencionado em algumas cartas do apóstolo Paulo, a exemplo de Filemon 1:24, Colossenses 4:14 e 2 Timóteo 4:11. Essas evidências, assim como, o fato de o apóstolo Paulo chamar Lucas de “o médico amado” (Cl 4:14) e usar o pronome pessoal “nós” em textos como Atos 16:10-17; 20:5-21:18 e 28:16, servem de respaldo para entender que o autor se encontrava com Paulo em sua segunda e terceiras viagens missionárias e na viagem a Roma, como esclarece Horton (1983, p. 9). E Brown (2009, p. 60) acentua a pressuposição de que o autor do terceiro evangelho e do livro de Atos seja, realmente, Lucas.

Casalegno (2005, p. 69) fala sobre algumas evidências externas, afirmando que o livro é confiável, no sentido histórico e arqueológico, permitindo a verificação de questões geográficas e tipográficas, em razão de sua exatidão histórica. E o estilo da narrativa de Lucas se assemelha a de outros historiadores, como Heródoto, Josefo, entre outros. Eusébio de Cesareia (2002, p. 52) também afirma que Lucas, o médico oriundo de Antioquia, companheiro de Paulo, deixou “dois livros divinamente inspirados: o Evangelho [...] e os Atos dos Apóstolos [...]”.

Destinatários

Tal como no Evangelho de Lucas, o livro de Atos também se dirige a um personagem chamado Teófilo, cujo nome significa “amado de Deus”, e que, tanto em Atos 1:1 como em Lucas 1:3, é qualificado como “excelentíssimo” (MAYFIELD; EARLE, 2014, p. 205).

E Harrington (1972, p. 20), comenta que, o título de “excelentíssimo” (*Kratiste*) dado a Teófilo assinala a um homem de elevada posição social a quem o autor dedica o livro. Segundo o costume antigo, em geral a pessoa a quem se dedicava um livro também o divulgava.

O autor revela que fez “acurada investigação” buscando as “origens”, de forma coordenada, com o objetivo de apresentar uma “exposição em ordem” a Teófilo “dos fatos que entre nós se realizaram” (cf. Lc 1:1), tendo em vista reforçar a certeza do que Teófilo tinha ouvido acerca de Cristo e do Evangelho. A linguagem e o estilo de Lucas, segundo Marshall (1982, p. 16) demonstra que ele escrevia para uma audiência culta, preocupando-se com as fontes e a veracidade de seu relato.

Propósitos

Em Atos, dois assuntos são tratados: a fundação e desenvolvimento da igreja cristã pelo ministério do apóstolo Pedro (1-12), e a propagação do evangelho por meio do apóstolo Paulo às nações pagãs (13-28). No entanto, o contexto do livro não se concentra em sua totalidade sobre a ação destes dois apóstolos (BONNET; SCHROEDER, v. 2, 1970, p. 377-378).

Na compreensão de Tenney (1978, p. 266), este livro, como o de Lucas, teve por desígnio “[...] cumprir o mesmo propósito geral de confirmar a fé pessoal fornecendo um relato histórico, inteligível, acerca da revelação de Deus aos homens na obra de Cristo, tanto por meio de sua carreira pessoal como pela atuação de sua igreja”.

Guthrie e Motyer (1977, p. 726) também consideram que Atos tem o propósito de mostrar o que Jesus continuou a fazer e ensinar depois de Sua ascensão. Nesse caminho, Wikenhauser acrescenta:

[...] o livro se propõe, sem dar lugar à dúvida, fazer ressaltar a ideia de que a obra de Jesus não terminou com sua partida deste mundo ao céu. O Senhor glorificado continua através dos apóstolos, armados da nova força do alto, mediante a fundação da igreja e o anúncio do evangelho ao mundo inteiro. (WIKENHAUSER, 1973, p. 11).

Assim, pode-se afirmar que Lucas se propõe dar a conhecer o cumprimento da missão de Jesus para estabelecer Sua igreja através dos homens que Ele havia capacitado, enviando-os a propagar o evangelho debaixo da direção e poder do Espírito Santo.

Características

O livro de Atos tem as seguintes características:

a) É um livro missionário.

Em Atos 1:8 se apresenta a forma em que foi disseminado o evangelho, primeiro em Jerusalém, depois na Judeia, Samaria e por último no mundo gentio. Em sua exposição predominam Jerusalém e Antioquia. Do mesmo modo se destacam Pedro e Paulo (HARRISON, 1985, p. 236-237).

Destacam-se também os sermões evangelísticos (os que se distinguem por sua ênfase na ressurreição de Cristo), deliberativos, apologéticos e exortatórios (BRUCE *apud* HARRISON, 1985, p. 237).

b) É a obra do Espírito Santo

O livro de Atos mostra a obra do Espírito Santo como fonte e autor do êxito da missão cristã, dando poder aos apóstolos para falar de maneira efetiva (4:8),

realizando milagres (13:9-11), com sabedoria (15:28), com autoridade administrativa (5:3; 13:2), e direção (10:19; 16:6-10) (HARRISON, 1985, p. 237-238).

Os antecedentes apresentados permitem a localização do texto em estudo, o que respalda sua continuidade no intuito de analisar o mesmo e proceder à sua aplicação.

Análise Missiológica e Aplicação do Texto

Para prosseguir com a análise e aplicação do texto de Atos 1:4-8, faz-se uso do contexto apresentado conforme a tradução bíblica da edição Revista e Atualizada.

4. E, comendo com eles, determinou-lhes que não se ausentassem de Jerusalém, mas que esperassem a promessa do Pai, a qual, disse ele, de mim ouvistes.
5. Porque João, na verdade, batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo, não muito depois destes dias.
6. Então, os que estavam reunidos lhe perguntaram: Senhor, será este o tempo em que restaures o reino a Israel?
7. Respondeu-lhes: Não vos compete conhecer tempos ou épocas que o Pai reservou pela sua exclusiva autoridade;
8. Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra. (Atos 1:4-8).

Portanto, na sequência, são abordados alguns aspectos contextuais significativos ao que essa análise se propõe tendo em vista elucidar a promessa dada por Jesus e o direcionamento ao alcance dessa promessa, cujo cumprimento resultou no crescimento da igreja cristã.

Versículo 4

“E, comendo com eles, determinou-lhes que não se ausentassem de Jerusalém, mas que esperassem a promessa do Pai, a qual, disse ele, de mim ouvistes”.

Em grego, a expressão “comendo com eles” deriva da palavra *συναλιζω* (*sunalizo*), aqui traduzida como “comendo com eles”; mas também significa: congregar-se, reunir-se, ajuntar e estar congregado.

Assim sendo, melhor seria entender que o autor diz: “estando junto com eles,

determinou-lhes que não se ausentassem de Jerusalém”, no sentido de ficar ali mesmo (Lit., “permanecer ali, não se separar de, não se despedir, não ir embora”). No grego é a palavra χωρίζω (*chorizo*).

O Senhor Jesus deu aos discípulos a ordem para permanecerem em Jerusalém em atitude de espera do cumprimento da promessa a qual ocorreria na festa de Pentecostes, ou seja, a vinda do Espírito Santo (2:4). E lhes ordenou que esperassem em Jerusalém a promessa do Pai; (cf. Is 44:2-5; Ez 39:28-29; Jl 2:28-29). Esta é a promessa anunciada por Jesus também (cf. Lc 24:49; Jo 14:16,26; 15:26).

O reforço de Jesus a que os discípulos permanecessem juntos até o cumprimento da promessa não foi sem razão, já que, somente através do poder do Espírito Santo eles estariam capacitados para vencer os obstáculos e cumprir com a missão que lhes fora designada.

Versículo 5

“Porque João, na verdade, batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo, não muito depois destes dias”.

“Batizou” no grego βαπτίζω (*baptizo*) que significa mergulhar, imergir, submergir etc., se refere ao batismo efetuado por João, que consiste no processo de imersão. Na expressão “sereis batizados” Jesus está fazendo uma promessa para os discípulos de que seriam cheios do Espírito. Brown explica esta situação dizendo:

Batizados (quer dizer submergidos) no Espírito Santo; expressão que indica a plenitude da ação do Espírito, destinada a encher o homem inteiro. Encontramos neste versículo o contraste notável, como expressado na Escritura, entre o batismo com água e o batismo do Espírito Santo, que um é o símbolo, o outro a realidade, e que juntos, constituem o verdadeiro batismo Mt 3:11; Lc 3:16; Jo 1:33; 3:5 (BROWN, v. 2, 1977, p. 404).

Ao apontar a um outro tipo de batismo, Jesus não menosprezou o batismo nas águas, mas mostrou aos discípulos a necessidade de viver plenamente uma vida sem pecado e em santidade. Ao serem batizados nas águas, os discípulos sepultaram sua natureza pecaminosa; o batismo com o Espírito Santo lhes daria o poder para produzirem frutos que lhes moldariam o caráter para não mais serem controlados pela natureza carnal e capacitação para cumprirem a missão que Cristo lhes encarregara

(cf. Rm 8 e Gl 5:22-23).

Versículo 6

“Então, os que estavam reunidos lhe perguntaram: Senhor, será este o tempo em que restaures o reino a Israel?”

Com respeito a palavra “restaurar” (*apokathiatemi*) se pode entender como a restauração a uma anterior condição de saúde (o caso de Mt 12:13). Aqui a restauração se refere ao “Reino de Israel” (*Basileia*, denota poder, domínio, soberania, relacionado diretamente com o povo hebreu) (VINE, v. 1, 1984, p. 341).

A restauração, por parte de Deus a Israel, das condições relacionadas com o estado anterior à presença romana, inclui a renovação do pacto estabelecido por Ele e quebrado pelo povo israelita; isso é visto em Mt 17:11; Mr 9:7; At 13:6 (VINE, v. 1, 1984, p. 340).

A esperança messiânica dos discípulos era, todavia, como a de muitos judeus de sua época: um reino ou poder político estabelecido por um descendente de Davi (Mt 20:21-23). Muitos pensavam que Jesus estabeleceria o reino de Israel, cheio de esplendor e glória terrenal, no qual eles participariam.

Versículo 7

“Respondeu-lhes: Não vos compete conhecer tempos ou épocas que o Pai reservou pela sua exclusiva autoridade”.

“Tempos”, no grego *χρονος* (*chronos*), simplesmente significa tempo determinado, um ponto definido, uma época, uma era no sentido de duração (PABÓN, 1967, p. 647).

“Épocas” *καιρος* (*Kairos*), significa tempo no “sentido de momento oportuno, medida conveniente, conjuntura favorável, atualidade, circunstância” (MAYFIELD e EARLE, 1965, p. 268-269; PABÓN, 1967, p. 320; MOULTON, 1977, p. 540). Em termos gerais se pode afirmar que *chronos* expressa a duração de um período e *Kairos* destaca a característica do tempo por certas peculiaridades (VINE, v. 5, 1984, p. 153).

O que se observa é que Jesus não lhes deu a conhecer o momento oportuno,

ou seja, a época (*kairos*) e datas precisas do estabelecimento do Reino. Os discípulos ainda não haviam compreendido que o Reino no qual entraram teria dimensões que sobrepassavam a temporalidade de seu desejo.

Atos 1:7 revela ou indica o direito de Deus atuar em Sua soberana vontade. Tanto o *chronos* como o *kairos* se encontram nas mãos de Deus. Ele determinará o estabelecimento final do Reino.

Versículo 8

“Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra”.

“Poder”, no grego *δυναμις* (*dunamis*), é um termo empregado 120 vezes no Novo Testamento e, conforme Monteiro (2004, p. 60) “quase sempre expressa a grandeza do poder e glória divinos nas obras e milagres operados por aqueles que Deus comissionou a pregar o Evangelho”.

No que se refere a poder, Champlin (1995, p. 28) relata que:

O vocábulo grego aqui traduzido por <<...poder...>> (o poder que o Espírito Santo haveria de trazer-nos), é “dunamis”, do qual se deriva o termo moderno “dinamite”. Não tem o sentido de “autoridade” (a palavra empregada no sétimo versículo, concernente à autoridade do Pai, que algumas traduções também traduzem por “poder”). Pelo contrário, significa “força”, “energia”.

A palavra poder origina-se de *Dynamis*, que sugere a capacidade inerente de alguma pessoa ou coisa com o objetivo de realizar algo, que pode ser físico, espiritual, militar ou político. Porém, “*dynamis, exousia* [...] se emprega somente com referência a pessoas. Indica o poder para agir que alguém recebe em virtude da posição que detém” (BROWN, 1983, p. 573).

‘Sereis’ é uma forma verbal de ligação. O resultado do poder do batismo do Espírito, segundo Atos 1:8, se evidencia em primeira análise não naquilo que os homens fazem, mas sim no que se tornam [...] ‘E sereis minhas testemunhas’ (*kai esesthe mou martyres*), At. 1:8. Ser um *martyr*, mártir significa ‘dar evidências de’ ou ‘declarar solenemente a favor de alguém [...] A palavra mártir se tornou, desse modo, comum para identificar cristãos que sacrificaram assim suas vidas, como Estevão (At. 22:20) e outros na Igreja

primitiva (Ap 2:13), bem como na Igreja do fim (Ap. 17:6). (MONTEIRO, 2004, p. 63-65).

“Testemunhas”. O substantivo μαρτυρία (ou μαρτύριον) significa “testemunho, testificação, fazer declarações como testemunha” (BROWN, 1983, p. 610). O verbo μαρτυρέω aparece em 76 ocorrências no Novo Testamento, e serve para conduzir as pessoas a crer em Jesus (Jo 1:7; 3:22-33; 19:35), dar testemunho de Cristo e da verdade (Jo 5:36-37; 18:37), e comissionar os discípulos (Jo 15:27).

O conceito de ser testemunha é revelado por Lucas em Atos no sentido também de atestação humana de boa conduta, daqueles que cuidavam dos necessitados (At 10:22), ou do bom nome de alguém (At 6:3).

A ideia do testemunho ligado ao martírio aparece em Apocalipse 6:9 e 17:6 e indica que os cristãos devem testemunhar de Jesus diante de tribunais e da morte. A expressão testemunhar denota a confirmação de um fato ou evento. No contexto do judaísmo, o testemunho da fé implicava em sofrimento, até ao ponto da morte, e esse sofrimento era tido em alta estima.

Ainda em Apocalipse 17:6 são chamados de testemunhas (μάρτυρες) todos os santos (ἅγιοι) que se tornam literalmente mártires. A μαρτυρία permite que aquele que é tocado pelo testemunho de Jesus compartilhe não apenas da fé, mas também do sofrimento e perseguição de Cristo.

“Confins da Terra”. Como resultado do Espírito Santo sobre os discípulos, estes receberiam poder, seriam testemunhas de Cristo e expandiriam o Evangelho pelo mundo cumprindo, assim, a missão.

“Confins da terra” no grego é εσχάτως (*eschatos*). A missão tem um fim. Finalmente, a expressão ‘e até aos confins da terra, até às partes mais remotas da terra’ é sinônimo do ‘fim da terra’ e ‘a todo o mundo’ e ‘todas as nações’. *Eschatou* tem o sentido de ‘último, extremo, mínimo’ e é usado nas quatro categorias de ‘tempo, espaço, material e condição’ (MONTEIRO, 2004, p. 71).

É importante destacar que o crescimento da igreja decorre da ação do Espírito Santo. Em Jerusalém, de acordo com Barro (2002), três personagens foram importantes para a disseminação da palavra de Deus: Pedro, Estevão e Filipe. E, como resultado da descida do Espírito Santo na festa de Pentecostes, a igreja se fortaleceu, cresceu e se expandiu grandemente, conforme o relato lucano.

O quadro a seguir demonstra o nascimento e o fortalecimento da igreja.

Quadro 1: Bases bíblicas para o crescimento da Igreja

Texto	Número
1.15	120
2.41	3000
2.47	Acrescentava-lhes o Senhor
4.4	Muitos aceitaram – 5000
5.14	Crescia mais e mais, multidões agregadas
6.1	Multiplicando-se o número dos discípulos
6.7	Multiplicava-se o número dos discípulos
8.6	Multidões atendiam, “houve grande alegria
9.31	Igreja crescia em número
9.35	Todos os habitantes converteram-se ao Senhor
9.42	Muitos
11.21	Muitos
11.24	Muita gente
12.24	A palavra do Senhor crescia e se multiplicava
13.43	Muitos
13.48	Creram todos os que haviam sido destinados
13.49	Crescia a palavra de Deus por toda aquela região
14.1	Grande multidão
16.5	Aumentaram em número
17.4	Alguns... bem como numerosa multidão... e muitas mulheres
17.12	Muitos creram, não poucos
17.34	Alguns
19.10	Todos os habitantes da Ásia ouviram a palavra do Senhor
28.24	Alguns foram persuadidos

Fonte: Livro de Atos

Fitzmyer (*apud* BARRO, 2002, p. 111) ressalta que “Lucas apresenta a primeira grande missão das testemunhas apostólicas como sendo no Pentecostes”. Em Atos 2:5 lê-se que a experiência de Pentecostes em Jerusalém foi o resultado da obediência à ordem de Jesus para que os discípulos permanecessem naquela cidade até que estivessem revestidos de poder. Enquanto os discípulos aguardavam pela manifestação divina pessoas das mais diversas origens se reuniram para o Pentecostes: partos, medos, elamitas, capadóciolos, do Ponto, da Ásia, da Frigia, da Panfília, do Egito, de partes da Líbia, Cirene, Roma, e ainda cretenses e árabes.

As nações demonstradas no Pentecostes são apresentadas no quadro abaixo, destacando-se suas características e localização geográfica no período em que ocorreu a descida do Espírito Santo:

Quadro 2: Nações demonstradas no Pentecostes

Povos	Características
Partos	Região sudeste do Mar Cáspio, que alcançava até o Rio Eufrates. Os partos eram os sucessores dos antigos persas e tornaram-se adversários dos romanos.
Medos	Povo indo-europeu que habitava a área ao sudoeste do Mar Cáspio.
Elamitas	Povo que habitava Elam, o distrito ao norte do Golfo Pérsico, próximo à parte inferior do Rio Tigre e ao sul da região dos medos.
Judeia	A área na qual se encontrava Jerusalém.
Capadócia	Um território na parte leste da Ásia Menor, ao sul de Ponto e oeste da Armênia.
Ponto	Era, originalmente, o nome do Mar Negro, mas veio a designar a área da fronteira deste mar na parte nordeste da Ásia Menor.
Ásia	Era a província romana da Ásia Menor, formada em 133 a.C.
Frigia	Era a maior área no centro da Ásia Menor.
Panfília	Era um distrito costeiro na região sul da Ásia Menor, a leste da Lícia e oeste da Cilícia, ao sul da Psídia.
Egito	Um antigo país no continente africano, lar dos antigos faraós.
Partes da Líbia e Cirene	Era um território na costa norte da África, cuja capital era Cirene.
Roma	Este é o nome de uma cidade e não de um território, o único local que não estava na área leste do Mediterrâneo.
Cretenses e árabes	Do oeste (habitantes da ilha de Creta) e do leste (povos do deserto da Síria, a oeste da Mesopotâmia e leste de Orontes, e da península limitada pelo Golfo Pérsico, Oceano Índico e Mar Vermelho).

Fonte: Fitzmyer (*apud* BARRO, 2002, p. 111).

Nesse contexto de diversidade racial e multiplicidade de origens, o campo para a expansão da igreja se ampliou para diversos pontos da Terra. Bosch (*apud* BARRO, 2002, p. 111) destaca que: “No dia de Pentecostes, Cristo, através do poder do Espírito Santo, abre as portas e envia os discípulos para o mundo”, cumprindo-se o que se lê em Atos 1:8, que eles receberiam o poder e iriam atuar como testemunhas para a disseminação da palavra.

Conforme Harrison (1985, p. 210), em Atos, a ênfase sobre o “Espírito” (*pneumatí*) recai sobre a experiência cristã. A primeira experiência dos discípulos reunidos no Cenáculo foi o cumprimento da promessa (1:4,5,8), como resultado da morte, ressurreição e ascensão de Jesus Cristo (2:32-36). Isso possibilitou ao Espírito fazer do ato em Pentecostes não só o dia da formação da igreja, mas também contribuiu para a abertura de sua missão, ao operar nos apóstolos grande mudança, capacitando-os para levar a cabo a obra missionária. A pregação dos apóstolos, como relatado em Atos, foi muito importante para essa fase inicial de crescimento da igreja em Jerusalém.

Implicações Missiológicas de Atos 1:4-8

Dentre as várias implicações missiológicas que podemos encontrar no texto em análise (At 1:4-8) queremos destacar as seguintes:

1. A obediência ao mandato de Jesus, de esperar em Jerusalém a promessa do Pai (At 1:4), é muito importante, já que Cristo sabia que era necessário que os apóstolos deviam ser capacitados com o poder divino para cumprir eficazmente com a missão que se lhes encomendaria. Ellen G. White, no livro *Atos dos Apóstolos*, comentou que:

Em obediência à ordem de Cristo, esperaram em Jerusalém o cumprimento da promessa do Pai – o derramamento do Espírito. Não esperaram ociosos. Diz o registro que “estavam sempre no templo, louvando e bendizendo a Deus” Lucas 24:53. Reuniram-se também para, em nome de Jesus, apresentar seus pedidos ao Pai [...] Os discípulos oraram com intenso fervor para serem habilitados a se aproximar das pessoas e, em seu trato diário, falar palavras que levassem os pecadores a Cristo. Pondo de parte todas as divergências, todo o desejo de supremacia, uniram-se em íntima comunhão cristã [...] Esses dias de preparo foram de profundo exame de coração. Os discípulos sentiram sua necessidade espiritual, e suplicaram do Senhor a santa unção que os deviam capacitar para a obra da salvação. Não suplicaram essas bênçãos apenas para si. Sentiam a responsabilidade que pesava sobre eles. Compreendiam que o evangelho desvie ser proclamado ao mundo e clamavam pelo poder que Cristo prometera [...] Agora, em obediência à palavra de Salvador, os discípulos faziam suas súplicas por esse dom e, no Céu, Cristo adicionou Sua intercessão. Ele reclamou o dom do Espírito para que pudesse derramá-lo sobre Seu povo. (WHITE, 2014, p. 35-37).

Dessa maneira, tendo eles recebido o Espírito Santo, foram neles observados os frutos do Espírito destacados em Gálatas 5:22-23: ousadia (3:11-15), paciência

(2:37-40) e unidade (4:32-35); acompanhados de autoridade para pregar a Palavra de Deus mediante também um grande testemunho (2:22-47) (HARRISON, 1985, p. 210).

2. A vida da igreja depende do poder do Espírito Santo. Todo o crente deve buscar diariamente o batismo no Espírito e ser continuamente cheio do poder do alto (At 1:5;8). A missão não pode ser efetuada sem o poder e presença do Espírito Santo, que é quem opera na vida do crente um forte desejo de cumprir com o mandato de Cristo (MAYFIELD; EARLE, 2014, p. 269). A respeito da relevância do batismo no Espírito e de estar cheio do poder do alto, comenta White:

Se todos estivessem dispostos, todos seriam cheios do Espírito. Onde quer que a necessidade do Espírito Santo seja um assunto de que pouco se pense, ali se verá sequidão espiritual, escuridão espiritual e espirituais declínio e morte. Quando assuntos de menor importância ocupam a atenção, é sinal de que está faltando o divino poder, necessário para o crescimento e prosperidade da igreja, ainda que oferecido em infinita plenitude, o qual traz após si todas as demais bênçãos (...) Cada obreiro deve fazer sua petição a Deus pelo batismo diário do Espírito. Grupos de obreiros cristãos devem reunir para suplicar auxílio especial, sabedoria celestial, para que saibam como planejar e executar sabiamente. Principalmente, devem eles orar para que Deus batize Seus embaixadores escolhidos nos campos missionários, com uma rica medida do Seu Espírito. A presença do Espírito com os obreiros de Deus dará à proclamação da verdade um poder que nem toda a honra ou glória do mundo dariam. (WHITE, 2014, p. 50-51).

3. É necessário ser testemunhas fiéis de Cristo, dispostos a pagar o preço como seus seguidores (At 1:8; 1 Pe 4:12-14). De acordo com Paroschi (2018, p. 16), “Os 12 discípulos haviam sido chamados dentre muitos seguidores para estar com Jesus de forma especial (Mc 3:14) e aprender Dele (Mt 11:1; Mc 4:33-34) estando, portanto, totalmente qualificados para testemunhar (At 1:21, 22; 4:20; cf. 1Jo 1:1-3)”.

Os discípulos (com exceção de João) foram martirizados por causa da fé e do testemunho. Além deles, Tiago, “o irmão de Senhor”, que exerceu forte liderança na igreja de Jerusalém, também sofreu a mesma sorte. A história diz que sacerdotes e fariseus colocaram Tiago à parte alta do templo e de lá o lançaram abaixo, “passando em seguida a apedrejá-lo, visto não ter morrido logo que caiu no chão, enquanto, ajoelhando-se pedia o perdão de Deus aos seus agressores” (ANGLIN e KNIGHT, 1947, p.11-12).

Também Paulo, considerado “nascido fora de tempo” (I Cor. 15:8), tornou-se o grande líder da igreja entre os gentios e propagador da “mensagem da cruz” (I Cor.

1:18-23). Foi ele julgado perante Nero e condenado a ser decapitado (WHITE, 2014, p. 509-513).

E Timóteo, discípulo de Paulo, no segundo século, conforme testemunho de Nicéfero (*apud* ANGLIN; KNIGHT, 1947, p. 15), “foi martirizado durante o reinado de Domiciano, no ano 96 a.D., em Éfeso, cidade onde morava quando o apóstolo lhe escreveu as duas cartas”

Até ao terceiro século da era cristã a cruz realmente pautou a atuação da igreja. E é prova evidente disto o fato de tal período ter ficado conhecido como a “era dos mártires”. O historiador Justo Gonzalez descreve com precisão alguns fatos deste período, como por exemplo, a fé de Policarpo de Esmirna, que se manteve fiel diante das autoridades e, em razão de sua fé, foi atado à fogueira e queimado vivo (GONZALEZ, 1980, p. 72).

E também o testemunho de fé demonstrado por Inácio de Antioquia. Discípulo do apóstolo João, viveu no período de 60 a 117 d.C. Tornou-se célebre pela fidelidade a Cristo em meio às perseguições que sofrera e às cadeias que enfrentou devido à fé que professava. Sendo levado à Roma, em algumas paradas obrigatórias, não se esquecia de escrever às igrejas que o recebiam ou lhe enviavam saudações. Pelo testemunho vivo de Jesus Cristo, Inácio está disposto a enfrentar a morte. E, a caminho do martírio, proferiu as seguintes palavras:

Não quero apenas ser chamado de cristão, quero também me comportar como tal. Meu amor está crucificado. Não me agrada mais a comida corruptível..., mas quero o plano de Deus que é a carne de Jesus Cristo... e seu sangue quero beber, que é bebida imperecível. Porque quando eu sofrer, serei livre em Jesus Cristo, e com ele ressuscitarei em liberdade. Sou trigo de Deus, e os dentes das feras hão de moer, para que possa ser oferecido como pó limpo de Cristo. (GONZALEZ, 1980, p. 66).

Esses exemplos fortaleceram a igreja e, ao invés de diminuir, o número de cristãos aumentou. O poder do Espírito Santo conduziu a fé e o testemunho desses mártires, que preferiram manterem-se fiéis a Cristo à custa de suas vidas, o que ajudou a manter a fé dos cristãos e expandir a igreja nos primeiros séculos.

4. A pregação dos apóstolos não devia limitar-se ao povo judeu, mas até os confins da terra (At 1:8). Mediante o testemunho e a pregação, a mensagem alcançou ao mundo então conhecido. Segundo Bayer (*apud* BARRO, 2002, p. 113), “a várias realidades sociais e geográficas aludidas em Atos 1:8, demonstrando através de

passagens selecionadas como a mensagem se espalhou de Jerusalém até aos confins da terra, adaptando-se às respectivas circunstâncias ao longo do caminho”. White (2014, p. 39-40), falando do ocorrido com os discípulos no Pentecostes assim se pronunciou:

Durante a dispersão, os judeus tinham sido espalhados por quase todas as partes do mundo habitado, e em seu exílio tinham aprendido a falar várias línguas. Muitos desses judeus estavam, nessa ocasião, em Jerusalém assistindo às festas religiosas que então se realizavam. Cada língua conhecida estava por eles representada. Essa diversidade de línguas teria sido um grande obstáculo à proclamação do evangelho; Deus, portanto, de maneira miraculosa, supriu a deficiência dos apóstolos. O Espírito Santo fez por eles o que não teriam podido fazer por si em toda a existência. Agora, podiam proclamar as verdades do evangelho em toda parte, falando com perfeição a língua daqueles por quem trabalhavam. Esse miraculoso dom era para o mundo uma forte evidência de que o trabalho tinha a aprovação do Céu. Daí por diante, a linguagem dos discípulos era pura, simples e correta, falassem eles no idioma materno ou numa língua estrangeira.

E ainda Wiersbe (2019, p. 522) comenta que “Atos 1:8 também apresenta um esboço geral do livro de Atos, descrevendo geograficamente a propagação do evangelho: de Jerusalém (At 1-7) para a Judeia e Samaria (8-9), depois para os gentios e até os confins da Terra (10-28)”. Essa é a missão de Deus confiada a sua igreja.

Considerações Finais

O contexto do livro de Atos, analisado sob a perspectiva missiológica, proporciona uma compreensão mais clara dos significados que permeiam a promessa de Cristo, tanto com relação ao poder que os Seus discípulos teriam para o testemunho pessoal, quanto para a percepção do crescimento da igreja cristã à luz do cumprimento dessa promessa.

Na análise de Atos 1:4-8 verifica-se que a promessa deveria ser cumprida em um tempo curto, o que ocorreu com a descida do Espírito Santo no Pentecostes, ocasião em que os apóstolos e discípulos puderam testemunhar a uma grande variedade de pessoas provenientes de diferentes nações.

O testemunho, derivado do poder do Espírito Santo, deveria continuar ao longo da história. Assim, a expansão da igreja cristã foi possível em virtude da ação do

Espírito Santo sobre os fiéis que se colocaram como testemunhas de Cristo mesmo diante da perseguição e martírio, a exemplo do que ocorreu com os discípulos e os cristãos, nos primeiros séculos.

Os discípulos de hoje são chamados, de igual maneira, a buscarem o poder do Espírito para dar continuidade ao crescimento da fé cristã proclamando o Reino de Deus e o breve retorno de Cristo a todos os povos, de modo que a mensagem de salvação chegue até aos confins da Terra, até que se cumpra o tempo determinado por Deus.

Referências

ANGLIN, William; KNIGHT, A. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Casa Editora Evangélica, 1947.

BARRO, Jorge Henrique. **De cidade em cidade** – elementos para uma teologia bíblica de missão urbana em Lucas-Atos. Londrina: Descoberta Editora, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. 2ª ed. ver. E at. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BONNET, Luis; SCHROEDER, Alfredo. **Comentario de Nuevo Testamento**. Tomo III y IV Epístolas de Pablo. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1970.

BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do novo testamento**. Vol. IV. São Paulo: Vida Nova, 1983.

BROWN, Raymond E. **Comentario 68íblico San Jerónimo**. Nuevo Testamento. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1977.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao novo testamento**. São Paulo: Paulinas, 2009.

CASALEGNO, Alberto. **Ler os atos dos apóstolos**: estudo da teologia lucana da missão. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CHAMPLIN, Russel Norman. **O novo testamento interpretado**. Vol. 3. São Paulo: Candeia, 1995.

COMBLIN, José. **Atos dos apóstolos**. Vol. I: 1-12. Petrópolis: Vozes, 2001.

EARLE, Ralph. **Explorando el Nuevo Testamento**. Kansas City: Casa Nazarena de Publicaciones, 1985.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História eclesiástica**. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

GONZALEZ, Justo. **A era dos mártires**. Vol. 1. São Paulo: Editora Vida Nova, 1980.

GUTHRIE, Donald; MOTYER, J. Alec. **Nuevo comentario bíblico**. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977.

HARRISON, Everett F. **Diccionario de teología**. Michigan: Editorial T. E. L. L., 1985.

HORTON, Stanley M. **Libro de los Hechos**. Miami: Editorial Vida, 1983.

MARSHALL, I. Howard. **Atos: introdução e comentário**. São Paulo: Mundo Cristão/Vida Nova, 1982.

MOULTON, Harold K. (Ed.). **Analytical Creek Lexicon Revised**. Grand Rapids: Zondervan Publishing, 1977.

MONTEIRO, Rafael Luiz. **Discipulado: caminho de renovação e crescimento para a igreja**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2004.

MAYFIELD, Joseph H.; EARLE, Ralph. **Comentário bíblico Beacon**. V. 7. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.

NICHOLS, Francis D. (Ed.). **Comentário bíblico adventista**. Vol. 6. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

PABÓN de Urbina, José Maria. **Diccionario manual griego-español**. Barcelona: Bibliograf, 1967.

PAROSCHI, Wilson. **Atos o triunfo do evangelho**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018.

TENNEY, Merril C. **Nuestro nuevo testamento**. U.S.A. Moody Bible Institute of Chicago, 1973.

VINE, William. **Diccionario expositivo de palabras del Nuevo Testamento**. Tomo I – IV. Barcelona: CLIE, 1984.

WHITE, Ellen Gold. **Atos dos apóstolos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

WIERSBE, Warren W. **Comentário bíblico expositivo**. Santo André: Geográfica, 2019.

WIKENHAUSER, Alfred. **Introducción al Nuevo Testamento**. Barcelona: Editorial Herder, 1973.

Artigo recebido em: 13/05/2021.
Artigo aprovado em: 01/06/2021.



A RELAÇÃO DA SUBJETIVIDADE COM A VIOLÊNCIA E A
ABERTURA À ÉTICA EM EMMANUEL LEVINAS

THE RELATIONSHIP OF SUBJECTIVITY WITH VIOLENCE AND
THE OPENING TO ETHICS IN EMMANUEL LEVINAS

Paulo Luan Araruna Vasconcelos¹

RESUMO

Este artigo discorre sobre a causa da violência humana que, para Emmanuel Levinas, está na própria subjetividade. Para o autor, ela consiste em três graus de construção: a fruição, a economia e o ser pensante. O primeiro volta-se à alimentação como momento de prazer e satisfação humana. A economia é a busca por este alimento e pressupõe um lar para armazenar. E o ser pensante é o próprio homem que pode se voltar para a busca de autossatisfação, podendo assim haver a violência ou o indivíduo pode por meio do seu ser pensante buscar a ética.

Palavras-chave: Subjetividade. Infinito. Outro. Ética.

ABSTRACT

This article develops the cause of human violence which, for Emmanuel Levinas, is in subjectivity itself. It consists of three degrees of construction: fruition, economy and the thinking being. The first one turns the alimentation as a moment of pleasure and human satisfaction. The economy is the search for this nourishment and presupposes a home to store it. And the thinking being is the man himself who can turn to the search for self-satisfaction and there may be violence, or the individual can, through his thinking being, seek ethics.

Keywords: Subjectivity. Infinite. Other. Ethic.

¹ Especialista em Ensino de Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Professor de Filosofia do Instituto Educacional Girassol. E-mail: luanararuna@gmail.com.

Introdução

Na atualidade e no decorrer da história humana pode ser constatada a prevalência de atitudes voltadas aos interesses pessoais, comportamento que pode radicalizar-se na irrupção de atitudes violentas, desrespeitando a alteridade do Outro e fazendo com que o indivíduo se importe somente os próprios objetivos e próprias vontades.

Este trabalho de reflexão torna-se importante na atualidade, motivo pelo qual Emmanuel Levinas procura descrever essas atitudes interesseiras e até violentas do homem que busca os próprios gozos e fruções², como sendo consequência da sua própria subjetividade. Sua busca é de uma solução ética para tamanhas violências que o próprio autor vivenciou, quando foi capturado pelos nazistas na Segunda Guerra Mundial por cinco anos, no decurso dos quais sua vida foi marcada pelo ódio do homem contra o outro homem.

A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo promove a liberdade que é a identificação do Mesmo que não se deixa alienar pelo Outro. Aqui a teoria empenha-se numa via que renuncia o desejo metafísico, a maravilha da exterioridade, de que vive esse desejo (LEVINAS, 2013, p. 29).

1 A subjetividade e a relação com a violência

1.1 O eu vivente

Neste tópico desenvolveremos a construção da subjetividade que perpassa três etapas: o eu vivente que encontra a felicidade no gozo da alimentação; o eu econômico garantindo os gozos futuros; e o eu pensante que denota o indivíduo que começa a refletir sobre suas ações. Levinas, ao criticar a filosofia ocidental, procurou desenvolver esta nova filosofia, que alguns comentadores denominam de filosofia da Alteridade. Para isto, o autor desenvolveu sua própria concepção de sujeito, a qual abordaremos neste tópico.

² Se na fruição não se dá a significação última, na negação, não ocorre nem a “primeira significação”, saciar a fome. (COSTELA, 2016, p. 30).

Emmanuel Levinas destaca como experiência fundamental do ser humano o instinto e a sensibilidade, não no manuseio das coisas, mas especificamente na fruição (Cf. LEVINAS, 2013, p. 100). É um retorno à origem do Sujeito que vive em plenitude os conteúdos da vida, cuja existência é gozar abundantemente o Eu em relação com o mundo e a natureza. O objeto de prazer é gozado gratuitamente sem relação com o mundo ou dependência com ele.

Vivemos de “boa sopa”, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc... Não se trata de objetos de representações. Vivemos disso. Aquilo de que vivemos também não é “meio de vida”, como a pena é meio em relação à carta que permite escrever; nem uma finalidade de vida, como a comunicação é finalidade da carta (LEVINAS, 2013, p. 100).

Existe nesta felicidade da fruição uma relação de dependência e de independência, ao mesmo tempo. Ora, a dependência é com relação ao conteúdo que não é o Mesmo, mas que lhe é necessário como a água, o alimento, ao passo que na independência, que é consequência da própria dependência, o Eu torna-se autônomo. Ora, o “viver de...” transforma-se em soberania.

Por outro lado, Levinas também especifica que as coisas possibilitam o gozo da vida, constituindo o prazer de viver. Não é, então, necessário o conhecimento de sua natureza ou sua função para recompor as forças vitais.

Na fruição, especificamente com o alimento, o eu transforma o objeto em sua própria energia satisfazendo também suas próprias necessidades. Mas essa relação em gozar das coisas que tocam os nossos sentidos, as práticas, a intelectualidade e a cultura são também objetos que proporcionam a felicidade do viver

Esse primeiro estágio de fruição é o que o filósofo chama de “egoísmo da vida”, pelo fato dele se tornar autossuficiente e livre, esquecendo no gozo e na felicidade toda a dependência. É então que na fruição ocorre a ipseidade do ego, uma característica natural e inocente da satisfação das necessidades alimentícias, sendo essa, uma existência egoísta ou fechada às necessidades do Outro. Para Susin,

A identidade do eu-no-mundo se mantém perseverando nessa sabedoria, nesse primeiro domínio de consumação do outro, nesse retorno a si, nessa separação e nessa autossuficiência, nesse egoísmo “justo consigo mesmo”, sem referências se não a si. (SUSIN, 1984, p. 45-46).

Portanto, é na fruição que a subjetividade começa a surgir, sendo especificamente sensibilidade e experiência de gozo antes do homem ser um indivíduo pensante. Em outras palavras, a felicidade da fruição é vivida na sensibilidade, e não na experiência pensada. Existe aqui uma distinção entre o pensamento levinasiano e o de Husserl, para quem a sensibilidade está a serviço da representação. É a partir desta vida sensível da fruição, desenvolvida por Levinas, que a subjetividade vai poder elevar-se, posteriormente, ao nível da teoria. Assim continua Susin,

Lévinas se bate sobretudo com a sensibilidade circunscrita por Husserl no serviço à representação. A sensibilidade não se liga originariamente à consciência e por isso não existe primeiramente para servir a uma ordem inteligente e universal (SUSIN, 1984, p. 40).

1.2 O eu econômico

Por outro lado, a existência do gozo imediato produz também a incerteza para com o gozo futuro, fazendo surgir uma inquietação. Nisto reside a insuficiência da felicidade do Eu no gozo, que está caracterizado pela incerteza da fruição futura. Mas, Levinas aponta que o sujeito pode voltar-se para o mundo, a matéria que é indeterminada, para daí tirar o conteúdo necessário para o sustento do seu gozo futuro. E, por conseguinte, esta coisa torna-se objeto de adoração, originando, assim, a idolatria. Neste caso, o sujeito coloca o elemento como fundamento de sua felicidade. Para Susin,

É voltar a boca ao elemento como adoração, fundamento nele inseparadamente saúde e salvação. É o reconhecimento de nossa sorte, feliz e insegura, devida em última instância aos elementos que vem e que vão. Para Lévinas, aqui está a origem de toda idolatria, baseada no elemento sego, e nas próprias necessidades biológicas (SUSIN, 1984, p. 53).

Diante da incerteza sobre o futuro com relação à fruição, que é fortuita e casual, torna-se necessária uma nova dimensão, que é a economia³, suspendendo o gozo da fruição e dando lugar à posse e ao trabalho. Nela existe um intervalo entre a satisfação

³ Conceito desenvolvido em algumas etapas esclarecidas neste tópico como: habitação, posse e trabalho.

ou gozo instantâneo para com o trabalho e a habitação, a fim de garantir a fruição do futuro.

A palavra economia tem como significado o grego de “lei da casa” e, para o filósofo francês, o mundo econômico se constrói a partir da casa, sendo ela a primeira condição da economia. “Mas essa civilização remete para a encarnação da consciência e para a habitação – para a existência a partir da intimidade de uma casa – concretização primeira.” (LEVINAS, 2013, p. 145).

O ser humano precisa de um lugar para recolher-se, fazendo com que ele construa sua interioridade, intimidade e também sua identificação no mundo. A habitação é este meio indispensável para homem, em que a fruição segue imediatamente além de uma afirmação da interioridade do sujeito, mas também uma exigência da separação. A morada tem como outra característica ser um referencial em que a subjetividade se sente segura e observa, daí, o mundo exterior. E é nesta habitação que existe a dinâmica em que o eu sai de sua interioridade e de sua casa e vai ao mundo exterior buscar o alimento e todas as necessidades para a sua fruição, depois voltando à sua casa para gozar daquilo que conseguiu.

Na morada, portanto, a pessoa concretiza sua interioridade na intimidade da casa e só depois pode realizar outras dimensões como o conhecimento e as relações intersubjetivas e culturais. Ela não é vista por Levinas como objeto representado, mas como condição da representação e também como uma dimensão ontológica do Mesmo. “O movimento pelo qual um ser constrói a sua casa abre-se e garante a interioridade, constitui-se num movimento pelo qual o ser separado se recolhe. O nascimento latente do mundo dá-se a partir da morada” (LEVINAS, 2013, p. 149).

O filósofo francês desenvolve, a partir do conceito de morada, a dimensão do feminino com o sentido da presença da mulher no lar. O recolhimento do homem em sua casa carece que o mesmo possa sentir-se acolhido neste espaço com doçura, aconchego e também diante das carências da fruição que faz com que, a cada momento, se viva de alguma coisa, tornando necessário uma nova forma de fruição em casa. Emmanuel Levinas não quer expressar com isso uma exigência de uma mulher no lar, mas a presença íntima de alguém que concretize o acolhimento e uma relação de amizade. Contudo, não existe nesta carência a transcendência ética, como veremos mais adiante, pois o homem não tem consciência da alteridade do Outro e tudo está em função de seu gozo. Aqui a alteridade da mulher não é negada, mas

velada quando o autor reflete que a transcendência do Outro não é dissolvida no Mesmo.

E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. Mulher é a condição de recolhimento da interioridade da Casa e da habitação (LEVINAS, 2013, p. 147-148).

Na casa tem portas e janelas, nas quais o homem tem abertura para sair em busca de alimento e das coisas necessárias para a fruição. No olhar a partir da morada, o sujeito encontra um mundo diferente, já que por meio da posse e do trabalho, os bens conquistados podem ser transportados e guardados em casa. Portanto, ela é o fundamento da posse e do trabalho. Mas, o autor faz uma diferenciação entre a posse da fruição e a conquista desta posse efetuada pelo trabalho a partir da morada, afirmando que no gozo não há esforço para adquirir o elemento, mas sim um contato direto, obtendo a satisfação ou a felicidade. Já na posse a partir da habitação não há uma relação direta com o gozo, pois pelo trabalho existe um afastamento do sujeito para com a fruição, como também há uma anulação da independência dos elementos que estão inseridos na natureza. “A posse a partir da morada distingue-se do conteúdo possuído e da fruição desse conteúdo. Ao captar para possuir, o trabalho suspende no elemento que exalta, mas arrebatada o eu que frui, a independência do elemento: o seu ser” (LEVINAS, 2013, p. 151).

A independência do elemento é perdida quando o homem, a partir de seu trabalho, o transforma em coisa, tornando-o propriedade. Em outras palavras, existe a suspensão do “ser-em-si”, com sua qualidade de ser independente, e torna-se um “ser-para-mim”, em que a coisa perde toda a sua alteridade, sendo propriedade do sujeito, à disposição dele em qualquer momento. É, então, na posse das coisas que o Mesmo os incorpora como uma extensão de si.

Entretanto, existe também uma relação de gozo com a posse, sendo o gozar desta incorporação da coisa no Eu que Levinas chama de riqueza. É nela que há uma dimensão econômica da ontologia no sujeito, que se torna valoroso à medida que possui as coisas. Consequentemente, quem não tem valor é quem nada tem.

A posse é uma tendência inata do homem como busca de assegurar a fruição futura e ela, realizando-se no trabalho, tem como meio fundamental a mão, fazendo a

ligação entre o elemento, a posse e a morada. “A mão apanha e abarca, reconhece o ser do ente, pois é da presa e não da sombra que ela se apodera e, ao mesmo tempo, suspende-o, dado que o ser é o seu futuro.” (LEVINAS, 2013, p. 154).

É então que o sujeito, preocupado com sua permanência no ser, evolui da economia à teoria e ao saber, para o prolongamento da vida econômica e ao desenvolvimento da subjetividade.

1.3 O eu pensante

No eu pensante, o indivíduo percebe que em seu trabalho acontecem falhas e que suas produções nem sempre são satisfatórias, o que o motiva a refletir sobre suas ações. É importante perceber o distanciamento que houve entre a fruição e a satisfação para o surgimento da economia, explicado nos parágrafos anteriores. Isso importa porque assim acontece também na ação do homem pelo trabalho, em relação ao eu pensante. Por ela, a subjetividade alcança uma nova soberania em que o Mesmo é capaz de esquecer sua dependência para com a satisfação, vendo-se agora como um ser que é origem de si mesmo, separado da natureza, mesmo continuando dependente dela. Segundo Susin,

É que para Levinas mesmo na vida material e biológica, no gozo e na economia, sempre a última instancia de condição de possibilidade é uma exterioridade e uma alteridade – um *tertium*, diverso de material e intelectual – mesmo percebendo velada, deixando o homem e seu mundo 'ex nihilo' e soberano (SUSIN, 1984, p. 70).

Para o filósofo, o sujeito reconhece suas incapacidades e, através da reflexão, busca sua capacitação para realizar a obra, ou ainda para efetivar o questionamento da moralidade, através do qual o homem julga se seus atos com o Outro são indignos ou dignos.

Portanto, a fruição, a economia e o eu pensante como fases da construção da subjetividade, para Levinas, não realizam o homem, pois ele, mesmo nas suas necessidades e na satisfação delas, ainda continua incompleto. “Na base do desejo comumente interpretado encontrar-se-ia a necessidade; o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza.” (LEVINAS, 2013, p. 19-20).

2 A abertura a ética e o conceito de desejo do infinito

O homem violento e egoísta, manifestações de sua própria subjetividade, deve procurar a abertura ética que desemboca em uma relação do Mesmo com o Outro, não de forma interesseira, mas na saída de si para outro, sem esperar nenhum retorno.

A relação metafísica se diferencia da relação ontológica ou do Eu solipsista que, por sua vez, anula a alteridade do outro. Sua busca está voltada para uma relação em que o Mesmo não limita a alteridade do Outro, mas respeita essa separação. Sendo o Outro um ser infinito, ele não pode ser resumido a objeto.

A ideia de infinito e o modo de ser – a *infinidade* do infinito. O infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua infinidade se produz como revelação, como uma colocação em mim de uma ideia. Produz-se no fato inverossímil em que um ser separado fixado na sua identidade, o Mesmo, o *Eu* contém, no entanto, em si – o que não pode nem conter, nem receber apenas por força da sua identidade (LEVINAS, 2013, p. 13).

A relação metafísica é a nova consciência moral que se baseia no acolhimento do outro. Em outras palavras, o autor levanta a superação da ontologia pela metafísica, fundamentada na linguagem, no discurso, pela ideia do infinito e também pelo desejo de sempre procurar esta nova visão ética.

A transcendência desenvolvida pelo pensamento levinasiano na relação metafísica é traduzida na ideia de infinito cartesiano. O filósofo toma como base o pensamento de Descartes quando este descreve a conexão do infinito com o *cogito*, mostrando que ao pensar o infinito, o sujeito percebe uma diferença entre a ideia que ele tem do infinito e o infinito em si, pois este ultrapassa qualquer ideia de infinito.

O Outro é infinito de tal forma que não pode ser conhecido da mesma maneira que conhecemos os objetos: ora, quando se pensa o objeto, a distância entre o sujeito e o objeto é eliminada, pois há a apropriação dele. Quando pensamos o infinito, a distância entre o Eu e o Infinito impede que o Outro Infinito seja objetivado e, conseqüentemente, não pode haver apropriação.

Esta relação intersubjetiva tem como característica o próprio desinteresse e a bondade, fazendo com que no Desejo exista um aspecto negativo, que consiste no fato de o Mesmo não exercer seu poder de dominação sobre a alteridade. Há também

um aspecto positivo, que reside em oferecer ao Outro suas posses, concretizando, assim, a relação ética.

[...] o Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade. Mas o Desejo e a bondade supõem concretamente uma relação em que o Desejável detém a negatividade do Eu que se exerce no Mesmo, no poder, na dominação. O que, positivamente, se produz como se posse de um mundo que eu posso ofertar a Outrem, ou seja, como uma presença em face de um rosto (LEVINAS, 2013, p. 38).

O Outro se apresenta a mim na forma de rosto que se caracteriza pela sua singularidade, diferente da ontologia que descrevemos nos parágrafos anteriores. É no Rosto que a relação metafísica traduz a ideia do Infinito, questionando a minha liberdade e verdade, pois, quando o Mesmo é sozinho, julga-se a fonte e o dono de tudo.

É então que Levinas desenvolve o conceito de verdade, que é a própria relação metafísica, pois toda investigação precisa supor a intersubjetividade. Não estamos aqui explicitando uma verdade intelectual, mas afirmando que o indivíduo que procura a verdade só poderá encontrá-la no Outro, em uma relação frente a frente e em condição de separados.

Heidegger, ao desenvolver o conceito de verdade do juízo ou a verdade sobre alguma coisa, tem como pressuposto o homem que descobre o sentido das coisas, como uma “luz natural” da subjetividade, possibilitando o conhecimento do ser das coisas. Os gregos chamam de luz da inteligência a situação em que o ser das coisas é desvelado. Mas, para Levinas, a verdade mais original só é encontrada na relação intersubjetiva.

Porque a separação do ser separado não foi relativa, não foi um movimento de afastamento em relação ao Outro, mas se produziu como psiquismo, a relação com o Outro não consiste em refazer num sentido oposto o movimento de afastamento, mas em caminhar para ele através do desejo, ao qual a própria teoria vai buscar a exterioridade do seu termo. Pois, a ideia da exterioridade que guia a procura da verdade só é possível como a ideia do Infinito (LEVINAS, 2013, p. 50).

A minha verdade não é igual à verdade do Outro. Ora, não existe no pensamento levinasiano uma verdade presa entre o Eu e o Outro, mas sim um caráter radicalmente subjetivo em que a verdade que o Mesmo vê é diferente do modo em que o Outro vê. Isto não impede que os dois possam, através da linguagem, colocarem

os pontos de vista em comum para, assim, buscarem juntos a verdade, sem violar a interioridade.

A busca da verdade intelectual que é obtida através da pesquisa teórica é um modo de buscá-la, mas o autor explicita que esta busca deve ter como fundamento a relação. Ou seja, a verdade metafísica dirige a verdade intelectual, pois ela só se encontra na exterioridade ou no Outro que se revela ao sujeito. Na ideia de infinito o sujeito aprende do Outro, não sendo Ele alguém que avalia a partir das próprias necessidades do Eu. É, pois no Desejo que o sujeito em sua autonomia procura a verdade na relação intersubjetiva.

O Mesmo que é feliz no gozo da fruição é capaz de sacrificar sua própria felicidade para a realização do Outro. Nesta relação ética, a necessidade que explicitamos nos parágrafos anteriores transforma-se em bondade, gratuidade e preocupação com o Outro de tal forma que este Desejo é insaciável, havendo, assim, a concretização de uma consciência moral na humanidade.

Considerações Finais

Como vimos ao longo dessa exposição, Emmanuel Levinas, em seu pensamento ético, traz uma resposta para atualidade quando desenvolve o conceito de ontologia e desejo do infinito. O primeiro caracteriza o pensamento ocidental, em que a ação do Eu com relação ao Outro é de objetivação, permitindo o senhorio e o poder de uns sobre os outros, causa de toda forma de violência e assassinato. Por outro lado, o conceito do desejo do infinito abre-nos a uma visão totalmente diferente, na medida que considera o Outro como totalmente separado do Eu e, conseqüentemente, irreduzível à objetivação e à apropriação. O Outro se apresenta como rosto que desperta a responsabilidade no Mesmo de forma total, ou seja, ao ponto de torná-lo capaz de renunciar a sua própria fruição para a satisfação do Outro.

Este pensamento ético não se desenvolve na atualidade, pois muitas pessoas voltam-se para o hedonismo e a exploração que ocorre na grande maioria dos países, inclusive no Brasil. Ora, esta prática que é vivenciada pela maioria da sociedade brasileira ocasiona à perda da cidadania, a indiferença e, conseqüentemente, a perda da moral. A libertinagem dos hedonistas só gera a sensação de vazio, o medo e o comodismo.

Referências

- ALVES, Marcos. Da fenomenologia à ética: uma breve análise desde o pensamento de Levinas. **Thaumazein**, Santa Maria, nº 10, p. 43-52, dez. 2012.
- COSTELA, Silvério. **Sentido e não-sentido**: a hospitalidade em situações de sofrimento extremo. Santa Maria, 2016. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Maria.
- COSTA, M.; JUNIOR, W. Desejo metafísico, desejo do infinito e rosto na ética em Emmanuel Levinas. **Kinesis**, Rio Grande do Sul, n. 4, p. 83-94, dez. 2010.
- DANNER, Fernando. Responsabilidade e Justiça no Pensamento de Emmanuel Levinas. **Thaumazein**, Santa Maria, v. 1, n. 2, p. 1-9, 2008.
- ELISEU, Benedito. Emmanuel Levinas e a ideia do infinito. **Margem**, São Paulo, n. 16, p. 107-117, dez. 2002.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas. Introdução a fenomenologia**. São Paulo: Madras, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2013.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.
- PELIZZOLI, Marcelo. **A relação ao outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- SUSIN, L. C. **O Homem Messiânico**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- SGANZERIA, Anor *et al.* **Ética em movimento**. São Paulo: Paulus, 2009.
- ZANELLO, Valeska. **A linguagem poética de Heidegger**. Educação e filosofia. Uberlândia, n. 35/36, p. 279-310, 2004.

Artigo recebido em: 25/05/2021.
Artigo aprovado em: 06/06/2021.



DO MEDO À SOCIEDADE: A PASSAGEM DO ESTADO DE
NATUREZA PARA A SOCIEDADE CIVIL EM THOMAS HOBBS

FROM FEAR TO SOCIETY: THE PASSAGE FROM THE STATE OF
NATURE TO CIVIL SOCIETY IN THOMAS HOBBS

Michel Platinir Silva Damasceno¹

RESUMO

Nesse artigo iremos apresentar a saída do estado de natureza para formação do estado civil, sob a perspectiva da filosofia política de Thomas Hobbes. Para tanto, é indispensável que percorramos alguns temas preliminares que irão nos auxiliar para melhor entendermos o assunto proposto. Nessa perspectiva, iremos iniciar o desenvolvimento de nosso texto analisando as paixões humanas, consideradas pelo autor abordado como algo intrínseco ao homem, principalmente nesse estado pré-social. Também será imperativo assinalar algumas características desse período, como a ausência de leis. Depois disso trataremos sobre a contribuição do medo para a criação do pacto social, principalmente o temor da morte violenta, que é uma disposição constante nesse estado pré-político. Logo após discorreremos sobre o conceito de liberdade radical e de igualdade inexorável que fundamentam esse campo de guerra e de hostilidades constantes, que é o estado de natureza, no qual os homens se encontram em uma batalha constante de todos contra todos. Por último, examinaremos a necessidade da fundação do pacto social, ou contrato social, tendo em vista a constituição do espaço da política, sob a temática do estado civil soberano hobbesiano.

Palavras-Chave: Paixões. Medo. Igualdade. Liberdade. Estado Natural. Estado soberano.

ABSTRACT

In this article we will present the departure from the state of nature for the formation of civil status, from the perspective of the political philosophy of Thomas Hobbes. Therefore, it is essential that we go through some preliminary themes that will help us

¹ Especialista em Ensino de Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Professor da Faculdade do Maciço de Baturité (Polo Russas), do Seminário Teológico Montese (SETADEM), do Centro Educacional Teológico de Russas e do Instituto Bíblico Revival. E-mail: michelplatinir2017@gmail.com.

to better understand the proposed subject. From this perspective, we will begin to develop our text by analyzing human passions, considered by the author to be intrinsic to man, especially in this pre-social state. It will also be imperative to point out some characteristics of this period, such as the absence of laws. After that we will deal with the contribution of fear to the creation of the social pact, especially the fear of violent death, which is a constant disposition in this pre-political state. Soon after we will discuss the concept of radical freedom and inexorable equality that underlies this field of war and constant hostilities, which is the state of nature in which men find themselves in a constant battle of all against all. Finally, we will examine the necessity of the foundation of the social pact, or social contract, with a view to the constitution of the space of politics, under the theme of the Hobbesian sovereign civil status.

Keywords: Passions. Fear. Equality. Freedom. Natural State. Sovereign state.

Introdução

Nesse artigo iremos abordar o estado de natureza em Thomas Hobbes e a formação do Estado civil. Por mais que boa parte da teoria política tenha dissertado sobre estes dois conceitos, a filosofia hobbesiana, no tratamento das questões políticas, antropológicas e religiosas, dialoga sobremaneira com o tempo presente, tendo influenciado muitos filósofos que dele partiram para fundamentar suas obras e suas teorias.

A concepção hobbesiana de estado de natureza se distancia da maior parte dos filósofos políticos, que consideravam o homem como um *Homo polis*, o *zoon politikon*, ou seja, um homem político por essência. Aristóteles e Locke, por exemplo, compartilhavam dessa perspectiva. Ao contrário, Hobbes entende o homem analisando suas paixões e sinalizando que estas prejudicavam tanto o indivíduo quanto a sua convivência com os demais. Para tanto, as paixões destacadas pela teoria hobbesiana, proeminentes principalmente no estado de natureza, fazem com que não haja nenhuma restrição artificial, nem à liberdade e nem à vontade individual, o que tornaria impossível qualquer coexistência justa e harmônica.

Todavia, devemos destacar que a descrição do estado de natureza não é a exposição do homem selvagem no estágio primitivo da humanidade, tal qual ele ocorreu, mas uma simulação negativa da ordem social, uma pura hipótese da razão. De acordo com ele, as sociedades primitivas viviam em constante estado de hostilidade generalizada ou mesmo de guerra civil, pois sem a presença do Estado

para administrar os conflitos entre os homens, as paixões, tão naturais ao indivíduo quanto o ato de raciocinar, instaurariam o medo constante da morte violenta.

Diante desse quadro de violência, Hobbes sinaliza ainda que o homem busca sempre algo para saciar suas paixões e, quando não consegue fazê-lo, se desespera. No estado de natureza, tal como descrito pelo autor, o medo, a busca pela glória e a cobiça merecem proeminência.

Com efeito, o medo tem um papel fundamental para a saída do estado de natureza em direção ao estado civil, pois no primeiro todos estão guerreando constantemente entre si. Portanto, diante desse contexto, é o medo da morte violenta que faz com que os homens busquem a paz e a segurança inexistentes nesse período pré-político. Os sujeitos que viviam em guerra constante no estado de natureza, através do medo, passam para o estado político hobbesiano, pela criação do estado soberano. Esta é mais uma indicação da atualidade de seu pensamento: a sua formulação de que somente o medo da morte faz com que o homem recue mediante seus impulsos, às suas paixões e ao seu egocentrismo.

Hobbes também assinala que todos os homens possuem uma igualdade natural que, diferentemente do ideal igualitário moderno, se tornava uma porta aberta para a discórdia constante no estado primitivo, pois poderia fazer com que todos quisessem a mesma coisa. Assim, esse caráter de igualdade, na verdade, manteria cativos os indivíduos. Desse modo, o autor destacou que a igualdade, como uma característica predominante no estado de natureza, não se revelava, por inúmeras vezes, muito proveitosa para aqueles que se dispusessem a conviver com os demais.

A resposta de Hobbes para essa problemática é que não há nenhum proveito político ou garantia de segurança nessa pretensa igualdade e nesse suposto “direito a tudo” do estado primeiro, já que não há garantia nem da vida e nem de nenhum direito verdadeiro. É aqui que surge a extrema importância do pacto social.

Entretanto, para que o contrato possa ser instaurado é preciso os homens renunciem ao seu suposto direito ilimitado, presente no estado de natureza, para que a condição de guerra constante cesse, ou, ao menos que a maioria das pessoas o aceite e renuncie ao direito ilimitado a todas as coisas. Aqueles que se comprometem em renunciar a este direito estão se protegendo e visando a sua conservação, saindo do estado de vulnerabilidade e de violência que promove o medo constante de ter

suas vidas aniquiladas. Para Hobbes, esta é a necessidade da fundação do estado soberano, tal como assinalou no *Leviatã*:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade (HOBBS, 1983, p. 105).

Os homens que pactuam para romper com o estado de natureza, possibilitando o surgimento do estado civil, tiveram que submeter suas vontades discrepantes entre si a uma única, ou seja, à vontade do soberano, pois cabe a ele estabelecer os meios necessários para o alcance da tranquilidade pública. O fundamento do poder da sociedade civil, portanto, é a vontade única do soberano, que deve ser aceita como a vontade geral no tocante às decisões que assegurarão a harmonia social e, por extensão, a preservação da vida de todos os cidadãos.

O medo hobbesiano como fator contribuinte para a saída do estado de natureza e a assinatura do pacto social

“Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo” (RIBEIRO apud HOBBS, 1999, p. 17). Essa frase de Hobbes, com a qual se apresenta o irmanado ao medo, sintetiza toda sua filosofia, que remonta à Inglaterra sacudida por conflitos entre católicos e protestantes do final do século XVI. Hobbes foi um homem que viveu intensamente a realidade de seu tempo, porquanto conseguia visualizar a situação conflituosa que os poderes políticos e religiosos de seu país presenciavam. Todavia, Hobbes, com seu irmão gêmeo, o medo, temia ainda um outro fator altamente complexo no seu tempo: a invasão espanhola. Afinal, para que haja a guerra não é necessário haver violência real, mas apenas os rumores e ameaças da mesma. De fato, havia grandes rumores de que a qualquer momento chegaria a notícia de que as tropas invencíveis da Espanha haviam chegado.

O *Medo* será o grande parceiro de Hobbes praticamente durante toda sua vida. Já no século XVII, ele presenciou duas outras grandes revoluções, que de certa forma espalharam um grande temor pela Europa, pois trouxeram mudanças radicais e

fundamentais na estruturação de sua filosofia. “Uma delas foi à própria Inglaterra, onde a luta pelo poder desencadeou uma ampla guerra civil pelo país, e que foi descrita por Hobbes como guerra irracional” (BUENO, 2010, p. 1). O outro grande fator de proporções universais foi a revolução científica iniciada por Galileu Galilei: essa descoberta foi de extrema importância para a sociedade, pois trouxe grandes mudanças que geraram satisfação para uns e insatisfação para aqueles que eram detentores do poder da época. Com efeito, essa mudança universal já veio marcada por um *Medo* e, conseqüentemente, geraria inicialmente uma profunda insegurança. Como vimos, de fato Hobbes foi acompanhado por seu irmão gêmeo por muito tempo.

Em 1640, quando foi instalado um parlamento hostil ao governo autoritário do rei. Hobbes foi o primeiro a fugir. Onze anos depois, 1651, época da publicação do *Leviatã*, voltou à Inglaterra, fugindo da França, pois receava que a publicação da obra lhe valesse a morte, por achar que a igreja católica francesa o mandaria à fogueira, ou pelo menos tentasse puni-lo (BUENO, 2010, p. 2).

Segundo Renato Janine Ribeiro, “toda filosofia hobbesiana passa pelo trilho do *Medo*: destaca-se então um pensamento conformista, da obediência do estado absolutista” (RIBEIRO, 1984, p. 14). Para compreender como o homem resolve criar a instituição artificial, basta descrever o que se passa com esse mesmo sujeito e com suas paixões, no estado de natureza. Assim, o homem natural hobbesiano tem paixões, ou condições objetivas, como diz Norberto Bobbio: “a natureza deu direito a cada um que vive fora da sociedade sobre todas as coisas” (BOBBIO, 1991, p. 34). De fato, para Hobbes, a natureza humana é caracterizada, neste estado pré-social, pela igualdade e pela liberdade.

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele (HOBBS, 1988, p. 74).

A natureza humana em Hobbes tem um caráter igualitário, pois o homem individual tem direito a tudo, assim como os demais homens, nessa pré-sociedade, sentem o mesmo direito que o primeiro. Com isso, podemos perceber um sentimento

de disputa entre os todos os indivíduos que levam a um *medo* recíproco no estado de natureza. “Portanto se dois homens desejam a mesma coisa ao mesmo tempo, sendo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos” (HOBBS, 1988, p. 74). O homem, nesse estado natural é desconfiado no que diz respeito ao seu próximo: “Os homens não tiram prazer nenhum da companhia uns dos outros (e sim pelo contrário um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (HOBBS, 1988, p. 75).

Nessa problemática relativa ao *medo*, podemos observar que nesse estado apolítico o homem vive por seus *medos*. A honra é sua ganância, pois ele pode perder tudo, mas lutaria por sua honra acima de qualquer coisa. Assim, o mais forte, para manter sua honra, lutaria contra o fraco em busca de mais domínios. O fraco, por sua vez, para recuperar sua dignidade, lutaria contra o forte, fomentando uma guerra contínua mantida pelo *medo*. Nesse contexto, para Hobbes, o indivíduo é um ser competitivo em busca da satisfação de seus interesses, fato esse que o leva a dizer que o homem em estado natureza tem direito a tudo que lhe apraz, mas, sobretudo, tem direito a tudo aquilo que julgar necessário para conservação de sua vida.

Entretanto, a igualdade humana tem dotes naturais, como a força do corpo e a sua rapidez mental. Por outro lado, a natureza humana sente falta de recursos e, com isso, busca naturalmente suprir suas necessidades introduzindo uma competição entre os outros que também estão em escassez. Além disso, a característica da natureza humana é suportar a inferências das paixões, pois, na visão de Hobbes, o perfil mental do ser humano é, em grande parte, ou predominantemente, egocêntrico. Nas palavras de Bobbio, Hobbes fala de três causas principais de lutas no *Leviatã*:

Sinteticamente, no *Leviatã*, Hobbes distingue três causas principais de luta: A competição que os homens travam entre si pelo ganho; a desconfiança que os faz lutar pela segurança; e glória que os faz combater pela reputação (BOBBIO, 1991, p. 35).

Todavia, para Hobbes, de todas essas paixões certamente uma é mais relevante para o entendimento do homem natural dentro desse estado pré-social, que é a *van glória*. “A homens que buscam precedência e superioridade sobre seus companheiros, e com isso conduz inevitavelmente ao conflito” (BOBBIO, 1991, p. 35). Nesse contexto, o homem naturalmente procura ultrapassar seus semelhantes,

porquanto não busca apenas a satisfação de suas necessidades naturais, mas, sobretudo, as alegrias que isso vem a proporcionar. Nesse estado podemos ver os sujeitos sempre buscando subjugar os outros, trazendo assim o entendimento hobbesiano de que o *homem é o lobo do homem* no contexto de *guerra de todos contra todos*. Frente a isso, a insegurança é algo que pertence a essa sociedade pré-social, pois o homem vive acometido por seus *Medos* continuamente.

Sendo assim, para Hobbes existe um *medo* recíproco entre os homens no estado de natureza, posto que todos são naturalmente semelhantes e, com isso, podem a qualquer momento, devido a essa mesma igualdade, ferir uns aos outros. Por isso, na concepção hobbesiana, o homem não sabe o que se passa na mente do outro e com o intuito de preservar a si mesmo e aos seus direitos, acaba concebendo uma imagem ameaçadora do outro, ou seja, vivendo em constante *Medo* de ser atacado pelos outros, acaba vivendo também tomando como base as suas expectativas, mesmo que estas não se concretizem de fato. Desse modo, por intermédio da sensação de *Medo*, o homem conjectura uma imagem futura desagradável de sua própria condição em relação ao outro (MAGALHÃES, 2010, p. 161). Nas palavras de Silva:

O medo funciona como um alerta natural para a conservação da vida. Está aqui o motivo para ela ser central no Estado de Natureza, o medo é o que mantém os homens em alertas frente aos perigos ou as ameaças dos concorrentes (SILVA, 2014, p. 92).

Assim sendo, o indivíduo natural sempre tem *Medo* de ser morto ou escravizado e esse temor, em última instância, é mais poderoso do que o orgulho, pois é a paixão que vai dar a palavra à razão. É o *Medo*, portanto, que vai obrigar os sujeitos a fundarem um Estado social e a autoridade política. São os homens, portanto, que vão se encarregar de estabelecer a paz e a segurança, pois só haverá paz concretizável se cada um renunciar ao direito absoluto que tem sobre todas as coisas. Isso só será possível se cada um abdicar de seus direitos em favor de um soberano que, ao herdar os direitos de todos, terá um poder absoluto.

Simplesmente o *Medo* é maior do que a vaidade e os homens concordam em transmitir todos os seus poderes a um soberano. Quanto a este último, é o senhor absoluto a partir de então, passando a ter todo o poder em relação a seus súditos.

Seu direito não tem outro limite que não seja seu próprio poder, pois sua função é eliminar o *Medo* entre os indivíduos e garantir a liberdade e a Paz.

O estado de natureza não é apenas o estado de conflito violento intermitente, mas também a situação na qual a calma é precária e a paz momentânea, sendo apenas assegurada pelo *Medo* recíproco. A causa principal da segurança é a falta de um poder comum, só instituído com o surgimento do Estado. “Disto nasce um estado permanente de desconfiança recíproca, que leva cada um a se preparar mais para a guerra e, quando necessário, a fazê-la do que para a busca da paz” (BOBBIO, 1991, p. 34). Para Hobbes, estado de natureza é um estado de insegurança em que as paixões dominam o homem, impedindo-o de buscar o que mais almejam, como a preservação de suas vidas. Porém, na perspectiva hobbesiana, as paixões também têm sua contribuição para a assinatura do contrato e, posteriormente, para a formação do Estado Civil, pois “as paixões que fazem os homens tender para a paz são o *Medo da morte*, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho” (HOBBS, 1988, p. 77). O *Medo*, para Hobbes, é um meio para se alcançar um mandatório fim, que é a paz, pois no estado de natureza há uma constante miscelânea:

Pois bem sabemos que os homens no estado de natureza vivem sem um poder comum que os mantenham subjugados, eles se encontram naquela condição que é chamada de guerra; e essa guerra é uma guerra de cada homem contra cada outro homem (BOBBIO, 1991, p. 35).

Aprofundando a problemática abordada, para Bobbio, “o fim supremo no estado de natureza não é tanto a paz quanto a vitória, que segurança eu tenho de que, se atuar racionalmente, isto é, para buscar a paz, também os outros farão o mesmo?” (BOBBIO, 1991, p. 39). Com isso, podemos perceber que existem leis no estado de natureza, mas elas não são suficientemente eficazes.

O *Medo* faz o homem buscar a paz através da razão, e não através das paixões, e isto possibilita a instituição de um poder tão irresistível que torne desvantajosa a ação contrária. Esse poder irresistível é o Estado. Portanto, para obter o bem supremo da paz, é preciso sair do estado de natureza para construir a Sociedade Civil (BOBBIO, 1991, p. 49). Para Hobbes, a formação do Estado civil é a única solução para o fim dessa guerra generalizada, e o *Medo* da morte violenta tem um papel

fundamental nesse processo de mudança. O *Medo* sempre fará parte integral na filosofia política hobbesiana, agora com uma nova forma de cognição:

O soberano governa pelo temor que inflige aos seus súditos. Por que, sem Medo, ninguém abriria mão de toda a liberdade que tem naturalmente; se não temesse a morte, que homem renunciaria ao direito que possui, por natureza, a todos os bens e corpos? (WEFFORT, 2011, p. 71).

Para Hobbes, o *Medo* sempre existirá mesmo depois da formação da instituição do Estado, mas essa paixão passa a mudar de panorama com a instituição do Estado hobbesiano, porque o verdadeiro *Medo* desenfreado se encontra apenas no estado de natureza, no qual os indivíduos buscam satisfazer seus apetites e lutam para resguardar suas vidas diante da ameaça representada por seus semelhantes:

Terror existe no estado de natureza, quando vivo o pavor de que meu suposto amigo me mate. Já o poder Soberano apenas mantém temerosos os súditos, que agora conhecem as linhas gerais do que seguir para não incorrer na ira do governante, ou seja, o indivíduo bem-comportado dificilmente terá problemas com o Soberano (WEFFORT, 2011, p. 71).

Portanto, na perspectiva hobbesiana, o *Medo* no estado de natureza é diferente do *Medo* no Estado civil, pois no primeiro caso o indivíduo tem tal temor pelo simples fato de ter vários inimigos diante de si, pois onde houvesse uma figura humana lá estaria também o acompanhamento dessa profunda insegurança. Já no segundo caso, relativo ao *Medo* no Estado Civil, a figura muda pelo simples fato de que os homens não mais viam os outros como concorrentes e sim como parceiros para a instituição da paz na nova sociedade vigente; assim esse *Medo* se transforma em “*temor*”, ou em respeito a um ser artificial criado por eles mesmos. Para Hobbes, a importância do *Medo* na constituição do Estado Soberano é extrema, pois o mesmo faz com que os homens saiam de seu egocentrismo individual e passem a serem seres sociais com um princípio de humildade para a obtenção de um fim último, que é a paz entre todos.

Igualdade e liberdade como fator preeminente para a guerra generalizada de todos contra todos em Thomas Hobbes

Os conceitos de igualdade e de liberdade têm uma importância preponderante para entendermos o pensamento hobbesiano e, posteriormente, a formação do Estado soberano. “A igualdade como já vimos é algo que leva a guerra de todos” (WEFFORT, 2011, p. 66). O que Hobbes busca afirmar com essa perspectiva é que homens ocupando o mesmo espaço, e iguais em tudo, conseqüentemente têm também o direito a tudo que puderem conquistar com sua força ou malícia “se dois homens podem querer a mesma coisa, logo, todos vivem uma intensa competição” (WEFFORT, 2011, p. 66).

Essa igualdade, segundo Hobbes, possibilita uma guerra generalizada, pois não há como controlar o querer humano, principalmente quando eles são iguais em tudo. Bobbio chama essa igualdade de objetiva, ou seja, “enquanto iguais por natureza, os homens são capazes de causar males um ao outro o maior dos males, a morte” (BOBBIO, 1991, p. 34).

A igualdade, no pensamento hobbesiano, certamente tem um ponto a destacar: os homens são iguais em sentido físico, mas não em inquirição social, e é por essa desigualdade social que surge a guerra entre todos. Assim, a igualdade em Hobbes não é somente em questões físicas, mais similarmente em questão de insegurança, “a igualdade de insegurança é explicada apenas pelo recurso á igualdade física e a outras características da condição natural do homem, como a competitividade, a desconfiança e a aspiração á gloria” (BRANDÃO, 2006, p. 37). Ou seja, para Hobbes, a igualdade também se constitui em um viés de intranquilidade reciproca entre os homens. Nesse sentido, ser igual entende-se de duas formas em Hobbes: uma parte de um pressuposto em questão física outra em um sentido que todos são iguais quanto a sua desigualdade de insegurança “com isso, ele tem como naturais a igualdade física e a igualdade de insegurança” (BRANDÃO, 2006, p. 38).

Para Hobbes, liberdade significa a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento), e ainda “por que tudo que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além” (WEFFORT, 2011, p. 66-67). Porém, na

perspectiva hobbesiana, existe ainda um resto de poder que o homem tem que utilizar para fazer o que quer, “esses impedimentos muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que se use o poder que lhe resta, conforme o seu julgamento e a razão lhe ditarem” (HOBBS, 1988, p. 78).

É importante destacar que, para Hobbes, a liberdade existe, mas não em sua acepção total, ou seja, o homem parece livre para caminhar em qualquer direção, mas não em todas, pois há um conjunto de leis artificiais que estabelece os limites para uma vida em sociedade. Assim sendo, todo homem tem seu limite, ou seja, a liberdade tem também suas fronteiras. Sendo assim, Hobbes, no *Leviatã*, utiliza-se de uma doação humana em prol da felicidade de todos os homens:

Que um homem concorde quando os outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permitem em relação a si mesmo (HOBBS, 1988, p. 79).

E são exatamente estes limites que impedem a total liberdade do indivíduo e que vão garantir aos demais a não invasão de seus próprios limites. Nesse sentido, a teoria hobbesiana parece aproximar-se do princípio básico de que, no estado civil, o direito de um indivíduo termina exatamente quando se inicia o do próximo.

Renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem abandona ou renuncia a seu direito não dá a qualquer outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza; mas apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar de seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que a consequência que redundava para um homem da desistência de outro a seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos ao uso de seu próprio direito original (HOBBS, 1988, p. 79).

Assim, para Hobbes, a liberdade verdadeira se encontra nos ditames do Estado civil; não essa liberdade insuficiente que impera no estado de natureza, uma vez que os homens não se respeitam, ou melhor, seguem apenas seus desejos particulares, independente do ônus que possa lhe causar o desejo alheio, pois, para Hobbes, a guerra generalizada se dá a partir desse sentimento.

Até aqui podemos perceber o que Hobbes entende por liberdade e porque, e em nome de que, o homem deve abrir mão da plenitude do termo, pois para ele a liberdade está na vida civil. Com efeito, o homem é livre quando está submetido ao Estado, ou seja, às leis. É por isso que para o autor, a soberania não reside nem na pessoa natural do monarca, nem em uma associação de pessoas naturais, mas na pessoa artificial do Estado. Autorizados pelos súditos, aqueles que conduzem essa pessoa artificial são os que detêm legitimamente o poder soberano, isto é, são autoridades; é justamente aqui que está à liberdade de todos. Assim, para Hobbes, o homem fora do Estado Soberano tem sim uma liberdade, mas ela é falha e não consegue dar ao homem o que ele mais procura, que é a paz, todavia só é conquistada essa mesma paz quando os homens se privem de seus direitos e doam para um Soberano, e quando isso acontece é que, para Hobbes, haverá a verdadeira paz entre os homens.

Contrato ou pacto social como fator preponderante para a paz na perspectiva hobbesiana

O Estado de Natureza é um estado de guerra de todos contra todos. Nele, o ser humano, dominado pelas paixões, obedece somente a elas, principalmente estando-as voltadas para a preservação de si, por meio da busca de bens exteriores. “Enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem por mais forte e sábio que seja a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver” (HOBBS, 1988, p. 78). Desse modo:

No estado de natureza, todos os homens possuem o direito natural. Este consiste na liberdade de usar o próprio poder da maneira como bem entender para se preservar. Possuem uma liberdade natural, que consiste na ausência de qualquer fator externo que possa impedir ou tirar parcialmente o poder de se fazer o que quiser e da maneira que for necessária para atingir os fins desejados (LUCATE, 2015, p. 47).

O estado de natureza é um estado de insegurança. Frente a isso, o homem nesse estado só busca uma coisa, que é a sua preservação, ou seja, ele quer se precaver do outro, sendo que o mesmo tem direitos iguais a ele. Sendo assim o indivíduo vê o outro como inimigo o seu conatos, ou desejo humano, é orientado como

um elemento antissocial; ele, em regra, torna impossível a convivência em sociedade, em paz. Como a vontade livre é o produto final da deliberação feita pelo ser humano com base em suas paixões, é preciso encontrar aquelas paixões que tenham os pesos maiores na balança para que possa ser conduzido à sociabilidade.

Aqui Hobbes é enfático ao afirmar que o estado de natureza, mesmo sendo a condição natural do homem, não é o mais propício à preservação de sua vida e segurança. Isso se dá porque ele é um estado em que não há justiça e, portanto, em que cada homem faz o necessário para se preservar.

Sendo assim, há a predominância do medo e da desconfiança, mesmo os homens não estando em conflito direto. Deste modo, só resta ao ser humano um caminho, o de adotar a busca da paz como guia, em contraposição à guerra. É por meio do laço entre a esperança e o medo, em prol da salvaguarda da vida, que aquele valor será protegido. Este deverá, todavia, ser um ideal compartilhado por todos e também por todos protegido; deve haver um ato de vontade coletivo e perpétuo.

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal se considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros permite a relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se presa coisa a que ninguém é obrigado, e não a dispor-se da paz (HOBBS, 1988, p. 79).

É este o momento de criação de um vínculo definitivo, de celebração de um contrato entre todos os homens livres e iguais, a partir da renúncia de seu direito de natureza. Para Bobbio, “é necessário que os homens concordem em instituir um estado que torne possível uma vida segunda à razão. Esse acordo é um ato de vontade”. (BOBBIO, 1991, p. 40). Assim, na perspectiva hobbesiana, não basta à razão para buscar a paz, mais sim um acordo mútuo para formação do Estado Soberano. “Deve ser um acordo de muitos não de poucos, permanentes não temporários” (BOBBIO, 1991, p. 41).

Para Bobbio, Hobbes quer dizer que “o estado de natureza é um estado de insegurança, e a finalidade principal do acordo é remover as causas da insegurança”. (BOBBIO, 1991, p. 41). Assim, só existe insegurança quando não há um

representante comum a todos, ou seja, quando não há uma figura representativa de autoridade. A causa principal da insegurança é justamente isso: a falta de um poder comum, que constitua cada homem enquanto detentor de seu próprio poder individual. Por conseguinte, o Pacto entre os homens parte do pressuposto que:

O único meio para isso é que todos consintam em renunciar a seu próprio poder e em transferi-lo para uma única pessoa (uma pessoa física, ou jurídica, como, uma assembleia), que, a partir de então, terá o poder suficiente para impedir que o indivíduo exerça seu próprio poder em detrimento dos outros (BOBBIO, 1991, p. 41).

Se o homem não se doar não haverá a paz, pois quando ele abre mão de sua própria liberdade surge uma superior, que é uma liberdade diferente da do estado de natureza; nesse estado surge à competição, a desconfiança e a busca por glória, mas sim uma liberdade de obedecer àquele ao qual foi posto no poder pelo próprio homem que se doou. Bobbio diz que existe o *Pacto de submissão*, e que nele os súditos são iguais não mais em buscar os bens econômicos e na força física, mais sim em almejar a paz, através da nomeação de um soberano pela maioria deles e que, através dessa escolha de se doarem, eles devem obediência ao soberano, que foi intitulado por eles através do pacto ou contrato: “Hobbes fez do único pacto de união um contrato de sociedade em relação aos súditos e um contrato de submissão em relação ao conteúdo” (BOBBIO, 1991, p. 42). O pacto nos mostra um limite para o homem, sendo que no estado de natureza não havia limite para os homens, e isso era a maior causa de guerra. Portanto, somente a renúncia e a transferência dos direitos a um poder soberano capaz de punir qualquer violação poderia cessar a condição de guerra e garantir que todos os homens cumprissem suas obrigações ao celebrarem o pacto. Para Hobbes, o contrato institui sociedade e o Estado em um mesmo ato, por meio da união de uma multidão em uma vontade única representada por um soberano.

A necessidade do Estado soberano

O poder absoluto é a solução para Hobbes. Apesar de absoluto, sua função principal é cuidar dos súditos e, conseqüentemente, isso se corroborará em um bem para ele também. “A partir do direito a vida se define o ofício do Soberano, cuja racionalidade está em fornecer os melhores meios para um fim, viver, que precede a

socialização” (RIBEIRO, 1984, p. 114). O soberano é o representante dos súditos, mas ele age não somente por eles, mais também por ele ser o Soberano. Com isso ele não é uma esfera a mais na sociedade, mas o detentor de todo poder. Nas palavras de Bobbio:

No estado civil, depois do pacto de união, o soberano é soberano e o súdito é súdito: o Soberano é Soberano porque, sendo agora o único a ter o direito sobre tudo, que antes do pacto cabia a cada um, é sempre Soberano e jamais súdito. E é sempre soberano e jamais súdito precisamente porque seu poder é absoluto (BOBBIO, 1991, p. 46).

Ora, no estado de natureza não havia leis que regulamentavam o convívio entre os homens, e não havendo leis que digam o que é certo e o que é errado, os indivíduos querem sair da insegurança, a fim de ter paz, mas dificilmente encontram os parâmetros necessários para tanto. Frente a isso, Hobbes afirma que a própria razão oferece as leis da natureza, isto é, justiça, equidade, modéstia, mas os homens quase que sempre as relegam em detrimento de suas paixões naturais.

Assim, faz-se necessário a instituição de algo artificial, de um poder suficientemente grande, aportado com espada, com autoridade para obrigar os pactuantes a cumprir seus pactos. Esse poder é o Leviatã, o Estado civil. Vislumbra-se assim que o Estado é produto da razão humana. Os homens, imersos no estado animalesco, apresentam o desejo de escapar da situação de terror pelo medo da morte violenta, e assim a razão mostra que existem paixões que desejam paz e segurança; porém, como essas leis são relegadas, normalmente se opta pelas paixões naturais. É daí que emerge a necessidade do acordo para instituir um Estado com poder de obrigar, pela espada, a obediência. Somente assim as leis naturais submetem-se a instância estatal, pelo poder de coação e de espada que o Estado possui. Dessa forma aparecem as leis civis, sob a égide da razão.

Vale ressaltar que o Estado, por meio do seu poder soberano, obriga o cumprimento das leis civis, que servem para controlar as ações dos homens, com o objetivo de assegurar a paz e a segurança. Desse modo, para evitar que os homens voltem ao estado natural, é necessário um Estado civil com poder soberano capaz de obrigar os homens a cumprirem seus pactos, na forma da lei que previamente estabeleceu, punindo os súditos que tenham comportamentos errôneos, mesmo que seja necessário o uso da espada, da coerção, do castigo, ou da força.

Assim o pacto é firmado. Todavia, esse pactuar só é feito porque os homens querem sobreviver, e mediante esse desejo de autopreservação eles são obrigados a firmar tal compromisso, relegando suas liberdades naturais, mas tendo em vista suas subsistências. Nesse caso, delegam inexoravelmente ao Leviatã o direito de governá-los absolutamente.

Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros foi instituída por cada um como autora, de modo ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum (HOBBS, 1988, p. 106).

Para Hobbes, o Estado é o ente que detêm a moral, o direito e a religião, dando em troca paz e segurança aos seus súditos. Vale ressaltar que o Estado não é estabelecido por obrigação, mas efetivado pela vontade livre dos homens, visto que em estado natural eles constantemente tem medo da morte violenta e querem garantir paz e segurança. Imbuídos desse sentimento que os homens, voluntariamente, celebram entre si um pacto de cada um para com todos os outros, escolhendo, na melhor das hipóteses, um soberano que não participa do pacto, por estar acima dele, e transferem a este o direito de governá-los, outorgando assertivamente todas as atitudes do Soberano.

De acordo com Hobbes, o soberano não participa do pacto, mas está sobre ele. O pacto é celebrado entre os súditos, que transferem o seu direito de se autogovernar a esse homem uma essa assembleia de homens. É somente nesse estado artificial, gerado por um pacto entre os homens, que os indivíduos saem da condição anterior de guerra, de constante disputa e discórdia. Portanto, na filosofia política hobbesiana, o Estado civil pode ser definido como a grande multidão unida numa só pessoa (soberano), formando o Leviatã. “A multidão assim unida em uma pessoa se chama Estado *Deus mortal*, ao qual devemos, abaixo de Deus imortal, nossa paz e defesa” (HOBBS, 1988, p. 106).

É assim que os indivíduos, sob a égide estatal, conferem ao soberano extrema autoridade sobre eles, podendo este usar de qualquer poder ou força para garantir a defesa contra os inimigos externos e, assim, manter assegurada a paz dentro do Estado.

Considerações Finais

O ser humano hobbesiano é dependente e comandado pelas paixões quando se encontra no estado natural. Ademais, eles estão também em uma condição de igualdade de capacidades, de esperança de atingir seus fins e de direito de agir do modo que lhe convier para seu próprio bem, sem levar em consideração nada e ninguém. Nessas condições de igualdade, os homens vivem numa constante discórdia, conflitos, intrigas, guerras, causadas pela ambição do lucro e pelos desejos de segurança e de glória, poder que são infindos. Disso decorre que os homens, em tal estado, vivem numa condição de guerra de todos contra todos, pano de fundo sob o qual se fundamenta sua célebre frase, que assegura que o *homem é o lobo do homem*. Nessa situação não há justo nem injusto, visto que não há critérios morais para efetivar julgamentos. Assim, cada um se apossa daquilo que conseguir por sua astúcia e poder, até manter em seu domínio. Nessas condições de liberdade ilimitada dos indivíduos, é impossível haver paz e segurança constantes.

Frente a isso, o homem percebe-se acuado e com medo, e desejando sair dessa condição, submete-se a um poder soberano que limita suas liberdades e lhe dá regras do que pode ou não fazer. Tal poder é o Estado, que em suas melhores condições é governado por um só homem, dotado de poder soberano. Sendo assim, é preciso ainda dizer que o limite da liberdade de agir do homem em prol do seu bem-estar esbarra no respeito ao poder soberano e às leis estabelecidas. Nesse contexto, a individualidade do súdito se realiza a partir do poder soberano, pois ao ter assegurados o direito à segurança e, conseqüentemente, ao seu próprio bem, o súdito passa a gozar de liberdade para atingir seus objetivos, pois agora se encontra livre dos perigos eminentes do estado de guerra.

Com efeito, em âmbito individual, o homem tem o direito de agir livremente, porém, desde que o faça dentro das regras do estabelecidas pelo poder soberano. Este soberano é dotado de liberdade infinda, porquanto ele dita as leis, organiza a propriedade e detém o poder de julgar tudo o que é ou não justo dentro do Estado, sempre com vistas ao fim para o qual foi instaurado: estabelecer a paz e manter a segurança dentro do Estado entre os que pactuaram. De fato, os súditos devem total obediência ao soberano e têm sua liberdade restrita, mas é muito melhor estar sob a tutela do Estado civil do que voltar à condição natural de guerra, em que, sob nenhuma

perspectiva, não há paz nem segurança, e paira, na realidade, um medo da morte de modo constante, principalmente da morte violenta, já que no indivíduo natural incide com mais frequência sua animalidade do que qualquer outra coisa.

Referências

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BRANDÃO, Assis. O estado de natureza e o contrato em Hobbes. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. 1, nº 25, p. 29-50, jan/jun 2006.

BUENO, Marcelo Martins. Medo e liberdade no pensamento de Thomas Hobbes. **Revista Primus Vitam**, Centro de Ciências e Humanidades Mackenzie, São Paulo, nº1, ano 1, p. 1-11, jul/dez 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Ou Matéria, forma e poder de um estado eclesial e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

LUCATE, Felipe Henry. O contrato social em Hobbes e a permuta da liberdade natural pela segurança do estado civil. **Revista Filogênese**, Marília, vol. 8, p. 43-50, 2015.

MAGALHÃES, Rogério Silva. O direito à vida nos *Elementos à lei natural e Política* de Hobbes. **Cadernos Espinosanos**. São Paulo, n. 23, p. 159-185, 2010.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo**. Hobbes contra o seu tempo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

SILVA, Lucas Duarte. A teoria do Estado de natureza no *Leviathan* de Hobbes. **Revista Thema**, Pelotas, ano 11, nº 1, p. 86-102, 2014.

WEFFORT, Francisco Corrêa (Org.). **Os clássicos da política**. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. 14ª ed. São Paulo: Ática, 2011.

Artigo recebido em: 10/05/2021.
Artigo aprovado em: 01/06/2021.

IDENTIDADE E IMPORTÂNCIA DO LAICATO

IDENTITY AND IMPORTANCE OF THE LAITY

Divanilde Maria Sampaio¹

RESUMO

A importância da participação dos leigos e das leigas no ministério de Cristo é indiscutível. Seja nos ministérios da Palavra, na liderança de comunidades ou no engajamento nas pastorais, a sua colaboração é inquestionável. No entanto, seu valor não se funda somente no campo propriamente eclesial: outro aspecto de atuação do laicato se dá em sua inserção no mundo, em especial nas esferas políticas e sociais. Por outro lado, esta valorização, propagada desde o Concílio Vaticano II, nem sempre fez parte dos debates eclesiais, o que acabou fomentando uma cisão do povo de Deus entre os indivíduos ordenados e os não-ordenados. Assim, na contramão desta perspectiva, o artigo tem como objetivo a defesa da importância da atuação do laicato na fé, na Igreja, na política e na sociedade, em especial no contexto de uma Igreja que não perde de vista a sua opção preferencial pelos mais pobres.

Palavras-chave: Cristãos Leigos. Atuação. Igreja. Jesus Cristo. Política.

ABSTRACT

The importance of the participation of lay men and women in Christ's ministry is indisputable. Whether in the ministries of the Word, in leading communities or engaging in pastorals, your collaboration is unquestionable. However, its value is not only based on the ecclesiastical field: another aspect of the role of the laity takes place in its insertion in the world, especially in the political and social spheres. On the other hand, this valorization, propagated since the Second Vatican Council, has not always been part of ecclesial debates, which ended up fostering a split in the People of God between ordained and non-ordained individuals. Thus, contrary to this perspective, the article aims to defend the importance of the role of the laity in faith, in the Church, in politics and in society, especially in the context of a Church that does not lose sight of its preferential option for the poorest.

¹ Graduada em Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pós-graduada em Direito Privado pela Universidade de Mogi das Cruzes. Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Especialista em Fé e Política pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e pelo Centro Nacional e Política Dom Hélder Câmara. E-mail: divanildesampaio@hotmail.com.

Keywords: Lay Christians. Acting. Church. Jesus Christ. Politics.

Introdução

De acordo com o Papa Francisco, em sua exortação sobre o chamado à santidade no mundo atual, o Espírito Santo derrama santidade aos homens, posto que Deus não deseja salvar apenas alguns, mas a todos, fazendo de cada indivíduo parte integrante de seu povo (*GE*, Nº 6). No entanto, como cada um deve participar da missão colaborando com seus próprios dons, nem todos os cristãos darão continuação à missão de Cristo como membros do clero; ao contrário, a maioria do povo de Deus é composta por leigos e leigas.

A partir do Concílio Vaticano II houve uma valorização do laicato, considerando principalmente a sua importância para a Igreja, para a evangelização e, principalmente, para o encontro com os irmãos mais afastados, aqueles que se encontram nas periferias da fé e nos recantos geográficos. Esta relocação do papel dos leigos se coaduna também com os desafios enfrentados pela própria Igreja na atualidade: a desigualdade social, a corrupção, a ascensão de novas mídias, o isolamento e o esvaziamento de sentido que acomete os homens na contemporaneidade, independente de classes sociais e condições socioeconômicas, tornaram a figura do leigo uma importante chave de leitura da própria Igreja e da missão que a ela concerne.

Este artigo investiga a identidade e a importância do laicato com base na seguinte pergunta: o que significa ser leigo? Para dar direcionamentos para esta questão, no primeiro momento analisar-se-á o tradicional binômio entre clero e laicato. A seguir será abordado o que é ser leigo, destacando o surgimento do termo, bem como a vocação leiga e o seu apostolado. Por fim, será destacada a relação entre os leigos, a Igreja e o mundo, indicando como o laicato representa o constante renovo da missão da Igreja de Jesus.

O tradicional binômio clero-leigo

Se no uso popular a palavra leigo se refere a alguém que não possui conhecimento especializado em uma determinada área, seu uso teológico possui um significado diferente. Para identificar as nuances relacionadas com o laicato eclesial, Almeida afirma que é necessário superar esta polissemia semântica através de uma trajetória histórico-social sobre os diferentes contextos nos quais surgiram as primeiras utilizações da palavra e, principalmente, de sua compreensão (Cf. ALMEIDA, 2015).

Segundo Brighenti (2019), o termo leigo tem origem no latim *laicus* que, por sua vez, possui gênese na palavra grega *laikós*. A origem do seu uso é bíblica: no Antigo Testamento (AT) aparecia como sinônimo do povo de Israel. No entanto, ele não designava povo na perspectiva de um grupo escolhido por Deus, mas como indivíduos que se diferenciavam dos chefes e dirigentes e, por isso mesmo, eram submissos a eles. Desse modo, é possível afirmar que o surgimento do termo aponta para a diferença entre o povo leigo e as autoridades que o subordinam.

Na religião pagã, como também no judaísmo, os chefes não são membros do 'povo', pois estão acima dele; eles dirigem e comandam o povo. Por sua vez, o que se designa por 'povo' não é realmente povo (*laós*), mas plebe (*laikós*), pois designa uma categoria inferior e oposta a outra categoria superior, a dos chefes (BRIGHENTI, 2019, p. 45).

Etimologicamente derivado do substantivo *laos* e acrescido do sufixo *ikos*, o termo não pode ser encontrado em textos de literatura clássica, mas em antigos papiros e inscrições, sempre no sentido pejorativo de indicar uma massa populacional, uma quantidade numericamente maior de indivíduos, distinta do grupo que a administra (Cf. BRIGHENTI, 2019). De acordo com Forte, o termo aparece algumas vezes na tradução grega da Bíblia feita por Áquila “para designar realidades não consagradas a Deus, que existiam no seio de seu povo. No Novo Testamento (NT), o termo *laikós* nunca aparece: os que integram a comunidade cristã são chamados ‘santos’, ‘eleitos’, e sobretudo ‘irmãos’” (FORTE, 1987, p. 21).

De acordo com Almeida (2015), a ausência do termo *laikós* no NT indica a importância da vivência comunitária: o povo de Deus é um só e após a Encarnação do Verbo não é possível falar em um grupo submisso, mas em um povo santo e eleito,

cujos membros, além de discípulos, são também irmãos. Nesse contexto, mais importante do que falar em uma hierarquia ou na dicotomia existente entre dois grupos antagônicos é compreender que a Boa-Nova originada com a Encarnação visa salvar a todos, já que todos participam do plano salvífico de Deus. Para tanto, é possível afirmar que aqueles que através da graça e da fé participam da vida eterna em Cristo, fazem parte do povo escolhido, sem acepções (Cf. ALMEIDA, 2015).

Segundo Almeida (2015), a Igreja do NT já apresentava serviços e ministérios específicos, vinculados a um carisma em particular e tendo em vista o objetivo de melhorar a vida da comunidade de fé. Esta variedade de funções, no entanto, não originava uma dicotomia entre alguns “eleitos” e o restante do rebanho, mas tinha em vista suprir as necessidades particulares de cada comunidade. Neste contexto o binômio que se revela de modo mais incisivo é o par comunidade-ministério, e não clero-laicato, já que havia diversas maneiras de servir à comunidade cristã sem que um modo se sobrepujasse ao outro em importância e em serviço:

Além dos carismas, existem serviços e ministérios, que são formas específicas que alguns carismas tomam em sua dimensão social e comunitária: a forma de papéis específicos, estáveis, importantes e até mesmo necessários ao ser, à vida e à missão do povo de Deus. Dizem respeito ao lugar (τοπος) (cf. At 1,25) ou à parte (κλερος) (cf. 1Pd 5,3) que alguns têm na comunidade em virtude da função recebida, que, por sua própria natureza, está ligada a um carisma particular. Estas funções – com o Novo Testamento devemos chamá-las de “ministérios” (διακονία) – [...] existem para a comunidade. Alguns são simplesmente ministros (διακονοι) (cf. 1Cor 4,1; 3,6; 6,4); outros presidem (προισταμενοι) (cf. 1Ts 5,12; Rm 12,8); há comunidades que os chamam de guias (ηγουμενοι) (cf. Hb 13,7.17.24); em algumas áreas, sobressaem os episcopos (επισκοποι) (cf. Fl 1,1); em outras, os presbíteros (πρεσβυτεροι) (cf. Tt 1,5); conhecem-se também pastores (cf. Ef 4,11), doutores (cf. At 13,1; 1Cor 12,28). A lista iria longe e talvez não conseguisse abarcar todos os serviços e ministérios presentes nas Igrejas do Novo Testamento (ALMEIDA, 2015, p. 258).

As diferentes funções não se revelavam como uma fonte de dominação, mas voltavam-se à distribuição de serviços indispensáveis para o crescimento da fé cristã. Mesmo assim, a diferenciação entre a maioria governada da minoria que os governa permaneceu durante a Idade Média. Sobre isso, Fortes destaca que no medievo *laikós* indicava, desde Clemente, os cristãos que não pertenciam ao clero. Por conta desse duplo vértice de diferenciação histórico-teológica que fundamenta o termo leigo (enquanto massa submissa às autoridades e como povo cristão distante do exercício do ministério), o teólogo afirma que dois polos marcam o início da utilização do termo

leigo: o primeiro, comunitário, remete à uma desigualdade marcadamente social, enquanto o segundo, ministerial e hierárquico, revela uma profunda diferenciação religiosa, a partir da qual estaria supostamente justificada a disparidade entre a maioria dos cristãos e as autoridades da Igreja (Cf. FORTE, 1987).

Por outro lado, Brighenti (2019) destaca que a utilização dada ao termo por Clemente de Roma, na obra *Carta aos Coríntios*, do ano de 95 d.C, não demonstra a intenção de fundamentar uma disparidade entre clero e leigos, mas destacar a diferença natural entre o exercício dos ministérios existentes no início do Cristianismo, sem referir-se aos cristãos². Nas diferentes incumbências necessárias às celebrações e à organização da *ecclesia*, “ao sumo sacerdote [por exemplo] foram confiadas tarefas particulares, aos sacerdotes um lugar próprio, aos levitas certos serviços e o leigo liga-se pelas ordenações exclusivas dos leigos” (ALMEIDA, 2006, p. 34).

Para Almeida (2006), a correspondência clemenciana não deixa completamente claro o sentido no qual o termo leigo foi utilizado, podendo referir-se tanto ao surgimento do laicato cristão como para distinguir os cristãos dos judeus que não aceitam o cristianismo (Cf. CLEMENTE, 2010). Clemente de Alexandria, por volta do ano de 180, utilizou o termo já com o sentido similar ao moderno. De acordo com Almeida, “argumentando contra os encratistas, que denigriam o casamento, ele [Clemente de Alexandria] escreve: ‘sem dúvida, ele admite o homem de uma só mulher, seja ele presbítero, seja diácono, seja leigo’” (ALMEIDA, 2015, p. 260)³.

Almeida (2006) ainda assinala que mesmo que a unidade do povo de Deus seja assinalada durante a maior parte do Novo Testamento, a afirmação de uma diferença

² Nas cartas de Clemente de Roma se destacam as seguintes passagens em que o termo *leigo* aparece, assim como sua relação com os serviços da Igreja da época: “1 - Que se conserve, portanto, por inteiro o corpo que formamos em Jesus Cristo e cada um se submeta a seu próximo, conforme o carisma que lhe foi dado. 2 - O forte cuide do fraco e o fraco, por sua vez, respeite o forte. O rico preste serviço ao pobre e o pobre, por sua vez, renda graças a Deus, que lhe deu o suficiente para suprir sua falta. O sábio manifeste sua sabedoria não por palavras, mas por obras. O humilde não dê testemunho de si mesmo, mas permita que o outro o dê a seu favor. O casto em sua carne não se envaideça pois sabe que é Outro quem lhe dá a continência. 3 - Afinal, irmãos, analisemos de que matéria fomos feitos, como e quem fomos ao entrarmos no mundo, de que sepulcro e escuridão nosso oleiro e criador nos tirou para nos introduzir em Seu mundo, Ele que preparou para nós todos os Seus dons antes mesmo que nascêssemos” (CLEMENTE, 2010, p. 25); “Pois ao sumo-sacerdote foram confiadas tarefas particulares, aos sacerdotes um lugar próprio, aos levitas certos serviços e o leigo liga-se pelas ordenações exclusivas dos leigos. Irmãos, cada qual de nós agrade o Senhor em sua função, vivendo em boa consciência, não transgredindo as regras de seu ofício e exercendo-o com toda a dignidade” (CLEMENTE, 2010, p. 27).

³ Para o aprofundamento dos textos de Clemente de Alexandria, recomendamos a leitura de seus originais (Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 1951) e a Tese de Santos (2006), que destaca a helenização do cristianismo a partir das obras de Clemente de Alexandria, em especial *O Protréptico*.

no seio do povo entre o clero e a comunidade foi utilizada em seu cunho iminentemente religioso de modo crescente a partir do século III, considerado o século de ouro do cristianismo antigo, período no qual a Igreja passou a ser organizada nos moldes do judaísmo, separando os sacerdotes dos fiéis (Cf. ALMEIDA, 2006). Com efeito, esta distinção fez com que, por um longo período, aos leigos restasse apenas o anonimato na fé, pouco podendo contribuir para a missão eclesial.

O amanhecer do terceiro século marca uma virada para a história do povo fiel. Improvisamente vemos reutilizado o termo 'leigo', que tínhamos apenas entrevisto no primeiro século na carta de Clemente Romano. Contemporaneamente, se forma e se difunde o conceito de clero. Se existem na história das instituições cristãs momentos excepcionais, a passagem entre o segundo e o terceiro século certamente faz parte destes. Enquanto, para todo o século II, as informações sobre as comunidades cristãs e sobre a sua organização são raras, enigmáticas, difíceis de colocar no tempo e no espaço, o início do século III apresenta Igrejas cristãs já bem estruturadas e bem integradas no Império Romano (ALMEIDA, 2015, p. 260).

Além de Clemente de Alexandria, a Tertuliano coube, ainda no século III, dar o sentido verdadeiramente teológico ao termo: *laikós* é todo cristão que não seja sacerdote. No mesmo século, enquanto se passou a comumente denominar os fiéis não-ordenados de *laikós*, os fiéis ordenados foram chamados de *kléros*. Diferente da ordem sacerdotal (*ordo sacerdotalis*) e da ordem eclesiástica (*ordo ecclesiasticus*), o leigo pertence à plebe, ao conjunto do povo e, enquanto rebanho, deve obediência aos seus pastores. Foi esta conceitualização e esta dicotomia que perdurou durante boa parte dos séculos (Cf. BRIGHENTI, 2019).

Em sua investigação hermenêutica sobre o surgimento do laicato, Brighenti (2019) destaca que no início da Igreja os leigos tinham participação tão ativa que eram responsáveis também pela eleição dos bispos. No entanto, com o monopólio clerical das atividades eclesiais e com a influência da religião judaica, os leigos passarão a ser considerados uma categoria iletrada e inferior. Quando o cristianismo se tornou a religião oficial do Império Romano, a distinção entre *laikós* e *klerós* já estava consolidada a ponto de que aos primeiros foi impossibilitada a participação no catecumenato, sendo destinada apenas uma limitada catequese dos sacramentos. Considerados iletrados, não lhes era permitido participar de nenhum ministério e suas

tentativas de reação foram consideradas heresia, em especial durante o medievo. Este é o pano de fundo sob o qual houve uma profunda clericalização da Igreja⁴.

Vale ressaltar que esta fase de ausência de protagonismo do laicato não significa que eles fossem mais fracos na fé, ou ainda menos perseverantes: em algumas passagens dos Atos dos Apóstolos é possível verificar que os leigos se envolviam em atividades apostólicas e que permaneceram ao lado do apóstolo Pedro, quando ele esteve na prisão (Cf. At. 4-12). Desse modo, coadunando-se com a passagem que assegura que “a fé, se não tiver obras, é morta em si mesma” (Th 2,17), os primeiros cristãos, mesmo que pouco pudessem participar dos ritos, já demonstravam o chamado para a ação. É importante compreender aqui que, para além das diferenças entre sacerdotes e leigos, categorias que não estão presentes no Novo Testamento, o antagonismo se fundamentava mais entre a Igreja nascente e o mundo consumido pelo pecado e que representava uma ameaça para os cristãos. É a este mundo que os discípulos e os cristãos foram enviados para proclamar a Boa-Nova e era nele que as sementes da fé em Cristo deveriam ser plantadas. Assim, anterior à diferenciação entre clero e leigos havia a profunda convicção, mesmo em períodos de perseguição, de que “o povo de Deus [...] tem uma missão de testemunho (*μαρτυρία*) nas suas relações com o mundo, uma missão verdadeiramente profética. Não há contradição entre ‘ser colocado à parte’ e receber uma missão em relação ao “todo” ou a “todos”. Na história da salvação, a parte está sempre em função do todo” (ALMEIDA, 2015, p. 257-258).

Com efeito, por mais que na Igreja primitiva a missão evangelizadora e a atividade apostólica também fossem realizadas pelos leigos e leigas⁵, a distinção entre

⁴ A CNBB oferece uma conceitualização importante sobre o clericalismo, tendo em vista a dicotomia entre clero e laicato: “O clericalismo é a versão religiosa da afirmação do princípio da autoridade exercida pela instituição como o meio de organização de toda a vida social. Ele se estrutura de modo articulado com o individualismo – na passividade de cada indivíduo perante um poder sagrado – e o comunitarismo, que afirma a obediência à norma como regra de comportamento [...]. [É] uma prática eclesial que define a Igreja como hierarquia e o leigo como um consumidor religioso passivo, sem verdadeira cidadania eclesial. A essência do clericalismo consiste na afirmação do serviço eclesial como um poder que pretende dominar todo o espaço da Igreja; entende que a Igreja se constitui a partir de uma hierarquia que monopoliza a graça e se organiza a partir deste epicentro. Dessa postura não está livre nenhum cristão que exerça seu ministério eclesial como domínio e centralização e como uma forma de poder sagrado – e segregado – acima dos demais” (CNBB, Doc. 107, 2014, Nº 38).

⁵ Almeida destaca a participação de leigos em importantes escritos apologéticos a favor do cristianismo, como a publicação de Aristides dirigida ao imperador Adriano e de Atenágoras para Marco Aurélio e a Cômodo defendendo o cristianismo de acusações infundadas, como ateísmo e incesto. (Cf. ALMEIDA, 2006, p. 34).

clero e laicato permaneceu fundamentada na perspectiva de que a missão daqueles que se dedicavam inteiramente ao culto seria superior ao serviço laical por este permanecer vinculado aos assuntos mundanos. Assim, o enaltecimento do clero foi proporcional à submissão do laicato e esta divisão, de acordo com Velasco, colocou em risco a ideia de comunidade eclesial tão basilar para a Igreja:

Abre-se aqui a porta para algo de decisiva importância na estruturação da Igreja posterior: os “clérigos” e os “leigos” como duas categorias de crentes marcadas dentro da Igreja, como divisão clara da Igreja em dois setores bem definidos, cada um com sua função a partir de seu próprio lugar, uns “acima” e outros “abaixo”, o que afetará profundamente o verdadeiro sentido da “comunhão eclesial”, e chegará a converter a Igreja em “coisa do clero” (VELASCO, 1995, p. 117-118).

Essa convivência desigual fez com que a Igreja se transformasse em uma sociedade marcada por discrepâncias. Ademais, com o aumento dos seus graus de hierarquia, os leigos tiveram sua participação bastante restringida, em especial a partir da reforma gregoriana: porquanto todos os homens estariam submetidos à autoridade papal, o poder da Igreja se tornou praticamente ilimitado⁶. Nesse cenário, aos leigos era inviabilizado o poder de decisão, restando apenas aquiescer e “se deixar guiar docilmente pelos seus pastores” (BLANK, 2008, p. 51).

No entanto, os desafios enfrentados pela *ecclesia* nos últimos séculos fizeram com que houvesse uma gradual abertura para a valorização da importância dos fiéis leigos e leigas para a missão da Igreja. Todavia, quem são os leigos? O que significa ser leigo? De que modo o laicato colabora para a missão da Igreja? É para responder a estas indispensáveis perguntas que descreveremos, a seguir, o que representa a figura do leigo para a missão que anima o cristianismo.

O que significa ser leigo?

Se desde o século III os autores apontam que a divisão entre o clero e os fiéis já demarcava uma importante cisão no seio do povo de Deus (Cf. BRIGHENTI, 2019; ALMEIDA, 2015; BLANK, 2008; LAURET; REFOULE, 1985), os desafios que a Igreja

⁶ Legrand faz uma interessante investigação sobre a hierarquia da Igreja a partir do século III e a sua relação com a dicotomia entre laicato e clero. No texto *Ministerios de la Iglesia local*, o autor destaca a importância das Igrejas locais (episcopado monárquico), nas quais cada uma contava com um bispo escolhido pela comunidade e ordenado pelos bispos vizinhos, com ministros ordenados e com a *plebs*, isto é, os clérigos e os leigos. (Cf. LEGRAND in LAURET, 1985, p. 186-193).

moderna enfrentou fez com que a *ecclesia* repensasse se aos leigos só caberia a obediência cega e se apenas os membros do clero podem ser considerados povo santo. É partindo deste contexto que cabe definir quem são os leigos e de que modo eles colaboram com a missão da Igreja.

A definição cunhada por Tertuliano de que leigo é todo aquele que também seja um não-sacerdote permaneceu durante os séculos, por mais que o simplismo desta formulação deixe de contemplar a importante colaboração dos leigos para a permanência da Igreja. No entanto, ela é decorrente do processo que Legrand intitulou como “desapossamento religioso dos leigos” (LEGRAND in LAURET; REFOULE, 1985, p. 178): mecanismo social da Igreja que desqualifica o laicato a partir da supervalorização do clero. É característica deste movimento a ideia de que aos leigos não cabe nenhuma participação porque eles não “saberiam” como participar devidamente dos ritos e das celebrações litúrgicas.

Assim como os súditos devem obedecer ao rei tendo em vista o próprio bem e de toda a sociedade, os fiéis devem obedecer ao Papa, a fim de garantir a sua salvação e o fortalecimento da Igreja. Nessa relação de paternalismo episcopal, a infantilização dos leigos contribuiu para a ideia de que apenas os indivíduos “adultos” na fé poderiam participar da vida litúrgica. Essa díade, tão claramente expressa no Decreto de Graciano⁷, ganhou ainda novos predicativos: se aos religiosos cabem os assuntos eclesiásticos, a função própria dos leigos seria sua relação com o mundo das coisas “terrenas”. Essa mundanidade laica incapacitaria-os ainda mais para participar efetivamente da *ecclesia*. Ademais, isso significava que num contexto de profunda influência da Igreja na sociedade e na política da época, aos leigos caberia obedecer tanto ao Papa, aos Bispos e sacerdotes (autoridades espirituais), quanto aos reis e imperadores (autoridades políticas) (Cf. ALMEIDA, 2015).

⁷ “Há dois gêneros de cristãos. O primeiro gênero, tomado para o serviço divino, e dedicado à contemplação e à oração, convém renunciar a todo ruído das coisas temporais, pois são clérigos, e consagrados a Deus, ou seja, conversos. Κλήρος em grego, em latim é sorte (porção, parte sorteada em herança). Daí que deste modo os homens chamados clérigos são escolhidos por sorte. Pois Deus escolheu a todos eles como seus. Estes, portanto, são reis, isto é, regem a si e aos outros pelas virtudes, e assim têm em Deus o reino. E é isso que a coroa na cabeça indica. O outro gênero de cristãos é o dos que são leigos. Λαός, com efeito, é o povo. É-lhes permitido possuir bens temporais, mas apenas para o uso. Pois nada é mais miserável que desprezar a Deus por causa do dinheiro. É-lhes concedido casar-se, cultivar a terra, dirimir por julgamento, pleitear causas, depor as oferendas sobre o altar, entregar os dízimos, e, assim, poderão salvar-se se, todavia, evitarem os vícios, fazendo o bem” (DECRETUM MAGISTRI GRATIANI, C. 7 C. XII, q. I. in ALMEIDA, 2015, p. 272).

Com o surgimento do Estado Moderno, o processo de secularização e o antropocentrismo, o chamado “espírito laico” ganhou espaço, especialmente na França, país no qual os movimentos anti-cristãos obtiveram mais força. Num contexto político e social que urgia por mudanças, se aos leigos caberiam as atividades seculares, era também eles que representariam o ponto de inflexão do qual surgiriam as transformações necessárias. A partir desse confronto, os leigos (enquanto puramente não-sacerdotes) ganharam notoriedade, enquanto o movimento laicista era considerado uma praga que deveria ser combatida (Cf. ALMEIDA, 2015). Ora, se desde a Antiguidade até a Idade Média leigo era o indivíduo que fazia parte do povo e que, por conseguinte, não participava da hierarquia da Igreja, com a modernidade ser leigo tornou-se um paradigma de resistência ao poder eclesial.

O mundo moderno impôs tremendos desafios à Igreja. Sobre este momento de crise e de ruptura, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS) fornece uma contextualização precisa sobre tal problemática:

A humanidade vive hoje uma fase nova da sua história, na qual profundas e rápidas transformações se estendem progressivamente a toda a terra. Provocadas pela inteligência e atividade criadora do homem, elas re incidem sobre o mesmo homem, sobre os seus juízos e desejos individuais e coletivos, sobre os seus modos de pensar [...]. Nunca o gênero humano teve ao seu dispor tão grande abundância de riquezas, possibilidades e poderio econômico; e, no entanto, uma imensa parte dos habitantes da terra é atormentada pela fome e pela miséria, e inúmeros são ainda analfabetos. Nunca os homens tiveram um tão vivo sentido da liberdade como hoje, em que surgem novas formas de servidão social e psicológica. Ao mesmo tempo que o mundo experimenta intensamente a própria unidade e a interdependência mútua dos seus membros, ei-lo gravemente dilacerado por forças antagônicas; persistem ainda agudos conflitos políticos, sociais, econômicos, “raciais” e ideológicos [...]. Finalmente, procura-se com todo empenho uma ordem temporal mais perfeita, mas sem que a acompanhe um progresso espiritual proporcionado (GS, N° 4).

Por conta deste cenário, a Igreja atual não pode continuar concebendo a cisão entre eleitos e não-eleitos; ao contrário, considera todos os homens e mulheres parte integrante do povo de Deus, participantes da continuação e da constante renovação de seu plano salvífico. Assim, a santidade não estaria destinada a um grupo seletivo, mas seria um exercício praticado por cada um, nas lutas diárias de suas atividades. Partindo da afirmação de que o chamado à santidade é feito a cada pessoa “para ser santo e irrepreensível na sua presença, no amor” (Cf. Ef 1, 4), o Papa Francisco defende que não é mais plausível continuar com o discurso de que a santidade é

possível apenas aos que já estão beatificados ou canonizados, mas para todos, já que o Senhor derrama o convite à santidade abundantemente, por toda parte. Desse modo, como Deus quer salvar seu povo, e não apenas alguns, é possível afirmar que a santidade se dá no solo das relações interpessoais.

Gosto de ver a santidade no povo paciente de Deus: nos pais que criam os seus filhos com tanto amor, nos homens e mulheres que trabalham a fim de trazer o pão para casa, nos doentes, nas consagradas idosas que continuam a sorrir. Nesta constância de continuar a caminhar dia após dia, vejo a santidade da Igreja militante. Esta é muitas vezes a santidade 'ao pé da porta', daqueles que vivem perto de nós e são um reflexo da presença de Deus (*GE*, Nº 7).

Como a salvação e a santidade são caminhos que se percorrem não apenas no isolamento monástico, mas também no interior das relações, isso significa que todos os indivíduos são chamados para, a partir dos seus dons, colaborar para esta trajetória. Com efeito, Deus convida a todos para esta jornada e, por isso, a santidade não se encontra apenas na oração intermitente, apartada do mundo, mas na felicidade e na bem-aventurança exercida no trato com os outros, no exercício de sua profissão, em prol de alcançar o melhor de si, dos outros e do mundo. Sendo uma prerrogativa universal, a santidade é uma possibilidade existencial não apenas dos clérigos, mas também dos leigos e leigas que pautam sua vida a partir da caridade, da justiça e do amor. “Quem ama o próximo cumpre plenamente a Lei [...]. Assim, é no amor que está o pleno cumprimento da lei” (Rm 13, 8.10).

Os leigos são chamados à uma vida santa a partir do batismo. É a partir deste sacramento que eles são chamados a participar do povo de Deus.

O fiel leigo é definido pela novidade cristã comunicada mediante o sacramento do batismo, que o regenera para a nova vida dos filhos adotivos de Deus, com participação na natureza divina; que o une a Jesus (então fica “cristão”) e ao seu Corpo que é a Igreja (e então se torna “católico”); e o unge no Espírito Santo, fazendo dele um templo espiritual, isto é, enchendo-o com a santa presença de Deus, graças à união e à configuração com Jesus Cristo. Ainda em virtude desse mesmo sacramento, o fiel leigo, agora “cristão”, participa do múnus sacerdotal profético e real de Jesus Cristo. A grandeza, a dignidade e a novidade trazidas pelo divino Salvador está naquilo que é conferido pelo batismo, desenvolvido pela crisma, aperfeiçoado e alimentado pela eucaristia. E isso é comum a todos os fiéis cristãos, sejam leigos, ordenados ou consagrados (KLOPPENBURG, 2005, p. 262).

Os fiéis leigos de Cristo são descritos pelo Catecismo da Igreja Católica como “todos os cristãos, exceto os membros das Sagradas Ordens ou do estado religioso reconhecido na Igreja, isto é, os fiéis que, incorporados a Cristo pelo Batismo, constituídos em Povo de Deus e a seu modo feitos participantes da função sacerdotal, profética e régia de Cristo, exercem, em seu âmbito, a missão de todo o Povo cristão na Igreja e no mundo” (CIGC, §897). Já no Código do Direito Canônico lê-se que, como todos os fiéis são destinados ao apostolado, sejam eles clérigos ou leigos, os últimos também são chamados ao trabalho pastoral e evangelizador; na verdade, “esta obrigação é tanto mais premente naquelas circunstâncias em que somente através deles os homens podem ouvir o Evangelho e conhecer a Cristo” (CDC, c. 225, § 1).

No *Documento de Puebla* (DPb) há outra definição sobre os leigos: homens e mulheres que são “pessoas da Igreja no coração do mundo e pessoas do mundo no coração da Igreja” (DPb, 786). Localizados em ambas as esferas, seu compromisso é a edificação do Reino em sua dimensão temporal e o fortalecimento da comunidade de fé, seja através da catequese, das diferentes formas de apostolado, da ajuda aos mais necessitados ou mesmo da vida sacramental. Em seu duplo vínculo (com a Igreja e com o mundo), “o leigo tem a responsabilidade de ordenar as realidades temporais para pô-las a serviço da instauração do Reino de Deus” (DPb, 789) e, para fazê-lo, deve envolver-se nos assuntos concernentes à família, a educação e à política. No último, a recomendação de Puebla é que os leigos não se eximam de participar politicamente, o que pode ser feito através do voto, da militância, da liderança pública, do engajamento em algum partido ou mesmo do exercício de cargos públicos, atividades que devem ser exercidas a partir dos talentos de cada um e sempre tendo em vista a promoção do bem comum, da paz, da justiça e da fraternidade. Esse engajamento nas lutas sociais é ainda mais relevante no contexto da América Latina: iluminados pela fé e munidos do Evangelho, frente às desigualdades, a corrupção e a pobreza, o laicato não pode se eximir de assumir um compromisso firme com a justiça e com o bem comum.

Lazzati destaca que o diferencial do leigo é a sua índole secular e o conceitualiza como todo “homem batizado que, enquanto homem, dedica-se, como batizado, à construção da cidade do homem. Ele, enquanto batizado, dedica-se [...] como construtor da cidade do homem, à construção da Igreja e da sua missão evangelizadora” (LAZZATI, 1986, p. 17).

Brighenti afirma que a maior parte da Igreja é composta por leigos: em comparação com os indivíduos ordenados e com os integrantes da vida consagrada, há cerca de um padre para cada doze mil leigos. Fazendo uma comparação com as Igrejas Evangélicas, percebe-se ainda mais a discrepância: nelas, para cada cem fiéis há um pastor. O autor ainda indica que apenas 20% do laicato encontra-se engajado com as atividades missionárias ou mesmo esporadicamente envolvidos nas celebrações. Isso significa que oito em cada dez católicos “nasce, vive e morre sem a presença da Igreja” (BRIGHENTI, 2019, p. 19).

A Exortação Apostólica *Christifideles Laici* (CfL) utiliza a parábola da vinha para fazer uma analogia entre o Reino dos Céus e o povo de Deus: tal como na história, Deus conclama aos homens e mulheres que trabalhem na sua vinha, que representa o mundo inteiro. Nesse sentido, “o convite do Senhor Jesus ‘Ide vós também para a minha vinha’ continua, desde esse longínquo dia, a fazer-se sentir ao longo da história: dirige-se a todo o homem que vem a este mundo” (CfL, N° 2). Deste chamado participam os leigos e as leigas, parte da vinha do Senhor, que é a própria Igreja.

A Constituição Apostólica *Lumen Gentium* (LG) apresenta a vocação do leigo:

É própria e peculiar dos leigos a característica secular [...]. Por vocação própria, compete aos leigos procurar o Reino de Deus tratando das realidades temporais e ordenando-as segundo Deus. Vivem no mundo, isto é, em toda e qualquer ocupação e atividade terrena, e nas condições ordinárias da vida familiar e social, com as quais é como que tecida a sua existência. São chamados por Deus para que, aí, exercendo o seu próprio ofício, guiados pelo espírito evangélico, concorram para a santificação do mundo a partir de dentro, como o fermento, e deste modo manifestem Cristo aos outros, antes de mais pelo testemunho da própria vida, pela irradiação da sua fé, esperança e caridade. Portanto, a eles compete especialmente iluminar e ordenar de tal modo as realidades temporais, a que estão estreitamente ligados, que elas sejam sempre feitas segundo Cristo e progridam e glorifiquem o Criador e Redentor (LG, N° 31).

De acordo com o Documento de Aparecida (DAp), a missão do leigo realiza-se sempre no mundo e não pode perder de vista a contribuição que sua índole secular oferece. No ato de evangelizar, por exemplo, os indivíduos afastados sentem maior identificação ouvindo a Palavra de Deus a partir do testemunho e do exemplo de vida fornecido por um leigo. Vale destacar, no entanto, que isso não reduz a importância da atuação clerical; ao contrário, a missão do leigo a auxilia.

Sua missão específica se realiza no mundo, de tal modo que, com seu testemunho e sua atividade, contribuam para a transformação das realidades e para a criação de estruturas justas segundo os critérios do Evangelho. O espaço próprio de sua atividade evangelizadora é o mundo vasto e complexo da política, da realidade social e da economia, como também da cultura, das ciências e das artes, da vida internacional, dos *mass media* e outras atividades abertas à evangelização, como o amor, a família, a educação das crianças e adolescentes, o trabalho profissional e o sofrimento (DAP, 210).

Através do batismo, os leigos e as leigas incorporam-se ao corpo crucificado e glorioso de Jesus Cristo, assim como a partir deste sacramento o Espírito Santo unge cada pessoa, colocando sua marca e transformando-o em um templo divino. Ademais, é a partir daí que o laicato participa do tríplice *múnus* (sacerdotal, profético e real) do Filho. De acordo com o decreto *Apostolicam Actuositatem* (AA) e repetido pelo Santo Padre João Paulo II na Exortação Apostólica *Christifidelis Laici*, “todo o Povo de Deus participa nesta tríplice missão” (CfL, N° 14).

O *múnus sacerdotal* fundamenta-se na morte e ressurreição de Cristo, quando todos os homens foram salvos. É importante que os batizados ofertem a si mesmo e as suas atividades diárias à excelência que vem da Trindade. Este *múnus* corrobora com o chamado à santidade descrito anteriormente: os sacrifícios a partir dos quais brota a santidade podem ser alcançados com a labuta cotidiana, com as dificuldades da vida secular e com o enfrentamento das dificuldades sociais e políticas da atualidade.

Todos os seus trabalhos, orações e empreendimentos apostólicos, a vida conjugal e familiar, o trabalho de cada dia, o descanso do espírito e do corpo, se forem feitos no Espírito, e as próprias incomodidades da vida, suportadas com paciência, se tornam em outros tantos sacrifícios espirituais, agradáveis a Deus por Jesus Cristo; sacrifícios estes que são piedosamente oferecidos ao Pai, juntamente com a oblação do corpo do Senhor, na celebração da Eucaristia. E deste modo, os leigos, agindo em toda a parte santamente, como adoradores, consagram a Deus o próprio mundo (LG, N° 35).

Já pelo *múnus profético*, tomando como base o próprio Cristo, que proclamou as maravilhas do Reino de Deus, os leigos habilitam-se para anunciar o Evangelho e as obras do Pai. Como verdadeiras testemunhas do Cristo ressuscitado, os leigos e leigas tomam parte do mistério eclesial com o dever de anunciar, sem medo, as maravilhas existentes na vida em Cristo, bem como convidando todos os indivíduos a tomarem parte de seu lugar no plano salvífico de Deus. Esse anúncio, que inexoravelmente deve ser feito indo ao encontro com os outros, torna os cristãos leigos

corresponsáveis pela missão evangelizadora e participantes da fé sobrenatural que anima a Igreja e da graça da Palavra. Por isso, “eles são igualmente chamados a fazer brilhar a novidade e a força do Evangelho na sua vida cotidiana, familiar e social, e a manifestar, com paciência e coragem, nas contradições da época presente, a sua esperança na glória também por meio das estruturas da vida secular” (CfL, N° 14).

O *múnus real* fundamenta-se no sacramento do batismo: como através dele os leigos e leigas tomam parte do corpo de Cristo, não somente os membros do clero vivem a realidade da fé, mas também o laicato e, por conta disso, a eles também cabe empreender a batalha espiritual contra o pecado. Este combate deve ser feito tendo em vista os dons e talentos de cada um: se todos são chamados à vinha, este convite é feito de modo individualizado. “Nos desígnios de Deus, cada homem é chamado a desenvolver-se, porque toda a vida é vocação. É dado a todos, desde o nascimento, um conjunto de aptidões e de qualidades: desenvolvê-las será fruto da educação recebida e do esforço pessoal, e permitirá a cada um orientar-se para o destino que lhe propõe o Criador” (PP, N° 15).

Tendo em comum com o clero a participação no tríplice *múnus* da Igreja, os leigos e leigas se diferenciam a partir de sua participação direta nos problemas da sociedade. Desse modo, para o Concílio Vaticano II, a diferença entre laicato e os religiosos e religiosas teria gênese na índole secular característica do primeiro⁸. Por outro lado, por mais que a Igreja não seja deste mundo, está inserida nele, e por isso precisa encontrar o melhor modo para levar a Palavra de Deus aos homens, colaborando também para a melhoria de suas condições de vida (CfL, N° 15). O ministério laico estende-se a todas as esferas de sua existência: o matrimônio, a família, as relações pessoais e viventes. Tendo este amplo campo de apostolado, espera-se dos leigos que, através do seu exemplo e testemunho, despertem outros indivíduos para a fé cristã, tornando-se “sal da terra e luz do mundo” (Mt 5, 13-14).

Ao laicato foi concedido o dom da Palavra, a fim de que a luz do Evangelho possa resplandecer na vida cotidiana, familiar, política, social e nas diversas

⁸ O termo religioso não é utilizado como sinônimo de pessoas de fé, mas no sentido similar a pessoas com votos (de castidade, obediência, pobreza), consagradas. Estas pessoas, através da consagração, representam um sinal escatológico da presença de Deus na terra para os demais. No Documento 62 da CNBB, os religiosos e religiosas são descritos como discípulos e discípulas de Cristo, portadores da esperança que, “tendo reconhecido o Cristo caminhando ao seu lado, correm para anunciar aos irmãos e irmãs que o Cristo ressuscitado está vivo no meio de nós” (CNBB, Doc. 62, 2002, N° 6).

estruturas da vida secular. Esta abertura torna possível que todos os lugares tornem-se ambientes de evangelização, o que faz da missão laica particularmente eficaz.

Mesmo quando ocupados com os cuidados temporais, podem e devem os leigos exercer valiosa ação para a evangelização do mundo. E se há alguns que, na medida do possível, suprem nas funções religiosas os ministros sagrados que faltam ou estão impedidos em tempo de perseguição, a todos, porém, incumbe a obrigação de cooperar para a dilatação e crescimento do Reino de Cristo no mundo. Dediquem-se, por isso, os leigos com diligência a conseguir um conhecimento mais profundo da verdade revelada, e peçam insistentemente a Deus o dom da sabedoria (LG, N° 35).

O Papa João Paulo II cita o Papa Pio XII para indicar que, por sua índole secular, os leigos e leigas compõem uma fundamental linha de frente para a Igreja. Esta posição privilegiada, no entanto, exige que eles recebam a formação suficiente para que tomem consciência de que eles próprios são Igreja, “isto é, a comunidade dos fiéis sobre a terra sob a guia do Chefe comum, o Papa, e dos Bispos em comunhão com ele” (CfL, N° 9). Desse modo, como sem o trabalho do laicato seria impossível que as comunidades eclesiais conseguissem agir de modo atuante, é importante que seu apostolado missionário seja realizado a partir de uma profunda ligação com os padres, os Bispos e, sobretudo, em observação criteriosa das Escrituras e dos dogmas da Igreja.

Esta vinculação é indispensável para que a Igreja possa chegar até as periferias, atingindo aqueles que mais necessitam deste encontro. É inadmissível que a *ecclesia* não tome parte das necessidades terrenas, distanciando-se de questões que a atingem diretamente. Como a inserção da missão eclesial necessariamente perpassa o olhar cristão pelos problemas políticos e sociais que afligem as pessoas, é fundamental perguntarmo-nos sobre o que embasa a relação entre Jesus Cristo, a Igreja e o laicato.

Identidade leiga em sua relação com Jesus Cristo, com a Igreja e com o mundo

A 54ª Assembleia Geral de Aparecida realizada em 2016, com o objetivo de reafirmar os compromissos assumidos no Concílio Vaticano II, de renovar os votos proferidos pelo Documento de Aparecida e com o reavivamento originado da eclesiologia missionária proposta pelo Papa Francisco, destacou a importância da

Igreja abrir-se para conhecer o rosto do laicato (Cf. CNBB, Doc. 105, 2016). Isso revela a necessidade de reconhecer quem são os leigos, para que eles possam ser devidamente formados nos ensinamentos cristãos; sem isso, não poderão tomar parte na vinha do Senhor. Mas, tal como os empregados preguiçosos, não frutificarão nem os seus dons e nem a plantação de seu patrão (Cf. Mt 21,33-46).

A fim de identificar de que modo o laicato relaciona-se com a Igreja, o documento ainda destaca quais seriam os grupos a partir dos quais os leigos têm representatividade: os casais cristãos, as crianças, as mulheres, os jovens, os idosos, os solteiros e os viúvos. Cada um destes grupos oferece um dom especial para a missão da Igreja (Cf. CNBB, Doc. 105, 2016).

Os casais cristãos, base do âmbito privado, constituem a Igreja doméstica, que tem em vista a santidade familiar. Com efeito, é neste ambiente que os valores cristãos devem ser primeiramente semeados para que posteriormente possam expandir-se para as outras esferas sociais, já que o testemunho do Evangelho é dado especialmente no seio da vida familiar. O Papa João Paulo II destaca também que o matrimônio, assim como batismo e crisma, forma o fundamento sacramental que torna o laicato povo santo de Deus. O lar é o primeiro ambiente no qual a evangelização deve frutificar (CfL, Nº 23).

As crianças, em especial as que participam da catequese, da Infância Missionária e os coroinhas, animam a Igreja e oferecem o renovo necessário para evangelizar a sua família e a comunidade. Coadunando-se com os ensinamentos de Jesus Cristo, que afirmou “deixai vir a mim os pequeninos, porque deles é o Reino de Deus” (Mt 19,14), elas podem ser descritas como o “germe de um laicato maduro” (CNBB, Doc. 105, 2016, Nº 53). No entanto, a CNBB destaca que não somente para as crianças engajadas deve voltar-se o olhar eclesial, posto que há inúmeros outros pequeninos que precisam de atenção. Dentre eles podemos destacar as crianças desabrigadas, em lares adotivos, as vítimas de agressão e maus tratos, os imigrantes e refugiados, as vítimas de trabalho escravo e com quaisquer tipos de deficiência.

A colaboração das leigas para a sociedade e no engajamento com as responsabilidades pastorais tornam as mulheres uma parte importante do laicato. Mesmo assim, cabe destacar que muito ainda falta para que a presença feminina na Igreja seja ampliada e reconhecida. Entretanto, na busca da valorização feminina na Igreja, em especial para o laicato, o Documento de Aparecida afirma: “É urgente que

as mulheres participem plenamente da vida eclesial, familiar, cultural, social e econômica [...]. Para isso é necessário propiciar uma formação integral, de maneira que elas possam cumprir sua missão na família e na sociedade” (DAp, 454; 456). Além disso, como cada vez mais as mulheres ocupam lugares de destaque na sociedade, chefiando lares, empresas, países e movimentos, é natural que nos diversos apostolados da Igreja, a participação feminina seja mais valorizada. Ao já constituir boa parte das pastorais e das comunidades, “a mulher assume os mais diversos papéis na Igreja, não só na execução de tarefas, mas principalmente nas instâncias de decisão, em nível diocesano e paroquial” (CNBB, Doc. 107, 2014, Nº 222b).

O engajamento dos jovens também ocupa parte fundamental do laicato. No entanto, assim como no caso das mulheres, é necessário que sacerdotes, bispos e diáconos se aproximem deles, incentivando-os a compreender o seu papel de protagonistas na Igreja. De acordo com o *Documento 107* da CNBB (2014), os jovens têm se mostrado muito sensíveis e abertos às propostas eclesiais, com admiração especial à pessoa de Jesus Cristo⁹; no entanto, é indispensável desenvolver metodologias específicas para sua formação e desenvolvimento na fé, baseadas no diálogo, na compreensão e na escuta. É neste sentido que as jornadas mundiais da juventude e as pastorais da juventude devem caminhar (DAp, 445).

Além destes grupos, é importante destacar que os homens e mulheres solteiros, assim como viúvos e viúvas, comprovam que a felicidade pode ser encontrada não apenas na vida sacerdotal ou no casamento. Ademais, cabe salientar a quantidade considerável de solteiros que se tornam leigos e leigas consagrados, assim como os idosos que, com sua sabedoria e experiência, têm muito a colaborar na evangelização e na santificação da Igreja e da sociedade.

O *Documento 105* da CNBB (2016) ainda destaca que o trabalho ministerial dos leigos e leigas nas pastorais, na coordenação de diversos grupos nas dioceses e nos movimentos indica que a liderança é inerente ao laicato. Do mesmo modo, os

⁹ Destacamos as quatro principais características da juventude destacadas pelo Documento de Aparecida que torná-la-ia parte importante do laicato: a *sensibilidade*, “os jovens são sensíveis para descobrir o chamado particular que o Senhor Jesus lhes faz” (DAp, Nº 443); a *generosidade*, “os jovens são generosos para servir os mais necessitados” (DAp, Nº 443); a *potencialidade*, “os jovens têm capacidade de se opor às falsas ilusões de felicidade e aos paraísos enganosos das drogas, do prazer, do álcool e de todas as formas de violência” (DAp, Nº 443); a *missionariedade*, “as novas gerações são chamadas a transmitir a seus irmãos mais jovens a corrente de vida que procede de Cristo e a compartilhá-la em comunidade, construindo a Igreja e a sociedade” (DAp, Nº 443).

vocacionados e vocacionadas à vida consagrada e ao ministério ordenado “são chamados, por uma graça especial do Pai misericordioso, em vista do serviço à Igreja e ao mundo” (CNBB, Doc. 105, 2016, Nº 60). Há também os inúmeros leigos e leigas que, inseridos no coração do mundo, atuam em ONGs, partidos políticos, movimentos sindicais e sociais. O seu engajamento político baseado nos valores cristãos reforça que o campo da ação evangelizadora do laicato é o mundo. Na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN), lê-se que: “A sua primeira e imediata tarefa não é a instituição e o desenvolvimento da comunidade eclesial [...], mas sim o pôr em prática todas as possibilidades cristãs e evangélicas escondidas, mas já presentes e operantes nas coisas do mundo” (EN, Nº 70).

O mundo das relações humanas foi o espaço no qual Jesus atuou e, por conseguinte, é o lugar teológico a partir do qual os leigos e leigas também devem atuar. Isso significa que a relação entre laicato-mundo não se fundamenta apenas na mundanidade, mas que a perspectiva teológica de sua índole secular demonstra que o olhar do laicato deve atuar para a melhoria deste espaço, mesmo que esteja, na verdade, colaborando para a vida eterna. É nestes termos que Almeida (2015) assinala que o *locus* espiritual para o leigo, assim como para todo cristão, é a vida eterna, mas que esta vida eterna também passa pela carnalidade, já que o espiritual se desvela na temporalidade¹⁰. Assim, a Igreja atual percebe que não há uma separação abissal entre estas duas esferas e, ao identificar sua corresponsabilidade pelos assuntos terrenos, consegue, através do laicato, dialogar com eles.

O trabalho do laicato é essencial para as pastorais, para os movimentos políticos e sociais e para a ampliação da evangelização. É possível que os leigos exerçam outras funções eclesiais? O pano de fundo desta questão reside na discussão sobre quais ministérios e serviços eclesiais devem ser confiados aos leigos, bem como a identificação das fronteiras de sua participação. Diante disso, a Exortação Apostólica *Christifidelis Laici* destaca que os serviços, ministérios e carismas do fiel

¹⁰ Vale destacar, no entanto, que a relação entre Igreja e mundo não representa uma simbiose entre eles; ao contrário, é percebendo suas diferenças que a Igreja consegue dialogar verdadeiramente com o mundo. Assim: “Igreja e mundo, porém, não se confundem; são distintos e diferentes. Esta distinção, porém, não é separação nem contraposição, pois a Igreja, quando se distingue da humanidade, não se opõe a ela, ao contrário, se une a ela. Movida pelo mesmo amor de Deus (Cf. Jo 3,16-17), a Igreja tem consciência de uma missão que a transcende, de um anúncio a ser difundido, do mandato missionário, do dever da evangelização. O nome deste impulso interior de caridade, que tende a se tornar dom exterior, é diálogo” (ALMEIDA, 2015, p. 278-279).

leigo são riquezas que somam na vida da Igreja e que, para serem exercidas em sua excelência, devem estar “sob a sábia orientação dos Pastores” (CfL, N° 20).

Sobre a participação leiga nas diversas funções eclesiais, a primeira recomendação a ser seguida é que os fiéis ordenados instruem os leigos e as leigas sobre a raiz batismal das atividades que serão exercidas por eles, sempre evitando que tarefas que devam ser empreendidas pelos pastores sejam relegadas aos leigos desnecessariamente. O empenho apostólico do laicato, no entanto, originado com o Batismo, confirmado pela Crisma e alimentado pela Eucaristia, também pode colaborar com a hierarquia da Igreja. De acordo com a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, seguindo os passos dos primeiros cristãos, que auxiliavam o apóstolo Paulo na evangelização dos povos (Fil 4,3), é permitido que os leigos exerçam cargos eclesiásticos. Na Exortação Apostólica *Ecclesia in America* (EAm) lê-se que:

A América necessita de cristãos leigos em grau de assumir cargos de dirigentes na sociedade. É urgente formar homens e mulheres capazes de influir, segundo a própria vocação, na vida pública, orientando-a para o bem comum. No exercício da política, considerada no seu sentido mais nobre e autêntico de administração do bem comum, aqueles podem encontrar o caminho da própria santificação. Em vista disto, é necessário que sejam formados quer nos princípios e nos valores da doutrina social da Igreja, quer nas noções fundamentais da teologia do laicato. O conhecimento mais profundo dos princípios éticos e dos valores morais cristãos lhes permitirá tornar-se paladinos no seu ambiente (EAm, N° 44).

Mas quais seriam estas funções? De acordo com o *Documento 107* da CNBB (2014), existem atualmente alguns eixos de atuação leiga nas atividades eclesiais que merecem destaque. Na dinâmica interna das comunidades eclesiais, destacam-se a participação do laicato nos Conselhos Paroquiais, Diocesanos e Econômicos, nas diversas pastorais, nas escolas de catequese, nas Assembleias e Sínodos Diocesanos, nas Comunidades Eclesiais de Base e nos Movimentos Eclesiais e novas comunidades:

A ação apostólica dos leigos na Igreja, desde o século passado até os dias atuais, buscou responder aos desafios da vida cristã em diferentes momentos e modelos: em 1935, por exemplo, na Ação Católica Geral e, mais tarde, na Ação Católica Especializada [...], nas diversas comunidades eclesiais de base, nas pastorais sociais e entidades como a Comissão Brasileira de Justiça e Paz – CBJP, o Conselho Indígena Missionário – CIMI, a Comissão Pastoral da Terra – CPT, o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento – IBRADES, o Centro Nacional de Fé e Política Dom Hélder Câmara – CEFEP [...]; os trabalhos pastorais com a juventude se organizam através das

Pastorais da Juventude (juventude do meio popular, juventude de base de paróquias, juventude estudantil e juventude rural) (SILVA, 2015, p. 108-109).

De acordo com o Documento de Aparecida, o engajamento dos leigos nas diversas comunidades eclesiais e nos movimentos religiosos, políticos e sociais são uma valiosa oportunidade para que inúmeros indivíduos afastados da Igreja possam ter, a partir do exemplo e testemunho oferecido pelos leigos, uma verdadeira experiência com Jesus Cristo, recuperando sua identidade batismal e participando da vivificação da Igreja. No renovo oferecido pelos leigos e leigas, então, pode-se sentir “a multiforme presença e a ação santificadora do Espírito Santo” (DAp, N° 312).

O *Documento 105* da CNBB destaca que o sacerdócio de Cristo origina o sacerdócio comum a todos os que participam da Igreja, sejam ordenados ou não. Com efeito, para tomar parte neste carisma é preciso ser portador da graça batismal, participar dos sacramentos (especialmente a Eucaristia), praticar a evangelização, a conversão e a santificação. Deste sacerdócio batismal, bem como de sua relação com Jesus Cristo, com a Igreja e com o mundo, surgem direitos e deveres do laicato: entre os direitos destacam-se a associação em movimentos de espiritualidade e apostolado, a participação nos sacramentos, a manifestação em questões concernentes à fé e a cooperação na edificação do Reino. Já sobre os deveres, os principais referem-se à participação do triplo *múnus* de Cristo e a colaboração com os padres na evangelização, sendo porta-voz do Evangelho em todos os lugares (Cf. CNBB, Doc. 105, 2016, N° 119; 274).

Considerações Finais

No Novo Testamento, o povo de Deus aparece representado a partir da ideia de comunidade, de um povo único, guiado pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo. Nesta congregação de indivíduos, que partilhava a fé e os bens materiais, não havia lugar para cisões internas, vivia-se conforme o próprio Cristo ensinou: lutando por melhores condições de vida, fazendo da fé, da solidariedade, da partilha, da justiça e do amor os principais expoentes desta convivência plural. Nesse contexto, os homens e mulheres participavam ativamente das decisões políticas e ministeriais do grupo e

este engajamento, iniciado pela propedêutica oferecida pelo catecumenato, tornou-lhes parte indispensável da vivência de fé.

Quando o Cristianismo passou a ser a religião oficial do Império Romano, a hierarquia do povo de Deus entre religiosos ordenados e não-ordenados tornou-se mais aguda, fomentando o abismo entre o *clerus* e o *laicus*. Os últimos, por não terem o conhecimento aprofundado da doutrina cristã e dos documentos teológicos já que, ao invés do catecumenato, eles apenas tinham acesso a uma limitada catequese dos sacramentos, foram considerados “cristãos de segunda categoria”, restando-lhes apenas o anonimato na fé. Nesta perspectiva, a valorização do clero foi diretamente proporcional ao enfraquecimento do laicato, divisão que perdurou por muitos séculos e que inviabilizou a participação ativa destes fiéis.

As rápidas e profundas transformações políticas e sociais que mudaram a face do mundo nos séculos XIX e XX impuseram à Igreja um posicionamento sobre estas questões. Neste contexto de desigualdades sociais e econômicas, de desenvolvimento dos instrumentos da violência, de exploração dos trabalhadores, de globalização, de desenvolvimento tecnológico, de explosão das redes sociais e de devastação sistemática da natureza, a Igreja Católica percebeu a necessidade de olhar para as suas próprias origens, a fim de repensar algumas práticas e dar novos contornos à sua Liturgia e às suas ações.

Foi neste contexto de enfrentamento das problemáticas contemporâneas e de retorno à ideia de comunidade, tão presentes para Jesus e para os primeiros cristãos, que o Concílio Vaticano II propôs uma série de modificações para a Igreja. Uma destas propostas foi a reconsideração do papel do laicato para o ministério de Cristo e para a difusão do Reino de Deus pelas esferas políticas, econômicas e sociais. Assim, por conta de sua posição de engajamento tanto nas atividades eclesiais quanto nas terrenas, o Concílio distinguiu estes grupos de fiéis a partir de sua índole secular e apontou esta prerrogativa como um importante meio a ser utilizado pela Igreja para se fazer presente nas dores do seu povo, auxiliando efetivamente na melhoria de suas condições de vida e na transformação das instituições que compõe a sociedade.

Deste modo, aos leigos não caberia apenas serem bons cristãos, mas é indispensável também que sejam cristãos engajados no seio do mundo. Nesses termos, é possível perceber que as duas esferas não são excludentes, como se pensou durante tanto tempo; ao contrário, se relacionam profundamente. Assim como

se espera que a Igreja possa colaborar com o mundo, também se entende que este deve dialogar com ela e, nesse sentido, os leigos representam um importante elo para a constituição desta relação.

Referências

ALMEIDA, Antônio José. Leigos e leigas: história e interpretação. **Revista Atualidade Teológica (ATEo)**. Rio de Janeiro, v. 19, n. 50, mai/ago 2015, p. 253-286.

ALMEIDA, Antônio José. **Leigos em quê?** Uma abordagem histórica. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção Fé e Realidade).

BÍBLIA SAGRADA. Tradução do Centro Bíblico Católico. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1998.

BLANK, Renold J. **Ovelha ou protagonista?** A Igreja e a nova autonomia do laicato no século 21. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

BRIGHENTI, A. **O laicato na Igreja e no mundo**. Um gigante adormecido e domesticado. São Paulo: Paulinas, 2019.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE. **Les Stromates**. Vol. I. Introduction de Claude Mondérsert et traduction et notes de Marcel Caster. Paris: Éditions du Cerf, 1951.

CLEMENTE DE ROMA. **Cartas aos Coríntios**. Coleção Bibliotheca Patristica. 2010. Disponível em: https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/clemente_romano_cartas_aos_corintios.pdf. Acesso em: 20.fev.2020.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado por João Paulo II. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Decreto Apostolicam Actuositatem**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1968.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição pastoral Gaudium et Spes**. Sobre a Igreja no mundo de hoje. 16ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

CONCÍLIO VATICANO II. **Lumen Gentium “De ecclesia”**. Constituição dogmática do Concílio Ecumênico Vaticano II sobre a Igreja. 23ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (CELAM). **Documento de Aparecida [DAp]**. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado

Latino-Americano e do Caribe. (13-31 de maio de 2007). Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulus; Paulinas, 2007; 2009.

CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (CELAM). **Documentos do CELAM**. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na sociedade**. Sal da Terra e Luz do mundo (Mt 5, 13-14). Brasília: Edições CNBB, 2014. (Estudos da CNBB; 107).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na sociedade**. Sal da Terra e Luz do mundo (Mt 5, 13-14). Brasília: Edições CNBB, 2016. (Documentos da CNBB; 105).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas**. 8ª ed. São Paulo: Paulinas, 2002. (Documentos da CNBB; 62).

FORTE, Bruno. **A missão dos leigos**. Tradução de Ângelo Lucas Caravina. São Paulo: Paulinas, 1987.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate**. Sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Christifideles Laici**. Vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. 11ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Ecclesia in América**. Sobre o Encontro com Jesus Cristo Vivo caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América. São Paulo: Paulinas, 1999.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. O protagonismo dos fiéis leigos. **Revista Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 35, n. 148, 2005, p. 261-274.

LAURET, B.; REFOULÉ, F. **Iniciación a la práctica de la Teología**. Madrid: Cristiandad, 1985.

LAZZATI, G. **Il laico**. Roma: AVE, 1986.

PAULO VI. **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi**. Sobre a Evangelização no mundo contemporâneo. São Paulo: Paulinas, 2000. n. 21. (Coleção A Voz do Papa).

PAULO VI. **Populorum Progressio**. Carta Encíclica de Sua Santidade o Papa Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos. São Paulo: Paulinas, 2006.

SANTOS, Rita de Cássia Codá. **A helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria**. Belo Horizonte, 2006. 157f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada). Universidade Federal de Minas Gerais.

SILVA, Daniel. **A vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo.** Um estudo histórico-teológico. Rio de Janeiro, 2015. 125f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica.

VELASCO, Rufino. **A Igreja de Jesus:** processo histórico da consciência eclesial. Petrópolis: Vozes, 1995.

Artigo recebido em: 11/05/2021.
Artigo aprovado em: 10/06/2021.



O CRISTIANISMO COMO PATOLOGIA NAS TEORIAS
DE FEUERBACH E NIETZSCHE

CHRISTIANITY AS PATHOLOGY IN FEUERBACH AND
NIETZSCHE THEORIES

Pedro Lucas Bonfá Ramos¹

RESUMO

Este texto examina a religião cristã como doença nas perspectivas de Feuerbach e Nietzsche. Partindo do pressuposto de que as duas teorias criticam veemente a religião cristã, os filósofos alemães analisam o cristianismo de forma em que os dois pensamentos se movem em registros distintos e nem sempre compatíveis, mas as duas filosofias dialogam entre si no que tange às patologias causadas por tal religião. Tomando como referências as obras: *A essência do cristianismo*, de Ludwig Feuerbach e *O Anticristo*, de Friedrich Nietzsche, este artigo discute quais são as patologias que o ser humano adquiriu ao longo dos séculos promovidos pelo cristianismo e qual é o remédio para tais enfermidades.

Palavras-chave: Feuerbach. Nietzsche. Religião. Cristianismo. Patologia.

ABSTRACT

This text examines the Christian religion as a disease from the perspectives of Feuerbach and Nietzsche. Assuming that the two theories vehemently criticize the Christian religion, German philosophers analyze Christianity in a way that the two thoughts move in different registers and not always compatible, but the two philosophies dialogue with each other regarding the pathologies caused for such a religion. Taking as references the works: *The Essence of Christianity*, by Ludwig Feuerbach and *The Antichrist*, by Friedrich Nietzsche, this article discusses the pathologies that human beings acquired over the centuries promoted by Christianity and what is the remedy for such illnesses.

Keywords: Feuerbach. Nietzsche. Christianity. Religion. Pathology.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: pedrobonfa77@hotmail.com.

Introdução

O presente texto tem o intuito de expor uma análise da crítica da religião cristã nos pensamentos dos filósofos alemães Feuerbach e Nietzsche. As interpretações que os dois filósofos deram para o homem cristão estabelece uma cisão entre homem e natureza. Essa cisão é responsável por causar inúmeras doenças no indivíduo que tem a crença em um além-mundo, em um paraíso, criado por um Deus, que é perfeito, tem uma existência em si mesma e poderes sobrenaturais. Para Feuerbach, Deus é uma representação, é uma projeção de nós mesmos. Deus é sujeito, a natureza e o homem são predicados. Deus é uma criação humana e os atributos que damos a Deus pertencem ao homem. No pensamento nietzschiano, a crença no Deus cristão não é mais que um reflexo do corpo, uma doença de indivíduos cansados que inventaram um ser absoluto e criador de tudo para mitigar esse mal-estar e encontrar um consolo em um mundo que promete a vida eterna, sem dor e sem sofrimento.

Portanto, pretende-se apresentar nesse texto, a reflexão da problemática do cristianismo e sua relação com o ser humano em Feuerbach e Nietzsche, esclarecendo como ambos invocam uma nova e radical forma de enxergar a religião cristã e os efeitos devastadores causados no homem. Inicialmente, o pensamento de Feuerbach será analisado e exposto de forma que compreender-se-á como o pensador interpreta a religião cristã e as consequências que a mesma causa no homem. Após exposta e fundamentada a teoria de Feuerbach, será feita a interpretação nietzschiana sobre o cristianismo e como o filósofo de *Assim Falou Zaratustra*, utilizando-se do corpo como fio condutor, conduzirá seu pensamento para uma transvaloração dos valores.

1 O cristianismo é uma patologia psíquica na concepção feurbachiana

O filósofo alemão, Ludwig Feuerbach, parte do princípio de que o homem, por ter uma sensação limitadora diante da natureza, tende a suscitar uma alienação que o faz criar um ser divino para superar tais limitações. A natureza, para a religião cristã, é instrumentalizada para suprir as necessidades do homem, tornando-se um

simples produto orgânico. Fazendo uma análise antropológica² da essência do cristianismo, o pensador mostra que essa essência é apenas uma projeção da subjetividade do homem em um ser exterior a ele, que nada mais é que uma representação, um ideal que tem como primazia a liberdade humana. “Em sua obra principal, *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach mostra que o Cristianismo coloca no seu cume um deus pessoal, ilimitado, que cria através do ‘puro pensar’ e do ‘querer’ a natureza e o homem” (CHAGAS, 2014, p. 79). Porém, tal projeção faz com que o homem se separe da natureza tendo em vista um outro mundo além deste, eterno e desprovido de sofrimento.

Este conceito teológico de Deus é apenas uma representação sem realidade, na verdade, representação da sensibilidade, separada de todas as determinações do espaço e do tempo, através das quais um ser existente deve, primeiro, necessariamente ser localizado. Se os predicados divinos são determinações da sensibilidade humana, poder-se-ia disso deduzir que o sujeito (=Deus) destes predicados é humano (CHAGAS, 2010, p. 70).

Na tese de Feuerbach, o homem cristão não é um ser distinto de Deus, mas é o próprio Deus. O homem cria, projeta para si um ser infinito que é ele mesmo, ou seja, um ser finito sublima subjetivamente um ser infinito e absoluto. “O conhecimento do homem de deus é o saber do homem de si mesmo; não foi deus que criou o homem, mas o homem quem criou deus a sua imagem e semelhança” (CHAGAS, 2014, p. 79). Portanto, todas as afirmações que o homem faz sobre Deus como: Ser infinito, poderoso, belo, bom, piedoso, compassivo e criador são afirmações sobre ele mesmo.

Melhor dizendo: ele realiza nela sua essência, embora ele não reconheça o objeto como produto de sua atividade. A *intention* de Feuerbach, particularmente frente à religião, que considera seu objeto como sobrehumano, consiste em provar que a oposição entre o divino (sagrado) e

² “Todavia, Feuerbach não lança as bases de um antropocentrismo, ele visa restituir o lugar de direito do homem no mundo e na filosofia (ver: SERRÃO, Adriana. A humanidade da razão: projeto de uma antropologia integral em Ludwig Feuerbach. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbekian, 1998). Elabora suas críticas tendo como propósito maior a fundamentação de uma nova filosofia (ver: FEUERBACH, Ludwig. Princípios da Filosofia do Futuro. In: Filosofia da Sensibilidade – Escritos (1839-1846). Trad. do alemão por Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa, Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.) e a atuação ativa do homem em sociedade, que visa o respeito da sua constituição natural e, de maneira geral, da natureza como um todo maior e onipotente. Para tanto, faz-se necessário empreender-se numa árdua busca pela emancipação da consciência humana” (MELO, 2011, p. 225).

o humano (profano) é ilusória (illusorisch), porquanto o conteúdo da religião (cristã) é inteiramente humano (CHAGAS, 2014, p. 80).

Nas obras posteriores à *A essência do cristianismo (1841)*, “Feuerbach nos traz em *A Essência da Religião (1846)* e nas *Preleções sobre A essência da Religião (1851)*, uma reflexão filosófica que tenta suprir a relação Homem-Natureza que, de certo modo, foi negligenciada pela obra de 1841” (GOMES, 2011, p. 225). De uma forma mais abrangente o autor trata da natureza como um mero instrumento para o cristianismo, colocando-a inferior diante do homem e este supervalorizando sua existência criada por um ser divino e superior. A negação da natureza empreendida pela religião cristã é a negação do mundo real, verdadeiro e natural.

Na filosofia de Feuerbach, pode-se afirmar, em geral, que Deus está associado a um nome que o homem usa para expressar ou a sua própria essência ou a essência da natureza. No Cristianismo, o homem se concentra apenas em si mesmo, pois ele desliga-se da conexão com a natureza e faz de si uma essência absoluta e sobrenatural. A separação da natureza é, por conseguinte, o ideal essencial do Cristianismo: o cristão desdenha o mundo, por exemplo, pela sua fé no fim do mundo; ele nega a natureza, pois esta significa a finitude, a transitoriedade e nulidade de sua existência (CHAGAS, 2014, p. 79).

O cristianismo encravou na consciência humana seus pregos dogmáticos que o mundo natural é um antro de sofrimentos e mazelas para o homem. Seu destino é um além-mundo sem miséria, sem transitoriedade e sofrimento. A natureza servirá somente para usufruir dos seus bens naturais. Assim, o cristianismo decreta a negação da natureza em detrimento de um mundo ilusório causando uma alienação, uma submissão do homem diante de um Deus que, para Feuerbach é apenas uma representação, uma invenção do homem, porque as qualidades de Deus pertencem ao homem.

De acordo com o entendimento de Feuerbach, no Cristianismo, Deus é, na verdade, o conceito do gênero enquanto indivíduo, isto é, ele é o gênero que está livre de todas as imperfeições do indivíduo e é outra vez, simultaneamente, uma essência individual, pessoal. Deus representa para o Cristianismo o gênero que é nada mais do que a subjetividade absoluta, pura, isto é, livre de todos os limites da natureza (CHAGAS, 2010, p. 59).

Para Feuerbach, a existência do homem só é verdadeiramente efetivada na natureza, porque ele é natureza, uma natureza consciente de si que tem necessidades e é finito e transitório como o mundo natural. A cisão que o cristianismo

faz entre o homem e a natureza deixa o indivíduo doente. O cristão afirmando a existência de um Deus criador, nega a natureza como criadora de si mesma. Essa afirmação (Deus criador) desenvolvida ao longo dos séculos pelo cristianismo afastou o homem de sua corporeidade, de sua sensibilidade e sua sexualidade foi reprimida em função de uma vida pós-morte que tem aversão à natureza. A religião desloca a vida dos domínios da natureza e a coloca em uma vida de ilusões reduzindo radicalmente as necessidades do ser humano, causando enfermidades psíquicas que o enfraquecem, porque o homem separado da natureza não é nada.

2 O cristianismo como patologia do corpo na concepção nietzschiana

O cristianismo é alvo dos ataques de Nietzsche em diversas obras de sua vida intelectual, sobretudo, no livro *O Anticristo*, de 1888, do terceiro período do filósofo alemão, onde sua crítica será hipertrofiada. Criticar a religião cristã é criticar a cultura ocidental, na perspectiva do autor de *Assim Falou Zaratustra*. O cristianismo é a base de todos os valores hodiernos, desenvolvendo e transformando toda uma civilização em “espíritos de rebanho³”, subjugados, domesticados e doentes. Sendo assim, o cristianismo é a religião da decadência.

O conceito de *décadence*, na interpretação de Nietzsche, é uma composição negativa da estrutura fisiológica⁴ do indivíduo, é a causa dos males do homem e da degenerescência de uma civilização. Portanto, a *décadence* é a outra margem da vontade de poder. Quando falta poder no indivíduo, o declínio está presente. É um processo negativo de um estado fisiológico que poderá causar interpretações sobre a existência de valores que transcendem a vida, a natureza e o corpo. Os impulsos que potencializam a vida são impedidos de se manifestar, são embotados por uma estrutura fisiológica doente, seus *quanta* de potência são bloqueados causando uma inércia diante da vida. A vida deixa de procurar a superação para encontrar uma

³ “Nietzsche vê os agrupamentos humanos como complexos de cultura: a cultura envolve todos os tipos de expressão humana, e esses não estão isolados uns dos outros; não há separações entre produções espirituais e materiais. [...] Como exemplo, temos o modo de existência cristão, ligado à moral de rebanho, uma cultura insuficiente. Com a doutrina da vontade de potência, essa abordagem aprofunda-se, tornando-se fisiológica, ou seja, assume a perspectiva da dinâmica de forças ou impulsos em luta por mais potência” (FREZZATTI, 2016, p. 174).

⁴ “Há um uso da palavra “fisiologia” que é propriamente nietzschiano e ocorre no contexto da doutrina da vontade de potência; ele está fortemente ligado à noção de fisiopsicologia: processos fisiológicos enquanto luta de *quanta* de potência (impulso ou força) por crescimento” (FREZZATTI, 2016, p. 237).

desestruturação generalizada no indivíduo, na espécie como um todo e na cultura de uma civilização.⁵

Dito isso, é possível inserir efetivamente Nietzsche em uma importância significativa na história da consciência cristã a partir da seguinte indagação: será, na perspectiva nietzschiana, o cristianismo capaz de dizer sim à vida? Para responder a esta questão, o filósofo alemão sustenta que é possível avaliar a moral e os valores por meio de sua relação com a própria experiência, analisando quais as condições vitais que ela acarreta. “O que é Bom? – Tudo que eleva o sentimento de poder. O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza” (NIETZSCHE, 2016, p. 10). Força e saúde, no pensamento do autor de *O Anticristo*, fomentam a intensificação das condições vitais, enquanto o seu oposto impulsiona os povos e os indivíduos às debilidades e às fraquezas, deixando-os doentes e fragilizados.

No cristianismo, os instintos dos sujeitados e oprimidos vêm ao primeiro plano: são as classes mais baixas que nele buscam a salvação. Nele a casuística do pecado, a autocrítica, a inquisição da consciência é praticada como *ocupação*, como remédio para o tédio; nenê um afeto em relação a um poderoso, chamado “Deus”, é continuamente sustentado (mediante a oração); nele o mais elevado é visto como inatingível, como dádiva, como “graça”. [...] Nele o corpo é desprezado, a higiene é repudiada como sensualidade (NIETZSCHE, 2016, p. 14).

Nas últimas obras do pensador, especialmente em *O Anticristo*, encontram-se referências que denunciam os aspectos patológicos da moralidade cristã, causando enfermidades profundas no seio da cultura ocidental. Sendo assim, a extirpação desse mal deve ser feita na sua origem por um médico-filósofo⁶: “Ser médico nisso, ser implacável nisso, nisso manejar o bisturi – eis algo que diz respeito a nós, é a nossa

⁵ “Cumpra sublinhar, a esse respeito, que a própria língua alemã estabelece uma oposição entre os termos *Zivilisation* e *Kultur*: o primeiro, denotando as condições práticas e materiais que distingue a vida de uma sociedade; o segundo, por sua vez, remetendo ao consagrado âmbito formado pelo intelectual e espiritual. Nietzsche, de seu lado, procura repensar a consagrada distinção escrupulosa entre a probidade intelectual e a mundanidade da vida material, ou seja, a partir da oposição idealista entre domínio teórico e os interesses práticos, mas sob o influxo de uma noção incomparavelmente mais englobante” (BARROS, 2002, p. 71).

⁶ Wotling (1995) assinala que a imagem do “médico da cultura”, que caracteriza a tarefa do filósofo, conforme a proposta metodológica nietzschiana, já se encontra na primeira fase de sua obra, notadamente em anotações do inverno de 1872-3: “Desde seus primeiros textos, o projeto filosófico é determinado nitidamente: efetivamente, nas notas do inverno 1872-3 ele define pela primeira vez a tarefa específica do filósofo através do modelo médico: O filósofo como médico da civilização”. (WOTLING, 2013, p. 111-112).

espécie de amor ao próximo, dessa maneira é que somos filósofos, nós os hiperbóreos!” (NIETZSCHE, 2016, p. 14).

O médico-filósofo, mais do que discutir os valores formais e lógicos que lhe são fornecidos, como um sintomatologista⁷, deve interpretar os sintomas de doença ou de saúde de uma civilização tentando diagnosticar as motivações e as mazelas que foram inseridas na sociedade, sobretudo pelo cristianismo. Somente por meio da *transvaloração dos valores*, a vontade de poder virá à luz em toda uma cultura. Então, Nietzsche expõe:

O que é felicidade? – O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada. Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo não a paz, mas a guerra; não a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtù*, virtude isenta de moralina). Os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de nosso amor aos homens. E deve-se ajuda-los nisso. O que é o mais nocivo que qual quer vício? – A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos – o cristianismo... (NIETZSCHE, 2016, p. 10).

Já que a imagem do médico-filósofo alude à necessidade de inquirir os impulsos inconscientes e os estados de saúde que corroboram para os mais complexos e diversos pensamentos, é necessário auscultar as condições vitais que foram determinantes para os estados de saúde da humanidade e que geraram esses valores decadentes. É possível perceber que o filósofo alemão não está preocupado com a sequência dos seres. “O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres [...], mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro” (NIETZSCHE, 2016, p. 11).

Observa-se que a proposta genealógica⁸ do pensador de Sils-Maria será avaliar os valores através da perspectiva da vida, mais especificamente considerando o corpo como o fio condutor responsável pela sua interpretação. Para Nietzsche, o

⁷ “Sintomas são sinais (*Zeichen*) de algo mais profundo do que está aparente ou que se consegue ou se quer considerar [...]. A fisiologia nietzschiana, enquanto morfologia e doutrina do desenvolvimento [Entwicklungslehre] da vontade de potência, e o procedimento genealógico pretendem investigar e diagnosticar configurações de impulsos ou forças por meio de seus sintomas, isto é, por meio de suas produções” (FREZZATTI, 2016, p. 378).

⁸ “O método genealógico, desenvolvido claramente em 1887 com a publicação de *Genealogia da Moral*, aprofunda a estratégia interpretativa nietzschiana – que questiona todos os ídolos do pensamento ocidental – de analisar as ideias conforme a sua origem orgânica, considerando-as sintomas de força ou de saúde” (BARRENECHEA, 2009, p. 59).

corpo será a base para tais interpretações, posto que os valores e as ideias são oriundos das experiências vividas, então cabe perguntar: como o cristianismo depositou, por todos esses séculos, valores e ideias que, ao terem a pretensão de ser “verdadeiros”, impuseram ao animal homem que a verdade reside apenas em um além-mundo, em uma ordem superior distante da terra, ou seja, fora do alcance da sua existência concreta? Frente a isso, o filósofo alemão apresenta um tipo de homem que seria o oposto do “cristão”, um tipo mais elevado, “algo que, em relação à humanidade é uma espécie de além-homem” (NIETZSCHE, 2016, p. 11).

Após deparar-se com esses questionamentos, é indispensável perceber a importância de analisar o que é desvantajoso, malgrado e fraco, tanto para o indivíduo quanto para a espécie. É sob este fundo problematizador que Nietzsche destaca que, por mais que durante séculos se tenham negado os instintos superiores e colocado em evidência “aquilo que contraria os instintos de conservação da vida” (NIETZSCHE, 2016, p. 12), o cristianismo continua incansavelmente cravejando, incrustando seus valores de declínio na humanidade.

[...] pois todos temos ainda no corpo, de algum modo, os instintos ruins, cristão -, o olhar livre ante a realidade, a mão cautelosa, a paciência e a seriedade nas menores coisas, toda a *retidão* do conhecimento – isso já estava presente! Havia mais de dois mil anos! E, além disso, a finura no tato e no gosto! Não como treino cerebral! [...] Mas como corpo, gesto, instinto – numa palavra, como realidade [...] *tudo em vão!* (NIETZSCHE, 2016, p. 75).

Nietzsche sustenta que tudo aquilo que vivenciamos e experimentamos está diretamente ligado aos nossos impulsos e aos nossos afetos. A vida é, para ele, acúmulo de força e poder. Os valores niilistas, para o filósofo, são valores decadentes e de declínio. Quando o indivíduo está corrompido é quando ele perde seus instintos, isto é, quando escolhe o que lhe é mais desfavorável e desvantajoso. Na ótica do filósofo, o sentimento de compaixão é um dos conceitos cristãos que mais expressa e manifesta esses afetos e valores de declínio.

Em termos bem gerais, a compaixão entrava a lei da evolução, que é a lei da *seleção*. Conserva o que está maduro para o desaparecimento, peleja a favor dos deserdados e condenados a vida, pela abundância dos malgradados de toda a espécie que *mantém* vivos, dá a vida mesmo um aspecto sombrio e questionável (NIETZSCHE, 2016, p. 13).

A compaixão para Nietzsche é um dos conceitos cristãos mais devastadores para o ser humano, porque causa no indivíduo um sentimento de tristeza, um enfraquecimento dos instintos causados por outrem. Onde não existia dor, passa a existir. O filósofo alemão apresenta esse conceito de forma vertiginosamente negativa para o animal homem, já que os indivíduos compassivos podem ser comparados com doentes; seus instintos exprimem total negação da vida levando-os ao declínio, ao nada. A compaixão, segundo Nietzsche, não ameniza, não cessa o sofrimento, mas tende a aumentá-lo, “uma vez que a compaixão é definida como o sofrimento causado em quem observa a dor alheia, teríamos de entender que ela provoca dor em quem não sofria (NETO, 2016, p. 147). É por isso que Nietzsche não aceita mais esses valores decadentes que vêm encobrendo, iludindo o homem por mais de dois mil anos.

O cristianismo é chamado de religião da *compaixão*. – A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento da vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde a força ao compadecer-se. [...]. Ousou-se chamar a compaixão uma virtude [...]; foi-se mais longe, fez-se dela a virtude, o solo e origem de todas as virtudes – apenas, é verdade, e não se deve jamais esquecer, do ponto de vista de uma filosofia que era niilista, que inscreveu no seu emblema a *negação da vida*. [...], Mas não se diz “nada”: diz-se (sic) “além”; ou “Deus”; ou “a verdadeira vida”, ou nirvana, salvação, bem-aventurança (NIETZSCHE, 2016, p. 13).

O cristianismo é democrático, virtuoso, salvador, misericordioso, eterno e poderoso. Tais conceitos são ilusórios, são construtos produzidos por um corpo que está enfermo, são signos sedutores para indivíduos corrompidos e malogrados. O que Nietzsche percebe é a deterioração do tipo de homem cristão por meio desses conceitos. Dissecando todos os conceitos provindos do cristianismo, o filósofo esclarece que esses signos são interpretados e absorvidos pelo corpo tornando-o “espírito convicto”, “crente”, que manifesta estados de saúde patológicos. Não nos enganemos:

Grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético. A fortaleza, a liberdade que vem da força e sobreforça do espírito, *prova-se* mediante o ceticismo. Homens de convicção não devem ser levados em conta em nada fundamental referente a valor e desvalor. Convicções são prisões. Eles não veem longe o bastante, não veem *abaixo* de si: mas para poder falar sobre valor e desvalor, é preciso ver quinhentas convicções *abaixo* de si – *atrás* de si. (NIETZSCHE, 2016, p. 64).

Os valores niilistas⁹, para o filósofo dionisíaco, são exemplos das condições vitais dos indivíduos e dos povos que continuamente tiranizam os instintos, porque as suas tendências às ilusões os direcionam a produzirem símbolos fictícios e místicos criando utopias metafísicas. São espíritos convictos os que têm uma visão limitada para o que é real e uma visão distorcida e alienada para o que não existe. Esses espíritos, para Nietzsche, não pertencem a si, eles necessitam de alguém para comandá-los. Seus instintos estão corrompidos, “é uma expressão de abnegação, de alienação de si” (NIETZSCHE, 2016, p. 12).

Considerações Finais

Uma religião que tem a pretensão de acumular poder e precisa reunir o máximo de fiéis possível, não pode ser discriminatória. Nas construções mais elaboradas das sociedades, desde as mais antigas até as atuais, ecoam processos de sintomas causados pela religião cristã. O cristianismo vem transformando-se, adaptando-se de acordo com o tempo e as gerações vindouras, para que o controle e o espírito de rebanho permaneçam sobre o domínio dos sacerdotes.

Uma civilização domesticada, um tipo de indivíduo que tem a crença em uma entidade metafísica, é o tipo de homem que Feuerbach e Nietzsche caracterizam como indivíduos doentes. Para Feuerbach, o Deus cristão é a vontade subjetiva querendo ser Deus, não tem uma existência em si. Deus é o homem subjetivado. Para Nietzsche, o conceito de Deus é uma contradição da vida, uma hostilidade à vontade de vida, à vontade de potência.

Conforme assinalado, os dois pensadores condenam o cristianismo por ser uma religião niilista, ou seja, a negação da vontade de vida e a superavaliação para uma mentira chamada “além”. Daí que nada existe fora da natureza, nada se cria do nada. Não existe um Deus criador, um além-mundo. Sendo assim, a distinção que o cristianismo impôs à humanidade entre homem e natureza deve ser abolida.

Como se percebe, tratam-se de duas teorias corajosamente elaboradas, que não temem a confrontação, sobretudo, porque foram filosoficamente bem articuladas

⁹ “O niilismo é considerado por Nietzsche, [...] como uma doença da vontade humana, que surge na antiguidade. Da perspectiva fisiológico-médica, a anamnese refere-se à anarquia e ao empobrecimento dos instintos vitais, que geram valores morais negadores da natureza”. (ARALDI, 2016, p. 326).

e fundamentadas. Os dois pensadores correram riscos diante do contexto filosófico no século XIX, em que predominava a supremacia do idealismo alemão. A religião cristã era supervalorizada filosoficamente por Hegel. Feuerbach e Nietzsche assumiram a responsabilidade de dissolver valores que estavam enraizados na cultura ocidental desde Platão e foram potencializados e superestimados com o cristianismo. A filosofia de ambos abre caminho para as filosofias da contemporaneidade. Destruir valores e conceitos que a mente e o corpo interpretaram e absorveram como uma segunda pele ao longo de milênios, para muitos pensadores, é um insulto à humanidade. Mas é tarefa do filósofo observar, interpretar, analisar e questionar os valores e os conceitos impostos por qualquer sociedade. Feuerbach e Nietzsche fizeram isso.

Referências

BARRENECHEA, Miguel Angel. **Nietzsche e o Corpo**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

BARROS, Fernando R. de Moraes. **A Maldição Transvalorada**. O Problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A primazia da Natureza ante o espírito. **Trans/Form/Ação**. v. XXXII, n. 2, 2009, p. 119-133.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A aversão do cristianismo à natureza em Feuerbach. **Philosophos**, Goiânia, v.15, n. 2, jul./dez. 2010, p. 57-82.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1989.

FREZZATTI JR., Wilson Antônio. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

FREZZATTI JR., Wilson Antônio. **A fisiologia de Nietzsche**. A superação da dualidade cultura/biologia. Ijuí: Unijuí, 2006.

GEN, Grupo de Estudos Nietzsche. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

MELO, Regiany Gomes. Crítica de Feuerbach às religiões em defesa do homem integral e da natureza não-instrumentalizada. **Intuitio**. Porto Alegre, v. 4, n. 2, 2011. p. 224-236.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**: Maldição ao Cristianismo. Tradução de Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

Artigo recebido em: 26/03/2021.
Artigo aprovado em: 04/06/2021.



POLÍTICAS PÚBLICAS NAS PERSPECTIVAS DA SAÚDE MENTAL
NA ATUALIDADE

PUBLIC POLICIES FROM THE PERSPECTIVES OF MENTAL
HEALTH CURRENTLY

Edmilson Monteiro Rodrigues da Silva¹

RESUMO

O artigo trata “As políticas públicas nas perspectivas da saúde mental na atualidade”, tendo como objetivo apresentar programas e projetos públicos e privados como possibilidade de viabilizar a saúde mental. Para fundamentar esse estudo, buscou-se pautar em vários teóricos como: Amarante (2007), Floriano (2020), Foucault (1992), Brasil (2013) e outros. A metodologia utilizada foi pesquisa bibliográfica. O estudo aponta para a necessidade de políticas públicas voltadas para a saúde mental, quando se reporta para o homem da caverna tendo a percepção do que pode ser doença ou não, pensando no seu bem-estar. Diante das leituras conclui-se que os teóricos têm um olhar peculiar entre razão e emoção, respeitando a ciência, a religião e a moral, sempre na tentativa de humanizar o ser humano, buscando aquilo que os filósofos mais antigos já tratavam com o fim último do homem: a Felicidade. Logo, a saúde mental vem a contribuir na tentativa do homem feliz.

Palavras-chave: Políticas Públicas. Mental. Saúde.

ABSTRACT

The article deals with "Public policies in the perspective of mental health today", aiming to present public and or private programs and projects in an attempt to make mental health of human beings viable. To support this study, we sought to base itself on several theorists such as: Amarante (2007), Floriano (2020), Foucault (1992), Brazil (2013) and others. The methodology used was bibliographic research. The study justifies the need for public policies aimed at mental health, when reporting to the cave man having the perception of what may be disease or not, thinking about the well being of man. In view of the readings, it is concluded that theorists have a peculiar look between reason and emotion, respecting science, religion, morals, always in an

¹ Especialista em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Especialista em Políticas Públicas e Sociais pela Faculdade Plus. Graduando em Psicologia pelo Centro Universitário Estácio. Professor da Faculdade Plus. E-mail: ed_rodrigues92@hotmail.com.

attempt to humanize the human being seeking what the oldest philosophers already dealt with the ultimate end of man Happiness, then mental health comes to contribute in the attempt of the happy man.

Keywords: Public Policies. Mental. Health.

Introdução

O tema escolhido para o referido artigo, *As Políticas Públicas nas Perspectivas da Saúde Mental na Atualidade*, foi escolhido tendo em vista a necessidade de elaborar e incentivar políticas públicas voltadas para a saúde mental. Esta necessidade não é nova, pois desde antes de Cristo há dúvidas, questionamentos acerca do que possa ser doença mental, loucura ou outros tipos de comportamentos “desviados” do homem. Diante disso, temos como objetivo apresentar programas, projetos atuais da saúde mental, fazendo, assim, um paralelo desde homem primitivo até a contemporaneidade.

O referencial teórico adotado possibilita fundamentar, dar veracidade ao estudo. Ele tem a função de clarificar a pesquisa, apresentando um embasamento da literatura já publicada sobre o tema, demonstrando que o (a) pesquisador (a) tem conhecimento amplo em relação às pesquisas relacionadas a ele e às tradições teóricas que apontam e fundamentam o estudo: Amarante (2007), Floriano (2020), Foucault (1992), Brasil (2013), entre outros foram utilizados. A metodologia adotada foi a pesquisa bibliográfica.

O presente trabalho encontra-se dividido desde a historicidade da Saúde Mental, quando esta ainda era confundida, pelo senso comum, como loucura, passando pela Reforma Psiquiátrica, que foi uma das primeiras tentativas de colaborar com a saúde mental do homem, sempre respeitando o caráter científico, alcançando as políticas públicas mais atuais, com suas práticas e desafios na construção de garantir o que rege a Constituição Federal de 1988: a saúde é direito de todos e dever do Estado.

Historicidade e Saúde Mental

Desde o princípio da história humana até os dias atuais existem problemas, alegrias, tristezas entre outras características e estados mentais que somente com o avanço da modernidade podem ser compreendidos com um olhar diferenciado. Assim, hoje o que chamamos de saúde mental no passado, pelo senso comum, era intitulado como “loucura”.

Fato curioso a constatar: é sob a influência do modo de internamento, tal como ele se constituiu no século XVII, que a doença venérea se isolou, numa certa medida, de seu contexto médico e se integrou, ao lado da loucura, num espaço moral de exclusão. De fato, a verdadeira herança da lepra não é aí que deve ser buscada, mas sim num fenômeno bastante complexo, do qual a medicina demorará para se apropriar (FOUCAULT, 1972, p. 12).

A história da loucura na Antiguidade Clássica tem registros ainda na Grécia (600 a.C), tendo na figura do Oráculo o porta voz do saber espiritual, nos mitos a reprodução do saber decifrado, passando ainda pela medicina Grega: Hipócrates Galeno, entre outros. Estes, tendo uma perspectiva racionalista e naturalista, passaram a conceber a loucura como um desequilíbrio dos humanos.

Ao elaborar uma intervenção, um programa de saúde para uma comunidade, uma ação social ou política qualquer, os atores responsáveis pelas implementações dessas ações e ou programas sabem que devem contemplar um conjunto de aspectos que embora alheios a ciência, interferem na formulação de suas estratégias (AMARANTE, 2007, p. 65).

Ao chegar na Idade Média, também conhecida por Idade das Trevas, entre os séculos V e XV, nota-se uma grande influência do Feudalismo, do Teocentrismo, do poder da Igreja Católica Apostólica Romana, com uma curiosidade sobre o tema marcada pela presença da representação de maus espíritos, demônios e bruxaria. Assim sendo, a loucura seria uma manifestação do mal, ou seja, do pecado.

Para a Igreja Católica, bem como para os países protestantes, a internação representa, sob a forma de um modelo autoritário, o mito de felicidade social: uma polícia cuja ordem seria inteiramente transparente aos princípios da religião, e uma religião cujas exigências seriam satisfeitas, sem restrições, nas regras da polícia e nas coações como que se pode armar (FOUCAULT, 1972, p. 88).

É relevante tomarmos nota da influência dos padres em não se posicionar de maneira a contemplar e aceitar a ciência. Nota-se, aqui, uma grande luta entre classes, não muito diferente do que ocorre nos dias de hoje, o que indica uma herança de costumes que passa de geração em geração. Deixamos claro todo nosso respeito à religião católica, bem como às demais doutrinas e crenças, mas não se pode minimizar, reduzir a ciência simplesmente por caprichos de ordem política ou religiosa.

Analisando a loucura na Idade Clássica, nos defrontamos com alguns momentos históricos de maior importância, como o Renascimento, o surgimento da burguesia, o Capitalismo e o Iluminismo. Nesse contexto, o Homem se afirmou como porta voz da razão, o que conduziu à necessidade de separar do convívio os “anormais”. Assim, os primeiros asilos no século XVIII foram destinados inicialmente aos loucos, aos marginais e as prostitutas. “O modelo de colônias passou a ser copiado em várias capitais pelo Brasil. Em todo o país proliferam hospitais psiquiátricos e colônias agrícolas para doentes mentais com a ideia de tratar e reeducar pelo trabalho, fornecendo um ambiente calmo e regrado” (GARCIA, 2018, p. 17). Segundo Foucault:

A loucura é o ponto mais baixo da humanidade ao qual Deus consentiu em sua encarnação, querendo mostrar com isso que nada existe de inumano no homem que não possa ser resgatado e salvo; o ponto último da queda foi glorificado pela presença divina, e é esta lição que a loucura ainda fornece para o século XVII (FOUCAULT, 1972, p. 156).

Sobre a visão clássica da loucura, Foucault argumenta que:

A loucura pratica no homem uma espécie de corte intemporal; ela secciona, não o tempo, mas o espaço; ela não sobe nem desce pelo curso da liberdade humana; mostra sua interrupção, o mergulho no determinismo do copo. Nela triunfa o orgânico, a única verdade do homem que pode ser objetivada e percebida cientificamente (FOUCAULT, 1972, p. 554).

A Reforma Psiquiátrica

Desde meados do século XVIII, com o advento da Psiquiatria, alguns pontos e termos passaram a ser debatidos, como o alienista, o tratamento moral, os manicômios, a doença moral. Sobre estes debates, há figuras importantes, como Pinel e Esquirol, considerados os pais da Psiquiatria.

Chegando ao século XIX, nota-se que, com o avanço da ciência, a loucura passou a não ser mais tratada como pecado ou praga. Passando do acesso mais específico sobre o corpo e com o fortalecimento do modelo patológico, que gera uma vigilância dos corpos, chegamos na tão desejada reforma psiquiátrica.

O início do processo de Reforma Psiquiátrica no Brasil é contemporâneo da eclosão do “movimento sanitário”, nos anos 70, em favor da mudança dos modelos de atenção e gestão nas práticas de saúde, defesa da saúde coletiva, equidade na oferta dos serviços, e protagonismo dos trabalhadores e usuários dos serviços de saúde nos processos de gestão e produção de tecnologias de cuidado (BRASIL, 2005, p. 4).

A Reforma Psiquiátrica tem um caráter social e político extremamente complexo, pois é composta por atores, por instituições, por uma rede multidisciplinar de diferentes esferas no âmbito dos governos federais, estaduais e municipais, que abrange as universidades, os conselhos de saúde, as mais diversas associações e a opinião da sociedade na decisão de corroborar com o conjunto de saberes, de transformações, de práticas de valores sociais e culturais, em vista de ajudar nas relações interpessoais que o processo da Reforma Psiquiátrica estabelece. “O que se chama de prática psiquiátrica é uma certa tática moral, contemporânea do fim do século XVIII, conservada nos ritos da vida asilar e recoberta pelos mitos do positivismo” (FOUCAULT, 1972, p. 553).

Assim, neste desafio, “com a Constituição de 1988, é criado o SUS – Sistema Único de Saúde, formado pela articulação entre as gestões federal, estadual e municipal, sob o poder de controle social, exercido através dos ‘Conselhos Comunitários de Saúde’” (BRASIL, 2005, p. 7). Com isso, nota-se a forte influência da psiquiatria democrática Italiana (Basaglia), especialmente no surgimento de críticas aos diagnósticos e de um cuidado aberto e humanitário, que tem compromisso com a desinstitucionalização.

Como exemplo de política pública que se volta para a saúde mental após a Reforma Psiquiátrica, destacamos o Programa de Volta para Casa, instituído pela Lei 10.708, de 31 de julho de 2003, “que trata da proteção e dos direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais, é uma política pública de inclusão social que visa contribuir e fortalecer o processo de desinstitucionalização, que provê auxílio-reabilitação para pessoas com transtorno mental egressas de internação de longa

permanência” (GARCIA; REIS, 2018, p. 41).

Após a Reforma Psiquiátrica, procurou-se defender a ideia de que a genialidade é nossa imagem verdadeira; portanto, não podemos pensar a saúde mental a partir da capacidade divina, mas sim reaprender com a cientificidade da capacidade cognitiva, emocional e intelectual do indivíduo.

O processo de desinstitucionalização de pessoas com longo histórico de internação psiquiátrica avançou significativamente, sobretudo através da instituição pelo Ministério da Saúde de mecanismos seguros para a redução de leitos no país e a expansão de serviços substitutivos aos hospitais psiquiátricos. O Programa Nacional de Avaliação do Sistema Hospitalar/Psiquiatria (PNASH/Psiquiatria), o Programa Anual de Reestruturação da Assistência Hospitalar Psiquiátrica no SUS (PRH), assim como a instituição do Programa de Volta para Casa e a expansão de serviços como os Centros de Atenção Psicossocial e as Residências Terapêuticas (BRASIL, 2005, p. 13).

Sobre a implicação e a indistinção existente entre loucura e crime, comuns no período anterior à reforma, Foucault argumenta que:

Não se deve ficar surpreso diante dessa indiferença que a era clássica parece opor à divisão entre a loucura e a falta, a alienação e a maldade. Esta indiferença não pertence a um saber ainda muito rude, mas sim a uma equivalência escolhida de modo ordenado e proposta com conhecimento de causa. Loucura e crime não se excluem, mas não se confundem num conceito indistinto; implicam-se um ao outro no interior de uma consciência que será tratada, com a mesma nacionalidade, conforme as circunstâncias o determinem, com a prisão ou com o hospital (FOUCAULT, 1972, p. 153).

Podemos, assim, perceber a que estabelecimentos Foucault chama de instituições totais: os manicômios, as prisões e os conventos.

Políticas de Saúde Mental

Com a aprovação da Constituição Federal de 1988 foram elaborados inúmeros programas de políticas públicas voltadas à saúde mental. Com isso, elenco aqui alguns tipos de transtornos que passaram a ser estudados e compreendidos como doença: transtorno de ansiedade, transtorno obsessivo compulsivo, transtornos depressivos, esquizofrenia, entre outros.

Apresentaremos, a seguir, alguns programas em conformidade com os processos básicos de humanização, tendo por base o Sistema Único de Saúde (SUS)

e outros documentos do Ministério da Saúde.

A política nacional de humanização das políticas de saúde, segundo a *Cartilha Humaniza SUS* de 2013, afirma que “Lançada em 2003, a Política Nacional de Humanização (PNH) busca pôr em prática os princípios do SUS no cotidiano dos serviços de saúde, produzindo mudanças nos modos de gerir e cuidar” (CARTILHA HUMANIZA SUS, 2013, p. 3).

A PNH estimula a comunicação entre gestores, trabalhadores e usuários para construir processos coletivos de enfrentamento de relações de poder, trabalho e afeto que muitas vezes produzem atitudes e práticas desumanizadoras, que inibem a autonomia e a corresponsabilidade dos profissionais de saúde em seu trabalho, e mesmo dos usuários, no cuidado de si.

No campo da Saúde Mental, a Medicina e as terapias antroposóficas trazem algumas contribuições de grande relevância para a promoção da saúde, prevenção e a reabilitação tanto no âmbito individual como no coletivo, compreendendo todas as fases do ciclo de vida humano. A Psicologia Antroposófica propõe processo psicoterapêutico baseado na imagem de ser humano ampliada e pode ser acompanhada de outras terapias tais como a Terapia Artística, a Cantoterapia e a Musicoterapia, entre outras (BRASIL, 2013, p. 138).

Vinculada à Secretaria de Atenção à Saúde do Ministério da Saúde, “a PNH conta com equipes regionais de apoiadores que se articulam às secretarias estaduais e municipais de saúde. A partir desta articulação se constroem, de forma compartilhada, planos de ação para promover e disseminar inovações nos modos de fazer saúde” (CARTILHA HUMANIZA SUS, 2013, p. 3).

Com base nesse programa e visando um dos princípios da saúde, que é a equidade, cumprindo o que rege a Constituição Brasileira sobre a Saúde como um direito de todos e dever do Estado:

Diferentes pensadores contribuíram para a produção desse modo de ver o homem e para a produção desse dualismo mente/corpo que não nos ajuda a intervir eficazmente no processo de saúde-doença. O filósofo Descartes, conhecido como o “fundador da filosofia moderna”, dizia que mente e corpo se tratavam de duas substâncias diferentes. Platão, muito antes, separava o mundo da matéria, onde tudo é mutável, imperfeito e perecível, do mundo das ideias, que são eternas, perfeitas e imutáveis. E hoje, esse tipo de visão de mundo se manifesta quando dizemos que “fulano não tem nada, é psicológico” (BRASIL, 2013, p. 29).

Nesses termos, o Humaniza SUS, nomenclatura a partir é “conhecida a Política Nacional de Humanização, aposta na inclusão de trabalhadores, usuários e gestores na produção e gestão do cuidado e dos processos de trabalho. A comunicação entre esses três atores do SUS provoca movimentos de perturbação e inquietação que a PNH considera o ‘motor’ de mudanças e que também precisam ser incluídos como recursos para a produção de saúde.” (CARTILHA HUMANIZA SUS, 2013, p. 4).

A luta diária das autoridades de saúde em promover o bem-estar mental de todos, ganha contornos ainda mais inadiáveis no ano atípico de 2020, em que vivemos a pandemia do novo coronavírus (COVID- 19). Nesta situação limitrofe, em especial: “Uma das estratégias indicadas pela literatura para amenizar os prejuízos em Saúde Mental para toda a população tem sido a difusão de informações cientificamente embasadas por meio das redes sociais, mídia e telefone.” (FLORIANO *et.al.*, 2020, p. 7).

Com o advento da era da tecnologia, cabe perguntar se estamos realmente vivendo a tão esperada pós-modernidade, o advento do progresso, especialmente quando encontramos indivíduos preconceituosos e moralistas acerca dos inúmeros transtornos psicológicos, tratando-os como “frescura”, minimizando os efeitos psicológicos que eles causam para o ser humano. “Esses sinais devem ser observados e respeitados, já que muitas vezes fazem parte de um processo individual de enfrentamento diante das dificuldades vivenciadas nesse cenário, não se constituindo necessariamente como um transtorno mental.” (FLORIANO *et.al.*, 2020, p. 8).

Quando pensamos em saúde mental podemos pensar no bem comum, tendo em vista que alguns transtornos são causados pelo outro, quando não é cumprido o princípio básico da ética que, segundo Aristóteles é: “Nunca faça aos outros aquilo que não quer para si”. Este é, sem dúvida, um preceito aparentemente simples, mas de uma grandeza de difícil execução no mundo globalizado, capitalista e altamente competitivo, no qual se pensa cada vez mais no ter e no poder. Estando o egocentrismo tão presente, aumentam-se o número de transtornos mentais.

Desafios das políticas públicas de Saúde Mental

Encontramos algumas problemáticas e desafios enfrentados pelo Ministério da Saúde na execução dos programas de políticas públicas voltadas à saúde mental. Estas vão desde as questões físicas e geográficas até a falta de profissionais dispostos a trabalhar nos lugares mais distantes dos centros urbanos, longe do conforto que as capitais oferecem aos profissionais que estão na linha de frente do combate e enfrentamento do avanço dos transtornos mentais.

Pensando nisso, foram criados os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), instituições que oferecem diferentes tipos de acompanhamento psicossocial, de acordo com a necessidade da localidade, bem como a área de atuação e abrangência dos mesmos. “O CAPS é um serviço de referência para casos graves, que necessitem de cuidados mais intensivos, e/ou de reinserção psicossocial, e ultrapassem as possibilidades de intervenção conjunta das equipes de Núcleo Ampliado de Saúde da Família e Atenção Básica (NASF) e Saúde da Família (SF)” (BRASIL, 2013, p. 36).

Além do CAPS, há também o projeto da saúde mental e saúde da família que dá nome ao programa Estratégia Saúde da Família de 1994, que visa oferecer “atenção primária em saúde, que tem como foco a família e objetiva reverter o modelo assistencial predominantemente biomédico, centrado na doença e no tratamento” (AMARANTE, 2007, p. 93).

Ainda sobre políticas públicas em saúde mental, um desafio enfrentado é “a abordagem da redução de danos nos oferece um caminho promissor, porque reconhece cada usuário em suas singularidades, traça com ele estratégias que estão voltadas não para a abstinência como objetivo a ser alcançado, mas para a defesa de sua vida” (BRASIL, 2003, p. 10).

O desafio que se coloca é, ao invés de criar circuitos paralelos e protegidos de vida para seus usuários, habitar os circuitos de trocas nos territórios da sociedade. Isso leva o desafio da saúde mental para além do SUS, já que para se realizar ele implica na abertura da sociedade para a sua própria diversidade (BRASIL, 2003, p. 21).

Essa abertura à diversidade, cara às políticas de saúde mental, “se oferece como um método, e, portanto, não excludente de outros. Mas vemos também que o método está vinculado à direção do tratamento, e, aqui, tratar significa aumentar o

grau de liberdade, de corresponsabilidade daquele que está se tratando. Implica, por outro lado, o estabelecimento de vínculo com os profissionais” (BRASIL, 2003, p. 58).

Elaborar políticas públicas que façam do sujeito objeto central implica valorizar seus desejos, possibilidades e necessidades. Essa brecha faz com que a redução de danos possa ser considerada

[...] uma abordagem em saúde menos normalizadora e prescritiva, pois se evita ditar ou impor, a partir da autoridade profissional, quais seriam as escolhas e atitudes adequadas ou não a serem adotadas. Assim, atuar em uma perspectiva de redução de danos na Atenção Básica pressupõe a utilização de tecnologias relacionais centradas no acolhimento empático, no vínculo e na confiança como dispositivos favorecedores da adesão da pessoa, aspectos já apresentados no tópico sobre Projeto Terapêutico Singular (BRASIL, 2003, p. 21).

Ainda sobre os desafios das políticas públicas no tocante ao abuso de álcool e outras drogas, no documento sobre a política do Ministério da Saúde lê-se que:

Os desafios teórico-práticos nesse cenário dizem respeito à necessidade de produzir dispositivos que cuidem de algumas situações emergentes no cenário da saúde mental, e que surgem como problemas recorrentes no território da Atenção Básica. Cuidar de condições crônicas medicamentosas dos indivíduos, de sujeitos que não querem ou não conseguiram parar o uso prejudicial de substâncias psicoativas, e se encontram com problemas decorrentes do uso álcool e outras drogas (BRASIL, 2003, p. 124).

Fazendo um apanhado sobre os desafios enfrentados pelas políticas públicas de saúde mental no Brasil, Garcia e Reis (2018, p. 20) apontam que:

A atual política de saúde mental brasileira é resultado da mobilização de usuários, familiares e trabalhadores da saúde iniciada na década de 1980 com o objetivo de mudar a realidade dos manicômios. O movimento foi impulsionado pelo combate à ditadura militar e pelas experiências exitosas de países europeus na substituição de um modelo de saúde mental baseado no hospital psiquiátrico por um modelo de serviços comunitários com forte inserção territorial. Nas últimas décadas, esse processo de mudança se expressa especialmente por meio do Movimento Social da Luta Antimanicomial e de um projeto coletivamente produzido de mudança do modelo de atenção e de gestão do cuidado: a Reforma Psiquiátrica.

Na atualidade devemos louvar por possuímos, na rede pública, profissionais dedicados ao cuidado da saúde mental, formando, assim, toda essa rede multidisciplinar de indivíduos dispostos a cuidar do outro, com os aspectos científicos e cognitivos necessários para tanto.

Considerações Finais

O tema tratado nesse artigo *As políticas públicas nas perspectivas da saúde mental na atualidade* suscita um aprendizado elevadíssimo no que diz respeito aos processos básicos de humanização nas políticas públicas de saúde mental. Por exemplo, dentre as inúmeras doenças psicológicas mais comuns na atualidade, percebemos a abrangência significativa de transtornos como a ansiedade e a esquizofrenia.

Estes males, no entanto, não são uma novidade: na primeira parte deste artigo percebeu-se que desde os primórdios da humanidade existem controvérsias relevantes entre a ciência e a religião. Além disso, tendo em vista o que a filosofia reflete desde a sua fundação, especialmente sobre a razão e a emoção, nosso objetivo foi alcançado de maneira clara através também dos pensadores que discutem o processo de saúde mental.

Sugerimos, com esse texto, uma maior abrangência de políticas públicas que venham a contemplar um número maior de pessoas, independente de classe social, raça, gênero, localidade, entre outros aspectos da condição humana.

Referências

AMARANTE, PAULO. **Saúde Mental e Atenção Psicossocial**. 3ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. SECRETARIA DE ATENÇÃO À SAÚDE. DEPARTAMENTO DE ATENÇÃO BÁSICA. **Cadernos de Atenção Básica**. Saúde Mental. Brasília: Ministério da Saúde, 2013.(Cadernos de Atenção Básica n. 34).

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. SECRETARIA DE ATENÇÃO À SAÚDE. DAPE. COORDENAÇÃO GERAL DE SAÚDE MENTAL. **Reforma psiquiátrica e política de saúde mental no Brasil**. Documento apresentado à Conferência Regional de Reforma dos Serviços de Saúde Mental: 15 anos depois de Caracas. OPAS. Brasília: Ministério da Saúde, novembro de 2005.

CARTILHA HUMANIZA SUS. **Política Nacional de Humanização (PNH)**. Brasília: Ministério da Saúde, 2013.

FLORIANO, Lara Simone Messias *et. al.* **Saúde Mental e COVID-19 no Contexto Universitário**. Ponta Grossa: UEPG/PROEX, 2020. (E-book PDF).

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

GARCIA, Paola Trindade; REIS, Regimarina Soares (Orgs.). **Redes de atenção à saúde: Rede de Atenção Psicossocial – RAPS**. São Luís: EDUFMA, 2018.

Artigo recebido em: 06/05/2021.
Artigo aprovado em: 20/05/2021.



THE ADVANTAGES OF ART THERAPY WITH AUTISTIC ADULT POPULATIONS

AS VANTAGENS DA ARTETERAPIA COM A POPULAÇÃO ADULTA AUTISTA

Francisco Antônio Francileudo¹

Pedro Victor de Mendonça Cândido Pereira²

ABSTRACT

The treatment and maintenance of populations on the autism spectrum has been the topic of much debate for several decades. Since no approved medication that addresses the specifics of autism exists, several therapies have been developed to try to enhance the lives of these patients. However, there is a striking difference between the quality of resources for children with autism and those made with adults in mind. Through a comprehensive meta-analysis of literature, online assets, and through a composite case made out of several different sources and references for the sake of accuracy, this article proposes that art therapy, and its unique tools to engage patients in a personal level, is a potentially positive direction for the field to focus on. Regardless, it is imperative to give adult populations with autism quality resources to help navigate life, employment and relationships, since they are not eligible for most child-focused services after a certain age.

Keywords: Art therapy. Autism spectrum disorder. Adults. Children. Quality of life. Medication.

¹ Doutor em Psicologia (2013) e Mestre em Psicologia (2009) pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Pós-doutorado (2016-2017) realizado na Universidad Kennedy com projeto de pesquisa sobre A Função do Educador de Jovens na Hipermodernidade à luz da Antropologia de Viktor E. Frankl. Professor da graduação e Pós-graduação da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Membro dos Grupos de Pesquisa Sofrimento psíquico: sujeito, sociedade e cultura, do Grupo de Pesquisa OTIUM/Estudos Multidisciplinares sobre Ócio e Tempo Livre e do Laboratório OTIUM (Laboratório de Estudos sobre Ócio, Trabalho e Tempo Livre) vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR (Universidade de Fortaleza-CE/Brasil). Membro da ANPEPP (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia). Atua nas áreas de Psicologia e Fenomenologia, Subjetividades, Logoterapia e Análise Existencial, Antropologia Filosófica e Ética. Diretor Geral da Faculdade Católica de Fortaleza. Reitor do Seminário São José - Teologia da Arquidiocese de Fortaleza. E-mail: fafleudo@gmail.com.

² Bacharel in Arts in Psychology, Minor in Philosophy em Siant Michael's College, Colchester – VT, EUA. Membro da PsiChi. E-mail: pvm123456@gmail.com.

RESUMO

O tratamento e a manutenção de populações no espectro do autismo tem sido o tema de muito debate por várias décadas. Como não existe nenhum medicamento aprovado que trate das especificidades do autismo, várias terapias foram desenvolvidas para tentar melhorar a vida desses pacientes. No entanto, existe uma diferença marcante entre a qualidade dos recursos para crianças com autismo e aqueles feitos para adultos. Por meio de uma meta-análise abrangente da literatura, recursos online, e por meio de um caso composto feito de várias fontes e referências diferentes para fins de precisão, este artigo propõe que a arteterapia, e suas ferramentas exclusivas de engajamento de pacientes em um nível pessoal, é uma direção com grande potencial para o campo de estudo. Independentemente disso, é imperativo dar às populações adultas com autismo recursos de qualidade para ajudá-las a navegar a vida, o local de trabalho e relacionamentos pessoais, uma vez que não se qualificam para a maioria dos serviços voltados para crianças após certa idade.

Palavras-chave: Arte terapia. Espectro de autismo. Adultos. Crianças. Qualidade de vida. Medicação.

The Advantages of Art Therapy with Autistic Adult Populations

Ever since the advent of Psychology as both a science and as a tool for personal support, therapy has been synonymous with the field. Whether it comes from an attachment point of view, a scientifically-tested approach or even from a humanitarian perspective, therapeutic techniques are one of the most varied, important tools used by psychologists to help clients. As it is the case with most remedies, therapy comes in many forms, hoping to accommodate for the largest possible population – one kind of therapy might be ideal for a group, but practically impossible to engage by others for a myriad of reasons.

This paper will focus on art therapy, a relatively young form of therapy that utilizes artistic supplies and creative techniques to engage with clients. Specifically, adult populations in the spectrum of autism shall be the focus of research, portraying the challenges and complications of working with this unique group of clients, and why art therapy might be an important positive therapeutic alternative for them. However, before promoting the use of art therapy for any population, it is important to define what art therapy is, its strengths and weaknesses, and how it addresses autism's specific needs in ways that other therapies might not.

Additionally, it is important to note that this article was written while the author was working voluntarily at the University of Vermont Medical Center hospital, in Colchester, Vermont, United States of America. The main author did not have access to medical files, nor was he directly involved with the treatment plans of any individual patients. Due to this limitation, the bulk of the article is made through literary analysis of scholarly, peer-reviewed articles and tests, and utilizes data to create a composite case-study to demonstrate its overarching points.

Art Therapy

Art therapy is best defined as the use of art materials and techniques in a controlled, positive environment to significantly engage with clients through both verbal and non-verbal means. While there are several types of therapy that utilize the arts to communicate and build rapport, such as music therapy and dance therapy, art therapy focuses on materials such as paint, clay, and paper to give images and a tactile dimension to otherwise hard to communicate thoughts and emotions. Betts, Harmer, and Schumelevich (2014) point out that art therapy directly addresses key client needs, including, but not limited to: cognitive development, encompassing facial recognition, emotion recognition, contextual awareness and subjective interpretation of events, and emotional skillfulness and regulation, which covers aspects such as self-regulation and social skills. When considering habits and human interaction, art therapy also engages behavioral adaptation, primarily through empowering mechanisms, both guided and self-discovered, habits and thought processes that are construed and revealed through the manufacturing of art. Art therapy also addresses regular physical development, such as motor skills, eye-to-hand coordination and pattern recognition.

When talking about specific practices, art therapy has been historically useful when dealing with developing children, trauma survivors, patients with post-traumatic stress disorder, or PTSD, and clients engaging in end-of-life comfort measures (WOOD; MOLASSIOTIS; PAYNE, 2011). While some of the positive effects art therapy may have in clients might only be truly useful to populations in the developmental stages, a significant amount of them can be enjoyed by all ages. For example, the physical development aspects of therapy might not affect a thirty-year old client with the same level of impact as it would affect a five-year old client, for the main purpose

that most of the physical skills that are influenced by art therapy have already crystalized in an adult; a child is still settling into roles and habits that will, over time, create skills and aptitude.

While there is no specific research on the impact of art therapy on adults' physical skills when compared to children, there is a large body of work in child development research about the formative years of childhood, how children are affected by direct and indirect stimuli, and how interacting with the world enhances and molds their physical capacities later in life, including the realms of language, attachment, and coordination (COMMITTEE ON THE SCIENCE OF CHILDREN BIRTH TO AGE 8, 2015). However, there is evidence that art therapy's emotional regulation and subjective, cognition-focused approach can affect any age group capable of interacting with the world around them, although in ways which depend on the client and their diagnoses. Art therapy has been shown to work well with clients who have communicative disabilities, or stunted verbal development (SLAYTON; D'ARCHER; KAPLAN, 2010). Furthermore, it has been used with traumatized and comfort of life populations in all age ranges to help patients engage with the future, their legacy, and feelings about their present situation (CIASCA *et al.*, 2017). In summary, art therapy is at its best when it can be utilized to engage clients who have difficulty working through their emotions and thoughts by conventional means; it is a vehicle for significant interaction between therapist and client when direct communication is not ideal or possible, and gives a new meaning and dimension to emotions not easily attainable by clients.

Related to the specific kind of engagement art therapy requires, it is important to note the role of the art therapist in any given session. Despite all its researched and quantified effects on clients, it is unfortunate that art therapy suffers from an image problem related to the specifics of the work therapists do: namely, the idea that anyone can perform and apply art therapy, and the focus on the "artistic" side of the process. Simply put, not only is art therapy a challenging, extremely specific form of therapy which requires precise training to apply, it is crucial for an art therapist to be involved with the process. A lot of the confusion seems to stem from art's inherent therapeutic properties: there is an indefinable large number of stories, analogues, folk knowledge, and scientific research that confirms how art can soothe, help focus, introduce new

ways of thinking to people, and affect humans in different levels than one-to-one communication (WIKSTRÖM; THEORELL; SANDSTRÖM, 1993).

However, although they are important, the surface level effects of art are not art therapy's goal; the art therapist is not involved with the session merely to aid in the production of art itself. Rather, they are present to help unravel and understand the feelings and reactions that surface as a consequence of art. An art professor, self-made artist or, sometimes, even therapists with other specialties are not properly equipped with the necessary skills to handle an emotionally vulnerable client having strong emotions related to art. This is especially true when working with populations who might not be inherently comfortable with verbal communication, such as young children, non-fluent English speakers, or patients on the autism spectrum (LITH; STALLINGS; HARRIS, 2017). In fact, populations ailed with Autism Spectrum Disorder might profit from art therapy's unique aspects more than they do with other types of therapy.

Autism Spectrum Disorder

Autism Spectrum Disorder, ASD, or autism, is defined as a developmental disorder which primarily impacts cognition, behavioral adaptation, and one's understanding of their theory of self. The disorder affects approximately 1% of the world's population, with recent censuses reporting a ratio of 1 in every 68 children being diagnosed with some form of autism (CENTER FOR DISEASE CONTROL, 2014). While ASD's specific impacts vary from person to person, thus justifying its classification as a spectrum, there are generally consistent manifestations of ASD that can be referred to as main symptoms. Namely, patients with autism have difficulties with communication, ranging from a slightly impaired ability to pick up on metaphors to a high total lack of verbal communication abilities (CDC, 2014). Other telltale symptoms include repetitive behavioral patterns, inconsistent mood, and sometimes intellectual disabilities. Furthermore, patients with ASD have significantly higher chances of suffering from emotional dysregulation, anxiety, depression, and many other parallel psychological conditions (BUCK *et al.*, 2014).

As far as treatment for ASD, there are several hurdles to account for. To start, there is no cure, and no U.S. Food and Drug Administration-approved, or FDA-

approved medication that enhances the social and communicative abilities of patients in the spectrum. The two drugs most commonly associated with autism are risperidone and aripiprazole, two antipsychotics used to specifically handle aggression, anxiety, depression and schizophrenic symptoms (RIMMINGTON, 2017, LI & POLING, 2018). Additionally, selective serotonin reuptake inhibitors, or SSRIs, are sometimes prescribed to deal with depressive symptoms, with inconsistent results (WILLIAMS; WHEELER; SILOVE; HAZELL, 2011). Indeed, the side-effects associated with each of these medications, combined with a non-neurotypical baseline and possible further complications, make it that many patients either stop using medications or look for alternative ways to provide for their needs. This is but one in many ways that patients on the autism spectrum, especially adults, are starved for resources.

There is scarce quantifying data about hardship of enrollment in quality-of-life enhancing programs, support groups, or community-based initiatives for taking care of people with ASD, but it is easy to find evidence of the overwhelming lack of options most patients face. An analysis by Shattuck et al. (2011) revealed that adult patients have significantly higher difficulty finding services that positively affect their professional and personal lives when compared to children. There was a remarkable lack of alternatives for adults with an intellectual deficit, coupled with too rare assistance for families caring for adults with ASD. Moreover, most available services are prohibitively expensive. By the time the patient reaches adulthood, family funds have been steadily depleted for decades. The average lifespan for patients with ASD being around 67 years (SHAVELLE; STRAUSS, 1998), combined with the fact that around 50% of adults with ASD never joined the workforce (SHATTUCK *et al.*, 2012) means that many adults have no way to truly change or engage their lives through otherwise socially available means.

The 65% of adults with ASD who never went to college (SHATTUCK *et al.*, 2012) also make up a large part of the population who have little to no marketable skills as dictated by a college-focused job market. This portion of the population, combined and intersected with the 40% that score below 70 on intelligence quotient tests, represent thousands of young adults with differing levels of autism that have their options severely limited, almost by default. While this does not mean that there are no functional adults with ASD in society, it does mean a large percentage of them are lacking in resources that would not only help them lead dignified lives, but that might

ostensibly be some of the few options they do have. Not yet mentioned are the 35% that are somehow non-verbal and/or non-communicative (SHATTUCK *et al.*, 2012), a label which comes with its own set of problems and challenges for regular coexistence, as well as for interacting with society: any therapies, workplaces, educational organizations, or otherwise structured institutions that require or assume some degree of high-functioning communication skill is automatically unfitting for this population. Considering these constitute most establishments in modern society, the situation makes the search for jobs, schools, tutors, and mental health professionals properly equipped to care for ASD clientele take up significantly more time and capital.

In short, it is inherently more expensive to live with any significant degree of autism: it is estimated that an adult with autism will spend as much as \$2.4 million dollars, most of it with accommodations, over the course of their lives – almost twice as much as adults without ASD (BUESCHER; CIDAV; KNAPP; MANDELL, 2014). It should come as no surprise, then, that as much as 30% of adults with ASD report experiencing severe depression and anxiety (HOWLIN, 2008).

Age Discrimination of Resources

Despite the exponential increase in demand, need and clientele, there is still a drastic difference between the amount of services focused on children versus the amount of services focused on adults. The National Institute of Health's Autism Research Coordination official summary of advances barely touches on services or pertinent information for adults, dedicating most of its length to the effects and accommodations necessary to handle children (INTERAGENCY AUTISM COORDINATING COMMITTEE, 2016). Centralized organizations pertinent to the disorder such as Autism Speaks, the Autism Society, or the National Autistic Society, have resources for multiple ages, but a disproportionate amount is dedicated to childcare (<http://www.autism.org.uk/>), going as far as separating them by specific age ranges (<https://www.autismspeaks.org/>) while covering adults with an array of networking, mostly job-related resources (<http://www.autism-society.org/>).

The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders volume 5, or DSM-V, has introduced progressively broader definitions of the autism spectrum to aid in the proper classification and diagnosis of the disorder, yet there is still no unified,

consistent recommendation for treatment, maintenance, or overall support that accounts for the disease's lifelong impact. Autism, much like art therapy, seems to suffer from an image issue: most professionals and laymen seem to associate the disease with popularized images of children, with the romanticized idea of the quiet, aloof child suffering from autism being much more widespread than the more accurate – and much harder to make profitable – representation of a widely variant set of symptoms and manifestations in one's behavior and psyche. Howlin (2008) illustrates this issue by relaying how many families dealing with the diminishing availability of resources and services describe a state of desolation, in which their chances of finding help diminishes over time simply by function of the patient's age. Due to this unfortunate conundrum, there is an overwhelming demand for new ways to integrate the adult autistic population in therapeutic environments. Out of many alternatives to characteristically verbal, behavior-centered therapy, art therapy might be one of the most easily adaptable, efficient ways to significantly interact with patients with autism.

Art Therapy and Autism

The strengths of art therapy allow it to adapt to the patient's baseline communication skills with much more efficiency than other, more structured therapies, such as cognitive-behavioral therapy (CBT). Since it inherently deals with non-verbal means of communicating messages and ideas, it allows autistic patients to thrive in ways that purely behavioral interventions would maybe not reach. Furthermore, as opposed to focusing specifically on symptomatic consequences, such as anxiety or depressive symptoms, art therapy allows for subjective breakthroughs that can enhance emotional regulation, social skills, and internalized emotional balance (SCOPE; UTTLEY & SUTTON, 2016).

More specifically, art therapy's unique blend of rapport-building through interacting with art materials while producing art projects, and its reliance on patient or group-driven therapy sessions that adapt to one's own needs and perspective, make it extremely relevant to autism's varied manifestations in different patients. From another angle, it also increases levels of self-esteem, satisfaction and enhances freedom of expression (SCOPE *et al.*, 2016). While, by themselves, these might seem unimportant when compared to the more prominent psychological conditions patients

might be experiencing, the effects of self-esteem, and one's own subjective well-being, on their quality of life are widely known in the field of Psychology, especially in humanistic theory (KUEHNER; BUERGER, 2005).

Case Conceptualization

To showcase how art therapy might address specific client needs in ways that other alternatives might not, it is useful to illustrate a patient through a composite case conceptualization. The specifics of his condition, life and pertinent details will be based on known literature about children and adults with ASD, especially in English-speaking countries. The reason why a real case is not being utilized is due to the fact that, while writing this article, the researcher was not directly involved in any cases involving the autism spectrum, nor did he have access to the case files of any patients due to privacy regulations. Additionally, as the article suggests, it is rarer to find autistic adults engaged in a clinical environment than it is to find children. To explore the reasons behind that reality, a composite case is the most convenient, consistent way to demonstrate exactly why these patients are so rare.

The composite client will be referred to as John, a young adult in the range of 22 to 26 years of age – the usual moment in life where adults enter the workforce full-time. John is a man due to the disproportionate 4.8:1 ratio of men to women who are afflicted with ASD (NEWSCHAFFER *et al.*, 2007), and will be considered to be North American, although most countries' approaches to medicine do not necessarily affect autism care (HOWLIN, 2008). John is a high school graduate, much like many adults with ASD, but never entered college.

He has lower than average IQ according to standardized tests, and although he is verbal and communicative, he never entered the workforce in any significant way (HENDRICKS, 2010). That might be the case for a multitude of reasons: John's slight intellectual deficit might have influenced the skills that he would need as a baseline for being considered a prospective hire for local firms. His lack of a college degree might have made him undesirable for the job market, or the impact of autism in his social skills might have made him not perform well at interviews. There are a myriad of reasonable, common-place situations that the presence of ASD might have created or

aggravated. However, more important than calculating which one is most likely to have happened, is the fact that all of them have significant chances of happening.

Although John is not under medication, he, much like many children and young adults, has had a variety of prescriptions to deal with his anxiety and depression-like symptoms, which have plagued him all his life. While his conditions are not necessarily caused by the presence of autism, there is a significant correlation between the stressors brought about by the disorder and mental health issues (NEWSCHAFFER *et al.*, 2007). John has used SSRIs and risperidone in the past, both of which had dire side effects that, while addressing some of his afflictions, negatively affected his quality of life. Furthermore, they did nothing to address his communicative shortcomings, nor to help with autism's signature repetitive patterns of behavior, difficulty understanding one's own emotions and those around them, among other needs. While there were some medicines that helped with his repetitive behavioral tics, similar to obsessive-compulsive behavior, without a specific diagnosis it became prohibitively expensive for John to acquire proper medication (RUZZANO, BORSBOOM; GEURTS, 2014).

John is not currently seeing any therapists, for a multitude of reasons. He has had cognitive-behavioral therapy as a child, but the advent of adulthood has brought about distressing factors that were not addressed in his childhood, and new causes for concern. Aside from the difficulty of looking for therapists or psychologists properly equipped to deal with his requirements, accommodations for his condition have cost his family a significant amount of funds. Although they are not under the poverty line and have some sort of health insurance, accommodations for John over the years have cost them an exponential amount of money, rather than a consistent one like in many other life-long conditions. Thus, they constantly worry about not being able to provide for him. This, in turn, negatively impacts his mental state further, compelling him to retreat into hobbies or interests that involve less interaction with people in society, or his loved ones.

Due to idleness, diagnoses, and many of life's adversities, John and many other patients on the spectrum have adhered to a sedentary lifestyle (TYLER; MACDONALD; MENEAR, 2014). Although John has average fitness abilities, his constant struggle with socialization, combined with his frustrated attempts at addressing his issues, have left him in a cycle of self-loathing and depression, without

a clear way to reach out for resources that might help him, or a positive network that he may rely on.

John and Art Therapy

The specifics of John's case make him a prime candidate to engage in the self-esteem raising, non-verbal focus of art therapy. By building rapport with a therapist, or in a group setting, John would be able to address his differences in social skills, emotional regulatory skills, and behavioral adaptation in a safe therapeutic environment. The client's previous foray with cognitive-behavioral therapy and medication was not likely to address most of the needs a teenager or young adult would have with his most prominent disorder. Art therapy, on the other hand, is capable of progressively building a relationship in which the client, through his own subjectivity, works towards a breakthrough that more closely reflects his more pressing needs. In that sense, while art therapy might not have the structure or scientific gravitas of CBT, it does have substantial positive effects on many areas that John, with his statistically common troubles and life experiences, would profit from.

One of the biggest challenges with art therapy and autistic clients is that, due to the emblematic repetitive behavior patterns many ASD patients experience, it is likely that not every session will result in significant art production, or much one-on-one interaction (EVANS; DUBOWSKI, 2001). However, due to art therapy's ability to account for client's personality and functioning, even those sessions can be utilized to properly identify and address recurring issues in future sessions. Evans and Dubowski elaborate that artistically unproductive sessions, in which the patients are simply too overwhelmed or too agitated to work on art, could still be used as data collection opportunities, to verify what the client needs in their darkest days, what their triggers are, and what they can do to return to a stable baseline.

Granular benefits of art therapy specifically with autistic populations include, but are not limited to: helping patients overcome difficulties when identifying and discovering patterns, such as facial and emotional recognition, besides significantly increasing social interaction, and lowering internalizing behavior (LITH; STALLINS; HARRIS, 2017). Additionally, the opportunity for expression and the positive act of producing art that continues to exist after the session is over can be used to start

sincere conversations about legacy, the future, and other subjects that might otherwise make the client refrain from engagement (WOOD; MOLASSIOTIS; PAYNE, 2011). While some of these conclusions are extrapolated from research with non-ASD populations afflicted with depression, or in terminal stages of illness, it is evidence that art therapy can have positive effects on all age groups.

Due to its approach, there are some limitations to the impact art therapy may have on an individual like John. It is almost completely reliant on a positive, strong relationship between patient and therapist, which means compatibility and compromise are even more crucial than in other types of therapy (FERZT; HAYES; DeFEDELE; HORN, 2004). Art therapy also has no quantifiable effect on one's overall IQ, and it most likely will not solve social, economic, or personal problems the client might be facing. Furthermore, more than in other therapies, clients' acceptance and openness to art therapy affects the positive effect sessions have on their mental health. While therapies such as psychoanalysis, or mindfulness and meditation techniques, are more well-known by the mainstream public, and are thus more likely to be sought out by clients, art therapy, historically, has had more trouble being recognized by clients as a valid form of therapy (FERTZ *et al.*, 2004, CIASCA *et al.*). Nonetheless, through the positive effects of art therapy, assuming good compatibility and commitment, John's subjective well-being is likely to increase his quality of life. Scope *et al.* described how patients had many stories about finally being able to feel pride in their accomplishments, and that personal empowerment allowed them to think of their lives as more than a bleak present, a difficult past, and an uncertain future. It is hard to quantify the exact impact that self-esteem has on a population commonly associated with unique cognitive disorders and challenges; self-esteem might register or appear different to them as it does to its standardized definition, or they might be unable to consistently describe how they feel in its presence or absence. It is, however, easy to account for the several success stories that come from patients who refuse to give up and make the best out of their situation. Although analogues are not to be considered the only evidence necessary for an informed opinion, they do indicate that confidence, a sense of empowerment, and self-esteem are central constructs that allow humans to thrive in otherwise unreceptive environments and situations.

Discussion and Conclusion

Ultimately, John is a fictional character, based on a meta-analysis of statistical research, analogical knowledge, and the current state of the ASD community. There is an unfathomable number of variants, factors, random variables, and more, that could affect his well-being, with or without art therapy. The point of his case conceptualization is not to use a tragic figure as a strawman, but to illustrate how important it is to offer adequate, relevant resources to a resource-starved population. The focus on art therapy comes from a place of acceptance of the medical industry's shortcomings in healthcare, insurance logistics, and especially the lack of advances relating to care towards not-currently profitable populations.

It seems accurate to denote that a key problem with research in the realm of ASD is that most of it focuses on the infant-juvenile clientele, while leaving adults with exponentially less resources. While there can be many reasons for why that is the case, an analysis of the current socio-economic aspects of ASD research implies that healthcare providers, laboratories and health professionals find no economic incentive to focus on adults. Children make up for around 97% of clinical trials related to ASD (HOWLIN, 2008) – a statistic that would be jarring regardless of context, and that is especially worrying considering most patients with ASD are, in fact, not children (NEWSCHAFFER *et al.*, 2007). As discussed, most resource-allocation for patients with ASD concerns accommodation, and a disproportionately large amount of that value goes into the services provided to children ages 0-12. Without jobs or higher education, it is hard for adults with ASD to provide for themselves and their families, meaning that most further treatment for adults must usually be covered by insurance, or simply not be taken.

Psychology as a field has had problems with health insurance for a long time. The requirements for a clear diagnosis, the fact that many disorders simply are not fit for medication, and the somewhat vague terms in which many therapies affect the client, mean that doctors are expected to provide quick and easily applicable remedies for all patients, regardless of their individual conditions. Because of that, cognitive-behavioral therapy is usually the therapy most associated with the autism diagnosis, if therapy is prescribed at all (WEISS; LUNSKY, 2010). Due to its reliance on high-functioning communication skills, focus on anxiety and depression symptoms, and

dependence on behavioral patterns, CBT is likely the most efficient way to treat the core challenges of autism. However, while art therapy has more relevant techniques to the disorder, plus relevant research that implies its effectiveness, it is not usually covered by insurance (NICOLAIDIS *et al.*, 2015). This means many prescriptions of therapy aim not to properly address the needs of the client, but simply to allow them to take therapy at all; a doctor would have to justify prescribing art therapy much more than an alternative covered by insurance, regardless of its efficiency.

While, aside from a field-wide culture change relating to profitability and marketing, there is not much to be immediately done about the unfortunate logistics of therapy in the world of Psychology, it is still important to bring the issue of accessibility to light. To be taken seriously as a science, Psychology has taken many cares to rely on as much data, quality research and experimentation as it can. However, through that path, it has created a culture that ignores the genuine advantages of less secular, subjective approaches. Rather than use scientific statistics and rely purely on quantifiable, exact measures, it is a scientist's responsibility to discern the value of elements one cannot easily measure.

Furthermore, it is a psychologist's responsibility as a caretaker to enable patients' well-being through all means available, in order to guarantee that they lead dignified lives unencumbered from mental health issues. Art therapy is not the only kind of remedy for adults in the autism spectrum, but it is one of the most underfunded, underrepresented, and most tailor-made approaches to engage that specific population that the field currently has. Future research must address the disparity in age-related approaches, the lack of funding and interest from insurance companies, and, more than anything, the effective benefit that art can have in clients' lives, even in their darkest moments.

References

BETTS, D.; Harmer, R.; SCHUMELEVICH, G. The contributions of art therapy in treatment, assessment, and research with people who have Autism Spectrum Disorders. In: Hu, V.W. (Ed.) **Frontiers in Autism research: New horizons for diagnosis and treatment**. Hackensack: World Scientific, p. 627–655, 2014.

BUCK, T. *et al.* Psychiatric Comorbidity and Medication Use in Adults with Autism Spectrum Disorder. **Journal Of Autism And Developmental Disorders**, 44(12), p. 3063-3071, 2014.

BUESCHER, A.; CIDAV, Z.; KNAPP, M.; MANDELL, D. Costs of Autism Spectrum Disorders in the United Kingdom and the United States. **JAMA Pediatrics**, 168(8), 721, 2014.

CENTER FOR DISEASE CONTROL AND PREVENTION. **Autism Spectrum Disorder (ASD)**. 2018. Retrieved from: <https://www.cdc.gov/ncbddd/autism/data.html>

CIASCA, Eliana C. *et al.* Art therapy as an adjuvant treatment for depression in elderly women: a randomized controlled trial. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, Epub February 01, 2018. Retrieved from: <https://dx.doi.org/10.1590/1516-4446-2017-2250>.

COMMITTEE ON THE SCIENCE OF CHILDREN BIRTH TO AGE 8: Deepening and Broadening the Foundation for Success; Board on Children, Youth, and Families; Institute of Medicine; National Research Council. Child Development And Early Learning. **Transforming the Workforce for Children Birth Through Age 8**. p. 85-205. 2015. Retrieved from: <http://dx.doi.org/10.17226/19401>

EVANS, K.; DUBOWSKI, J. **Art therapy with children on the autistic spectrum**. London: Jessica Kingsley Pub, 2001.

FERSZT, G. G.; HAYES, P. M.; DEFEDALE, S.; Horn, L. Art therapy with incarcerated women who have experienced the death of a loved one. **Art Therapy**, 21(4), p. 191–199, 2004. Retrieved from: doi:10.1002/j.2161-1874.2010.tb00065

HENDRICKS, D. Employment and adults with autism spectrum disorders: Challenges and strategies for success. **Journal Of Vocational Rehabilitation**, 32(2), p. 125-134, 2010. Retrieved from: <http://dx.doi.org/10.3233/JVR-2010-0502>

HOWLIN, Patricia. Redressing the balance in autism research. Nature clinical practice. **Neurology**, 2008. 4. 407. Retrieved from: 10.1038/ncpneuro0860.

INTERAGENCY AUTISM COORDINATING COMMITTEE (IACC). **2015 IACC Summary of Advances in Autism Spectrum Disorder Research**. 2016. Retrieved from the U.S. Department of Health and Human Services Interagency Autism Coordinating Committee website: <https://iacc.hhs.gov/publications/summary-of-advances/2015/>.

TYLER, K.; MACDONALD, M.; MENEAR, K. Physical Activity and Physical Fitness of School-Aged Children and Youth with Autism Spectrum Disorders. **Autism Research and Treatment**, p. 1-6, 2014. Retrieved from: <http://dx.doi.org/10.1155/2014/312163>.

KUEHNER, C.; BUERGER, C. Determinants of subjective quality of life in depressed patients: The role of self-esteem, response styles, and social support. **Journal Of**

Affective Disorders, 86(2-3), p. 205-213, 2005. Retrieved from: <http://dx.doi.org/1016/j.jad.2005.01.14>.

LI, A.; POLING, A. Board Certified Behavior Analysts and Psychotropic Medications: Slipshod Training, Inconsistent Involvement, and Reason for Hope. **Behavior Analysis in Practice**, p. 1-8, 2018.

LITH, T. V.; STALLINGS, J. W; HARRIS, C. E. Discovering good practice for art therapy with children who have Autism Spectrum Disorder: The results of a small scale survey. **The Arts in Psychotherapy**, 54, p. 78-84, 2017. Retrieved from: [10.1016/j.aip.2017.01.002](http://dx.doi.org/10.1016/j.aip.2017.01.002).

NEWSCHAFFER, C. *et al.* The Epidemiology of Autism Spectrum Disorders. **Annual Review Of Public Health**, 28(1), p. 235-258, 2007. Retrieved from: <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.publhealth.28.021406.144007>.

NICOLAIDIS, C. *et al.* "Respect the way I need to communicate with you": Healthcare experiences of adults on the autism spectrum. **Autism**, 19(7), p. 824-831, 2015. Retrieved from: <http://dx.doi.org/10.1177/1362361315576221>

RIMMINGTON, M. Risperidone in autism therapy and its efficacy. **Learning Disability Practice**, 20(6), p. 29-35, 2017.

RUZZANO, L.; BORSBOOM, D.; GEURTS, H. Repetitive Behaviors in Autism and Obsessive–Compulsive Disorder: New Perspectives from a Network Analysis. **Journal Of Autism And Developmental Disorders**, 45(1), p. 192-202, 2014. Retrieved from: <http://dx.doi.org/10.1007/s10803-014-2204-9>

SCOPE, A; UTTLEY, L; SUTTON, A. (2017), A qualitative systematic review of service user and service provider perspectives on the acceptability, relative benefits, and potential harms of art therapy for people with non-psychotic mental health disorders. **Psychol Psychother Theory Res Pract**, 90, p. 25-43, 2017. Retrieved from: [10.1111/papt.12093](http://dx.doi.org/10.1111/papt.12093)

SHATTUCK, P. T. *et al.* Services for Adults With an Autism Spectrum Disorder. **Canadian Journal of Psychiatry**. *Revue Canadienne de Psychiatrie*, 57(5), p. 284–291, 2012.

SHAVELLE RM, Strauss D. Comparative mortality of persons with autism in California, 1980-1996. **J Insur Med**. 30(4), p. 220-225, 1988.

SLAYTON, Sarah; D'ARCHER, Jeanne; KAPLAN, Frances. Outcome Studies on the Efficacy of Art Therapy: A Review of Findings. *Art Therapy*. **Journal of the American Art Therapy Association**. 27, 2010. Retrieved from: [10.1080/07421656.2010.10129660](http://dx.doi.org/10.1080/07421656.2010.10129660).

WEISS, J. A.; LUNSKY, Y. Group cognitive behaviour therapy for adults with Asperger syndrome and anxiety or mood disorder: a case series. *Clin. Psychol. Psychother*, 2010. 17, p. 438-446. Retrieved from: [doi:10.1002/cpp.694](http://dx.doi.org/10.1002/cpp.694).

WIKSTRÖM, B.; THEORELL, T.; SANDSTRÖM, S. Medical Health and Emotional Effects of Art Stimulation in Old Age. **Psychotherapy and Psychosomatics**, 60(3-4), p.195-206, 1993.

WILLIAMS, K.; WHEELER, D.; SILOVE, N.; HAZELL, P. Cochrane Review: Selective serotonin reuptake inhibitors (SSRIs) for autism spectrum disorders (ASD). Evidence-Based Child Health. **A Cochrane Review Journal**, 6(4), p. 1044-1078, 2011.

WOOD, M. J.; MOLASSIOTIS, A.; PAYNE, S. What research evidence is there for the use of art therapy in the management of symptoms in adults with cancer? A systematic review. **Psycho-Oncology**, 20: p. 135-145, 2011. Retrieved from: 10.1002/pon.1722.

Artigo recebido em: 10/02/2021.
Artigo aprovado em: 06/03/2021.

