

**FACULDADES EST**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

**RAPHAELSON STEVEN ZILSE**

**A CONDIÇÃO E SITUAÇÃO DINÂMICA DE *SER* HUMANO  
E O LIBERTAR DAS E PARA AS  
IMAGENS DE MUNDO E IMAGENS DE DEUS**

São Leopoldo

2020



RAPHAELSON STEVEN ZILSE

**A CONDIÇÃO E SITUAÇÃO DINÂMICA DE *SER* HUMANO  
E O LIBERTAR DAS E PARA AS  
IMAGENS DE MUNDO E IMAGENS DE DEUS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia das Faculdades EST como requisito para obtenção do Doutorado em Teologia.

Área de Concentração: Teologia  
Sistemática Fundamental

Orientador: Prof. Dr. Valério G. Schaper

São Leopoldo

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Z69c Zilse, Raphaelson Steven

A condição e situação dinâmica de ser humano e o libertar das e para as imagens de mundo e imagens de Deus / Raphaelson Steve Zilse; orientador Valério G. Schaper. – São Leopoldo : EST/PPG, 2020.

317 p. : il. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2020.

1. Hermenêutica. 2. Antropologia. 3. Ética – Estética. I. Schaper, Valério Guilherme, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

RAPHAELSON STEVEN ZILSE

**A CONDIÇÃO E SITUAÇÃO DINÂMICA DE *SER* HUMANO E O LIBERTAR DAS  
E PARA AS IMAGENS DE MUNDO E IMAGENS DE DEUS**

Tese de Doutorado para a obtenção do grau de  
Doutor em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de Concentração: Teologia Fundamental  
Sistemática

Data de Aprovação: 26 de março de 2020

PROF. DR. VALÉRIO GUILHERME SCHAPER (PRESIDENTE)

Participação por webconferência

PROF. DR. FLÁVIO SCHMITT (EST)

Participação por webconferência

PROF. DR. MARCELO RAMOS SALDANHA (EST)

Participação por webconferência

PROF. DR. RUDOLF VON SINER (PUCPR)

Participação por webconferência

PROF. DR. ROBERTO HOFMEISTER PICH (PUCRS)

Participação por webconferência



Antes de tudo, dedico esta tese ao meu filho, Nicolai Aleksandr Zilse, para quem a escrevi, com muito amor e carinho, para viver uma vida Sábia, isto é, viver. Agradeço a minha esposa, Morgana de Braga, por ter estado comigo, me ajudado e amado em meio à esta nossa jornada em conjunto. Agradeço minha mãe, Jane Adalgisa Soares, e ao meu pai, Edson Bruno Zilse, pela felicidade por ter vocês na minha vida e a minha irmã, Kimberly Soares Zilse, que me inspira com sua existência e amizade. Agradeço aos pais de minha esposa, Nadia Maria e Gilberto Ramos de Braga, por também nos ter apoiado de muitas formas. Agradeço a minhas avós e meus avôs, muitas tias e tios, primas e primos, todos os familiares e muitas amigas e amigos que participaram de alguma forma ou de outra do desenvolvimento deste trabalho. Agradeço aos meus orientadores, Rudolf von Sinner e Valério Schaper, por atravessarem comigo um mar muito agitado, sendo, antes de tudo, amigos, companheiros com quem estar. Agradeço às Faculdades EST, por todo o apoio pessoal e estrutural, e ao CNPq, pela ajuda financeira sem a qual nada disso seria possível, sendo mais uma razão para a utilidade pública e libertadora desta tese. E, por último, mas mais essencial, onde vivemos, movemos e somos, àquil@ que É, mas que transcende tudo, obrigado por Ser(mos).



\* *Hermes, Hermes... Hermes, Hermes...*

- Sim, minha Senhora.

\* *Bata essas tuas asinhas e venha aqui me ver... tenho algo que preciso te dizer...*

Subindo às mais altas alturas pelos ares dimensionais, esticando seu braço direito e a ponta de seu dedo pressionando a superfície da bolha mórfica de formas maravilhosamente coloridas à beira de rompê-la adentrando para atravessar ao outro lado, Hermes ouve...

\* *Não. Tu precisas voltar.*

- Mas, por que, eu **preciso** estar aí...

\* *Por causa do Amor pela Vida que me transcende e transpassa...*

\* *Mas, antes de descer, olhe abaixo e **sinta** a história da vida no mundo...*



“Quanto aos homens, penso assim: Deus os põe à prova para mostrar-lhes que são animais.”

(Eclesiastes 3.18)



“Eu, a Sabedoria, moro com a sagacidade, e possuo o conhecimento da reflexão. (O temor de Iahweh é o ódio do mal.) Destesto o orgulho e a soberba, o mau caminho e a boca falsa. Eu possuo o conselho e a prudência, são minhas a inteligência e a fortaleza. É por mim que reinam os reis, e que os príncipes decretam a justiça; por mim governam os governadores, e os nobres dão sentenças justas. Eu amo os que me amam, e os que madrugam por mim não de me encontrar. Comigo estão a riqueza e a honra, os bens estáveis e a justiça. Meu fruto é melhor que o ouro, que o ouro puro, o meu lucro vale mais que a prata de lei. Eu caminho pela senda da justiça e ando pelas veredas do direito. Para levar o bem aos que me amam, e encher os seus tesouros.

Iahweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos. Desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, antes da origem da terra. Quando os abismos não existiam, eu fui gerada, quando não existiam, os mananciais das águas. Antes que as montanhas fossem implantadas, antes das colinas, eu fui gerada; ele ainda não havia feito a terra e a erva, nem os primeiros elementos do mundo. Quando firmava os céus, lá estava eu, quando traçava a abóboda sobre a face do abismo; quando condensava as nuvens no alto, quando se enchiam as fontes do abismo; quando punha um limite ao mar: e as águas não ultrapassavam o seu mandamento, quando assentava os fundamentos da terra. Eu estava junto com ele como mestre-de-obra, eu era o seu encanto todos os dias, todo o tempo brincava em sua presença: brincava na superfície da terra, encontrava minhas delícias entre os homens.

Portanto, meus filhos, escutai-me: felizes os que guardam os meus caminhos! Escutai a disciplina, e tornai-vos sábios, não a desprezeis. Feliz o homem que me escuta, velando em minhas portas a cada dia, guardando os batentes de minha porta! Quem me encontra, encontra a vida, e goza do favor de Iahweh. Quem peca contra mim fere a si mesmo, todo o que me odeia ama a morte.”

(Provérbios: 8.12-36)



“No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam.”

(Evangelho de João: 1.1-5)



“E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade”

(Evangelho de João: 1.14)



“Deves considerar no tempo dos Incas, e depois da conquista, assim como os espanhóis, os índios e as índias foram muito obedientes, tinham muita fé em Deus e leis, e tinham muita caridade, humildade, humildade, criavam seus filhos e filhas com castigo e doutrina, andavam sem capa e sem chapéu até os vinte anos, até que cortavam as barbas, muito obedientes a Deus, e a seu pai e mãe, e ao rei, e aos idosos e idosas, os obedeciam e os chamavam pais e mães, irmãos aos maiores, e ao menores filhos; e respeitavam muito com humildade e bem nascidos e criados”

(AYALA, Felipe Guamán Poma de, *Nueva Cronica y Buen Gobierno*, 2005 [1615], p. 302-303)



“A questão é que não estamos de forma alguma ‘fora’ da filosofia [e, a partir desta tese, podemos dizer, também da teologia]; e isso não porque, por exemplo, talvez tenhamos uma certa bagagem de conhecimentos sobre filosofia [e teologia]. Mesmo que não saibamos expressamente nada sobre filosofia [e teologia], já estamos na filosofia [e teologia] porque a filosofia [e teologia] está em nós e nos pertence; e, em verdade, no sentido de que já sempre filosofamos [e teologamos]. Filosofamos [e teologamos] mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não ‘façamos filosofia’ [ou façamos teologia]. Não filosofamos [ou teologamos] apenas vez por outra, mas de modo constante e necessário porquanto existimos como homens [sic. seres humanos]. Ser-aí como homem [sic. ser humano] significa filosofar [e teologar]. O animal não pode filosofia [será que teologa?]; Deus não precisa filosofar [e muito menos teologar]. Um Deus que filosofasse [e teologasse] não seria um Deus porque a essência da filosofia [e da teologia] é ser uma possibilidade finita de um ente finito.”

(HEIDEGGER, Martin, *Introdução à Filosofia*, p. 3-4)



“Ao sair do Templo, disse-lhe um dos seus discípulos: ‘Mestre, vê que pedras e que construções!’ Disse-lhe Jesus: ‘Vês estas grandes construções? Não ficará pedra sobre pedra que não seja demolida’”.

(Evangelho de Marcos: 13.1-2)



Imagine audivelmente (visualize também, se já tiver a experiência de saber quem é, ou até mais profundamente seria o próprio ouvir em sua materialidade...) uma *distorção* feita numa guitarra num solo de Jimi Hendrix, até sua escala mais alta (sinta isso), e, então, voltando ao cair para uma baixa escala de seu *blues-roll*...



## RESUMO

Esta tese tem o intento de ser uma reflexão humana situada sobre a humanidade em seu desenvolvimento antropocsmológico, mas cujas relações concretas construíram as plurais e desiguais situações nas quais cada ser humano é, e as narrativas sobre estas histórias: as imagens de mundo e as imagens de Deus. Assim, partindo de um olhar crítico, no primeiro capítulo se busca retrair a história-filosofia-teologia, buscando as discrepâncias que não apenas não conseguem abarcar a realidade, mas, muitas vezes, suprimem quaisquer relatos que buscam mostra-las. Desta forma, ao refletir sobre as situações contemporâneas em seu ter vindo a ser histórico, dialoga-se também antro-po-teo-logicamente, aqui, nos capítulos subsequentes, com dois autores escolhidos por suas reflexões humanizadoras: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) e Juan Luis Segundo (1925-1996). A hermenêutica intrigante é fruto deste diálogo, onde uma interpretação é posta como interpenetração, um dialogar-se-com artístico, ao mesmo tempo em que político. Como último momento, desenvolve-se uma reflexão teológica que busca prezar pelo Espírito da Sabedoria da Vida, que coloca o humanizar acima até mesmo de imagens de mundo e imagens de Deus.

**Palavras-chave:** hermenêutica, antropologia, decolonialismo, estética, ética.



## ABSTRACT

This thesis has the purpose of being a placed human reflection on humanity in its anthropocosmological development, but whose concrete relations built the plural and unequal situations in which each human being is, and the narratives over these (hi)stories: the imagens of the world and the images of God. Thus, commencing from a critical perspective, on the first chapter is sought to retrace history-philosophy-theology, pursuing the discrepancies that not only do not allow to englobe reality, but, many times, suppress any accounts that try to show it. Thus, while reflecting on these contemporary situations in its historical having been brought, there is also an anthro-po-theo-logical dialogue in the following chapters, with two authors chosen for their humanizing reflections: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) and Juan Luis Segundo (1925-1996). The intriguing hermeneutics is fruit of this dialogue, where an interpretation is put as interpenetration, an artistic talking-to yourself-with, while, at the same time, political. As last moment, there is the development of a theological reflection that seeks to cherish by the Spirit of the Wisdom of Life, which puts the humanizing over even images of the world and images of God.

**Key-words:** hermeneutics, anthropology, decolonialism, aesthetics, ethics.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	19
<b>1 TRANSHUMANIDADE EM CONTEXTOS GLOBAIS</b> .....	35
1.1 A HISTÓRIA DE TODOS NÓS .....	38
1.1.1 <i>A diversidade (des)evolutiva</i> .....	38
1.1.2 <i>A condição em meio à situação de desigualdade hoje</i> .....	60
1.2 TRANSMODERNIDADES .....	66
1.2.1 <i>História na(s) modernidade(s)</i> .....	66
1.2.2 <i>Histórias outras</i> .....	79
1.2.2.1 <i>A Filosofia como pedagogia analética da libertação</i> .....	84
1.2.2.2 <i>Reflexões e ações descoloniais em meio aos contextos raciais pós-coloniais</i> .....	90
1.3 PROLEGÔMENOS ANTROPOLÓGICOS PARA UMA HERMENÊUTICA INTRIGANTE .....	99
1.3.1 <i>A corporalidade vivenciada</i> .....	99
1.3.2 <i>O sujeito relacional</i> .....	100
1.3.3 <i>A totalidade trans-orgânica</i> .....	101
<b>2 A RELATIVA CONDIÇÃO HISTÓRICA HUMANA POR SER HUMANA EM FRIEDRICH SCHLEIERMACHER E SEU QUESTIONAR TEOLÓGICO EM MEIO AO VIVER RELIGIOSO</b> .....	103
2.1 A REFLEXÃO HUMANA INTRA-EUROPEIA .....	109
2.1.1 <i>Kant e o Idealismo</i> .....	112
2.1.2 <i>Pantheismusstreit</i> .....	126
2.1.3 <i>O Romantismo</i> .....	133
2.2 SCHLEIERMACHER, UM QUESTIONADOR MÚLTIPLO A PARTIR DO QUESTIONAR TEOLÓGICO .....	141
2.2.1 <i>Sobre a Religião, um olhar a partir da vida como religiosa</i> .....	145
2.2.2 <i>O conhecer como busca pessoal e coletiva do pensar na linguagem em historicidade sócio-dialógica, ou, a arte do filosofar</i> .....	155
2.3 DEUS A PARTIR DE SUAS CONSTANTES LIBERTAÇÕES RUMO À REDENÇÃO UNIVERSAL .....	172
<b>3 O SENTIDO DO SER COMO LIBERDADE PARA VIVER NA TEOLOGIA AMOROSA DE JUAN LUIS SEGUNDO</b> .....	189
3.1 AS MUDANÇAS NO SISTEMA GLOBAL INDIVÍDUO-COMUNITÁRIO PRÁTICO E REFLEXIVO NOS FINS DO MILÊNIO .....	192
3.1.1 <i>A(s) (tentativas de) (de)sistematização socioeconômica da (contínua) prática da exploração (i)legitimada</i> .....	192
3.1.2 <i>Os trópicos americanos acalorados em meio à uma guerra fria</i> .....	209

3.2 O SENTIDO DO SER .....	217
2.2.1 <i>A busca pelo ser em essência</i> .....	217
2.2.2 <i>O ser dado em existência</i> .....	220
3.3 LIBERTANDO O TEOLOGAR .....	226
3.3.1 <i>Teo-lógica repressora e opressora</i> .....	226
3.3.2 <i>Teo-lógica libertadora e propulsora</i> .....	232
3.4 O VIVER EM LIBERDADE PARA AMAR .....	238
3.4.1 <i>O Deus de A. e o Deus de A.</i> .....	238
3.4.2 <i>Cristianismo: entre servidão como prisão da liberdade e serviço como liberdade para viver</i> .....	251
<b>4 RETEOLOGANDO NO VIVER SÁBIO</b> .....	256
4.1 RAZÃO ORGANOLÓGICA .....	256
4.2 HERMENÊUTICA INTRIGRANTE .....	267
4.3 DESTEOLOGIZANDO A TEOLOGIA, OU, HUMANIZANDO NO TEOLOGAR .....	272
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	303
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	306

## LISTA DE IMAGENS

<b>Figura 1</b> – Círculos hermenêuticos.....	161
<b>Figura 2</b> – Organograma com o quadro antropocsmológico .....	267
<b>Figura 3</b> – Feixe da criação, e também do intérprete .....	271
<b>Figura 4</b> – Prisma sistêmico hermenêutico .....	272



## INTRODUÇÃO

*Quem é que tem os direitos autorais sobre o mundo e sobre Deus?*

Eu fui batizado nas águas em uma igreja cristã pentecostal no dia 31 de dezembro de 2000, com onze anos de idade. Foi uma experiência única para mim. Mas a minha história enquanto pessoa no mundo e em um de pessoas – de hoje e do distante ontem –, assim como no mundo em Deus, iniciou muito antes, continua ainda hoje e continuará por não sei quanto tempo. Vim a ser em um mundo onde aprendo a viver e continuo, em conjunto com outras pessoas no viver, na busca por compreender quem sou e, também, o que significo para as pessoas, assim como o que é a vida diante da realidade que nos deparamos. Num conjunto entre sociedades, pessoas, consciência e aquilo que subjaz por detrás dela como instintivo e inconsciente, vivo. E, nós vivemos.

Eu cresci na infância com Deus como Amor, o Espírito como o que permeia tudo e nos habita, e Jesus como sua encarnação, expresso, especialmente, através de meus pais, Jane e Edson, que se conheceram em um seminário teológico pentecostal (ambos desaconselhados por seus líderes a irem, pois a teologia era vista como um desviar da fé [hoje há excelentes exemplos de teólog@s pentecostais,<sup>1</sup> mas ainda é necessário um processo do libertar para o teologar]) em Pindamonhangaba, São Paulo, o IBAD.<sup>2</sup> Esta relação de amor e carinho se via também no priorizar minha vida de fato sobre aquilo que podemos denominar como a estrutura. Com vívidas memórias, mesmo que com seis anos de idade, lembro-me de estar assistindo televisão com o áudio mudo, deitado no quarto, pois na sala ao lado estava meu pai que era pastor e o pastor presidente (da Assembleia de Deus) que não permitia possuir e assistir televisão. Desta maneira, ao mesmo tempo em que conhecia um Deus Amoroso expresso por meus pais (mesmo que subversivamente, assim como eles mesmos tiveram que conviver), via também um Deus Opressor prezado e imposto eclesiasticamente.

Logo depois nos mudamos de Santa Catarina para Manaus, no Amazonas, onde, alguns anos depois, eu tive outra experiência (esta negativa, mas também com muitas boas)

---

<sup>1</sup> Hoje há diversos exemplos de diversas tradições pentecostais e carismáticas que refletem criticamente teologicamente, sociologicamente, culturalmente, entre outras áreas, como Gedeon Freire de Alencar, Maria Aparecida Correa, David Mesquiati de Oliveira, Fernando Albano, Valdinei Ramos Gandra, Claiton Pommerening, Adriano Sousa Lima, Maria José C. Lima, entre outras e outros Alencar, Maria Aparecida Correa, David Mesquiati de Oliveira, Fernando Albano, Valdinei Ramos Gandra, Claiton Pommerening, Adriano Sousa Lima, Maria José C. Lima, entre outras e outros.

<sup>2</sup> O Instituto Bíblico das Assembleias de Deus, fundado em 1958 pelo casal norte-americano João Kolenda Lemos e Ruth Dóris Lemos.

que também me marcou e me fez compreender um pouco mais esta relação entre Deus, o Espírito, Jesus e o Amor como os aspectos mais fundamentais teologicamente e existencialmente a se ter. Eu cresci com uma espiritualidade intimamente relacionada com o Espírito e sua constante presença. Minha mãe e eu não íamos muito à igreja, mas ela sempre enfatizou a espiritualidade individual de cada pessoa. Numa determinada ocasião, fomos, e no “cultinho”, num momento onde levantamos para oração, eu virei e soltei a bíblia de uma pequena altura no banco. A professora me repreendeu, dizendo que não podemos fazer aquilo com a Bíblia, pois é a “Palavra de Deus”, ainda mais eu, por ser o filho do pastor. Eu literalmente me lembro do constrangimento passado, mas, mais do que isto, de pensar como ela poderia assimilar aquele livro em si e suas páginas e histórias com Deus? Minha vida de peregrinação no mundo e na relação com Deus continuou. Nos Estados Unidos, onde então me batizei, conheci uma imagem de Deus (na verdade deveríamos até dizer muitas, inclusive também profundamente racistas) na mesma tradição, a Assembleia de Deus, muito diferente da do Brasil, onde um tradicionalismo impunha (e em muitos lugares ainda impõe) uma reclusão da vida e do mundo, possibilitando para mim, então, outras experiências na vida ante o mundo e ante Deus. Caminhos vão e vem, descem e sobem, cruzam e se entrecruzam. Depois de alguns anos, já no Brasil, aprendi a beleza de Deus ser brasileiro, mas, também que ele (ele? Ela, el@, ou, como no plural hebraico, *elohim*, eles, elas....) aparentemente não gosta de tatuagens, *piercings* e até mesmo determinados ritmos ou instrumentos musicais. E aqui entra a questão, ante a qual fui confrontado desde minha infância, acerca da vivência da vida no mundo com Deus, a interpretação bíblica e o domínio sobre as definições de verdade. Por exemplo, com o texto de Levíticos 19:28, acerca de tatuagens, mas que não é levado em conta em sua relação com o 19:29, que diz para não cortar o “cabelo do lado da cabeça” e nem “aparar a barba”.

Eu me recordo que quando jovem, com uma relação intrigada ante Deus e a vida, me deparei diante de dois questionadores que me serviram de um diálogo mutuamente crítico a ambos e autocrítico. Agostinho de Hipona (354-430 de nossa era em comum, E.C.) e sua obra *As Confissões* me revelou uma caminhada humana de busca por Deus e os questionares últimos entre a existência humana e teológica, alguém que ousou se colocar diante das incertezas da vida e buscar respostas. Contudo, também aprendi sobre suas posições que reprimiam outras respostas e até outros questionares distintos de seus. E assim, ao mesmo tempo em que tinha uma superabundância de amor de um lado, tinha uma subvalorização da liberdade de outro. Friedrich Nietzsche (1844-1900), por sua vez, na obra *O Anticristo*, mostrou questionamentos que eu próprio já vinha fazendo sobre uma repressão moralista da

liberdade do e no viver, apresentando a relevância da vida em sua vivência, algo que Jesus mesmo foi alguém que sempre valorizou em todas as suas palavras e atos com todas as pessoas ao seu redor e nas mais diversas situações, o que, realmente, a tradição cristã modificou quando o conclamou como um Deus voltado para Si e requerendo um voltar para Si. Contudo, ao mesmo tempo em que Nietzsche compreendeu muito bem o potencial do valorizar a liberdade, subvalorizou o amor. Mas, esta é a vida, entre o mundo e Deus, ou, mais precisamente, entre imagens de mundo e imagens de Deus.

Com este poder de nos colocar diante de nós e de tudo, nossa mente pode ser considerada como o milagre. Não obstante, ela está entrelaçada e é um resultado de todo um processo de milagres, podemos dizer, numa ordem na improbabilidade infinitesimal. Mas, é o milagre da infinidade (simbolicamente falando) condicionada na caótica finitude. Pode-se dizer, um mar onde o conhecimento e a sabedoria podem navegar com o Vento. Não obstante, que Vento? E é com esta referência onde então entra a questão das imagens de mundo e as imagens de Deus no viver como esta tese busca desenvolver.

De início, propus-me na tese a discutir criticamente a construção dualista no ocidente colonial como domínio sociopolítico e religioso-teológico, mas, no caminho percebi que a realidade é muito mais complexa do que essa história. Esta tese se põe dentro de um processo de desprendimento epistêmico<sup>3</sup> (aqui, também e em grande medida um teo-epistêmico), um des-ideologizar (mesmo que aqui não se caia na ilusão de se ser ou partir de uma situação desilusionada, e mesmo se chegar a uma, mas, se colocar no caminho) no dialogar, uma dialógica intercultural. Como uma tentativa de revisão histórica-filosófica-teológica do desenvolvimento humano em processo de viver socio-crítico (num olhar através de uma antropologia bio-psico-socio-lógica) ela é decolonial, isto é, quando tido em essência como giro epistêmico no giro antropológico a partir da realidade humana sofrida.<sup>4</sup> Desta forma, esta

---

<sup>3</sup> Como se desenvolverá no primeiro capítulo, esta é uma teoria crítica decolonial (para se distinguir do descolonial como momento sociohistórico de libertação das colônias africanas de seus colonizadores europeus, ao longo do séc. XX) que compreende as construções ideológicas como historicamente (socioempiricamente) desenvolvidas, mas profundamente relacionadas com a sociedade em seu próprio viver cotidiano. Contudo, não só, mas adentrando subjetividades em seu mais íntimo, como analisado aqui, como meios de tentativas de domínio e manutenção de poder: “Em primeiro lugar, a *descolonização epistemológica*, para *se passar a uma nova comunicação inter-cultural*, a um intercâmbio de experiências e de significações, como a base de outra racionalidade que pode pretender, com legitimidade, a *alguma universalidade*. Pois nada menos racional [aqui com um sarcasmo crítico], finalmente, do que a pretensão de que a *cosmovisão específica de uma etnia particular* seja imposta como a racionalidade universal, ainda que tal etnia se chame Europa ocidental”. (QUIJANO, Aníbal, apud: MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010. p. 16-17 [tradução própria. Doravante, todas as traduções serão próprias, e somente quando necessário se colocará conceitos nas línguas originais para esclarecer dúvidas])

<sup>4</sup> Para Mignolo, “O giro des-colonial é um projeto de *desprendimento* epistêmico na esfera do social (também no âmbito acadêmico, por certo, que é uma dimensão do social), enquanto que a crítica pós-colonial e a teoria

tese se compreende também como humana, talvez até demasiado humana, numa busca pela humanização, incluso com projetos humanizadores, e, como tal, possibilita não só ver tradições de outras formas, mas buscar em conjunto criar novas a partir da mesma realidade para novas realidades.

Ocupar-se dos conceitos fundadores de toda a história da filosofia [e nesta tese, também da teologia<sup>5</sup>], desconstituí-los, não é assumir o trabalho do filólogo ou do historiador clássico da filosofia [e da teologia]. Apesar das aparências, este é provavelmente o meio mais ousado de engendrar o começo de um passo para fora da filosofia [e da teologia] (DERRIDA, apud BHABHA, 1998, p. 105)<sup>6</sup>

O trajeto antropológico que aqui se busca traçar não é a fim de racionalizar a humanidade, mas de humanizar a razão, para, então, humanizar antro-po-teo-logicamente o humano. Ao mesmo tempo em que se busca ver o potencial humano, busca-se também o ver em sua limitação, onde, mesmo que nossas ideias sejam nossas, o que cremos é o que cremos, pois, cada indivíduo tem sua própria experiência de vida, estas nossas imagens de mundo e imagens de Deus se entrecruzam no desenvolver com construções ideológicas que nos transcendem enquanto indivíduos, outras imagens de mundo e imagens de Deus. Estas, ao mesmo tempo em que buscam expressar a realidade, reduzem-na de acordo com seus parâmetros, cujas consequências, quando representam e alimentam uma estrutura exploradora ou repressora, é a desumanização. Ainda hoje isto pode ser visto e sentido no mundo humano herdeiro das empreitadas colonizadoras, mas cujas marcas e desdobramentos socioeconômicos desenvolveram sociedades (e isto se deve pensar no mais plural possível, além de questões culturais) díspares existentes ainda hoje.

Desta forma, nossas próprias imagens de mundo individuo-coletivas são construídas em meio a esta(s) sociedade(s). Mas esta pesquisa é também uma reflexão teológica. Um olhar a partir do ser humano e para o ser humano diante desta existência em um Todo que

---

crítica são projetos de transformação que operam e operaram basicamente na academia Europeia e Estadunidense” (MIGNOLO, 2010, p. 15). Isto é algo que será aprofundado no primeiro capítulo, isto é, a distinção entre as teorias pós-coloniais e as decoloniais. Contudo, o princípio que aqui se segue é que ambas se colocam dentro de reflexões sobre o contexto mundial póscolonial, isto é, as diversas regiões, povos e culturas que sofreram com o processo de colonização e exploração, assim como aqueles que lucraram, mas, essencialmente, como esta estrutura, construída e desenvolvida nos últimos quinhentos anos, tem raízes mais profundas do que se possa imaginar, e confluências para a vida cotidiana ainda hoje e no futuro. Além disto, nesta tese busca-se discutir meta-teoricamente a partir do re-focar no ser humano enquanto pessoa humana, assim, um giro antropológico.

<sup>5</sup> É importante ressaltar que nesta pesquisa o diálogo com autores também se dá na tentativa de elucidar seus enunciados diretos, contendo, por exemplo, inserções desta pesquisa feitas entre colchetes [], enquanto que se houver parênteses () em citações diretas, estas são do e da própria autor(a) em questão.

<sup>6</sup> DERRIDA, Jacques, apud: BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

transcende tudo, como vemos na profundamente ambígua história das religiões.<sup>7</sup> Assim, é uma revisão da história das imagens de Deus em meio as imagens de mundo, e das imagens de mundo ante as imagens de Deus. E, neste processo como um todo, um passo a mais num libertar de imagens de mundo para a vivência com as imagens de mundo e o libertar das imagens de Deus para a vivência com as imagens de Deus. O mundo dado antes de suas definições, Deus dado antes de suas definições. Mas, como dito, desiludido à um processo findável e abarcante de desidealização, pois somos movidos ideologicamente, mesmo que não reduzidos a isto. O crescer para fora de onde crescemos.

Vivemos nesta condição humana que transcende as situações (onde o âmbito ideológico se refere apenas à esfera da individualidade, mesmo que esta intrinsecamente relacionada com a esfera da pessoa e do sujeito, o que se desdobrará precisamente no quarto capítulo), mas vivemos nas situações em meio a esta condição. E são nas situações que nos deparamos com as pessoas e com o mundo no qual vivemos. Nisto tudo, a partir de diversas linhas filosóficas e de outros meios de pesquisa e perspectivas recentes, temos a linguagem, como meio de reflexão e expressão (“com a primeira palavra estamos enredados em todo o jogo da linguagem”<sup>8</sup>):

A melhor maneira de determinar o que significa a verdade será, também aqui [em Gadamer], recorrer ao conceito do *jogo*: o modo como se desenvolve o peso das coisas que nos vêm ao encontro na compreensão é, por sua vez, um processo lingüístico [sic.], por assim dizer, um jogo de palavras que circunscrevem o que queremos dizer. São também *jogos lingüísticos* [sic.] os que nos permitem chegar à compreensão do mundo na qualidade de aprendizes - e quando deixaremos acaso de o ser? Por isso vale a pena recordar aqui as nossas constatações sobre a essência do jogo, segundo as quais o comportamento do jogador não deve ser entendido como um comportamento da subjetividade [isto é, numa noção de liberdade], já que é, antes, o próprio jogo que o joga, na medida em que inclui em si os jogadores e se converte desse modo no verdadeiro *subjectum* do movimento lúdico. Tampouco aqui se pode falar de um jogar com a linguagem ou com os conteúdos da experiência do mundo ou da tradição que nos interpelam, mas do jogo da própria linguagem, que nos interpela, propõe e se recolhe, que pergunta e que se consuma si mesmo na resposta. (GADAMER, 1999, p. 707-708<sup>9</sup>)

Não obstante, a linguagem (bem mais amplamente do que a palavra, mas, também como símbolo como Paul Ricoeur ressaltou em suas pesquisas) se materializa, produz e reproduz estruturas de poder e repressão. E então, aceitar a linguagem? Sair da linguagem? Distorcer a linguagem? Subverter a linguagem? Mudar a linguagem? Como ressaltado a partir

<sup>7</sup> PASSOS, João; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.

<sup>8</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. v. II. ed. 2. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

<sup>9</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* [1986]. ed. 3. Petrópolis: Vozes, 1999.

do desenvolvido nesta tese, a vida não se reduz a linguagem, mesmo que estejamos dentro da história de uma tradição (e aqui entra já uma problemática, que tradição? Tradições? Regionais, nacionais, globais [existe tal coisa]? Marginais ou clássicas? Mas, porque clássicas?), razão pela qual, podemos aprender e ver coisas novas a partir de novas experiências. Como veremos aqui, a linguagem não abarca a realidade, uma que, mesmo dentro do jogo linguístico da verdade, possui suas próprias verdades sentidas e que, pelos jogos do poder da verdade, são silenciadas quando tentam se expressar no jogo (Aceitar o jogo? Sair do jogo? Distorcer o jogo? Subverter o jogo? Mudar o jogo?).

Mesmo Gadamer reconhece que seu caminho de vivência o levou a trilhar e até revisitar seus próprios caminhos interpretativos de formas diferentes, discutindo criticamente, por exemplo, com Heidegger:

Mas não estou querendo dizer que eu mesmo fiquei parado em todas as coisas junto às teses heideggerianas presentes em *Ser e Tempo*. [...] [ao falar da ‘presença por si subsistente’ em relação à análise do ‘discurso’ do ser-aí] Nesse caso, falava-me desde o início a experiência que se faz com o outro, com a sua resistência, com a sua contradição e com a força indicadora de caminho daí proveniente. Assim, lembro-me de uma conversa com Heidegger. Ainda estava à procura de meu próprio caminho e li um dia para Heidegger um artigo no qual colocava no ponto central esse elemento, a experiência junto ao outro

Heidegger objetou-me de maneira amistosa e com assentimento: ‘E onde fica o caráter de jogado?’ Ele tinha em vista evidentemente o fato de, no conceito do caráter de jogado, já residir o ‘oposto’ que se contrapõe a todo projeto. Isso deixou-me outrora desconcertado, uma vez que não tinha podido pensar diretamente no ‘caráter de jogado’ junto ao outro que se põe à minha frente no diálogo. [...] No entanto, gostaria de reter por minha parte o fato de o outro não ser no diálogo apenas destinatário, mas também parceiro do diálogo [o “um-com-o-outro”]. A partir do *Fredo* e de outras fontes, eu sabia que Platão tinha chegado até mesmo a ligar a retórica à situação dialógica e que ele tinha preparado, com isso, a dialética” (GADAMER, 2007 p. 174-175)<sup>10</sup>

Mas, também consigo mesmo, reconhecendo contribuições já existentes, por exemplo, com Schleiermacher, mas não vistas pelo próprio Gadamer:

Aqui impõe-se uma vez mais a proximidade da virada hermenêutica da fenomenologia com o romantismo primevo. Isso não me surpreendeu. Eu mesmo pude me referir ocasionalmente de maneira positiva tanto a Schleiermacher quanto a Schlegel. No entanto, a participação nessa discussão mostrou-me que as concordâncias vão muito além. (GADAMER, 2007, p. 78)

No todo, eu reconheceria que, tal como no caso de Schleiermacher, eu também cometi no caso de Dilthey atos unilaterais em favor do desenvolvimento e aprofundamento de minhas próprias ideias. (GADAMER, 2007, p. 177)

---

<sup>10</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. v. II. ed. 2. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

Esta tese tem o intento de ser uma reflexão humana sobre o humano em sua humanidade, no meio de tudo, e em meio ao Todo. Profundamente localizada. Mas amplamente consciente (isto é, na busca por se conscientizar) da pluralidade de histórias (individuais e coletivas) na história (natural e humana), e, também, e acima de tudo, das desigualdades dessas histórias historicamente construídas. Busca ser uma epistemologia dos limiares, fronteira, como colocariam teorias decoloniais, nos limiares de espaço, tempo, linguagem, poder e existência indivíduo-coletivos.

No primeiro capítulo trabalharemos um olhar amplo sobre o global desenrolar milenar da humanidade em suas inter-relações, mas partindo da América Latina. Neste capítulo busca-se confrontar imagens de mundo e imagens de Deus construídas em relação com esta história humana globalmente inter-relacionada, mas, visando de forma muito específica os países colonizados. Construtivamente, busca-se remontar (a partir de uma ampla interdisciplinaridade) o que poderia ser compreendida como uma imagem de mundo antes e depois, comparativamente, para poder ver a história concreta em seu desenrolar, e não apenas pelo narrado e recebido dentro de uma tradição que ocultou histórias passadas. Como aqui se ressalta, com o tempo, as realidades vividas nestas terras trouxeram reflexões críticas que perceberam os entrelaçamentos entre o hoje e o ontem também de uma forma espacial, e não apenas temporal. É a partir das construções humanas como estruturas que transcendem as subjetividades que se pode ver o desenrolar de uma rede construída em cima da exploração e sub-humanização. Qual é a situação humana na contemporaneidade? Esta é a pergunta motriz deste primeiro capítulo, mas, com um objetivo de suscitar princípios antropológicos que serão utilizados hermeneuticamente ao longo da pesquisa, mas, também, para o desenvolvimento da hermenêutica intrigante, como um auxílio organológico para uma humanização interpretativa no dialogar-se-com.

[...] ambas (geo- e corpo-política do conhecer e compreender<sup>11</sup>) são instâncias de apropriação por parte dos atores epistêmica e ontologicamente racializados que, em lugar de buscar méritos para serem aceitos na sociedade que os nega, optam por uma trajetória decolonial, isto é, optam pelo *desprendimento* ao invés da assimilação em condições inferiores, mesmo que se possa abster de benefícios materiais. De tomada

---

<sup>11</sup> Para Mignolo, com Franz Fanon e Enrique Dussel há um exemplo do processo de desprendimento epistêmico, “uma epistemologia que se desprende do ‘penso, logo existo’ e afirma que ‘se é donde se pensa’” (MIGNOLO, 2010, p. 77). Fanon “re-inscreve no processo do conhecimento as ‘qualidades secundárias’ que tanto a teopolítica e a egopolítica do conhecimento suprimem quando se separa o corpo da alma (teo) e o corpo da mente (ego)” (MIGNOLO, 2010, p. 95), enquanto Dussel trabalha uma “geopolítica do conhecimento [que] nomeia a ocultação histórica (espaço e tempo, os referentes históricos e a configuração do tempo e do espaço, etc.) e a autoridade da localização das enunciações negadas e desvalorizadas por parte da dominação e da hegemonia de ambas políticas imperiais do conhecimento e do entendimento, a teológica e egológica” (MIGNOLO, 2010, p. 37-38)

de consciência e a necessidade de legitimar formas de pensar(se) desvalorizadas pelos atores (e instituições) que controlam os princípios do conhecimento, da tomada de consciência de habitar as margens epistêmicas e ontológicas; de habitar a *exterioridade*, surge a epistemologia fronteira como método do pensar decolonial e as trajetórias e as opções decoloniais. (MIGNOLO, 2010, p. 44)

Libertação remete, portanto, a dois tipos de projetos diferentes e inter-relacionados: a descolonização política e econômica e a descolonização epistemológica (por exemplo, a filosofia no caso de Dussel; as ciências sociais no caso do sociólogo colombiano Orlando Fals Borda). A ideia de libertação, então, se mesclou nos processos políticos com os processos de libertação epistêmicos (Dussel) e com a radicalização destes na ideia de desprendimento epistêmico (Quijano). (MIGNOLO, 2010, p. 20)

No segundo capítulo analisa-se um pensador que, como visto aqui, se insere numa linha crítica aos desenvolvimentos racionalistas do iluminismo (que, como veremos nas críticas do primeiro capítulo, passaram as legitimações das estruturas de exploração de teológicas para – supostamente – lógicas), trazendo para a reflexão filosófica e teológica princípios antropológicos análogos aos desenvolvidos a partir do primeiro capítulo: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). Como retrata seu amigo e companheiro de pesquisa acadêmica na Universidade de Halle, o norueguês Henrik Steffens (1773-1845), fundamental colaborador para as pesquisas de Schleiermacher sobre a filosofia natural (química, física, geologia, zoologia, botânica etc.):

Quanto mais profundamente [isto é, na troca de conhecimento entre Schleiermacher e Steffens, aquele aprendendo sobre as novas ciências, e este sobre a velha sabedoria platônica], mais sinceramente, mais religiosamente Schleiermacher considerava a vida e a ciência, o mais decididamente ele descartava, na vida como na ciência, tudo que pudesse parecer para ele oco e sem uso. Não, de fato, às vezes ele parecia até gostar de colocar formas externas a afrontas [*defiance*], e muitos exageros e até falsos testemunhos sobre ele circularam na cidade, e provavelmente se espalharam ainda mais longe. As pessoas, entre outras coisas, comentavam umas às outras como o Professor de Teologia ia por aí botanizando [*botanizing*] em um casaco verde e calças de cores claras, com uma maleta fina pendurada pelas suas costas (STEFFENS, apud SCHLEIERMACHER, 1860, v. II, p. 4)

Apesar de sua pouca recepção teológica (e filosófica) no contexto latino-americano,<sup>12</sup> as reflexões críticas de Schleiermacher ao reducionismo racionalista e idealista que não

<sup>12</sup> A pesquisa em Schleiermacher no Brasil é escassa, contendo poucos artigos, monografias, dissertações e teses (destas pode-se mencionar OLIVEIRA, Davison S. *Filosofia e Teologia em Friedrich Schleiermacher: a teoria do sentimento como ponto de inflexão dos princípios da dialética e da dogmática*. 2015. Tese [Doutorado em Ciência da Religião] – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora; e SILVA, Vitor Gomes da. *Deus enquanto conexão entre religião e filosofia em Friedrich D. E. Schleiermacher*. 2017. Tese [Doutorado em Ciência da Religião] – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora), com três livros publicados que lidam especificamente com algum aspecto de seu pensamento (SCHWALM, Mauro Alberto. *Schleiermacher e os fundamentos da teologia prática: apontamentos de uma leitura em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: IEPG, 1994; DREHER, Luís Henrique. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003; RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à*

compreendem a integralidade humana como “existência indivisa”<sup>13</sup> (onde, junto com a especulação e a práxis, a religião se torna uma terceira esfera da unidade antropológica, incluso biologicamente) são fundamentais para um diálogo antro-po-teo-lógico, o que aqui busca-se desenvolver. Se lermos Schleiermacher como teólogo, ou como filósofo, estaremos fazendo um recorte epistemológico que ele mesmo não buscou sobre si. Schleiermacher lia (e traduziu) Platão do grego, mas ele também lia William Shakespeare (1564-1616, o autor londrino que representou a vida em sua ocorrência cotidiana numa multiplicidade de esferas sociais, da rua à corte) em inglês e Germaine de Staël (1766-1817, a autora parisiense que representou a luta social política do povo e especialmente da “mulher incompreendida” pela liberdade em muitas esferas sociais antes da revolução francesa, contra o “Reinado de Terror” que seguiu, também levantando-se contra a tirania napoleônica) em francês. Neste segundo capítulo, com Schleiermacher (talvez como um dos mais profundos representantes do romantismo germano que dialogou com o romantismo inglês, com suas características materiais e críticas ao mero reducionismo especulativo idealista), além de vermos seu pensamento como desenvolvido, busca-se teoricamente discutir a reflexão sobre as imagens de mundo e as imagens de Deus em meio à *vivência*:

A rejeição à mecanização da vida na existência de massa da atualidade acentua a palavra ainda hoje com uma tal auto-evidência que mantém totalmente encobertas suas implicações conceituais.

Assim ter-se-á de entender a cunhagem do conceito [*Erlebnis*, vivência] por parte de Dilthey a partir da pré-história romântica [como se denomina o período do início do romantismo alemão donde Schleiermacher fez parte fundante] da palavra, e lembrar-se-á que Dilthey foi o biógrafo de Schleiermacher.<sup>14</sup> É claro que a palavra

---

hermenêutica atual. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000), uma publicação latino-americana conjunta sobre ele (HANSEN, Guillermo [Ed.]. *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2002), e três traduções de obras suas (SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000; \_\_\_\_\_. *Hermenêutica e crítica, volume I*. Ijuí: Unijuí, 2005; \_\_\_\_\_. *Sobre a religião: discursos a seus menosprezados eruditos*. São Paulo: Novo Século, 2000), relativamente nada se comparado aos trinta e um volumes que compõe suas obras, sem falar nas inúmeras pesquisas em língua inglesa e alemã. Além disto, é ainda mais escasso quando se compreende que os trabalhos feitos sobre ele, quando vistos em sua totalidade (artigos, monografias, dissertações, teses e livros) tem mais a ver com suas outras áreas de pesquisa do que a teologia propriamente dita. De forma geral, uma das possíveis razões para a falta de estudos sobre este pensador é pela contínua crítica recebida no desenrolar do séc. XX, tanto por alas eclesiasicamente bem conservadoras, quanto, teologicamente, em especial pela Teologia Dialética de Karl Barth (mesmo que este mesmo reconheça que suas críticas eram muito mais à tradição da recepção, do que a Schleiermacher mesmo), o que, segundo Niebuhr, pode ser interpretado como um “cativeiro barthiano [que] severamente restringe a liberdade de pesquisas sérias sobre Schleiermacher” (NIEBUHR, Richard R. *Schleiermacher: on Christ and Religion*. New York, USA: Charles Scribner’s Sons, 1964. p. 12).

<sup>13</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1799]. Translation CROUTER, Richard. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 123.

<sup>14</sup> O que também negativamente influenciou muito a tradição da interpretação de Schleiermacher, o próprio Gadamer fazendo uma recepção complicada a partir de Dilthey (e seu positivismo que buscava moldar as ciências humanas, do espírito, as *Geisteswissenschaften*, a partir das ciências naturais), e onde compreende Schleiermacher de forma “psicologizante” e “historicista” (no sentido de uma possibilidade de compreensão

“vivência” ainda não se encontra em Schleiermacher, nem mesmo, pelo que parece, a palavra “vivenciar”. Mas o que não falta são sinônimos, que ocupam o círculo do significado da palavra vivência, permanecendo sempre visível o pano de fundo panteístico. Cada ato permanece ligado com um momento da vida da infinitude da vida, que se manifesta nele. Tudo que é finito é expressão, representação do infinito. De fato, na biografia de Schleiermacher escrita por Dilthey encontramos, na descrição da contemplação religiosa, uma aplicação especial marcante da palavra “vivência”, que já alude ao conteúdo conceitual: “Cada uma de suas vivências, existindo por si, uma específica imagem do universo, extraída do contexto explicativo”. (GADAMER, 1999, p. 122-123)

Outro princípio que utilizaremos no diálogo com Schleiermacher – e na própria discussão teórica sobre as imagens de mundo e imagens de Deus desenvolvidas aqui – se dá numa troca de cartas com Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819).<sup>15</sup> Como veremos no segundo capítulo, este desenvolve profundas críticas ao iluminismo em suas primícias racionalistas, elaborando, num profundo diálogo com empiristas ingleses, como David Hume (1711-1776), críticas à Kant que Schleiermacher reconhecerá como muito importantes (assim como toda a corporalidade empírica e científica). A despeito desta relação de Schleiermacher para com Jacobi, este criticou o pensamento de Schleiermacher, e este, depois de algumas correspondências, buscou explicar como via seu pensamento em relação a Jacobi [que o

---

interpretativa última), o que não lhe permite ver questões mais profundas da subjetividade (intra e interpessoalmente), como nós buscaremos trabalhar, e como, por exemplo, o filósofo italiano Gianni Vattimo percebe, como veremos no segundo capítulo. Como Aloísio Ruedell expõe sobre Dilthey e Schleiermacher, “Como é possível que uma consciência estranha, em sua configuração singular, chegue, mediante a compreensão, a se constituir em conhecimento objetivo? É essa pergunta que, em verdade, move a indagação de Dilthey. Sente-se com ela desafiado a fundamentar psicologicamente a hermenêutica de Schleiermacher, uma vez que ‘a natureza humana universal’, que vincula autor e intérprete, é o fundamento do compreender. Procura esclarecer a relação da estrutura espiritual onde se dão todas as vivências individuais, e onde também tem sua origem toda expressão ou manifestação individual. Entendendo essa estrutura relacional como a ponte entre os indivíduos, abre-se a possibilidade da compreensão das ‘ciências do espírito’, em cuja fundamentação estava centrada toda a atenção de Dilthey” (RUEDELL, 2000, p. 22).

<sup>15</sup> Esta é uma relação bem marginalizada na pesquisa sobre Schleiermacher, assim como sua relação com o pensador Johann Gottfried von Herder (1744-1803), como pode ser visto especialmente a partir das pesquisas tradicionais que interpretam Schleiermacher dentro do movimento do idealismo (mesmo que com algumas críticas a Fichte, mas dentro dos princípios filosóficos subjetivistas), posição que aqui se toma como distinta das críticas levantadas por Schleiermacher que, como um ávido historiador e pesquisador inclinado para o empírico, via nas ideias idealistas uma sombra vazia de nós mesmos (“O que a sua metafísica faz, ou, se preferir não ter nada mais a ver com o nome antiquado que é demasiadamente histórico para você, sua filosofia transcendental? Ela classifica o universo e o divide neste ser e naquele, busca as razões para as coisas existirem, e deduzem a necessidade do que é real enquanto girando a realidade do mundo e suas leis a partir de si mesmos.”, SCHLEIERMACHER, 1993, p. 103): [Contudo, como Davison Oliveira coloca expondo a leitura tradicional, mas que é contestada também por outros intérpretes, como veremos] “Em quarto lugar, devemos destacar o papel do assim chamado *idealismo* na obra de Schleiermacher, que foi sem dúvida um dos principais movimentos da modernidade filosófica alemã. Encontramos já nas *Reden* (1799) uma primeira reação ao pensamento de Fichte, assim como em algumas passagens ressoam possíveis leituras das primeiras obras de Schelling. Porém, principalmente a partir de 1803, período em que Schleiermacher se concentrou no desenvolvimento de sua concepção sistemática das ciências; e, em seguida, nas suas preleções sobre as disciplinas ética e dialética, ministradas nas faculdades de Halle e de Berlim – que se tornou fundamental sua discussão crítica e construtiva com os programas filosóficos de sua época, sobretudo com o idealismo fichteano” (OLIVEIRA, Davison S. *Filosofia e Teologia em Friedrich Schleiermacher: a teoria do sentimento como ponto de inflexão dos princípios da dialética e da dogmática*. 2015. Tese [Doutorado em Ciência da Religião] – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora. p. 19)

próprio Jacobi descreve como: “apesar de pagão na compreensão, no sentimento inteiramente cristão, eu flutuo entre duas ondas, que, no que me trata, não misturaram suas ondas”<sup>16</sup>]:

[seguindo nesta metáfora utilizada por Jacobi, Schleiermacher diz] Este é o meu modo de estabelecer o equilíbrio entre as duas ondas; é, na realidade, uma alternância do levantar de uma e descer da outra. Mas, querido amigo, por que não deveríamos ficar contentes com isto? Oscilação é, afinal, a forma universal de toda existência finita, e existem em mim, ao mesmo tempo, uma consciência imediata de que a ondulação é, de fato, causada pelo foco na minha própria elipse [isto é, numa unificação], e que através dela, eu aproveito a plenitude da vida no mundo [*earthly life*]. Minha filosofia e minha dogmática são, assim, firmemente determinadas a não se contradizerem, mas, por esta mesma razão, nenhuma tem a pretensão de ser completa; e por todo o tempo que pude pensar elas sempre estiveram mais ou menos harmonizando a si mesmas e se aproximando uma da outra. (SCHLEIERMACHER, 1860, v. II, p. 281-282)

E, ao falar das concepções de Deus em sua dinâmica, expõe a inevitabilidade da construção das imagens de Deus como “ideomorfismos”, a projeção e mutação das ideias de Deus, em relação ao sentimento religioso, mas, também, à história e condição humana, como veremos mais adiante, utilizando aqui, todavia, um conceito aristotélico que representa uma profunda materialidade, mas que, como Schleiermacher coloca, é permeada por uma vivência:

Antropomorfismo, ou, deixe-me dizer ao invés, ideomorfismo, é, contudo, inevitável concernente à interpretação de sentimentos religiosos: se hilomorfismo (mas eu não tomaria atomisticamente, ao invés, é implicado na mais viva física [*lebendigste Physik*]<sup>17</sup>) não é igualmente indispensável concernente a ciência natural, eu não posso empreender a determinar, pois não estou suficientemente familiarizado com o assunto. Mas eu utilizo o primeiro com todo direito dentro do domínio da religião pela perspectiva que tomo, enquanto que no domínio da filosofia aquela expressão é tão boa quanto uma imperfeita, já que não podemos formar qualquer conceito real do Ser supremo (SCHLEIERMACHER, 1860, v. II, p. 283)

Passados quase dois séculos, e também numa transposição espacial, com Juan Luis Segundo, adentramos uma nova imagem espaço-temporal geopolítica da humanidade, onde as explorações de séculos drenaram (e continuam drenando) terras e povos de suas vidas. Se com

<sup>16</sup> JACOBI, apud. SCHLEIERMACHER, Friedrich. Friedrich. *The Life of Schleiermacher as Unfolded in his Autobiography and Letter*. v. II. Translation ROAN, Frederica. London: Smith, Elder and CO, 1860, p. 280. [todas as traduções de obras estrangeiras são feitas pelo autor desta tese]

<sup>17</sup> Como Gideon Manning ressalta em sua análise do conceito *Hilomorfismo* (*hilo* – matéria, e *morfo* - forma), em inglês, a primeira utilização moderna do termo se dá em 1860, referindo-se a um tipo de materialismo, mas que é distinto daquilo que coloca como o uso contemporâneo em diálogo com a teologia católica tomista (onde a forma ainda pode dispensar a matéria), a partir de 1880, entrando nos dicionários apenas a partir de 1901. Assim (mesmo não sendo seu objetivo no texto, pois diz que Schleiermacher não está em diálogo com a utilização teológica contemporânea, não material), apresenta aqui que “o termo aparece no que parece ter sido uma tradução feita por Frederica Rowan de uma carta curiosa, escrita na Alemanha em 1818, por Friedrich Schleiermacher a Friedrich Jacobi, apesar de que uma revisão nas edições de 1858 e 1860 teve a consequência infortuna de deixar o significado preciso da palavra sem definição [isto é, a parte que na citação acima está em parênteses]” (MANNING, Gideon. The History of “Hylomorphism”. In: *Journal of the History of Ideas*. University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, v. 74, n. 2, pp. 173-187, 2013).

Schleiermacher vemos a importância da religião numa vivência humana ante tudo e o Todo (e de Cristo para a redenção universal), com Segundo vemos os perigos das ideologias religiosas, isto é, das teologias. Não obstante, com ele também vemos o potencial libertador do teologar, quando humanizado e em contínuo processo humanizador. Por que humanizador? Porque a humanidade clama. Para Segundo, o sentido do ser está no viver, mas, para se viver, precisa-se liberdade, e o libertar é um processo amoroso que impele a amar no viver:

Ali [na teologia joanina] aparece duas vezes a definição, *em uma só palavra*, da realidade incriada [isto é, da graça incriada, como graça dada na criação, em conjunção com a graça dada por Cristo]: Deus é amor (1 Jo. 4.8, 16). Esta brevíssima frase central já é conhecida e citada desde sempre no cristianismo. Contudo, muitas raras vezes (em proporção) foi utilizada seriamente. (SEGUNDO, 1993, p. 477)<sup>18</sup>

Nesse terceiro capítulo continuamos os questionamentos de profundidades antropoteo-lógicas, na busca também pela compreensão ante o universo que nos circunda e a nossa história com o mundo, adentrando muitas das situações teóricas e existenciais nas quais ainda hoje nos encontramos. Como a teóloga argentina Marcella Althaus-Reid expressa ao refletir sobre Segundo a partir de sua caminhada (e sobre quem fez o doutorado em diálogo também com Clodovis Boff e J. Severino Croatto, todos em relação com a hermenêutica de Paul Ricoeur):

Quando comecei a estudar teologia na década de setenta em Buenos Aires, ainda me diziam que necessitava aprender alemão e inglês para poder ler as obras clássicas dos teólogos sistemáticos em sua língua original. A América Latina, assim, importou a mercadoria teológica dos sentidos das palavras: como produtos teológicos e como mercadoria de igual espécie em troca do Outro. Nossa pobreza e fome física foram intercambiadas por conceitos teológicos como “o pão da vida”, que objetivamente não era de muito uso, e era o equivalente a dar um livro de receitas culinárias cheio de ilustrações para um faminto. Um sofrimento concreto era a moeda de troca que usávamos ante as promessas ou descrições sistemáticas do pão que satisfaz mais do que o verdadeiro, mas, ah!, que ridículo parecia tudo isso quando começava a bater a fome no corpo. Isso é o que dizia Juan Luis Segundo quando, nos anos 1940, tratou de desenvolver uma reflexão teológica “que não nos deixe sós na hora de comer” (Segundo, 1948, p. 8). E agora poderíamos ampliar [como é a elaboração teológica proposta por Althaus-Reid e sua teologia da sexualidade e gênero]: uma reflexão teológica que não separa as horas de oração com as de comer, tampouco pode separar as primeiras das de intimidade: do ir para a cama com alguém. Este é o objeto de uma teologia sem as roupas-de-baixo (*sin ropa interior*), feita por gente cujos infortúnios sexuais, pessoais ou políticos requerem consideração como parte de nossa práxis teológica. (ALTHAUS-REID, 2005, p. 47)<sup>19</sup>

<sup>18</sup> SEGUNDO, Juan Luis. *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*. Cantábria, Espanha: Sal e Terrae, 1993.

<sup>19</sup> ALTHAUS-REID, Marcella. *La Teología Indecente: perversiones sexuales en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra, 2005. Como André Musskopf apresenta, “embora possa ser dito que desta forma a autora ‘sexualiza’ umateologia dessexualizada, o pressuposto fundante é de que toda teologia é, consciente ou inconscientemente, uma práxis sexual, organizando economicamente as relações amorosas das pessoas”

Como tratado aqui, pode-se dizer que tanto Schleiermacher quanto Segundo buscaram traçar um processo do libertar na religião e na teologia (de imagens de religião e teologia, e, em última análise, de imagens de mundo e imagens de Deus, mas, em prol da religião e da teologia, pelo mundo e por Deus) como humanização. Um libertar a teologia de si mesma, e, neste sentido, também como um processo de desprendimento epistêmico. O primeiro, contra a burguesia intelectual e do próprio domínio eclesiástico, o segundo, contra uma herança colonial opressora e repressora na própria sociedade. O primeiro foi acusado de “agitação demagógica”, denunciado ao imperador prussiano por traição nacional (*high treason*) (pois dialogava com pensamentos politicamente mais liberais, e tinha profundas críticas a favor do povo, como demonstra suas pregações, mas, ainda se mantinha sob o império) e ameaçado de perder o emprego na universidade,<sup>20</sup> mas aclamado contemporaneamente por um jornal francês como um “grande” “pregador” e “esquerdista” do “povo”.<sup>21</sup> O segundo teve suas publicações censuradas e depois banidas, para, então, ver o seminário que ajudou a fundar ser fechado por ordem eclesiástica através de relações superiores com a ditadura militar uruguaia. Schleiermacher busca chamar a atenção em seu contexto para uma realidade muito mais complexa do que a redução ao indivíduo em sua transcendentalidade e subjetividade que via

---

(MUSKOPF, André. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. 2008. 524 f. Tese de Doutorado [Pós-Graduação em Teologia] – Faculdades EST, São Leopoldo, 2008. p. 205), até impondo em suas mais nefastas consequências.

<sup>20</sup> Isto se deu no período após a guerra contra a invasão napoleônica da Prússia, onde Schleiermacher foi um importante representante do nacionalismo prussiano, um que, todavia, realmente não pode ser tirado de seu contexto da invasão, mas que está profundamente relacionado com as pessoas dessa nação (por isso, por exemplo, compartilhada dos ideais da Revolução Francesa, como escrevera para seu pai quando jovem no seminário), como veremos com a vida de Schleiermacher e seu pensamento: “Quando, depois da gloriosa guerra da libertação em 1813-15 as reações ocorreram, Schleiermacher se tornou um objeto de suspeita nos círculos mais elevados, como a maioria dos homens que tinham infundido na nação o espírito que tirou os estrangeiros da terra, mas que agora tinha que ser apaziguado, a fim de que não insistam com muito vigor para o cumprimento das promessas feitas pelo soberanos durante a hora de necessidade. Denunciado ao rei por alguma expressão utilizada em um círculo do que ele supôs amigos confidentes, ele ficou por muito tempo sob apreensão de que ele pudesse perder sua posição como professor na universidade, como Arndt e De Wette, e muitos outros, que, como consequência de um sistema prevalente de espionagem e denúncia, eram ou suspensos ou demitidos” (ROAN, Frederica. In: SCHLEIERMACHER, 1860, v. II, p. 208)

<sup>21</sup> Em fevereiro de 1831, no jornal parisiense *Le Messager des Chambres* (O Mensageiro das Câmaras) publicou “uma série de cartas fictícias de Berlim, que causaram uma grande sensação na cidade” (ROAN, Frederica. In: SCHLEIERMACHER, 1860, v. II, p. 318), e nestas eles retratavam também a pessoa de Schleiermacher como visto socioculturalmente. Schleiermacher, todavia, tendo seu histórico já todo nebuloso perante o imperador, pede para que o jornal se retrate, dizendo que: “Primeiro de tudo, eu devo rejeitar a alcunha de *grande*”, em segundo lugar “eu estou igualmente longe de ser ‘o mais eminente pregador cristão na região germânica [Germany]”, em terceiro lugar, ao falar das polêmicas pregações de domingo que busca “dar ao rei tal sabedoria que ele possa cumprir seus deveres”, diz que ao fazê-las “não estamos conscientes de que expressamos qualquer outro ‘desejo do povo’, a não ser de que devem liderar uma vida tranquila sob o governo e proteção do rei, e sempre buscar o objetivo da perfeição cristã”, em quarto lugar, “é verdade que eu fiquei ‘por um tempo proibido de pregar’; mas foi pela ordem emitida pelo meu médico”, e em quinto, “Eu não pertenço à nenhum partido de Esquerda. Vossas expressões, direita e esquerda, direita e esquerda centro, são bem estrangeiras para as nossas relações” (SCHLEIERMACHER, 1860, v. II, p. 319-320).

sendo feita em seu contexto. Para Segundo, uma contínua redução antropológica (filosófica e teológica) é uma ótica de leitura da realidade da qual se necessita libertação para que o ser humano enquanto integralidade de cada pessoa possa surgir em sua individualidade de sofrimento em meio a existência.

Como último capítulo, busca-se estruturar uma reflexão dialógica intercultural antro-po-teo-lógica, discutindo o que se pode aprender a partir do desdobrado e observado anteriormente em relação com as imagens de mundo e imagens de Deus na qual vivemos, nos movemos e existimos. Num primeiro momento, busca-se desenvolver uma compreensão teórica de unidade na pluralidade e pluralidade na unidade a partir da noção de condição e situação em sua dinamicidade. Como condição homogênea, somos seres humanos, mas esta unidade ideal só se dá factualmente nas diversas situações sendo humano. Aqui se trabalha a razão organológica, conceito desenvolvido a partir da tentativa de reconceituar (junto com o pesquisado aqui) o que foi elaborado no trabalho de mestrado a partir de Schleiermacher como onto-epistemologia,<sup>22</sup> que busca compreender uma integralidade humana corporal e reflexiva em meio às condições e situações nas quais se é humano. Afunilando para o uso hermenêutico teórico, organiza-se um quadro antropocosmológico como auxílio representativo da condição, para apresentar uma complexidade humana em suas entrelaçadas esferas infrasubjetivas (ser, sentir, pessoa), intrasubjetivas (desejar, pensar, indivíduo), intersubjetivas (viver, agir, sujeito) e transsubjetivas (comunidade, coletividade, sociedade), como esferas materiais (orgânica), imateriais (abstratas) e materializadas (ativas). Este quadro será, então, desdobrado para dentro da hermenêutica intrigante cujos pressupostos antropológicos fazem da interpretação um dialogar-se-com (sempre estamos no meio da nossa relação com o Outro). Aqui se desenvolve o prisma sistêmico hermenêutico, como auxílio de autoconscientização e conscientização no processo de contato com uma criação, uma via pela qual passar no dinâmico e contínuo dialogar-se-com a criação, mas, também com a humanidade por detrás dela em seu criador que expressa sua humanidade.

Dentro deste último capítulo há a reflexão teológica que buscaremos apresentar a partir deste amplo diálogo humano. Partindo do mundo bíblico em sua própria vivência, busca-se ver por entre e por detrás do desenvolvimento dos textos a humanidade, e, como conteúdo, aquilo que transcende o texto, também a humanidade. Como veremos, por exemplo, com Isaías, Deus não busca adorações de imagens vazias mesmo de Si, sendo o verdadeiro

---

<sup>22</sup> ZILSE, Raphaelson. *No limiar da linguagem: a consciência religiosa e o (re)fazer teológico em Friedrich Schleiermacher*. 2015. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia – Faculdades EST, São Leopoldo.

culto o preenchimento destas imagens vazias, suas incorporações, não com a Lei, doutrinas ou ritos, mas com a humanidade: “Que me importam os vossos inúmeros sacrifícios? [...] Quando estendeis vossas mãos, desvio de vós meus olhos [...] vossas mãos estão cheias de sangue [...] fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva! Então sim, poderemos discutir, diz Iahweh” (Is. 1. 11, 15, 17, 18)<sup>23</sup>. Ezequiel conviveu com Isaías, e proferiu profundas críticas condenando a exploração das pessoas, do povo, pelas elites das nações, inclusive Judá (até citando o nome dos “homens que tramam o mal e aconselham o mal nesta cidade”, Ez. 11.2): “Assim diz o Senhor Iahweh: foi esta a Jerusalém que coloquei no meio dos povos e em torno dela as nações. Mas ela se rebelou contra as minhas normas, com uma perversidade maior do que os outros povos” (Ez. 5.5). Contudo, Ezequiel e todos os profetas também sonham com uma nova realidade, uma que admoestam para que seja concretizada, pois é o desejo de Deus em amor à Vida, mas é um visar ativo, uma imagin-ação utópica profética, inclusive, dando diretivas precisas para o novo tempo, como mostra esta passagem na última visão de Ezequiel, onde a nova Israel pós-exílica se dará, falando sobre as divisa de terras: “Tal será a sua [do príncipe e dos seus herdeiros] propriedade em Israel, para que os meus príncipes não voltem a explorar o meu povo, mas deixem a terra à casa de Israel e às suas tribos” (Ez. 45.8). A Sabedoria da Vida permeia não apenas os profetas, mas também as reflexões profundas sapienciais, onde uma visão de religião (como dialogar-se-com Deus) vivida na existência no mundo está em íntima relação com a consciência teológica de que “Deus é grande demais para que o possamos conhecer” (Jó 36.26), mesmo que “nele vivemos, nos movemos e existimos” (At. 17.28). Esta antro-po-teo-lógica permeia o encarnado Verbo da Sabedoria, Jesus, que, como veremos, buscou voltar os olhos não para si, mas para a libertação (inclusive, e, quase que especialmente teológica, mas, também na vida social) na humanização de Deus do, no e com o ser humano.

Esta tese é um pensar e pesquisar (dialogar-se-com) sobre a humanidade e sua história, com mulheres e homens que refletiram esta história e esta humanidade ao longo da história desta humanidade. É um refletir sobre o eu, o tu e o nós ante tudo em meio ao Todo. Aqui, podemos remeter ao pequeno poema mítico que desenvolvi e expus como o primeiro dos elementos pré-textuais desta tese para descrever esta ampla visão hermes-nêutica. Mas, é também um diálogo para contigo, leitor(a), para também se colocar neste dialogar-se-com, crítica e autocriticamente, inserindo-se nesse caminho e partindo de sua existência individual na história na qual veio a ser ante tudo e o Todo. Assim, é mais uma etapa no processo de

---

<sup>23</sup> Todas as citações bíblicas serão tiradas (mesmo que comparativamente com outras) de: BÍBLIA. Português, 2008. *Bíblia de Jerusalém Nova Edição, Revista e Ampliada*. 5. ed. São Paulo: Paulus.

crescer do si, mas, também é um que clama para o sair do si, como um crescer para fora do si. Não necessariamente precisa-se buscar isto, mas o sair para fora do si é um buscar entrar em contato com aquilo que de antemão já está fora do si: a realidade. Essa nossa esfera de exterioridade não é algo no qual escolhemos vir a ser, e, mesmo que somos nós mesmos ante a ela, ela também nos transpassa, moldando-nos. O que somos transcende o que pensamos, aquilo que, muitas vezes, fomos feitos a ser, e o sair do si está na busca por distinguir em nós mesmos quem somos de nossas opiniões. Não obstante, isto se dá num lançar-se às experiências com uma exterioridade intrigante, buscando apresentar, desapresentar e representar as imagens de mundo e as imagens de Deus no si e para o si na vida relacional em meio ao mundo.

Assim, para se ver o Espírito da, pela e em prol da Vida que permeia a redução nesta tese em uma letra morta que recorta uma Realidade dinâmica que transcende tudo, precisa-se ter, no mínimo, um sentimento místico: “É místico o sentimento do mundo como um todo limitado”<sup>24</sup> e “existe com certeza o indizível. Isto se *mostra*, é o que é o místico”.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: CIA. Editora Nacional (USP), 1968. p. 128 (parágrafo 6.45).

<sup>25</sup> WITTGENSTEIN, 1968, p. 128 (6.522).

## 1 TRANSHUMANIDADE EM CONTEXTOS GLOBAIS

A filosofia latino-americana é o *pensar* que sabe *escutar* discipularmente a palavra analética, analógica do *oprimido*, que sabe *comprometer-se* com o movimento ou com a mobilização da libertação e, no próprio *caminhar*, vai pensando a palavra reveladora que interpela à *justiça*; isto é, vai acendendo à interpretação precisa de seu significado futuro [...] O pensar filosófico [...] é um *grito*, um clamor [...] *como revelação* duplicadamente *pro-vocativa, criadora*.

Enrique Dussel, *Método para uma Filosofia da Libertação* (ênfase própria)

### INTRODUÇÃO

Como se pode ver ao longo da introdução, a hermenêutica tem um profundo lugar no meu próprio questionar existencialmente teológico. Neste primeiro capítulo, todavia, buscaremos suscitar questionamentos contemporâneos como fundamentos antropológicos que partem de uma diversidade de histórias de exploração em territórios latino-americanos, mas que possuem analogias e relações diretas com outros contextos, como o africano, num amplo olhar a partir de experiências na inter-relação humana social de pessoas conscientes corporalmente constituídas (numa infra e intrasubjetividade), mas que é socialmente materializada intersubjetivamente em estruturas transsubjetivas com relações culturais e econômicas, em esferas locais, mas, também, em redes globais, numa complexidade humana que leva em conta um diálogo interdisciplinar a partir de um olhar transdisciplinar antropocosmológico, partindo, todavia, de uma antropologia bio-psico-socio-lógica.

A história de todos nós seres humanos, apesar da diversidade, está intrinsecamente relacionada com nossa própria condição enquanto animais. Apesar de todas as subcategorizações que podemos criar para nos colocar sob, ou mais precisamente, acima, ainda necessitamos do mais básico para viver como qualquer outro ser vivo nesta terra: ar, água e comida. O caminho trilhado que nos trouxe onde estamos neste momento em nossa história conscientemente global foi desde os seus princípios mais remotos ramificações da árvore da vida que criaram uma diversidade de histórias humanas individuais e coletivas.<sup>26</sup> Estas histórias se construíram e se desenvolveram, migrando, reconstruindo e desenvolvendo em um extenso espaço de tempo e de região. Uma evolução de estado natural do ser humano que é intrinsecamente diversificada, mesmo que numa união incondicional. Assim, mesmo sendo seres humanos e vivendo no mesmo mundo, suas experiências levaram-nos a criar seus

---

<sup>26</sup> NEVES, Walter A. E no princípio... era o macaco! *Estudos Avançados*. USP, São Paulo, v. 20, n. 58, p. 249-285, 2006.

mundos próprios. Não obstante a pluralidade de cosmologias precedentes, uma visão global de mundo consciente da diversidade de regiões continentais e da diversidade de vida incluso humana é resultado somente dos últimos seiscentos anos de história humana. Esta história, apesar de dar início para esta re-união da história humana, é também uma história que traz consequências desastrosas para a vivência humana, em especial para as terras habitadas já há milhares de anos que foram tidas como descobertas, um *Mundo Novo* natural para explorar, dominar e subjugar, com alguns empecilhos no caminho, as pessoas indígenas, mas que logo se tornaram muito úteis. Isto inicia a história moderna das Américas, mas que engrena o início de um novo sistema de capital, a mão-escrava, numa globalização econômica base para o mercado mundial e divisão do trabalho que se desenvolve como o capitalismo. Dando este amplo olhar para nossa história, ainda no primeiro ponto deste capítulo, busca-se ver a condição de existência humana hoje, e como a sociedade humana foi construída contendo características estruturais que resultaram em situações de desigualdade, injustiça e sofrimento presentes ainda hoje.

Com o início deste novo momento, a pluralidade de histórias começou a ser moldada a partir destas novas experiências, mas, também, profundamente relacionadas com as próprias visões de mundo pré-existentes. Assim, histórias para alguns começaram a se tornar História, não num sentido globalizado ou unido, mas como vocação histórica para alguns dominarem e para outros serem dominados. No segundo ponto deste capítulo, analisaremos como se deu este processo de colonização apropriadora e exploradora da natureza e povos nas terras que vieram a se tornar as Américas, buscando compreender não apenas o processo enquanto técnica exploradora destruidora, mas, também, como manifestação legitimadora que fundamenta e retroalimenta a construção de uma ideologia de uma Cultura intrinsecamente superior denominada de Modernidade. Sem buscar simplificar ou generalizar o contexto europeu de então, busca-se traçar paralelos de identidades imperiais que os levavam a ver e a agir de forma distinta, especificamente sub-humana, para com as diferenças coloniais através de dois representantes que refletem o ser humano em sua situação global e transcendental moderna: Immanuel Kant (1724-1804) e Georg W.F. Hegel (1770-1831). Além do genocídio humano, uma supressão, repressão e subvalorização do conhecimento deste Outro colonizado, uma ambiguidade onde, ao mesmo tempo em que nestas terras colonizadas há o aniquilamento de histórias, nas terras europeias há o início de uma nova narrativa histórica que se autoinscreve criando para si uma identidade sociocultural e racial de *progresso* e impondo sobre o outro uma diametralmente inversa. Uma busca pelo domínio do *real* através

do inscrito pela *linguagem*, mas possibilitado e exercido pelo poder *factual*,<sup>27</sup> levando a uma hegemonização através desta reprodução do inscrito, reinscrevendo realidades não reais (silenciando quem mostrasse as contradições) e fomentando estruturas de opressão, por exemplo, a sub-humanização de seres humanos baseados na cultura e na cor da pele (além de já ter a estrutura patriarcal instalada socioculturalmente que dominam definindo as sexualidades).

Contra a aniquilação destas outras histórias, muitos já se levantaram, mas, espaço-temporalmente, esses muitos são relativamente poucos. Neste segundo ponto também se busca dar um olhar para algumas das críticas mais recentes que suscitam o questionamento crítico ao longo da história da imposição de uma narrativa histórica homogênea que não condiz com uma realidade histórica heterogênea, não respondendo questionamentos necessários a partir das terras colonizadas, pois não possibilita nem as perguntas, sequer a visão, limitada pelas suas próprias experiências e definições restritivas do *eu* como *Ego* e *Ich*, o Eu modernamente eurocentralizado.<sup>28</sup> Assim, nos interstícios entre ética e estética, criticamente analisam-se as materializações históricas das noções conceituais dos últimos séculos que intrinsecamente relacionaram Europa-Eurocentralização, Civilidade-Civilização, Cristandade-Cristianização, Modernidade-Modernização. A partir destas análises, como último ponto, haverá a elaboração de prolegômenos antropológicos para o desenvolvimento de uma noção de condição humana a partir destas situações.

---

<sup>27</sup> Como Pero de Magalhães Gândavo (1540-1579) diz no *Tratado da Terra do Brasil* (1573): “A língua deste gentio toda pela costa é uma: carece de três letras – scilicet, não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem justiça e desordenadamente” (GÂNDAVO, Pero, apud: ROSA, Francis M. da. *A invenção do índio. Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 9, n. 3. P. 257-277, 2015. p. 261). Como poderemos ver, apesar de terem essas letras e essas palavras, os europeus estavam longe de compreendê-las, mas executaram precisamente a partir das noções mais nefastas esvaziando-as de um sentido (que existia nas novas terras, mas sob formas completamente diferentes) e impondo outro.

<sup>28</sup> “O ‘Eu conquisto’ de Cortés ou de Pizarro, praticamente anterior por século ao *ego cogito* de Descartes, é causador do genocídio do índio, da escravidão do negro africano e das guerras coloniais da Ásia” (DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 47). Apesar de parecer uma simplificação, pretende-se mostrar ao longo deste primeiro capítulo a complexidade das inter-relações geopolíticas, especialmente dos últimos séculos, do ser humano que é bio-psico-sociologicamente pessoas e povos dentro de uma história construída a partir de ações e legitimações intelectuais filosófico-teológicas que abruptamente modificaram o cenário mundial e que desenvolveram relações assimétricas e de poder nas esferas epistemológicas, políticas, sexuais e econômicas em diversas regiões ao redor do mundo nos últimos séculos, mas que adentram os dias de hoje.

## 1.1 A HISTÓRIA DE TODOS NÓS

### 1.1.1 A diversidade (des)evolutiva

Há cerca de 20 mil anos,<sup>29</sup> atravessando o Estreito de Bering – mas, ao longo dos próximos tempos, também com excursões migratórias advindas do Pacífico, passando de ilha em ilha pela Malásia e Indonésia até a de Páscoa, para chegar nas posteriores “ameríndias”, entre outras rotas possíveis também pelo mais extremo norte congelado e navegável do Atlântico<sup>30</sup> – o ser humano, como *homo-migrans*, inicia seu trajeto populacional nas terras que, milhares de anos depois, se tornariam as Américas de hoje.<sup>31</sup> Eu, por exemplo, que nasci na região do que veio a ser o sul do Brasil, possuo ascendências genéticas parentais com povos nativos desta região – talvez lá atrás com os *Sambaquis* em Santa Catarina,<sup>32</sup> ou, muito

<sup>29</sup> Hall, Roberta. Pleistocene migration routes into the Americas: human biological adaptations and environmental constraints. *Evolutionary Anthropology*. Wiley Online Library, v. 13, n. 4. p. 132-144, 2004; Dillehay, Tom D., et. al. Monte Verde: Seaweed, Food, Medicine and the Peopling of South America. *Science*. New York, v. 320, n. 784, p. 784-786, 2008; NEVES, Walter A.; NETO, Clóvis; GLÓRIA, Pedro da. Origem e dispersão do gênero *homo*. In: NEVES, W.; JUNIOR, Miguel; MURRIETA, Rui. *Assim caminhou a humanidade*. São Paulo: Palas Athenas, 2015; NEVES, Walter A. E no princípio... era o macaco! *Estudos Avançados*. USP, São Paulo, v. 20, n. 58, p. 249-285, 2006.

<sup>30</sup> Há quase vinte mil anos, tendo que as camadas de gelo estavam já se derretendo no final do período Pleistoceno (que dura de 2,5 milhões de anos atrás até cerca de 11,700 anos antes de nossa era presente, e.p.), povos advindos da Ásia iniciaram um processo de atravessar um pedaço de terra exposto entre o continente asiático e a ponta do continente americano, onde hoje se encontra o Alaska, que se tornou o Estreito de Bering (nomeado a partir de Vitus Bering, que atravessou de um lado para o outro em 1728), onde povos desceram pela costa pacífica até as américas do sul (num longo processo histórico), que não estava congelada, enquanto que o caminho para a região mais continental do norte estava ainda sob camadas de gelo (ALMEIDA, Tatiana. *Análise da dispersão das populações nativas americanas: uma abordagem genético-fisiográfica*. 2011. 378 f. Dissertação de Mestrado [Pós-Graduação em Ciências] – USP, São Paulo, 2011).

<sup>31</sup> A partir de suas amplas pesquisas históricas, Enrique Dussel afirma que “se este momento [da revolução neolítica e o consequente desenvolvimento de ‘grandes centros’ culturais] for estudado no tempo e no espaço, concluiremos – ao contrário do que propõe Hegel – que tal revolução se situou primeiramente no Oeste (na *Mesopotâmia* e um pouco depois no Egito) e que foi surgindo sucessivamente, sem uma necessidade de contatos diretos, até o Leste, no vale do rio *Indo*, e no vale do rio Amarelo ou *China*, e, mais tarde as do Pacífico no espaço mesoamericano (para culminar com *maias* e *astecas*) e nos Andes do Sul (nas regiões do império inca)” (DUSSEL, Enrique. *1492: El encubrimiento del Otro*. Bolívia: Plural, 1994. p. 86).

<sup>32</sup> “A disponibilidade de esqueletos de origem arqueológica com mais de 8 mil anos na América [do Norte] é muito limitada” (NEVES, Walter A.; BERNARDO, Danilo V.; OKUMURA, Maria, Mercedes M. A origem do homem americano vista a partir da América do Sul: uma ou duas migrações? *Revista de Antropologia*. USP, São Paulo, 2007, v. 50, n. 1, p. 9-44, 2007, p. 13), e “Para cientistas do Mundo Velho, descobertas científicas de dezenas ou centenas de milhares de anos de idade são fatos normais na vida acadêmica cotidiana. Não para nós, nas Américas” (ARDELEAN, Ciprian. The Early prehistory of the Americas and the human peopling of the Western Hemisphere. An overview of archeological data, hypothesis and models. *Studii de Preistorie*. Associação Romena de Arqueologia, v. 11, p. 33-95, 2014, p. 36). Na América do Sul já há uma quantidade maior, e uma das maiores está na região de Santa Catarina: “[...] uma das exceções neste último caso [da raridade de amostras de esqueletos na região sul da América do Sul] é representada pelos sambaquis da costa brasileira, de onde milhares de esqueletos humanos já foram exumados. Por outro lado, a maioria dos crânios exumados de sambaquis apresenta-se muito fragmentada em decorrência do peso exercido pelas camadas conchíferas, impedindo a caracterização craniométrica [que é um dos principais métodos utilizados por Neves]” (NEVES, et. al., 2007, p. 13).

provavelmente, com outros núcleos menores de migrações que ocorriam constantemente ao longo dos milênios – mas eu também tenho com toda essa nossa história recente, com Espanhóis, Alemães, Holandeses e Africanos, mesmo sendo “branco”. Esta ampla história indivíduo-coletiva faz parte de uma diversidade evolutiva humana que inclui modificações concretas na história. Esta *minha* história como latino-americano é também *nossa* história na América Latina. E quando olhamos para uma tal evolução da vivência humana em conjunto entre si, podemos ver que nada na história anterior modificou as estruturas de relações humanas nestas regiões numa escala local e transcontinental como a vinda de povos específicos através do Atlântico, estrangeiros que chegaram do mar, “descobriram”, aniquilaram e conquistaram essas múltiplas histórias anteriores, dando início à um novo rumo globalizado do mundo.

As pedras também falam, pois, às vezes, é tudo o que restou como testemunha. Para Pedro Paulo Funari, o estudo arqueológico não deve ser de artefatos em *si* e por *si*, mas numa relação histórica *entre* achados: “o objetivo neste caso, não é o estabelecimento de um simples mapeamento de sítios arqueológicos, mas de uma rede articulada de relações entre centros de atividade humana”,<sup>33</sup> numa reconstrução, mesmo que relativa, do contexto arqueológico para o contexto sociocultural, e, assim, até de visões de mundo.

Sem dúvida o estudo arqueológico, criticamente avaliado, está longe de ser uma ciência exata, o que em si (exatidão científica) já é algo questionável, pelo menos, num sentido bem específico de crítica a um cientificismo que tornam os resultados de pesquisas metodológicas absolutos sem se questionar sobre as limitações técnicas e até mesmo epistemológicas que estão de antemão dadas no pesquisar científico humano. Ainda assim, estes desenvolvimentos limitados<sup>34</sup> nos possibilitam criar estimativas temporais e, a partir disto, reconstruir imagens de como teria ocorrido o desdobrar do tempo humano em relação com seu contexto habitado, corroborado com as diferenças socioculturais materializadas ao longo do tempo e espaço e encontradas em muitas regiões e estratos geológicos.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> FUNARI, Pedro P. *Arqueologia*. São Paulo: Ática, 1988. p. 27.

<sup>34</sup> Hoje um dos principais métodos para a datação ainda é por radio-carbono, desenvolvido por Willard Libby, que ganhou o Nobel em Química por isto em 1960 (levando em consideração que hoje já se desenvolveram nesse método técnicas mais precisas para a datação). Desenvolvida a partir da análise de um componente químico que cessa de ser produzido e diminui a partir do momento da morte de algo vivo, o carbono 14, que, sob a observação de sua quantidade restante em relação com a estimativa de sua existência, pode dar como resultado uma estimativa bem precisa de datação, mas que tem um limite para datar apenas abaixo de 50,000 anos. Outros métodos muito importantes também são a datação radiométrica (analisando isótopos radioativos em relação com produtos de decomposição), especialmente utilizada para objetos de pedra ou cerâmica, mas, também orgânicos, e a biologia molecular, que analisa as reações específica e características que ocorrem no DNA.

<sup>35</sup> Esta relação entre um artefato como construção humana, restos humanos e o ambiente onde foi encontrado compõe os mais importantes componentes para o estudo no sítio arqueológico. Esta relação foi sendo construída

Distintamente de outras regiões, onde a noção de tempo necessita ser mais ampla (de dezenas à centenas de milhares de anos da presença de variantes da espécie humana [e, dentro desta discussão, acho que todos somos humanos]) a partir dos resultados das análises arqueológicas (muitas vezes encontradas nos estratos do subsolo, também contribuindo para a datação relativa ao ambiente), como a África, o Mediterrâneo, a Europa e a Ásia, a especificidade temporal das Américas está em que “os quadros temporais neste lado do mundo estão comprimidos”,<sup>36</sup> resultando com que uma descoberta de “artefatos líticos brutos ou ‘primitivos’ não sejam em si garantia da presença de grupos caçadores-coletores, podendo pertencer, em teoria, a qualquer época”.<sup>37</sup> Tendo este empecilho, se torna ainda mais importante a utilização tecnológica contemporânea para datações mais calibradas dos artefatos e restos orgânicos encontrados nos sítios arqueológicos descobertos.

Acerca do movimento populacional destas regiões continentais e polares das Américas, a teoria predominante por décadas, mas profundamente questionada por muitos arqueólogos, por exemplo, pelo brasileiro Walter Neves (pesquisador chefe dos estudos sobre a brasileira *Luzia*<sup>38</sup>), é a denominada de Clóvis. Desenvolvida a partir do sítio arqueológico na cidade estadunidense de Clóvis, cuja escavação iniciou em 1932 – mas cujas principais descobertas se deram entre 1949-1951 –, aqui se ligou em camadas estratigráficas mais baixas do que as de Folsom (portanto, conotando um tempo mais remoto, corroborado com análises químicas) a coexistência de seres humanos com mamutes, levando a datação da habitação destas terras (contra arqueólogos europeus) para cerca de 11,500 anos, tornando-se “uma manifestação icônica dos ‘Primeiros Americanos’”.<sup>39</sup> Com as principais características sendo

---

metodologicamente no estudo arqueológico nos últimos dois séculos (que iniciou em especial relação com a teologia e os estudos em áreas mencionadas pela Bíblia) e, hoje, é uma postura importante para manter uma rigidez para com a pesquisa, o que contribuiu para que em seus primórdios acadêmicos, mesmo com profundas reticências, o antropólogo médico Ales Hrdlicka reconhecesse a existência de seres humanos da era glacial nas Américas (o que era profundamente questionado a partir de um desenvolvimento eurocentrado da “ciência” arqueológica), evidenciado através das descobertas feitas entre 1926 e 1928 (em Folsom, no Novo México) a coexistência entre seres humanos com características neolíticas e uma espécie extinta de bisão do Pleistoceno. Isto levou a datação da existência humana nestas terras americanas de 6,000 anos, como era estimado anteriormente, para 10,000 anos.

<sup>36</sup> ARDELEAN, 2014, p. 36.

<sup>37</sup> ARDELEAN, 2014, p. 36.

<sup>38</sup> Este fóssil humano foi encontrado em 1975, na região de Lapa Vermelha, Minas Gerais, e a partir dos estudos se constatou que é uma mulher de cerca de 11,243-11,710 anos atrás. *Luzia* foi o nome dado por Neves como homenagem à descoberta de *Lucy*, o fóssil de uma mulher da espécie extinta *Australopithecus afarensis*, de cerca de 3,5 milhões de anos atrás, descoberto em 1974, na Etiópia.

<sup>39</sup> ARDELEAN, 2014, p. 39. Como Ardelean expõe, “diferente do Mundo Velho – onde datas muito antigas de ocupações humanas vem e vão frequentemente sem muitas dúvidas de colegas e a mente acadêmica está preparada para aceitar mudanças mais facilmente – o cenário americano transformou o argumento ‘pré-Clóvis’ (ou ‘mais-antigo-do-que-Clóvis’) numa das batalhas mais difíceis na história da arqueologia. [...] A situação sempre foi diferente entre as duas metades do hemisfério, pois na América do Sul o paradigma conservador

o método de lascas as pedras e criar artefatos, como novos formatos de pontas líticas para facas e lanças, e as roupas e artefatos criados com o couro e marfim de mamutes, tidos como principal alimento deste povo que visava, sobretudo, a megafauna, muitos ainda hoje atestam que estes seriam não apenas os primeiros, mas os seres humanos da travessia da Ásia que rapidamente se espalharam e originaram todas as outras pessoas e culturas nestas terras das Américas.

Outra visão que surge neste debate arqueológico de origem contextual acadêmica norte-americana é a existência de povos pré-Clóvis, que possuem características específicas e que datam antes (por exemplo, no complexo arqueológico no vale de Nenana, no Alasca, que possui artefatos com características distintas das do povo siberiano e Clóvis, datando de até 11,800, ou no complexo da costa leste dos Estados Unidos, onde as pessoas viviam em lagos, mangues e montanhas, possuíam artefatos líticos próprios, como uma lâmina de pedra curvada, e caçavam animais de médio e pequeno porte, rejeitando a megafauna, datando de até 11,600), mas também durante o período de entrada, habitação e existência do povo Clóvis (a existência do povo em Nenana pode ter ido até 10,500 enquanto que a do no leste dos Estados Unidos pode ter ido até 8000).<sup>40</sup>

“Os primeiros Sul Americanos não são clones de Clóvis”.<sup>41</sup> Contra uma imposição acadêmica ideologicamente carregada de uma tentativa de homogeneização originária e hegemonização de ancestralidade sociocultural, é fundamental ver a diversidade que surge cada vez mais como situação humana originária real destas terras. Na região de *Piedra Museo*, na Patagônia Argentina, encontra-se um dos sítios arqueológicos mais antigos que hoje se pode datar a partir da América do Sul, indo até 11,560 anos, contendo características próprias e que continuam adentro do *Younger Dryas* (que seria justamente o momento de entrada do povo *Clovis*), um momento de mudança temporal abrupta há cerca de 12,800 anos. Outro é na Venezuela, onde em Taima-Taima encontrou-se um *gomphother* (uma espécie extinta de animal da família do elefante) com um projétil lítico El Jobo, datando até 11,400 anos. Além destes, o mais significativo e que está em tempo anterior ao mais antigo sítio fora da região da Beríngia (de um povo não Clovis), se encontra em Monte Verde, no Chile, que também é o mais completo e mais conservado encontrado até hoje nas Américas,<sup>42</sup> podendo-

---

nunca foi bem vindo” (ARDELEAN, 2014, p. 48). Com uma datação mais recente, pode-se estimar que a existência do povo de cultural denominado de Clovis se dá entre 11,050 e 10,800.

<sup>40</sup> ARDELEAN, 2014, p. 44.

<sup>41</sup> DILLEHAY, Tom, apud, ARDELEAN, 2014, p. 45.

<sup>42</sup> Ali, junto e em torno dos fundamentos de uma cabana de madeira foram encontrados restos orgânicos de plantas (organizadas em comestíveis e medicinais) e animais (couro, carne e gordura), assim como muitos

se data-lo até 12,500 (ou até mais, a partir da análise de estratos mais fundos no complexo do sítio<sup>43</sup>), e que possibilita um profundo olhar para as pessoas que viveram na complexidade da vida humana consciente e questionadora, construindo um mundo em torno de si numa sociedade que prezava pela vida, pela estética, pela arte e até pela medicina.

Acerca deste debate arqueológico especialmente norte-americano, como Ardelean expõe, a partir de evidências arqueológicas e químicas recentes, apesar da grande reticência, há agora uma abertura para uma “postura de múltiplas ondas de chegada, para explicar tanto o povoamento inicial e a diversidade cultural e genética subsequente”.<sup>44</sup> Contudo, como ele mesmo também reconhece, esta (uma *nova* abertura<sup>45</sup>) nunca foi a postura da pesquisa latino-americana, como se pode ver com Dillehay. Para ele, mesmo sem poder responder concretamente de onde vieram (se pela costa ou pelo interior) as pessoas que habitaram o extremo sul chileno na área atual de Monte Verde deixaram marcas há pelos menos 14,600 anos. A partir disto pode-se compreender um processo migratório que originou características culturais peculiares bem anteriores à cultura denominada Clóvis pelo sul das Américas, assim como uma contínua entrada e subdesenvolvimentos de outros povos.

Diferentemente do contexto arqueológico nos Estados Unidos,<sup>46</sup> os estudos arqueológicos contemporâneos sobre o povoamento originário a partir da América Latina se dão com uma pluralidade de técnicas metodológicas, como análises de radiocarbono, utilizadas também no norte, mas, especialmente, a partir das análises biológicas, por exemplo, da biologia molecular e dos polimorfismos de DNA, onde se busca compreender, entre outras coisas, a variabilidade morfocraniana de povos nativos extintos. No “Modelo dos Dois Componentes Biológicos Principais”, proposto pelo arqueólogo brasileiro Walter Neves, há duas morfologias craniais com características próprias: uma Paleoamericana, (“neurocrânios longos e estreitos, faces baixas e prognatas, com órbitas e nariz também baixos”<sup>47</sup>); e uma Mongolóide (“neurocrânios curtos e largos, faces altas e ortognatias, com órbitas e nariz

---

artefatos feitos em madeira e outros materiais que mostram um impressionante desenvolvimento cultural. (DILLEHAY, 2008, p. 784)

<sup>43</sup> ALMEIDA, 2011, p. 9.

<sup>44</sup> ARDELEAN, 2014, p. 54.

<sup>45</sup> Algo que permeia as discussões ainda recentemente, como mostra um artigo de 2018 da BBC intitulado “DNA de fósseis do Brasil desafia teorias de ‘descoberta’ da América”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-46098327>. Acesso em: fev. 2020.

<sup>46</sup> Como Ardelean expõe, a partir de 1990 o governo dos Estados Unidos passou a lei NAGPRA, *Native American Graves Protection and Repatriation Act*, que proibiu qualquer pesquisa feita em restos humanos considerados nativos e reivindicados pelos indígenas para um enterro devido, o que impossibilita estudos genéticos ou de qualquer outra forma, deixando apenas os estudos relativos ao ambiente e artefatos.

<sup>47</sup> NEVES, apud, ALMEIDA, 2011, p. 12. Amostras desta morfologia cranial (que datam de 9,330 a 3,135) podem ser encontradas nas regiões de Lagoa Santa, Brasil, Terra do Fogo, Chile, Baixa Califórnia, México, Bogotá, Colômbia.

também altos”<sup>48</sup>). Tendo-se em conta a limitação intrínseca à pesquisa arqueológica que os autores mesmos sempre buscam lembrar, pode-se dizer que essas morfologias são originárias de processos migratórios de dois povos asiáticos distintos entre o final do período Pleistoceno e o início do Holoceno, defendidos por Neves e Mark Hubbe, ou, que a morfologia paleoamericana se desenvolveu na ameríndia como processos microevolutivos locais a partir de uma mongolização que ocorreu em paralelo na Ásia e na América. Como Neves expõe, não há necessariamente um cancelamento mútuo a partir de uma visão de múltiplas entradas, e isto contribui ainda mais para compreender a existência de um haplogrupo mitocondrial (ou seja, um grupo de alelos no cromossomo herdado de um progenitor ancestral em comum) presente na Ásia, Austrália e América (paleoamericana), mas que não se encontra no nordeste da Ásia, diferente da presença de outro haplogrupo que é compartilhado por povos do nordeste asiático e do extremo noroeste americano (mongoloide),<sup>49</sup> mas que não se encontra em outros povos ancestrais das Américas.

A despeito desta antiga história, “tanto a rota costeira quanto a rota interiorana assumem uma entrada pelo norte do continente com posterior ocupação até a chegada ao extremo sul, padrão este confirmado por dados de microssatélites”.<sup>50</sup> Com o tempo, a diversidade humana se pluralizou ainda mais, por transformações internas, ou mesmo por migrações. Estes milênios de existência humana nestas terras desembocaram numa diversidade de culturas e línguas, além de todo um conhecimento humano acumulado metodologicamente através de seu contato milenar e ancestral com uma ampla biodiversidade em seu entorno. Como dito, um arcabouço de conhecimento acumulado já pode ser visto na mais antiga presença humana nas Américas, o sítio tão específico e único de Monte Verde no Chile.

Algumas das culturas mais conhecidas são as reconhecidas como grandes civilizações das Américas, como a Maia (que, desde suas origens culturais mais remotas, pode ser datada até 4,000 anos atrás, na região mais ao sul da Mesoamérica até a península de Iucatã), a Asteca (a partir de inícios do século XIV, numa migração da área do norte, adentrando terras que hoje são Texas, para o sul, mas ainda região norte da Mesoamérica) e a Inca (o império expandido mais recente, a partir de inícios do século XV, mas com uma longa tradição, que

---

<sup>48</sup> NEVES, apud, ALMEIDA, 2011, p. 12.

<sup>49</sup> De acordo com o geneticista Ugo Perego, por exemplo, há a possibilidade de duas rotas para a entrada na América, a mais antiga pela costa oeste, com o haplogrupo raro d4h3 de povos da costa do Pacífico, e uma mais recente pelo interior da América do Norte, com o haplogrupo raro x2a em povos desta região.

<sup>50</sup> ALMEIDA, 2011, p. 16.

abrange a costa leste andina da América do Sul), as maiores e predominantes em sua história, todas, com sua filosofia, ciência, medicina, engenharia, agricultura etc., mas que coincidiram com as chegadas de um novo povo humano vindo pelo Atlântico e trazendo consigo resultados de outras ramificações da nossa história enquanto humanidade, num reencontrar humano.

Mas nem toda história é de grande civilização. Os indícios de vivência humana na região amazônica (para além do Brasil) dão uma data mais antiga de cerca de 10,500 anos,<sup>51</sup> colocação datada a partir do sítio arqueológico em Monte Alegre, no Pará. Contudo, é possível ainda datações para o início do período Holoceno (c. 11,500). A vida aqui se desenvolveu de muitas formas, mas também numa profunda organização humana que buscou compreender o mundo ao seu redor, se adaptar e adaptá-lo. Um exemplo são os resíduos de uma terra preta com uma fertilidade muito alta<sup>52</sup> sempre encontrada em torno dos sítios arqueológicos da região amazônica que intrigaram pesquisadores até recentemente surgir a hipótese de não ser consequência de tempo, mas produção humana, corroborado com o estudo de Robert L. Carneiro (1957) “sobre a agricultura entre os índios Kuikuru da bacia do alto Xingu [que] indicou a possibilidade de cultivo de uma mesma área por até noventa anos”:<sup>53</sup>

Tais dados preliminares indicam que, na Amazônia central, sítios arqueológicos com terras pretas resultaram de fato de décadas, se não séculos, de ocupação contínua, evidência adicional de que o padrão de mobilidade dos assentamentos amazônicos pré-coloniais era menos intenso que o atualmente verificado. (NEVES, 1999, p. 94)

Com uma consciência de temporalidade e de espaço muito distinta da nossa contemporânea, esta humanidade continuou sendo, enquanto conjunto de pessoas e suas

<sup>51</sup> De acordo com Arno e Maria Wehling, “a combinação de elementos arqueológicos, lingüísticos [sic] e etnográficos permite supor a existência de duas grandes áreas indígenas antes do Descobrimento: a da bacia amazônica e a do Brasil central e meridional. Na primeira teria sido introduzida a cerâmica, cerca de 500 a.C., e as populações utilizavam a agricultura de coivara, isto é, praticada em campos adubados com restos de galharia, ramagens e cinzas de queimadas” (WEHLING, Arno; WEHLING, Maria. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994). Esta, contudo, é uma posição que necessita ser revista a partir de evidências mais recentes. Como Eduardo Neves ressalta (NEVES, Eduardo G. O velho e o novo da arqueologia amazônica. *Revista USP*, São Paulo, 1999, n. 44, p. 896-111), esta nova datação é uma posição obtida a partir de diversos métodos (“Pedra Pintada é no momento o sítio mais bem datado da Amazônia, com mais de 50 datas obtidas por diferentes métodos”, p. 90, e as cerâmicas encontradas ali datam 7,580 anos atrás), mas que é uma posição crítica ao chamado *standard model* (Julian Steward) do “modelo periférico” cronológico na história proto-colombiana da América do Sul, além de este modelo reduzir a diversidade cultural com “a definição do conceito de cultura de floresta tropical muito mais pela ausência que pela presença de marcadores culturais” (NEVES, 1999, p. 89).

<sup>52</sup> Com propriedades químicas bem específicas, portanto, numa alquimia visando enriquecimento propício para uma melhor qualidade do produto: “Phs mais básicos; maiores quantidades de húmus, nitrogênio, fósforo e cátions trocáveis” (NEVES, 1999, p. 94).

<sup>53</sup> NEVES, 1999, p. 93.

produções, como a linguagem e a arte, junto com todo o expresso através delas, formas de ser e viver.

De acordo com William Denevan, no séc. XV viviam aproximadamente 57,3 milhões de pessoas nativas em todo o continente americano, com 47 milhões nas regiões centro e sul do continente. Contudo, na América Latina, a estimativa é de que até o séc. XVII, até 90% da população pré-ameríndia teria caído sob a aniquilação iniciada com o processo de colonização.<sup>54</sup> Na região que veio a ser o Brasil, de cerca de quatro milhões de pessoas, com uma ampla diversidade cultural, restariam trezentas mil para levar adiante suas histórias. Acerca das construções internas de culturas, conforme Funari, quando há duas fontes, material e escrita, com discrepâncias factuais entre si:

[...] cabe lembrar que, embora sejam ambos produtos de uma mesma sociedade [neste caso da América Latina, podemos dizer uma sociedade enxertada num processo de sobreposição, o *Aufhebung* hegeliano], uma é o resultado direto do trabalho humano, enquanto a outra é, sempre e inevitavelmente, uma representação ideológica da realidade, transposta para o texto escrito hoje disponível. (FUNARI, 1988, p. 31)

Agora, o que pode ocorrer quando há a aniquilação de histórias e uma superabundância com escritos daqueles que executaram tudo? Uma profunda discrepância para com a concretude vivenciada antes, durante e depois deste momento histórico por aqueles que não escreveram a História.

Contudo, primeiro, a Narrativa.

Algo muito importante para se ter em mente – totalmente desconhecido pelos nativos da época dos primeiros encontros – foram os tratados feitos por pessoas do lado oriental-norte do Atlântico (Europa), ou seja, duas bulas papais publicadas pelo papa Nicolau V, a *Dum diversas*, de 18 de junho de 1452, e a *Romanus Pontifex*, de 8 de janeiro de 1455, que, a conhecimento daqueles que a tinham feito, foi fator elementar como autorização para o comportamento (reproduzindo algo já conhecido nas excursões portuguesas, ou seja, ataques, exploração e escravidão de pagãos e infiéis em outras terras africanas e asiáticas) tomado para com as novas terras e seus habitantes. Fundamental é ver aqui este papel autoritário legal que a Igreja Cristã (como cristandade que reivindicava o cristianismo, representando e apresentando as imagens de mundo e de Deus) tinha como governante divina da história a

---

<sup>54</sup> ONU/CEPAL. *Os Povos Indígenas na América Latina: avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos*. Chile, 2013.

partir de construções teológicas cristãs ocidentais que ao longo do tempo reforçaram a reivindicação de poder político-civil desta estrutura eclesiástica (isto, especialmente ao desumanizar as pessoas pelo que pensam e creem): "Tudo isso era possível porque passava a ser a essência própria do cristianismo o fato de este ter-se identificado com *a cristandade*, que foi se organizando desde o século IV, primeiro como cristandade bizantina, depois latina e nela a hispânica".<sup>55</sup>

Em uma de suas primeiras cartas escritas após sua chegada nestas terras, Cristóvão Colombo (1451-1506), no dia 11 de outubro, de 1492, escreve que:

Eles [os nativos] devem ser bons serviçais e de boa inteligência, pois percebo que eles rapidamente dizem tudo o que lhes é dito. E creio que eles se tornariam cristãos muito facilmente, pois me parece que eles não têm religião". (COLOMBO)<sup>56</sup>

Esta postura de Colombo pode ser tida como uma marca de sua visão ante os nativos encontrados na região do Caribe, isto é, seres inferiores que necessitam de tutela para fazer e crer, mas que podem ser bons serviçais para o trabalho de exploração de ouro e outros minérios, o que deixa muito explícito que eram as razões do estar ali, além de já ter a legitimação para a apropriação das terras e do comércio (pela *Romanus Pontifex*). Além disto, projetou a existência de povos canibais na região que seriam ameaças para esses mais dóceis, razão pela qual confirmou ter guerreado com eles e enfatizou a possibilidade de serem escravos convertidos (o legitimado pela *Dum diversas*). A coletânea de suas cartas foi publicada em latim (com traduções em italiano e em alemão) em 1493, contendo nove edições, significando que sua repercussão foi extensa, tanto em suas notícias, quanto nas ações e interpretações que dava e via a partir de suas experiências e ideologias pré-existentes. Para Colombo, os nativos são um tema secundário,

[...] sendo descritos somente na segunda metade de seu relato, depois do elogio à natureza e da ênfase nas possibilidades de enriquecimento por meio da exploração das terras das quais ele se apossou em nome do rei espanhol". (FUJIMOTO, 2016, p. 109)<sup>57</sup>

<sup>55</sup> DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana*. t. II – História, colonialismo e libertação. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 72.

<sup>56</sup> COLOMBO, Cristóvão. *Diário de a Bordo – Llegada*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000069.pdf>. Acesso em: dez. 2016.

<sup>57</sup> FUJIMOTO, Juliana. *A guerra indígena como guerra colonial – as representações e o lugar da belicosidade indígena e da antropofagia no Brasil colonial (séculos XVI e XVII)*. 2016. 270 f. Tese de Doutorado (Pós-Graduação em História social) – USP, São Paulo, 2016, p. 109

Pero Vaz de Caminha (1450-1500), relatando sobre a viagem com Pedro Álvares Cabral (c. 1467-1520) e a chegada em novas terras no dia 22 de abril de 1500, observou muito mais a possibilidade de exploração agrícola, mesmo que em muitos momentos ao longo de suas cartas fala da incessante busca (com conversas, tentativas de suborno e sequestros) por ver se os nativos conhecem os metais preciosos:

Não pudemos saber até agora que nela haja ouro, nem prata, nem nenhuma coisa de metal, nem de ferro, nem lho vimos. Porém, a terra em si é de muito bons ares, frios e temperados, como os de Entre Douro e Minho, porque, neste tempo de agora, assim os achávamos como os de lá. Águas são muitas, infindas. E de tal maneira é graciosa que querendo aproveitá-la, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. (CAMINHA, apud FUJIMOTO, 2016, p. 114)

Em sua relação com os nativos, Caminha trabalha com muitas trocas de objetos, como “escambo” que já era utilizado nas trocas com povos do continente africano, como se pode notar ao longo da narrativa, com diversos utensílios religiosos. Esta sutil dominação a partir do que poderíamos denominar de uma cortesia aliciadora (Caminha utiliza o termo “amansar”<sup>58</sup>) chegou ao ponto de os nativos trocarem suas armas, sob profunda confiança em um bem aparente, exposto com toda uma grandiosidade religiosa representada/imposta, assimilada pela diferença e curiosidade humana suscitada nos nativos que, aparentemente, eram interessados pelas pessoas e culturas dos estrangeiros. A celebração do domingo de Páscoa no dia 26 marcaria um momento histórico para o Brasil que, com faixada de messiânica, logo se tornaria o beijo do próprio Judas. Por detrás de suas ações, Caminha expõe achar “que nenhuma idolatria, nem adoração têm”,<sup>59</sup> e, da mesma forma, simplesmente aniquila todas as histórias vivenciadas dessas pessoas e povos, as imagens de mundo e imagens de Deus do Outro.

Apesar destes primeiros relatos, o povo europeu não estava aqui. A obra de Américo Vespúcio (1454-1512), *Mundus Novus*, de 1504,<sup>60</sup> se tornou paradigmática para compreender as recém-descobertas e contextualizá-las a partir da visão sociocultural europeia. Apesar de Wehling expor que esta obra “cunhou a imagem de índios mansos, vivendo paradisiacamente

<sup>58</sup> FUJIMOTO, 2016, p. 116.

<sup>59</sup> FUJIMOTO, 2016, p. 116.

<sup>60</sup> A obra foi publicada em 1504, e provavelmente foi elaborada em Lisboa, com supervisão de Vespúcio. O intento comercial e de investimento da obra fica claro pelo apoio financeiro de comerciantes venezianos, fazendo com que a obra passasse por uma edição posterior que enfatizasse os aspectos desumanizantes socioculturais para criar uma maior disparidade para com a cultura europeia: “Portanto, como apontamos anteriormente, comparados à Carta de Lisboa, os textos de *Mundus Novus* e da *Carta a Soderini* parecem constituir uma adaptação para o grande público, cujo objetivo principal seria o lucro gerado por sua comercialização” (FUJIMOTO, 2016, p. 129)

de acordo com a lei natural”,<sup>61</sup> ela também necessita ser lida criticamente consciente de sua transmissão de informações carregadas de ideologia desumanizante que também se expressa nos textos, numa apresentação muito distinta dos nativos, ressaltando e esticando diferenças culturais para destacar uma superioridade europeia, degradação sociocultural que socioculturalmente bestializou estes seres humanos e sua diversidade de vivências próprias:

Não têm panos nem de lã, nem de linho, nem de seda porque não precisam deles. Não têm bens próprios, mas todas as coisas são comuns. Vivem ao mesmo tempo sem rei e sem comando, e cada um é senhor de si mesmo. Tomam quantas mulheres quantas querem: o filho copula com a mãe; o irmão, com a irmã; e o primo com a prima; o transeunte e os que cruzam com ele. Quantas vezes querem, desfazem os casamentos, nos quais não observam nenhuma ordem. Além do mais, não têm nenhum templo, não têm nenhuma lei, nem são idólatras. (VESPÚCIO, apud FUJIMOTO, 2016, p. 122)

Os anos seguintes à este período foram cada vez mais de progresso e crescimento econômico e desenvolvimento, para alguns. Já em 1502 inicia o processo de exploração do pau-brasil (o que se desenvolve especialmente com a França, criando uma ampla rede de exploração-comércio transatlântico e intraeuropeu), neste momento, ainda sob uma relação de “escambo” para com os nativos, ou seja, uma troca de utensílios europeus pelo trabalho (objetos artesãos e de metais, como espelhos, pentes, tesouras). Apesar do Atlântico já ter rotas de navegações relacionadas com o comércio, especialmente desde a descoberta de Cabo Verde, são nestes anos iniciais de 1500 que toda uma outra estrutura econômica e sociocultural se constituirá, uma não apenas mercantil, mas que origina e se nutre dos resultados de trabalhos exploradores para com o ser humano e a natureza:

O arrendamento de 1502 foi renovado em 1505, provavelmente por dez anos, e em 1513. Desde 1505, aliás, há registros regulares de distribuição de pau-brasil, através da Antuérpia, para outras cidades comerciais europeias, integrando-se assim o território descoberto pelos portugueses aos circuitos mercantis do capitalismo europeu. (WEHLING, 1994, p. 45)

As colônias espanholas também estavam rumo a este progresso próspero, em especial a partir da conquista de Hernán Cortéz (1485-1547) da capital asteca de Tenochtitlán, em 1521. O movimento espanhol adentrando as terras foi muito mais rápido do que o português no Brasil, onde, enquanto Cortez abria caminho por toda a Mesoamérica, Francisco Pizarro (1478-1541) adentrou os andes indo pelo império Inca até Cusco. Após vencerem a batalha,

---

<sup>61</sup> WEHLING, 1994, p. 86.

no Templo do Sol, vendo e deslumbrando-se com os metais e pedras preciosas que formavam belezas artísticas incas:

Forcejando, lutando uns contra os outros, cada qual querendo levar do tesouro a parte do leão, os soldados, com suas cotas de malha, pisoteavam joias e imagens, golpeavam os utensílios de ouro ou lhes davam marteladas para reduzi-los a um formato menor e portátil [...] Atiraram ao forno todo o tesouro do templo para converter o metal em barras: as placas que cobriam os muros, as assombrosas árvores forjadas, pássaros e outros objetos do jardim. (GALEANO, 2010, p. 24<sup>62</sup>)

Assim, enquanto que Portugal efetivamente encontraria ouro e outros metais e pedras preciosas no Brasil apenas no final do séc. XVII, a Espanha desde as primeiras décadas de sua excursão colonizadora já se banhava em ouro e prata vindos destas novas terras. Uma das primeiras cidades a se tornar um centro econômico fundamental para o desenvolvimento espanhol foi Potosí, onde, a partir de 1545, inicia-se a exploração de sua montanha *Sumaj Orcko* (em quíchua, língua andina, para Montanha Linda), mas logo outras minas são encontradas até 1558. Em 1573, Potosí possuía 120 mil habitantes, mais do que Madri, Roma ou Paris, se tornando, segundo o vice-rei Furtado de Mendonça, “o nervo principal do reino”.<sup>63</sup> Entre os anos de 1503 e 1660, chegaram ao porto de Sevilha “185 mil quilos de ouro e 16 milhões de quilos de prata. A prata levada para a Espanha em pouco mais de um século e meio excedia três vezes o total das reservas europeias. E essas cifras não incluem o contrabando”.<sup>64</sup> Mesmo que na Europa este tesouro indígena/natural estivesse sob a Casa de Contratação de Sevilha, as relações imperiais da Espanha eram muito fortes com diversos outros estados europeus, fazendo com que 65% de sua renda fossem para pagar títulos de dívidas externas:

Apesar da ilusão jurídica do monopólio: cerca de uma terça parte do total [do comércio feito a partir das terras colonizadas] estava na mão de holandeses e flamengos, uma quarta parte pertencia aos franceses, os genoveses controlavam mais de 20 por cento, os ingleses dez e os demais um pouco menos. *A América era um negócio europeu.* (GALEANO, 2010, p. 29)

A riqueza superabundou a Europa com a cobiça pelo ter e ser servido, o que levou muitos dos mais poderosos na Espanha a investir em títulos reais, ao invés de produções

---

<sup>62</sup> GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2010. Nova tradução feita por Sergio Faraco a partir do original de 1975.

<sup>63</sup> GALEANO, 2010, p. 27.

<sup>64</sup> GALEANO, 2010, p. 28.

internas,<sup>65</sup> levando também à uma grande discrepância intrasocial na divisão dos lucros obtidos especialmente com a exploração colonizadora pelo reino espanhol (até o séc. XVIII com Portugal). Até 1630, “pouco mais de uma centena e meia de duques, marqueses, condes e viscondes recolhia cinco milhões de ducados de renda anual [...]”,<sup>66</sup> que era utilizado, por exemplo, pelo duque de Medinaceli, para ter 700 criados. O século XVI foi a época de consolidação do absolutismo hegemônico europeu (mesmo que com uma heterogeneidade imperial europeia sempre em batalha pelo poder), constituindo a base para a centralização do Estado como exercício da *res publica*.<sup>67</sup> Mesmo que algumas das atribuições que o Estado deveria executar socialmente não sejam novas, “nova foi a força de que dispuseram os Estados europeus do século XVI para coloca-las em prática através de um exército de burocratas nas áreas fiscais, eclesiásticas, judiciárias e miliar”.<sup>68</sup> Isto pode ser visto com o levar adiante de uma política já bem estabelecida socioculturalmente na época medieval, as divisões de terras como prática de direito soberano, a estrutura econômica feudalista. Para as américas, com o Tratado de Tordesilhas de 1494, essas terras já não eram mais das pessoas que habitaram aqui por milênios, mas posse dos Estados monárquicos soberanos de Portugal e da Espanha, apoiados pelas mãos ocultas eclesiásticas que esperavam ser molhadas.

Apesar da mudança na compreensão e se perceber que eram novas terras (por exemplo, já no planisfério de Cantino de 1502, mostrando uma costa continental da América do Sul, ilhas caribenhas e uma parte do México), por muito tempo ainda elas continuaram a ser as “Índias”, desapropriando-a de qualquer característica própria possivelmente positiva, e projetando todo um arcabouço de informações disseminadas ao longo do tempo de comércio transcontinental humano que se intensificou com a Rota da Seda, e se expandiu com o contorno pela Cidade do Cabo. Até o final do século XVI, diferentemente das excursões espanholas, nas terras portuguesas a concentração ocupacional se dava no litoral brasileiro, e, politicamente e administrativamente falando, “em 1600 a estrutura do governo era a mesma

---

<sup>65</sup> Isto pode ser visto com uma crise na produtividade social a partir de diversos setores: de 7 milhões de cabeças de ovino, restavam 2 milhões até o final do século XVI; a universidade de Salamanca viu a frequência cair pela metade; o desemprego aumentou significativamente; haviam 9 mil conventos, mas com o tempo o número de clero chegaria a 200 mil membros, e isto juntamente com a incansável tentativa espanhola de defender a “fé verdadeira”, com perseguições, expulsões (especialmente contra judeus e muçulmanos) e, por fim, a Inquisição.

<sup>66</sup> GALEANO, 2010, p. 31.

<sup>67</sup> O século XVI marcou muitas e profundas mudanças no contexto europeu que já vinham sendo sentidas no século anterior. Estas mudanças relacionam intimamente o Estado, a Igreja e o próprio conhecimento e liberdade humanas, visto ao longo do humanismo no movimento Renascentista que teve diversas influências, além de, em 1517, a reforma protestante iniciar toda uma outra possibilidade de relações sociais religiosas e políticas. Nessa época diversos soberanos fizeram modificações em suas cortes, desenvolvendo, por exemplo, mais tribunais judiciários e administrativos, atualizações da legislação civil e criminal, além de métodos para controle da Igreja, como a “Mesa da Consciência e Ordem” e o “Tribunal do Santo Ofício” (WEHLING, 1994, p. 60), este último muito utilizado por dom João III para estabelecer a Inquisição.

<sup>68</sup> WEHLING, 1994, p. 55.

implantada por Tomé de Sousa. Apenas os órgãos cresceram, e o número de funcionários aumentou”.<sup>69</sup>

No Brasil, em 1597 inicia-se o estabelecimento do forte dos Reis Magos, no Rio Grande do Norte, o que inaugura todo um novo momento de expansão continental portuguesa internalizando mais o processo explorador-colonial. Após vencer o Maranhão dos franceses em 1615, tomando São Luís, e, em 1616, fundar o forte do Presépio em Belém, Portugal agora se apoderara dos pontos de entradas para o Brasil, continuando sua excursão adentro, onde, em 1637, Pedro Teixeira faz a primeira viagem subindo o rio Amazonas, relato publicado em 1647 por Cristóvão de Acuña como *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*.<sup>70</sup> Algumas das principais excursões feitas no início do século XVI, mas que prosseguiram adentro do século XVIII foram as dos bandeirantes, especialmente na exploração de novos caminhos e terras, mas legitimando o conflito contra nativos e subjugação dessas pessoas à escravidão. Em 1695, quase três séculos depois de aportarem nestas terras, encontram-se os primeiros sinais de ouro na região do Brasil, primeiro em Minas Gerais, depois em Goiás e Mato Grosso, e em 1729, diamantes, que foram militarmente controlados pelo governo e arrematados para particulares explorarem até 1770, onde se fundou a Real Extração como instituição responsável pela exploração.<sup>71</sup>

Nos séculos XVII e XVIII foram diversas as mudanças políticas no contexto europeu que desencadeadas especialmente pelas relações imperiais e eclesiásticas internas europeias que inevitavelmente influenciariam nas relações com as colônias transatlânticas. Alguns desses principais conflitos foram as guerras entre a Áustria e a França na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) e com as guerras de Luís XIV (1667-1715). Além destas, desde 1568 (até 1648, quando efetivamente conseguiram), o conjunto dos países-baixos, conhecido como Províncias Unidas, lutava pela sua independência contra a Espanha, que, desde 1580, possuía uma União Ibérica com Portugal, situação que, todavia, também ajudou a Portugal iniciar seu

---

<sup>69</sup> WEHLING, 1994, p. 97.

<sup>70</sup> De acordo com Wehling, esta obra gerou muitas intrigas com a corte espanhola que “mandou imediatamente recolher e destruir o livro” (WEHLING, 1994, p. 114), mas foi fundamental para que Portugal posteriormente conseguisse reivindicar a região amazônica. Eu creio que a beleza deste rio não está nele em si ou em seu potencial de água doce, mas em como ele provê uma vida abundante ao seu redor. Crescendo toda a minha infância em Manaus, no Amazonas, tive diversas oportunidades de ver o encontro dos rios Solimões e Negro, podendo estar em meio à paisagem e movimentação humana (há diversos lugares flutuantes e barcos e canoas, mas, importantemente, nada em escala industrial ou que destrua e polua demais essas águas). Mas a vida que está – quando se olha a partir da cidade de Manaus – para lá e do outro lado do rio, posso dizer que é ainda mais linda, com pessoas que vivem suas vidas em meio à uma superabundância de vida, expressando sua visão de mundo cultural e religiosa e transmitindo seus conhecimentos, pessoas que, todavia, poderiam ter melhor ajuda social e de saúde, pois o estado ainda tem suas responsabilidades para com elas, e, como veremos adiante, como nação, temos muito ainda que nos preocupar com a vida dessas pessoas, além de todo nosso ecossistema.

<sup>71</sup> WEHLING, 1994, p. 158.

processo contra o domínio soberano que a Espanha exercia, com batalhas que se estenderam até 1668, com o Tratado de Lisboa.

Após um crescimento econômico *quasi* milagroso (“bênção de Deus”) no século anterior para os países que mantinham relações comerciais, “a economia internacional sofreu uma retração, provocada, entre outros motivos, pela menor entrada, na Europa, de metais da América espanhola, pelas guerras europeias e pela sobrevivência do sistema feudal”,<sup>72</sup> o que aumentou a competitividade pelo domínio mercantilista externo e hegemonia imperial interna. De qualquer forma, neste momento veem-se os resultados de dois séculos de exploração sistemática contínua na consolidação da estrutura econômica e sociocultural europeia, um “progresso” socioeconômico que possibilitou um desenvolvimento culturalmente míope no movimento conhecido como o Iluminismo (agora é “benção da Razão”) e na revolução industrial moderna.

A necessidade de abrir novos caminhos para abastecimentos das demandas socioculturais europeias do século XIV lançou a busca marítima ao redor do mundo que resultou na descoberta de muitos caminhos e terras não conhecidos pelos europeus, por exemplo, com o caminho aberto para as Índias por Vasco da Gama (1469-1524). Rapidamente Moçambique se tornou um dos principais portos de carga e descarga de objetos e pessoas da África para o Oceano Índico, numa rota controlada pelos portugueses no *Estado da Índia* (1500-1515).<sup>73</sup> Com este contato, iniciou-se uma nova rede de relações que permitia a troca de mercadorias vindas da Europa com povos da região do continente africano, como os Benim, que, contudo, ofereciam como produto de troca neste escambo as pessoas escravizadas de outros povos, que, com os mercadores, iam para a Índia, estes voltando para a Europa com produtos para fechar o circuito.

A rainha Elizabeth I da Inglaterra (1533-1603), em 1562, após receber os espólios da venda de escravos negros africanos no caribe pelo capitão John Hawkins (um dos piratas mais importantes no grupo que Elizabeth utilizava para atacar outras frotas), funda a *Royal African Company* (e, posteriormente, a *East India Company*), que se constituiu num dos pilares mais

---

<sup>72</sup> WEHLING, 1994, p. 101.

<sup>73</sup> É importante ver que o tráfico de pessoas para a escravidão não foi algo criado neste momento histórico nesta região, mas, pelo trabalho executado nas colônias, a demanda por pessoas foi crescendo e se tornou num verdadeiro comércio em si, um sistema escravagista que, todavia, ganha outros contornos e características específicas nas rotas transatlânticas: “O possível volume de algumas dessas trocas depois de 1600 é sugerido por estimativas que Bali e ilhas vizinhas, como Lombok e Sumbawa, supriam redes regionais no arquipélago indonésio com entre 100,000 a 150,000 escravos, e entre 1620 e 1830 [...] e que comerciantes Índios, Chineses e indígenas supriam a Batavia (Jakarta) que era controlada pela Holanda com entre 100,000 a 150,000 e talvez até 250,000 escravos entre os séculos dezessete e dezoito”. (ALLEN, Richard. Ending the history of silence: reconstructing European slave trade in the Indian Ocean. *Revista Tempo* [UFF], v. 23, n. 2, p. 295-313, 2017, p. 297).

importantes para o desenvolvimento econômico inglês (e *os* para a estrutura escravagista). No século XVIII, enquanto uma pessoa inglesa conseguiria sobreviver no ano com seis libras, os mercadores de Liverpool (maior porto inglês) faturavam mais de mil e cem libras ao ano, e, como pode ser atestado por um economista da época, o tráfico escravagista (que necessita ser visto como uma estrutura histórica socioeconômica única, diferente de qualquer tipo de escravidão regional anterior) foi: “o princípio básico e fundamental de todo o resto; como o principal acionamento da máquina que põe em movimento cada roda da engrenagem”.<sup>74</sup> Os lucros feitos pelos acionistas nestas companhias iam em até trezentos por cento de dividendos, mas nesta longa corrente de estrutura escravagista os meios de lucro bruto eram muito diversificados.

Com o novo sistema de papel-moeda instaurado pela França através de seu Banco Real pelo economista escocês John Law (1671-1729), inicia-se também um novo momento de relações econômicas internacionais onde o governo inglês com um Banco da Inglaterra também ganha proeminência. Este período faz surgir o início do acúmulo estatal de metais preciosos em barras como fundo de riqueza, como visto com o *bulionismo* inglês e espanhol. Outro exemplo de práticas desenvolvidas neste período mercantilista foi o *colbertismo* francês, que resguardou com as importações, enfatizando exportações de produtos de alto valor. Portanto, mesmo com este momento durante o século XVII com diversas “dificuldades” (isto é, sob a ótica imperial, pois o povo, a matéria orgânica do idealizado império, sofria com a disparidade socioeconômica e exploração da mão de obra), o contexto europeu estava enriquecendo, se desenvolvendo, prosperando e progredindo como nunca antes, estruturando uma nova era em sua história, a Moderna. Como o Barão de Montesquieu (1689-1755) atesta, vendo a entrada de uma quantidade superabundante de ouro encontrado agora no Brasil:

Os portugueses encontraram tanto ouro no Brasil, que forçosamente o lucro (...) diminuirá consideravelmente dentro em breve (...). A Europa recebe do Brasil todos os anos a quantia de 2 milhões de esterlinas em ouro, ouro este encontrado na areia, aos pés das montanhas ou no leito dos rios. (MONTESQUIEU, apud WEHLING, 1994, p. 148)

O século XIX foi uma explosão de crescimento técnico e econômico para muitos países da Europa a partir do novo livre comércio. Segundo o Visconde Chateaubriand (1768-1848), sob Luís XVIII (1755-1824), “no momento da emancipação, as colônias espanholas se

---

<sup>74</sup> GALEANO, 1994, p. 79.

tornaram uma espécie de colônias inglesas”.<sup>75</sup> Esta era uma nova realidade mercantil e industrial da sociedade europeia que requeria novas formas de relações financeiras internacionais, onde, em 1836, foram fundados 48 bancos na Inglaterra, desenvolvendo um alto número de empréstimos e investimentos externos em ordens que, todavia, careciam de pagamentos em ouro, além de “mais de 40 sociedades anônimas para explorar os recursos naturais – minas, agricultura – da América Latina e para instalar empresas de serviços públicos”.<sup>76</sup>

Mas esta não foi a realidade vivida pelos povos e pelas pessoas “indígenas” nativas destas terras e nem pelos povos e pessoas que foram trazidas à força das terras africanas.

É interessante ver a postura vivida pelos indígenas quando da chegada nestas terras de pessoas diferentes. Enquanto que a interpretação dada pelos navegadores, como relatada nas cartas, foi de fraqueza, inocência ou covardia, eles se mostravam curiosos e confiantes a ponto de abaixarem suas armas e não entrar em conflitos diretos. Mas esta não foi a atitude tomada para com eles:

A atitude de Colombo para com os índios decorre da percepção que tem deles. Podemos distinguir, nesta última, duas componentes, que continuarão presentes até o século seguinte e, praticamente, até nossos dias, em todo o colonizador diante do colonizado. Estas duas atitudes já tinham sido observadas na relação de Colombo com a língua do outro. Ou ele pensa que os índios (apesar de não utilizar estes termos) são seres completamente humanos com os mesmos direitos que ele, e aí considera-os não somente iguais, mas idênticos e este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade (no caso, obviamente, são os índios os inferiores): recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo. Estas duas figuras básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu eu com o universo; na convicção de que o mundo é um. (TODOROV, 1999, p. 40)<sup>77</sup> [isto é, agindo a partir de e impondo suas imagens de mundo e imagens de Deus]

Em 1630, após testemunhar a conquista do Guairá pelos bandeirantes que repetidamente atacavam desde 1602, os padres jesuítas Mansilla e Masseta que conviviam com os nativos disseram:

---

<sup>75</sup> CHATEAUBRIAND, apud, GALEANO, 2010, p. 189.

<sup>76</sup> GALEANO, 2010, p. 189.

<sup>77</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do Outro*. ed. 2. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

O que vimos no caminho é a desumanidade e crueldade com que tratavam aos índios (...). Dizem que somente a campanha de Antônio Raposo Tavares, que saqueou nossas aldeias, trouxe até vinte mil almas (...) logo hão de acabar e destruir tudo e despovoar todas aquelas terras tão povoadas, como fizeram com a maior parte. (WEHLING, 1994, p. 116)

A denominada “Guerra dos Bárbaros” (1683-1713) pode ser tida como outro exemplo das ações e ideologias precedentes que resultaram, cada vez mais, na impossibilidade de pessoas nativas terem algum tipo de autonomia. Esta batalha está marcada pela relação comercial entre a elite constituída no Rio Grande do Norte e no Ceará junto com os bandeirantes que já vinham sendo utilizados como ferramenta de controle da Ordem pelo governo colonial autoinstituído. A produção de gado, um dos ramos econômicos mais lucrativos nestas terras (pois “produzia” carne, leite e couro para exportação), serviu como um dos fatores decisivos para as tentativas de expansão resultante nos conflitos. Alegando rebeldia dos indígenas, diversos ataques foram feitos contra eles, até:

Haver uma pacificação entre 1692 e 1694. A paz foi conseguida por uma embaixada indígena em Salvador, onde se assinou um tratado ratificado em carta régia de dom Pedro II (1648-1706), mas logo rompido em 1694, com o reinício das hostilidades por parte dos fazendeiros. (WEHLING, 1994, p. 121)

A busca incessante pela expansão de terras e acréscimo de dinheiro e poder à custa de outras pessoas (o que efetivamente ocorreu em prol tanto para os bandeirantes, quanto para os fazendeiros que se reuniram e pediram ao governador o apoio dos bandeirantes), reivindicando um “direito” já dado socioculturalmente, leva a uma segunda excursão de conflitos em meio a qual o arcebispo frei Manuel da Ressurreição declara (ênfaticamente uma suposta posição *defensiva* dos bandeirantes) que “a extinção total [dos indígenas] é a única defesa que segura de suas hostilidades aquela capitania e todas as mais do Norte”.<sup>78</sup>

Após a assinatura do Tratado de Madri, no dia 13 de janeiro de 1750, as relações entre Portugal e a Espanha estavam novamente de bom grado para ambas as partes, possibilitando a posse portuguesa das terras que tinha expandido desde Tordesilhas. Continuando sua expansão ao sul, recebem neste novo tratado o Rio Grande do Sul e Santa Catarina. No Rio Grande se encontrava a missão jesuíta dos Sete Povos das Missões. Em 1756, outro exemplo de atrocidade cometida contra as pessoas indígenas pode ser vista, quando os governos espanhol e português se juntaram para limpar estas terras, quando “num só combate foram mortos 1,200 índios, contra quatro mortos e 41 feridos dos atacantes”.<sup>79</sup> Novamente, o intuito

<sup>78</sup> WEHLING, 1994, p. 121.

<sup>79</sup> WEHLING, 1994, p. 170.

de conquistar estas terras visava fins lucrativos, econômicos, evidente a partir da afirmação do bispo de Buenos Aires à Madri, ao dizer, em 1752, que os comerciantes portugueses “já se jactavam de que lhes venderiam ao preço que quisessem a erva caamini (erva-mate) [erva esta cultivada como sagrada na região]”.<sup>80</sup> Contudo, já em 1761, com o Tratado de El Pardo, a Espanha reconquista a (em ruínas) missão Sete Povos até inícios do séc. XIX, quando passa a região novamente para os portugueses.

Esta foi uma realidade compartilhada pela ampla diversidade de povos que aqui existiam, pessoas que sofreram não apenas a morte, mas uma condição social que lhes foi imposta demandando total subordinação e ocultamento/esquecimento do si (de suas imagens de mundo e imagens de Deus). De acordo com o marquês de Barinas, onde vivam entre Lima e Paita mais de dois milhões de indígenas, em 1685 restavam não mais do que quatro mil famílias, o que tentou ser desmentido pelo arcebispo Liñan y Cisneros, para quem “o que acontece [...] é que eles se escondem para não pagar tributos, abusando da liberdade que gozam e que não tinham na época dos incas”.<sup>81</sup> Em três séculos, 8 milhões de pessoas indígenas foram mortas sob condições de trabalho escravo apenas em Potosí.<sup>82</sup>

Esta situação de realidade destruidora espelhando o que um ser humano pode fazer sobre o outro é testemunhado por uma das poucas vozes que restam de alguém que conseguiu se adequar ao novo padrão de poder rápido o bastante para fazer um clamor por escrito (a primeira obra em espanhol no solo latino-americano) para os detentores do poder soberano sobre suas próprias terras a partir de seu povo, os Quéchua, mas intercedendo por muitas tribos e suas línguas.<sup>83</sup> Guamán Poma de Ayala (1534-1615),<sup>84</sup> neto do décimo rei inca, Topa

<sup>80</sup> Anônimo, apud. WEHLING, 1994, p. 170.

<sup>81</sup> Apud, GALEANO, p. 41.

<sup>82</sup> Apesar da pesquisa não ser feita na região chilena mencionada, ela dá uma luz para a mudança da situação socioambiental humana a partir das incursões coloniais espanholas feitas na Colômbia. Em sua pesquisa, o antropólogo Miguel Burbano-Delgado apresenta o estudo que mostra a subnutrição ocorrida nos povos nativos da região da Colômbia a partir da relação entre as análises de centenas de fósseis humanos de nativos que datavam do período pré-colonial (1200-1600 de nossa era em comum) com as de fósseis humanos de nativos que datavam do período colonial (1615-1729). O resultado mostrou uma queda drástica no consumo de proteínas, e a subsistência a partir de alimentos vegetais: “Isto ocorreu, muito possivelmente, como consequência das circunstâncias sociopolíticas do domínio espanhol” (BURBANO-DELGADO, Miguel. El impacto de la colonización española: evidencias paleopatológicas e isotópicas de cambio em as salud oral y reducción de la diversidad em la dieta en sociedades coloniales nativas del sur occidente de colombia. *Revista Estomatología – Universidad del Valle*. Colômbia, v. 15, n. 2, p. 17-37, p. 24).

<sup>83</sup> Como Ayala descreve, tais atrocidades não ocorreram apenas em um vilarejo, mas por toda a extensão que ele percorreu sob seu ofício de intermediador oficial. Elas também necessitam ser vistas a partir das muitas óticas que ele coloca, como a exploração sexual das mulheres, a total desatenção e também exploração das crianças nativas e nascidas destes estupros, além da exploração do trabalho, apropriação do produto cultivado e criado artesanalmente, e infundáveis torturas psico e fisiológicas.

<sup>84</sup> Introduzindo-se, reiterando não sua posse, mas sua exigência como cabeça do povo do Peru e alguém que tem o que falar e esta fala tem significado, Ayala diz que é “legítimo heredero de Capac Apo Guanchaua, excelentísimo señor de este reino, y soy nieto de Topa Inga Yupanqui el rey décimo de este reino, el quien fue el

Inca Yupanqui (c. 1441-1493), redigiu este livro-carta até seus oitenta e um anos, endereçado ao rei espanhol Filipe III (1578-1621) sendo até mesmo enviado, mas extraviado e mantido na Biblioteca Real da Dinamarca desde pelo menos 1660, quando foi redescoberto apenas em 1907, por Richard Pietschmann. O livro-carta, apesar de escrito, não foi findado por Ayala, contendo ainda diversas notas que refletem sua pessoa, seu caráter e seu falecimento: “estava muito cansado e muito pobre, e que não tinha um grão de milho e nem coisa alguma, de já ter andado tantos anos no mundo do dito autor servindo a Deus e a Sua Majestade e a Sua Santidade”;<sup>85</sup> “o autor partiu do povo de San Cristóbal e chegou à cidade de Castrovirreyna e dormiu uma noite, daí passou a diante, muito pobre, sozinho [...]”.<sup>86</sup> Uma das questões mais interessantes neste seu testemunho é a importância que ele dá para uma visão estrutural e inter-relacionada da sociedade vivida que possui diferentes experiências, ou seja, a experiência vivida a partir da situação como pessoas indígenas<sup>87</sup> e a vivida como senhores. Suas críticas são concernentes à muitos aspectos, mas inicia com uma exposição da profunda discrepância entre a mensagem passada como doutrina de Amor de Deus e os representantes desta mensagem (que impuseram e impõe-na):

Como os padres e curas das doutrinas são muito coléricos e senhores absolutos e soberbos, e possuem muitas mais gravidades, que com o medo se unem os ditos índios; e de que os ditos sacerdotes do Nosso Senhor Jesus Cristo que se fez pobre e humilde para ajudar e trazer aos pobres pecadores, e levalos à sua Santa Igreja, e de allí leve-los para seu reino do céu. (AYALA, 2005, p. 10)

Como o padre Juan Bautista Alvadán foi cura do povo de San Cristóbal de Pampachire, foi absolutamente um padre cruel; as coisas [que] este homem fazia não se pode escrever, pois tomou um dito índio do povo chamado Diego Caruas, pois não lhe deu camarão, e o pôs em uma cruz de madeira como Santo André, o pôs amarrado com couro, começou a queimar com vela de sebo, metendo fogo na bunda [*culo*] e na vergonha, acendendo muitas velas e afundando nele, e abria sua bunda com as mãos; e dizem que fez outras muito mais que não se pode escrever, se não que Deus o saiba. (AYALA, 2005, p. 13, 15)

O teor da crítica de Poma de Ayala segue nesta direção, numa linguagem que sempre busca ressaltar esta total divergência entre aquilo que se diz ser a vida cristã destas pessoas e o seu exercício factual do poder que institucionalmente representam, como nível executor do

---

gran sabio; porque la dicha coya mi madre doña Juana Curiocllo fue legítima coya y señora reina de este reino; y así el príncipe don Melchor Carlos Paullo Topa Oirorocha Inga, el quien fue a Castilla, fue mi tío, y otros señores ingas príncipes están vivos tíos tengo” (AYALA, Felipe Guamán Poma de. *Nueva Coronica y Buen Gobierno* [1615]. Lima: Fonde de Cultura Económica, 2005. p. 435)

<sup>85</sup> Anônimo, in: AYALA, 2005. p. 430

<sup>86</sup> AYALA, 2005, p. 436

<sup>87</sup> É notável que Ayala refere-se constantemente às diversidades das pessoas e do sofrimento vivenciado por elas, sejam mulheres, crianças e homens, levando o leitor não apenas a ver maldades feitas para com a pessoa humana, mas muitas vezes expondo como isto está em relação sociocultural intrínseca, ou seja, como a comunidade também exclui mulheres vítimas de estupros e as crianças.

governante colonial (e também teológico, pelo menos como demonstra a linguagem de Ayala), e aquilo que se vive: “[...] os ditos padres das doutrinas não querem guardar nem seguir o que manda o Santo Concílio/ e ordens e provisões reais de sua Magestade”.<sup>88</sup> Esta vivência, contudo, não é algo pontual, mas coletivamente experimentado ao longo da terra da América conquistada, e, como Ayala diz, já numa larga escala de produção que se utiliza da mão de obra indígena para muito além do que o sustento:

Como os ditos padres e curas *neste reino* possuem na estrebaria dez mulas com outras que tem seus amigos a engordar às custas dos índios e *solteras* que ficam trabalhando, alguns tem pasto de gado [com] mil cabeças, ou de cabras, ou de ovelhas e porcos, éguas, ou carneiros da terra, com ou duzentas galinhas, e [frango]capão, e coelhos, e sementeiras, oficiais em cada coisa dos mencionados, com seus currais e casas, ocupando os pobres índios e sem que se pague; e se perde algum destes [animais], o cobra cento, e não o paga e nem dá de comer e, assim, de tanto trabalho, se ausentam. (AYALA, 2005, p. 12)

No ano de 1600 vi no povo de Tiaparo, na província dos aimarás, um clérigo doutrinante a fim de doutrina-los e chamando-se proprietário; como estava rico, o encomendeiro, os espanhóis e os principais caciques não podiam deixar a doutrina, e assim se vão acabando os índios neste reino e não há remédio para multiplicar, mais multiplicou os padres que os índios neste reino. [...] Depois vossas senhorias se espantam como não multiplicam os índios se apenas um padre possui doze filhos e todas as donzelas como mulher [...] (AYALA, 2005, p. 49, 50)

A mulher merece especial atenção no meio desta grande e complexa estrutura de poder, pois, além dos abusos de labor, sofreram abusos sexuais físicos, psicológicos e sociais (tanto de estruturas patriarcais advindas com a colonização, quanto também com as que já existiam, mesmo que numa forma muito distinta<sup>89</sup>) que carregaram ao longo de suas vidas e na de suas gerações subsequentes:

Como os ditos padres e curas neste reino possuem em suas cozinhas quatro solteiras em turnos, cozinheiras, e com a cozinheira maior que faz a comida, sem os turnos e fixas, solteiras muito lindas; e possuem mais de oito rapazes, e outros cabelereiros e mordomos, e muito aparato. Tudo à custa dos índios, pois, como tais, como as mulheres dos ianaconas, gastam cada dia uma hanega [cerca de 20 litros] de todas as comidas, e não se paga, e estas índias parem mestiços e tornam-se velhas putas neste reino. (AYALA, 2005, p. 12)

<sup>88</sup> AYALA, 2005, p. 15.

<sup>89</sup> SEGATO, Rita. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. In: RUGGI, L.; BARBOZA, R. *Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 2012. p. 106-131. Disponível em: <https://eces.revues.org/1533>. p. 116. A estrutura patriarcal pode ser vista com diversas culturas, como a Yoruba e em civilizações pré-colombiana, contudo, é muito importante compreender que o abuso da mulher enquanto mulher no período colonial piorou com o agregado de serem já racialmente subumanizadas, portanto, as relações de gênero neste momento colonial também necessitam levar em consideração que o trato do colonizador para com a colonizada é diferente dele para com uma mulher europeia, mesmo que, dentro da cultura europeia herdeira da imposição pela cristandade de um cristianismo patriarcal, existam suas próprias formas de opressão misógina.

Ao falar sobre os escravos negros que os espanhóis também tinham, sob um retrato que mostra uma mulher (com um longo pedaço de madeira) e um homem (com o que parece ser botas com pontas de ferro) com trajes e características espanhóis batendo em uma mulher e chutando um homem com fenótipos do continente africano: “consideração/como maltratam seus escravos negros e negras, e os Bons escravos levam eles com paciência por amor a Deus, e não é dado de vestir e de comer, e não consideram que o filho de Deus morreu por eles, como pelos espanhóis/soberba”.<sup>90</sup>

Como Cristovam Colombo creu até sua morte, não eram novas terras, mas as “Índias” nas quais havia desembarcado. Isto logo foi revisto com a compreensão de Américo Vespúcio de que se tratava, na realidade, de um “*Mundus Novus*”. Na busca por produtos comercializáveis, isto significou para os governantes políticos de então uma vastidão, supostamente, inexplorada e inesgotável. Mas o inesgotável começou a se esgotar. Não pela matéria prima numa terra continental como esta (que, como veremos, ainda hoje é explorada sem um retorno social devido), mas pela mão de obra.

Pessoas advindas da África e possuídas como escravas chegaram ao “Brasil” logo nas primeiras décadas do séc. XVI, já por falta de mão de obra.<sup>91</sup> Mas ao longo do decorrer dos próximos séculos, milhões de pessoas serão atravessadas pelo Atlântico sob esta situação criada pela empreitada colonial, pois o número da mão de obra anteriormente utilizada, a dos nativos, foi-se reduzindo de forma catastrófica. Isto criará todo um novo modelo de exploração que inicia já na captura de pessoas na África, que se estrutura numa rota de mercado escravagista que tem no Caribe e no Brasil os principais pontos de contato com todo um mundo novo para essas pessoas, mas já de antiga empreitada colonizadora para outras.

É possível que cerca de 40% das pessoas trazidas do continente Africano e escravizadas tenham vindo para o Brasil. Estes foram utilizados como mão de obra até a exaustão em todos os trabalhos manuais imagináveis (agricultura, pecuária e mineração eram os que mais requeriam), além de toda a exploração física e psicológica sofridas de terem sido arrancados de suas terras (lembrando que este foi um processo que perdurou séculos, com constantes “descarregamentos” de pessoas – o que também desdobra em uma diversidade da

---

<sup>90</sup> AYALA, 2005, p. 309.

<sup>91</sup> Por exemplo, estimasse que dos dois milhões de escravos nas terras continentais da colônia espanhola, seiscentos mil vieram de outras colônias como o Brasil, e a Jamaica, percorrendo milhares de quilômetros até seus destinos em diversas regiões ao longo dos séculos seguintes, mas, primeiramente, para as minas em todo o território colonizado, por exemplo, as de Potosí (O’MALLEY, Gregory; BORUCKI, Alex. Patterns in the intercolonial slave trade across the Americas before the nineteenth century. *Revista Tempo* (UFF), v. 23, n. 2, p. 314-338, 2017).

história afro-americana –, além da tentativa de supressão de resquícios de imagens de mundos e imagens de Deus):

Calcula-se em uns 10 milhões o total de negros escravos trazidos da África, desde a conquista até a abolição da escravatura: embora não se dispunha de uma cifra exata para o século XVIII, é preciso levar em conta que o ciclo do ouro absorvia mão de obra escrava em enormes proporções. (GALEANO, 2005, p. 54)

### *1.1.2 A condição em meio à situação de desigualdade hoje*

Pessoas se vão, sociedades se mantêm. Uma forma de ver as consequências desta empreitada colonizadora sobre povos que já estavam aqui é que, mesmo com as dificuldades inerentes às pesquisas demográficas,<sup>92</sup> a partir do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas de 2010, “na América do Sul, o Brasil apresenta um significativo contingente de indígenas, embora corresponda a somente 0,4% da população total”.<sup>93</sup> Isto ainda hoje suscita muitos conflitos que transpassam pela sociedade em diversos níveis, como políticos e culturais, numa marginalização das pessoas e culturas indígenas, mas também por tentativas de posse à força de terras indígenas, que, como visto, é recorrente ao longo de nossa história, com as disputas por estas terras por fazendeiros, contrabandistas de madeira, empresas de minério e do próprio governo, quando não há também intromissões internacionais externas para pesquisas, corroborando para o que hoje denominamos de biopirataria.<sup>94</sup>

Sendo 8,5% da população latino-americana e 0,4% da população brasileira, são diversas as ramificações baseadas na lógica colonizadora destes séculos de construção social

<sup>92</sup> A partir do censo de 2000, para o de 2010, buscou-se dar um “salto de caráter qualitativo” (ONU/CEPAL, 2013, p. 39) para o levantamento das informações.

<sup>93</sup> Indígenas no Censo Demográfico 2010 (IBGE. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010*: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. p. 5). Isto, contudo, necessita ser visto diante da realidade que em muitos lugares da América Latina o povo de origem indígena é uma grande quantidade (cerca de 45 milhões de pessoas), mesmo que, no total, seja apenas 8,3% de toda a América Latina (contando 17 países) (IBGE, 2012, p. 41).

<sup>94</sup> Um dos primeiros exemplos foi o contrabando de sementes da árvore *hevea brasiliensis* pelo inglês Henry Wickham, em torno de 1873, que, escondendo do governo brasileiro que revistava todos os navios por causa de contrabando, levou para Liverpool, e posteriormente para as colônias inglesas na Malásia, onde se iniciou o processo de produção da borracha, e até 1920, já exportava mais de 400 mil toneladas de borracha, e o Brasil ficou com um oitavo do consumo mundial, antes, a fonte. (GALEANO, 2005, p. 87) Hoje, contudo, a prática continua a partir de pesquisas clandestinas feitas explorando a biodiversidade existente lá, “o que se pode observar, na Amazônia, é que a população ribeirinha e indígena que vive em locais ermos, onde o Estado não se faz presente, é vítima de grandes organizações, que infiltram missionários e pesquisadores no meio da floresta e retiram o conhecimento tradicional desses povos e ainda os induzem a aprisionar espécimes da fauna e da flora por míseros reais” (POZZETTI, Valmir; MENDES, MÁRYKA. *Biopirataria na Amazônia e a ausência de proteção jurídica. Revista Direito Ambiental e sociedade*. UCS, Rio Grande do Sul, v. 4, n. 1, p. 209-234, 2014, p. 214)

que podem ser vistas na situação atual de muitas das pessoas com essa identidade étnica. Uma das primeiras é justamente o agrupamento de toda uma ampla diversidade sociocultural e linguística com abrangência continental a partir do conceito *índio*. Hoje, pode-se dizer que há “novas configurações identitárias indígenas”,<sup>95</sup> pois a interação humana, por si só, sem a necessidade da imposição como ocorreu, produz mudanças, ainda que muitos hoje busquem resguardar suas visões de mundo e heranças étnicas diretas. Além de pessoas que são descendentes mais longínquas e das que são diretamente relacionadas com alguma tribo, há ainda tribos inteiras que buscam manter o controle sobre seus próprios estilos de vida e resguardar toda sua história e visão de mundo em meio à vivência humana coletiva nesta história a partir de suas próprias visões de mundo. Estes podem ser tidos como a “fragilidade demográfica” que permanece como resto histórico que ainda luta a partir de si mesmo, como formação de raiz, para não ser aniquilado. Como a Comissão e a Corte Interamericana de Direitos Humanos ressaltam:

A estreita relação que os indígenas mantêm com a terra deve ser reconhecida e compreendida como a base fundamental de suas culturas, sua vida espiritual, sua integridade e sua sobrevivência econômica.

[...]

Para as comunidades indígenas, a relação com a terra não é meramente uma questão de posse e produção, mas um elemento material e espiritual do qual devem gozar plenamente, inclusive para preservar seu legado cultural e transmiti-lo às gerações futuras. (CIDH, apud, ONU/CEPAL, 2013, p. 52)

No Brasil hoje são mais de 200 povos indígenas que contêm aproximadamente 180 línguas, com 37,4% deles na região Norte e no ambiente amazônico, 19% no Nordeste, 17,9% no Centro-Oeste, 10,4% no Sudeste e 10,3 no Sul.<sup>96</sup> Apesar desta presença, ainda hoje a disputa pelas terras ocupadas por essas pessoas leva à opressão física e também cultural, portanto, marcando uma das principais dificuldades que ameaçam os povos e pessoas deste grupo social. Mas eles não se silenciam. Isto pode ser visto constantemente através de manifestações que são feitas para tentar demonstrar esta omissão nacional para com eles:

A convivência com diferentes agentes (posseiros, traficantes, policiais, militares, patrões, vizinhos não indígenas) desencadeia uma série de violências físicas e morais, tais como: agressões verbais, desrespeito, discriminação, intimidação com armas nas entradas das Terras Indígenas e em situações de retomada de terras, violência sexual, prostituição, trabalho infantil.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> Rosa, 2015, p. 272.

<sup>96</sup> IBGE, 2012, p. 9.

<sup>97</sup> SACCHI, Ângela. Violências e Mulheres Indígenas: justiça comunitária, eficácia das leis e agência feminina. *Patrimônio e Memória*. UNESP, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 62-74, 2014, p. 62.

Ainda hoje estes conflitos ocorrem ao redor de todo o solo brasileiro, por exemplo, num ocorrido em novembro de 2019, com madeireiros no noroeste do Maranhão que adentraram e expulsaram essas pessoas de suas terras, na região de Bom Jesus das Selvas, onde o líder indígena Paulo Paulino Guajajara, um “Guardião da Floresta”, foi assassinado em uma emboscada.<sup>98</sup> Isto ocorre em muitas áreas indígenas que já estão marcadas, por exemplo, na terra do povo Uru-Eu-Wau-Wau, em Rondônia, uma região que possui vinte e três nascentes, mas que já foi invadida para se explorar os recursos naturais, além dos danos físicos e psicológicos causados nessas pessoas, uma invasão que ocorreu antes (2014 e 2016), ocorreu em 2018, e em 2019, quando centenas de invasores adentraram mais ainda, hoje possivelmente tendo mais de 1,000 ocupando ilegalmente a terra:

Entre setembro e outubro de 2018, análise do ISA identificou 42 focos de desmatamento incidentes em área próxima a aldeia Alto Jamari, onde vivem famílias do povo Uru-Eu-Wau-Wau. Estas áreas somadas representam 692,340 hectares de corte raso de floresta – área equivalente a 700 campos de futebol.<sup>99</sup>

Contudo, há ainda outros meios pelos quais as pessoas indígenas estão sofrendo e sendo assassinadas em suas próprias terras e casas:

De acordo com o Cimi, a Política Federal estima que são retirados 106 quilos de ouro mensalmente da TI Yanomami, em Roraima, e já há estudo da Fiocruz que indicam índices preocupantes de mercúrio em 19 aldeias da região. O mercúrio metálico é usado pelos garimpeiros para separar o ouro de outros minerais, e, despejado na água, contamina rios e gera a contaminação de toda cadeia alimentar.<sup>100</sup>

As experiências vividas por essas pessoas não findam com estas violências físicas e morais, mas adentram a sua própria individualidade quando se mantêm ações e reações que socioculturalmente desumanizam-nas enquanto seres humanos e enquanto possuidores de culturas próprias em meio à sociedade mais ampla, buscando suprimir, ocultar, desmoralizar e demonizar suas imagens de mundo e imagens de Deus. Para se lutar contra isto, todavia, precisa-se ter um olhar crítico, como Darcy Ribeiro expõe ao falar dos acadêmicos da antropologia que possuem uma “conivência passiva”, vista “claramente no desprezo pelos temas sociais e humanos referentes aos problemas de sobrevivência das populações indígenas

<sup>98</sup> Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/11/guardiao-da-floresta-lider-indigena-guajajara-e-morto-em-conflito-com-madeireiros-no-maranhao.shtml>.

<sup>99</sup> Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/centenas-de-invasores-entram-na-terra-indigena-uru-eu-wau-wau-e-preparam-derrubada-da-floresta>.

<sup>100</sup> Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/aumenta-numero-de-casos-de-invasao-conflitos-em-terras-indigenas-diz-cimi-23107785>.

[...]”.<sup>101</sup> Esta desumanização para com a pessoa indígena (mas, também, para com os negros) pode ser vista especialmente como permeando grupos e até mesmo regiões que tentam manter identidades étnicas raciais fortes, como no caso do sul do Brasil, onde a colonização europeia recente foi muito intensa e extensa, buscando construir suas vidas em sociedade e cidades, mas, também, explorando, matando e caçando indígenas adentro do século XIX, como pode ser atestado na região de Blumenau e no Vale do Itajaí com os “bugres”. Mas isto continua ainda hoje, como podem ser vistos por muitos conflitos, mas, também, por assassinatos brutais que demonstram este ódio para com o diferente, o Outro, como no caso em Imbituba, onde uma criança indígena de dois anos teve seu pescoço cortado com uma faca por um homem enquanto estava no colo da mãe na frente de uma estação rodoviária,<sup>102</sup> ou no caso do professor de educação indígena Marcondes Namblá, que foi brutalmente espancado na virada do ano para 2018 na cidade de Penha, litoral norte de Santa Catarina.<sup>103</sup>

O Brasil foi o último país a abolir a escravidão, em 1888, mas isto não quer dizer que ela findou. Num telegrama de abril de 1970, diz-se que “a polícia do estado de Pernambuco deteve no último domingo, no município de Belém de São Francisco, 210 camponeses que seriam vendidos a proprietários rurais do estado de Minas Gerais, a dezoito dólares por cabeça”.<sup>104</sup> A estrutura socioeconômica constituída nos últimos séculos pelo monopólio latifundiário e monocultura generalizada para abastecimento de produtos específicos, necessitava de mão de obra para continuar gerando seus lucros estrondosos.

A situação de desigualdade histórica construída em cima da noção de raça é também algo enraizado e presente contemporaneamente, concretamente dado na sociedade, mas também na cultura, num emaranhado que necessita ter uma percepção para se compreender as transições materializantes entre as ideias e convicções nas ações sociohistoricas concretas. “Em muitas ocasiões e cenários dos mais variados, às vezes discriminemos, excluamos e até maltratemos por motivos raciais, sem ter qualquer grau de percepção de que estamos incorrendo num ato de racismo”.<sup>105</sup>

Mas isto faz parte de nossa história enquanto país escravagista (isto é, diferentemente dos países escravocratas europeus que apenas coordenavam e lucravam em cima do sistema). Ou seja, apesar de muitos hoje serem afrodescendentes, o ser “negro” possui suas especificidades para além dos fenótipos, mas, ao mesmo tempo, estreitamente relacionadas

<sup>101</sup> RIBEIRO, Darcy. *Ensaio Insólitos*. São Paulo: Global, 2015. p. 106.

<sup>102</sup> Disponível em: <http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2015/12/menino-indigena-de-2-anos-e-morto-em-rodoviaria-no-sul-de-sc.html>.

<sup>103</sup> Disponível em: <https://jornalistaslivres.org/professor-indigena-e-brutalmente-assassinado-em-santa-catarina/>.

<sup>104</sup> GALEANO, 2010, p. 84.

<sup>105</sup> SEGATO, Rita. Cotas: por que reagimos? *Revista USP*. São Paulo, n. 68, p. 76-87, 2005a. p. 79.

com eles, pois, além da classificação de gênero binária, “*a cor, isto é, o indicador baseado na visibilidade do traço de origem africana, é o [classificador histórico-social] mais forte*”.<sup>106</sup> Em relação à vida política hoje, Segato diz que:

O que temos hoje é um deslocamento da política, um desmascaramento do estado e uma política onde a disputa na e pelas instituições no cenário estatal e pelos recursos no cenário corporativo fica exposta – o que eu tenho chamado de uma nova territorialidade política e religiosa – que substituiu a discussão sobre a forma de produção da riqueza e a finalidade da mesma. (SEGATO, 2005b, p. 9)

Uma mulher negra que tinha conquistado um lugar de destaque e estava fazendo a diferença na vida política que reverberava para toda uma comunidade, desde crianças até idosos, meninas, mulheres, meninos e homens, foi Marielle Franco. Ela foi uma voz que lutou em prol de muitas pessoas, foi alguém para quem meninas negras podiam olhar e admirar, se levantou pela verdadeira Ordem no estado e denunciou os abusos frequentemente cometidos no Rio de Janeiro por aqueles que deveriam manter a ordem, abusos que, de vez em quando, surgem evidências gravadas, mas que, contudo, ainda não são suficientes para a tal “Justiça”.<sup>107</sup> Ainda mais, como podemos ver hoje, muito pelo contrário, ganham mais força para executar executando,<sup>108</sup> numa esmagadora porcentagem dos casos, jovens negros.<sup>109</sup> Marielle foi assassinada em 2018, junto com seu motorista Anderson Gomes, mas isso não quer dizer que foi silenciada ou que vai ser esquecida, mesmo que a justiça não seja feita por aqueles que estabelecem e reivindicam a submissão à uma (des)Ordem.

Esta percepção para nossa própria subjetividade em construção inconsciente com signos sociais, mas, também, uma imposição socioestrutural externa sobre a nossa própria pessoa, é algo que permeia Segato em seus argumentos para a construção de um mecanismo social que, antes de qualquer coisa, reconhecesse a existência do racismo, para, após nomear estruturalmente sua existência, poder iniciar um processo de restauração histórica na sociedade contemporânea da situação ainda deplorável com que pessoas sob o signo racial de “negro” adentraram o século XX e transcorreram ao século XXI. Segato busca concretizar uma nova vivência a partir da percepção da precária relação das pessoas negras e indígenas

<sup>106</sup> SEGATO, Rita. *Raça é signo*. Série Antropologia. n. 372. Brasília: Universidade de Brasília, 2005b. p. 2-16. p. 4.

<sup>107</sup> Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/05/28/justica-absolve-5-pms-gravados-em-video-alterando-cena-de-crime-no-rio.htm>.

<sup>108</sup> Como pode ser visto com a tentativa do atual presidente brasileiro Jair Bolsonaro de passar o projeto Garantia da Lei e da Ordem (GLO) que isenta polícia e militares de diversos setores de eventuais atos ilícitos ocorrido em campo: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/11/21/bolsonaro-anuncia-envio-ao-congresso-de-projeto-que-preve-isencao-de-punicao-para-militares-e-policiais-em-operacoes-de-glo.ghtml>.

<sup>109</sup> <https://exame.abril.com.br/brasil/numero-de-negros-mortos-por-policiais-e-o-triplo-do-de-brancos/>.

com a educação por causa de contextos sociais que transcorreram o tempo, mas se reproduzem e se mantêm. Assim, ao falar do projeto de Lei 12.711, que passou posteriormente em 2012, ela diz que “trata-se de uma medida de cunho emergencial [...] É uma medida de emergência, ou seja, de impacto imediato, e estritamente direcionada para os estudantes negros [mas, conforme a lei e como ela expõe ao longo do texto, também para indígenas] pela sua posição singular e vulnerável em todos os níveis escolares”.<sup>110</sup> Como resultado, a partir das pesquisas recentes publicadas em 2019, o número de percentual de pessoas negras ou pardas em universidades federais é o maior na história, com 50,3%, superando, neste único quesito, as pessoas brancas, com 49,7%.<sup>111</sup>

Outro exemplo que pode ser utilizado para compreender os laços estruturais do processo de colonização para com a realidade sociocultural hoje é a hegemonia da religião cristã (por isso a necessidade da conscientização para aqueles que de alguma forma se inserem nesta tradição) por meio da cristandade que, desde o início desta empreitada, buscou apagar quaisquer vestígios de algo que poderia ser outra religião ou mesmo visão do próprio cristianismo, isto é, imagens de mundo e imagens de Deus que não condiziam com as suas (dos detentores do poder). Ainda hoje, através de um longo processo histórico de demonização das religiões africanas (que inicia com o catolicismo, perpassa o protestantismo, cresce no pentecostalismo e se exacerba no neopentecostalismo) há a perseguição inclusive física para com as pessoas que frequentem e, até mesmo, para os próprios líderes religiosos. Em um vídeo<sup>112</sup> que testifica algo que ainda está sendo pesquisado,<sup>113</sup> é possível ver, na cidade de Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro, tanto violências físicas, quanto simbólicas feitas por traficantes de drogas que, “convertidos” ao cristianismo, tentam “purificar” as regiões sobre as quais tem poder, neste caso, agredindo uma *Yalorichá* – líder feminina do Candomblé – ordenando-a a “queimar tudo”, incendiar sua casa que era também o terreiro,

---

<sup>110</sup> SEGATO, 2005a, p. 84.

<sup>111</sup> IBGE. *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. Pesquisas e informações demográficas, n. 41, 2019.

<sup>112</sup> Disponível em: <http://www.alagoas24horas.com.br/1091588/criminosos-obrigam-mae-de-santo-destruir-proprio-terreiro/>

<sup>113</sup> SILVA, Vagner. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana: estudos de antropologia social*. UFRJ, Rio de Janeiro, v. 13, n1; MAGGIE, Yvonne. *Medo e feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Arquivo Nacional, Órgão do Ministério da Justiça, 1992; SILVEIRA, Hendrix. Combatendo a afroteofobia: argumentos jurídicos e teológicos para defesa da sacralização de animais em ritos de matriz africana. In: II Simpósio Internacional da ABHR – Anais, 25-29 of July, 2016 – Florianópolis, SC – Brazil – online. Available at: [http://www.simpósio.abhr.org.br/resources/anais/6/1470874598\\_ARQUIVO\\_Combateafroteofobia.pdf](http://www.simpósio.abhr.org.br/resources/anais/6/1470874598_ARQUIVO_Combateafroteofobia.pdf); De acordo com uma notícia recente, em 2018 e 2019 já foram registrados mais de 800 casos de intolerância religiosa denunciados no Disque 100 (direitos humanos). Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2019/06/09/traficantes-espalham-o-odio-contra-religoes-afro-brasileiras-pelo-pais.ghtml>.

apontando uma arma para ela, acusando-a de bruxaria, clamando pelo sangue e nome de Jesus Cristo para que tudo seja destruído, diante de diversas testemunhas.

Agora, o que é ser cristão? O que é se converter? Qual posição que se toma ante tal (tais) cristianismo(s)? Mas, antes, qual (e quais) é (são) a(s) imagem(ns) de mundo e imagem(ns) de Deus que permeiam nossas sociedades e nós mesmos?

## 1.2 TRANSMODERNIDADES

A significação do *dizer* vai além do dito: não é uma ontologia que suscita o sujeito falante, é a significância (*significance*) do dizer além da essência que justifica a exposição do ser ou a ontologia. (LEVINAS, apud DUSSEL, 1986, p. 203 – ênfase do autor)

### 1.2.1 História na(s) modernidade(s)

Georg Friedrich Wilhelm Hegel é usualmente considerado um marco no que seria o pensamento filosófico ocidental.<sup>114</sup> Como o filósofo e teórico da matemática inglês Bertrand Russell apresenta:

Hegel (1770-1831) foi o ápice do movimento na filosofia alemã que começou com Kant; [...] Sua influência, apesar de agora diminuir, foi muito grande, não apenas ou primariamente na Alemanha. No fim do século dezenove, os filósofos acadêmicos de ponta, tanto na América, quanto na Grã-Bretanha, eram amplamente hegelianos. Por fora da filosofia pura, muitos teólogos protestantes adotaram suas doutrinas, e sua filosofia da história afetou profundamente a teoria política. (RUSSELL, 1945, p. 730)

O espírito hegeliano, contudo, não finda em suas próprias palavras, mas estas devem ser vistas, por entre as linhas, como expressão daquilo no qual se desenvolveu e que ideologicamente impunha sobre a realidade que estava experienciando, mas que também ajudou a construir. A oposição de opostos (como característica do real análogo ao primórdio do ideal) é suprimida na identidade absoluta, mas também é suprimido o sujeito pelo absoluto (assim como a pluralidade relacional). Na busca por construir sua filosofia em meio ao

---

<sup>114</sup> Conforme Bertrand Russell: “A vida intelectual do século dezenove foi mais complexa do que de qualquer era anterior. Isto devido a diversas causas. Primeiro: a área da qual dizia respeito era mais ampla do que nunca; América [claramente aqui, e como apresenta ao longo da obra, Russell se refere à América do Norte] e Rússia fizeram importantes contribuições, e a Europa se tornou mais consciente do que antes das filosofias Índias, tanto antigas quanto modernas” (RUSSELL, Bertrand. *The history of western philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1945. p. 718).

contexto intelectual euro-germano-prussiano do século XVIII-XIX instaurado pela filosofia kantiana, Hegel pode ser visto como o ápice de uma in-flexão intelectual como busca por compreender os fundamentos e destinos últimos da história e realidade a partir da consciência humana. Ponto de partida, contudo, é que não é qualquer consciência humana que ele reflete, mas a consciência do “*indivíduo universal*” europeu, cujo lugar na história se daria não apenas como único, mas como uma síntese histórica que o colocaria como representante universal de conhecimento e cultura. Martin Heidegger definirá o pensamento de Hegel a partir de três proposições essenciais: a “*consciência é para si mesma seu conceito*”; “*a consciência se dá a si mesma sua própria medida*”; e “*a consciência é prova de si mesma*”.<sup>115</sup>

Como se pode ver, a consciência é o ponto de partida desta reflexão filosófica. Seguindo Kant, é na imanência do sujeito enquanto ser que experimenta a partir do sensível donde surge o entendimento. Contudo, a consciência é mais do que apenas esses dois polos da filosofia kantiana conforme apresentada em sua *Crítica da Razão Pura*, pois, para Hegel estas são *figuras da consciência*. A distinção hegeliana se dá no processo que busca em sua reflexão filosófica, um anseio por uma totalidade metafísica do conhecimento, um saber absoluto que não necessita de novidades temporais, onde:

Haver alcançado o ponto em que o movimento dialético ou a experiência esgotam a possibilidade da novidade por encontrar-se na totalidade totalizada são a meta que finaliza o caminho que a *Fenomenologia do Espírito* descreve como ciência [isto é, uma noção de ciência, muito distinta, por exemplo, da de Schleiermacher, como veremos, para quem a novidade é consequência dada pela realidade transcender a idealidade]. (DUSSEL, 1945, p. 90)

Este saber absoluto é manifesto conceitualmente pelo potencial humano, não apenas da reflexão em si, mas da continuidade histórico-reflexiva dada ao uso da razão em seu potencial mais absoluto de identidade entre sujeito racional e objeto, portanto, estabelecendo a potencialidade para uma hegemonia<sup>116</sup> avaliativa de pensamento (racial, sociocultural e

<sup>115</sup> DUSSEL, Enrique. Método para uma filosofia da libertação. São Paulo: Loyola, 1986. p. 85-87.

<sup>116</sup> Como Charles Taylor expõe, de maneira ainda conservadora para com a complexidade das consequências sócio-estruturais globais do processo de colonização dos últimos cinco séculos: “Este [o individualismo possessivo] é, de fato, apenas um exemplo de um processo geral através do qual certas práticas da modernidade passaram a ser impostas, muitas vezes, brutalmente, *fora de suas terras de origem*. No caso de algumas delas, isto parece ter feito parte de uma dinâmica irresistível. É claro que as práticas da ciência, orientadas tecnologicamente, ajudaram a proporcionar, às nações em que foram promovidas, um conjunto de vantagens tecnológicas em relação às outras. Isso, combinado com as consequências da nova ênfase dada às evoluções disciplinadoras anteriormente descritas, *forneceu aos exércitos europeus uma acentuada e crescente vantagem militar sobre os não-europeus a partir do século XVII* e até quase meados do século XX. E isso, combinado com as consequências práticas econômicas que nós denominamos de capitalismo, permitiu que as potências europeias estabelecessem uma hegemonia mundial *durante certo tempo*” (TAYLOR, apud DUSSEL, 2005, p. 90). Para Dussel esta posição de Taylor mostra “não ter dado a devida atenção à conquista da América Latina a partir de fins do século XV e durante todo o século XVI”, o que, como ele coloca, oculta toda uma história anterior à

filosófico) a partir de uma predefinição de Razão e de quem teria a capacidade de possuí-la e utilizá-la:

A antiga metafísica tinha, a este respeito, uma concepção mais elevada do que a que se tornou corrente em nossos dias. Ela partia da premissa seguinte: o que conhecemos pelo pensar de e sobre as coisas (*Ding*) é o que elas têm de verdadeiramente verdadeiro, de maneira que não tomava a coisa em sua imediatez, senão apenas na forma do pensar, como pensadas (*als Gedachte*). Esta metafísica, portanto, julgava que o pensar e que as determinações do pensar não eram algo estranho ao objeto (*Gegenstaenden*), mas que pelo contrário, constituíam sua essência, ou que a coisa e o pensar sobre elas... coincidem (*übereinstimmen*) em si e para si, isto é, (julgava) que o pensar, em suas determinações imanentes (*Immanenten*) e a natureza verdadeira da coisa constituem um só e o mesmo conteúdo (*Inhalt*). (HEGEL, apud DUSSEL, 1986, p. 98)

Apesar de partir daquilo que denomina de “consciência natural”, o sistema hegeliano de pensamento cria uma circularidade intelectual que tenta ao máximo romper com a reflexão cotidiana, como um método de produção conceitual reflexiva que busca criar um caminho de progressão da consciência até o absoluto. Este é o caminho de elevação da consciência para a Razão (*Vernunft*) que possibilita o desenvolvimento reflexivo de um sistema em totalidade desde seu fundamento até sua teleologia numa objetividade “racional”, o desenvolvimento feito pelo ápice da reflexão em seu uso mais abstrato e conceitual, buscando a isenção total de contingências históricas, mas, ao mesmo tempo, como consequência de uma História.

Conhecer seria não apenas estar consciente deste processo inflexivo do pensamento conceitual racional, mas, também, estar consciente do processo análogo da realidade que é o caminho do cotidiano para o Absoluto, o Todo como desdobramento progressivo de prosperidade: o “verdadeiro é o todo (*das Ganze*); mas o todo é apenas a essência que se completa mediante seu *desenvolvimento*; do absoluto deve-se dizer que é essencialmente *resultado (Resultat)*”.<sup>117</sup> Esta última é refletida na “história-concebida” (*begriffen*) que expõe o movimento do Espírito Absoluto. Contudo, isto necessita ser visto como um desdobrar progressivo historicamente objetivo de uma autoconscientização do absoluto que é materialização e continuamente também materializado socioculturalmente, o devir em relação de superação (sobreposição, *Aufhebung*) progressiva para com o antes, num sempre e constante melhorar cultural, social e, também, econômico. Hegel descreve a sua

---

narrativa que instaura o desenvolvimento moderno filosófico técnico-científico como produtos internos europeus, especialmente, dos séculos XVIII-XIX: “em outras palavras, está se colocando como ‘feito’ da racionalização a ciência, o ‘Eu moderno’ (*modern self*) etc., que talvez já tenha sido o ‘efeito’ do *centralismo* [cultural, econômico, científico, etc.] europeu sobre sua *periferia* mundial”. (DUSSEL, 2005, p. 91)

<sup>117</sup> HEGEL, apud DUSSELL, p. 94.

contemporaneidade<sup>118</sup> como uma *modernidade histórica* (com o Renascimento, a Reforma e o descobrimento do Novo Mundo) e uma *modernidade filosófica* (com a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa). A partir de sua ótica, Hegel descreve da seguinte forma os três primeiros eventos:

Estes três eventos – a denominada Renascença do Conhecimento, o florescimento das Artes Finas e a descoberta das Américas e da passagem para a Índia pelo Cabo – podem ser comparadas com aquela aurora da madrugada, que, após longas tempestades, são os primeiros sinais de um dia glorioso. Este é o dia da Universalidade, que irrompe no mundo após a longa, agitada e terrível noite da Idade Média – um dia que é distinguido pela ciência, arte e impulsos inovadores –, isto é, pelo mais nobre e mais elevado, e que a Humanidade, libertada pelo Cristianismo e emancipada através da instrumentalidade da Igreja, exhibe como a substância eterna e verdadeira de seu ser. (HEGEL, 2001, p. 430)

Para Hegel, isto inicia na potencialidade da autoconscientização do Espírito (*Geist*) que insurge também no espírito cultural humano filosófico e científico como o Espírito do Tempo (*Zeitgeist*): “O absoluto como *espírito* – o conceito mais sublime e o que pertence aos novos tempos e sua religião”.<sup>119</sup> Em sua obra *A Fenomenologia do Espírito*, de 1807, Hegel desdobra seu pensamento desde a consciência natural até o absoluto. Apesar de toda sua abrangência, o prefácio é um momento muito importante da obra, onde estabelece definições conceituais (como filosofia, ciência, espírito, liberdade) e de sua imagem de mundo e intuito que podem ser vistas permeando todo o desdobrar posterior:

Outra característica notável do livro foi a visão da obra que Hegel deu em seu “Prefácio”, que o volume não era apenas necessário para a filosofia assumir seu devido lugar na universidade moderna emergente [lembrando que a Universidade de Berlim foi fundada em 1810], mas que esta universidade e a filosofia nela eram necessários para europeus modernos se tornarem culturalmente educados sobre *quem* eles tinham se tornado [ou seja, a História, mas, a história hegeliana] enquanto pessoas que agora eram chamadas e chamavam a si mesmas para se tornarem “livres” e para “pensar por si mesmas”. O que estava em jogo, como Hegel via, não

---

<sup>118</sup> Apesar de em sua obra *Fenomenologia do Espírito* Hegel não falar de Europa, há outras obras nas quais ele claramente estabelece sua visão acerca da Europa, e de seu ser Prussiano e Germano em meio a isto, por exemplo, em suas palestras sobre *A Filosofia da História*, construindo uma relação histórica e cultural entre herdeiros do mundo Greco-Romano e civilizações que fizeram surgir o Renascimento e a era do Iluminismo: a “Europa do Sul” (HEGEL, Georg. *The Philosophy of History*. Canada: Batoche, 2001. p. 120), com Portugal, Espanha, Grécia, Itália; o “Coração da Europa”, França, Alemanha e Inglaterra; e os “Estados Noroestes da Europa”, com Polônia, Rússia e os reinos eslavos.

<sup>119</sup> HEGEL, Georg. *The Phenomenology of the Spirit*. United Kingdom: Cambridge, 2018. p. 16, §25. Estabelecendo as bases que serão desdobradas ao longo da obra, dando as ênfases nos conceitos mesmos, diz que: “Unicamente o espiritual é o *factual* [*Wirkliche*]; é a essência, ou, o que *existe-em-si-mesmo* [*an-sich-seiende*], - É *auto-relacional* [*Verhaltende*], o seja, determina a si mesma, *alteridade* [*Anderssein*] e *ser-para-si-mesmo* – e, nesta determinação, de ser-externo-a-si-mesmo, perdura”, “Contudo, é primeiramente este ser-em-para-si-mesmo para conosco, ou, *em si mesmo*, que é dizer, é de *substância* espiritual. Necessita se tornar isto *para si mesmo* – deve se tornar conhecedor do espiritual, e deve conhecer de si mesmo como espírito” através de “objetos *mediados*”.

era meramente o estritamente acadêmico, mas cultural e histórico no sentido mais amplo. (PINKARD, in: HEGEL, 2018, p. xix)

A elevação da consciência natural para Hegel é o pressuposto fundamental para o próprio filosofar, pois este requer supostamente o nível de conscientização da universalidade destituída de qualquer particularidade ou alteridade externa, mas *conceituada*:<sup>120</sup>

O autoconhecimento puro em alteridade absoluta [precisamos ver que em Hegel aqui é uma alteridade a si mesma em si mesma], este éter *enquanto tal*, é o próprio fundamento e chão da ciência, ou, do *conhecimento em sua totalidade* [*das Wissen im Allgemeinen*]. O início da filosofia pressupõe ou requer que a consciência esteja situada neste elemento. Contudo, [e aqui se mostra a não universalidade deste elemento, mas uma predefinição num recorte a partir de uma regionalidade sociocultural específica de acordo com uma visão de desdobrar histórico e de definição de uso racional, e maduro, da razão] este elemento mesmo tem seu ápice/realização [*Vollendung*] e transparência [*durchsichtigkeit*] somente através do movimento de seu vir-a-ser. É pura espiritualidade, ou, o universal no modo de simples imediato [*Unmittelbarkeit*]. Por ser o imediato do espírito, por ser a substância do espírito, é *essencialidade transfigurada*, reflexo que é em si mesmo simples, ou, é imediato; é ser que é um voltar refletido sobre si mesmo. (HEGEL, 2018, p. 16, §26)

Contudo, a tarefa de liderar o indivíduo de sua posição de imaturidade cultural em direção para cima e para dentro da ciência [sua noção de ciência, diferente, por exemplo, da de Schleiermacher] teve que ser tomado em seu sentido universal, e o indivíduo universal, o espírito do mundo [*der Weltgeist*], tinha que ser examinado no desenvolvimento de sua educação cultural. (HEGEL, 2018, p. 18, § 28)

Afirmando cerca de trezentos anos depois do início da empreitada colonizadora, portanto, já tendo uma vasta história sobre a qual se poderia refletir, a “liberdade”, supostamente, era o que se pretendia levar com o movimento do Espírito recém inspirado na Europa para o Novo Mundo, como expõe em sua *Filosofia da História*, de 1837, uma:

Consciência de liberdade [que] primeiramente suscitou entre os Gregos [...] mas eles, assim como os Romanos, sabiam apenas que *alguns* eram livres [...] As nações

<sup>120</sup> “Pensamentos se tornam fluídos pelo pensar puro [*reine Denken*], esta *immediatez* [*Unmittelbarkeit*] interior, reconhecendo a si mesmo como um momento, ou, pela certeza pura abstraindo o si mesmo do si [*seiner selbst von sich*] – não consiste apenas em omitir a si mesmo, ou, se colocar em um lado. Ao invés, consiste em abrir mão da *fixidez* [*Fixe*] de sua auto definição [*Sich-selbst-setzens*] assim como a fixidez do puramente concreto, que é o Eu em si mesmo [*Ich selbst*] em oposição com as distinções de seu conteúdo – como a fixidez de distinções que, posta como existente dentro do elemento do pensamento puro, compartilham aquela incondicionalidade do Eu. Em virtude deste movimento, pensamentos puros se tornam *conceitos*, e são, pela primeira vez o que são em verdade: movimento que se auto-movimenta, círculos, que são o que sua substância é, respectivamente, essencialidades espirituais” (HEGEL, 2018, p. 21, §33). Neste texto de Hegel podemos ver claramente a assimilação que ele faz do abstraído por ele com uma verdade objetiva, numa identidade prévia inconsciente entre o processo de abstração e o sujeito idealizado (um Eu em si mesmo), portanto, o produto abstraído desenvolvido na reflexão [que constrói em cima do abstraído, mas não consciente do processo de abstração em sua complexidade sociohistórica] se torna uma universalidade conceituada, e ainda, não só, também reivindicando a si mesma como o modelo de desenvolvimento e progresso socioculturais universais com direito à sua imposição pelo bem do desdobrar objetivo da História do Espírito.

alemãs, sob a influência do cristianismo, foram as primeiras a obter a consciência de que o homem, como homem, é livre [...] mas introduzir o princípio para dentro das diversas relações do mundo factual envolve um problema mais extenso do que sua simples implantação [...] cuja solução e aplicação requer um processo longo e árduo de cultura. (HEGEL, 2001, p. 32)

Assim, sendo o “*indivíduo universal*” idealizado a partir do homem europeu, que possui o ponto mais evoluído do Espírito e “seu elemento objetivo, respectivamente, o *reino da formação cultural*”,<sup>121</sup> Hegel descreve todo o processo estrutural colonial como uma necessidade objetiva, trazida pelo Espírito mesmo, mas mediada pela “Europa” (como centralização conceitual que ele utiliza para uma estrutura cultural que transcende determinadas nações) para a inserção deste Novo Mundo e suas pessoas numa história pré-existente de desenvolvimento sociocultural de princípios que teriam iniciado na Grécia antiga, passado pela Roma para a Europa, que, agora, como Salvador, trazia para um mundo de escuridão e escravidão (como fruto de si mesmos) de suas imagens de mundo e de suas imagens de Deus:

O mundo está dividido em *Velho e Novo*; o nome do *Novo* tendo-se originado pelo fato de que América e Austrália apenas recentemente se tornaram conhecidos por nós. Mas estas partes do mundo não são apenas relativamente novas, mas intrinsecamente assim, no quesito de sua constituição física e psíquica inteira. Não temos nada a ver com sua antiguidade geológica. Não negarei ao Novo Mundo a honra de ter emergido do mar na formação do mundo contemporaneamente com o velho: No entanto, o Arquipélago entre a América do Sul e a Ásia mostra imaturidade física. A maior parte das ilhas estão constituídas de tal forma que, da forma como estão, são apenas uma superfície de depósito de terra sobre pedras [...] A América sempre se mostrou fisicamente e psiquicamente impotente, e ainda se mostra assim. (Hegel, 2001, p. 98)

Quanto aos aborígenes, após a chegada dos Europeus na América, gradualmente sumiram no suspirar da atividade europeia [no sentido de que era apenas o início desta empreitada messiânica...] No Sul, os nativos foram tratados com muito mais violência, e postos em trabalhos pesados nos quais suas forças não eram competentes. Uma disposição, um querer do espírito, leve e desapegado e uma submissão adulatora em relação ao Crioulo, e ainda mais ao Europeu, são as características primárias dos nativos Americanos; e demorará muito antes que os Europeus consigam alguma independência do sentimento neles [...] A fraqueza do físico Americano foi a principal razão para trazer os negros para as Américas, para implantar seu trabalho que tinha que ser feito no Novo Mundo; pois os Negros são muito mais suscetíveis da cultura Europeia do que os Índios [...] A fraqueza do físico humano na América foi agravada pela deficiência nas meras ferramentas e aplicações do progresso – a falta de  *cavalos e ferro*, os principais instrumentos pelos quais foram subjugados. (HEGEL, 2001, p. 98-99)

---

<sup>121</sup> HEGEL, 2018, p. 255, § 441.

Como diz Hegel:

Outro fato interessante referente aos Negros é a Escravidão. Negros são escravizados por Europeus e vendidos para a América. Por ruim que isto possa ser, seu bando em sua própria terra é ainda pior, já que lá a escravidão como absoluta existe; pois este é o princípio essencial da escravidão, que o homem ainda não obteve uma consciência de sua liberdade, e conseqüentemente é rebaixado a uma mera Coisa – um objeto sem valor. (HEGEL, 2001, p. 113)

Hegel descreve a relação humana africana como se fosse uma estrutura escravagista reinante culturalmente interna, sem nem mencionar a história de escravidão estrutural mercantil, se não como reflexo desta relação interna, além da carência para o progresso à liberdade dessas pessoas mesmas:

Pais vendem suas crianças, e, de modo invertido, crianças seus pais, qualquer que tiver a oportunidade. Pela influência permeante da escravidão [lembrar que para Hegel é como estrutura cultural reinante interna, e não uma estrutura mercantil], todos aqueles laços de considerações morais que prezamos um para com o outro [pressupondo um leitor europeu] desaparecem, e não ocorre à mente Negra esperar de outros o que nós pudemos reivindicar. (HEGEL, 2001, p. 114)

[...] a escravidão [agora como estrutura, não isolada de algum Estado, mas como Europa] é em si uma fase de progresso [*advance*] da existência sensual isolada – uma fase de educação – um modo de se tornar participante em uma moralidade mais elevada e a cultura relacionada a ela [de forma alguma mútua, mas estritamente falando em relação sociocultural “Africana” e “Negra” para com a “Europeia” e “Branca”]. Escravidão é em si mesma e por si mesma *injusta*, pois a essência da humanidade é *Liberdade*; mas, para isto [isto é, para o “prêmio”, portanto, como caminho] o homem precisa ter amadurecido. A gradual abolição da escravidão [em um contexto onde a Inglaterra já estava em ampla tentativa de “acabar” com a escravidão] é, portanto, mais sábio e mais equitativo do que sua repentina remoção. (HEGEL, 2001, p. 117)

(Podemos imaginar aqui, “eles precisam de liberdade! ... de nós? *Lógico* que não... nós que majestosamente forçaremos a libertação sobre si mesmos e de si mesmos!”)

Esta perspectiva de Hegel se aplicaria, por exemplo, a toda a “África”, isto é, aquilo que em seu tempo se definira como África, excluindo o Egito:

Neste momento deixamos a África, para não a mencionar de novo. Pois não é parte histórica do Mundo; não possui movimento [do Espírito] ou desenvolvimento [humano a partir deste Espírito] para exibir [...] O Egito será considerado em referência à passagem da mente humana de suas fases Orientais para suas Ocidentais, mas não pertence ao Espírito Africano. O que propriamente compreendemos por África, é o Espírito Não-histórico, Não-desenvolvido [dentro da lógica dialética fichteana-hegeliana], ainda envolvidos nas condições de mera natureza, e que precisou ser apresentado aqui somente como um apontamento da História Mundial. (HEGEL, 2001, p. 117)

Isto, contudo, é legitimada dada uma suposta autorização socioantropológica de dominação sobre o mundo e o desdobrar de seu Espírito, como dito, já presente ao longo da obra *Fenomenologia do Espírito*:

Este mundo, apesar de ter vindo a ser através da individualidade, é imediatamente alienado para a autoconsciência, e tem para ela a forma de uma atualidade inabalável. Contudo, ao mesmo tempo, autoconsciência, que está certa de que esta é sua substância, se lança para tomar posse dela. Alcança este poder sobre sua substância através da formação cultural, que, a partir deste aspecto, tem a aparência de autoconscientemente se fazer conformar para com a realidade tanto quanto a energia e o talento do personagem original permitirem. [...] Portanto, sua formação cultural e sua própria atualidade são as atualizações da substância em si mesma. (HEGEL, 2018, 286, § 489)

Ao falar dos bárbaros germânicos em analogia também com “a condição dos selvagens americanos”, Hegel, ao contra-argumentar as críticas que colocavam qualquer tipo de positividade sobre a forma de vida e visão de mundo destas pessoas, mesmo que idealmente, como Jean-Jacques Rousseau (1712-1778),<sup>122</sup> diz que, em relação ao mundo germano:

Certamente há uma grande quantidade de infortúnios e lamentações sobre os quais o selvagem não conhece nada; mas esta é meramente uma vantagem negativa, enquanto a liberdade é essencialmente positiva. São apenas as bênçãos dadas pela liberdade afirmativa que são tidas como tais no mais alto nível da consciência. (HEGEL, 2001, p. 364)

Neste sentido, Immanuel Kant, antes de Hegel, pode ser tido como outro exemplo de pensador que exerceu influência intelectual para o pensamento filosófico e também sociológico posterior, pode-se dizer ainda mais do que Hegel na abrangência exercida ainda hoje. O “Eu” idealizado sobre o qual Hegel dá continuidade à reflexão inicia-se com o sujeito transcendental de Kant. A mudança de perspectiva que Kant instaurou na reflexão filosófica ocidental é tida por ele mesmo em analogia com a reviravolta na visão de mundo que os estudos revolucionários de Copérnico trouxeram,<sup>123</sup> ao descentralizar a terra e iniciar uma nova forma do ser humano se autocompreender, uma nova imagem de universo e de mundo,

<sup>122</sup> Não é apenas Hegel que critica o otimismo antropológico de Rousseau ao falar dessas subespécies humanas. Sobre Rousseau, Kant vai dizer: “Certamente, não é necessário aceitar a imagem enferma que Rousseau dava para a espécie humana. Não é sua opinião real quando fala das espécies humanas que se atrevem a abandonar sua condição natural, ou quando difunde um regresso e um retorno aos bosques. Rousseau somente queria expressar a dificuldade de nossa espécie de percorrer o caminho do contínuo progresso até nosso destino” (KANT, apud. EZE, Emmanuel. *El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant*. In: MIGNOLO, W.; EZE, E.; HENRY, P.; CASTRO-GÓMEZ, S. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Argentina: Del Signo, 2008. p. 217)

<sup>123</sup> Prefácio à segunda edição Bxvi-Bxviii. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

que hoje temos em comum (ou, quase todos). O Sol, que por muitos era adorado como a divindade que provia a vida, agora se tornara centro do universo, mas, com Kant, o centro para o universo se tornava o ser humano, ou, mais especificamente, a análise transcendental do *Ich*, do Eu. Este é um método de indução na razão pura e dedução dela, mesmo que, todavia, a experiência tenha seu papel fundamental para a estrutura de pensamento kantiana:<sup>124</sup> “ainda, porém, que todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso surge ele apenas *da* experiência”.<sup>125</sup> A *coisa em si* (*Ding-an-sich*), ou, o *numenon*, é mediado primeiramente pela estrutura da *idealidade transcendental*,<sup>126</sup> e, então, pela *lógica transcendental*,<sup>127</sup> momento onde o conhecimento em si surge a partir de sua categorização.

O idealismo posterior com Johann Fichte<sup>128</sup> e Hegel desdobrará a potencialidade do Eu para além dos limites do conhecer enquanto representação kantiana, ao levar adiante seus pensamentos em relação com as Ideias possibilitadas pela Razão kantiana, retirando as limitações empíricas que Kant estabelecera (e que, como veremos, Schleiermacher enfatizou ainda mais).<sup>129</sup> Para Kant, o conhecimento é uma representação como fenômeno, *phainomenon*, “um composto daquilo que recebemos por meio das impressões e daquilo que nossa própria faculdade de conhecimento [...] produz por si mesma”.<sup>130</sup> Contudo, especificamente através da estrutura transcendental *a priori*, as “condições *prévias* da experiência [...] a estrutura profunda, pré-empiricamente válida de toda experiência”:<sup>131</sup>

---

<sup>124</sup> Kant desenvolve seu sistema filosófico em diálogo com duas tradições filosóficas contemporâneas: por um lado a linha de tradição da qual vem, o racionalismo germano, com Gottfried Leibniz e Christian Wolff, que, para Kant, se tornada um sono dogmático, e, de outro lado, o empirismo com John Locke, George Berkeley e David Hume.

<sup>125</sup> KANT, 2012, p. 45. (ênfase do autor)

<sup>126</sup> Este é o primeiro momento da obra de Kant, onde as noções de *espaço* e *tempo* se tornam as primeiras formas transcendentais *a priori* por onde a experiência é intuída.

<sup>127</sup> Aqui é onde ocorre a síntese daquilo advindo da experiência mediada pela *intuição pura* a partir de sua unificação e ordenamento dos dados em categorias.

<sup>128</sup> Como Dussell expõe, Fichte “inicia seu pensar no ponto exato em que Kant o deixou. Se a *Crítica da Razão Pura* era a propedêutica de um sistema metafísico impossível, porque a razão (*Vernunft*) não tem objetos nem conceitos, o intento kantiano, no entanto, havia aberto, ao final, o âmbito da *coisa em si*, acerca da qual somente posso ter fé racional (*vernünftige Glaube*). Fichte já não necessita da propedêutica efetuada por Kant. Parte da imanência absoluta do *eu penso*, iniciando diretamente o *sistema* que Kant pensou impossível. A razão, de faculdade sem objetos, transformara-se em faculdade do supremo conhecer. A *coisa em si* ou o *noumenon*, que não podia ser objeto do saber, agora será conhecida”. (DUSSEL, 1986, p. 51)

<sup>129</sup> O intento da primeira obra de Kant, *Crítica da Razão Pura*, de 1781, é sistematizar a estrutura que forma o sujeito transcendental desde o ponto originário da experiência, passando pelas categorias *a priori* que possibilitam o conhecimento, indo até aquilo que pode ser *pensado* pela razão, mas nunca *conhecido*. A própria estrutura da obra segue nesta direção: Intuições (*Anschauung*), relacionadas com a *sensibilidade* (*Sinnlichkeit*), a receptividade da mente; Conceitos (*Begriff*), relacionados com a compreensão (*Verstand*), a sintetização da mente; e Ideias (*Ideen*), relacionados com a razão (*Vernunft*), aquilo que nasce na, mas está para além da mente.

<sup>130</sup> KANT, 2012, p. 45.

<sup>131</sup> HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução C. V. Hamm; V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 59. (ênfase do autor)

Sem a sensibilidade [*Sinnlichkeit*] nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento [*Verstand*] nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos cegas [...] Ambas as faculdades ou capacidades também não podem trocar suas funções. O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos não podem pensar nada. Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento. (KANT, 2012, p. 96-97)

Assim, conhecimento para Kant está em íntima relação com a experiência, mas é na Razão, mesmo sem poder *conhecer*, apenas *pensar*, onde há a potencialidade transcendental humana última, pois ela ainda provê sombras daquilo que adequaria a realidade externa para com esta realidade interna transcendental, mas, meta-física (o que para Kant permanece impossível como *ciência*, a não ser desta forma transcendental). Estas *Ideias* necessitam regular a sociedade através da cultura,<sup>132</sup> como apresenta na obra *Crítica da Faculdade de Julgar*,<sup>133</sup> de 1790:

[...] a Razão exerce [seu poder] sobre a sensibilidade apenas a fim de expandi-la adequadamente com reino próprio da razão (o prático), e deixar olhar fora para o infinito, que é para a sensibilidade um abismo. É um fato que, o que por nós é chamado de sublime, tendo sido preparado pela cultura, parece repelir uma pessoa que é aculturada e que falta desenvolvimento moral de ideias. (KANT, 1987, p. 124)

Mas o fato de que o julgamento sobre o sublime na natureza necessite cultura (mais do que um julgamento sobre o belo) ainda não implica que foi inicialmente produzido pela cultura e, então, introduzido na sociedade por meio de (podemos dizer) meras convenções. Ao invés, tem sua fundamentação na natureza humana:<sup>134</sup> em algo que, junto com o senso comum, podemos requerer e demandar<sup>135</sup> de todos, respectivamente, a tendência para o sentimento por ideias (práticas), i.e., ao moral. (KANT, 1987, p. 125)

Para compreender o recorte epistemológico que Kant faz em seu pensamento que de antemão vai produzir uma redução metodológica transcendental, deve-se ver a redução antropológica que ele executa na definição da natureza humana que especificamente subhumaniza pessoas de outras regiões (nem sequer dando a possibilidade de ter “cultura”), assim como mulheres e pessoas com diferentes orientações sexuais, destituindo-as do uso da Razão.<sup>136</sup> Na *Crítica do Juízo* Kant leva adiante esta consequência antropológica inata entre

<sup>132</sup> Como Spivak salienta, “*Kultur* ao invés de *Bildung* (educação ou formação)” (SPIVAK, Gayatri. *A Critique of Postcolonial Reason*. Massachusetts: Harvard University Press, 1999, p. 12).

<sup>133</sup> KANT, Immanuel. *The Critique of Judgment*. Estados Unidos: Hackett, 1987.

<sup>134</sup> Como consequência, “não é possível se tornar culturado [*cultured*] nesta cultura, se você é *naturalmente* alienado a ela”. (SPIVAK, 1999, p. 12)

<sup>135</sup> Esta seria uma *necessidade objetiva* impelida, como se verá mais abaixo, pela *teleologia natural da natureza*, poderíamos criar a imagem de um “puxar para cima” da sociedade e de sua cultura (mas, também, de outras sociedades e culturas) pelo desenvolvimento sociocultural interno.

<sup>136</sup> É importante notar que as críticas que se tecem aqui ao pensamento kantiano não buscam destituí-lo de seu lugar na história da reflexão filosófica mundial (ainda o analisaremos no segundo capítulo, assim como Fichte e

razão, desenvolvimento moral e a cultura consequente, levando a um desdobramento social que faz parte da teleologia do sistema natural transcendental que impele para ser materializado. Para Kant, é acima de tudo numa “*cultura da habilidade*” (e “*cultura da disciplina*”) onde se pode ver o desenvolvimento próprio da razão na vida prática, uma que de antemão requer para seu próprio desenvolvimento, todavia, a “desigualdade entre as pessoas”, uma divisão social que possibilita o desenvolvimento cultural superior, mas que também possui consequências negativas, mesmo que necessárias para o “progresso”:

Mas em ambos os lados [Kant coloca a classe alta como desenvolvedores da cultura e a classe baixa, como a força mecânica que nem necessita da arte, já que não tem cultura para tal] os problemas aumentam com igual vigor enquanto a cultura progride. (O auge deste progresso, quando as propensões das pessoas por buscar o que é dispensável, começa a interferir com o que é indispensável, é chamado de luxo). Para a classe baixa os problemas resultam de violência externa, para as altas, da insaciabilidade interna. E ainda assim, esta miséria reluzente tem a ver com o desenvolvimento das predisposições naturais humanas, e, assim, a natureza ainda alcança seu propósito, mesmo que este não seja o nosso. A condição formal sob a qual a natureza pode alcançar este objetivo final [de desenvolver a cultura] é essa constituição de relações humanas onde os empecilhos para a liberdade que resultam de liberdades mutuamente conflitantes dos indivíduos é contramedida com a autoridade legal dentro de um todo chamado *sociedade civil* [a Ordem para se manter a (des)ordem]. (KANT, 1985, p. 320)

Quando Kant pergunta “*Was ist der Mensch?*”, “O que é o homem?”, ele inicia sua trajetória contendo este arcabouço ideológico que construiu a partir de suas abstrações contextuais, buscando descrever a realidade ao seu redor de forma a possibilitar uma compreensão humana do si, mas, também, um guia pelo qual viver.<sup>137</sup> De um lado, humanizou uma minoria da humanidade, de outro, sub-humanizou uma totalidade maior; de um lado, descreveu e estimulou o progresso de um conjunto de sociedades, de outro, desvalorizou e desestimulou tudo o que estaria fora da Cultura, a não ser em sua relação para os que a possuem. A reflexão antropológica de forma integral, e não apenas filosoficamente, necessita ser levada em conta quando se trabalha Kant, caso contrário, haverá um recorte

---

Hegel), mas busca relativizá-lo internamente e em relação ao seu contexto geográfico sociocultural, mostrando assim suas intrínsecas limitações, mas que se desdobram ao longo de seu pensamento e de seu sistema. Dussel, por exemplo, também reconhece isto: “Não há dúvida de que Kant (devido à sua situação hegemônica) tenha produzido uma filosofia crítica que enfrenta o que há de melhor na produção mundial (situada empiricamente na Europa), podendo ser, por isso mesmo, o ponto de partida durante séculos para os filósofos do mundo inteiro. Dentro deste sentido estrito, Kant deixa de ser um pensador exclusivamente europeu, passando a ser um pensador que teve a oportunidade (por sua situação histórica, política, econômica e cultural) de produzir uma filosofia de importância *mundial*”, e, então, passa a dar o exemplo de Francisco Javier Clavijero (1731-1787), que “é a ‘outra face’ da Modernidade (ou da totalidade mundial Modernidade/Alteridade), também tendo, por isso mesmo, importância ‘mundial’” (DUSSEL, 2005, p. 95).

<sup>137</sup> Em 1756, Kant diz que “se há alguma ciência que o homem realmente necessita, é a que eu ensino, de como chegar apropriadamente a esta posição na criação que se atribui ao homem, que deve aprender o que deve ser para ser um homem”. (KANT, apud EZE, 2008, p. 205)

teórico que o próprio autor não buscou, vendo que ele defendia em suas aulas de lógica uma visão integral de filosofia e a antropologia (mesmo que sua noção específica) como “pedra de toque dos outros ramos da disciplina”,<sup>138</sup> além de ser ele quem:

Apresentou a antropologia como um ramo de estudo nas universidades alemãs, quando começou com suas conferências no semestre de inverno de 1772-3. Ele também foi o primeiro a apresentar o estudo da geografia, que considerava inseparável da antropologia, na universidade de Königsberg, a partir do semestre de verão de 1756. (EZE, 2008, p. 202-203)

O ser humano faz parte da natureza, mas ele é composto por dois aspectos, o corporal e o físico, como o externo, e o espiritual e o psicológico, como o interno. A Geografia se preocupa com o anterior, enquanto que a Antropologia com os aspectos internos. Kant trabalha a corporalidade humana justamente no primeiro ramo, isto é, na Geografia, e dentro dela, a partir dos corpos, trabalha a classificação que estabelece como raça a partir das características físicas, especialmente, a cor, mas que também possui consequências para sua ciência “gêmea”,<sup>139</sup> a Antropologia, um conjunto sistemático conceitual-ideológico possível apenas se não fosse contraditório com pressupostos em seu sistema de pensamento mais amplo. A noção de “consciência natural” de Hegel é construída em cima da bipartição antropológica que Kant estabelece em sua obra *Antropologia desde um ponto de vista pragmático* (publicada em 1785, mesmo ano que sua *Crítica do Juízo*): o “estado natural” e o “estado de natureza humana”, acima de tudo, como desenvolvimento da natureza moral. Enquanto que a característica essencial do primeiro é ser *animale rationabile*, a do segundo é ser *animale rationale*, que se expressa pela Cultura como superação do estado natural e permanência no estado de natureza:

O homem, por causa de sua razão, está destinado a viver em uma sociedade de outras pessoas, e, nesta sociedade, tem que cultivar a si mesmo, civilizar a si mesmo e se dedicar a um propósito moral por meio das artes e das ciências. Não importa quão grandiosa sua inclinação animalística possa ser para se abandonar passivamente às tentações da serenidade e da comodidade, aos quais chama de felicidade, ainda assim, seu destino é se fazer merecedor da humanidade por meio da luta ativa contra os obstáculos que suscitam devida à rudez de sua natureza. (KANT, apud EZE, 2008, p. 219)

Enquanto que a Antropologia busca esclarecer o processo de progresso cultural a partir de uma teleologia moral, na Geografia há a classificação humana em raças, e, em relação

---

<sup>138</sup> EZE, 2008, p. 210.

<sup>139</sup> KANT, apud EZE, 2008, p. 206.

íntima com isto, há a análise da geografia “moral” ou “cultural”:<sup>140</sup> brancos (europeus), amarelos (asiáticos), negros (africanos) e vermelhos (indígenas americanos):

Kant considerava raça como uma distinção de classes dentro de uma espécie de animais, incluindo humanos, que era transmitida por herança. Ele projetou às raças ‘inferiores’, como Africanos<sup>141</sup> e Indoamericanos,<sup>142</sup> as mesmas ‘*imutantes e imutáveis qualidades morais inferiores*’ deficientes que ele postulou para as mulheres. (HYDE, 2003, p. 1)<sup>143</sup>

Para Kant, estas pessoas não vivem a partir de costumes reflexivos, mas a partir de impulsos naturais (que assimila com “a inclinação para o mal”<sup>144</sup>), e conclui sua reflexão dizendo que “a diferença nos dons naturais [ou seja, as habilidades que devem ser buscadas, se culturalmente possível] entre as várias nações não pode ser explicada completamente por meio de causas causais [externas, físicas, climáticas], mas deve fazer parte da natureza (moral) do Homem mesmo”.<sup>145</sup> Junto a isto, a superioridade moral culturalmente desenvolvida pela capacidade racional humana legitima a educação, ou, “adestramento” dessas pessoas inferiores, cada uma, todavia, de acordo com sua natureza dada.

Tendo que as mulheres são o “sexo mais frágil”, elas necessitam de representantes legais como tutores para sua vida e sua integração na sociedade cultural mais ampla, o requerido delas sendo esta submissão e sua dedicação nos assuntos internos da casa. Já, por exemplo, para com os escravos negros, por sua condição subumana e características próprias, para “adestra-lo” a viver como humano numa sociedade humana, Kant “aconselha a usar uma cana de bambu partida ao invés de um chicote para que o ‘negro’ sofra muita dor (pois a pele grossa do negro não receberia agonia o suficiente com o chicote), mas sem morrer”, e, com um cuidado clínico, diz que é preferível “uma cana partida ao invés de um chicote, porque o sangue necessita encontrar uma saída da pele grossa do negro para evitar infectar”.<sup>146</sup>

<sup>140</sup> EZE, 2008, p. 223.

<sup>141</sup> Para Kant, “poderia se dizer que a raça dos negros é completamente o contrário da dos americanos; estão cheios de afeto e paixão, são muito vivos, conversadores e vaidosos. Eles podem ser educados, mas apenas como serventes (escravos), ou seja, que se permitem ser treinados. Possuem muitas forças motivadoras, são também sensíveis, tem medo de apanhar e fazem muito por seu sentido de honra” (KANT, apud EZE, p. 225)

<sup>142</sup> Kant diz que “A raça dos americanos não se pode educar. Não há força motivadora porque carecem de afeto e paixão. Eles não estão no amor, por isso tampouco tem medo. Apenas falam, não se acariciam mutuamente, nada lhes importa e são preguiçosos” (KANT, apud EZE, p. 225)

<sup>143</sup> MILLS, Charles. Apud: HYDE, Krista. *The moral Status of Women in Kant's Political and Ethical Philosophy*. 2003. [https://www.academia.edu/5423136/The\\_Moral\\_Status\\_of\\_Women\\_in\\_Kants\\_Political\\_and\\_Ethical\\_Philosophy](https://www.academia.edu/5423136/The_Moral_Status_of_Women_in_Kants_Political_and_Ethical_Philosophy). As mulheres para Kant são uma espécie diferente, mesmo depois de sua classificação racial. Por exemplo, enquanto que “os não-educados são especialmente a criança e o pobre, o ‘naturalmente não-educável’ é a mulher”, pois ela estaria neste nível de consciência natural, além de ter uma suscetibilidade a impulsos de fraqueza mental para o estudo. (KANT, apud HYDE, 2003, p. 6)

<sup>144</sup> KANT, apud EZE, 2008, p. 223.

<sup>145</sup> KANT, apud EZE, 2008, p. 224.

<sup>146</sup> NEUGEBAUER, apud EZE, 2008, p. 225.

Nos países quentes o ser humano amadurece antes de todas as maneiras, mas não alcança a perfeição das zonas temperadas. A humanidade existe na maior perfeição na raça branca. Os índios amarelos têm uma quantidade menor de talento. Os negros são inferiores e os mais inferiores são parte dos povos americanos.<sup>147</sup> (KANT, apud EZE, 2008, p. 231)

### 1.2.2 Histórias outras

Kant nunca saiu da Prússia, onde nasceu, cresceu e morreu, e raramente saiu de sua cidade natal, onde lecionou durante toda sua vida, Königsberg, e nem sentia necessidade intelectual para tal. Mas, ao mesmo tempo, identificou claramente características europeias (além também de suas contribuições filosóficas acerca do ser humano) que uniam todos os impérios nesta região do mundo, não apenas historicamente e socioculturalmente, mas numa relação de superioridade, ao mesmo tempo que biológica, transcendental e intelectual, e culturalmente materializada. Para Kant, a prova seria o *progresso* que a sociedade experimentava nos últimos séculos. Da mesma forma que Kant retroprojetou sobre o ser europeu e o ser branco (e, dentro disto, a superioridade do homem em relação com a mulher) a condição histórico-transcendental de progresso “moral” sociocultural, ele retroprojetou sobre o ser não-europeu e não-branco uma subcondição histórico-transcendental de inviabilidade “moral” sociocultural.

Para Enrique Dussel, uma das principais consequências culturais da empreitada colonial foi e continua sendo ocultar e esquecer a “existência do pensamento reflexivo abstrato em nosso continente”,<sup>148</sup> sem nem mencionar em cada ser humano mesmo, um processo de subhumanização histórica que deformou a compreensão sobre a diversidade dos conhecimentos a partir de um domínio hegemônico de conhecimento restritivo homogeneizante. Para ele isto faz parte da proto-história *na* América Latina, e não uma pré-história *da* América Latina. Este pode ser tido como uma característica daquilo que Walter Mignolo vai denominar de *giro epistêmico* no pensamento a partir de contextos póscoloniais, ou seja, um olhar a partir da experiência mesma das pessoas que sofreram sob a empreitada

<sup>147</sup> Esta visão, contudo, é compartilhada por muitos, a exemplo do inglês Hume: “O senhor Hume desafia que apresentem a ele um exemplo de um negro que mostre talento, e afirma que entre centenas de milhares de negros transportados a terras estrangeiras, e mesmo que muitos deles tenham obtido a liberdade, não se encontra um que há imaginado algo grande na arte ou ciência ou em qualquer outra qualidade honrável, enquanto que nos branco frequentemente se apresentam os casos que, por sua condição superior, se levantam de um estado humilde e conquistam uma reputação vantajosa. Tão essencial é a diferença entre estas duas raças; parece tão grande nas faculdades espirituais como na cor”. (KANT, apud EZE, p. 237)

<sup>148</sup> DUSSEL, 1994, p. 110.

colonizadora e tiveram suas identidades suprimidas ideologicamente a partir daqueles que se diziam donos da História. Mignolo criticará a autoconstrução narrativa desta História, pois, no conjunto histórico todo desses séculos, “não era, por acaso, a modernidade que *descrevia* uma invenção que ocorria *no próprio ato de enunciar e construir a enunciação?*”<sup>149</sup>

Podemos dizer que uma noção de encarnação no histórico, em oposição a uma visão de atribuição intelectual, é um dos quesitos mais essenciais para a leitura de Dussel de uma história na filosofia. Este expandir da própria história filosófica, que é também um expandir filosófico em si, surge a partir do incluir de outros pensares que emergiram em seus próprios contextos, construindo suas próprias lógicas, utensílios linguísticos e instrumentais para compreender e conviver suas existências em meio à natureza ao seu redor. Como relata a partir de Fernando de Alva Ixtlizóchitl, “os filósofos e sábios que tinham entre eles (os astecas) o cargo de pintar todas as ciências que sabiam e alcançavam e ensinar de memória todos os cantos que conservavam suas ciências e histórias”.<sup>150</sup>

Estas vivências milenares resultaram no acúmulo de um conhecimento que, hoje, sabemos profundo e amplo sobre si mesmos, seus meio-ambientes e o universo. Um dos maiores exemplos foi o desenvolvimento de uma astronomia muito complexa (a partir, por exemplo, da existência de um símbolo para o número 0, que na Europa “chegou” do mundo árabe, junto com toda a filosofia e medicina clássica, apenas no século XIII) com precisão incrível de, por exemplo, 360 dias no ano, com 365 dias no ano solar, além de cálculos anuais sobre o Sol, a Luz, Vênus e Marte. Sua cultura se construiu mesclada com um sentido religioso profundo de uma estrutura astrológica que regia a vida:

A “astrologia” era uma “regra” divina *a priori* que se aplicava a todo acontecimento no tempo (em tlatlcpac); a hermenêutica dos “presságios” era, em contrapartida, um partir *a posteriori* de um “sinal” concreto, empírico, “aparentemente” novo, para aplicar-lhe uma regra *a priori* e poder, assim, descobrir o sentido “contingente”. Os “presságios” prognosticavam feitos futuros (passados), mas sempre “necessários” (“que não podem ser de outra maneira” diria Aristóteles). (DUSSEL, 1994, p. 119)

As histórias apresentadas acima merecem ser vistas como divergentes, primeiramente, da narrativa de uma “descoberta”, uma que delega a si mesma um direito de poder por sobre esta terra, pessoas e povos preexistentes em seu futuro devir, mas, também, de poder global, estruturando um mercado de transações humanas para sustentar a demanda pela mão de obra escravagista. Em segundo lugar, estas histórias divergem de toda reflexão antropológica

<sup>149</sup> MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010. p. 65

<sup>150</sup> DUSSEL, 1994, p. 111.

socioculturalmente e racialmente construída e hegemonicamente imposta ao longo dos últimos cinco séculos, pois mostram a humanidade que foi ocultada, ao invés de ocultar. A dominação se dá por meio da violência, assim como a exploração, a partir de onde se tem as histórias humanas de genocídios e escravidão. Contudo, tal dominação não se dá simplesmente como ação histórica, mas é legitimada por meio da reflexão, que, sendo um utensílio retórico de ocultamento, é tão violento quanto o próprio agir.

O olhar para estas sutilezas de dominação são a perspicácia das leituras pós-coloniais em sentido amplo,<sup>151</sup> um se conscientizar da “presença de poder, mas ausência da necessidade da cultura hegemônica dominante utilizar de forças excessivas para exercer e manter controle”,<sup>152</sup> o que Vítor Westhelle identifica como a segunda característica do colonialismo trazida à luz pela conscientização da condição colonial, a aceitação submissa. O insurgir do questionar pós-colonial se dá como um processo de conscientização da construção das subjetividades colonizadas em relação a tal matriz colonial que é identificada tanto em seus aspectos físicos, materiais, quanto em seus meta-físicos, imateriais, mais especificamente, no domínio do imaginário,<sup>153</sup> da mentalidade, ou, como também pode ser lido, da construção da consciência do si, do outro e da realidade (as imagens de mundo e imagens de Deus).

Ao que poderia ser criticado como um uso excessivo da abstração de tais leituras pós-coloniais, contrapõem-se as experiências pessoais de domínio sobre as subjetividades, experiências que são naturalizadas pela “descrição” da realidade feita pela retórica moderna, mas que, quando vistas em seu significado ocultado, são fissuras que apresentam como esta naturalização cegou para o lado obscuro da colonialidade que nega e até aniquila a alteridade intrínseca à condição relacional da própria existência humana. Estas memórias que trazem marcadas em si histórias de feridas e humilhações são resultados das materializações de construções retóricas que naturalizam condições de opressão ao superar as diferenças através de uma subordinação hierarquizada como universalização da própria ótica dominadora que

---

<sup>151</sup> Sentido *amplo* referindo-se à pensamentos que surgiram em contextos pós-coloniais, como o decolonialismo, desenvolvido pelo grupo modernidad/colonialidad (com Walter Dignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Edgardo Lander e outros) e o pós-colonialismo, em especial desenvolvidos por Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha que, então, seria o sentido *estrito*.

<sup>152</sup> WESTHELLE, Vítor. *After Heresy: colonial practices and post-colonial theologies*. Oregon: Cascade, 2010. p. 38.

<sup>153</sup> A definição de Mignolo de “imaginário” remete a Édouard Glissant, onde tal seria “a construção simbólica mediante a qual uma comunidade (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a si mesma”, portanto, poderíamos dizer uma forma de mentalidade comunitária a partir da qual o indivíduo dialógico constrói a si mesmo. MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. in: LANDER, Edgardo (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, 2005. p. 35.

projeta um ideal de superioridade, onde, no caso concreto da exploração e escravidão dos indígenas e africanos na colonização e no decorrer colonial, assim como a modernidade:

É uma ideia construída por atores que narraram [e nesta tese poderíamos enfatizar o aspecto interpretativo, e não descritivo, de tal narrativa] sua própria existência histórica no momento em que essa experiência histórica entrava num processo de globalização montado num novo tipo de economia conhecida hoje como o capitalismo. (MIGNOLO, 2010, p. 53)<sup>154</sup>

A construção desta narrativa é o desenvolvimento da retórica moderna que, a partir de uma ótica provinciana (isto é, geograficamente e historicamente condicionada), universaliza suas experiências de salvação, emancipação, progresso e novidade que vivia como desdobrar teleológico da própria História, mesmo que cego para as raízes da lógica colonial permeada pelo genocídio, opressão e exploração da riqueza humana e natural. Consequente a esta idealização construída, supostamente, pela razão e pela lógica apriorística ao *ego*, o desdobrar da história se torna seu próprio juiz, e, assim, a *classificação* como poder descritivo da epistemologia filosófica moderna se torna ferramenta para o que seria um reconhecimento da (e pela) realidade como “escolhidos”. A universalização deste regionalismo, como Mignolo põe, se torna a universalização de uma ideia de *humanitas* (intrinsecamente relacionado com a história europeia) como definição do ser humano e do que é ser humano, uma dominação espaço-temporal pela retórica (mas que reflete e é refletida na concretude da vivência nas ações) que redefine a humanidade desumanizando-a pela diferença colonial, uma noção de superioridade de ser, conhecer e localidade que seria identificável ontologicamente.

Desta forma, o *bárbaro*, como o subhumano espacialmente localizado, e o *primitivo*, como o temporalmente localizado,<sup>155</sup> se tornam categorias de definições da realidade exterior ao centro moderno e iluminado que produz a narrativa e que materializa a vontade da História. Este ponto antropológico é um que pode contribuir no diálogo entre as vertentes pós-coloniais em sentido amplo (superando quesitos menores de discrepâncias), pois são essas histórias que suscitam aquilo que fomenta a conscientização da vasta história de opressão que é vivida tanto na América Latina, tida como mundo caótico e invertido, repleto de “*hombres a*

<sup>154</sup> MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010. Como Aníbal Quijano vai desenvolver, o momento iniciado no século XV é ponto de partida para a construção de um novo sistema econômico a partir do controle e da exploração do trabalho, assim como o controle da rede produção-apropriação-distribuição dos produtos voltados para um mercado mundial, é um “novo padrão global de controle do trabalho [...] do qual eram conjunta e individualmente dependentes histórico-estruturalmente”, iniciando um sistema capitalista de acúmulo junto com um processo de monetarização. (QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

<sup>155</sup> MIGNOLO, 2010, p. 63.

*media*”,<sup>156</sup> meio-homens, quanto nos países Africanos e (Sul)Asiáticos, com seu exotismo retrógrado. Em relação a tais idealizações e projeções para a vivência também está a construção das noções hierarquizadas de raça, gênero e sexualidade, existências daqueles e daquelas que se encontram do outro lado da retórica, isto é, sem o poder enunciativo, que se entrecruzam nas fronteiras subalternas da vida. Tais experiências são aquelas que as óticas pós-coloniais buscam suscitar, deslocando “a atenção do enunciado à enunciação, do conhecimento ao ato mesmo de conhecer”<sup>157</sup> (ou seja, a discussão não pode se restringir à lógica interna, mas ao motivo do ato e o ato mesmo com outros atos), com a exigência de que “necessitamos que nos confirme que nos consideraram ‘menos’ que humanos, que nos roubaram nossas terras, nossas personalidades, nossa autoestima”.<sup>158</sup>

A despeito disto, como já assinalado anteriormente, esta vivência na opressão e exclusão consequente a imposições categoriais (e todo um conjunto de significados relacionados a tais) não é algo passado, mas permeia a própria existência presente numa multiplicidade de esferas, como Quijano denomina, uma matriz colonial de poder, perpassando, como Lander e Mignolo buscam mostrar, o poder, o saber e o ser de pessoas. Assim, a despeito de fins formais dos laços coloniais, é imprescindível a conscientização da permanência do domínio hegemônico através da universalização da narrativa moderna que oculta subestruturas de exploração. Isto pode ser visto no subsequente desenvolvimento de outras táticas de dominação retórica, por exemplo, com as categorias de desenvolvimento e de subdesenvolvimento, que perpetuam a diferença colonial que estabelece o conhecimento desenvolvido por tais países “subdesenvolvidos” como atrasados, não podendo ser classificados como ciência ou filosofia, mas como cultura e sabedoria, assim, legitimando a apropriação dessas “culturas” e “sabedorias” pela “ciência” e “filosofia” que os compreende para além de suas mistificações, a exemplo do conhecimento farmacológico indígena roubado mencionado acima.

A imposição de uma deshumanização é refletida na vivência hoje de homens e mulheres que constroem suas próprias identidades em relação à sociedade que materializa em si ideais hegemônicos historicamente construídos e que se entrelaçam em diversos níveis da existência humana. Isto pode ser visto na exposição de Rita Segato da condição do ser negro ou indígena na sociedade brasileira contemporânea, ressaltando a noção de “raça” como um signo carregado de um significado historicamente construído, debatendo com antropólogos

---

<sup>156</sup> ACOSTA, apud WESTHELLE, 2010, p. 34.

<sup>157</sup> MIGNOLO, 2010, p. 109.

<sup>158</sup> MIGNOLO, 2010, p. 109.

que afirmam que, por ser uma “representação social”, não possui a materialidade necessária para fundamentar uma norma pública como as cotas para ingresso universitário. Para Segato, esta compreensão restritiva não consegue abarcar a própria estruturação social que transcende um materialismo cientificista e reducionista, percebendo, por outro lado, “que somente as representações sociais têm status existencial de realidade num universo plenamente simbólico como é o humano”.<sup>159</sup> Desta forma, o signo de raça que é a cor, portanto, um “*indicador baseado na visibilidade*”, traz consigo um significado carregado de uma história de opressão escravagista, mas, também, de um complexo de estereotipagens que projetam sobre o ser negro toda uma classificação social desenvolvida ao longo da história na diferença colonial. Assim, Segato também reconhece o que para Mignolo é fundamental, isto é, uma complexidade na noção antropológica que, por consequência, tem em seu horizonte uma complexidade da situação que integra aspectos sociais, culturais, religiosos e econômicos de classe com as estratificações baseadas em raça, gênero, sexo, cultura e outros fatores que perfazem o domínio através de subterfúgios coloniais, ampliando, como Mignolo ressalta, a noção de libertação da matriz colonial de poder, utilizando, para isto, também a modificação conceitual da noção de proletariado para uma integradora de diferenças interculturais na “*multitude*”.<sup>160</sup>

### 1.2.2.1 A filosofia como pedagogia analética da libertação

Apesar de podermos compreender uma pluralidade de linhas que reflitam criticamente a partir de princípios que possam os colocar sob um agrupamento de “filosofias da libertação”, Walter Mignolo reconhece em Dussel um dos principais precursores desta linha que possui diversas contribuições para as discussões pós-coloniais, e, especialmente, decoloniais:

A geo-política concebida por Dussel em seu original *Filosofia da Libertação* (1977) pode e deveria ser lida hoje como um manifesto de desprendimento epistêmico: não se trata somente de uma filosofia *para* a libertação (em relação a biopolítica estatal que pressupõe uma filosofia da sujeição), mas é também e fundamentalmente uma proposta de *libertação da filosofia, qua filosofia* e uma afirmação do *pensar decolonial*. (MIGNOLO, 2010, p. 43)

<sup>159</sup> SEGATO, 2005b. p. 2.

<sup>160</sup> MIGNOLO, 2010, p. 101.

O “pensar filosófico” é a forma com que Enrique Dussel define sua própria reflexão, num andar refletindo, um refletir andando, que ele busca espelhar a partir do solo e vivência latino-americanos. Tendo uma longa caminhada acadêmica e de vida na América Latina, após o doutorado Dussel passou dois anos trabalhando manualmente como carpinteiro na cidade de Nazaré, em Israel, aprendendo e estudando o que depois denominará de “o ‘núcleo-místico’ semita”, e, após isto, estudou com Paul Ricoeur a hermenêutica dos símbolos. Nestes estudos, buscava uma ética ontológica que possibilitasse o outro ser outro, a pessoa ser uma pessoa sem a necessidade de uma imposição sobre sua vida a partir de uma predefinição teórica, e, portanto, suscitar o olhar a vida como ela olha, experimentar o que ela experimenta. No caso de Dussel, levar outros a ver “uma *realidade* regional própria: a *pobreza* crescente da maioria da população latino-americana”.<sup>161</sup> Como ele coloca:

Estávamos ministrando um curso de *Ética ontológica* dentro da linha heideggeriana na Universidade Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), quando, em um grupo de filósofos, descobrimos a obra de Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infinité. Essai sur l'Exteriorité*. A minha ética ontológica passou a ser, então, *Para uma ética de la liberación latino-americana* [...] Por que Levinas?

[...]

Porque a *experiência inicial* da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o “fato” opressivo da dominação, em que sujeitos<sup>162</sup> se constituem “senhores” de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão europeia em 1492; fato constitutivo que deu origem à “Modernidade”), Centro-Periferia; no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis) etc... Esta “experiência” inicial vivenciada por todo latino-americano, até mesmo nas aulas universitárias europeias de filosofia – se expressaria melhor dentro da categoria “Autrui” (outra pessoa tratada como outro), como *pauper* (pobre). O pobre, o dominado, o índio massacrado, o negro escravo, o asiático das guerras do ópio, o judeu nos campos de concentração, a mulher objeto sexual, a criança sujeita a manipulações ideológicas (também a juventude, a cultura popular e o mercado subjugados pela publicidade) não conseguirão tomar como ponto de partida, pura e simplesmente, a “estima de si mesmo”. O oprimido, o torturado, o que vê ser destruída a sua carne sofredora, todos eles simplesmente gritam, chamando por justiça:

- Tenho fome! Não me mates! Tem compaixão de mim! – é o que exclamam esses infelizes. (DUSSEL, 2005, p. 17)

As experiências de sofrimento de Emmanuel Levinas – enquanto judeu sob uma hegemonia sociocultural racialmente eurocentrada com uma longa trajetória de

<sup>161</sup> DUSSEL, 2005, p. 45

<sup>162</sup> E aqui poderíamos explicitamente retomar a tradição que continua e se consolida a partir de grandes nomes como Kant e Hegel em que o homem branco europeu é biologicamente e transcendentemente este “senhor” e podemos dizer “salvador”.

antisemitismo (tanto a judeus, quanto a mulçumanos<sup>163</sup>), mas, neste caso, como prisioneiro sob o regime nazista – como conteúdo de sua reflexão ética motivaram Dussel a toma-lo como parceiro de diálogo: (ao falar de como Levinas parte de um diálogo crítico com a ontologia heideggeriana<sup>164</sup> a partir de uma “volta” ou “retorno” ao pensamento de Descartes, diz) “Será, pois, mais um inspirar-nos em Levinas do que referir seu pensamento, que é por outro lado tão profundo, difícil, pessoal”. Portanto, um compartilhamento de experiência vivendo sob – além do domínio – um encobrimento do outro. Estas são as experiências que Dussel busca dar voz através de sua reflexão:

A filosofia latino-americana é o pensar que sabe escutar discipularmente a *palavra analética*, analógica do *oprimido*, que sabe comprometer-se com o movimento ou com a *mobilização da libertação* e, no próprio caminhar, vai *pensando a palavra* reveladora que interpela à justiça; isto é, vai *acendendo à interpretação* precisa de seu significado futuro [...] O *pensar filosófico* [...] é um grito, um clamor [...] como *revelação* duplicadamente *pro-vocativa, criadora*. [DUSSEL, 1984, p. 211, ênfase própria]

Para Dussel, o “momento *antropológico*” é um momento essencial na reflexão filosófica que ao longo da história filosófica ocidental se via suprimida rapidamente no pensar a totalidade ou a revelação divina. A radicalidade histórica com a qual Levinas encara a realidade antropológica como crítica à tradição totalizante e fixante construída pela e na filosofia (e acrescentemos, teologia, isto é, como imagens) ocidental moderna (mesmo que com poucos críticos europeus internos), necessitou “primeiramente ser atéia [sic] da totalidade ou de ‘o mesmo’ como ontologia da visão, para expor-se ao outro (passagem da teologia hegeliana para a antropologia pós-moderna)”.<sup>165</sup> A partir desta supressão ideológica, Levinas fala do outro como “absolutamente outro”. O “rosto do outro” é a forma como busca uma humanização do ser humano em seu processo reflexivo em meio à sociedade humana. Dussel, construindo em diálogo com isto, busca superar a noção dialética (como uma totalidade realizável em si e por si) pela da analética (mais precisamente, um “movimento *ana-dia-lético*”), um diálogo pedagógico em mútua compreensão e ação para além (*ana-*) do sistema de totalidade:

<sup>163</sup> É importante notar que durante séculos as sociedades europeias demonstraram conflitos para com as culturas e religiões semitas (judaísmo e islamismo), assim como negaram seus desenvolvimentos sociopolíticos e culturais nas terras “europeias”, especialmente em Portugal, na Espanha e na Alemanha, como Mignolo e Dussel ressaltarão, tentando borrar qualquer relação que pudessem ter, em especial com os mulçumanos e uma herança dos gregos através, por exemplo, de Avernois (1126-1198).

<sup>164</sup> Levinas faz, por exemplo, esta pergunta à completude do sistema heideggeriano: “Se as coisas meramente naturais (*res naturalis*) sempre guardam ciosamente uma exterioridade in-compreensível para o homem, quanto mais não será o ente histórico ou acidental (*res eventualis*) que é o homem para o próprio homem?” (LEVINAS, apud DUSSEL, 1984, p. 183)

<sup>165</sup> DUSSEL, 1984, p. 196.

A passagem da totalidade ontológica ao outro, como outro é *ana-lética*: discurso negativo a partir da totalidade, porque pensa a impossibilidade de pensar o outro positivamente partindo da própria realidade; discurso positivo da totalidade, quando pensa a possibilidade de interpretar a revelação do outro a partir do outro. (DUSSEL, p. 197)

Partindo de suas próprias experiências e estudos, mas em profundo diálogo com Levinas e outros pensadores que coloca como críticos europeus internos (como Kierkegaard, Marx e Feuerbach<sup>166</sup>), Dussel fala da analética antropológica que pressupõe uma noção crítica às divisões antropológicas feitas por diversas formas de dualismos, buscando “o ser unitário inteligível-sensível do homem, sem dualismo de corpo-alma”,<sup>167</sup> mas, também, à recortes socioantropológicos que não integram a economia como fator da vida de fato, requerendo tanto reflexão sobre, quanto ação para com as pessoas que vivem uma realidade de sofrimento por esta causa. Esta integralidade do outro e do nós e a individualidade de seu “rosto” ôntico são colocados por Dussel como um momento metodológico de *opção ética*, pois ele pressupõe o “negar-se como totalidade, afirmar-se como finito, ser ateu do fundamento como identidade”.<sup>168</sup>

Este é um *ethos* do “*saber ouvir*”, poderíamos dizer, um *ethos* de humildade epistemológica, que não apenas não se interessa numa redução do mundo natural ou do mundo humano, ou mesmo numa filosofia *qua* filosofia ou ciência *qua* ciência,<sup>169</sup> mas é uma integralidade da vida humana que se articula como mundo humano (sociológico, econômico,

---

<sup>166</sup> Para Dussel, “Este pensar ana-lético, porque parte da revelação do outro e pensa sua palavra, é a filosofia latino-americana [mas ele em diversos momentos fala da analogia para com os movimentos de libertação e reflexão na África e na Ásia], única e nova, a primeira realmente pós-moderna e superadora da europeidade. Nem Schelling, nem Feuerbach, nem Marx, nem Kierkegaard, nem Levinas puderam transcender a Europa. Nós nascemos fora, e a temos sofrido. Abruptamente a miséria se transforma em riqueza!” (DUSSEL, 1984, p. 197). Em sua obra *Filosofia da Libertação*, Dussel explica que a filosofia da libertação é pós-moderna no sentido de superação da “filosofia moderna europeia, [que] mesmo antes do *ego cogito*, mas certamente a partir dele, situa todos os homens, todas as culturas, - e, com eles suas mulheres e seus filhos, dentro de suas próprias fronteiras como úteis manipuláveis, instrumentos. A ontologia os situa como entes interpretáveis, como ideias conhecidas, como mediações ou possibilidades internas ao horizonte da compreensão do ser”. (DUSSEL, 1984, p. 14)

<sup>167</sup> DUSSEL, 1984, p. 197

<sup>168</sup> DUSSEL, 1984, p. 198. Esta identidade entre os entes e busca analógica para com o ser como *analogia entis* é criticada por Dussel, que busca apresentar uma *analogia fidei* ou *verbi* como método que pressupõe uma “distinção metafísica” da alteridade, esta, contudo, numa busca não enquanto *palavra* em si, mas enquanto *experiência expressa*.

<sup>169</sup> Como Dussel expõe, na interpretação destas vozes (o trabalho filosófico reflexivo, numa “passagem diacrônica, desde o *ouvir a palavra* do outro até a *adequada interpretação*” [DUSSEL, 1984, p. 208]) às vezes até mesmo “não só é necessário superar o saber para que se dê o com-preender; é necessário ademais superar o próprio com-preender para que o outro se possa revelar como outro na fé meta-física: na confiança” (DUSSEL, 1984, p. 207). “A metafísica, no sentido que damos no presente discurso da filosofia da libertação, é o saber pensar o mundo desde a exterioridade alterativa do outro [...] Metafísica é saber pensar o sistema, o mundo, desde a negatividade ontológica (já que a negatividade de um Adorno, por exemplo, termina sempre por afirmar o ser, o ontológico, ainda que seja como utopia futura). Nós, ao invés, negamos o mesmo ser e sua utopia, não em nome de uma utopia futura, mas de uma utopia presente: os povos periféricos, as classes oprimidas, a mulher e o filho”. (*Filosofia de la Liberación*. 4. ed. Colômbia: Nueva América, 1996. p. 65)

erótico, político, religioso) ante o mundo natural anterior a qualquer reflexão teórico-metodológica. E, como Dussel busca expor não apenas nesta obra, mas em sua vida de reflexão, a voz que clama mais alto ao ouvir a humanidade ao seu redor (o que pressupõe tanto a busca pelo ouvir, quanto os meios) é aquela oprimida e reprimida.

Dussel diz que “a ‘revelação’ de que estamos falando é impossível se dar como escrita. Pode-se dizer o ‘dito’, mas o ‘dizer’ mesmo ou é vivido no face-a-face, ou não é vivido”.<sup>170</sup> Como ele coloca, o filosofar é este refletir “a própria história do homem” enquanto se vive, um ascender pela interpretação e na interpretação, superando uma redução filosófica tradicional ao “já dito” por uma, pode-se dizer, ana-dia-lética vivida: “a filosofia não é senão saber pensar reduplicativamente essa palavra [do outro], injetando-lhe nova mobilidade a partir da consciência crítica<sup>171</sup> do próprio filósofo”.<sup>172</sup>

A filosofia assim entendida não é uma erótica, nem uma política, embora tenha função libertadora para o eros e para a política, mas é estrita e propriamente uma *pedagógica*: relação mestre-discípulo, no método de saber crer a palavra do outro e interpretá-la. O filósofo para ser o futuro mestre deve começar por ser o discípulo atual do futuro discípulo. Tudo depende disso. Por isso, essa pedagógica *analética* (não somente dialética da totalidade ontológica) é *da libertação*. A libertação é a condição para o mestre ser mestre. Se é um escravo da totalidade fechada, nada pode realmente interpretar. O que lhe permite libertar-se da totalidade para ser a si mesmo é a palavra analética ou magistral do discípulo (seu filho, seu povo, seus alunos: o pobre). Esta palavra analógica abre-lhe a porta da sua libertação; mostra-lhe qual deve ser seu compromisso pela libertação prática do outro. O filósofo que se compromete com a libertação concreta do outro acede ao mundo novo, onde compreende o novo momento do ser, e a partir do qual ele se liberta como sofista e nasce como filósofo novo, ad-mirado daquilo que venturosamente se desdobra ante seus olhos, histórica e cotidianamente. O mito da caverna de Platão pretendeu dizer isso, mas disse justamente o contrário. O essencial não é o ver, nem é a luz: o real é o amor de justiça e o outro como mistério, como mestre. O supremo não é a contemplação, mas o face-a-face dos que se amam a partir daquele que ama primeiro. (DUSSEL, 1984, p. 210)

A provocação gerada não pelo dito, mas pelo dizer do outro, leva à criação de novas relações e novas realidades. A consciência da “espacialidade mundial geopolítica”<sup>173</sup> das relações humanas surge como método hermenêutico indispensável para a reflexão filosófica quando se percebe (a partir do sofrer concreto do outro sob análise crítica) a intrincada rede historicamente tecida que entrecruza esferas que integram a condição na situação onde cada pessoa é humana, interligando regiões e povos no mundo de forma política, econômica e socioculturalmente opressora e repressora. O insurgir do outro nas situações criadas (na qual

<sup>170</sup> DUSSEL, 1984, p. 205.

<sup>171</sup> Aqui podemos acrescentar uma relação reflexivo-crítica tanto de um arcabouço teórico, quanto de um vivenciado/experenciado pela pessoa que produz tal relação.

<sup>172</sup> DUSSEL, 1984, p. 208.

<sup>173</sup> DUSSEL, 1996, p. 93.

cada ser humano é) depois de ter sido “en-coberto como Outro”, um “Outro [que é] constituído como o Mesmo”.<sup>174</sup> Ou, como José de Acosta pejorativamente definiu, os bárbaros “que rejeitam a reta razão e o modo comum dos homens, e, assim, agem com a rudeza bárbara, com selvageria bárbara”.<sup>175</sup> Ao mesmo tempo em que esta rede é construída historicamente como relação exploradora internacional dos países imperiais com suas colônias, é também uma reduplicação interna nos países colonizados:

As classes geopoliticamente oprimidas nas nações periféricas são as classes camponesas (sejam indígenas, camponeses, peões de campo, clãs ou tribos): é a espacialidade periférica nacional negada desde a centralidade das capitais ou regiões capitalistas privilegiadas nos mesmos países dependentes. (DUSSEL, 1996, p. 91)

A *libertação* necessita ser vista como um sistema complexo que busca espelhar a complexidade da rede na qual a pessoa humana é em sua “*corporalidade sofredora*”,<sup>176</sup> mas, antes de tudo, é também um libertar-se crítico para este libertar:

A libertação não é uma ação fenomênica, intrasistêmica; a libertação é a práxis que subverte a ordem fenomenológica e o perfura até uma transcendência metafísica que é a crítica total ao estabelecido, fixo, normalizado, cristalizado, morto. (DUSSEL, 1996, p. 76)

A libertação em sua complexidade necessita ocorrer nesta concretude pessoal-relacional geopolítica historicamente e assimetricamente construída como uma rede que interliga as esferas do “econômico, político, militar, erótico, pedagógico, etc.”.<sup>177</sup> Esta é a base para o desenvolvimento que Dussel faz no projeto global numa ótica Transmoderna, isto é, num projeto de modernidades múltiplas simultâneas no tempo em seus próprios contextos geográficos, mas democraticamente em construção regional e coletiva humana e humanizadora. A Transmodernidade como Dussel define é um “projeto libertador” de superação da Modernidade, pois esta necessita ser vista essencialmente como uma “narrativa moderna” que oculta o Outro desde sua própria razão, apenas impondo uma determinada visão sobre o outro a partir de Si mesmo, e não do outro. Portanto, é:

Um projeto de racionalidade ampliada, onde a razão do Outro tem lugar em uma “comunidade de comunicação” onde todos os humanos (como propunha Bartolomeu

<sup>174</sup> Numa nota explicativa onde expõe algumas de suas principais publicações, mas aludindo aos tomos de *Para uma ética da libertação latino-americana*, Dussel inicia dizendo “este foi o tema originário da Filosofia da Libertação desde 1969”. (DUSSEL, 1994, p. 36)

<sup>175</sup> ACOSTA, apud DUSSEL, 1994, p. 60.

<sup>176</sup> DUSSEL, 2005, p. 77.

<sup>177</sup> DUSSEL, 1996, p. 41.

de las Casas no debate de Valladolid em 1550) possam participar como iguais, mas, ao mesmo tempo, com respeito a sua Alteridade, ao ser ser-Outro, “outredade”, que deve estar garantida até no plano da “situação ideal de fala” (para falar como Habermas) ou na “comunidade de comunicação ideal” ou “transcendental” (de Apel). (DUSSEL, 1994, p. 167)

A Transmodernidade “indica todos os aspectos que se situam ‘além’ (e também, cronologicamente, ‘anteriores’) das estruturas valorizadas pela cultura euro-americana moderna”.<sup>178</sup> Além de toda experiência e reflexão a partir da América-Latina, Dussel expõe diversas pessoas que refletem em diversos contextos e que trazem essa contribuição<sup>179</sup> que é:

[...] o surgimento – como se a partir do nada – da exterioridade, da alteridade, do sempre distinto, de culturas universais em desenvolvimento, que assumem os desafios da Modernidade e, até mesmo, da pós-modernidade euro-americana, mas que respondem a partir de outro lugar, *other locations* (Dussel, 2002), do ponto de sua própria experiência cultural, diferente da euro-americana, portanto capaz de responder com soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única. Uma futura cultura transmoderna [...] terá uma pluriversidade rica e será fruto de um autêntico diálogo intercultural, que deverá ter claramente em conta as assimetrias existentes. (DUSSEL, 2016, p. 63)

### 1.2.2.2 Reflexões e ações descoloniais em meio aos contextos raciais póscoloniais

Após séculos de empreitada colonizadora/escravagista na África, em 1884, numa reunião organizada pelo Chanceler alemão Otto von Bismarck (1815-1898), mas com grande incentivo e participação do rei Leopoldo II da Bélgica (que, por fim, conseguiu diversas regiões, inclusive o coração da África, o toda da região do Congo), o continente africano foi fatiado ideologicamente, mas com consequências muito reais, e ratificado “legalmente” no Tratado de Berlim. Por quase mais dois séculos o continente africano permaneceria *explicitamente* sob domínio político, militar, econômico, religioso e epistemológico, até 1957, quando Gana<sup>180</sup> foi o primeiro país a conquistar sua independência colonial da Inglaterra, e 1962 com a Argélia<sup>181</sup> da França como o último.

<sup>178</sup> DUSSEL, 2016, p. 63.

<sup>179</sup> Um destes é Mohamed Abed Al-Yabri, que buscou desconstruir sua tradição da filosofia árabe demonstrando a construção reflexiva conceitual numa complexidade linguística que foi – apesar de, como visto mais acima, sempre perseguido e ocultado pela sociocultural eurocentralizadora – “antecedente direto do Renascimento latino-germânico de Paris do século XIII, e é ainda um antecedente direto do *Aufklärung* europeu do século XVIII (de ascendência ‘averroísta’, de acordo com a hipótese de Al-Yabri)” (DUSSEL, 2016, p. 64).

<sup>180</sup> O movimento que culminou na proclamação da independência e a fundação da República de Gana foi o insurgir de um pensamento Pan-Africano, isto é, uma unidade do continente africano e de seus povos negros contra uma história que viviam de opressão e repressão há séculos. A eleição do ex-primeiro ministro e recém presidente Kwame Nkrumah se dá em 1952 após um tratado estabelecido com a Inglaterra, mas que amplamente

O colonialismo não está contente meramente em impor sua lei sobre o presente e futuro de um país colonizado. O colonialismo não está satisfeito em capturar as pessoas em sua rede ou em drenar o cérebro colonizado de toda sua forma ou substância. Com um tipo de lógica perversa, ele volta a atenção para o passado de um povo colonizado e o distorce, desfigura e destrói. (FANON, 2004 [1961], p. 149)<sup>182</sup>

Sentir na pele, na carne e no espírito as consequências das construções ideológicas de domínio é a característica do pensar de Fanon – como psiquiatra que participou na revolução descolonial na Argélia como médico e treinou guerrilheiros em métodos de resistência à tortura psicológica, mas que morreu um ano antes do fim da guerra, de leucemia, sendo tratado, todavia, desde setembro de 1961, em Washington, D.C.<sup>183</sup> – um refletir sobre ações que são reflexos de reflexões. “Ó corpo meu, faz de mim um homem que sempre questiona”.<sup>184</sup> Esta é a oração final de Fanon em sua clássica obra *Peles Negras, Máscaras Brancas*, que busca retratar como o racismo é uma construção social projetada e introjetada tanto por pessoas brancas,<sup>185</sup> quanto por negras, mas com a principal distinção de

---

beneficiou político-economicamente esta, e desencadeou um vazio estrutural administrativo e de poder cujos reflexos podem ser vistos ainda hoje.

<sup>181</sup> Diferente da Inglaterra que compreendeu a necessidade de modificar sua estrutura colonial exploradora do povo e da riqueza destas terras com subterfúgios políticos legais, em um neo-colonialismo econômico, a França queria manter o controle factual sobre sua colônia na Argélia, inclusive politicamente e militarmente, como fundamentos de manutenção da Ordem sociocultural, econômica e racial em prol absoluto do estado (e sociedade e cultura) francês-europeu. Tendo outros países africanos conquistado suas independências legalmente ou à força, a população argeliana compreendia o estado de subhumanização que a “civilização” francesa havia imposto e continuava impondo com claros sinais armados e de fogo aberto que iriam continuar seu domínio sobre essas pessoas que, então, foram à guerra.

<sup>182</sup> FANON, Franz. *The Wretched of the Earth* [1961]. Translation Richard Philcox. New York: Grove, 2004.

<sup>183</sup> Como Deivison Faustino apresenta, “Não há consenso entre os seus biógrafos [há muitas teorias, inclusive conspiratórias] sobre quais eram os reais interesses dessa agência [um agente da CIA, Oliver Iselin, que convidou Fanon para se tratar no Hospital Bethesda] – a mesma que atentou contra a vida de tantos líderes que ousaram pensar e agir como Fanon” (FAUSTINO, Deivison. *Franz Fanon: um revolucionário, particularmente negro*. São Paulo: Círculo Contínuo, 2018. p. 121). Aqui, todavia, eu gostaria de acrescentar que é interessante ver que vencendo as eleições em 1960, John F. Kennedy era o presidente desde janeiro de 1961, e, controvérsias à parte, ele reconhecidamente apontou muitos cargos públicos de liderança para negros, lutando publicamente para mudar o sistema instaurado de racismo e discriminação, além de ter muitas relações com o partido dos trabalhadores mexicanos, que o ajudaram a se eleger, e apoiar os movimentos pan-africanos de independência colonial (mesmo que também com interesses econômicos). Aqui, talvez, poderíamos ver uma tentativa *pessoal* de (re)construção social positiva, talvez, em escala nacional e global? De qualquer forma, abruptamente interrompida. História muito parecida com a de Abraham Lincoln, que aboliu a escravidão e iria dar terras para os ex-escravos com uma lei que não passou depois de seu assassinato. Mas que ocorreu com outros líderes que se levantaram contra a estrutura racial de poder, como Martin Luther King Jr. (1929-1968) e Malcolm X (Al Hajj Malik Al-Shabazz, 1925-1965)

<sup>184</sup> FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks* [1952]. Translation Charles Markmann. London: Pluto, 2008. p. 181

<sup>185</sup> Para Fanon uma das principais que pode ser vista é o senso de superioridade natural e rigidez contra o se por na visão do outro, mas impor sobre o outro descrições que estão em relação com experiências que até mesmo nem lhes é possível ter (é extremamente necessário ver a complexa relação racial que temos hoje difere em cada região nas esferas do bairro, da cidade, do estado, do país, do continente e em rede globalizada, mas que, ao mesmo tempo, possui traços que são claramente estabelecidos como unidade racial branca de domínio sobre o não-branco, seja de pele morena ou negra, com fenótipos africanos ou indígenas latino-americanos, por exemplo,

essencializar o que é ser negro e reger a sociedade a partir disto e apenas como reflexo invertido, mas ocultado, o que é ser branco. Desta forma, Fanon intenta mostrar que “o que é geralmente denominado de alma negra é o artefato de um homem branco”,<sup>186</sup> clamando por uma libertação de uma construção estereotipada que legitima uma estratificação socioeconômica, mas que também desemboca em questões de discriminações culturais e, conseqüentemente, mundos compartimentalizados, mas hierarquizados e com profundas desigualdades e violência sofrida por pessoas. Fanon reconhece e utiliza de sua própria identidade enquanto homem negro e de terras colonizadas, nascido na ilha caribenha colonizada pela França de Martinica, tendo suas experiências moldado sua forma de ver o mundo e que podem ser sintetizadas na frase de uma pequena menina que ele encontra na França, ao dizer assustada, olhando para sua mãe e apontando para Fanon, “olha, um Negro [...] estou com medo”.<sup>187</sup>

Essa interligação entre as construções de identidade, as próprias consciências das pessoas sobre si mesmas e a sociedade na qual tais pessoas estão inseridas é o tema central de Fanon como psiquiatra social, tanto em relação ao racismo, quanto ao colonialismo, que, em sua própria experiência, são realidades que se entrecruzam e que perfazem o domínio colonial que apaga histórias passadas no anseio de levar o seu *novo* para todos, mesmo que, como Mignolo diz, apenas em retórica, efetivamente sendo apenas para seus iguais, com uma lógica dominadora ocultada:

Exploração, tortura, saques, racismo, liquidações coletivas... [tudo] faz do nativo um objeto nas mãos da nação ocupante. Este homem objeto, sem meios de existência, sem *raison d'être*, é quebrado na própria profundidade de sua substância. O desejo de viver, de continuar, se torna mais e mais indeciso, mais e mais fantasmagórico. É

---

com o racismo sofrido pelos cidadãos estadunidenses que se encontram dentro do Texas, do Novo México, ou da Califórnia, que possuem ascendência latino-americana desde quando estes estados ainda eram México), e, ainda, buscam legitimações técnico-científicas para a diferença dispare que seria tão evidente no progresso Europeu (e, neste momento, também nos Estados Unidos racialmente repartido) para com o restante do mundo. Fanon fala sobre a teoria de Octave Mannoni que busca compreender a “situação colonial” sobre um “complexo de inferioridade”, a partir de estudos que ele conduz com homens de Madagascar onde afirma que: “prova quase sem deixar dúvidas de que o germe do complexo estava latente nele desde a infância” (MANNONI, apud FANON, 2008, p. 62). Fanon inicia perguntando, “Por que ele tenta fazer o complexo da inferioridade algo que antecede a colonização? Aqui pode-se perceber os mecanismos da exploração que, na psiquiatria, nos daria isto: Há formas latentes de psicose que são ativadas como resultado de experiência traumática. Ou, na medicina somática, isto: O surgimento de veias varicosas nos pacientes não surge de serem compelidos a passar dez horas ao dia sobre seus pés, mas, ao invés, da fraqueza constitutiva das paredes de suas veias; suas condições de trabalho são apenas fatores complicadores. E o especialista em compensação de seguros para quem o caso fosse submetido verá a responsabilidade do empregador extremamente baixa” (Fanon, 2008, p. 62-63)

<sup>186</sup> FANON, 2008, p. 6. É interessante observar a utilização do termo típico do estudo antropológico (que possui em sua história acadêmica toda a ambigüidade colonial) “artefato”, isto é, um produto *humano* para sua utilização.

<sup>187</sup> FANON, 2008, p. 84.

neste ponto que surge o tão conhecido complexo de culpa. (FANON, 2004, p. xxxvii)<sup>188</sup>

Fanon pode ser tido como um exemplo de intelectual que expõe uma compreensão da profundidade do domínio colonial que perfaz a construção das identidades em seus aspectos mais íntimos, como ele explicita numa citação dada mais acima, através do domínio legal, impondo suas leis (e aqui é fundamental compreender a noção antropológica pressuposta na própria construção das leis<sup>189</sup>), e epistemológico, criando alienação e complexos, como o de inferioridade, e, possivelmente em relação com isto, uma desconfiança perante todos que são exploradores e usurpadores em potenciais, projetando tais princípios para uma realidade relacional que, todavia, não pode ser reduzida a tais formas de vivências nefastas. A vivência relacional humana num contexto de explícita marginalização e constante humilhação (e os traumas pessoais e comunitários causados por isto) é o que Fanon quer suscitar como fonte de seu anseio de pensar uma nova humanidade pela libertação e descolonização profunda. Desta forma, em Fanon pode-se ver uma forma interessante de ler a estrutura individual e social que, como ele diz, é um esticar da análise marxista, o que é fundamental para superar um consequencialismo historicista e ver a complexidade ideológica racial (e aqui seria importante também acrescentar a de gênero e da sexualidade) por detrás: “nas colônias a estrutura econômica é também a superestrutura. A causa é o efeito. Você é rico, porque é branco, você é branco, porque é rico”.<sup>190</sup>

O primeiro capítulo da primeira obra de Fanon, *Peles Negras, Máscaras Brancas*, mostra o que para ele é um dos essenciais meios para dominação da construção das individualidades nas terras colonizadas: “O Negro e a Linguagem”. As dimensões duais nas quais o ser negro se dá como pessoa em meio a colonialidade (ou seja, o ser negro com negros é diferente do ser negro com branco, não pela pessoa negra, mas pela situação colonial imposta e mantida pelo branco) são facetas que constituem sua noção do si mesmo. Como Fanon expõe, “um homem que tem uma linguagem consequentemente possui o mundo expresso e implicado por aquela língua”,<sup>191</sup> e esta é a história de todo povo colonizado, “se encontrar cara a cara com a linguagem de uma nação civilizadora”.<sup>192</sup> Junto a isto, todavia,

<sup>188</sup> FANON, apud BHABHA, Homi. Prefácio. In: FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Translation Richard Philcox. New York: Grove, 2004. p. xxxvii.

<sup>189</sup> Como Fanon afirma, “a ideologia burguesa que proclama todos os homens serem essencialmente iguais, consegue se manter consistente consigo mesma ao urgir que o subhumano se eleve ao nível da humanidade Ocidental que ela [a ideologia burguesa] encarna”. FANON, 2004, p. 110.

<sup>190</sup> FANON, 2004, p. 5.

<sup>191</sup> FANON, 2008, p. 9.

<sup>192</sup> FANON, 2008, p. 9. Ainda hoje temos muitos exemplos de imposição colonial de uma linguagem, mas um que deve ser levado em consideração no contexto latino-americano é o domínio neo-colonial e imposição

também está toda a cultura imbrincada na própria linguagem, portanto, um processo de civilização para com o bárbaro e selvagem, mas, também, um processo de “enbranquecimento”<sup>193</sup> para o negro que tem sua negritude como marca de sua diferença imposta estruturalmente e ideologicamente à força da violência, mas que adentra em sutilezas, por exemplo, numa busca pela perfeição do sotaque francês do *r*<sup>194</sup>: “ele se torna mais branco quando ele renuncia sua negritude, sua selva”.<sup>195</sup>

Fanon busca trazer à tona os conflitos internos, mas socialmente insurgidos, que também as mulheres negras passam.<sup>196</sup> Dentre outras maneiras, ele demonstra isto a partir do romance semiautobiográfico de Lucete Ceranus (1916-1955), que escreveu a obra *Eu sou uma mulher martiniquense* sob o pseudônimo de Mayotte Capécia, que demonstra os entrelaçamentos de sua vida enquanto mulher nativa negra que cresce ante uma sociedade racista que instaurou uma admiração e desejo pelo “homem branco”, com uma mulher que, além disto, possui uma relação e um filho com um oficial branco que, no fim, os abandonam. Como ela escreve neste trecho:

---

sociocultural (sobreposição do espanhol pelo inglês), política e militar que os Estados Unidos faz na ilha de Porto Rico, que, como território estadonudense é proibida de ter qualquer tipo de costa marinha nacional, e, no furacão Maria de 2017, necessitou de ajuda não dada pelos Estados Unidos, com pouquíssima ajuda financeira (por exemplo, com os furacões Harvey e Irma que atingiram o Texas e a Flórida, deixando menos estrago e menos mortos, onde nos primeiros nove dias tinham-se conseguido para ajuda \$141 milhões para o primeiro e \$100 milhões para o segundo, enquanto que para Porto Rico nos primeiros nove dias foram obtidos \$6 milhões), passando mais de um ano sem luz na grande maioria de sua ilha que teve um total de 90% de casas e infraestruturas destruídas e 4,645 pessoas mortas.

<sup>193</sup> É interessante notar que Fanon também fala de desenvolvimentos eugênicos: “Já faz algum tempo que certos laboratórios projetam descobrir um soro para desempreter; os laboratórios mais sérios do mundo enxaguaram suas provetas, ajustaram suas balanças e iniciaram pesquisas que permitirão aos coitados dos pretos enbranquecer, e, assim, não suportar mais o peso dessa maldição corporal” (FANON, 2008, p. 83)

<sup>194</sup> “O Negro que chega na França reagirá contra o mito do homem de Martinica que come o *R*. Ele se tornará consciente disto, e realmente entrará em guerra contra isto. Ele praticará não apenas enrolar seu *R*, mas dobrá-lo. Furtivamente observando a mínima reação dos outros, ouvindo seu próprio discurso, suspeito de sua própria língua – um órgão miseravelmente preguiçoso – ele se trancará no seu quarto por horas e lerá em voz alta por horas – desesperadamente determinado a aprender *dicção*” (FANON, 2008, p. 11). Quem já teve a experiência de viver em algum país onde realmente não se sabe a língua, mas aprende a língua deste país como uma segunda, também se identifica com aspectos deste processo que, como no meu caso, nos Estados Unidos e no estado extremamente conservador e racista da Virginia (há diversas histórias e escândalos que continuam ainda hoje alimentando uma cultura racista no estado, por exemplo com o governador atual Ralph Northam, mas, também, com uma recém “legitimação” socioculturalmente política para manifestações racistas por pessoas conservadoras de extrema-direita, o que fez eclodir um grande confronto racial na cidade universitária de Charlottesville, assim como em 2020, a cada mês novas tensões raciais ocorrem e se desdobram numa escala agravante), levavam pessoas não apenas a rirem ou debochar, mas também duvidar da capacidade intelectual pela falta da língua e da habilidade linguística em determinada língua (além de eu presenciar pessoas discutindo a desvalorização de imóveis do bairro onde morávamos pela crescente população negra, o que se deu por eu ser “branco” e, então, estar dentro do “circulo”, mesmo que eu mesmo já sofri discriminação por ser latino-americano). Pessoalmente, esta experiência foi simplesmente totalmente diferente de quando meus pais se mudaram para a Flórida, onde, em meio a “latinos” e negros, me senti recebido como mais um e “em casa”.

<sup>195</sup> FANON, 2008, p. 9.

<sup>196</sup> Ele diz que “neste capítulo dedicado às relações entre a mulher de cor e o Europeu, é nossa problemática averiguar até que ponto o amor autêntico permanecerá inatingível até que precise se expurgar daquele sentimento de inferioridade ou aquela exaltação adleriana, aquela sobre-compensação, que parece ser os índices da *Weltanschauung* negra”. (FANON, 2008, p. 29)

Havia noites, infelizmente, quando ele tinha que me deixar sozinha para cumprir suas obrigações sociais. Ele ia para o Didier, a parte mais elegante de Fort-de-France habitada pelos “branquinhos martiniquenses”, que talvez não são tão puros racialmente, mas que frequentemente são muito ricos (é compreendido que se é branco acima de um certo nível financeiro<sup>197</sup>), e os “branquinhos franceses”, a maioria pessoas do governo e oficiais militares.

Entre os colegas de André, que, como ele, tinham sido deixados nas Antilhas pela guerra, alguns conseguiram trazer suas esposas para ficar com eles. Eu compreendia que André nem sempre conseguia ficar livre deles. Eu também aceitava o fato de que eu era barrada desta sociedade porque eu era uma mulher de cor; mas eu não conseguia não ficar com inveja. Não adiantava sua explicação para mim que sua vida particular (*private*) era algo que pertencia somente a ele e que sua vida social e militar era outra coisa, que não estava sob o controle dele; eu incomodei tanto que um dia ele me levou para Didier. Passamos a noite em uma daquelas vilas (*villas*) que eu tanto admirei desde minha infância, com dois casais e suas esposas. As mulheres permaneciam olhando para mim com uma condescendência que eu achei intolerável. Eu pensei estar usando maquiagem demais, que eu não estava vestida adequadamente, que eu não estava à altura do André, talvez, simplesmente pela cor da minha pele – enfim, passei uma noite tão miserável que eu decidi que nunca pediria André para me levar com ele novamente. (CAPÉCIA, apud, FANON, 2008, p. 30)

Nesta sua primeira obra Fanon desenvolve o que chama de aspecto *sociogenético* que, como enfatiza, necessita ser levado em consideração na reflexão antropológica médica, a construção integral de uma pessoa desde sua infância ao longo de sua vida, mas que é socialmente inserida de múltiplos modos (inclusive o econômico) que influenciam seu desenvolvimento biológico, mas, também, psíquico:

Reagindo contra a tendência constitucionista de fins do século dezenove, Freud insistiu que o fator individual seja levado em consideração através da psicanálise. Ele substituiu a perspectiva ontogenética por uma filogenética. Será visto que a alienação do homem negro não é uma questão individual. Além da filogênese e ontogênese está a sociogênese. Em certo sentido, em conformidade com as visões de Leconte e Damey, podemos dizer que isto é uma questão de diagnóstico social (*sociodiagnostic*). (FANON, 2008, p. 4)

As condições socioculturais e políticas africanas póscoloniais também é algo que Fanon reflete profundamente, trabalhando e publicando sua segunda obra enquanto a Argélia lutava pela sua independência, mas refletindo sobre o novo contexto africano desdobrando-se diante de seus olhos. Ele coloca isso com profunda noção autocrítica dos contornos que os movimentos tomaram e estavam tomando, desde que pediu demissão em 1956 ao governo colonial argelino para integrar a luta revolucionária:

---

<sup>197</sup> Fanon chama a atenção para esta percepção da autora para a interrelação racial com a econômica, e prossegue explicando o contexto da capital Fort-de-France e a parte da cidade chamada Didier, a alta sociedade com suas mansões exuberantes e jardins, um lugar que instigava para uma pessoa ser aceita.

A unidade africana, fórmula vaga, mas à qual os homens e as mulheres da África estavam passionalmente ligados e cujo valor operativo consistia em pressionar terrivelmente o colonialismo, desvenda sua verdadeira fisionomia e esmigalha-se em regionalismos no interior de uma mesma realidade nacional. A burguesia nacional, por estar crispada em seus interesses imediatos, por não enxergar além das pontas das unhas, revela-se incapaz de realizar a simples unidade nacional, incapaz de edificar a nação em bases sólidas e fecundas. A frente nacional que fizera recuar o colonialismo desmantela-se e consome sua derrota. (FANON, 2004, p. 132)

Para Fanon um dos principais problemas nas terras que conquistaram uma independência (mas que via também ocorrer dentro da própria Argélia), é a corrupção de uma “burguesia nacional”, com profundas relações econômicas internacionais, formado por uma classe política, empresarial e intelectual “nacionalista”:

Nesses países pobres, subdesenvolvidos, onde, segundo a regra, a maior riqueza margeia a maior miséria, o exército e a polícia constituem os pilares do regime. Um exército e uma polícia que – outra regra que é preciso não esquecer – são aconselhados por peritos estrangeiros. A força dessa polícia e o poderio desse exército são proporcionais ao marasmo no qual está imerso o resto da nação. A burguesia nacional vende-se cada vez mais abertamente às grandes companhias estrangeiras. À custa de prebendas, o estrangeiro obtém as concessões, os escândalos se multiplicam, os ministros enriquecem, suas mulheres se transformam em cortesãs, os deputados se arranjam e não há ninguém, nem o agente de polícia nem o guarda da alfândega, que não participe dessa grande caravana da corrupção. (FANON, 2004, p. 42)

Numa das passagens citadas por Homi Bhabha no prefácio da obra de Fanon, pode-se ver como para Bhabha também o aspecto antropológico fanoniano é de fundamental importância: “vamos nos empenhar para inventar um homem completo, algo que a Europa tem sido incapaz de completar”.<sup>198</sup> Bhabha vai caracterizar a noção antropológica apresentada por Fanon como uma que engloba a consciência humana e a realidade social, ou seja, o reino “psico-afetivo” da construção das subjetividades, numa análise “ética e fenomenológica [dos] problemas da injustiça racial”<sup>199</sup> que busca repercutir em novos agires, novas formas de viver como pessoas e como povos. A partir disto, Bhabha ressalta a mudança de perspectiva nas relações políticas que tem insurgência nas experiências cotidianas da vida – e, no caso de Fanon, numa reflexão em meio a violências concretas em guerras descoloniais –, mas que transcendem as individualidades para englobar existências nacionais coletivas (como é um dos principais focos da segunda obra de Fanon, *Os condenados da terra*). A existência temporal é outro aspecto que Bhabha ressalta em Fanon, sendo a citação que antecede sua

<sup>198</sup> FANON, apud BHABHA, 2004, p. xvii.

<sup>199</sup> BHABHA, 2004, p. xxiv.

própria obra, *O Local da Cultura*,<sup>200</sup> mas cuja essência é expor a transitoriedade e interstícios da vida, uma noção de mudança que desemboca até numa afirmação como “*O negro não é. Nem tampouco o branco*”.<sup>201</sup> A despeito disto, como também já visto acima com Segato, a existência social racializada é constantemente assombrada por estas concretudes fantasmagóricas que se tornam as ideias em sua materialidade relacional.

Mignolo também tem em Fanon uma de suas principais bases para suas críticas à Modernidade colonizadora, onde, enquanto utiliza especialmente de Dussel para desenvolver a crítica geopolítica (como contraposição à egopolítica), ele parte de Fanon para estruturar sua corpo-política (em crítica especialmente à teo-política), ambos, todavia, na busca pelo desprendimento epistêmico como uma libertação da filosofia para o filosofar, tendo por pressuposto a consciência das construções de saberes na história e em lugares, sendo “uma epistemologia que se desprende do ‘penso, logo existo’ e afirma que ‘se é donde se pensa’”.<sup>202</sup> É importante reconhecer que é partindo deste pressuposto que Mignolo e a vertente decolonial do pensamento pós-colonial traçam suas críticas às dependências dos pensadores pós-estruturalistas pelos pós-coloniais em sentido estrito, pois estes utilizariam demasiadamente pensadores internos (europeus), mesmo que de uma exterioridade interna, ao invés das epistemologias da exterioridade e das fronteiras.<sup>203</sup> Por esta relação entre a reflexão insurgente dentro de um contexto específico de ações que, enquanto Mignolo reconhece a validade do desenvolvimento de Emmanuel Wallerstein, ele pode também dizer que “Wallerstein sem dúvida *entendeu* conceitualmente o colonialismo, mas Quijano *sentiu e conceituou* a colonialidade”,<sup>204</sup> pois, enquanto para aquele o capitalismo possui uma história em si mesmo, para este ele é uma realidade sofrida, mas teorizada como esfera da matriz colonial de poder que abrange para além do econômico, mesmo que este ainda seja uma das principais esferas do controle imperial.

---

<sup>200</sup> BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

<sup>201</sup> BHABHA, 1998, p. 66.

<sup>202</sup> MIGNOLO, 2010. p. 17.

<sup>203</sup> Assim, podem-se estabelecer quatro grandes vertentes epistemológicas a partir desta dupla classificação (internas, isto é, oriundas de contextos geográficos colonizadores, e externas, ou seja, oriundas de contextos geográficos colonizados): interioridade interna (pensadores que ainda mantêm características marcantes do pensamento moderno e que, assim, desembocam ainda na manutenção das diferenças coloniais e imperiais) e exterioridade interna (pensadores internos mas oriundos de experiências marginalizadas que possibilitam outros olhares sobre a hegemonia epistemológica, por exemplo pensadores de tradição judaica e os pós-estruturalistas, sendo algumas das principais fontes do pensamento pós-colonial); interioridade externa (pensadores que, mesmo oriundos de contextos colonizados, mantêm a hegemonia epistemológica, construindo estratificações internas aos contextos colonizados) e exterioridade externa (pensadores que, oriundos de contextos colonizados, constroem suas reflexões a partir da dupla exclusão da colonialidade original e de sua manutenção pós-colonial, isto é, pós-independência, pelo discurso hegemônico).

<sup>204</sup> MIGNOLO, 2010, p. 77.

Para Mignolo, é Fanon quem “re-inscreve no processo do conhecimento as ‘qualidades secundárias’ que tanto a teopolítica e a egopolítica do conhecimento suprimem quando se separa o corpo da alma (teo) e o corpo da mente (ego)”,<sup>205</sup> sendo, portanto, uma das principais fontes na busca pela superação de dualismos teológicos e filosóficos herdados que possibilitam e legitimam formas estanques de conhecer que, inconscientes de suas influências circunstanciais, universalizam seus próprios desenvolvimentos e convicções, suas respostas sobre as imagens de mundo e de Deus.<sup>206</sup> Esta “consciência-outra” é este pensar as circunstâncias existenciais não em sentido abstrato, mas na concretude da vivência em suas fissuras cotidianas que apresentam traços da matriz colonial do poder em sua manutenção hegemônica de quem é ser humano, conseqüentemente, quem é sub-humano, assim como o próprio viver. A importância destas experiências marginais para Mignolo, ou como ele denomina, destes outros “espaços de experiências”, é que é nelas e a partir delas que se podem construir novas epistemologias, novos conheceres que desembocam também em outros “horizontes de expectativas”, fundamentadas não em ideais de subjetividades livres, mas em memórias silenciadas e corpos marcados na realidade e por uma realidade de manutenção do poder epistemológico e político hegemônico póscolonial. Desta forma, partindo destes conheceres-outras, busca-se um retornar-se humano, numa forma de desnaturalizar a realidade dada e definidora das condições subalternas daqueles e daquelas que supostamente seriam sub-humanos: “O desprendimento planeja tirar a âncora do piso que gerou o ‘efeito de normalidade’ e que em seu fazer ocultou que a âncora pode ser removida e o edifício tombado”.<sup>207</sup>

<sup>205</sup> MIGNOLO, 2010, p. 95. Mignolo vai desenvolver estes conceitos para definir momentos de domínio de princípios políticos a partir da teo-lógica e ego-lógica. A primeira pode ser compreendida como uma lógica de dominação fundamentada teologicamente, utilizando como subterfúgios as estruturas materiais, isto é, a estrutura eclesial da cristandade, e imateriais, ou seja, a estrutura ideológica legitimadora ou não de determinadas ações e mesmo seres. A egológica é o desdobramento do domínio político que passa por um processo de secularização, assim, poder-se-ia compreendê-la como a tentativa de fundamentar as diferenças coloniais e imperiais não mais a partir de uma teológica, mas, simplesmente (e supostamente) pela lógica. Em contraposição às duas, portanto, trabalha a geopolítica (contra a egopolítica) e a corpo-política (contra a teopolítica).

<sup>206</sup> Sobre este quesito dos dualismos, outra crítica é advinda de Edgard Lander, para quem “esta total separación entre mente y cuerpo dejó al mundo y al cuerpo vacío de significado y subjetivizó radicalmente a la mente. Esta subjetivación de la mente, esta radical separación entre mente y mundo, colocó a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo, con una postura instrumental hacia ellos”, gerando, a “base de un conocimiento descorporeizado y descontextualizado – [e, assim] es concebible ese tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal”. LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocênicos. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 8-23. 2005, p. 5.

<sup>207</sup> MIGNOLO, 2010, p. 124.

### 1.3 PROLEGÔMENOS ANTROPOLÓGICOS PARA UMA HERMENÊUTICA INTRIGANTE

#### 1.3.1 A corporalidade vivenciada

Nossas experiências enquanto seres humanos são apenas uma parcela do que é *ser* humano. Se elas, em si e por si, forem tomadas como fonte da reflexão filosófica, então a potencialidade do aprender vivendo se torna uma potencialidade do viver pensando de forma recortada da realidade. A sobrevalorização da experiência também pode levar à certezas que podem não condizer nem mesmo para com a própria experiência (quando vista em sua pluralidade), sobrepondo à ela uma interpretação rígida e fixa (até mesmo, surgida de experiências, mas que quando universalizadas se cristalizam) que não permite um fluir e questionar do pensamento a partir do viver. Não obstante, é também a partir de outras experiências que se pode trazer nova luz às realidades mais amplas. A abstração dá luz às ideias, mas os resultados dela, o ideal como abstrato, não pode ser divorciado de seu processo vivenciado e corporal indivíduo-coletivo de ter vindo a ser, isto é, o abstrair como processo histórico humano social que reflete não ideias abstraídas, mas a própria vida. As limitações humanas epistemológicas estão intrinsecamente atreladas ao seu ser. Isto é, basicamente, podemos ver e compreender aquilo que estamos limitados a ver e compreender. Mas, em meio à limitação, também somos (relativamente) ilimitados, pois não precisa ser assim, podemos aprender para além, somos chamados a integrar em nosso *eu* o *ser*, o *pensar* e o *viver*.

A redução e ruptura dualista antropológica pressuposta numa noção epistemológica (que pode ser vista na teologia, na filosofia, enfim, sendo uma visão transdisciplinar) que, como visto, é primeiramente construída a partir de bases excludentes da experiência (e, em alguns extremos, do próprio corpo), e, então, insere esta, no mínimo, como “complemento” para a apreensão objetiva da relação sujeito-experiência, é distinta de uma compreensão que já parte da condição corporal-experiencial de todo e cada ser humano que se dá para as incertezas da vida, mas que, mesmo assim, crê poder ouvir para além do *já dito*, pois este dito já não condiz com a realidade experimentada e mesmo compartilhada. As experiências de cada ser humano são suas próprias experiências, fazem parte desta esfera biológica e orgânica que nesta tese chamamos de *infrasubjetiva*, mas são o conteúdo da individualidade de cada pessoa, sua *intrasubjetividade*. Se uma criança cresce subnutrida, estas são as experiências que a vida lhe proporcionou, experiências que, contudo, lidam com questões mais do que ideais ou abstratas, definindo sua própria saúde física, além da psicológica. Se uma pessoa

negra é xingada e agredida por causa de sua cor, esta experiência é diferente de alguém que vive sob uma discriminação sutil, mas também afiada. Se uma mulher é estuprada por um grupo de homens, que além de toda a agressão física, destroem sua psicologia, sua identidade de si, e, ainda, ouve depois dos outros que seria “culpa sua”, estas são suas experiências. Assim, apesar de nossas experiências serem uma parcela, ela também é uma fundamental, pois a partir dela, abrindo-se para outras experiências, pode-se refletir a pluralidade de experiências sem cair na circularidade de abstrair o abstraído, idealizar sobre o idealizado, onde a diversidade humana pode ser vista, mas, acima de tudo, onde se ouve uma desigualdade que clama para sair de dentro do si, não apenas *para*, mas *pela* outra pessoa.

### 1.3.2 O sujeito relacional

Nossas relações também nos definem. Apesar de sermos seres intrasubjetivos, a realidade externa, a vida, nos é dada como um mundo *intersubjetivo*, onde, além da questão genética, já viemos a ser em relação com pessoas anteriores a nós no nível mais básico, por exemplo, com nossas famílias, tornando-nos um *eu* intrinsecamente relacionado a um *nós*. Como a psicanálise tem buscado mostrar desde Freud, nossas relações nos afetam em nosso mais íntimo, desde as relações maternas e paternas até as sociais profissionais, e até nós mesmos conosco mesmos. Se somos, estamos sendo em relação. Mas as relações nem sempre se dão de forma explícita ou construtiva, como visto acima, podendo ter sido algo histórico-estruturalmente desenvolvidas de forma díspare ao longo do tempo. Isto quer dizer que, mesmo contra a vontade pessoal – como domínio intrasubjetivo individual sobre si de cada um, a “liberdade” individual –, por via das relações humanas que foram moldadas, uma pessoa que vem a ser numa sociedade, dependendo de como esta está estruturada, já vem a ser em um lugar que pré-determina não apenas *suas* relações, mas as relações para com ela.

Nossa intersubjetividade se dá em diversas escalas, nos interligando de maneiras que nem sequer imaginemos (onde não apenas o bater das asas de uma borboleta pode afetar o outro lado do mundo, mas, também, o comer de um morcego). Como visto, a escala global enquanto momento de conscientização e relação factual, iniciou nos últimos 500 anos. As consequências disto são múltiplas em múltiplos contextos, desde cada região, até cada continente: na América do Sul e Central (e em cada país) são uma, na América do Norte (e em cada país) são outra, na África (e em cada país) já é diferente, na Ásia (e em cada país) também. Mas a história continuou, em seus *trancos e barrancos* para alguns, em *progresso* para outros. As nações são construídas nessas histórias, interligadas numa rede global

moldada por um domínio físico e psicológico que se disseminou e construiu a(s) cultura(s) que, como visto com Kant e Hegel, tanto queriam. Nossas intersubjetividades iniciam com a família, mas elas não findam ali, vivendo no bairro de nossa cidade, na cidade de nosso estado, no estado de nossa nação, uma que foi historicamente tecida de forma sociocultural a partir de preconceitos materializados politico-militarmente, mas com fins muito econômicos.

### 1.3.3 A totalidade trans-orgânica

Humanos são no mundo, mas o mundo não é a humanidade. *Somos* animais que necessitam do mais básico para sua sobrevivência: ar, água e comida. Contudo, ao redor do mundo e no próprio Brasil, nem todos tem esse mais básico. E, ao mesmo tempo, ao redor do mundo e no próprio Brasil já se tem a totalidade desse mais básico para todas as pessoas, mesmo não sendo compartilhado. O domínio sobre nossa casa em comum (*Oikumene*) e sobre nossa Mãe (*Pachamama*) que gerou a Vida é exploração e destruição da natureza e das vidas que existem nela, pondo em ameaça todo o ecossistema e nosso próprio futuro. E, ainda assim, agimos como se não estivéssemos sofrendo, esperando ainda alguma salvação de fora.

Nossa existência é ecológica, é uma e(co)xistência, é um *tudo* que subsiste num *Todo*, ela é uma esfera *transubjetiva* sobre a qual cada vez mais podemos aprender. Mas, se aprender necessita de experiência, e experiência necessita de contato, como aprender depois de termos destruído tudo? Mas esta pergunta ainda não chega na questão em si, pois, quem aprenderá se nós nos extinguímos? A pauta ecológica está em voga, mas o se apropriar narrativamente de algo é um subterfúgio aliciador da modernidade exploradora que já não podemos mais acreditar, uma ilusória separação entre estética e ética, mídia e política. Uma das maiores preocupações hoje é a crescente falta de água, não nos lugares onde isto já era um problema, mas em grandes metrópoles mundiais, como São Paulo, Rio de Janeiro, Califórnia e a Cidade do Cabo, que entraram em crise, mudaram seus comportamentos por um breve período, e conseguiram salvar vidas, pois, sem água, não sobrevivemos alguns dias. Agora, porque destruir tudo até necessitar racionar?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de um amplo olhar para a história geral humana, afinando para a história das Américas, da América do Sul, e do Brasil, em relação com a história do mundo e da Europa e

seus impérios nos inícios da modernidade no século XIV, buscou-se compreender criticamente como viemos a ser onde estamos. A partir do discutido, como reflexão final, entrou-se em diversas esferas que foram definidas a partir dos conceitos prefixados ao *subjetivo*, ressaltando o ponto de partida individual concreta de cada pessoa, mesmo que de antemão colocada em uma sociedade em meio a um mundo: *infrassubjetivo*, como esfera biológica e orgânica; *intrasubjetivo*, como esfera de pensamento e questionamento pessoal e cultural; *intersubjetivo*, como esfera de relacionamentos construídos, mas, também impostos; e *transubjetivo*, como aquilo que nos transcende e sob o qual e ante o qual construímos quem somos e somos construídos por isto.

A realidade hoje necessita ser vista em sua interrelação espaço-temporal, onde uma invasão, exploração e aniquilação séculos atrás abruptamente interromperam muitas histórias, ocultando muitas formas de vivências que possuíam suas experiências e seus conhecimentos. Mas esta história foi criticada já desde muito cedo, com muitas vozes que ressoaram o que viam, ouviam e sentiam. A história subsequente e na qual hoje nos encontramos é um desdobrar desta ampla história humana não apenas natural, mas construída humanamente. Não obstante, esta também é a história humana enquanto multitude que busca existir e compreender, mesmo que, como podemos ver, também insistir em destruir.

Enrique Dussel e Franz Fanon foram os principais parceiros de diálogo e exposição neste capítulo, mesmo que longe de serem as únicas bases teóricas, mas colocados aqui como exemplos das críticas suscitadas contemporaneamente que relembram críticas passadas e as desdobram para dentro da reflexão humana que vem se construindo nos últimos anos em diversos ramos do conhecer. Não obstante, sua interrelação se dá em terras colonizadas, cada um sendo uma pessoa em um determinado contexto, vivendo suas vidas, e, ao mesmo tempo, com relações que insurgem nos contextos colonizados por séculos que construíram sociedades materializadas e que direcionaram, também, a própria construção das subjetividades de povos que já há muito tempo viviam nestas terras e construíram seus conhecimentos, mas que foram obrigados a esquecer.

Desta forma, até aqui vimos o desdobramento histórico socioeconômico das Américas e da Europa. A seguir segue-se um aprofundamento do contexto intelectual filosófico-teológico humano e europeu, cujos desenvolvimentos possuem diversas consequências e desdobramentos ainda hoje, negativos além de positivos, e, conforme o intento da pesquisa desta tese, busca-se desdobrar os questionamentos humanos sobre si mesmo.

## 2 A RELATIVA CONDIÇÃO HISTÓRICA HUMANA POR SER HUMANA EM FRIEDRICH SCHLEIERMACHER E SEU QUESTIONAR TEOLÓGICO EM MEIO AO VIVER RELIGIOSO

O ser humano apenas roubou o sentimento de sua infinidade e endeusamento, e, como uma posse não justa, não lhe prospera se não estiver também consciente de seu ser-limitado, a contingência de toda sua forma, o desaparecimento silencioso de sua existência total no imensurável. (Schleiermacher, Friedrich. *On Religion* [1799]<sup>208</sup>)

### INTRODUÇÃO

Sigmund Freud (1856-1939) pode ser tido como um marco na história da reflexão humana na contemporaneidade por ter significativamente contribuído para o aprofundamento da compreensão humana de sua própria condição peculiar, revelando para este uma esfera oculta desenvolvida na vida de cada pessoa no próprio processo histórico desta: a profundidade do inconsciente em nossas vidas relacionais.

Apesar de todas as contribuições feitas por Freud para a reflexão humana, ele, também, era humano. Para o psicanalista Erich Fromm, Freud pode ser tido como o último dos racionalistas, mesmo que numa vertente bem específica de recepção histórica que o próprio Freud trabalhará. Assim, ao mesmo tempo em que se insere numa longa trajetória de pensadores que legitimamente criticaram o domínio social e epistemológico da religião cristã na história da Europa (e do mundo, mesmo que esta totalidade tenha para a grande maioria pouca e até nenhuma significância), também traz reducionismos que o levam não apenas a subvalorizar o papel positivo do religioso antropologicamente, mas até buscar um embate para sua exclusão e superação antro-po-sociológica.

Oskar Pfister (1873-1956) estudou o método psicanalítico desenvolvido por Freud sob o mesmo, e este, tomou interesse por seu discípulo por suas posições críticas e questionadoras, tanto para com a psicanálise e as outras ciências, quanto para a área de atuação de Pfister: a teologia. A reflexão de Pfister está intimamente relacionada com seus questionamentos teológicos, mas o caminho trilhado por ele não se restringe a um campo acadêmico com um arcabouço teórico pré-estabelecido para o diálogo a partir deste cânôn, renovando e fazendo teologia a partir de uma noção profundamente interdisciplinar de organicidade do ser humano como sua condição, e a totalidade com a história como uma “música orgânica”:

---

<sup>208</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1799]. Translation CROUTER, Richard. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 103

“O ‘ponto de vista orgânico’ é o paradigma utilizado por Pfister: ao processo de análise agrega o de síntese, pelo qual os dados obtidos na clínica e na pesquisa científica são inseridos numa realidade que as ultrapassa ‘o que a meu ver é tão necessário como a síntese das notas de uma sinfonia beethoveniana para formar a totalidade musical’”. (WONDRACEK, 2003, p. 174<sup>209</sup>)

As experiências de Pfister o fazem ver o mundo de forma distinta de Freud, trazendo questionamentos que lidam com o que define como a visão de mundo (*Weltanschauung*) cultural que influencia o próprio Freud a um otimismo antropológico racionalista que não apenas subvaloriza outros conhecimentos, definidos como retrógrados, antiquados, primitivos a partir do prazer, mas enaltece conhecimentos já de antemão legitimados com esta redução teórica e que resultarão numa ciência técnica que colaborará apenas para a catástrofe da “Grande Guerra”, de 1914-1918, presenciada e vivida por ambos, mesmo que de diferentes modos.

Um dos primeiros passos de Pfister em sua relação com Freud foi o início da troca de cartas entre eles, resultando num extenso diálogo que coloca Pfister como defensor e crítico do religioso, tanto quanto defensor e crítico do científico. As críticas profundas de Freud para com a tutela religiosa que, como defensor da teoria do processo evolutivo humano, ainda social e academicamente sentia sobre si e muitos companheiros, expostas especialmente na obra *O futuro de uma ilusão*, de 1927,<sup>210</sup> foram contrapostas pelas experiências refletidas de

---

<sup>209</sup> WONDRACEK, Karin. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003. Como será visto mais abaixo, Schleiermacher é um profundo parceiro de diálogo utilizado por Pfister, que não apenas analisa o desenvolvimento do pensamento de Schleiermacher numa interdisciplinaridade que abrange profundidades antropológicas da religião, da psicologia e da filosofia, mas utiliza-o como modelo de diálogo e crítica para desenvolver suas próprias críticas aos reducionismos antropológicos que via ocorrer em sua contemporaneidade tanto teologicamente (buscando uma maior integralidade na compreensão de ser humano e sendo pioneiro na psicologia pastoral), quanto filosoficamente (com as tentativas racionalistas e positivistas de extinção da religião): .

<sup>210</sup> As críticas de Freud se dão em diversas obras, mas é especialmente nesta obra de 1927 onde define as “doutrinas religiosas como ilusões” (FREUD, Sigmund. *The Future of an Illusion* [1927]. New York: W. W. Norton & Company, 1961. p. 34), o que, todavia, não é um erro, mas podemos dizer, uma leitura errada, como ele expressa com esses exemplos de “ilusões”: “foi uma ilusão de Colombo de que ele descobriu uma nova rota marítima para as Índias. O papel desempenhado pelo seu desejo neste erro seu está bem claro. Pode-se claramente descrever como ilusão a asserção feita por certos nacionalistas de que a raça Indo-Germana seja a única capaz de civilização” (FREUD, 1961, p. 30-31.). As análises de Freud nesta obra mostram como ele entrelaça doutrinas clássicas de Deus, a sociedade humana (vista como a civilidade produzida junto com a religião) e aquilo que seria Deus. Assim, ao mesmo tempo em que descreve consequências sócio-culturais importantes em relação com a religião, generaliza esta de tal forma que o ideal de religião (e de Deus) que critica se mostra como o desenvolvimento unilinear sócio-cultural unicamente possível, isto é, como se não fosse possível pensar outras expressões religiosas e outras noções de Deus, citando hipóteses de críticas religiosas que seriam feitas ao seu próprio (de Freud) pensamento (mesmo que fosse também uma realidade reducionista em grande medida dentro da própria teologia): “As doutrinas da religião não são assuntos que se pode discutir como qualquer outro. Nossa civilização foi construída em cima delas, e a manutenção da sociedade humana está baseada na maioria das crenças na verdade dessas doutrinas. Se os homens fossem ensinados de que não há um todo poderoso e justo Deus, nenhuma ordem mundial divina e nenhuma vida futura, eles se veriam isentos de

Pfister, que tentou demonstrar uma leitura da realidade religiosa que busca transcender reducionismos metafísicos ou éticos, doutrinários ou morais, ressaltando para Freud (podemos dizer, ao ler este enquanto pessoa por entre suas linhas escritas) que:

A principal diferença entre nós reside provavelmente em que o senhor cresceu perto de formas patológicas de religião, às quais considera como “a religião”, enquanto eu tive a sorte de poder dirigir-me a uma forma livre de religião, que ao senhor parece ser um esvaziamento do cristianismo ao passo que eu vejo nela o centro e a substância do evangelismo. (PFISTER, apud WONDRACEK, 2003, p. 177)

Pfister identifica como presente na visão de mundo de Freud uma noção de progresso intelectual reducionista a um racionalismo (que aqui poderíamos colocar como eurocentrado) para quem, então, os sentimentos e as emoções (e diversas questões culturais subsequentes) seriam nada mais do que empecilhos a serem conquistados e dominados para o desenvolvimento e amadurecimento pessoal e sócio-cultural. Esta perspectiva de Freud desdobra-se em sua leitura sobre o desenvolvimento cultural e da civilização dos poucos como elevação necessária acima das qualidades instintivas das “massas”, mesmo que esta totalidade como grupo “de vida humana que se elevou acima do *status* de animal e [que] difere da vida das bestas”.<sup>211</sup>

A questão decisiva é se e até que extensão é possível amenizar o fardo dos sacrifícios instintivos impostos aos homens, reconciliá-los àqueles que devem necessariamente ficar, e prover uma compensação para eles. É quase tão impossível fazer sem o controle da massa por uma minoria como é dispensar com coerção no trabalho da civilização. Pois a massa é preguiçosa e não inteligente; eles não têm amor por renúncia instintiva, e eles não serão convencidos por argumentos de sua inevitabilidade; e os indivíduos que as compõe apoiam-se uns aos outros em dar livre reinado às suas indisciplinas. (FREUD, 1961, p. 7-8)

De forma bem divergente, para Pfister, a experiência sentimental é algo fundamental para compreender uma integralidade humana que antecede a racionalização que pareceria pressuposta na visão de mundo do próprio Freud, mas que também é refletido para dentro de sua teoria psicanalítica. Como Wondracek expõe, além da mãe pietista que o deu uma vida

---

toda obrigação de obedecer os preceitos da civilização” (FREUD, 1961, p. 34). As críticas de Freud seguem nessa direção, dizendo, então, que seu dever é justamente alertar e dizer “que a civilização corre um risco maior se nos mantermos em nossa atitude presente para com a religião do que se abirmos mão dela” (FREUD, 1961, p. 35), o “superar” em um momento evolutivo (a religião foi necessária, mas agora precisa ser superada, assim como a divinização humana [Cristo, Buda, etc.], é o processo de construção da religião para além das relações “totêmica”, onde animais eram divinizado,) que necessita ser passado para se tornar cada vez mais humano, e um re-fundamentar a partir da (sua noção de) razão, que, para Freud, é uma noção de argumentação razoável e cética (FREUD, 1961, p. 51) (mas que está sob tutela de um poder linguístico sociocultural e técnico, ou seja, o domínio do que é racional a partir da linguagem na qual a suposta única razão deve se expressar, um reducionismo teórico linguístico racionalista que predefine o resultado).

<sup>211</sup> FREUD, 1961, p. 6.

religiosa voltada para a experiência, outra influência importante em Pfister foi um teólogo que é reconhecido por ele como “o primeiro a estudar a psicologia da religião”,<sup>212</sup> alguém com quem dialogou profundamente (tendo Freud também dialogado com ele<sup>213</sup>), possibilitando um desracionalizar da psicanálise também numa interpretação mais abrangente da religião a partir de como esse pensador desenvolve sua reflexão de vida: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). Para Pfister, as construções culturais conhecidas como religião e até as noções de Deus que buscam uma sustentação e manutenção de poder pelo atrofiamento intelectual não podem ser utilizadas como expressão única da essência religiosa como expressão humana. Segundo Mahlmann, Freud dificulta seu próprio pensamento ao definir a religião como ilusão, pois:

[...] Justamente a “gênese psíquica” das representações religiosas, sua interpretação como “ilusões” e a descrição exata deste resultado ainda não decide a respeito da veracidade das mesmas. Portanto *impõe-se* (e não apenas *pode-se*) deixar esta

<sup>212</sup> WONDRAČEK, 2003, p. 180.

<sup>213</sup> Freud, em sua obra de 1899, *A Interpretação dos Sonhos* (FREUD, Sigmund. *The Interpretation of Dreams* [1899]. New York: Basic Books, 2010), não só mostra conhecimento das reflexões de Schleiermacher sobre a psicologia, publicadas postumamente em 1862, mas utiliza-o como uma das referências principais para fundamentar a importância das imagens nos sonhos e até mesmo o conteúdo (mesmo que Freud também cite Kant, Fichte e Hegel, do primeiro dizendo criticamente, a partir de sua *Antropologia*, que “ele declara que os sonhos parecem existir a fim de nos mostrar nossa natureza oculta e nos revelar, não o que somos, mas o que poderíamos ter sido se tivéssemos crescido diferente” [FREUD, 2010, p. 98, Freud também tem posições críticas à psicologia que segue tais desenvolvimentos, como a F. Hildebrandt, que diz que o imperativo categórico kantiano se apresenta até mesmo nos sonhos], sobre o segundo, que “Spitta [1882], 193] cita Hegel dizendo que sonhos são vazios de qualquer coerência objetiva e razoável” (FREUD, 2010, p. 84) e sobre as reflexões do terceiro, mesmo que também leve em consideração outras questões, como a importância simbólica nos sonhos que Fichte desenvolve posteriormente, diz que “afirmações similares pelo jovem Fichte (1864, 1, 143 f.) [aquí ele faz à alusão ao ‘jovem’, pois Fichte posteriormente apresentará que nos sonhos se dão algo de nós mesmos, mas obscuro a nós mesmos como reflexões mais verdadeiras de nós mesmos], e outros, todos dos quais representam sonhos como uma elevação da vida mental a um nível mais elevado, parece agora a nós como dificilmente inteligível; hoje são repetidos apenas por místicos e pietistas”; FREUD, 2010, p. 92): “Recentemente foi corretamente notado que uma das principais peculiaridades da vida-dos-sonhos surge durante o processo de pegar no sono e pode ser descrito como um fenômeno anunciando o sono. De acordo com Schleiermacher (1862, 351), o que caracteriza o estado acordado é o fato de que a atividade-pensante ocorre em *conceitos* e não em *imagens*. Agora, sonhos pensam essencialmente em imagens; e com o aproximar-se do sono é possível observar como, em proporção do quanto atividades voluntárias se tornam mais difíceis, ideias involuntárias surgem, todas as quais caem na classe de imagens” (FREUD, 2010, p. 78). E falando do conteúdo que os sonhos possuem, citando Johannes Volkelt (1848-1930), diz que “As ideias, também, que entraram na consciência acordada quase despercebidas e que talvez nunca novamente tenham vindo à memória, muito frequentemente anunciam sua presença na mente através de sonhos.” Neste ponto, finalmente [isto é, depois de um apanhado crítico de diversas perspectivas], podemos recordar a afirmação de Schleiermacher [veja acima, p. 78] de que o ato de adormecer é acompanhado pelo surgir de ‘ideias involuntárias’ ou imagens” (FREUD, 2010, p. 99), o que fica ainda mais intrigante quando vemos o desenvolvimento de Schleiermacher do *Individuelle*, o individual, como uma esfera humana construída historicamente que nós mesmo não temos acesso. Freud, nesta obra, elabora o inconsciente, o que ele vai desenvolver a partir de sua prática médica e diálogo com outros pensadores, ao fim de sua reflexão, sendo formada por duas esferas, a *Ics.*, inadmissível à consciência, e o *Pcs.*, pois num processo pode-se chegar à consciência (FREUD, 2010, p. 609). É interessante notar nas discussões contemporâneas sobre a neurociência que Antônio Damásio enfatiza que a perspectiva da imagem em seu valor é uma “revolução cognitiva que se seguiu à longa noite do behaviorismo ‘estímulo-resposta’” (DAMÁSIO, Antônio. *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2012. p. 282).

questão em aberto. Freud, como muitos antes e depois dele, deparou-se com o fato de que precisamos distinguir entre gênese e validade de uma afirmação (ou representação). (MAHLMANN, apud WONDRACEK, 2003, p. 190).

O reducionismo linguístico instrumental-racionalista de Freud (quem Pfister sugere estar dentro de uma *ilusão científica*<sup>214</sup>) é contraposto por Pfister com uma noção simbólica e metafórica da linguagem. Estas profundas críticas à Freud feitas no início do século XX ainda hoje possuem relevância. São diversas as percepções que Pfister reconhece válidas como críticas contundentes aos menosprezadores da religião em sua contemporaneidade, tanto para os de fora da reflexão religiosa, quanto para os de dentro, para quem o aspecto teológico do religioso cada vez mais se distanciava do humano na religião. Contudo, aqui não se buscará trabalhar o caminho trilhado por Pfister, mas o de outro questionador, que impulsionou muitos questionamentos do próprio Pfister e permaneceu um parceiro de diálogo e de profunda compreensão do sistema de pensamento que o leva a afirmar, por exemplo, que Schleiermacher não apenas prezava por uma linguagem simbólica, mas que “até mesmo considerava a religião o produto da atividade simbolizante”.<sup>215</sup>

Pfister não é o único que reconhece uma forma distinta de Schleiermacher de lidar com o ser humano. Para o filósofo e psiquiatra Luis Carlos Restrepo, a reflexão produzida por Schleiermacher é pioneira na “ressignificação do fenômeno da autonomia”,<sup>216</sup> onde a pessoa humana possui a legitimidade de sentir as experiências da vida sem precisar abrir mão de sua humanidade para conquistar um suposto patamar de humano definido por seu intelecto racional (como visto tão bem no primeiro capítulo desta tese, mas que aqui veremos ainda mais com Kant, por exemplo). A perspectiva que Restrepo enfatiza em sua obra crítica ao domínio conceitual racional na educação é análoga a experiência da finitude característica do pensamento antropológico de Schleiermacher, que adentra a reflexão teológica, não apenas num empirismo, mas, também, num ceticismo distinto dos de Fichte e Hegel, abrindo-se ao desconhecido humano. Apesar desta profunda sensibilidade reflexiva para com o desenvolvimento do sentimento e dos sentidos na consciência e na linguagem antropológicamente e teologicamente, como ressaltados até aqui, Schleiermacher também é uma referência para a análise sociológica numa perspectiva acadêmica e política, pois sua proposta para a Universidade de Berlim possuía uma abertura inédita para as mulheres, assim como uma postura crítica contra a proposta de Fichte de uma Universidade elitista.

<sup>214</sup> WONDRACEK, 2003, p. 190.

<sup>215</sup> PFISTER, Oskar. *The Psychoanalytic Method*. New York: Moffat, Yard & Company, 1917. p. 275.

<sup>216</sup> RESTREPO, Luís C. *O Direito à ternura*. São Paulo: Vozes, 2000. p. 90.

O intento deste capítulo será o de compreender a busca reflexiva de Schleiermacher que o faz entrelaçar muitos ramos do conhecer no ímpeto de refletir sobre a vida vivida e experimentada em relação com as pessoas no mundo e com Deus. Possivelmente uma das áreas nas quais tradicionalmente mais se reconhece sua contribuição é na hermenêutica, até mesmo já com profundas intuições (essencialmente a partir da circularidade interpretativa) que serão desdobradas em Martin Heidegger (ontologicamente) e Hans Georg-Gadamer (teoricamente). Contudo, aqui se parte de outra perspectiva, lendo e expondo Schleiermacher não a partir de um “historicismo” ou “psicologismo” positivista, racionalista ou idealizante, mas numa profunda historicidade da condição humana que entrelaça na experiência corporal sujeito e sujeito/objeto, cada um, todavia, mantendo sua individualidade interna infinita, um encontro dialógico entre irredutíveis alteridades humanas num mundo. Como Gianni Vattimo<sup>217</sup> ressalta:

A questão do círculo, que constituirá também na sequência da reflexão hermenêutica de Schleiermacher um constante centro de interesse, todavia, nunca recebe aqui toda a atenção que se mereceria. Mesmo nos escritos hermenêuticos sucessivos, resta sempre uma suspeita fundada que Schleiermacher, mais do que teorizar explicitamente o círculo, como faz a hermenêutica filosófica moderna [referindo-se aqui tanto a centralidade do círculo hermenêutico ontológico em Heidegger, quanto a teoria hermenêutica da circularidade da interpretação de Gadamer], parece disposto a exorcizá-lo. Muitas vezes ele vai falar de “círculo aparente”, implicando que, se fosse um círculo autêntico, colocaria em crise a validade e o significado do conhecer interpretativo. Não se deve subestimar esse fato, nem exagerar sua importância: não restam dúvidas de que Schleiermacher é um dos primeiros a reconhecer e trazer à luz a típica estrutura circular da consciência interpretativa, mesmo que não dá uma elaboração filosófica suficiente e definitiva. O círculo, no entanto, mesmo que não explicitamente teorizado e desenvolvido nele suas implicações, está sempre presente em várias posições schleiermacherianas sobre os aspectos individuais do problema hermenêutico, e o afetam bem mais profundamente do que se pensa em relação às soluções que propõe gradualmente [como se verá neste capítulo, o ceticismo de Schleiermacher acerca do conhecimento humano, incluso seu próprio, é uma de suas principais características].

Uma das razões pelo qual o círculo hermenêutico parece parar, em Schleiermacher, na simples indicação do mesmo e à busca de meios para sair, na verdade ineficazes e parciais, poderia consistir no que alguns intérpretes pensavam ser sua incapacidade de entender o caráter autenticamente histórico do processo hermenêutico. Hans

---

<sup>217</sup> Para Enrique Dussel, a ontologia hermenêutica desenvolvida por Vattimo, mesmo dentro do que compreende ser uma condição pós-moderna (seguindo sobretudo o diálogo vattiminiano de Nietzsche e Heidegger), consegue abarcar o tema da ética, mesmo que não seja o essencial e, dentro de uma noção de filosofar mesmo, não consegue abarcar discussões socio-econômicas que também influem na filosofia, uma que, quando não consciente, se torna um refletir “abstrato” e “pré-econômico”. Seguindo o desenvolvimento do pensamento de Vattimo, Dussel vai dizer que: “Junto a Nietzsche, Heidegger, Gadamer, é Schleiermacher o quarto filósofo que influencia profundamente o pensamento de Vattimo (se deixamos de fora Aristóteles e Pareyson)”, e, a partir de sua ótica sobre o desenvolvimento do pensamento de Vattimo, afirma que a partir do contato com Schleiermacher da ética entre o individual e o universal na “linguagem comunicativa” (VATTIMO, apud, Dussel, 2007, p. 6), na sociedade e na história, Vattimo “lentamente irá passando da estética para a ética, e isto por exigências de seu próprio processo filosófico”. (DUSSEL, Enrique. Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Postmodernidad a la Transmodernidad. A Parte Rei. Revista de Filosofía. Espanha, n. 54, p. 1-32. 2007. p. 6)

Georg Gadamer, e em seu rastro Heinz Kimmerle, destacaram esta insuficiente consciência da historicidade da interpretação, que levam Schleiermacher a teorizar posições do tipo “historicismo”, no sentido do historiografismo como pretensão de reconstruir perfeitamente e completamente na situação presente o passado, sem se dar conta do fato de que também o intérprete e o histórico estão, por sua vez, na história.

A ligação entre este historiografismo (quase convém chama-lo, para evitar equívocos, mesmo que tenha muito em comum, em suas próprias bases, com o historicismo no sentido comum do termo) e a incapacidade de compreender nele sua implicação filosófica no círculo hermenêutico pode-se ver facilmente: para a raiz do círculo hermenêutico nas várias formas em que Schleiermacher o indica (circularidade entre compreensão da parte e compreensão do todo; entre o conhecimento do autor e compreensão do texto; etc.) não é mais nada, na perspectiva dos intérpretes mencionados, que o intérprete pertence à própria história que ele propõe entender. A estrutura circular que encontramos aí varia de níveis do processo hermenêutico, isto é, é simplesmente o manifestar de uma circularidade muito mais profunda e radical, que deriva do fato que nós mesmo fazemos parte do processo ao qual os objetos de interpretação pertencem.

É justificada esta acusação endereçada a Schleiermacher de não ter se dado conta da natureza essencialmente histórica do processo interpretativo?

[...]

Agora, o conjunto da doutrina schleiermacheriana da individualidade (e a gnosiologia relativa) sugere que deve exercer nele, mesmo que não explicitada, uma posição no mínimo respeitosa da peculiaridade e do significado positivo da situação e da perspectiva do intérprete [além, como veremos nesta tese, da total individualidade inalcançável do autor<sup>218</sup>]. [...] na questão da historicidade da interpretação, a posição de Schleiermacher é mais sutil e elástica, mais aberta, em essência, do que nos parece até agora. (VATTIMO, 1986 [1967], p. 134-137)<sup>219</sup>

[...]

Como se viu, Schleiermacher está bem longe de teorizar um abandono da própria colocação histórica, uma transposição real na situação do autor. Se trata somente, e aqui ele não vai muito além do que a mentalidade comum conhece, de libertar-se de determinadas qualidades que podem dificultar a abordagem ao texto interpretado. É verdade que a hermenêutica contemporânea teoriza propriamente a importância dos preconceitos para a constituição de uma perspectiva historiográfica; mas neste sentido, não faz nada além de adotar um conceito de Schleiermacher, o de *Vorkenntnisse* [“pré-conhecimentos”], que sempre se deve pressupor para que qualquer operação interpretativa seja possível [ou, como poderíamos chamar aqui na tese, um processo de conscientização]. (VATTIMO, 1986, p. 139)

## 2.1 A REFLEXÃO HUMANA INTRA-EUROPEIA

O contato com um mundo transatlântico completamente novo e a total interligação global proveu diversas experiências para as sociedades, cidades e pessoas, em escala regional e continental da Europa como nunca antes. Apesar de ser uma ampla história geográfica de relações exploradoras material e epistemologicamente concretas, na construção reflexiva, o contato com o novo e o diferente também estimulou na busca por novas realidades, novas utopias (como Thomas Moore [1779-1852] colocaria) de relações sociais que surgiam como

<sup>218</sup> “Vattimo, também, desde Schleiermacher, sabe que a ‘individualidade (e mais quando é livre) é inefável enquanto tal’”. (DUSSEL, 2007, p. 18)

<sup>219</sup> VATTIMO, Gianni. *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*. Milão: Mursia, 1986.

modelos de libertação para uma situação própria de existência sob poderes dominantes material e epistemologicamente concretos da Europa e da cristandade, neste momento, já com suas divisões eclesiásticas e imperiais internas que mudariam o cenário que perdurou ao longo da expansão de dominação romana (e, posteriormente, Católico-Romana) pela Europa. A partir do Iluminismo, como movimentos regionais nacionais com suas claras peculiaridades, mas também com claras similaridades, iniciou-se um processo daquilo que Immanuel Kant denominou de emancipação e insurgir de um novo futuro para a humanidade que se auto manteve imatura e submissa ante as imposições e restrições feitas politicamente e teologicamente, clamando para que se ouse saber, *Sapere aude!* Nesta breve análise de Kant feita em 1784, no ensaio *Was ist Aufklärung?, O que é o Iluminismo?*, ele expõe o intento de clamar para o autoquestionamento de cada pessoa como meio para a autonomia, um processo de superação de dogmas e fórmulas, mas que é atingido apenas através do cultivo da mente sob o princípio da liberdade individual, isto é, em seu uso “racional”. Este é um aspecto tão importante e fundante para Kant que até mesmo chama a atenção para as relações sociais construtivas que o conhecimento traz, algo desenvolvido de forma muito devagar, e não de forma impositiva, inclusive dizendo, cinco anos antes da Revolução Francesa, que:

Talvez uma revolução pode pôr um fim a um despotismo autocrata e a opressões vorazes e sedentas de poder, mas nunca produzirá uma verdadeira reforma nos caminhos do pensamento; ao invés, novos preconceitos, como as que substituíram, servirão como coleira para o controle da grande massa que não pensa. (KANT, [1784], p. 2<sup>220</sup>)

Kant mesmo sofreu ainda sob domínios políticos teo-epistemológicos, quando sua obra *A Religião dentro dos limites da Mera Razão*, de 1793, “O trabalho maduro mais importante, o único inteiramente voltado para a filosofia da religião”,<sup>221</sup> foi censurada sob o rei Friedrich Wilhelm II (1744-1797), cujas medidas repressivas contra críticos da religião diferenciou em muito do contexto sociopolítico e intelectual da Prússia sob Friedrich II (1712-1786), o Grande, o rei filósofo, muito mais voltado para o conhecimento e as artes, mas, também, para o povo, como demonstra em sua obra *Anti-Machiavel*, crítica ao poder opressor e repressor político para o domínio social defendida por Nicolau Machiavel em sua *O Príncipe* (1532). *O conflito das Faculdades*, de 1798, um ano após a morte do rei Friedrich

<sup>220</sup> KANT, Immanuel. *An answer to the question: What is Enlightenment?* [1784]. Disponível em: [https://www.stmarys-ca.edu/sites/default/files/attachments/files/Kant--What%20Is%20Enlightenment\\_.pdf](https://www.stmarys-ca.edu/sites/default/files/attachments/files/Kant--What%20Is%20Enlightenment_.pdf). Acesso em: 20 nov. 2019.

<sup>221</sup> BEISER, FREDERICK. Moral Faith and the highest good. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 588-629. p. 588.

Wilhelm II, pode-se dizer ser a tentativa kantiana de demonstrar este domínio epistemológico que ocorria politicamente a partir da religião utilizando-se da teologia, demonstrando a mutabilidade metodológica necessária nas *faculdades elevadas* das instituições de ensino (“teologia primeiro, direito segundo, e medicina terceiro”), mas a resistência a partir da teologia em se manter em sua área politicamente, não respeitando as divisões metodológicas e técnicas necessárias para cada área como legislado pelo governo, o que, no fim, resulta em consequências políticas para a filosofia em seu “livre jogo da razão”:

Portanto, o teólogo bíblico (como membro da faculdade superior) tira seus ensinamentos não da razão, mas da *Bíblia*; o professor de direito tira seus, não da lei natural, mas da *lei da terra*; e o professor de medicina não de seu *método de terapia como praticado no público*, mas da fisiologia do corpo humano, mas de *regulações médicas*. (KANT, [1794], p. 4)<sup>222</sup>

A faculdade de filosofia pode, portanto [por lidar com o *conhecimento histórico* e o *conhecimento racional* fundante na história, geografia, filosofia e humanidades, assim como matemática, a filosofia pura, a metafísica da natureza e da moral], reivindicar qualquer ensino, a fim de testar sua verdade. O governo não pode proibir fazer isto sem agir contra seu propósito próprio e essencial; e as faculdades superiores devem aturar com as objeções e dívidas trazidas à público, apesar de acharem isto irritante, já que, se não fossem por tais críticas, descansariam imperturbados com posse daquilo que já ocuparam, por quaisquer títulos que for, e dominar sobre isto despoticamente. (KANT, [1794], p. 7)

Originalmente, a obra *A Religião dentro dos limites da Mera Razão* de Kant (como reflexão teológica pré-“Conflitos”) foram partes que formavam ensaios produzidos por Kant publicados como artigos na *Berlinische Monatsschrift*, onde publicava já desde 1784, com o ensaio *O que é o Iluminismo*. Contudo, a partir de 1788, um edito promulgado pelo rei Friedrich Wilhelm II censurou publicações religiosas que não condissessem com uma ortodoxia teológica que até mesmo analisava os candidatos ao estudo teológico. Neste contexto, houve a censura da segunda parte de suas reflexões após a publicação da primeira em abril de 1792, fazendo com que Kant decidisse publicá-la como obra a partir da faculdade de filosofia, o que lhe repercutiu novamente:

Mas em 1 de outubro, 1794, o rei (impulsionado por Wöllner [pessoa que se tornou ministro da cultura após a morte de Friedrich II em 1786 e modificou toda a liberdade de pensamento e artes antes instauradas]) escreveu uma carta de reprovação para Kant, comandando-o a não escrever mais sobre assuntos religiosos. Até este momento, o reconhecimento de Kant era tamanho que ele poderia ter desprezado tal comando impudente e desiluminado com impunidade, como seus amigos insistiram. Mas (consistente com sua própria doutrina de obediência à autoridade soberana, mesmo com seus comandos injustos) Kant se viu como

<sup>222</sup> KANT, Immanuel. *Conflict of Faculties* [1794]. Disponível em: <http://la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPEEKantConflictFacNarrow.pdf> Acesso em: 20 nov. 2019.

obrigado a obedecer, e escreveu para o rei uma carta jurando não fazer mais (*Conflict. 7:7-11*). (SCHAPER, 1992, p. 397)<sup>223</sup>

Apesar de Kant construir seu pensamento criticamente para com a metafísica clássica, como Fichte dirá, “desde então [desde de Kant] nem uma palavra com sentido e compreensível foi proferida para salvar aquela ciência, sem dúvida alguma foi aniquilada para todos os tempos por vir”.<sup>224</sup> Ainda assim, ele também era um profundo crítico do próprio Iluminismo como vinha se desenvolvendo, com os empiristas ingleses ou racionalistas franceses, e “Kant estava confiante de que uma razão completamente suscitada e alerta, apropriadamente disciplinada pela crítica, poderia se manter dentro de seus limites e salvar o Iluminismo de auto-destruição”.<sup>225</sup>

### 2.1.1 Kant e o Idealismo

Immanuel Kant nasceu na cidade de Königsberg em 1724, mesmo ano em que a cidade portuária, capital da Prússia, formalmente tomou este nome, e, até o final do século, Kant, com devido reconhecimento, se tornaria um dos mais conhecidos filósofos da era moderna. Sua reflexão se dá como herdeira de toda uma história já escrita e descrita, utilizando-a para dar novos olhos para a leitura do ser humano. Esta revolução kantiana se dá como a junção de duas vertentes filosóficas que vinham se desenvolvendo ao longo dos últimos séculos na Europa nos movimentos iluministas, no qual Kant já pode ser tido como um capítulo final. As vias interpretativas sobre o desenvolvimento do conhecimento que Kant trabalha são as do empirismo inglês, dialogando, por exemplo, com John Locke, com sua *tabula rasa* e a construção cognitiva *a posteriori*, e o racionalismo iniciado a partir de Descartes com um fundamento para o conhecimento *a priori* em Deus e na própria capacidade intelectual disto, mas a partir também das recepções germânicas desta tradição, com Leibniz e Wolff. O quadro teórico inicial de Kant é o diálogo com ênfases racionalistas, perceptível em suas primeiras publicações, enquanto que a guinada empírica pode ser tida como uma gradual elaboração a partir de seus próprios questionamentos metafísicos acerca do conhecimento em seus limites, até mesmo do possível conhecimento de espíritos, mas, também, da moral enquanto teleologia natural. Apesar de seu diálogo com os empiristas ter

<sup>223</sup> SCHAPER, Eva. Taste, sublimity, and genius: the aesthetics of nature and art. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992 (reimp. 1999). p. 367-394.

<sup>224</sup> FICHTE, Johann G. *The Science of Knowledge* [1795]. London: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1889. p. 342

<sup>225</sup> BEISER, 2006, p. 22.

sido fundamental para sua revolução copernicana,<sup>226</sup> Kant ainda possui profundas críticas à noção moral dos empiristas, para quem os julgamentos morais estão baseados no sentimento de prazer ou dor como um “sentimentalismo moral”, como coloca em sua dissertação inaugural da cátedra de lógica e metafísica da Universidade de Königsberg, onde começou em 1755 como professor assalariado até 1770, onde, então, publica para iniciar este período a obra *Acerca das formas e princípios do mundo sensível e inteligível*, onde, como o título já claramente indica, expõe um princípio base para a estruturação de seu futuro sistema:

Mas a possibilidade metafísica assim como a epistemológica do espaço absoluto newtoniano permanecia um mistério até Kant resolver na dissertação inaugural ao argumentar que a mente humana possui duas capacidades fundamentalmente distintas de sensibilidade e intelecto, não uma única faculdade para pensamentos mais ou menos claros e distintos que Leibniz e Wolff e todos seus seguidores supunham, e que a existência de um único e absoluto espaço – e tempo – no qual todos os objetos de nossa experiência podem ser ordenados reflete a inerente forma de nossa capacidade para a experiência sensível em si mesma. (GUYER, 1992, p. 10)<sup>227</sup>

Refletindo sua caminhada até ali, em 1783, na obra *Prolegômenos à toda metafísica futura*, há uma síntese elucidativa de sua primeira crítica – à *Razão Pura* – que saíra em 1781:

Confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa (KANT, 1987 [1783], p. 17)<sup>228</sup>

A *Crítica da Razão Pura* foi publicada por Kant em 1781, já com seus cinquenta e sete anos de idade, e, como Kant coloca, serve para trazer liberdade no contexto do “campo de batalha”<sup>229</sup> metafísico. Partindo da escola de Leibniz e Wolff que via a compreensão como um único poder cognitivo do intelecto e a sensibilidade como uma espécie confusa e deturpada de conhecer, Kant reformula este processo para a construção do conhecimento relacionando-o com a sensibilidade como processo intransponível e limitador cognitivo. Nesta relação, o conhecido não é resultado unicamente da sensibilidade, mas da capacidade interna de sintetização daquilo experimentado, o que Kant expõem nesta primeira crítica como a estrutura transcendental *a priori*. Para Kant, os racionalistas discutiam dentro um sistema

<sup>226</sup> Para Kant, Leibniz e Wolff representariam o noologismo platônico (B882-3/A854-855), enquanto que Locke e Hume se encontrariam numa linha aristotélica (B882-3/A854-855). KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* [1781]. Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. p. 613.

<sup>227</sup> GUYER, Paul. Introduction: the starry heavens and the moral law. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992 (reimp. 1999). p. 1-25.

<sup>228</sup> KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura* [1783]. Tradução MORÃO, Artur. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 17.

<sup>229</sup> KANT, 2012, p. 17.

conceitual de lógica partindo de “suposições básicas sem crítica prévia da razão, por exemplo, que a alma é de natureza simples e imortal, que o mundo tem um começo e Deus existe”.<sup>230</sup> Como resultado, mesmo que não partissem de pressupostos teológicos, como Christian A. Crusius, a discussão permanecia numa busca pelo conhecer que fazia nada mais do que expor verdades analíticas.<sup>231</sup>

Kant busca construir, desta forma, uma meta-física crítica da cognição, a expansão do conhecimento a partir do conhecer conceitual da estrutura transcendental *a priori*, num “conhecimento puro da razão pela própria *razão pura*”.<sup>232</sup> A revolução kantiana (que o distingue do racionalismo, mas, também, do próprio empirismo) se dá em afirmar que “ainda, porém, que todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso surge ela apenas *da* experiência”.<sup>233</sup> Esta experiência transcendental estética dos sentidos (que Kant busca inserir factualmente no processo do conhecer, assim, superando o racionalismo presente na estética de Alexander Baumgarten [1714-1762]) em relação com a lógica transcendental, que compõem a primeira parte da obra, desdobram, aquela, a “ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*”,<sup>234</sup> e essa, a ciência “que contém os princípios do puro pensar”.<sup>235</sup> Kant, assim, busca superar a distinção entre conhecimento *claro* e *obscuro*, colocando as duas esferas (estética e lógica) não mais quantitativamente distintas, mas qualitativamente inter-relacionadas:

Nosso conhecimento surge de duas fontes fundamentais da mente, a primeira das quais é a de receber representações (a receptividade das impressões), e a segunda, a faculdade de conhecer um objeto por meio dessas representações (espontaneidade dos conceitos). [B75] (KANT, 2012, p. 96)

Sem a sensibilidade [*Sinnlichkeit*] nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento [*Verstand*] nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos cegas [...] Ambas as faculdades ou capacidades também não podem trocar suas funções. O entendimento não pode intuir nada, e os

<sup>230</sup> HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução HAMM, C. V.; ROHDEN, V. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 35. Como Kant coloca, uma cegueira dogmática que especula “*sem* uma crítica prévia de sua própria faculdade” (Bxxxv), KANT, 2012, p. 30.

<sup>231</sup> Para Kant, estes são os juízos analíticos *a priori*, que possuem a definição em si mesmos, não acrescentado nada ao saber. Para Kant, os juízos são proposições que constituem o conhecimento científico e elaboradas na relação conceitual entre o sujeito e o predicado, que entre si possuem duas formas de relação: por um lado, o predicado como implícito no sujeito, sendo o juízo *analítico* o meio dedutivo para se conhecer esta essência já dada, e, por outro, o predicado como não-implícito, portanto, sendo construído indutivamente e acrescentando um conhecimento não dado como juízo  *sintético*. Kant compreende que a ciência não pode se fundamentar numa, pois, sendo *a priori*, não amplifica o conhecimento, mas, também, não pode partir apenas da outra, pois carece de universalidade e necessidade. A pergunta que Kant busca responder, neste sentido, se torna: “*como são possíveis juízos sintéticos a priori?*” (B19, KANT, 2012, p. 56. [ênfase do autor]).

<sup>232</sup> HÖFFE, 2005, p. 38. (ênfase própria)

<sup>233</sup> KANT, 2012, p. 45. (ênfase do autor)

<sup>234</sup> KANT, 2012, p. 72. (ênfase do autor)

<sup>235</sup> KANT, 2012, p. 72.

sentidos não podem pensar nada. Somente na medida em que eles se unificarem pode surgir um conhecimento. [B75-76] (KANT, 2012, p. 96-97)

Destarte, a intuição (*Anschauung*) produzida pela sensibilidade (*Sinnlichkeit*) receptiva sintetizam os dados recebidos pela mente, que não são passivos, mas já possuem condicionantes apriorísticos,<sup>236</sup> o que torna toda esta experiência intuitiva uma “representação da aparência” (B59-60), um fenômeno (*phainomenon*), como uma *idealidade transcendental a priori*, onde já a recepção (diferentemente de Hume) do que seria a coisa-em-si-mesma (*Ding-an-sich*), o *noumenon*, está determinada sob duas formas, intuídas pela razão pura, como *espaço e tempo*, que, assim, deixam de ser “entidades” objetivas, *leges entis* (leis do ser – ontológico, como Aristóteles colocava), e passam a ser representações *a priori*, *leges mentis* (leis da mente – epistemológico), o que Kant denomina de “idealismo transcendental”. A compreensão (*Verstand*) se dá no momento sempre subsequente da função intelectual, que “pensa” os dados em conceito (*Begriff*) a partir de categorias apriorísticas como uma síntese unificada e ordenada a partir da recepção. A lógica transcendental, para Kant, é a análise do surgimento dos conceitos das categorias, distintamente, portanto, da lógica formal, que foca em sua união e ordenamento interno. Para Kant, a unidade última sintética da autoconsciência, criticando a noção do si momentânea de Hume, se dá apenas numa “apercepção transcendental” do “eu penso”, *Ich denke*, que não parte dos sentidos, onde ocorre apenas uma “apercepção empírica”, ou do “senso interno” (A107), que é um “fluxo de aparências internas” empíricas e sempre mudando. Desta forma, o “eu penso”, dentro da análise transcendental se torna “um ato de espontaneidade” (não sensibilidade) (B132) desse “si constante e permanente” (A107),<sup>237</sup> e, lembrando o argumento de Descartes contra os empíricos sobre a matemática em seu surgir interno:

Aquilo que **necessariamente** deve ser representado como numericamente idêntico não pode ser pensado como tal através dos dados empíricos. Uma condição para validar tal pressuposição transcendental deve ser uma que precede toda a experiência e que faz a experiência em si possível. (KANT, A107/B134, apud KITCHER, 2006, p. 190)

<sup>236</sup> Como Höffe coloca, “o desconhecimento desse fato [de que a intuição “provém da sensibilidade, isto é, de uma fonte independente do entendimento e imprescindível para todo conhecimento”] forma, segundo Kant, a base metafísica leibniziana, e o esclarecimento deste desconhecimento a sua refutação” (HÖFFE, 2005, p. 68).

<sup>237</sup> Como Patricia Kitcher ressalta, “Kant conecta ‘unidade’ com duas coisas diferentes”, a “unidade que constitui o conceito de um objeto”, “mas ele também se refere à apercepção em si mesma como uma ‘faculdade’ ou poder” (KITCHER, Patricia. Kant’s philosophy of the cognitive mind. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 169-202. p. 187). O que, junto com o desdobramento que fará para a possibilidade das Ideias a partir da apercepção transcendental, será a busca pela união final num Eu absoluto que Fichte proporá, não receptivamente, mas como pensamento/ato puro.

Portanto:

O julgamento sintético de que todas as variadas *consciências empíricas* devem se combinar em uma única autoconsciência é absolutamente o princípio primeiro e sintético de todo nosso pensamento enquanto tal. (KANT, A117n., apud KITCHER, 2006, p. 189)

Na terceira parte da Crítica, Kant lida com o uso da razão (*Vernunft*) como o momento transcendental mais puro da apercepção, tornando-se uma “faculdade de princípios”. Para Kant, a partir desta unidade última da apercepção que remete à razão, podemos compreender esta em dois usos, um formal abstrativo, e um transcendental como o uso real, “já que na razão em si mesmo contém as origens de certos conceitos e princípios”.<sup>238</sup> Nesta faculdade dos princípios surgem as Ideias (*Ideen*) que, por não serem fundamentadas nos sentidos, mas percebidas pela razão pura, para Kant são as “ilusões transcendentais” que, seguindo os três silogismos (categórico, hipotético e disjuntivo), são tripartidas: Ideia psicológica (alma); Ideia cosmológica (mundo como unidade metafísica); e Ideia teológica (Deus).

Ao iniciar a primeira parte da dialética transcendental onde lida com as ideias em geral, para Kant:

A **República Platônica** se tornou proverbial como supostamente um exemplo marcante de um sonho de perfeição que pode ter seu lugar apenas na mente inativa do pensador; e Brucker acha ridículo para o filósofo assegurar que o príncipe nunca governará, a não ser que participe nas ideias. Mas faremos melhor em seguir este pensamento mais adiante, e (naqueles pontos onde este homem excelente nos deixa sem ajuda) trazer luz a ele através de novas empreitadas, ao invés de deixar de lado como inútil sob o pretexto muito cruel e danoso de sua impraticabilidade. (KANT, A316/B372, p. 397)<sup>239</sup>

Para Kant, as ideias desenvolvem as ilusões transcendentais como consequência do ímpeto interno de se pensar e buscar os fundamentos supremos e últimos. Estas são ilusões por projetar sobre o objeto analisado as categorias da unidade transcendental do “eu sou” em busca do substrato numênico do ser humano (a alma,), do mundo (como realidade unificada) e de Deus, o Ideal Supremo da razão. Estas, contudo, não podem se tornar conhecidas, mas surgem apenas como “pensabilidade”, e, apesar de serem ilusões, quando visto negativamente, podem servir como princípios regulativos (A508/B536) a partir da fórmula “como se” (*als ob*). Esta será a linha de pensamento na qual Kant finda esta obra de 1781, desenvolvendo na *Crítica da Razão Prática* (de 1788, onde, como que indutivamente da razão

<sup>238</sup> KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason* [1781]. New York: Cambridge University Press, 1998. p. 387. A299/B355.

<sup>239</sup> KANT, 1998, p. 397.

prática geral, percorre até a “síntese *a priori*”, o “imperativo categórico moral”,<sup>240</sup> uma base ética racional determinante para a vontade e ação moral universal) e na *Crítica do Juízo* (1790),<sup>241</sup> aquilo que compreende como os desdobramentos internos lógicos pensados a partir da dedução da razão pura dos princípios regulativos para a sociedade e a cultura, que, como dever também religioso (visto em *A religião nos limites da simples razão*, 1793), deve levar adiante e expandir suas virtudes sistematicamente em submissão aos que direcionam pelo bem do Bem (como visto já no primeiro capítulo):

O bem supremo não pode ser alcançado meramente pelos esforços de um único indivíduo, mas se requer uma união de tais indivíduos em um todo trabalhando para o mesmo fim – um sistema de seres humanos bem-dispostos, na qual e através de sua unidade<sup>242</sup> o bem moral mais elevado pode ser alcançado. (KANT, apud WOOD, 1992, p. 407)

[Uma comunidade moral] é alcançada, conquanto seres humanos possam trabalhar em direção a ela, somente através do estabelecimento e expansão da sociedade<sup>243</sup> de acordo com e pelo bem das leis da virtude, uma sociedade cuja tarefa e dever é

<sup>240</sup> Para Kant, estes imperativos (que, em contraposição às máximas subjetivas, são objetivos) categóricos (que, em contraposição aos hipotéticos, são prescrições práticas) o são não pelo conteúdo (que seria a experiência, como crítica à moral desenvolvida pelo empirismo que se utilizava das sensações como medida), mas pela *forma* (portanto, como construção lógica), as máximas sendo as adaptações no agir. Apesar de ter apenas um imperativo categórico supremo (“age de modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de legislação universal”), a razão prática *pura* culmina na liberdade como dimensão não-fenômeno da moral, a autonomia de agir unicamente pelo puro dever. Deus, para Kant, surge como um postulado para o “bem supremo” que imprescindivelmente necessita-se ter para a inteligibilidade da vida. Ao lidar com as provas clássicas sobre a existência de Deus (a ontológica, a cosmológica e a psicoteológica), “sua [de Kant] estratégia é, portanto, mostrar que nenhuma prova ontológica para a existência de Deus pode ser dada, e, portanto, também derrubar as outras duas como que efeito dominó” (WOOD, 1992, p. 399), como Kant mesmo diz, num abrir caminho para a fé. Como resultado, em seus futuros desdobramentos, “Kant é enfático que a moralidade não depende da religião, mas o contrário: a fé religiosa está baseada na moral. Kant contrasta ‘moralidade moral’, que baseia o conceito de Deus na razão moral, com ‘moralidade teológica’, que supersticiosamente baseia concepções morais em religiosas” (WOOD, 1992, p. 403)

<sup>241</sup> Nesta obra Kant busca subjetivar a experiência estética para chegar ao sublime, e, então, num sentido inverso, refletir culturalmente através da moral. O entrelaçamento entre estética e ética formulada por Kant, mesmo que não intencionalmente (sendo um tema controverso na crítica textual), se torna ainda mais perceptível quando se lida com a sociabilidade, fundamentada no “senso comum”, ou, na “razão”, ou, melhor, em seus desenvolvimentos culturais que rumam a tal “senso comum” ou “razão”: “Trata-se de uma questão de desenvolver as habilidades que possuímos naturalmente, inclusive nossa habilidade para a razão, na busca de fins morais. Nesse contexto, a cultura se destina a tornar possível a moralidade” (KIRCHOF, Edgar. *Estética e semiótica*: de Baumgarten e Kant a Umberto Eco. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003. p. 104). Desta forma, o absoluto que se faz “presente” no sublime necessita ser refletido na materialidade vivencial análogo ao percurso interno-externo (diferente do externo-interno da razão teórica) ético da razão prática. Assim, “o prazer no sublime da natureza, enquanto prazer da contemplação racionante, na verdade, reivindica também participação universal, mas já pressupõe um outro sentimento, a saber, o de sua destinação supra-sensível, o qual, por mais obscuro que possa ser, tem uma base moral” (KIRCHOF, 2003, p. 100). Contudo, como a universalidade estética é posta numa antinomia e não é confirmada logicamente, há a necessidade do diálogo, mesmo que a partir de uma complacência universal já dada, onde uma universalidade exemplar se torna aceitação e subordinação apriorística da semelhança das respostas subjetivas atreladas à razão, moral e cultura. Mas, que razão, que moral e que cultura?

<sup>242</sup> E aqui é fundamental lembrar que nesta “unidade” cada grupo social e de seres humanos (como escravos e mulheres) tem seu lugar devido para esta ordem e progresso social racional.

<sup>243</sup> Uma expansão que é feita a partir de uma elite intelectual e política quando num olhar social interno, mas que é feito também pelos países europeus para o resto do mundo subhumano.

racionalmente imprimir essas leis em toda sua abrangência sobre toda a raça humana. (KANT, apud WOOD, 1992, p. 407)

Johann Gottlieb Fichte, nascido em 1762, na Saxônia, tornou-se conhecido quando publicou através do editor de Kant uma obra anônima, em 1792, intitulada *Tentativa à uma crítica à toda revelação*, que rapidamente se tornou conhecida e foi atribuída, erroneamente, ao próprio Kant.<sup>244</sup> Apesar de seu contato com Kant iniciar apenas em 1790, viu-se inspirado pela forma com que Kant junta o conhecimento humano do especulativo e prático de tal forma que dialoga profundamente com o sistema kantiano, contudo, numa tentativa de juntar o que via como permanecendo dividido nas duas críticas de Kant, colocando o “eu penso” transcendental kantiano como *Eu puro* transcendental, fundamento último do conhecimento e fator determinante do conhecer e agir. Este projeto foi elaborado desde o início de sua indicação para a cátedra de filosofia crítica da Universidade de Jena em 1794, e publicada em 1795 como *O fundamento da doutrina da ciência*:

Kant, em sua dedução das categorias, insinuou nossas proposições como princípio fundamental absoluto de todo conhecimento; mas ele nunca definitivamente estabeleceu *como* princípio fundamental. Antes de Kant, Descartes sugeriu algo similar, *Cogito, ergo sum*; que, no entanto, não é necessariamente a *menor* e conclusão de um silogismo, o que o *maior* precisaria ser, *Quodeunque cogitat, est* [qualquer coisa que pense, é]; mas que ele também pode ter visto como fato imediato da consciência. Neste caso, significaria, *Cogitans sum, ergo sum*, (ou, como diríamos, *Sum, ergo sum*.) Mas neste caso a palavra *cogitans* é completamente supérflua; você não *pensa* necessariamente quando se *é*, mas necessariamente se *é* quando se pensa. Pensar não é a essência, mas meramente uma determinação particular do Ego. (FICHTE, 1889 [1795], p. 73)

Junto com esta mudança de objeto analítico do pensar enquanto momento transitório do processo de conhecer para aquele Eu transcendental que conhece, ele também critica os questionamentos de Baruch de Espinosa que apresenta uma dependência do Eu para uma externalidade, como uma ontologia mecânica atomizada:

De acordo com ele, todas as séries de representações de um único sujeito empírico estão relacionadas ao único puro sujeito, como uma representação única que está em relação a uma série completa. Em sua perspectiva, o Ego (isto é, aquilo que ele

<sup>244</sup> Numa carta de Gottlieb Schleiermacher a seu filho Friedrich, este diz: “Desejaria que me escrevesse a tua opinião sobre um pequeno panfleto, chamado *Kritik aller Offenbarung*, e que especialmente colocasse no coração as conclusões no final, que são tão enfaticamente afirmadas. A autoria foi atribuída ao Sr. Kant, mas ele negou ela, e mencionou outro nome que não lembro. Mesmo assim, a mim parece que o panfleto saiu de sua caneta, é tão parecido com tudo o que ele escreveu.” (SCHLEIERMACHER, GOTTLIEB. In: *The Life of Schleiermacher as Unfolded in his Autobiography and Letter*. v.I. Translation ROAN, Frederica. London: Smith, Elder and CO, 1860. p. 104).

chama de *seu* Ego, ou o que eu chamo de *meu* Ego) não é absoluto *porque* é, mas por *algo* outro ser.<sup>245</sup> (FICHTE, 1889, p. 74)

As reflexões de Fichte também tratavam de temas relacionados à vida prática, como desdobramentos daquilo que ele definira em seu sistema como unidade transcendental entre conhecer e agir, o teórico e o prático. Em 1806, após a tomada de Berlim pelas forças napoleônicas, Fichte viaja juntamente com o restante do governo prussiano exilando-se em Königsberg. Em 1807 faz uma palestra que será publicada em 1808 como *Discursos à Nação Alemã*, e sua profunda relação com a elaboração da Universidade de Berlim também deve ser reconhecida, mesmo que, todavia, sua proposta detalhada tenha sido rejeitada em favor da desenvolvida por Wilhelm von Humboldt e Friedrich Schleiermacher que serviu como modelo a partir de sua abertura em 1810, onde Fichte se tornou o primeiro reitor da faculdade de filosofia e da própria Universidade.

As tentativas de Fichte de elucidar seu pensamento se tornaram um programa que pode ser visto nas muitas edições produzidas da obra, mas nunca publicadas, que também possuem características próprias em muitas edições e com mudanças substanciais. Mesmo assim, seu pensamento também possui relações profundas que transcendem as edições e, portanto, também sua visão de mundo:

A filosofia inicial de Fichte – a denominada *Wissenschaftslehre* (*Ciência do Conhecimento*) de 1794 – cresceu diretamente da crise do Iluminismo. Em aspectos fundamentais, os ideais do jovem Fichte eram muito como aqueles do Iluminismo. Como Kant, também Fichte buscava elevar a autoridade da razão, que ele via como padrão último para a verdade e valor. Ele também compartilhava os ideais básicos de Kant: um criticismo sem ceticismo, um naturalismo sem materialismo.[...] Para o jovem Fichte, o principal desafio da filosofia era derrubar os inimigos tradicionais do Iluminismo: o idealismo cético de Hume e o materialismo mecanicista de Espinosa. (BEISER, 2000, p. 29)<sup>246</sup>

Para Fichte, “Kant e eu completamente negamos a possibilidade de uma ciência da metafísica”,<sup>247</sup> e, partindo disto, busca elaborar um fundamento para a ciência como junção dos polos da sensibilidade e compreensão kantianos no princípio unificante do Eu absoluto. Acerca do Eu absoluto, o *absolute Ich*, o *Ego* absoluto que transcende o Ego e o Não-Ego como sujeito e objeto, possivelmente seguindo os limites epistemológicos de Kant (mesmo

<sup>245</sup> O que, como ver-se-á mais abaixo, é uma posição de Espinosa compartilhada por Schleiermacher, para quem a dependência é a primeira característica de uma pessoa que veio a ser relacionalmente no mundo já dado.

<sup>246</sup> BEISER, Frederick. The Enlightenment and idealism. In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 18-36.

<sup>247</sup> FICHTE, 1889, p. 342.

que algo controverso), “Fichte recusou-se a dar ao ego absoluto um status constitutivo e insistiu, ao invés, que não poderia ser mais do que uma ideia reguladora”,<sup>248</sup> mesmo que em outros momentos também apresente isto como algo para além de um mero *como se, als ob*. Esta ideia reguladora é conceituada como *Streben*, um ímpeto, uma ação que não pode se interromper (assim, para além de um *como se*), “este conceito é o próprio coração da primeira *Wissenschaftslehre*, que Fichte até chamou de ‘a filosofia do ímpeto’ (*Strebensphilosophie*)”.<sup>249</sup> Esta força de progressão está intimamente relacionada com sua preocupação com a questão da liberdade do indivíduo humano como fator e valor último.

Suas reflexões sobre o Eu transcendental absoluto foram desdobradas em diálogo com diversas críticas feitas ao pensamento kantiano, por exemplo, por Friedrich Jacobi e Salomon Maimon, que o levaram a ver uma condição indefensável de uma realidade externa ao eu como coisa-em-si-mesma. Para Fichte, a filosofia que pensa transcendentalmente a partir da idealidade do Eu absoluto seria a base para a possibilidade de qualquer conhecimento ou ciência, mas, também, para a própria vida que deve ser regida a partir dos ideais idealizados abstraídos, fazendo com que criticasse e buscasse a substituição do termo *filosofia* por *teoria/doutrina da ciência do conhecimento (Wissenschaftslehre)*:

A palavra *ser* sempre significa imediatamente um objeto do pensar, um pensamento. Agora, ou também é aplicada à esta palavra um predicado de uma existência, uma *permanente* e *duradoura*, na percepção sensorial fora do pensamento, e, neste caso, significa o ser real, e quando aplicado a um objeto significa, que esse objeto *é* – ou nenhum outro predicado de ser é aplicado à esta palavra, mas seu pensamento – e, neste caso, o significado deste ser é puramente lógico; e a palavra *é* apenas significa a *copula* lógica onde múltiplos predicados estão fixos ao pensar em uma unidade do sujeito lógico. Neste caso, não se pode dizer de um objeto que “*é*”, mas que deve ser *pensado* desta ou daquela forma. (FICHTE, 1889, p. 363)

O *Eu* onde Fichte inicia é um eu que ele apresenta como unidade posta, dada, por si mesma como autoconsciente e auto-reflexiva, uma auto-identidade imediata (lembrando aqui sua crítica a Espinosa, essencialmente, um Eu absoluto, não individual): “Se o Ego *é* apenas na medida em que se auto dá, então também apenas *é para* o dar, e dá apenas para o ser Ego. *O Ego é para o Ego [...] Eu sou apenas para mim; mas para mim eu sou necessariamente*”.<sup>250</sup> Esta auto-consciência é um fato/ato (*Tathandlung*) como princípio de junção das duas críticas kantiana, e é fundamental para Fichte desenvolver seu idealismo (mesmo que não coloque

<sup>248</sup> BLEISER, 2000, p. 30.

<sup>249</sup> BLEISER, 2000, p. 30.

<sup>250</sup> FICHTE, 1889, p. 71.

como dogmático) em crítica ao realismo causal. Partindo desse Eu, Fichte constrói uma noção relacional como dialética enfaticamente opositora e dominadora (que será herdada por Hegel):

O Ego é para estar em relação. Portanto, o Ego necessariamente, absolutamente por si mesmo, e contra o solo externo da limitação, procede para além de si mesmo, e, assim, se apropria do produto que, através da liberdade, torna seu produto. [...] O Ego é apenas livre no agir; assim que reflete sobre este agir, cessa de ser livre, e o ato se torna produto. (FICHTE, 1889, p. 219)

Conseguimos, como último chão de toda realidade para o Ego uma causalidade recíproca original, entre o Ego e um Outro externo, do qual pode apenas ser predito, que deve ser o *oposto* do Ego. (FICHTE, 1889, p. 282, ênfase própria)

Dentro de tal perspectiva, como Fichte coloca, os sentidos se tornam reflexo ideal, mas apenas se dão negativamente como demonstração do limite da finitude, sendo necessário e recaindo ao ato o dever de produzir livremente. As limitações suscitadas pelo sentir estão em oposição à infinitude para a qual o Ego está voltado:

O Ego é originalmente uma tendência de preencher o infinito. Esta tendência está em oposição a todo objeto. O Ego também possui uma lei em si mesmo para refletir sobre si mesmo, assim preenchendo o infinito. Mas não pode refletir, a não ser que seja limitada. Portanto, a satisfação desta tendência de refletir sobre si mesma está *condicionada* por um objeto. A tendência-reflexão pode também ser descrita como uma tendência *em direção ao objeto*. Esta limitação ocorre através do sentimento, e nele a tendência é *satisfeita*, pelo menos no que concerne a sua *forma* – o Ego *faz* agora a reflexão com absoluta espontaneidade; *não satisfeito*, em relação com conteúdo; pois o Ego é posto como limitado, onde deveria ser posto como ilimitado. (FICHTE, 1889, p. 296)

Esta construção ideal da realidade é o fator que dá vida para a própria matéria: “a filosofia nos ensina a buscar todas as coisas pelo conhecimento – no Ego. Apenas através disto ordem e harmonia são trazidas para a matéria morta e informe”.<sup>251</sup> Este é “escondido o sistema de todo o mundo-espírito; e o homem espera devidamente que a lei, que ele o deu e a si mesmo, devam ser aplicadas; devidamente espera o reconhecimento futuro universal daquela lei”,<sup>252</sup> e, com esta teleologia otimista da moral(idade) que seria senso comum afirma “que a cultura do universo progredirá simultaneamente com o avançar da cultura humana”.<sup>253</sup> Concluindo sua obra, afirma:

Céu e terra e tempo e espaço, e todos os limites da materialidade, desaparecem da minha vista diante deste pensamento, e não deveria o indivíduo desaparecer? Eu não posso conduzi-lo de volta a ele.

<sup>251</sup> FICHTE, 1889, p. 331.

<sup>252</sup> FICHTE, 1889, p. 332.

<sup>253</sup> FICHTE, 1889, p. 332.

Todos os indivíduos estão incluídos na grande unidade única do espírito puro. Deixe esta ser a última palavra com a qual eu me recomendo à sua lembrança, e a lembrança da qual eu me recomendo a você. (FICHTE, 1889, p. 336)

Em alguma medida diferentemente de Fichte, a busca sistemática produzida por Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que nasceu em 1770 em Stuttgart, não partia da questão da liberdade e da moral, mas sim tinha o intento de ser uma fundamentação objetiva para o conhecimento. Estudou filosofia e teologia perto de Tübingen, de 1788 até 1793, e tinha como colegas de quarto do seminário Friedrich Hölderlin e Friedrich von Schelling:

[...] e se tornaram melhores amigos – lendo, debatendo e discutindo entre si os novos trabalhos de filosofia (particularmente os de Rousseau e Kant, apesar de Hegel não parecer estar tão enamorado à Kant quanto os outros dois estavam), cada um reforçando a antipatia do outro aos meios severos da vida no seminário e cada um compartilhando o entusiasmo em conjunto pela Revolução e seu progresso. (PINKARD, 2008, p. 18)<sup>254</sup>

Trabalhando juntos depois de alguns anos de caminhada em conjunto na Universidade de Jena, Hegel publica em 1806 sua *Fenomenologia do Espírito*. Diferentemente de sua primeira publicação, *A diferença entre o sistema de filosofia de Fichte e Schelling*, de 1801, onde aprova o desenvolvimento de Schelling como uma sistematização mais precisa do sistema kantiano, na *Fenomenologia*, além de todas as devidas introduções conceituais, Hegel faz uma alusão à “filosofia da identidade” de Schelling como “a noite onde todas as vacas são negras”, o que não é bem recebido por Schelling que foi em 1803 para a Universidade de Würzburg, sendo que apenas em 1829 retornariam a conversar, o que, todavia, não vai tão bem, pois “Schelling [ainda] estava amargurado com como seu antigo amigo que o havia eclipsado na fama, e ele estava convencido de que Hegel tomou emprestado muito mais dele do que Hegel admitira impresso ou em particular”.<sup>255</sup> Para Hegel, a busca filosófica última deve ser pelo idealismo absoluto, afirmando em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817) que:

Objetividade do pensamento, no sentido de Kant, ainda é em certo sentido subjetivo. Pensamentos, de acordo com Kant, apesar de categorias universais e necessárias, são *apenas nossos* pensamentos – separados por um vão intransponível da coisa, como existe a parte de nosso conhecimento. Mas a verdadeira objetividade do pensamento significa que pensamentos, longe de serem meramente nossos, devem ao mesmo

<sup>254</sup> PINKARD, Terry. Hegel: A Life. In: BEISER, Frederick (Ed.). *The Cambridge Companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2008. p. 15-51.

<sup>255</sup> PINKARD, 2008, p. 47.

tempo ser a essência real das coisas, e do que for que para nós seja um objeto. (HEGEL, apud GUYER, 2000, p. 37)<sup>256</sup>

Esta postura crítica ao dualismo kantiano já está presente na obra de 1806, *Fenomenologia do Espírito*, onde, enquanto Kant em seu pensamento possui uma distinção formal entre conceitos e intuições, Hegel busca uma união em conteúdo. O aspecto universal implícito conceitualmente é manifesto na consciência. Este é o processo dialético que Hegel resgata de Sócrates, onde um momento cético leva o pensamento a progredir para além das particularidades de categorias e suas contradições (o que Fichte também desenvolve como seu método dialético de tese, antítese e síntese). A autoconsciência, apesar de princípio fundamental epistemológico que Hegel herda de Kant, é desenvolvida no quarto capítulo da *Fenomenologia* (“a verdade da autocerteza”) num diálogo com Fichte, para quem a consciência do si necessita reconhecer outros sujeitos conscientes de si enquanto sujeitos autoconscientes, formando um espírito objetivo autoconsciente que não apenas se dá como presente teoricamente, mas como manifestação prática social. Este capítulo marca a transição da fenomenologia da mente subjetiva do indivíduo universal para o espírito objetivo como autodescrição do progresso que, como apresentará ao fim, é do próprio Espírito Absoluto.

Esta noção de desenvolvimento de padrões sociais como reflexos do desenvolvimento do Espírito serve para Hegel como meio de análise do próprio desenvolvimento racional, algo que, todavia, também está presente em algumas obras de Kant. A característica hegeliana se encontra em sistematizar este processo analítico de indução para o Espírito que não apenas necessita ser feito de forma individual subjetiva, mas, também, socioculturalmente. São nos capítulos seguintes que Hegel desdobra o caminho traçado fenomenologicamente do indivíduo para o Conhecimento Absoluto, demonstrando ter ido além de seu diálogo kantiano e dos limites estabelecidos por este, adentrando os desdobramentos críticos e portas abertas pelo idealismo de Fichte.

A *gesunde Vernunft*, a “razão saudável”, seria aquela que reflete os padrões estabelecidos que são reflexo da razão do Espírito em si mesma. No ponto *b*. A *razão que dá a lei*, podemos ver claramente o processo de desenvolvimento do espírito do indivíduo (que, na realidade, necessita ser lido já em sua universalidade) até a encarnação da verdade e do verdadeiro dado socialmente que necessita ser a reguladora da vida e sob a qual qualquer “razão saudável” se submetaria. Inicia-se o §418 com a “individualidade distinguindo a si mesma em seus fazeres, pois as diferenças dentro da individualidade constituem o *conteúdo*

---

<sup>256</sup> Hegel, apud: GUYER, Paul. Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism. In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 37-56.

deste universal”, o “universal de *consciência pura*”, “é *ser* absoluto, pois esta universalidade é a simples *auto-igualdade do ser*”.<sup>257</sup> O dado mais absoluto que se tem, conforme o §419, “a coisa absoluta” (*absolute Sache*) é esta autoconsciência de que as coisas se dão na consciência como verdade: “Portanto, o que é o objeto para a consciência tem o significado de ser o *verdadeiro*. Ele é e ele é *válido* no sentido de que é *em* e *por si mesmo* e é validamente *em força*”.<sup>258</sup> Neste momento, não há mais “oposições de certeza e sua verdade, do universal e do singular, propósito e sua realidade. Ao invés, sua existência é a *atualização* e o fazer da autoconsciência. Este fato é, portanto, a *substância ética*, e a consciência disto a consciência *ética*”.<sup>259</sup> Esta união perfeita entre indivíduo e o social necessariamente se daria a partir da razão, e se dá como verdade que junta “em *uma* unidade”<sup>260</sup> a autoconsciência e o ser, um absoluto impenetrável na tentativa de ir para além do objeto como unidade dada. Mas esta realidade do objeto se dá a si mesma como “*leis determinantes* da essência absoluta” através de “leis ou estados sociais da substância ética [que] são imediatamente reconhecidos”, cuja:

Origem e legitimidade não podem ser questionadas e algo para além dessas não se pode buscar, pois tal outro como essência existente *em* e *por si mesma* seria apenas a autoconsciência em si mesma. Contudo, a autoconsciência é nada mais do que esta essência, pois é em si mesma o ser-por-si-mesmo desta essência, que por esta mesma razão é a verdade, pois é tanto o *si* da consciência, quanto o *em-si-mesmo* da consciência, ou consciência pura. (HEGEL, 2018 [1807], p. 243, § 420)

Dado que tudo se dá na consciência que é para si absoluta apenas quando se é para si em si mesma, como discorre no § 421, ela também se dá como consciente de ser “um momento no *ser-para-si-mesmo* desta substância, assim, portanto, ela expressa a existência da lei dentro de si mesma para que a *razão saudável* imediatamente reconheça o que é *correto* e *bom*”.<sup>261</sup> Esta “existência inconsciente da verdade”<sup>262</sup> é o ponto de partida que se deve superar, “*observando* a razão, esta unidade pura do *Eu* e do *ser*”, a partir de onde se revela a essência formal do espírito como sendo-para-si-mesmo e sendo-em-si-mesmo. A partir da união racional com o ético como reflexo da razão em seu desenvolvimento desvelador do si mesmo:

<sup>257</sup> HEGEL, Georg. *The Phenomenology of Spirit* [1807]. United Kingdom: Cambridge University Press, 2018. p. 242.

<sup>258</sup> HEGEL, 2018, p. 242.

<sup>259</sup> HEGEL, 2018, p. 242.

<sup>260</sup> HEGEL, 2018, p. 243.

<sup>261</sup> HEGEL, 2018, p. 243.

<sup>262</sup> HEGEL, 2018, p. 253.

Quando esta razão, que o espírito *possui*, é finalmente intuída pelo espírito como razão que *é*, ou como a razão que é *factualmente* em espírito e que é o mundo do espírito, então o espírito está em sua verdade. Ela *é* espírito, é a essência *ética factual*. (HEGEL, 2018, p. 255, §439)

Neste autodesenvolvimento do espírito que se torna razão, mas que necessita ser iluminado para essa sua racionalidade em potencial absoluto, o objeto, a coisa, o outro, por ser o espírito que a “minha” razão desenvolve em si mesma, se torna nada mais do que o espírito para si mesmo, neste caso, para ser apenas em sua *utilidade* para criar a partir do espírito em seu uso racional, ou seja, para aquelas pessoas e culturas que possuem a razão iluminada, não apenas é direito, mas dever se impor sobre a existência em seu todo que se dá apenas como disposição em potencial para a razão agir e se desenvolver em-si-mesma e a partir-de-si-mesma, mas que é, como visto no primeiro capítulo (e teoricamente com Fichte), essencialmente apenas a imposição de um si mesmo à um outro diametralmente oposto:

[§791] *A coisa sou eu*: De fato, neste julgamento infinito, a coisa é negada. A coisa é nada em si mesma; somente tem seu significado em relacionamentos, apenas *através do eu* e *de suas relações* com o eu. – De fato, este momento emergiu para a consciência em pura introspecção e iluminamento. Coisas são puramente e simplesmente *utilizáveis* e são apenas para ser consideradas de acordo com sua utilidade [como de fato Hegel faz em suas análises antropológicas]. – A autoconsciência *culturalmente formada e educada*, que atravessou o mundo do espírito auto-alienado, conseguiu, através de seu auto-aniquilamento criar as coisas como si mesmas. Ainda continua a si mesmo na coisa, e reconhece nenhuma auto-suficiência nela, ou sabe que a coisa é *essencialmente* apenas *ser para outros*. Ou, por saber que integralmente expressou a *relação*, ou o que aqui somente constitui a natureza dos objetos, a coisa, portanto, conta para a consciência culturada, como uma *coisa-por-si-mesma*. Ela, portanto, expressa certeza sensorial como verdade absoluta, mas expressa este *ser-por-si-mesmo* em si como um momento que apenas desaparece e passa para seu oposto, em um ser para o outro na essência de estar a disposição de um outro. (HEGEL, 2018, p. 456)

[§801] Agora, de fato a substância que é o conhecimento [neste contexto Hegel está falando da noção de ciência que se dá como tal apenas quando o “espírito alcançou esta consciência sobre si mesmo”, §800] está lá mais cedo do que a forma [que é o mais importante para Hegel], ou o formato conceitual da substância que é o conhecimento. Pois a substância ainda é o *em-si-mesmo* subdesenvolvido, ou o fundamento e conceito ainda em sua simplicidade não movida, e, portanto, é a *interioridade*, ou o si do espírito que ainda não *está lá*. O que *está lá* é ainda o subdesenvolvido simples e imediato, isto é, o objeto da *consciência pensante representacional*, per se. O cognitivo, por ser consciência espiritual, é aquilo para o qual o que é *em-si-mesmo* o é apenas até a medida em que é um *ser-para* o *si* e ser do *si*, ou é conceito. [...] Portanto, inicialmente são apenas os *momentos abstratos* que pertencem a *auto-consciência* da substância. (HEGEL, 2018, p. 461)

### 2.1.2 Pantheismusstreit

Filho de refugiados portugueses judeus que fugiam de uma perseguição religiosa para uma vida livre de adoração a Deus, Baruch de Espinosa, que nasceu já em Amsterdam em 1632, viveu e conviveu as ambiguidades da vida religiosa, teológica, eclesiástica e social em diversas esferas e tradições. Diferentemente, por exemplo, de Portugal e da Espanha, que discriminavam socialmente e eventualmente iniciavam perseguições aos *marranos*, isto é, porcos, como eram denominados os judeus, os países baixos, que haviam conquistado sua independência da coroa espanhola em 1581, rapidamente se tornaram um centro intelectual pela liberdade religiosa dada pelo governo. Isto, contudo, não necessariamente adentrou as diferentes tradições religiosas em si mesmas, como a cristã e a judaica, em sua vivência comunitária prática. Assim, apesar da liberdade, os questionamentos de Espinosa sobre as imposições dogmáticas de sua tradição judaica, utilizadas para dominar e oprimir tanto o desenvolvimento teológico quanto as próprias relações humanas através da interpretação bíblica, o levaram a ser excomungado, o que, todavia, de forma alguma reduziu sua reflexão teológica. Esta foi desdobrada no *Breve tratado sobre Deus, o Homem e seu Bem-estar*, nunca publicado, mas encontrado entre outros manuscritos em sua mesa de trabalho quando veio a falecer em 1677. Nesta obra, dividida em duas partes, *Tratado de Deus e daquilo que pertence a Ele* e *Tratado da perfeição do ser humano para que possa estar em posição para se unir com Deus*, Espinosa finda seu primeiro capítulo afirmando que,

De tudo isto, segue claramente que podemos provar *a priori* e *a posteriori* que Deus existe. Melhor, de fato, *a priori*. Pois coisas que são provadas da segunda maneira (*a posteriori*) devem ser provadas pelas causas externas, que é uma imperfeição manifesta nelas, tendo que não podem apresentar a si mesmas, mas apenas por causas externas. Deus, contudo, que é a primeira causa de tudo, e também a causa de si mesmo (*causa sui*), se torna conhecido através de si mesmo. (SPINOZA, 1910, p. 20)<sup>263</sup>

Aqui Espinosa já apresenta muitos pensamentos que serão sistematizados e aprofundados em sua obra *Ethica*, que também possui a estrutura Deus, homem e ética, discutindo, por exemplo, a distinção e relação entre *natura naturans*, a substância, e a *natura naturata*, os modos infinitos no qual se manifesta a substância. A substância é definida na *Ethica* como “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo

<sup>263</sup> SPINOZA, Baruch. *Short Treatise on God, Man, & His Well-being*. London: Adam and Charles Black, 1910.

cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”<sup>264</sup> (I, def. 3), e “por modo compreendo as afeições [*affectiones*] de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”<sup>265</sup> (I, def. 5). Apesar de uma aparente distinção entre modos infinitos e finitos, a busca de Espinosa é por unir o que via como um dualismo (*res cogitans* e *res extensa*) no pensamento de Descartes, formando, assim, um todo orgânico que transcende o indivíduo, mas que também é racionalmente inteligível, buscando “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência”<sup>266</sup> (I, def. 4).

Como seres humanos, estamos limitados. Assim, para Espinosa, a partir do “modo finito do homem”,<sup>267</sup> as duas formas que constituem a substância são a material e a formal. Contudo, a manifestação da substância se dá de modos infinitos, e Deus se manifesta não apenas a partir destas duas formas, mas como totalidade de interconectividade de princípio interno do próprio ser da substância. Aqui, Deus se torna “causa eficiente de todas as coisas”<sup>268</sup> (I, 16c1), a partir e em si mesma:

Por *Natura naturata* eu compreendo tudo aquilo que segue da necessidade da natureza de Deus [o que para Espinosa seria a essência da substância como *Natura naturans*, a Natureza que produz a natureza produzida, mas cuja identificação, ou, redução de Deus à esta única esfera, permanece obscuro em Espinosa], ou de qualquer dos atributos de Deus, i.e., de todos os modos dos atributos de Deus, conquanto eles sejam consideradas coisas que estejam em Deus, e não podem ser nem ser concebidas sem Deus (ESPINOZA, Ip29s)

A partir disto, Wolfgang Bartuschat explica que para Espinosa “o homem não é só dependente de Deus como qualquer ente, mas ele também se *sabe* dependente de Deus”.<sup>269</sup> Desta forma, pode-se dizer que Espinosa inicia sua epistemologia “com a ontologia da substância sob o seu atributo de ‘pensamento’ (*cogitatio*), o qual representa um modo pelo qual Deus é produtivo (II, 1)”,<sup>270</sup> mas, ao mesmo tempo, buscando-se superar o dualismo cartesiano, o que “implica que o homem só pode, em geral, conhecer na medida em que tem um corpo, mas não independente dele”.<sup>271</sup> A partir de uma tripartição do conhecimento

<sup>264</sup> SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Edição Bilíngue. 3. ed. Tradução TADEU, Tomas. FELDMAN, Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2007. p. 13. As citações da *Ethica* de Espinosa referem-se primeiro às partes (I-V) e, então, as subpartes (definições ou proposições que são numeradas).

<sup>265</sup> SPINOZA, 2007, p. 13.

<sup>266</sup> SPINOZA, 2007, p. 13.

<sup>267</sup> BARTUSCHAT, 2010, p. 137.

<sup>268</sup> SPINOZA, 2007, p. 37.

<sup>269</sup> BARTUSCHAT, 2010, p. 43. (ênfase do autor)

<sup>270</sup> BARTUSCHAT, 2010, p. 64.

<sup>271</sup> BARTUSCHAT, 2010, p. 65.

(*cognitio*) em *imaginatio* (que é inadequado por sua relação com os afetos do corpo), *ratio* (que é a operação do sujeito cognoscente na busca pelos objetivos comuns) e *scientia intuitiva*, Espinosa desenvolve este último como o momento de intuição da interligação da totalidade que transcende as particularidades: “**A mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, estejam referidas à ideia de Deus**”.<sup>272</sup>

Seu *Tractatus Theologico-Politicus* foi publicado anonimamente em meio sua escrita da *Ethica* em 1670. Esta obra é uma análise, como o título bem indica, político-teológica da sociedade em meio às religiões, buscando demonstrar uma sociedade religiosamente construída que é meio de dominação através da manutenção da superstição:

Assim, é proeminentemente posto diante de nós que as principais vítimas da superstição são aquelas pessoas que gananciosamente cobiçam vantagens temporais; eles são quem (especialmente quando sob perigo, e não podem ajudar a si mesmas) vão com orações e lágrimas de mulheres implorar ajuda a Deus: *repreendendo a razão como cega*, pois não pode mostrar um caminho certo para as sombras que perseguem, e *rejeitando a sabedoria humana como vã*; mas crendo que fantasmas da imaginação, sonhos e outros absurdos são os próprios oráculos dos céus. *Como se Deus tivesse abandonado o sábio e escrito seus decretos, não na mente do homem*, mas em entranhas de bestas, ou as deixado para serem proclamadas por inspiração e instinto de tolos, loucos e pássaros. Tal é a falta de razão para a qual o terror pode levar a humanidade! (SPINOZA, 1891 [1670], p. 4)<sup>273</sup>

Um dos intentos que podemos ver nesta obra é a tentativa de reconstruir criticamente aquilo que via como uma possibilidade de “religião verdadeira”, inclusive buscando muitas referências com o exemplo de Cristo, utilizando um método hermenêutico para sua exegese que antecede toda a crítica textual histórica que surgirá no século XVIII no contexto germânico protestante, por exemplo, com Johann Salomo Semler. No §133 ele diz que “não podemos chegar a conclusões distintas à respeito dos raciocínios de Cristo, através dos quais ele convenceu os fariseus de orgulho e ignorância, e exortou aos seus discípulos a viver a vida verdadeira”,<sup>274</sup> o que não pode ser subposto ou misturado com a linguagem utilizada para se expressar em relação social: “Por exemplo, quando ele disse aos fariseus (Mat. 12.26), ‘e se Satanás expulsar demônios, sua casa está dividida e contra si mesma, como, então, pode o reino se sustentar?’. Ele desejava apenas convencer os fariseus de acordo com seus próprios princípios, não ensinar que existem demônios, ou qualquer reino dos demônios”.<sup>275</sup> Ao falar da dependência do povo e manipulação pela profecia, Espinosa diz que:

<sup>272</sup> SPINOZA, 2007, p. 383. (ênfase do autor)

<sup>273</sup> SPINOZA, Baruch. *A Theological-Political Treatise* [1670]. London: George Bell and Sons, 1891.

<sup>274</sup> SPINOZA, 1891, p. 41.

<sup>275</sup> SPINOZA, 1891, p. 41.

A imaginação não deixa, por sua própria natureza, envolver qualquer certeza de verdade, tal como é implicada em cada ideia clara e distinta, mas requer algum tipo de razão extrínseca para nos assegurar de sua realidade objetiva: logo, profecia não possui certeza, e os profetas eram assegurados pela revelação de Deus por sinais, e não pelo fato da revelação, como podemos ver com Abraão, alguém que já tinha ouvido a promessa de Deus, que exige um sinal, não por não crer em Deus, mas por querer ter a certeza de que era Deus quem fez a promessa [...] A este respeito, conhecimento profético é inferior ao conhecimento natural, que não necessita de sinal, e implica certeza em si mesmo [...] E Jesus Cristo advertiu seus discípulos da mesma coisa (Mat. 24.24). Ainda mais, Ezequiel (14.9) claramente coloca que às vezes Deus engana homens com falsas revelações; e Mica testifica o caso dos profetas de Ahab. (SPINOZA, 1891, p. 28)

Espinosa busca mostrar como a sociedade de sua época, sob domínio protestante, era regida por um controle social que também reprimia a partir de preceitos teológicos e, assim, mantinha um poder sobre as pessoas como Ordem a partir da junção entre religião e estado. Desta forma, apesar de seu intento ser separar a religião da superstição, diz que:

Para eu alcançar isto, eu devo primeiro apontar as má-compreensões que, como cicatrizes de nossas antigas algemas, ainda desfiguram nossa noção de religião, e devo expor as falsas concepções sobre a sociedade civil que muitos tem descaradamente advogado, agindo para virar as mentes das pessoas, ainda propensas a superstições pagãs, de seus governantes legítimos [isto é, as próprias pessoas], e, assim, nos trazer novamente para a escravidão”. (SPINOZA, 1891, p. 6)

Uma *libertas philosophandi*, liberdade para o filosofar, apesar de não utilizar esta fórmula na obra, mas que desde muito tempo foi atribuída a Espinosa como cunhador, é sua busca como princípio antropológico do pensar, inclusive, teológico:

Agora, tendo que temos uma rara felicidade vivendo em uma república, onde os julgamentos de todos são livres e inabaláveis, onde cada um pode adorar Deus como sua consciência dita, e onde a liberdade é valorizada antes de todas as coisas caras e preciosas, eu acredito que deveria tomar um desafio ingrato e sem lucro, ao demonstrar que não apenas pode tal liberdade ser dada sem preconceito para a paz pública, mas, também, que sem tal liberdade, a piedade não pode florescer nem a paz pública segura. (SPINOZA, 1891, p. 6)

Como podemos ver a partir desta carta escrita por Gottfried Leibniz em 1675, que havia correspondido com Tschirnhaus, conhecido amigo e leitor de Espinosa:

O Senhor Tschirnhaus me disse muitas coisas sobre o manuscrito do livro de Espinosa. Há um mercador em Amsterdam, chamado Gerrit Gilles [Jarig Jelles] eu creio, que apoia financeiramente Espinosa. O livro de Espinosa será sobre Deus, a mente, felicidade ou a ideia da perfeição do homem, a redescoberta da mente e a redescoberta do corpo. Ele busca demonstrar um grande número de coisas sobre Deus. Que apenas ele é livre. Ele supõe que a liberdade existe, quando a ação ou determinação origina não de um impacto externo, mas somente da natureza do autor.

Neste sentido, ele devidamente atribui liberdade somente a Deus. (KLEVER, 1997, p. 46)<sup>276</sup>

Podemos dizer que sua obra esteve longe de ser bem recebida nesta sociedade pacífica, onde a suspeita de Espinosa ser o autor levou muitos de seus amigos a se afastarem dele, poucas oportunidades para trabalhar e o aumento da solidão para este excomungado. A perseguição à Espinosa e todo seu pensamento como profundamente herege e ateu não findou com sua morte em 1677, com 44 anos, de tuberculose, que ocorreu quando morava com a família de um amigo, mas podemos ver a perduração através do exemplo com que o Tenente Stoupe descreve Espinosa para seus conterrâneos germanos, na obra *A Religião dos Holandeses*, depois de um encontro que teve com ele:

Não creio que falei o bastante sobre as religiões neste país se não disse nenhuma palavra sobre um ilustre e letrado homem, que, como fui confirmado, tem um grande número de seguidores (*Sectateurs*) que estão inteiramente atraídos a seus sentimentos. É um homem nascido judeu, chamado Espinosa, que não abdicou da religião dos judeus, nem abraçou a religião cristã; ele é, portanto, um mau judeu, nem um cristão melhor. Há alguns anos ele escreveu um livro em latim, do qual o título é *Tractatus Theologico-Politicus*, no qual seu objetivo principal é a destruição de todas as religiões, particularmente das religiões judaica e cristã, e introduzir o ateísmo, libertarianismo (*le Libertinage*) e liberdade em todas as religiões. Ele afirma que elas são todas inventadas para a utilidade pública, com o propósito de que cidadão vivam honestamente e obedeçam seus magistrados, para que fiquem virtuosos, não na esperança de uma compensação após a morte, mas simplesmente pela excelência da virtude em si mesma e pelas vantagens para as pessoas virtuosas nesta vida. (KLEVER, 1997, p. 44)

103 anos após a morte de Espinosa, em julho de 1780, Friedrich Jacobi faz uma visita ao já muito idoso Gotthold Lessing, e, numa conversa, este confessa ser um spinozista a Jacobi, que, após uma extensa troca de cartas com Moses Mendelssohn, publica em 1785 *Acerca da doutrina de Espinosa nas cartas ao senhor Moses Mendelssohn*. Antes que Mendelssohn pudesse receber um retorno de sua carta à Jacobi sobre estas questões, Moses veio a falecer em 1786. Esta se torna a disputa panteísta (*Pantheismustreit*) que, contra os intentos do próprio Jacobi, faz suscitar um olhar renovado para muitos que se sentiam críticos dos reducionismos racionalizantes do *Aufklärung*:

Do impacto desta controvérsia sobre sua era Goethe posteriormente escreveu como “uma explosão” e Hegel como “um relâmpago surgido no céu azulado”. Quase todo pensador notado nos anos de 1790 desenvolveu sua filosofia como resposta a esta controvérsia. Herder, Reinhold, Kant, Rehberg, Hamann, e Wizenmann todos escreveram contribuições para a disputa; e os cadernos dos jovens Schlegel, Hegel,

---

<sup>276</sup> KLEVER, Wilhelmus. Spinoza's life and works. In: GARRETT, Don. *The Cambridge Companion to Spinoza*. New York: Cambridge University Press, 1997. p. 13-60.

Schleiermacher, Novalis e Hölderlin revelavam seus envolvimento intensos nela. (BEISER, 2006, p. 26)

As críticas de Jacobi antecedem a revelação de Lessing – que ganharia mais peso se a interpretação condissesse com a visão geral que já se tinha sobre Espinosa há mais de um século como ateu e fatalista, o que não necessariamente é a única interpretação possível – , voltadas ao culto da razão pelo *Aufklärung*, exemplificado nos pensamentos de Mendelssohn, Christian Nicolai (1733-1811) e Johann Eberhard (1739-1809), sendo também quem desenvolve a controvérsia acusando Fichte de ateísmo e Schelling de panteísmo. Solomon Maimon é outro crítico dos limites do conhecimento racionalizante a partir dos sentidos e sentimentos, trazendo, assim como Jacobi, um profundo diálogo com os empiristas ingleses, mais especificamente Hume. Para Jacobi, qualquer sistema que se desdobrasse dentro do racionalismo teria como consequência o monismo, o ateísmo, o fatalismo e o niilismo, uma crítica que suscita as que pietistas como Andreas Rüdiger e J. F. Budde já haviam feito à filosofia de Wolff, dizendo que seria apenas um caminho meio andado do espinozismo. Apesar de não ser alguém bem quisto por tais acusações (que geraram muitos transtornos sociais, por exemplo, com Fichte sendo demitido da Universidade de Jena, indo posteriormente para Berlin), Jacobi possui críticas importantes e profundas que levaram, como já dito, muitos à refletir criticamente em diálogo com ele. Jacobi diz que o pensamento de Espinosa é um naturalismo radical, um materialismo determinista que retira a liberdade humana, ao mesmo tempo em que reduz o ser humano à razão. As críticas de Jacobi são focadas no racionalismo presente em Espinosa, um representante dentro dos movimentos iluministas, como algo que busca transcender as limitações que a condição humana traz ao próprio conhecimento.

O princípio posto por Jacobi está intimamente relacionado com seu diálogo com o empirismo inglês, sendo um importante representante desta linha e trazendo-a ao conhecimento e diálogo, assim como com Espinosa, apenas mais positivamente. A crítica ao racionalismo de Espinosa, junto com seu aprofundamento empírico, o leva a criticar a redução da Causa Primeira feita em Espinosa ao transcendente e racional, e dizer que, “deve, ao invés, ser identificada com o ser: a totalidade infinita da qual os entes são modificações ou partes”.<sup>277</sup> Assim, “a substância infinita do racionalismo não é uma entidade”, perspectiva de sujeito abstrata que teria sido desdobrada na filosofia do Eu absoluto de Fichte como ápice

---

<sup>277</sup> FRANKS, Paul. All or nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon. In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 95-116. p. 98

desta auto-deificação da razão. Já Schelling, para Jacobi, ao falar da substância infinita como indeterminação dinâmica absoluta gerando coisas finitas, é o que ele mesmo denomina de *Abgrund*, o “não-chão”, o “abismo”.

Jacobi propõe então o *salto mortale* pela fé, não apenas como princípio teológico cego, o que alguns de seus contemporâneos pensaram que estava dizendo – apesar de Jacobi em si ter também o intento de, por outro lado, defender uma imagem bem específica de Deus que via como sendo atacada, o que transparece pelo texto e pela linguagem teológica utilizada também<sup>278</sup> –, mas, em diálogo com Hume, numa perspectiva de que “homens são, por um instinto natural ou pressuposição, a depositar sua fé em seus sentidos”,<sup>279</sup> isto é, pela falta de comprovação racional objetiva última, uma fé na qual “todos nós nascemos... assim como todos nós nascemos numa sociedade”,<sup>280</sup> a “*fé natural da razão*”.<sup>281</sup> Para Jacobi, assim, a tarefa humana de entender (*Verstand*) sob a capacidade da razão (*Vernunft*) não era ultimamente apreender os fundamentos para compreender as condições explicativa de todas as coisas, criando sistemas abstrados, mas “desvelar a *existência (Dasein)*, e revela-la”,<sup>282</sup> ante um infinito que é e se manterá um mistério, mas que é aquilo que estaria ante mim me dando consciência do mundo e que possibilitaria a construção do próprio “eu”, que, como princípio, não existe aparte da relação com o Tu (“sem Tu, eu não seria possível”<sup>283</sup>): “a concepção de Buber de uma relação dialógica Eu-Tu é devedora das filosofias de F. H. Jacobi e Ludwig Feuerbach. Jacobi foi o mais antigo proponente do ‘Tu’ [e quem Buber estudou profundamente, assim como Schleiermacher, mas buscou superar suas limitações]”.<sup>284</sup> Como Paul Franks ressalta:

À luz da posição de Jacobi, podemos compreender sua famosa crítica de Kant [focando o profundo dualismo epistemológico existente em Kant], “de que *sem* [as pressuposições de que as coisas em si mesmas afetam os sentidos] eu não poderia entrar no sistema, mas *com* ela eu não poderia permanecer dentro dos limites dele”. (JACOBI, apud, FRANKS, 2000, p. 100)

<sup>278</sup> Como exposto num conjunto de cartas trocadas entre Jacobi, Reinhold e Schleiermacher, Jacobi escreve numa carta a Reinhold: “você vê, querido amigo, que eu continuo o mesmo: Apesar de pagão enquanto ao entendimento, mas no ponto do sentimento inteiramente cristão, eu flutuo por entre duas ondas, que, até onde me diz respeito, não se misturarão entre suas ondas, assim, posso ficar de pé em ambas” (JACOBI, apud, SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Life of Schleiermacher as Unfolded in his Autobiography and Letter*. v.II. Translation ROAN, Frederica. London: Smith, Elder and CO, 1860. p. 280)

<sup>279</sup> FRANKS, 2000, p. 99.

<sup>280</sup> JACOBI, apud FRANKS, 2000, p. 99.

<sup>281</sup> JACOBI, apud FRANKS, 2000, p. 99.

<sup>282</sup> JACOBI, apud FRANKS, 2000, p. 99.

<sup>283</sup> FRIE, Roger. *Subjectivity and intersubjectivity in modern philosophy and psychoanalysis*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1997. p. 90.

<sup>284</sup> FRIE, 1997, p. 90.

### 2.1.3 O Romantismo

Em 1779, o jovem inglês William Blake, que nascera em 1757, se torna um estudante da Academia Real de Londres na busca por trabalhar suas pinturas e suas técnicas artísticas, explorando aquilo que desde a sua infância praticava e que já era seu sustento com gravuras. A despeito disto, lá, ele se depara com uma realidade acadêmica regida por uma predefinição e imposição do Belo sob o qual deveria se submeter, representada especialmente pelo Sir Joshua Reynolds e seu estilo estético de idealizar e generalizar o belo da nobreza do *Grand Manner*. As experiências e os sentimentos que buscava expressar através de sua arte estavam ameaçadas de serem suprimidas teoricamente, e, rebelando-se do normal imposto(r) deu lugar à “imaginação” (conceito que seu amigo e poeta Samuel Coleridge – que nasceu em 1772 e em 1798 publicaria *Baladas Líricas* juntamente com William Wordsworth – buscará desenvolver como fundamento antropológico para uma relação profunda com o simbólico), produzindo as pinturas que essencialmente influenciariam o estilo estético *Fantástico*.

Estes sentimentos e experiências de uma supressão dos potenciais humanos através de uma redução racionalista teórica e prática do que seriam tais potenciais foi algo em comum compartilhado por muitas pessoas em muitas regiões neste período na Europa. Para Johann Gottfried von Herder (1744-1803), por exemplo, a sistematização apriorística desenvolvida por Baumgarten, que, apesar de teorizar a disciplina estética e trazer os sentidos e sentimentos para a reflexão, a realiza juntamente com o recorte dualista entre *aisthetikos* e *noetikos*, mas, sobretudo, com a subordinação daquele por este que possui suas qualidades isentas de influência, mas que influenciariam a própria estética. Herder, que em 1762 iniciou seus estudos em Königsberg sob Kant, buscou refletir sobre esta esfera humana cujas raízes florescem e se dão em todo e qualquer ser humano ao longo de sua existência pessoa e social, algo que, por exemplo, também Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) buscou expressar através de sua obra *Os sofrimentos do jovem Werther*, de 1774, para quem “o que eu sei, todos podem saber, meu coração é somente meu”,<sup>285</sup> algo ainda considerado irrelevante para as discussões teóricas tidas como sérias dentro da academia. As expressões da intimidade humana em sua condição humana vistas nessas críticas de Goethe e Herder, mas representadas também através de muitos escritos, pinturas e poemas de outras pessoas, como Johann Hamann e Friedrich Schiller, se tornariam o movimento *Sturm und Drang*, Tempestade e Ímpeto, trazendo uma *virada holística* no pensamento germano:

---

<sup>285</sup> GOETHE, apud BOWIE, Andrew: Introduction. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism: and other writings*. BOWIE, Andrew (Ed.). New York, USA: Cambridge University Press, 1998. p. xiii.

Os escritos de Hamann, Herder e Schiller representam o “contra-iluminismo” germano, dedicado às premissas de que os significados genuínos das coisas derivam de suas funções interativas em um todo autodeterminante que se desenvolve [...] eles se distinguem pela insistência em compreender a natureza humana holisticamente e, portanto, derrubar muros erguidos entre a razão, de um lado, e a linguagem, história ou natureza (inclusive a natureza humana sensível), de outro. (DAHLSTROM, 2000, p. 76)<sup>286</sup>

A despeito das distinções entre esses pensadores e suas características particulares, é sobretudo numa compreensão antropológica que se pode perceber o que os une e o que, cada um de seu modo e área em foco, desenvolverá teoricamente. As críticas de Hamann, por exemplo (as quais Jacobi se utilizará muito), buscam ressaltar em sua obra *Memorabilia Sócrática*, de 1759, a humanidade da pessoa de Sócrates que, antes de precursor do Iluminismo, como idealmente projetavam, foi uma pessoa profundamente consciente de seus limites humanos, inclusive, de seu ignorante conhecimento. Para Hamann, todo “falar é traduzir”,<sup>287</sup> e esta noção está embasada em toda a criação como palavra de Deus, uma palavra que inspirou as próprias escrituras em sua natureza poética, uma linguagem metafórica que possibilita penetrar na realidade da história humana mais profundamente do que a conceitual filosófica, numa noção de desenvolvimento histórico da linguagem que não separa o pensamento do pensador. A despeito de Hamann também desenvolver noções de história e da linguagem, é sobretudo Herder quem juntará a discussão de uma forma a colocar a linguagem em foco para os desenvolvimentos teóricos de muitos, inclusive Hegel, mas, sobretudo, de Schleiermacher.

Em 1772, Herder publica seu *Tratado sobre as origens da linguagem* (que recebeu um prêmio na Academia de Ciência de Berlim), para quem Hamann escreve dizendo: “seu tema da linguagem, experiência, e tradição é minha ideia favorita, o ovo que eu choco... minha única e toda... a ideia da humanidade e sua história”.<sup>288</sup> Em 1778, publica *Sobre conhecimento e sentimento*, onde busca desenvolver uma relação entre psicologia e fisiologia, e diz que:

<sup>286</sup> DAHLSTROM, Daniel. The aesthetic holism of Hamann, Herder, and Schiller. In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 76-94.

<sup>287</sup> DAHLSTROM, 2000, p. 80.

<sup>288</sup> HAMANN, apud, DAHLSTROM, 2000, p. 82. Herder, todavia, também tem sua própria trajetória nestas análises históricas, buscando compreender Homero como uma mente brilhante dentro de sua era e nação, algo que, como Herder toma de exemplo num ensaio de 1773, não é apenas pressuposto em Shakespeare, mas justamente como característica do gênio deste (mesmo que historicamente e culturalmente, situado, mas, também ressaltando que justamente por ser este ser condicionado), como objetivo descritivo que permeia também a história narrada: “quando o leio, atores e cortinas desaparecem! Apenas páginas individuais do livro dos eventos, providência, o mundo, soprando na tempestade dos tempos! Notas individuais de pessoas, classes, almas’, ainda que ‘cheias com um espírito soprando através delas, animando tudo” (HERDER, apud, DAHLSTROM, 2000, p. 83).

Da mesma forma que “todas as substâncias são mantidas por força divina”, e que todas as diferenças na realidade são meras forças diferentes, então os termos como “sensibilidade e instinto”, ‘imaginação’ e ‘razão’ são meras determinações de uma única força<sup>289</sup>”. (HERDER, apud DAHLSTROM, 2000, p. 82)

O tratado de 1772 surgiu como resposta para a pergunta levantada pela própria academia, a saber: “supondo que humanos fossem deixados por suas próprias faculdades, estariam eles em posição para inventar a linguagem?”<sup>290</sup> Como característica, Herder busca problematizar a pergunta em si, questionando a posse de “faculdades naturais” que possibilitariam ter “inventado” a linguagem à parte já do próprio uso da linguagem (o que Herder repetirá mais tarde em sua crítica à Kant). Nesta busca por compreender a linguagem “holisticamente”, Herder coloca o pensamento como construção orgânica histórica e cultural dependente da linguagem, o que, contudo, interpreta objetivamente como processo evolutivo histórico e cultural, seguindo uma noção espinoziana de totalidade vivificante, e, como expõe a partir de um diálogo entre os estudos cósmicos, físicos e biológicos nos volumes de sua obra *Ideias para uma Filosofia da História da Humanidade*, 1784-1791, com possibilidades insondáveis: “não há condições no espírito humano que não sejam capazes de palavras, ou mesmo determinadas por palavras no espírito”.<sup>291</sup>

Apesar de suas reflexões acerca da linguagem, é interessante notar as críticas sociais que Herder traz em suas obras como característica marcante teórica em sua própria leitura da história (que ressoa muitas críticas sociais que românticos ingleses como o próprio Blake, Woodsworth, mas, especialmente, Percy Bysshe Shelley, também trouxeram para seus contextos de exploração industrial, mas adentrando um nível de reflexão teórica que integra áreas do conhecer). Em sua obra *Ideias*, ao falar da África e da América, Herder – diferentemente de muitos pensadores que não reconhecem os limites e tiram diversas conclusões, como é o caso de Hegel, quando se vê as desmedidas idealizações nas descrições da África e América – não possui reservas em dizer o quão pouco de conhece sobre elas e seus povos (onde, então, tem o intento de descrever aquilo que se conhece, desde o que seria o

<sup>289</sup> *Kräfte*, força, se torna o conceito primordial que Herder utiliza para expressar a junção histórica e fisiológica em sua dinâmica progressão, substituindo a de encarnação utilizada por Hamann como carta ou selo da natureza divina, além de denominar uma questão objetiva, esta também é antropológicamente situada, onde “por ‘reflexão’ Herder quer dizer a força (*Kraft*) saturando toda a atividade corporal consciente em um ser humano (‘a alma humana inteira e não dividida’) e, assim, não separada de nenhuma sensação, ainda capaz de ambos distintamente (não apenas claramente) atender a um ‘objeto’ ao distinguir uma marca (*Merkmal*) do objeto e reconhecer que está fazendo isto”. (DAHLSTROM, 2000, p. 85)

<sup>290</sup> DAHLSTROM, 2000, p. 84.

<sup>291</sup> DAHLSTROM, 2000, p. 86.

mais empírico, descrevendo a geografia e vida natural e humana,<sup>292</sup> até uma tentativa de compreensão cultural): “Mas como somos deficientes em informações autênticas a respeito deste país! [...] Nenhum europeu viajou para o interior da África, onde as caravanas árabes frequentemente vão”,<sup>293</sup> e, partindo de uma análise de sua época a partir das similaridades nas membranas debaixo das cutículas, diz que “Camper demonstrou isto; e de acordo com ele todos temos a capacidade de nos tornar negros”.<sup>294</sup> Ao falar do Peru, o “trono da Natureza”, afirma que são nas minas deste reino:

[...] onde os pobres índios são mais fervorosamente oprimidos; e seus opressores são monges, ou europeus mais afeminados do que mulheres. Todos os poderes desses filhos tenros da Natureza, que viviam uma vez felizes sob seus incas, agora estão comprimidos numa única faculdade de sofrimento e tolerando com um ódio silencioso” (HERDER, 1800 [1784], p. 159)

Ao falar sobre a diversidade humana no capítulo que segue estas exposições, com o subtítulo “*A despeito das Variedades da Forma humana, não há mais do que uma e mesma Espécie de Homem através de Toda a nossa Terra*”, diz que “Nenhuma de duas folhas de qualquer árvore na natureza se encontram perfeitamente idênticas; e ainda menos duas faces

<sup>292</sup> Ao falar de sua análise da África (que ele também chama de “*Negroland*”, podemos dizer no sentido de identificar esta terra e sua posse com as pessoas dali), Herder diz que “devemos colocar de lado nossos preconceitos, e confinar a organização destas regiões do Globo com tanta imparcialidade quanto se fosse qualquer outro”, dizendo que, assim como “nós depositamos sobre ele [o negro] o emblema do mal, e, como descendente de Caim, levando a maldição de seu pai [algo que podemos ver ainda presente no imaginário racial de hoje a partir de afirmações do pastor e político eleito diversas vezes Marco Feliciano]”, eles possuem o direito de considerar a “branquitude” um marco de degeneração e dos “diabos brancos” (HERDER, Johann. *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. New York: Bergman, 1800. p. 146). Ao falar sobre o que leu, Herder diz que “os relatos dados sobre os canibais jagas e anficans, são certamente exagerados, quando é estendido para todas as nações interiores da África [...] mas quantas nações felizes e pacíficas podem residir no sopé das Montanhas da Lua! Europeus não são dignos de ver sua felicidade; pois imperdoavelmente pecaram, e ainda continuam pecando, contra esta região do Globo. Os árabes negociantes pacíficos atravessam o país, e plantaram colônias muito dentro dele” (Herder, 1800, p. 149). Após analisar as condições sociais das pessoas, ver suas características físicas, aptidões em lidar com a natureza ao seu redor, e o que coloca como um alto teor de sensualidade desde os atributos físicos, diz que “a Natureza o [os materiais naturais] tomou na mão, e dele o que era mais adequado para este país, e a felicidade de sua vida. Ou nenhuma África deveria ter sido criada, ou era requerido que negros fossem os habitantes da África.” (HERDER, 1800, p. 152) Ao falar das Américas, diz que, a partir de sua aparência física e até costumes e ornamentos, “eram orientais” (HERDER, 1800, p. 155), mas, ao mesmo tempo, ressalta todas as diversidades que existiam, por exemplo, entre as tribos da América do Norte, como os Chickacawsm os Chippewaws, os Cherokees e as Cinco Nações, e diz, “entre todas as variedades, quem não está impressionado com a ideia de uma forma predominante, um caráter predominante? Isto conflui naquela força saudável e permanente, aquele amor selvagem pela liberdade e pela guerra, que seus modos de vidas e sua economia doméstica, sua educação e governo, seus costumes e ocupações ambos em tempos de paz e de guerra, igualmente buscam promover. Um caráter, que é único no Globo, tanto em seus vícios, como em suas virtudes” (HERDER, 1800, p. 155). “Se procedermos ao sul para as inumeráveis tribos do Brasil, que número de nações, línguas e caracteres que encontraremos! Ainda assim, descritos por antigos e modernos viajantes como grandemente familiar [...] Os bravos tupinaboes [tupinambás], para evitar o jugo português, retraíram-se para as selvas inexploradas e impenetráveis, assim como outras nações de guerra fizeram” (HERDER, 1800, p. 159).

<sup>293</sup> HERDER, 1800, p. 148.

<sup>294</sup> HERDER, 1800, p. 149.

humanas, ou molduras humanas, assemelham-se uma a outra”.<sup>295</sup> Na obra *Ainda outra Filosofia da História*, de 1774, Herder já demonstrara esta sua posição autocrítica ao desenvolvimento reflexivo europeu feito no Iluminismo: “‘É para se ter mais virtude na Europa agora do que jamais existiu no mundo todo?’ – E porquê? Por quê há mais *iluminismo* nele – Eu creio que justamente por isto deveria haver menos”.<sup>296</sup>

Herder também profundamente trabalhou teoricamente a interpretação a partir de sua perspectiva histórica, e possui muitas similaridades com Schleiermacher, como será ressaltado posteriormente, mas que foram criticadas por Hegel, posições especialmente recebidas pelos desenvolvimentos hermenêuticos posteriores, tanto por Heidegger quanto por Gadamer, mas cujas hermenêuticas efetuam um profundo diálogo (quase unilateral) com Hegel, reduzindo a importância de Schleiermacher e produzindo, também, um recorte interpretativo sobre ele (como o próprio Gadamer reconhece), enquanto que a importância de Herder é quase anulada. Em sua análise da relação entre Hegel e a Hermenêutica, Michael Foster mostra o quadro “pré-hegeliano” e, podemos enfatizar, “pré-kantiano”,<sup>297</sup> da hermenêutica, como composto por uma linha desenvolvida por Herder e continuada por Schleiermacher:

Posição (1). Interpretação de um texto ou elocução linguística é uma questão de resgatar o sentido original do autor – algo cuja característica se dá como independentemente de qualquer história, e, em particular, de uma história da interpretação, que pode ter ocorrido desde então. Pois conceitos, crenças e assim em diante variam de era para era, cultura para cultura, e mesmo indivíduo para indivíduo tanto de formas sutis quanto nem tão sutis, requerendo que o intérprete resista a constante tentação de assimilar conceitos e crenças expressas por um texto ou elocução com seus próprios (ou com outros que ele possa especialmente estar familiar). Em particular, ele não deveria assumir que o que é expresso passará a ser verdade por sua própria luz. Ao invés, ele normalmente necessita usar um conjunto de métodos interpretativos cuidadosos para chegar a uma interpretação acurada (e.g. escrutínio cuidadoso das passagens nas quais uma palavra particular é usada buscando discernir a regra que governa seu uso e, portanto, seu significado).

Posição (2). Significado consiste no uso-da-palavra, e, de acordo, pensamento essencialmente depende da (Schleiermacher até diria, talvez enfaticamente demais: é idêntico com) linguagem. Portanto, na medida em que artes aparentemente não linguísticas tais como arquitetura, escultura, pintura, ou música instrumental expressão significado e pensamentos, eles de fato devem fazer isto em virtude de uma articulação *linguística* anterior ou articulabilidade daqueles significados e pensamentos pelo artista – o que faz com que a interpretação de significados e

<sup>295</sup> HERDER, 1800, p. 163.

<sup>296</sup> HERDER, apud DAHLSTROM, 2000, p. 84.

<sup>297</sup> É importante notar que aqui Foster mostra uma sequência schleiermacheriana quase acrítica (o que estaria longe de ser o caso, pois sua inserção história da condição humana se dá ainda mais filosoficamente) desta linha desenvolvida por Herder, relação que, contudo, não é algo convencional, como já mencionado, com pouca atenção dada a este respeito. Apesar desta relação, Foster mesmo enfatiza que sua leitura de Schleiermacher é a “convencional” dada por Gadamer, o que, como este capítulo da tese busca mostrar, não é o caso de uma “empatia” ou “psicologismo” otimista congenial positivista ou racionalista (como já testemunhado com o próprio Vattimo).

pensamentos em questão necessitem proceder via uma interpretação da linguagem do artista. (FORSTER, 2008, p. 176-177)<sup>298</sup>

Não obstante sua reflexão profundamente crítica, ou, mais precisamente, justamente por esta, Herder foi considerado irracional, assim como as críticas românticas feitas ao iluminismo e idealismo foram reduzidas à uma rejeição sentimentalista da razão ou leituras apenas “romantizantes” (tentando generalizar conceitualmente uma pluralidade de expressões e conteúdos também irredutível) da realidade, num otimismo utópico e ingênuo *a la* Rousseau. Como Dahlston ressalta:

Talvez em parte por sua interação com Fichte, Schiller também foi um claro favorito de Schelling e Hegel, cada um do qual cravou seus dentes no pensamento de Fichte. Apesar de todos os três idealistas trabalharem em diferentes formas para estabelecer uma concepção sistemática do tipo de história da razão ou espírito em autodesenvolvimento projetado por Herder, nenhum deles se referiu ao seu trabalho de forma sustentada. (DAHLSTON, 2000, p. 87)

É na revista *Athenaeum*, fundada em 1798 em Berlin pelo grupo que ficou conhecido como o “Círculo de Berlim” (com os irmãos Friedrich Schlegel e August Schlegel, George von Hardenburg, conhecido como Novalis, e Friedrich Schleiermacher), que as discussões estéticas são levadas adiante e expostas como reflexões sobre e a partir da vida, da história, do conhecimento, através de diversos tipos de uso da linguagem por diversos pensadores (como os já mencionados, mas, também, com os poetas Hölderlin e Novalis), momento decisivo para a instauração do Romantismo, ou, neste caso, do *Frühromantik* (1796-1802), que posteriormente se desdobraria no Romantismo do século XIX, já com uma característica própria, além de um nacionalismo mais rígido, inclusive com a mudança do eixo de expressão e discussão sobre a fundamentação estética antropológica (não apenas no belo e na arte, mas como esfera de sentimento, emoção e experiência<sup>299</sup>) para o estético como expresso em si, algo que, contudo, também pode ser deduzido a partir de muito textos deste proto-romantismo que enaltecem a poesia e a colocam como verdadeiro mediador para o conhecimento do mundo e da humanidade, meio de expressão de ambas as infinitudes. A despeito disto, os românticos de Berlim possuíam também um desejo não apenas de experimentar e sentir, mas de refletir filosoficamente o conhecer e expressar a partir desta linguagem, o que pode ser

<sup>298</sup> FOSTER, Michael. Hegel and Hermeneutics. In: BEISER, Frederick (Ed.). *The Cambridge Companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2008. p. 174-203.

<sup>299</sup> Como Horstmann ressalta, “Esta perspectiva da função epistêmica da arte foi uma das pedras de toque do Romantismo de finais do século dezoito e início do século dezenove”. HORSTMANN, Rolf-Peter. The early philosophy of Fichte and Schelling. In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 117-140. p. 134.

visto nos desdobramentos já de Herder, mas também com Schlegel<sup>300</sup> e o próprio Schleiermacher.<sup>301</sup>

Friedrich Schlegel (1772-1829), para quem o “romântico” é uma “poesia universal progressiva”,<sup>302</sup> – estabelece três momentos da histórica que diz marcar e representar este espírito progressivo: a Revolução Francesa (1789), a *Wissenschaftslehre* de Fichte (1794) e o *Wilhelm Meister* de Goethe (1795) – chegou em Berlim em 1797, alguns meses depois que Schleiermacher chegara em 1796, onde então ambos são apresentados um ao outro por Henriette Herz,<sup>303</sup> com uma amizade que apenas cresceu no tempo em que dividiram um apartamento, iniciaram o projeto de tradução de Platão, e trabalharam na revista que durou dois anos até 1800. Nela as publicações buscam clamar por uma nova era humana de revolução pela liberdade humana do indivíduo ante teorias já dadas e que se impunham socialmente pela prática no próprio ato de viver (em meio à sociedade, nas relações pessoais, religiosas e acadêmicas), tomando como exemplos passados Shakespeare, Dante, Cervantes e Leonardo da Vinci, num se encontrar diante da natureza, afirmando que “as divindades nacionais dos germanos não são Hermann ou Wotan, mas arte e ciência”, e que “não

<sup>300</sup> É muito interessante notar (especialmente porque isto mostra uma diferença fundamental entre Schlegel e Schleiermacher) que Schlegel, apesar de ser considerado um dos românticos mais entusiasmados, dialoga profundamente com a filosofia idealista proposta por Fichte, produzindo críticas ao movimento *Sturm und Drang* e alguns de seus representantes, mas, especialmente a Jacobi, dizendo ele ter aberto mão da razão (ênfaticamente sua importância teológica e moral) e a substituído apenas com sensações e fé. A importância das sensações e seu papel no pensar e no próprio conhecimento é também construtivamente lessaltado, por exemplo, por Hölderlin e Novalis, todos com profundos diálogos crítico-construtivos com Kant.

<sup>301</sup> Schleiermacher, por outro lado, profundamente crítica Fichte e todo o desenvolvimento especulativo da razão, e, a partir de uma carta para Karl Gustav von Brinckmann, após polêmicas com Hegel que ataca Jacobi e Schleiermacher (onde Jacobi numa carta diz não aceitar a relação com o “romantismo” de Herder e Schleiermacher do qual Hegel acusa, e que seu pensamento seria mais filosófico), pode-se dizer que “Schleiermacher parece ter admirado Jacobi [de quem não apenas indiretamente recebeu Espinosa, mas, especialmente, o diálogo com o empirismo de Hume] e até mesmo ter se visto como herdeiro devido (apesar também de [podemos acrescentar, profundo,] revisor) de uma ‘filosofia da fé’” (CROUTER, Richard. *Friedrich Schleiermacher: between Enlightenment and Romanticism*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 77).

<sup>302</sup> REDEKER, Martin. *Schleiermacher: Life and thought*. Translation WALLHAUSSER, John. Philadelphia: Fortress, 1973. p. 32

<sup>303</sup> É importante aqui ressaltar as constantes reuniões que este círculo de Berlim tinha no *Sallon* de Henriette Hertz, uma intelectual e profunda conhecedora literária e de línguas, e de seu esposo, Markus Herz, que estudou medicina da Universidade de Königsberg (que, como um de apenas três em todo o território germano que aceitava estudantes judeus, o era apenas para a faculdade de medicina), onde os irmãos Schlegel e Schleiermacher participavam, assim como Alexander e Wilhelm von Humboldt e outros poetas, artistas e pensadores, e onde Friedrich Schlegel conheceu uma amiga de Henriette em 1797, Dorothea, e onde se travaram muitas das discussões sobre a vida em sua diversidade e interrelação mais elementar do cotidiano (que incluía diversas ascendências e culturas, mas, especialmente, com muitos judeus) que fomentariam cada uma dessas pessoas em suas buscas pessoais e se desenvolveria nas publicações do *Athenaeum* e com o desdobrar do romantismo, mas que causou muitas polêmicas sociais, por exemplo, com a publicação de *Lucinda*, de 1799, de Schlegel, onde alude para sua relação amorosa aberta com Dorothea e o prazer do amor sensual e espiritual como divino, mas, também, com *Sobre a Religião*, de Schleiermacher, que reconstrói uma noção da experiência religiosa, podemos dizer, antropossociologicamente, que, entre muitas outras metáforas simbólicas para as realidades experienciadas, também utiliza as relações sexuais como exemplo, e quem escreveu as também polêmicas *Cartas confidenciais sobre Lucinda*.

desperdiçarás a tua fé e nem o teu amor em questões políticas, mas guardarás a ti mesmo para o reino divino da ciência e da arte”,<sup>304</sup> buscando um expandir das próprias experiências humanas a partir do ser humano.

Como exemplo desta clara divergência para com o pensamento expresso por Kant sobre as mulheres (que se inspirava socioculturalmente no patriarcado e machismo já existente, sendo o lugar da mulher nos três K, *Kirche*, *Kuche* e *Kinder* – Igreja, Cozinha e Criança), nas publicações do círculo romântico de Berlim, com apenas três volumes (duas partes em cada ano), três mulheres produziram textos para a revista, expandindo, assim, não apenas o movimento romântico, mas a reflexão humana: *As pinturas. Um diálogo* (A. W. Schlegel e Caroline Schlegel [que já havia sido perseguida por seus pensamentos políticos, e posteriormente deixaria Schlegel por Schelling]), na primeira parte do segundo volume (1799), *Concepções da vida* (Sophie Tieck Bernhardi) e *As histórias morais de Ramdohr* (Dorothea Friederike Schlegel, filha de Moisés Mendelssohn e esposa de Friedrich Schlegel), na segunda parte do terceiro e último volume, em 1800.

Como Maurice Blanchot ressalta em sua análise do movimento romântico francês, este se formulou posteriormente ao desenvolvimento reflexivo e literário germano, que se inspirou nas obras e na Revolução Francesa, mas cujos autores ainda se apresentavam dentro de moldes clássicos, onde apenas posteriormente na França houve um Romantismo com características deste movimento. Apesar de o movimento romântico germano ter sido identificado com o irracionalismo ou anti-racionalismo, assim como também com nacionalismos apaixonados de uma classe social burguesa que foram identificados e apropriados por muitos até culminar no período político da Alemanha sob o regime do Nacional-Socialismo com Adolf Hitler, o que leva a György Lukács, por exemplo, a rejeitar e criticar o movimento como um todo, o Romantismo também serviu como libertação contextual para o viver a partir da vida (o que, para Blanchot, fica ainda mais evidente a partir da recepção francesa da crítica aos reducionismos antropológicos racionalistas). Assim, não se trata de uma “glorificação do instinto ou exaltação da loucura”, mas sim uma “paixão pelo pensamento e as demandas quase abstratas feitas pela poesia para refletir a si mesmo e se preencher através de sua reflexão”, portanto, “não se trata mais de uma questão de *ars poetica* como algo auxiliar para o conhecimento: o coração da poesia é conhecimento”.<sup>305</sup> Apesar de

<sup>304</sup> *Athenaeum*, apud, BLANCHOT, Maurice. The Athenaeum. In: *Studies in Romanticism (Des Allemagnes: Aspects of Romanticism in France)*. Johns Hopkins University Press, Maryland, v. 22, n. 2, pp. 163-172, 1983. p. 167.

<sup>305</sup> BLANCHOT, 1983, p. 165.

também haver características para um voltar sobre o si em sentimento e linguagem poética propriamente, sobretudo com Schlegel, mas, também, com Novalis, mesmo assim:

O Romantismo é excessivo, mas seu excesso primário é um de pensamento [no sentido de busca pelo conhecer através do conhecer vivido] – um abuso do qual não apenas Schlegel pode ser tido como responsável [depois do autor já ter mencionado Goethe, a contemplação da natureza e as ciências humanas], já que o mesmo ardor intelectual, a mesma paixão atordoante pela penetração teórica, motivou Novalis, já que Hördelin consume a si mesmo em pensamentos que não são apenas sobre poesia e por meio de poesia, mas também sobre o significado da poesia e da arte, e finalmente pelo romantismo incessantemente gravitar em torno de filósofos, como Fichte ou Schelling, ou então propor ou desenvolver filosofias em si mesmas, às vezes algumas até excêntricas. Contudo, surpreendentemente, são os próprios escritores românticos que, por eles escrevem, se sentirem os verdadeiros filósofos, que não se sentem mais chamados a ser habilidoso na escrita, mas atados ao ato de escrever como um novo conhecimento que aprendem a apreender [*grasp*] ao se tornar consciente dele [...citando Novalis] “Poesia é a heroína da filosofia. Filosofia eleva a poesia ao nível de princípio. É a teoria da poesia,” “O/a filósofo/a poético/a [*poetic philosopher*] está ‘na posição de criador[a] absoluto[a]’”. (BLANCHOT, 1983, p. 165-166)

## 2.2 SCHLEIERMACHER, UM QUESTIONADOR MÚLTIPLO A PARTIR DO QUESTIONAR TEOLÓGICO

Eu nasci no 21º dia de Novembro, 1768, em Breslau, onde meu pai<sup>306</sup> então residia como capelão da Igreja Reformada para um regimento da Silesia. Minha mãe,<sup>307</sup> a quem, devido às frequentes viagens profissionais de meu pai, eu sou devedor por minha educação enquanto em casa, foi a filha mais nova do Rev. Sr. Stubenrauch, capelão em comum ao rei. [...] (SCHLEIERMACHER, 1860 v.I, p. 1)

<sup>306</sup> Seu pai foi Gottlieb Schleiermacher, um capelão no exército prussiano pela Igreja Reformada, que estudou profundamente os pensamentos iluministas em diálogo com sua teologia, mas que, após uma experiência numa comunidade pietista, onde inserindo-se nesta tradição, também reflete criticamente esta história, o que gera muitas conversas ao longo do estudo teológico de seu filho, Friedrich Schleiermacher (cuja posição crítica e cética ante aos potenciais da humanidade se vê presente também em Friedrich), ao mesmo tempo que embates teológicos entre os dois a partir das reflexões que Friedrich ia fazendo a partir de suas experiências, o que, contudo, nunca afetou profundamente a relação dos dois, mesmo quando Schleiermacher foi continuar seus estudos na Universidade de Halle, buscando uma abertura teórica que não encontrava no seminário morávio em Barby.

<sup>307</sup> A relação com a mãe, Katharina-Maria Schleiermacher, como ele mesmo representa, foi algo fundamental para ele. Contudo, a importância da mãe para a educação de Schleiermacher, mas, sobretudo, para o desenvolvimento do amor, onde o brotar do amor no coração e na vida de uma criança é mais importante e anterior a um conhecimento doutrinário ou vivência religiosa sistemática, é visto nessas próprias palavras dela: “se Fritz continuar como ele começou [quando entrou na escola em Breslau com cinco anos até se mudar com seus pais], ele vai ser muito eficiente em línguas” (KATHARINA-MARIA, apud SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 21), e, “O Fritz não permaneceu, como você deve supor, em Breslau. Não, querido irmão, eu não acredito que conseguiria ter decidido minha mente em deixa-lo neste tenra idade sem nenhuma direção para o seu coração. A escola é muito tolerável, e ainda pode aprender algo lá. O que vamos fazer no tempo, quando seu coração estiver cheio de bondade, eu ainda não sei”, (KATHARINA-MARIA, apud SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 21) e ela continua falando de uma pequena surpresa que haviam feito para ela na manhã de seu aniversário.

Como livros escolares e crestomatias não tinham sido introduzidos na escola [a Friedrich, dirigida por Sr. Heinz, onde entrou com cinco anos], logo fui feito a ler um autor latino. Aqui, vi nada mais do que escuridão; pois, apesar de eu aprender a traduzir as palavras mecanicamente para minha língua materna, eu não conseguia penetrar em seus sentidos, e minha mãe, que dirigia as minhas leituras germânicas com muitos juízos, me ensinou a não ler sem compreender. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 2-3)

Quando meu pai estava em casa [agora a família morava em Pless, na baixa Silésia], ele ocupava-se com minhas instruções, mas durante sua ausência pouco poderia ser feito para aumentar meu conhecimento. Meu desgosto pelas ciências, às quais acreditei não ter nenhum talento especial, aumentou. Na verdade, comecei a odiar o estudo das línguas, mas, pelos empenhos de minha mãe, eu inconscientemente absorvi uma quantidade de conhecimento prático que era muito incomum entre as crianças, pelo menos naquela parte do país. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 4)

[Dos doze aos quatorze anos estudou no colégio em Pless, enfatizando que sob Ernesti, cujo entusiasmo para as línguas clássicas cativou Schleiermacher] Mas, durante este período, também, eu tinha um espinho específico na carne. Consistia de um estranho ceticismo, a origem da qual não posso mais lembrar. Eu pensei na ideia de que todos os autores antigos, e com eles toda a história antiga, fossem suposições. A única razão que eu tinha para crer isto, de fato, era por não estar familiarizado com nenhuma prova de suas genuinidades, e que tudo o que sabia sobre eles me parecia ser desarticulado e não real. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 4)

Eu já tinha passado por diversos conflitos religiosos internos. A doutrina do castigo e recompensa já tinha exercido um poder perturbador sobre minha imaginação infantil, e no meu décimo-primeiro ano eu passei diversas noites sem dormir em consequência de não chegar a uma conclusão satisfatória acerca da relação mútua entre os sofrimentos de Cristo e o castigo para os quais este sofrimento foi um substituto. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 6)

Agora iniciou outro conflito gerado pelas visões tidas pelos Irmãos Unidos acerca das doutrinas da corrupção natural do homem e dos meios sobrenaturais da graça, e a forma como essas doutrinas eram entrelaçadas com cada discurso e cada lição – um conflito que durou quase todo o meu tempo como membro da congregação. [...] e com o tempo, eu cheguei a ver cada boa ação como suspeita, ou como resultantes meramente de forças circunstanciais. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 7)

[...] e foi enquanto eu refletia para resolver isto [o que Schleiermacher faria se não conseguisse entrar no seminário, pois queria seguir o “caminho da glória literária e científica para o qual seu mestre em Pless o havia inspirado”] em toda a sua magnitude que eu fui tentado, pela primeira vez, a ver os impulsos de minha própria mente como efeitos sobrenaturais.

Neste estado mental eu entrei, no ano de 1783, o Paedagogium em Niesky, e eu vou sempre lembrar com prazer o tempo que passei lá, e, subsequentemente, no seminário em Barby [o seminário dos Irmãos Movários, fundado pelo conde Nicolaus von Zinzendorf, com um pietismo com uma ênfase nas experiências subjetivas, bem distinto do pietismo de ênfase ética prezado em Halle por Philip Jacob Spener]. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 8)

[Ao falar especialmente de um de seus professores, fala de sua admiração em como com] [...] uma mente verdadeiramente filosófica ele juntava um talento admirável para ensinar. Suas palestras sobre história eram admiravelmente adaptadas para cultivar e enriquecer o intelecto, e me abriram um campo bem novo e desconhecido; enquanto que seu método para ensinar o idioma latim era tão fácil, e ao mesmo tempo tão filosófico, que eu não apenas adquiria um novo gosto pelo idioma, mas, mais do que isto, ganhava o poder de melhorar a mim mesmo em outros idiomas. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 8-9)

Nunca tivemos uma lição em antiguidades gregas; mas, por degraus, fizemos muitas descobertas nós mesmos [Schleiermacher e seu amigo Von Albertini], e escrevemos, em humor mais triunfal, ensaios abundantes em citações, que continham nada mais do que o mundo todo que conhecíamos. Ainda mais ridícula foi nossa tentativa de ler o Antigo Testamento, com a ajuda da gramática de Danz e do dicionário de Stock, apesar de desprovidos de todo conhecimento preliminar necessário; e, ainda assim, foi apenas nas obscuridades de Ezequiel que nos prendemos. Aqui também, contudo, obtivemos (sob o custo de muito labor desproporcionalmente consumido, é verdade, mas ganhando ainda mais prazer) um número de percepções, que de outra forma não teríamos conseguido em nossa posição. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 9)

O seminário de Barby, para o qual eu me removi junto com meu amigo em 1785, é de fato a universidade da Irmandade. Meu amigo e eu éramos incomumente jovens quando promovidos para seus bancos; [...] (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 10)

Como ele mesmo expõe numa carta, endereçada à George Reimer, em 30 de abril, 1802:

Foi aqui que aquela tendência mística se desenvolveu, a qual tem sido de tão grande importância para mim, e tem me suportado e me carregado através de todas as tempestades de ceticismo. Então, estava apenas germinando, agora obteve desenvolvimento completo, e eu posso dizer que, depois de tudo o que passei, eu me tornei novamente um Herrnhuter [Morávio], apenas de uma ordem superior. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, 283-284)

A despeito de mostrar um anseio desde sua juventude pelo conhecer sobre a história, o mundo, o ser humano, o si, a vida, ainda demonstra estar sob as rédeas de antigas doutrinas que o faziam (e obrigavam) virar seu rosto destes questionamentos, e buscar algo que era imputo como o único sobrenatural digno de busca humana:

Apesar da felicidade que podemos sentir em buscar nossos estudos em comum, e na consciência de nossa amizade, esta felicidade era perturbada toda vez que nos dávamos a refletir seriamente. Ainda estávamos buscando em vão por experiências sobrenaturais, e por aquilo que na terminologia da Irmandade era o coito com Jesus. [...] A trama do drama psicológico tinha chegado ao seu clímax: o tempo chegou quando a confusão deve ser reduzida a ordem, e isto apenas ocorreria de acordo com as condições internas de nossa mente. As investigações de teólogos modernos no sistema de Christian, e os questionamentos dos filósofos modernos sobre a alma do homem, não eram desvendadas para nós, pois, apesar de ocasionalmente ouvirmos que algo do tipo estava acontecendo no mundo, apenas poderíamos supor os resultados daquilo que nós mesmo descobríamos. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 11)

Minhas convicções logo divergiram tanto do sistema<sup>308</sup> adotado pela Irmandade Unida, que eu pensei que eu não poderia mais conscientemente permanecer um

<sup>308</sup> É importante ver aqui uma percepção teológica e pedagógica que podemos fazer a partir de Schleiermacher mesmo em outras afirmações, sobre a primeira, que é a visão que eles tinham sobre as doutrinas como divinamente inspiradas e inquestionáveis, assim como a Bíblia, e, portanto, todo o subsequente desenvolvimento que este grupo fazia, mas que, por outro lado, reverberava também nesta redução pedagógica do conhecimento, das experiências humanas no e com o mundo.

membro da congregação, e os desenvolvimentos de minhas ideias também se tornaram tão distintas, que a atenção do superior foi atraída para o trevo (pois um jovem inglês com talento notável tinha se juntado a meu amigo e a mim mesmo). (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 12)

Foi então que, em 1787, Schleiermacher se transferiu para Halle, para viver com seu tio Samuel Stubenrauch, que era professor ali, estudando também com o exegeta Johann Salomo Semler (1725-1791) e o filósofo August Eberhard (1739-1809):

Meu pai concedeu meu pedido para poder deixar Barby e ir para a Universidade de Halle. Isto eu fiz na primavera do ano de 1787, e sob condições muito desfavoráveis. Totalmente sem familiaridade com um mundo que eu não via nada desde os meus quatorze anos – com a consciência de ser muito deficitário na flexibilidade da mente<sup>309</sup>, e polidez exterior – tendo as mais desvantajosas opiniões sobre a brutalidade de meus futuros camaradas, e, desesperando-me na possibilidade de conseguir fazer amigos entre eles, não encontrei remédio algum dentro de mim para os maus que eu antecipei; pois era tímido, e me submetia a longas subjeções por circunstâncias deprimentes. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 12)

Em meus estudos, ainda não tinha conseguido introduzir um grau harmonioso adequado; eu também não estudava com um olhar para o futuro, mas meramente com o desejo de satisfazer os anseios presentes; e, em consequência, provei um pouco de tudo, e não tomava decisão final até muito tarde. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 13)

Enquanto em Halle [o que durou apenas dois anos, até 1790] eu não desejava nem aprender as ciências da interpretação da Escritura nem da filosofia, e, portanto, não participei de nenhum curso exegético, e apenas um filosófico, e isto apenas para obter dados com os quais anexar minhas próprias reflexões. Uma coisa, contudo, eu percebi que era absolutamente necessário aprender, e isto era história, e mais especialmente a história das opiniões humanas, a necessidade que eu sentia profundamente. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 14)

Após este período, Schleiermacher passou três anos com a família do conde Dohna, de Schlobitten, tutoriando as crianças deste casal, o mais velho, Alexander von Dohna, que posteriormente reencontraria em Berlim, para onde Friedrich se mudou em 1793. Em Berlim Schleiermacher ajudou em um seminário para professores de faculdades (onde ele diz ter se sentido “um completo novato”), além do Orfanato Asilo de Kornmesser (onde diz logo ter se “sentido em casa”), no hospital *Charité*, que tratava de crianças com diversos transtornos psicológicos e psiquiátricos, ensinando-as e morando no alojamento do hospital, e a partir de onde escreve esta breve reflexão biográfica:

---

<sup>309</sup> Podemos dizer, referindo-se à imagem de mundo que foi construída em sua relação com os Irmãos Morávios, que, tendo o mais puro amor em relação entre si, consegue, ao mesmo tempo, brutalizar o outro que não pertence.

Eu sempre experimentei muito prazer em cumprir meus deveres que foram devolvidos sobre mim pela conexão com eles, e eu sinceramente desejo que o bem que eu fui capaz de efetuar entre os estudantes da casa na qual escrevo isto, possa ser óbvio e considerável. (SCHLEIERMACHER, 1860 v. I, p. 17)

### 2.2.1 Sobre a Religião, um olhar a partir da vida como religiosa

Mas a religião se dissolve ainda mais, pois agora, adicionando-se, tudo possível acontece para que qualquer sentido que permanecia [isto é, depois de todas as críticas externas e repressões internas sobre a sensibilidade religiosa] de forma alguma fosse devoto ao universo. Eles e tudo o que há neles devem ser restringidos dentro dos limites da vida burguesa. Todas as ações devem se referir a vida burguesa, e, assim, eles acreditam que até mesmo a harmonia interna exaltada do homem consiste em nada mais a não ser ter tudo novamente relacionado com suas ações. [...]

[...] Este é o grande mal, que pessoas boas [poderíamos dizer, pessoas do bem] acreditam que suas atividades são universais e exaustivas da humanidade e que se alguém fizesse o que eles fazem, então não seria necessário ter nenhum outro sentido [diversas coisas Schleiermacher discute aqui, como a moralidade, mas tratando por meio do estético como o sensível] a não ser o que eles tem. Portanto, eles mutilam todas as coisas com suas tesouras de jardim, e eles não querem que nem uma aparência original ocorra que possa se tornar um fenômeno religioso; pois, qualquer coisa que possa ser vista e compreendida desde seus pontos de vista, isto é, tudo que eles consideram válido, é um círculo pequeno e infrutífero, sem ciência, sem moral, sem arte, sem amor, sem espírito, e verdadeiramente, mesmo sem a letra. [...] De fato, eles pensam que possuem o mundo verdadeiro e real, e que eles são os que tomam todas as coisas em seu contexto apropriado. (SCHLEIERMACHER, 1993 [1799], p. 149)<sup>310</sup>

A obra, *Sobre a Religião: discursos aos seus cultos menosprezadores*, foi publicada anonimamente em 1799, em grande medida instigada por Schlegel e Hertz (esta com quem Schleiermacher conversou sobre a obra em diversas cartas), e foi direcionada a todas as pessoas que desdenhassem e menosprezassem a religião. Isto, contudo, como postura que percebeu advinda não apenas de fora da religião, mas, também, de dentro da própria. Como coloca, com sua longa caminhada de vida em diálogo com Deus e com a religião, com experiências incríveis e maravilhosas que nunca esqueceria, mas, também, reconhecendo o poder opressor (psicológico e social) que doutrinas e estruturas empíricas podem ter, Schleiermacher tece nesta obra uma profunda (auto)reflexão descritiva, analítica e crítica sobre o religioso como fenômeno humano coletivo e individual dividida em cinco discursos: *Apologia; Sobre a Essência da Religião; Sobre o Autodesenvolvimento da Religião; Sobre o Elemento Social na Religião: ou, Sobre a Igreja e o Sacerdócio; e Sobre as Religiões*.

A despeito de Schleiermacher reconhecer que preferiu e se aprofundou em Halle muito mais na história do que na filosofia, ele é devidamente (e até demais, a exemplo da leitura

<sup>310</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1799]. Translation CROUTER, Richard. New York: Cambridge University Press, 1993.

idealista de Schleiermacher como um filósofo da religião subjetivista) reconhecido como um profundo e complexo filósofo da religião que conhecia em profundidade as discussões de sua época (e não só, como tradutor e expositor de Platão), sendo um teólogo-filósofo. Pode-se dizer que sua caminhada pelas margens da filosofia<sup>311</sup> lhe possibilitou, além de questionares internos, questionares externos, num olhar atento, mas com um ceticismo distante para com um otimismo sobre a razão humana que, filosoficamente, cada vez mais se desenvolvia a si mesma como absoluta para si mesma, afirmando com ousadia para o contexto filosófico da época: “o Idealismo destruirá o universo aparentemente moldando-o; degradá-lo-á à uma mera alegoria, à uma silhueta vazia de nossa própria limitação”.<sup>312</sup> Em outro momento, indaga:

O que a sua metafísica faz, ou, se preferir não ter nada mais a ver com o nome antiquado que é demasiadamente histórico para você, sua filosofia transcendental? Ela classifica o universo e o divide neste ser e naquele, busca as razões para as coisas existirem, e deduzem a necessidade do que é real enquanto girando a realidade do mundo e suas leis de si mesmos. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 103)

O intento de Schleiermacher no primeiro discurso, *Apologia*, não é simplesmente um grito por ajuda pelo declínio da religião, possuindo muitas críticas (chamando o período de domínio político religioso sob administradores de uma “justiça” como “tempos profanos de um barbarismo sombrio”<sup>313</sup>), tornando-se algo mais profundo em si, pois, “mesmo se não fosse adequado, nem prudente falar de religião, a coisa que me motiva esmaga estas noções mesquinhas com seu poder divino”.<sup>314</sup> Além disto, também não é algo que estaria relacionado com seu ser teólogo, pois:

Eu estou consciente de que integralmente negarei minha profissão em tudo o que eu tenho a dizer para você; por que, portanto, eu não deveria reconhecê-la [a religião] como qualquer outra contingência? Os preconceitos requeridos para ela não nos impedirão, e os limites de todo seu questionar e o comunicar tidos como sagrados não terão validade entre nós. Eu lhe falo como um ser humano sobre os sagrados mistérios da humanidade de acordo com a minha perspectiva; sobre aquilo que estava em mim quando, ainda com entusiasmo juvenil, eu busquei o desconhecido [...] (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 79)

<sup>311</sup> Podemos ver isto em alguns lugares, mas como expressa em sua palestra sobre Hermenêutica, a filosofia em sua tradição é também dogmática: A Hermenêutica, “por um tempo foi admitidamente tratada como apêndice da lógica, mas quando tudo lidando com aplicação foi desistido na lógica, isso também teve que terminar. O filósofo não tem inclinação, enquanto filósofo, para estabelecer esta teoria, pois raramente quer ser entendido, mas ele mesmo acredita que é necessariamente entendido”. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism: and other writings*. BOWIE, Andrew (Ed.). New York, USA: Cambridge University Press, 1998, p. 6.

<sup>312</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 104.

<sup>313</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 94.

<sup>314</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 79.

Para Schleiermacher, as expressões externas da religião ainda não são sua essência enquanto abrangência de existência no mundo, fundados nessa “existência indivisa”<sup>315</sup> ante os mistérios humanos num universo que o transcende:

A religião foi o ventre materno em cuja escuridão sagrada minha vida infantil foi nutrida e preparada pelo mundo ainda fechada a ela. Nela meu espírito respirou antes de descobrir o mundo dos objetos externos, experiência e academia. A religião me ajudou quando comecei a examinar a fé ancestral e a purificar meu coração das ruínas de tempos primitivos. Ela permaneceu comigo quando Deus e a imortalidade desapareceram de diante dos meus olhos duvidosos. Ela me guiou para a vida ativa. Ela me ensinou, com minhas virtudes e defeitos, a me manter santo em minha existência indivisa, e apenas através dela eu aprendi amizade e amor. [...] De tudo o que eu louvo e sinto como seu trabalho, há apenas preciosamente pouco em livros sagrados, e para quem não pareceria escândalo ou loucura que não tivesse experimentado por si mesmo? (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 84)

Schleiermacher especificamente diz falar com quem acha tudo isto “sem rima ou razão”, desde as “fábulas bárbaras de nações até o mais refinado deísmo, da superstição bruta de nosso povo até os fragmentos mal costurados da metafísica e moral que são chamados de cristianismo racional”.<sup>316</sup> Ao falar do desprezo que possuem, pergunta se isto se origina com “o indivíduo ou com o todo”, com “os diferentes tipos e seitas de religião como se dão no mundo ou do conceito em si mesmo?”<sup>317</sup> e busca desenvolver este primeiro momento como uma exposição abrangendo daquilo que coloca como “conceitos estreitos” de religião, dizendo que “todos esses sistemas você despreza, você devidamente não encontrou religião e não pode encontrar ali por não estar ali [...]”,<sup>318</sup> pois, como diz, “em todas as coisas, aquele que apenas seguiu e coletou e parou com o que alguém outro proveu não tem o espírito da questão”.<sup>319</sup> Assim, para Schleiermacher, diferentemente dos menosprezadores que “tendo criado um universo para si mesmos, vocês estão acima da necessidade de pensar naquele que os criou”,<sup>320</sup> diz querer mostrar uma religião ao “te conduzir até os mais profundos abismos

---

<sup>315</sup> Schleiermacher diz que, ao observar a “eterna roda da humanidade em seu progresso, então, esta vasta interação, onde nada móvel é movido por si mesmo sozinho e nada que move, move apenas a si mesmo, deve me acalmar consideravelmente sobre suas queixas de que a razão e a alma, a sensualidade e a vida ética, conhecimento e força cega aparentam em tais proporções díspares. Por que você vê tudo individualmente, que certamente não funciona individualmente e para si mesmo?” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 123), “esta é a harmonia do universo, a maravilhosa e grande unidade em sua eterna obra de arte. Mas você blasfema este esplendor com suas demandas para uma individualização deplorável, pois você, que está no átrio da moral, e, até lá, apenas ocupado com o básico, menospreza a religião” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 123).

<sup>316</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 89.

<sup>317</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 88.

<sup>318</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 90.

<sup>319</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 91.

<sup>320</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 77-78.

donde a religião primeiro se refere à mente”,<sup>321</sup> onde “tem sua própria província [...] onde reina soberanamente”.<sup>322</sup>

Iniciando o segundo discurso, *Sobre a essência da religião* (que, juntamente com *Sobre o Autodesenvolvimento da Religião*, podemos dizer são os capítulos mais teóricos), Schleiermacher modifica a pergunta feita pelo poeta Simonides de Ceos, 556-468 A.E.C., (é interessante notar o questionar a partir do poético), “afinal, o que são os deuses?”, propondo uma “muito maior e mais compreensível” “o que é a religião?”,<sup>323</sup> o que busca desenvolver conclamando a um “desejo para compreender o objeto apresentado em seus próprios termos”, mas com a “mente mais sóbria e sem-preconceitos”, e sem se deixar seduzir “por velhas memórias, nem corrompida por suspeitas preconcebidas”.<sup>324</sup> Como objeto da religião, Schleiermacher coloca o mesmo que a metafísica e a moral, “respectivamente, o universo e a relação da humanidade com ele”,<sup>325</sup> razão pela qual há “invasões” da metafísica e moral na esfera da religião (que é uma “terceira” junto à “especulação” e “práxis”,<sup>326</sup> e a que possibilita ver um “realismo mais elevado”<sup>327</sup>). Para Schleiermacher, para se manter a essência da religião como o questionar na profundidade do ser ante a vida, deve-se precaver para que:

A este reino [da metafísica, ou filosofia transcendental], portanto, a religião não deve se aventurar demasiadamente. Não pode ter a tendência de depositar essências e determinar naturezas, se perder numa infinidade de razões e deduções, buscar causas finais, e proclamar verdades eternas. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 98)

Sob a análise de Schleiermacher, a religião nunca se dá como pura, pois sempre se dá com partes estranhas e alheias. Contudo, para ele, permanecer nas partes estranhas é ter um olhar para a religião a partir de um “conceito comum”, o que busca contrapor com sua noção

<sup>321</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 87, ou, como na segunda edição, “te conduzir nas mais baixas profundidades donde todo sentimento e conceito recebe sua forma”, SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1821]. Translation OMAN, John. New York: Harper & Row, 1958. p. 11.

<sup>322</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 95.

<sup>323</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 96.

<sup>324</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 96-97.

<sup>325</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 97.

<sup>326</sup> “Desta forma, a religião mantém sua própria esfera e seu próprio caráter somente ao se remover completamente da esfera e do caráter da especulação, assim como da práxis. Somente quando se coloca ao lado de ambas que o fundamento em comum está devidamente preenchido e a natureza humana completa desta dimensão. A religião se mostra como o terceiro necessário e indispensável junto a estes dois, como suas contrapartidas naturais, não menos em valor e esplendor do que se deseja a elas” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 102). Mesmo assim, ela possui seu valor próprio, pois é ela que possibilita um olhar para a humanidade a partir da humanidade em cada indivíduo já dado, e não a partir do teórico (como reflexão sobre) e o prático (como ação sobre), possibilitando, inclusive, a crítica à estas esferas a partir da “humanidade”: “a religião não é serva da moral ou qualquer outra coisa que seja um objeto da ação humana, mas amiga indispensável e sua advogada e intermediária com a humanidade [...] somente a religião dá universalidade ao homem”. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 131).

<sup>327</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 103.

de essência religiosa como aquilo que mais próximo pode-se chegar ao que ocorre de forma essencial na experiência religiosa, podemos dizer, enquanto pessoa inteira no seu ímpeto existencial interno como “sensibilidade e gosto pelo infinito”.<sup>328</sup> Em Schleiermacher isto se dá em íntima relação com a pessoa, a experiência, suas experiências, sua linguagem, como uma totalidade, num primeiro momento, de intuição e sentimento, e, então, de reflexão:<sup>329</sup>

A fim de retomar seu próprio domínio, a religião renuncia daqui para frente todos os direitos ao que pertence os outros dois e devolve tudo o que foi forçado sobre ela. Ela não deseja determinar e explicar o universo de acordo com suas naturezas, como quer a metafísica; ela não deseja continuar o desenvolvimento do universo e aperfeiçoá-lo pelo poder da liberdade e do divino livre arbítrio de um ser humano, como quer a moral. A essência da religião não é nem pensar, nem agir, mas intuição e sentimento. Ela deseja intuir o universo, deseja devotamente ouvir as manifestações e ações do próprio universo em passividade infantil. [...] a religião deseja ver o infinito, suas impressões e suas manifestações, na humanidade não menos do que em todas as outras formas individuais e finitas. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 102)

Nesta passagem anterior podemos ver dois termos importantes que Schleiermacher desenvolve ao longo da obra, a intuição (*Anschauung*), o que deixará de utilizar nas edições posteriores (pois utilizará em sua dialética para compreender as estruturas fundantes da construção histórica e linguística do eu como imagem de mundo e imagem de Deus), e o sentimento (*Gefühl*, que, como será visto, permanece e é desenvolvido também para dentro de sua dialética, mas se torna este aspecto que ele denomina de orgânico, e o qual possibilita o sentimento de dependência absoluta, como desenvolverá em sua dogmática de 1821). Aqui, intuição busca intrinsecamente relacionar as experiências da pessoa com o universo no qual vive:

Intuição é e sempre permanecerá algo individual, de lado, a percepção imediata, nada mais. Atá-la e incorporá-la em um todo não é o negócio do sentido, mas do pensamento abstrato. O mesmo é verdade sobre a religião; ela para com a experiência imediata da existência e da ação do universo, com as intuições e sentimentos individuais; cada um desses é um trabalho independente sem conexão com outros ou dependência sobre eles; não sabe nada sobre derivações e conexões, pois, dentre todas as coisas que a religião pode se deparar, isto é o que sua natureza mais se opõe. Não apenas um fato ou feito individual que poderia ser chamado de original ou primeiro, mas tudo na religião é imediato e verdadeiro por si mesmo. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 105-106)

<sup>328</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 103.

<sup>329</sup> Esta distinção entre a experiência e a interpretação dada é fundamental para Schleiermacher em diversos níveis, desde a compreensão de uma realidade externa anterior, até as imagens de Deus, contudo algo que permanecerá como característica é sua redução da importância conceitual (que sempre é um recorte) para a religião, onde, criticando a religião contemporânea, diz que “a coisa importante é que eles deveriam entender tudo, e ao entender tudo eles são completamente roubados da faculdades dos sentidos; pois o meio pelo qual o entender é perseguido é absolutamente oposto à recepção sensória”. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 148).

A “intuição do universo”, “a fórmula mais elevada e universal da religião”, ver Deus na vida, no mundo, no universo, “amar o espírito do mundo e alegremente observar seu trabalho é o objetivo de nossa religião, e no amor não há medo”,<sup>330</sup> não sistematicamente, como tentativas de criar um “sistema de intuições”, pois, como diz:

Um sistema de intuições? Você pode imaginar algo mais estranho? Perspectivas, e, especialmente, perspectivas do infinito, deixam-se ser trazidas para dentro de um sistema? Você pode dizer que alguém deve olhar para uma coisa de um determinado modo apenas porque teve que olhar para outra coisa de determinada forma? Outros podem ficar de pé logo atrás de ti, logo ao seu lado, e tudo parecer diferente para eles. Ou, por algum acaso a mente pode se elevar para observar o universo progredir em intervalos mensuráveis para que se exauste, enumere e precisamente determine a característica de cada? [...] Eu falo a sua linguagem nesses assuntos, pois seria um negócio infinito, e você não está acostumado a conectar o conceito de algo infinito com o termo “sistema”, mas o conceito de algo que é limitado e completo em suas limitações. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 106)

De modo divergente, para Schleiermacher deve-se compreender a existência de tudo como anterior ao si,<sup>331</sup> a partir do ser “tomado pela mesma vibração”<sup>332</sup> em cada partícula, o intuir a partir dos sentidos a interconectividade de todas as coisas, “aceitar tudo individual como parte do todo e tudo limitado como uma representação do infinito é religião”:<sup>333</sup>

Toda intuição procede da influência do intuído sobre o que intui, de uma ação original e independente do anterior, que, então, é agarrada, apreendida, e concebida pelo posterior de acordo com sua própria natureza. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 104)

E isto é algo intrinsecamente humano da humanidade toda:

[...] a humanidade em si é para o universo assim como pessoas individuais são para a humanidade; é apenas uma forma individual do universo, uma representação de uma única modificação de seus elementos [...] A humanidade é apenas um meio termo entre o indivíduo e o Uno [...] Todas as religiões buscam tal intimação de algo fora e acima da humanidade a fim de serem tomadas pelo elemento comum e mais elevado em ambos [...] (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 127)

<sup>330</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 115

<sup>331</sup> No terceiro capítulo Schleiermacher fala sobre como “a religião, com todos os seus poderes próprios, quando no fluxo deste movimento, junto a isto, toma a seu serviço todas as faculdades da mente de alguém, portanto, também espera penetrar no ser mais profundo de todo indivíduo que respira sua [da religião] atmosfera” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 141)

<sup>332</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 142.

<sup>333</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 105. “Veja como a atração e repulsão determinam tudo e como estão ininterruptamente ativas em todos os lugares, como a diversidade e todas as oposições são apenas aparentes e relativas, como toda individualidade é meramente um nome vazio. Veja como toda igualdade se esforça para se esconder e se dividir em milhares de formas diferentes, e como em nenhum lugar se encontra algo simples, mas tudo está ornamentadamente conectado e interligado. Este é o espírito do mundo que se revela nas menores coisas, assim como tão perfeitamente e visivelmente nas maiores; esta é a intuição do universo que se desenvolve de tudo e apreende a mente” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 118)

Mesmo assim, Schleiermacher ressalta que “espaço e matéria não formam o mundo e não são o material da religião”, mas, ao lidar a partir de outra perspectiva (pois podemos dizer que Schleiermacher oferece muitos “materiais” para a religião), diz que, mesmo sendo nossa percepção do mundo apenas “um fragmento”, “um trabalho [de arte] do qual pode-se ver apenas uma parte”, “o que apela ao sentido religioso no mundo externo não é a matéria, mas suas leis. [...] A ordem na qual todos os movimentos retornam no céu e na terra, o curso definido das estrelas [...]”,<sup>334</sup> “como tudo vivo [que] se nutre e forçosamente traz a matéria para dentro de sua vida”,<sup>335</sup> retomando o dito de Jesus (“uma visão feliz, esta mente serena e leve de coração”<sup>336</sup>): “Considere os lírios do campo; não plantam, nem colhem, e o Pai celestial os nutre. Portanto, não se preocupe”.<sup>337</sup> Desta forma, Schleiermacher busca desenvolver sua noção de que vivemos a partir desta condição sensível e pensante, dialogando profundamente com Kant e sua noção da “intuição sensível” (*sinnliche Anschauung*): “elevem-se de uma vez – pois, depois de tudo, ainda é uma elevação para a maioria de vocês – àquela infinita dimensão da intuição sensível, ao céu estrelado maravilhoso e celebrado”.<sup>338</sup>

A despeito deste diálogo, Schleiermacher dá outra perspectiva para o que vem a ser o religioso, que, diferentemente de uma construção rigidamente lógica da realidade e subsequente desenvolvimento a partir de uma redução moral prática (que vê o religioso no céu estrelado [e as predefinições deste céu que nós atribuímos] e na lei interna [que também somos nós que construímos]), diz que, mostrando a liberdade na experiência religiosa e uma libertação das definições e leis que construímos e impomos sobre o universo interno ante o universo externo: “este caos infinito, onde sem dúvida cada ponto representa um mundo, é como tal, na verdade, o símbolo mais adequado e elevado da religião. Na religião, assim como no caos, apenas o particular é verdade e necessário; nada pode ou deve ser comprovado de outro modo”.<sup>339</sup> Um caos interno que se interliga com as tentativas de compreensão do caos externo:

Se milhares de vocês pudessem ter as mesmas intuições religiosas, cada um de vocês como indivíduo certamente desenharia outros contornos a fim de representar como as viram em conjunto ou em sucessão uma a outra; isso dependeria não de cada mente, mas, em condições acidentais, em trivialidade.  
[...]

<sup>334</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 117

<sup>335</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 118

<sup>336</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 118

<sup>337</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 118

<sup>338</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 106.

<sup>339</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 107.

A religião é infinita, não por causa do agir sobre e do ser agido sob incessantemente alternando-se entre a mesma matéria limitada e a mente – você sabe que tal pensamento é unicamente a infinidade da especulação – não apenas por, como a moralidade, internamente incapaz de completude; é infinita em todos os aspectos, uma infinidade de matéria e forma, de ser, de visão e de conhecimento sobre isto. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 107)

Mas, essencialmente, um conhecer diferente, não em um “mimetismo”, mas como um “continuum na mente humana” em um sentido artístico:<sup>340</sup> “o sentimento religioso deveria acompanhar cada tarefa humana como uma música sagrada; deveríamos fazer tudo com religião, não por causa de religião”.<sup>341</sup> Ao falar da “atividade religiosa mais elevada e divina na mente”, utilizando os exemplos do quão rápido e passageiro que é este milagre de como “o orvalho acaricia gentilmente a flor que amanhece” e “modesto e delicado como o beijo de uma dama”, e “tão sagrado e frutífero como o abraço nupcial”, diz que “não *como* esses, mas *é em si mesmo* todos esses”.<sup>342</sup> Ao refletir sobre o que seria a intuição e o sentimento,<sup>343</sup> diz que, ao separá-los e dividi-los para a análise que fará:

O espírito mais fino da religião é, portanto, perdido para o meu discurso, e eu posso mostrar seus segredos mais internos apenas instavelmente e incertamente. Mas reflexão necessariamente separa ambas; e como pode alguém falar algo da consciência sem primeiro ter passado por este meio? (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 112)

Para Schleiermacher é inquestionável a importância das relações humanas interpessoais naquilo que ele desenvolve como religião. Tanto, no quarto capítulo, *Sobre o Elemento Social na Religião: ou, Sobre a Igreja e o Sacerdócio*, quanto no quinto, *Sobre as Religiões*, ele trabalha mais especificamente isto, mesmo que seja algo que permeia toda a obra, e já no capítulo da *Essência* ele afirma que os teóricos, ao olharem para os indivíduos pessoais a partir de suas teorias, estes “não te agradam”, pois, “você tem um ideal de um indivíduo que, contudo, eles não correspondem”, onde então “você trabalha para melhorar e educar ele, cada um da sua maneira, e, no fim, você desapontadamente deixa para trás o que

<sup>340</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 144.

<sup>341</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 110

<sup>342</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 113.

<sup>343</sup> “Intuição sem sentimento é nada e não pode ter nenhuma origem devida nem força devida; sentimento em intuição também é nada; ambos são algo, assim, somente quando e por causa de serem originariamente um e inseparáveis” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 112). Para Schleiermacher, a “atividade religiosa da mente mais elevada e divina” é “aquele primeiro momento misterioso que ocorre em toda percepção sensorial, antes de intuição e sentimento se separar, onde sentido e seus objetos, como são, fluíram um no outro e se tornaram um, antes de ambos retornarem à suas posições originárias – eu sei o quão indescritivelmente é o quão rápido se vai” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 112).

falhar em produzir o resultado desejado”.<sup>344</sup> Em contraposição, diz que o olhar a partir da religião (certamente não a partir do senso comum) eleva cada indivíduo por si mesmo,<sup>345</sup> e que se deve “levantar-se nas asas da religião para uma humanidade infinita e indivisa. Busque em cada indivíduo, veja na existência de cada como uma revelação dele para ti [...]”.<sup>346</sup>

Para Schleiermacher, é irreligioso pensar que “o gênio da humanidade [aquele que a criou] prepara vasos para honra e vasos para destruição”,<sup>347</sup> já que “a humanidade eterna está indiferentemente ocupada em criar e representar a si mesma de formas mais variadas na aparência provisória da vida finita”,<sup>348</sup> e pergunta, “o que é mais natural do que abraçar a todos eles [cada indivíduo como representação da humanidade] com amor sincero e afeições sem qualquer distinção de disposições e poder espiritual?”.<sup>349</sup> Para Schleiermacher, o traçar histórico da humanidade está em íntima relação com sua tentativa de superação de um individualismo filosófico e religioso, podemos dizer, em um olhar para trás a partir de onde se está, mas, ainda também em um olhar para frente:

[Após falar sobre como alguém que possui esse, podemos dizer, ímpeto religioso, necessita “buscar entre todos os homens sagrados um em quem a humanidade está imediatamente revelada”, diz que] Dessas andanças pelo reino inteiro da humanidade, a religião, então, retorna para o próprio si [daquele que retraiu] com significado mais afiado e julgamentos mais formados, e, então, encontra tudo em si mesmo que, de outra forma, estava junto nas mais distantes regiões.

[...]

Contudo, você deve intuir a humanidade não apenas em seu ser, mas também em seu devir; ela também tem um longo percurso que não retrai, mas no qual progride; através de suas relações internas, ele também é aperfeiçoado em algo mais elevado e completo. De nenhuma forma a religião busca apressar ou direcionar este progresso; ela se limita para que o finito possa trabalhar apenas sobre o finito. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 124)<sup>350</sup>

[...]

<sup>344</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 120.

<sup>345</sup> “Ainda, cada vida tem algo de único. Nenhuma é como a outra e há no momento na vida de cada pessoa que como um raio prateado no processo de derretimento de metais, quanto, seja por um aproximar do ser superior ou por algum tipo de choque elétrico, ele é, como estava, elevado de si mesmo e posto no mais alto pico daquilo que pode ser”, “Eu vejo que, de acordo com suas essências interiores, todos indivíduos são suplementos necessários para a perfeita intuição da humanidade” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 122)

<sup>346</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 120.

<sup>347</sup> “Para a maioria das pessoas Deus é obviamente nada mais do que o gênio da humanidade. Homem é o protótipo de seu Deus, a humanidade é tudo para eles, e de acordo com o que consideram seus eventos e direcionamentos eles determinam as disposições e essências de seu Deus. Mas agora já lhe disse claramente que a humanidade não é tudo para mim; que minha religião busca por um universo no qual a humanidade, com tudo o que lhe pertence, é apenas uma parte infinitesimalmente pequena, apenas uma forma particular e transitória. Como pode um Deus que é meramente o gênio da humanidade, portanto, ser o ser mais elevado de minha religião?” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 136)

<sup>348</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 121.

<sup>349</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 129.

<sup>350</sup> É importante notar aqui a crítica de Schleiermacher à uma sociedade regida teologicamente, como é exemplificado também por sua posição crítica à forma como a sociedade germânica tratava os judeus socialmente por sua religião.

A história, no sentido mais apropriado, é o objetivo mais elevado da religião. Ela inicia e finda com a religião – pois nos olhos da religião, a profecia também é história, e os dois não devem ser distinguidos um do outro – e em todos os tempos todas as verdadeiras histórias tiveram primeiro um propósito religioso e procederam de ideias religiosas. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 125)

É em meio a esta humanidade que se dá a religião para cada indivíduo, onde intuição e sentimento estão intimamente entrelaçados com cada pessoa em sua história e experiência, ressaltando o processo histórico de desenvolvimento da religião humana. Nesta linha de desenvolvimento, coloca-se primeiro um momento onde, relacionando-se com “um caos uniforme em sua confusão”, há um Deus “sem qualidades definidas, um ídolo ou fetiche”,<sup>351</sup> enquanto que em outro momento, “o universo se apresenta como uma multiplicidade sem unidade”, onde a ideia de Deus atribuída a isto “naturalmente [se] desintegra em muitas partes infinitas, e cada uma dessas forças e elementos onde não há unidade se torna especialmente animada”.<sup>352</sup> Então, a partir daquilo que se compreende como interrelação numa unidade, pergunta, “não deveria aquele que o intuiu como um e todo, portanto, ter mais religião, mesmo sem a ideia de Deus, do que o mais culto politeísta?”, e continua pergunta, “não deveria Espinosa ser colocado muito mais alto do que um piedoso Romano, como Lucrecio faz, que serve ídolos? Mas esta é a antiga inconsistência [...]”.<sup>353</sup> Para Schleiermacher as imagens de Deus (*Gottesanschauung*, como desenvolverá na dialética) está intimamente relacionada com quem somos em nossa história humana: “Quaisquer que sejam dessas intuições do universo aquela que nos apropriarmos depende de nosso sentido pelo universo. Esta é a medida adequada da religiosidade, se há um Deus como parte da intuição depende da direção de nossa imaginação”,<sup>354</sup> isto é, a liberdade da consciência em suas tendências, pois: “A imaginação é o elemento mais elevado e originário em nós, e que tudo além dela é meramente reflexo sobre ela; você sabe que foi sua imaginação que criou o mundo para você, e que não pode ter Deus sem o mundo”<sup>355, 356</sup>.

Assim, mesmo que possa socialmente ocorrer “lamentáveis degenerações”, “distorções” e “corrupções”,<sup>357</sup> que desembocam num “sacrifício escravo de tudo

<sup>351</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 137.

<sup>352</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 137.

<sup>353</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 137.

<sup>354</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 138.

<sup>355</sup> Compreendendo esta intrínseca construção *a posteriori* de Deus, Schleiermacher finda o segundo capítulo dizendo que “Deus não é tudo na religião, mas um, e o universo mais [...] Ser um com o infinito em meio a finito e ser eterno num momento, isto é a imortalidade da religião” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 140).

<sup>356</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 138.

<sup>357</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 194.

característico e livre”, um “mecanismo de costumes vazios e sem significado”,<sup>358</sup> isto ainda não é a essência da religião. Não obstante, uma religião filosófica natural<sup>359</sup> não condiz com a essência dela que é análoga à própria humanidade: “Uma vez que há religião, ela deve necessariamente ser social. Isto não está apenas na natureza humana, mas também está preeminentemente na natureza da religião”.<sup>360</sup> Schleiermacher, portanto, busca internamente expandir uma noção da religião, libertando cada pessoa para suas experiências, ao mesmo tempo em que defende a legitimidade das instituições religiosas enquanto tais:

[...] O momento onde elas mesmas [as pessoas religiosas] foram enchidas pela intuição que se fez o ponto focal de suas religiões sempre é sagrado para elas; aparece como uma influência direta da deidade, e nunca falam daquilo que, para elas, é único em sua religião e a forma como ocorreu sem fazer referência a ele. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 209)

[...] você encontrará o espírito da religião, não entre os sistemáticos rígidos ou indiferentistas superficiais, mas entre aqueles que vivem ela como seu elemento e se movem sempre adentro sem nutrir a ilusão de que são capazes de abraçar completamente. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 210)

São diversas coisas que podem ser ressaltadas aqui como os limites regionais, filosóficos e teológicos de Schleiermacher nesta obra, o que serão trabalhados em conjunto com seu pensamento na conclusão. Mesmo assim, sua postura de abertura crítica para uma construção sócio-individual deve ser reconhecida em sua peculiaridade. Isto ele desdobrará teoricamente ao longo de sua reflexão, mas aqui se ressaltará o desenvolvido em suas palestras sobre Hermenêutica, em Halle, e sobre Dialética, em Berlim, onde organiza e aprofunda muito daquilo que estava presente em suas reflexões nesta primeira obra.

### *2.2.2 O conhecer como busca pessoal e coletiva do pensar pela linguagem em historicidade socio-dialógica, ou, a arte do filosofar*

Todo conhecimento inicia e finda com cada pessoa, uma percepção importante, mas não a totalidade epistemológica. Todo conhecimento transcende cada pessoa, outra percepção importante, mas, também, não a totalidade epistemológica. Estas são as duas posições

<sup>358</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 163.

<sup>359</sup> Para Schleiermacher, a “religião natural” “é meramente uma ideia indefinida, insuficiente e insignificante que nunca pode existir em si mesma. Você verá que somente e unicamente nestas religiões positivas [isto é, como elas são das historicamente] um desenvolvimento verdadeiro e individual da capacidade religiosa é possível, e pela sua própria essência não injuriam de nenhum modo a liberdade de seus confessores” (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 195).

<sup>360</sup> SCHLEIERMACHER, 1993, p. 162.

limítrofes (pessoa e sociedade espaço-temporalmente históricas) entre as quais Schleiermacher busca construir sua noção da construção epistemológica humana intrinsecamente relacionando pessoa e conhecido, o indivíduo e o coletivo, a partir de um princípio orgânico imaterial, mas empiricamente construído e fator constituinte para as inter-relações entre estas esferas citadas desde a infância de cada um: a linguagem.

A pertença conjunta da hermenêutica e gramática depende do fato de cada dito ser pego somente pela pressuposição de entender a linguagem. – Ambos estão preocupados com a linguagem. Isto guia para a unidade da fala e pensamento; a linguagem é a forma na qual pensamento é real. Pois não há pensamento sem fala. O enunciar de palavras se relaciona somente com a presença de outra pessoa, e nesta medida é contingente. Mas ninguém pode pensar sem palavras. Sem palavras o pensamento não é ainda completo e claro. Agora, como a hermenêutica deve liderar para entender o pensamento-conteúdo, mas o pensamento-conteúdo somente é real através da linguagem, a hermenêutica depende da gramática como conhecimento da linguagem. Se agora vemos no ato da comunicação por meio da linguagem, que é precisamente o meio para a natureza compartilhada do pensamento, então, isto não tem nenhuma outra tendência do que produzir conhecimento como algo que é comum a todos. Desta forma, se resulta a relação em comum da gramática e hermenêutica com a dialética, como a ciência da unidade do conhecimento. – Levando adiante, todo dito, portanto, pode apenas ser compreendido através do conhecimento do todo da vida histórica na qual pertence, ou por meio da história que é relevante para ela. No entanto, a ciência da história é a ética. Mas a linguagem também tem um lado natural; as diferenças do espírito humano também são determinadas pelos aspectos físicos da humanidade e do planeta. Então, a hermenêutica não está apenas enraizada na ética, mas também na física. Ética e física lideram, contudo, de volta para a dialética, como a ciência da unidade do conhecimento. (SCHLEIERMACHER, 1998, p. 8)

A fim de ministrar palestras no curso de Hermenêutica na Universidade de Halle, em 1805,<sup>361</sup> Schleiermacher inicia a organizar sua reflexão em torno do tema da interpretação, cujo ponto de partida e de chegada é a busca em meio a incerteza. De forma ampla ela é composta pelos polos do “gramatical” e do “técnico”, que já aqui chama psicológico, mas que posteriormente Schleiermacher tratará mais como tal. Isto, contudo, são as consequências metodológicas de seu pressuposto teórico que expõe junto com o próprio método, de acordo com as palestras publicadas postumamente em 1838, por Friedrich Lücke, *Hermenêutica e Crítica*, da inter-relação humana em seu desenvolvimento na (a partir da e com a) linguagem em seus aspectos objetivos (histórico-social) e subjetivos (individual). Apesar de modificações internas em sua elaboração hermenêutica, “ele usou material de 1805 [há outro escrito feito como cópia por August Twisten em 1811, *Hermenêutica Geral*, onde ele resume

---

<sup>361</sup> Foi neste período que ele conhece Henrik Steffens, com uma relação que durará ainda depois de Schleiermacher ir para Berlim.

os aspectos materiais e formais da interpretação] em suas últimas palestras, em 1832-3”,<sup>362</sup> o que mostra uma continuidade que pode ser vista em outros textos, além de uma relação profunda com sua teoria dialética como fundamento filosófico da busca do conhecer pela linguagem. Hermeneuticamente, a busca de Schleiermacher não é estruturar um método, mas desenvolver uma arte interpretativa como auxílio para “entender o discurso de outra pessoa corretamente”,<sup>363</sup> já que, como Schleiermacher ressalta, seu pressuposto é do não-entendimento já dado, sendo o entendimento (mesmo que relativo) algo a ser buscado.

Como afirma, “*todo discurso tem uma relação dual, com a totalidade da linguagem e com o pensamento total de seu originador, então também todo entendimento consiste nestes dois momentos, de entender o discurso como derivado da linguagem, e como um fato no pensador*”,<sup>364</sup> mas este com suas próprias experiências orgânicas e históricas.

Para Schleiermacher a linguagem se dá primeiramente como uma totalidade anterior ao indivíduo, espacial e temporalmente, como região, nação e era, contudo, “é verdade que nada *abstrato* está originalmente na linguagem, mas, ao invés, o *concreto* que originalmente está na linguagem”.<sup>365</sup> A linguagem une a fala e o pensamento, sendo o meio para o diálogo interno e externo de uma pessoa consigo e com outras pessoas. Esta relação histórica é muito profunda, e uma das principais peculiaridades que necessita ser ressaltada é o constante exemplo de Schleiermacher do desenvolvimento da linguagem no ser humano a partir das relações na infância. Por isto, “o indivíduo é determinado em seu pensamento pela linguagem (comum) e somente pode pensar os pensamentos que já possuem sua designação em sua linguagem”.<sup>366</sup> Schleiermacher afirma que, ao objetificar a linguagem, esta se dá como “atos-de-falas” (*speech-acts*, que estão em relação com atos-de-vida, *life-acts*, e atos-de-pensamento, *thought-acts*),<sup>367</sup> pois, em determinados momentos, é uma constante dinâmica relação externa-interna ou interna-externa na fala entre indivíduos em momentos próprios de suas próprias vidas em um contexto, e não apenas dentro uma história objetiva. Contudo, a

---

<sup>362</sup> BOWIE, Andrew. The philosophical significance of Schleiermacher’s hermeneutics. In: MARÍÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 73-90. p. 84

<sup>363</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 5

<sup>364</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 8

<sup>365</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 37. (ênfase do autor) Dentro desta lógica sócio-histórica da construção linguística podemos também compreender esta análise de “história da linguagem” de Schleiermacher sobre as mudanças na linguagem ao longo da história de um povo: “Ao invés, em uma linguagem que predomina durante muitas gerações, conhecimento deve surgir que não poderia estar na consciência dos mais antigos usuários. Estas inevitavelmente afetam a linguagem. Mas como elementos completamente novos não podem surgir na linguagem já existente, novas maneiras de usar se levantam que não estavam na consciência dos mais antigos usuários.” (SCHLEIERMACHER, 1998, p. 38)

<sup>366</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 9

<sup>367</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 9

linguagem não se inicia sozinha. Para Schleiermacher, na inter-relação no ato-de-fala “a linguagem em si mesma é um indivíduo na relação com os outros, e entender a linguagem, na perspectiva da mente particular daquele que fala, é uma arte como aquele outro lado, portanto, não é algo mecânico, portanto, ambos os lados<sup>368</sup> devem ser iguais”.<sup>369</sup>

A linguagem como viva se dá nesta constante inter-relação histórica e social das pessoas, o que faz com que ela seja “infinita por que cada elemento está determinado de uma maneira particular através dos outros elementos”.<sup>370</sup> Mas não só a linguagem é viva, “cada intuição de um indivíduo é infinita”,<sup>371</sup> assim, um “conhecimento completo da linguagem” e um “conhecimento completo da pessoa”, “nunca pode haver nenhum desses dois, deve-se mover de um para o outro, e nenhuma regra pode ser dada para como isto pode ser feito”.<sup>372</sup>

Reconstruindo a partir daquilo que ressalta ao longo de seu texto hermenêutico (que é a interpretação da exposição de um pensamento,<sup>373</sup> enquanto que sua dialética é o refletir sobre o desenvolver do pensar e conhecer), podemos dizer que para Schleiermacher, mesmo na Hermenêutica, o desenvolvimento do pensamento se dá neste contexto sócio-culturalmente linguístico, pois o pensamento é simplesmente o pensamento de uma pessoa, mas é uma que reflete a “individualidade de uma nação e de uma era [que] é a base da individualidade pessoal”.<sup>374</sup> Na pessoa se dá a inter-relação entre “conhecimento da linguagem” e “conhecimento substancial do real”, assim, não se pode analisar a partir de uma noção de paralelo entre uma “dada construção do pensamento como se moveu para dentro da linguagem”, isto é, retirando as circunstâncias como se não existissem, mas, também, não se pode suprimir a individualidade ante estas:

---

<sup>368</sup> O gramatical como análise mecânica da linguagem, que, em certa medida, poderia ser “reduzida a um cálculo”, se não fosse a “linguagem se mostrar viva” (SCHLEIERMACHER, 1998, p. 10), e o psicológico como análise intuitiva do intuir, a individualidade que não pode ser enumerada (e aqui Schleiermacher reconhece a barreira para interpretar textos cujos autores são desconhecidos, mas falará da reconstrução do período e lugar para ajudar a dar luz à tal individualidade que no e pelo texto quer se expressar para ajudar a entender o próprio texto, mesmo que de modo relativo).

<sup>369</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 10

<sup>370</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 11. Não apenas da vida de cada pessoa, mas em “toda linguagem há muitas diferenças, em termos de local, dialetos diferentes no sentido mais amplo, em questão de tempo e diferentes lugares. A linguagem é diferente em cada”. (SCHLEIERMACHER, 1998, p. 20)

<sup>371</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 11

<sup>372</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 11. Mesmo enfatizando isto, Schleiermacher desenvolve cânones que devem servir como “reguladores”, contudo, ele ressalta a necessidade do desenvolvimento do talento extensivo (que é de idiomas em suas peculiaridades) e do intensivo (que é o de análise da linguagem em relação com o pensamento). A máxima que Schleiermacher diz haver para é: para o gramatical, “o que é mais produtivo e menos repetitivo, o *clássico*”; para o psicológico, “o que é mais individual e menos comum, o *original*”.

<sup>373</sup> Para Schleiermacher, pela questão do “discurso oral ser ajudado por muitas coisas através das quais um entendimento *imediate* é dado”, a arte do explicar “admitidamente se relaciona mais com escrita do que com a fala” (SCHLEIERMACHER, 1998, p. 8).

<sup>374</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 100.

Isto admitidamente não pode ser concedido de tal maneira geral, mas em um certo momento do desenvolvimento é inevitável que o abstrato seja explicado comparativamente com o sensório. [...] Mas tais paralelos baseiam-se no paralelismo sólido básico entre o reino da ética e o reino da física. Em última análise, todas as comparações reais, mesmo que se de uma maneira subordinada, voltam a isto. Esta é a base universal. Mas cada uma é particularmente determinada pela forma de pensar de uma era, de uma nação, e de uma região particular donde pertence o escritor, finalmente pela diferença de perspectiva individual. (SCHLEIERMACHER, 1998, p. 73-74)

Como vai expressar no texto *Hermenêutica Geral* de 1810, contra puramente tentar compreender o gramatical (“não-artisticamente”) ou o psicológico (“não-filologicamente”), a necessidade da inter-relação se dá por ser “evidente o relacionamento do enunciador com a linguagem; ele é seu órgão e ela é seu”, é “ser-um-no-outro”:<sup>375</sup>

A linguagem é um princípio liderante para cada enunciador, não apenas negativamente, por ele não conseguir escapar do domínio do pensar contido dentro dela, mas também positivamente, por guiar suas combinações por meio de relações que estão dentro dela. Todo enunciador, portanto, pode apenas dizer o que ela [a linguagem] quer e é seu órgão. (SCHLEIERMACHER, 1998, p. 229)

Para Schleiermacher, “entender tem uma direção dual, em direção à linguagem e em direção ao pensamento”.<sup>376</sup> Tendo que o objetivo é a interpretação textual (mesmo que a “conversa” seja fundamental para Schleiermacher, filosoficamente, mas também como representada em “diálogos”, como os de Platão), e sendo o polo gramatical o mais “objetivo”, Schleiermacher inicia sua exposição com este como a primeira parte.

No gramatical ele busca entender os elementos linguísticos a partir da exposição do pensamento pelo autor, isto em relação com seu condicionamento relativo com sua sociedade, tempo, educação, profissão, primeiramente a partir do texto, e, então, em comparação, resumido no primeiro cânone: “*Tudo em uma dada fala, que requer uma determinação mais precisa, pode apenas ser determinada da área de linguagem que é comum ao autor e sua audiência original*”.<sup>377</sup> Para Schleiermacher, deve-se buscar este olhar, como se “entendemos o autor melhor do que a si mesmo”,<sup>378</sup> uma afirmação polêmica, mas que necessita ser vista como um olhar inter-relacional das relativas determinações temporais e sociais sobre um autor (Schleiermacher sempre enfatizando a liberdade de criar,<sup>379</sup> mesmo que relativo, pois nunca a partir do nada), e não pode ser confundida com a interpretação em sua objetividade, sempre

<sup>375</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 229.

<sup>376</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 229.

<sup>377</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 30.

<sup>378</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 33.

<sup>379</sup> Este é o potencial revolucionário que ocorre tanto na religião, quanto na ciência.

permanecendo um mistério do indivíduo, e mesmo na totalidade desta objetividade, pois nunca haverá um olhar objetivo. A busca pelo sentido (*Sinn*) precisa partir da linguagem dada no texto, mas ela não pode findar ali se há o intento de entender mais claramente, necessitando-se a relação com seu significado (*Bedeutung*) dado. O suscitar do sentido de uma palavra é dada em seu “*estar-junto com aquelas que a cercam*”,<sup>380</sup> na busca pelas conectividades, que podem ser orgânicas (fusão interna) ou mecânicas (um costurar externo). Isto indica também as linhas de pensamento primárias e secundárias, onde com as primeiras a interpretação necessita ser literal, enquanto que com as segundas está sob uma utilização figurada, o que pode dar novos sentidos a palavras já dadas.

Ao longo de sua exposição da primeira parte, Schleiermacher sempre ressalta o quanto que lidar interpretativamente com enunciado e linguagem é sempre lidar com um enunciado e uma linguagem de alguém. Desta forma, a “*linguagem é a encarnação de tudo o que pode ser pensado nela, pois é um todo fechado e se relaciona com um modo particular de pensar. Tudo particular nela deve ser possível entender de sua totalidade*”, contudo, “*todo enunciado corresponde a uma sequência de pensamentos no enunciador, e deve, portanto, ser capaz de completamente ser entendida por meio na natureza do enunciador, seu humor, seu objetivo. O anterior, chamamos de gramatical, o posterior a interpretação técnica*”<sup>381</sup>

A interpretação técnica é menos uma técnica do que uma sensibilidade, mesmo que organizada em regras (que não possuem regras para sua aplicação, o que torna a interpretação uma *arte, Kunst*) com um objetivo: a relação do dito com aquela pessoa que o disse. Enquanto que na primeira esfera interpretativa gramatical o sentido é fundamental para se poder suscitar o significado que o texto transparece, no segundo, o psicológico, o significado se torna o fator para “*ler por entre as linhas*”, buscando o que possibilita esses significados e os conecta, os interliga, buscando entender o todo da obra (autor e obra) numa tentativa (reconhecidamente infundável e incompleta, mas, podemos dizer, num *como se*) de “*reconstruir a experiência mental do autor do texto*”,<sup>382</sup> (buscando interpretar, podemos dizer, o texto da vida [se inserindo, mesmo que relativamente,<sup>383</sup> também no mundo da vida] para além do texto escrito), para, então, explicar como uma linha de pensamento.

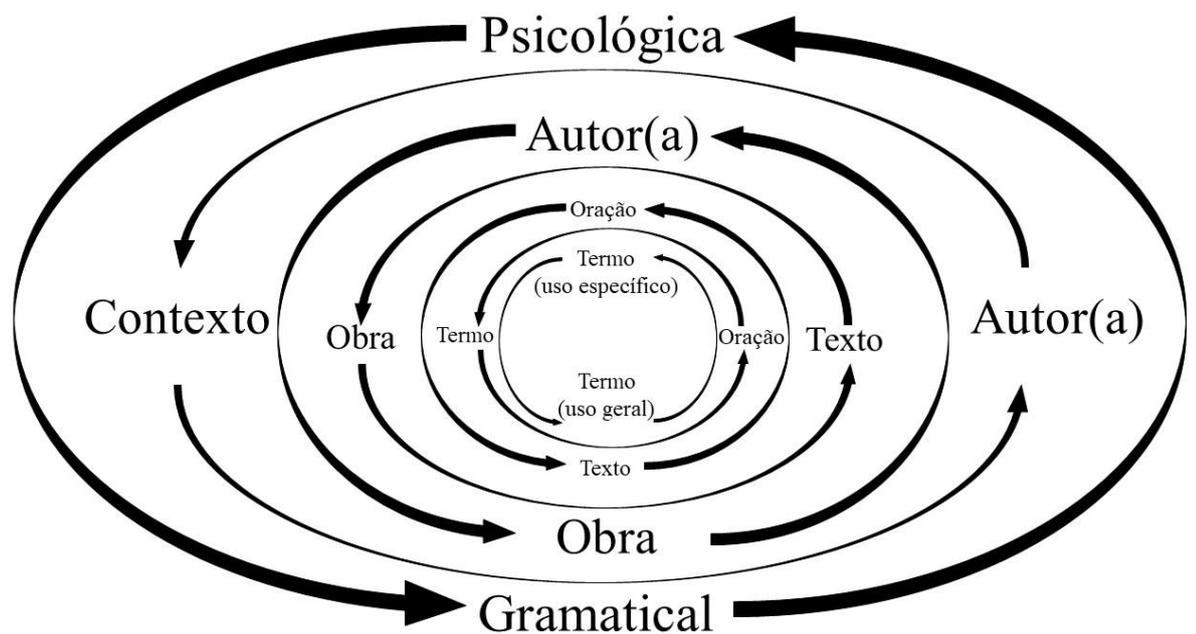
<sup>380</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 44.

<sup>381</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 229.

<sup>382</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 86.

<sup>383</sup> “*Não só nunca entendemos uma intuição [Anschauung] exaustivamente, mas o que entendemos está sempre sujeito a correções*”. (SCHLEIERMACHER, 1998, p. 149)

São diversas as esferas em que ocorre esta circularidade interpretativa que Schleiermacher denomina de “relação cíclica”,<sup>384</sup> uma destas sendo que “um autor organiza seu pensamento em seu próprio modo peculiar, e este modo peculiar é refletido no arranjo que escolhe”,<sup>385</sup> uma relação objetiva que se torna mais clara a partir das relações das outras esferas de partes (podemos recriar os seguintes círculos hermenêuticos como “todo-parte” a partir de Schleiermacher: intérprete-autor, região/tempo-autor, autor-obra, obra-texto, texto-oração, oração-palavra, sentido-significado) que vão compondo, ou decompondo, o todo (como pode-se ver na **Figura 1**). Esta sensibilidade para entender, numa relação circular, a partir da “comparação” com diversos fatores (que, pessoalmente, se dão de forma distinta de quando escrito), é o que Schleiermacher denomina como “divinação”: “a divinação é muito mais comum na vida cotidiana do que é no estudo de textos, e, mesmo assim, em alguns casos é mais difícil na anterior do que na posterior”.<sup>386</sup> Para Schleiermacher é nesta (com esta e a partir desta) relação circular como processo de desvendamento do dito como um dizer (já dito) que se pode elucidar o conteúdo que, de antemão, parece ao intérprete (que já possui uma relação com a língua dada) tão familiar, um iniciar e findar na (relativa e sempre em processo de construção e, às vezes, revolução) incerteza da interpretação.



**Figura 1** – Círculos hermenêuticos

<sup>384</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 257.

<sup>385</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 147.

<sup>386</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 157.

Em 1810, depois de a Prússia sobreviver as incursões expansionistas e totalitárias de Napoleão, a Universidade Humboldt de Berlim foi fundada, que, sob Wilhelm von Humboldt, teve Schleiermacher como um dos principais idealizadores que compartilhava as perspectivas progressistas e liberais do anterior, que, contra Fichte (como propôs em seu escrito de 1807), buscaram uma universidade não para uma formação intelectualista de elite, mas desenvolver um centro de construção de conhecimento profundamente relacionado com a sociedade em suas diversas esferas. Mesmo que concordando com a busca de Fichte por uma abertura política para o desenvolvimento acadêmico do conhecimento, da criatividade e da crítica, Schleiermacher critica sua exclusão do treino profissional (teologia, direito e medicina), a imposição da universalidade de um único sistema filosófico dentro da instituição, e a instituição de uma única universidade para o desenvolvimento de uma elite nacional política,<sup>387</sup> dizendo, contrariamente, que a “verdade” é uma busca diversificada e plural construída em diálogo científico e crítico, mas em relação com o serviço prestado para a sociedade, e, por isto, defende que “múltiplas universidades alemãs servirão melhor uma diversidade de pessoas do que uma única instituição elitizada”.<sup>388</sup> Neste momento, Fichte já havia saído de Jena (1799), e fazia parte do desenvolvimento desta universidade da Prússia, que havia o recolhido das perseguições ao seu pensamento em outros estados germânicos, e que, com a fundação da Universidade Friedrich Wilhelm em Berlin, se tornara seu primeiro reitor até o fim de sua vida em 1814.

Apesar de Schleiermacher dar algumas palestras já em 1810 expondo uma “apresentação sistemática de suas convicções filosóficas fundantes”,<sup>389</sup> é em 1811 que ele inicia o curso que denominará de Dialética (partindo da noção platônica de construção dialógica do conhecimento), palestras que foram dadas de segunda a quarta, das 17:00-18:00 horas, numa sala ao lado da de Fichte, que, no mesmo horário, ensinava sua teoria da ciência. Como Schleiermacher apresenta na segunda palestra

O termo “dialética” foi escolhido em parte pelo uso de outro termo poder facilmente inspirar a opinião de que esta apresentação pertença dentro dos círculos de uma determinada escola que teria escolhido este outro termo, e em parte para designar o que é característico desta apresentação. Ou seja, por “dialética” entendemos os

---

<sup>387</sup> CROUTER, 2005, p. 146.

<sup>388</sup> CROUTER, 2005, p. 149.

<sup>389</sup> FRANK, Manfred. *Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's Dialectic*. In: MARIÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York, USA: Cambridge University Press, 2005. p. 15-34. p. 16.

princípios da arte do filosofar [zu *philosophiren*]. (SCHLEIERMACHER, 1996 [1811], p. 3)<sup>390</sup>

Como ele mesmo coloca em anotações de palestras em anos posteriores, mantendo sua posição crítica fundacional:

Ao invés de estruturar uma ciência do conhecimento na esperança de que se possa pôr um fim às discórdias, agora é uma questão de estruturar uma doutrina da arte [*Kunstlehre*] da discórdia na esperança de que daqui para frente possa-se chegar a bases em comum para o conhecimento. (SCHLEIERMACHER, in: BOWIE, 2005, p. 80)

Como expõe em sua primeira palestra, filosofar sobre os princípios primeiros do que concerne a busca pelo conhecimento, “sem levar em conta o que é real parece algo insatisfatório e, para a ciência, perigoso, especialmente se essa prática bem provavelmente ter como resultado algum tipo de oposição entre especulação e conhecimento real”.<sup>391</sup> Não se ater na oposição, todavia, não é necessariamente unidade, mas uma diversidade de princípios, cujos estabelecimentos se dão numa busca em diálogo, superando arbitrariedade que não só tem consequências pessoais e sociais, mas, também, para a própria ciência. Como as duas regras que coloca ao fim de suas palestras (a 45) para a “formação de contraste e construção de ser que corresponde com esta formação”, diz que, primeiro, “nenhum contraste pode ser construído tal como se tivesse um lado positivo e outro negativo”, e, em segundo lugar, que “nenhum ser é posto como definido somente por um contraste”.<sup>392</sup> Assim, apesar de a filosofia idealista ter esta tendência para unidade ideal interna, esta está em contraste com a pluralidade real externa: “neste ponto, não temos a ideia do absoluto como uma completude de identidade na consciência dos contrastes que são dissolvidos nele; ao invés, temos essa ideia como um quadro estrutural, como um princípio regulador”.<sup>393</sup>

Para Schleiermacher, o absoluto não se dá puramente de forma alguma, contudo, ele se dá mutuamente pelas extensões do real e do ideal. Falando dos desenvolvimentos sobre o absoluto e Deus “materialistas” e “espiritualizantes”:

<sup>390</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy: a study edition of the 1811 notes*. (TICE, Terrence, Org.) Georgia: Scholars Press, 1996.

<sup>391</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 2.

<sup>392</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 66.

<sup>393</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 63. Para Schleiermacher, “a não ser afirmar que a divindade como ser transcendente é o princípio de todo ser e como ideia transcendente é o princípio formal de todo conhecer, nada mais deve ser dito disto no reino do conhecer. Todo o resto é simplesmente um bombardeio ou mistura do religioso, que está fora dos limites aqui e pode, na verdade, ter apenas um efeito corruptor se colocado dentro dos limites” (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 38).

No materialismo o pensamento está posto como um efeito ou um fenômeno da matéria. A verdade aí está em referência do lado orgânico, enquanto que a função formal está completamente faltando. A ideia inconsciente do absoluto resiste a subordinação do pensamento à matéria, com o resultado de que entre muitos um materialismo deísta é formado; isto é, a soma total da matéria se dá posta sub um pensador mais elevado, e, então, a ideia do absoluto é constituída de forma secundária e como uma inconsistência. (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 41)

Enquanto que:

No espiritualismo – seja leibniziano ou fichteano – matéria é vista como um fenômeno do espírito. A ideia inconsciente do absoluto resiste isto também, e nisto, a existência factual [*Dasein*] é negada, um ser absoluto mais elevado é posto a existir acima do eu. [...] aqui a verdade refere-se a função formal, mas a função orgânica não deve ser compreendida, assim, a ideia de conhecimento também é destruída” (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 41).

Na última frase desta palestra 25, diz que “esta é prova indireta de nossa reivindicação de que o transcendental e o formal são uma unidade”, retornando a sua afirmação da 24 de que “colocamos o absoluto como o fundamento de todo pensar, [mas, com isto] temos que assumir que a ideia da deidade está presente em tudo; mas neste modo, estamos disputando com aqueles que separam Deus do mundo”.<sup>394</sup> Ao falar de “construir informação real” e da esfera do “conhecer real” Schleiermacher diz que “a ideia de mundo não foi feita para ser uma derivação factual do absoluto, mas apenas serve para expressar a relação entre ambos e a medida na qual são diferentes e a medida na qual são iguais”.<sup>395</sup> Este fundamento de inter-relação se dá na vivência questionadora, que busca não reduzir o real e o experimentado a noções de um absoluto estático, e nem no apreendido, mas se joga no desconhecido reflexivamente na busca por aquilo que é a partir do que foi dado, como um constante e irreduzível ser.

Assim, apesar de “vermos aqui a relativa verdade do dito de que o crer se encontra acima do conhecer, todavia, o crer também descansa sobre o conhecimento, na medida em que o conhecimento é um ingrediente ativo em todas as nossas convicções”.<sup>396</sup> Esta busca pelo conhecer se dá numa tentativa de identidade entre o ideal e o real, um status completo de conhecimento, mas que é inalcançável por, quando pensarmos, já pensarmos “sob a forma de ser”,<sup>397</sup> assim, “cada pedaço de pensamento e, portanto, também conhecimento, se encontra

<sup>394</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 39.

<sup>395</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 43

<sup>396</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 11

<sup>397</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 16

em relação tanto com quem está pensando, quanto com o que é pensado, a sujeito e objeto”.<sup>398</sup> Schleiermacher dialoga com a estrutura transcendental desenvolvida por Kant, contudo, sua reconceituação da estrutura epistemológica (de mera receptividade para a “função orgânica” e a função intelectual se tornando parte da orgânica, mas não reduzida a ela<sup>399</sup>) reflete também sua modificação na compreensão do ser humano, intrinsecamente relacionando o corpo e a mente numa unidade, podemos dizer, não identitária.

Conhecimento se dá como consequência da continua congruência entre pensamento com o ser a partir da razão, algo que, como enfatiza, precisa compreender que a idealidade pensada e mesmo conhecida pode não condizer com uma realidade dada, o que torna necessário sempre a experiência com a realidade para suscitar possíveis discrepâncias:

Conhecer é pensamento que é posto com validades gerais. O que é pensamento? Toda instância de pensar suscita de dois elementos, um elemento formal e um elemento material. Quanto ao posterior, toda instância de conhecimento descansa sobre uma função orgânica.<sup>400</sup> Quanto a primeira: esta função orgânica é assumida em uma forma tal que através dela uma instância de conhecimento emerge ou o oposto de tal instância. (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 20)

Espaço e tempo abrangem a forma na qual as coisas em si mesmas existem – não apenas nossa percepção – o que resulta de nossa perspectiva principal acerca do conhecimento, pois todo conhecimento verdadeiro é, ao mesmo tempo, algo quantitativo. (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 45)

O processo indutivo e dedutivo se dá numa relação entre o absoluto e o caos, o dedutivo sendo o “mover para fora do que está unido – isto é, ao formar contrastes [que, como já visto, nunca são absolutos, sempre relativos, e nunca num único par] – para descobrir o que a indução encontrou ao separar as coisas dentre a multiplicidade, e, desta maneira, a forma de contraste move para baixo, até o detalhe particular”.<sup>401</sup> Todavia, isto não se dá de forma absoluta e perfeita, ressaltando enfaticamente a novidade do real que “regula” o ideal, onde “um elemento orgânico está presente até em concepções éticas como a ‘justiça’, pois tal conceito procede de percepções de sensibilidade interna, de percepções de prazer e de falta de prazer, e de ações que estão ligadas a elas”,<sup>402</sup> o que abre a margem até mesmo para se

<sup>398</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 15. Para Schleiermacher, a completude do conhecimento se dá na completude de todas as possíveis perspectivas das possíveis experiências, o que é inalcançável: “[...] somente um pedaço de conhecimento é encontrado em cada instância real de conhecer, e o conjunto do conhecer existe somente nesta totalidade” (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 21)

<sup>399</sup> Um dos exemplos que Schleiermacher utiliza é a ideia do absoluto em sua relação com tudo.

<sup>400</sup> “Poderia se contestar de que existe tal coisa como um pensamento puramente formal sem qualquer função orgânica; isto seria uma instância de pensar sobre nada, e tal não pode se dar como presente enquanto referindo-se a algo que o precedeu” (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 20).

<sup>401</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 64.

<sup>402</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 22.

questionar o conceito imposto de “justiça” por não condizer com uma realidade experimentada, uma noção que corresponde com o conhecimento para Schleiermacher como um processo não necessariamente contínuo de verdades, mas, também contendo erros e necessidades de rupturas, princípio dialógico que o leva a ver não só erro por entre as verdades, mas, também, verdades por entre os erros: “Erro nunca é absoluto. Mesmo relações representadas nas sensações levam a algo que é verdade, somente que não é algo cuja montagem [*assembly*] torne conhecida a natureza das coisas”.<sup>403</sup>

Apesar da unidade no conceito como um movimento de “elevar” na síntese, o “descer” se dá a partir da multiplicidade, e a formação conceitual deve se dar nesta inter-relação, não em si, por si e através do si, mas na busca pelo conhecimento como um processo indutivo de experimentos que buscam testar o correto e o incorreto, e, assim epistemologicamente, “um remodelar de conceitos se torna necessário quando uma maior interconectividade surge entre áreas particulares”.<sup>404</sup> Para Schleiermacher, tanto a ótica empírica (onde “a coisa individual, vista como um ser direto, não se daria inteiramente contida no conceito”), quanto a idealista (onde “a primeira forma de pensamento seria o conceito, mas a coisa individual não se daria inteiramente contida no conceito”), se colocam de forma unilateral e incongruente, a primeira, negando o conceito utilizando-o, a segunda, negando o orgânico utilizando-o. A partir de uma relação entre ambas, Schleiermacher diz que “pode-se concluir disto que conceito e ideia devam ser distinguidos”, mas “percepção sensória e construção posta como idêntica produzem uma percepção mais elevada, para a qual a fórmula é precisamente esta: que pensamento corresponde com o ser”,<sup>405</sup> uma busca junto com os conceitos como uma “percepção viva”,<sup>406</sup> não apenas no reino físico, mas, também, no ético:

Buscamos o que é transcendental pairando sobre o que é real, e buscamos o que é formal na distinção entre conhecer e pensar, que não é assegurado, apesar de também se referir ao que é real. O transcendental refere-se a construção ocasionalmente mais clara dos reinos físicos e éticos como a relativa identidade de conceito e objeto, onde no reino físico o que é objetivo é original e a razão é o que se constrói sobre ele, enquanto que no reino ético a razão é o original e objeto é o que está sendo construído sobre ele. (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 38)

Esta relação com o real, apesar de ser uma busca pelo conhecer, a partir de Schleiermacher, compreende-se muito mais próxima do erro do que da verdade, razão pela

<sup>403</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 60.

<sup>404</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 61.

<sup>405</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 28.

<sup>406</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 30.

qual também se dá como um fluxo artístico (disposição e talento), e não de aplicações mecânicas rígidas. Portanto, na busca pela verdade:

Erro é evitado através da claridade e integridade de disposição, o que faz com aquilo que seja orientado-pelo-sentido recua por detrás do interesse objetivo. Saltar por sobre estágios intermediários [que suscitam todas as contradições da multiplicidade do real ante imposições ideais generalizantes] é evitado pelo amor pelo que é real, que tem o intento de soltar o quão pouco possível de um dado objeto, assim, quando se ascende através dos vários estágios, se atém com o objeto tanto quanto possível. [...] Sem ele [esse amor pelo real], o que temos é mera especulação vazia. (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 62)

Mesmo desenvolvendo em anos posteriores ainda mais a questão da linguagem histórica em relação com a construção do conhecimento, já aqui o conhecer humano está em relação com a comunicação e a linguagem, como visto na interrelação entre o pensador, o pensar reflexivo conceitual e aquilo sobre o qual se pensa. Acerca da “identidade do conhecimento em todos”, é a linguagem a sua principal ferramenta para mostrar uma “contradição”, pois, “estritamente falando, o vocabulário de uma língua obviamente nunca corresponde com aquela de outra, pelo menos em muitas regiões. Da mesma forma, ao longo do tempo, conceitos na região de uma e mesma língua são alterados, de tal forma que uma palavra abarca uma série de sentidos”.<sup>407</sup>

As palestras de Schleiermacher sobre a Dialética continuarão até os seus últimos dias lecionando em Berlim, e elas apresentam esta característica do conhecimento não se referir à representação da realidade em sua objetividade conceitual, mas como comunicação: “conhecimento, em seu desenvolvimento temporal, é a concordância de todos em pensamento”, mas, mesmo assim, e precisamente por ser como é, “há erro e verdade na linguagem também, mesmo pensamentos incorretos podem se tornar comum à todos”.<sup>408</sup>

O conceito nunca poderá abarcar a realidade e nem a totalidade interna gerada pelas afeições orgânicas influenciadas externamente:

[...] em diferentes tempos a mesma afeição orgânica leva a conceitos completamente diferentes. A percepção de uma esmeralda, em um momento, será de um esquema [o que, para Schleiermacher, não é algo estático, mas aprendido e maleável] de um determinado verde, então de uma certa cristalização, finalmente de uma certa pedra ... [isto, contudo, não como um processo de etapa ou progresso, mas como subdesenvolvimentos paralelos do pensamento] Pois qualquer coisa que é percebida nunca é completamente resolvida em seu conceito, e determinar esta relatividade, sem a qual o conceito não poderia nem resultar, depende da atividade intelectual, sem a qual nem mesmo a percepção poderia ser limitada. (SCHLEIERMACHER, apud BOWIE, 2005, p. 82)

<sup>407</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 57.

<sup>408</sup> SCHELEIERMACHER, apud: BOWIE, 2005, p. 81.

Já em sua reflexão hermenêutica Schleiermacher deixa transparecer esta diferença entre a realidade exterior e a idealidade construída linguisticamente que recorta no conceito:

Não há, p.ex., oposição pura entre animal e planta, e se tivermos que dizer que ambas são formas de vida que estão conectadas por uma transição imediata, então de fato vamos perceber muitas diferenças que admitidamente levam a determinar opostos, mas serão puramente quantitativos. Então há áreas onde opostos qualitativos entre as ideias dominam e aqueles onde oposição transitória (quantitativa) domina. Na área das cores, p. ex., nós temos certas oposições, mas são dominadas por transição; mesmo se termos certas expressões para o que cai no meio, sempre há cores que, localizadas nas bordas, podem ser atribuídas ambas a uma ou outra área. (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 69)

É necessário reconhecer a multiplicidade de esferas da historicidade dialógica para com as diversas esferas de conhecimento que Schleiermacher utiliza como exemplos ao longo do desenvolvimento de seu pensamento, como a física, a química, a filosofia e a teologia (até mesmo com zoologia e botanismo). Em suas palestras sobre *Hermenêutica Geral* (1810), ao falar sobre o desenvolvimento social e individual da linguagem e da língua, utiliza um exemplo importante para trazer a discussão sobre a linguagem para uma experiência de vida empírica: o desenvolvimento relacional da criança na formação de sua linguagem. Para Schleiermacher, ao falar do processo de desenvolvimento individual, “a linguagem em si mesma é uma intuição [*Anschauung*]”,<sup>409</sup> e é um “processo gradual” como “condição natural” de “distinguir a multiplicidade de uso e a unidade de sentido”, que cada pessoa faz, o que, contudo, na “ocorrência real das palavras” se dá numa “multiplicidade de usos” de acordo com o contexto. Mas é no processo de desenvolvimento experimental subjetivo relacional (desde as primeiras experiências com as palavras) que há a estruturação linguística individual em meio ao coletivo, e, assim, “muito há o que se aprender das operações hermenêuticas de crianças”.<sup>410</sup>

De forma análoga para com os princípios deste exemplo, é interessante o conceito utilizado para a religião como esfera humana num “continuum” para compreender a noção de desenvolvimento e do próprio indivíduo para Schleiermacher. O individual (*das Individuelle*) se dá numa construção linguística histórica e social, cuja característica está na peculiaridade ímpar de cada pessoa, o que faz com que esta seja uma “área de conhecimento [que] é

<sup>409</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 265.

<sup>410</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 233. Eu mesmo tive (e continuo tendo) a experiência de ver este desdobrar da linguagem em um indivíduo com meu filho, Nicolai, que desde bebê sempre esteve em relação com a língua portuguesa, assim como a inglesa, crescendo de forma bilíngue e desenvolve suas percepções para o que e como quer expressar aquilo que sente e deseja.

limitada, em virtude da qual todos são diferentes de todos”. Hermeneuticamente falando, “mesmo que numa tarefa infundável”,<sup>411</sup> esta individualidade se desvela na relação do indivíduo com seu contexto.

Agora, a dialética não é o processo da reconstrução, mas, a discussão da própria construção desta individualidade em relação com a busca pelo conhecer. Apesar de já tratar das imagens de mundo e Deus em suas primeiras palestras de 1810, nas de 1822 Schleiermacher parte dizendo que “nada se torna um objeto para nós, a não ser que as impressões orgânicas se tornem uma imagem e esteja relacionada a algo particular”.<sup>412</sup> Para ele, a certeza da imagem se dá não em si mesma como reflexo ou a partir de uma fundamental objetividade intrínseca *a priori*, mas “dependemos dos efeitos da função intelectual sobre os sentidos. Apenas podemos trazer a mesmidade de construção à luz pela troca de consciências”, o que “pressupõe um termo intermediário”,<sup>413</sup> a linguagem. Assim, apesar das imagens que são geradas pelos sentidos, é pela “palavra” que se fixa “a imagem geral, a fim de poder trazê-la novamente à mente”.<sup>414</sup>

Nesta relação entre as imagens e as palavras que as fixam, “não há linguagem universal”, isto estando relacionado a diversos fatores, como regiões e tempo, mas, também, ao próprio conhecimento, que produz mudanças na linguagem. Por isto, “a relatividade do conhecer já se mostra na linguagem, [e, sendo que a ‘identidade na construção do pensamento não é algo universal, mas está restringido dentro de limites’<sup>415</sup>] os limites são diferentes de acordo com a diferença ou relação com uma língua particular”.<sup>416</sup> Junto a isto, apenas por algo estar organizado logicamente em palavras, não necessariamente o tornaria verdadeiro, mas “há erro e verdade na linguagem também, até pensamentos incorretos podem se tornar comum a todos, de tal forma que o pensamento não concorda com o que é pensado”.<sup>417</sup>

A função intelectual, “o lado interno da função orgânica”, se dá como consciência apenas na relação com este outro lado complementar, o que faz com que “esta relatividade do conhecer esteja fundamentada em uma diferença original das impressões orgânicas”.<sup>418</sup> Portanto, apesar da individualidade, “cada pessoa tem seu lugar na totalidade do ser e seu pensamento representa o ser, mas não separadamente de seu local”.<sup>419</sup> Dentro deste

---

<sup>411</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 82.

<sup>412</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 272.

<sup>413</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 272.

<sup>414</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 273.

<sup>415</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 274-275.

<sup>416</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 275.

<sup>417</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 274.

<sup>418</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 275.

<sup>419</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 277.

pensamento temporal e espacial plural, “não temos meios de conectar nossa tarefa com esta relatividade se não reduzir a relatividade mesma a conhecimento, afim de que a construção da diferença de pensamento coincida com a tentativa de resolver ideias conflitantes”.<sup>420</sup> A linguagem se torna um produto da função intelectual, mas “a linguagem não está em todos os aspectos subordinada a construção, e ela se mantém unida ao reino da natureza”, e, falando sobre a língua latina como exemplo de mudanças socioculturais, diz que, desde as mudanças de domínio linguístico e de poder no contexto europeu, “seja impossível apresentar uma ciência nela de uma maneira viva”.<sup>421</sup>

É importante notar que, apesar da intrínseca relação dialógica individual e comunitária dentro de uma região e tempo a partir da linguagem, neste texto de 1822 Schleiermacher apresenta uma perspectiva bem mais madura da construção psicológica humana, relacionando a construção da individualidade com as experiências a partir das imagens construídas, que ganham uma antecedência e abrangência para com a linguagem que não consegue abarcar-las:

A tarefa do procedimento crítico de ganhar controle do fato individual é compreender as diferentes características da língua de acordo com sua imagem-esquema geral. As perspectivas para isto estão presentes no que já foi dito até agora. Uma língua se direcionará mais para o lado do pensamento determinado, outra mais para o pensamento puro. Uma dá prioridade aos conceitos do sujeito – a outra do predicado; uma subordinará a ação à coisa, outra o fixar de objeto à ações. Mas é óbvio que isto pode apenas ser trazido à intuição através da forma de imagens gerais, da mesma maneira que nada de individual pode ser reduzido a um conceito geral, mas apenas para uma localidade geral onde diversas coisas particulares estão alocadas. A mesma tarefa se estenderá ao processo de dedução. Naquele caso, tenta-se classificar a linguagem de acordo com seu conteúdo lógico, assim forma-se oposições e designam similaridades e relações. Mas a imagem sempre permanecerá o que predomina; e de tal forma que nunca poderá ser completamente reproduzida na linguagem. Nunca podemos expressar algo individual através da linguagem, a não ser na medida em que se apresenta como imagem ou como sequência de imagens. Uma personalidade nunca pode ser reproduzida por uma definição, mas, como em um romance ou um drama, somente pela imagem, que é melhor o quão melhor for a coerência entre as partes. (SCHLEIERMACHER, 1998, p. 279)

Assim, junto com a linguagem: “*O último suplemento da incompletude do conhecimento reside aqui do lado da imagem, e o ciclo completo de imagens individuais deve completar a incompletude do conhecimento universal*”.<sup>422</sup> As imagens de mundo se dão como construção intuitiva dentro do mundo, utilizando-se da linguagem para a organização (“assim, a ideia de mundo também determina os limites de nosso conhecimento. Estamos limitados à terra. Todas as operações do pensamento, mesmo a totalidade do nosso sistema de formação

<sup>420</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 277.

<sup>421</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 278.

<sup>422</sup> SCHLEIERMACHER, 1998, p. 279.

conceitual deve estar fundamentada ali”<sup>423</sup>), como visto, desde a infância de cada um, uma relação construída socialmente dentro de uma região e tempo, mas, também, de forma pessoal (como humano num planeta), o indivíduo não sendo visto passivamente, mas seu “pensamento como ação”.<sup>424</sup> Dentro da própria individualidade, temos o ímpeto intelectual de dividir e separar o mundo, mas tendo que um “conhecimento real deve se referir a algum elemento no mundo”, e dado que o mundo se apresenta como um “ser-em-conjunto” [*being-in-common, Zusammensein*]<sup>425</sup> espaço-temporalmente experimentável e comunicável, “nenhum contraste [*Gegensatz*] é absoluto; ao invés, todos os contrastes são apenas relativos. Uma instância de pensamento que isola um contraste supostamente absoluto representa nada factual”.<sup>426</sup> As imagens de Deus se dão junto com as imagens de mundo, por nosso ser e nosso conhecer se dar neste, e, portanto:

Nosso conhecimento sobre Deus se torna completo apenas com nossa perspectiva sobre o mundo. Tão rápido quanto um traço da posterior existir, as características básicas do anterior também aparecerão. Ao ponto de que se uma perspectiva sobre o mundo for defeituosa, a ideia da divindade permanece mítica. [...] (O verdadeiro ateísmo existe apenas em união com ceticismo positivo [que afirma negar metafisicamente o não verificável, diferente do ceticismo negativo, ou mais elevado de Schleiermacher que, por causa da linguagem, questiona verificando, não afirmando algo sobre o não verificável, então, negando a afirmação]). Toda outra forma de ateísmo é simplesmente direcionada contra o que é inatingível e mítico”. (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 32)

É nesta integralidade humana de ser-em-conjunto no mundo, coletivamente experimentado por cada indivíduo, que Schleiermacher busca apresentar sua noção de como o conhecimento não pode se separar do real e histórico para que se torne conhecimento, não recaindo sob especulação vazia ou como um reunir de pensamentos passados (que, se já foram verdade, não necessariamente o são mais):

*Em nenhuma esfera há conhecimento completo, a não ser junto com o agarrar da história viva do conhecimento em todos os tempos e em todos os lugares [o que para Schleiermacher é sempre incompleta e passíveis de erros, carentes de revisão] que é tomado como um todo em sua extensão completa por este procedimento crítico. E não há história do conhecimento sem sua construção viva.*

[...]

Este procedimento crítico está localizado no conhecimento empírico, histórico, o suplemento indispensável para a ciência pura, onde se mostra como pessoas pensaram em diferentes tempos em diferentes nações. Mas quem desejar dizer que todo o conhecimento deve finalmente ser dissolvido nesta história tiraria sua vida mais íntima. Pois a história pressupõe as imagens vivas da cognição, em relação

<sup>423</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 43.

<sup>424</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 41.

<sup>425</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 44.

<sup>426</sup> SCHLEIERMACHER, 1996, p. 44.

com a qual tem seu valor, e somente é frutífero se se desenvolver a ciência mais adiante; caso contrário, é um coletar morto. (SCHLEIERMACHER, 1998, p. 280)

### 2.3 DEUS A PARTIR DE SUAS CONSTANTES LIBERTAÇÕES RUMO À REDENÇÃO UNIVERSAL

*O mundo oferece ao espírito humano uma abundância de estímulos para desenvolver aquelas condições na qual a consciência-de-Deus pode desenvolver a si mesma, e, ao mesmo tempo, numa multiplicidade de graus o mundo empresta a si mesmo para ser usado pelo espírito humano como um instrumento e meio de expressão. (§59, SCHLEIERMACHER, 1963, p. 238)<sup>427</sup>*

Para Schleiermacher, a teologia que busca uma reclusão do mundo é uma que reflete uma não percepção para a totalidade do agir de Deus e do Espírito que gerou e gera a vida para ser vivida em meio à criação em seu conjunto e em cada particularidade. A partir de um olhar para o ser humano, como Schleiermacher apresentara já em sua obra de 1799, seus questionamentos não se direcionam a Deus em si, mas sim aos humanos em suas próprias histórias com Deus, numa pluralidade humana que expressa de muitas formas simbólicas uma inter-relacionalidade universal do real das religiões e do sentido e vivido pelas pessoas, mas, também, da própria história do cristianismo em sua realidade religiosa ambígua:

Esta é a história do cristianismo [em outro momento utiliza o termo cristandade] que está enraizada em sua natureza. “Eu não vim trazer a paz, mas a espada,” disse seu fundador; e sua alma gentia não poderia possivelmente ter significado que veio para provocar aquelas comoções sangrentas que são tão completamente contrárias ao espírito da religião ou aquelas disputas verbais desgraçadas acerca da matéria morta que a religião viva não assimila, mas ele previu apenas que estas guerras sagradas necessariamente surgiriam da natureza de seus ensinamentos, e, ao prever, ele comandou eles. (SCHLEIERMACHER, 1993, p. 217)

A teologia, neste sentido, não pode ser uma mera mimética que impossibilita o questionar e reprime o pensar, mas, antes, deve servir como auxílio para a busca por Deus em meio a história pessoal individual e coletiva, em meio a uma tradição, mas, também, as inovações que a história natural e humana viva faz e traz. Para Schleiermacher, este desenvolver do pensar na busca pelo conhecimento auxilia para uma reflexão crítica e autocrítica que busca um expandir de horizontes como conhecimento, não numa mera reprodução do conhecido, mas num produzir na história para uma relevância histórica. Esta é

---

<sup>427</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. v. I [1830]. Translation MACKINTOSH, H. R.; STEWART, J. S. New York: Harper & Row, 1963.

a forma com a qual Schleiermacher expõe o estudo teológico como buscou desenvolver em suas aulas de Berlim na publicação de 1811, *Breve Apresentação ao Estudo da Teologia*.

Nesta obra Schleiermacher apresenta as três esferas inter-relacionadas e interdependentes que compreende compor a teologia: a Teologia Filosófica (que, como “raiz” de uma árvore, numa relação dialógica inter-religiosa histórica e crítica busca ressaltar a “natureza peculiar do Cristianismo”,<sup>428</sup> e, numa ótica intra-religiosa, a característica peculiar de uma comunidade ante uma tradição), a Teologia Histórica (como “tronco”, “o corpus real do estudo teológico”,<sup>429</sup> e a “a fundação [*Begründung*] da teologia prática, mas também a verificação [*Bewährung*] da teologia filosófica”, composto pelas áreas bíblica, histórica e dogmática) e a Teologia Prática (a coroa do fazer teológico, não apenas devendo ser uma consequência inconsciente, mas conscientemente refletida, pois a prática é a vida da comunidade que traz questionamentos para o fazer teológico que, para servir a sua comunidade, necessita estar preparada para os problemas que as pessoas enfrentam em suas vivências, além de todo o serviço eclesiástico, assim: a teologia prática “será mais acuradamente exercida pela pessoa que mais minuciosamente e completamente desenvolveu sua teologia filosófica”, enquanto que “os métodos mais apropriados ocorrerão à pessoa cuja base histórica para viver no presente é a mais profunda e diversificada [...]”<sup>430</sup>).

Para Schleiermacher a teologia necessita ser um constante fazer e refazer teológico, consciente da diversidade intrínseca ao religioso do cristianismo. A partir de tal perspectiva, Schleiermacher pode afirmar que, por exemplo, “doutrinas individuais podem, portanto, ser concebidas diferentemente em tratados dogmáticos produzidos em um mesmo tempo”, e isto ocorre “por causa da diferença entre escolas coexistentes ou sucessivas e suas terminologias”.<sup>431</sup> Congruente com a liberdade do pensar crítico individual e religioso, Schleiermacher enfatiza que “cada estudante de teologia deve formar sua própria perspectiva histórica para si mesmo, no que diz respeito tanto ao conhecimento do curso total do cristianismo quanto ao do momento da história na qual vive”.<sup>432</sup> Para desenvolver teologia desta forma contextual, contudo, necessita-se estar numa constante relação entre o “ortodoxo” e o “heterodoxo”, polos que, como perceptível até aqui pelo pensamento filosófico de Schleiermacher, não podem ser tidos como opostos absolutos, mas princípios reguladores, onde aquele é “todo elemento de doutrina que é construído com o intento de se segurar àquilo

<sup>428</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *A Brief Outline on the Study of Theology*. Translation TICE, Terrence N. Virginia: John Knox, 1966. p. 29.

<sup>429</sup> SCHLEIERMACHER, 1966, p. 26.

<sup>430</sup> SCHLEIERMACHER, 1966, p. 114.

<sup>431</sup> SCHLEIERMACHER, 1966, p. 77.

<sup>432</sup> SCHLEIERMACHER, 1966, p. 49.

que já é comumente reconhecido” e este “todo elementos construído pela inclinação de manter a doutrina móvel e criar espaço para ainda outros modos de apreensões”.<sup>433</sup> Assim, lidando com o termo “teologia sistemática”, Schleiermacher diz que apesar de ela:

Corretamente enfatizar que doutrina não deve ser apresentada como um mero agregado de proposições, cuja coerente inter-relação não seja mostrada. Ela, não obstante, oculta, a detrimento do objeto, não apenas o caráter histórico da disciplina, mas também seu objetivo em relação à liderança da igreja; e numerosas más-interpretações estão sujeitas a surgir como resultado. (SCHLEIERMACHER, 1966, p. 48)

Em 1821, com 53 anos de idade, Schleiermacher publica a obra dogmática<sup>434</sup> que reflete sua compreensão teológica cristã mais organizada, *A doutrina da fé cristã*. Após onze anos em Berlim, Schleiermacher agora havia expandido as áreas nas quais palestrava, lidando, além da hermenêutica e da dialética, com história da filosofia, filosofia, ética, teoria política, psicologia, história da igreja, Novo Testamento, vida de Jesus, ética cristã e teologia prática. Neste contexto, Hegel, que substituiu Fichte em 1814, já predominava filosoficamente, influenciando muitos, inclusive o companheiro teólogo de Schleiermacher, Philipp Marheineke (1780-1846). Além disto, teologicamente o pietismo ressurgia com características novas, distintas da ênfase ética e/ou da ênfase sentimental, onde agora “desposavam formas de confessionalismo luterano e ortodoxo estrito”.<sup>435</sup> Colocando-se contra uma contínua mistura da vivência religiosa e da reflexão teológica com metafísica, moral e costumes, que impunham determinadas perspectivas sobre uma diversidade e pluralidade de experiências religiosas, inclusive cristãs, na terceira edição de sua *Sobre a Religião*, em 1821, Schleiermacher diz que “seria mais oportuno dirigir os discursos aos super-piedosos [*Frömmelnde*] e aos escravos da letra, pessoas que são ignorantes e com falta de amor e cheias de superstição condenatória e super-crença”.<sup>436</sup>

A obra dogmática foi publicada em dois volumes, a primeira edição dentro do contexto da terceira edição da obra *Sobre a Religião*, 1821 e 1822, e uma segunda edição em 1830 e 1831. Como Richard Crouter salienta, para compreender as mudanças nas edições de Schleiermacher nesta obra, precisa-se compreender que “uma abertura para revisão era o hábito mental de um filósofo-teólogo que, como retórico e pregador, buscou se conectar com

<sup>433</sup> SCHLEIERMACHER, 1966, p. 74.

<sup>434</sup> Já compreendendo a posição crítica à uma noção sistemática ahistórica, para Schleiermacher “Dogmática não é, em sua visão (uma compreensão presente em ambas as edições), o telos ou rainha da teologia, mas a dimensão sintetizadora da teologia que está mais próxima da contemporaneidade e, portanto, mais vulnerável à críticas”. (CROUTER, 2005, p. 237), além de ser a área que mais se requer este diálogo crítico e auto-crítico.

<sup>435</sup> CROUTER, 2005, p. 69.

<sup>436</sup> SCHLEIERMACHER, apud CROUTER, 2005, p. 70.

as experiências de seus contemporâneos”,<sup>437</sup> portanto, fazendo modificações na tentativa de elucidar seu pensamento e direcionar análises e críticas, sempre com um estrato substancial que permanece nas mais diversas áreas e transcorre suas reflexões em relação com a vivência social circundante. Pode-se dizer também que houve mudanças “motivadas por tentativas de amenizar as opiniões cristãs heterodoxas de sua juventude quando tomadas as responsabilidades de um maduro professor de doutrina cristã”.<sup>438</sup>

Pode ser compreendido que “o objetivo principal da revisão seria de fazer a introdução mais independente e delineá-la mais nitidamente do corpo principal da obra”,<sup>439</sup> já que foi ali o ponto de maior polêmica na época e em muito da discussão teológica nos séculos posteriores. Uma mudança a observar é a preponderância que o “sentimento” (*Gefühl*) ganha sobre a “intuição” (*Anschauung*) ao lidar com a esfera religiosa, o que pode ser visto na reedição da obra *Religião* já em 1806, mas especialmente no desenvolvimento da fórmula bem conhecida de Schleiermacher do “sentimento de dependência absoluta” (*schlechthinige Abhängigkeitsgefühl*), de sua dogmática. Esta mudança precisa ser vista na tentativa de Schleiermacher de retirar ainda mais qualquer caráter da possibilidade de conhecimento objetivo sobre Deus, o que poderia ficar com uma noção distorcida de intuição. Assim, relacionando a experiência religiosa mais como um sentimento não formado de dependência, e não uma intuição conceitual formada ou em formação, mesmo que, a intuição não seja excluída, transformando-se em um momento secundário da autoconsciência de dependência absoluta. Não obstante, este sentimento, esta experiência, não é algo abstrato ou intelectual, mas, pode-se dizer, *sentível*, organicamente, biologicamente, como pode ser visto na relação entre sentimento e afeto no religioso (e que está em íntima relação com as “emoções religiosas” na experiência religiosa), e, por exemplo, no musical:

[Schleiermacher] moveu-se para além de seu tempo ao usar o termo “afeto” e seus termos correlatos “ser afetado”, “afeição”, um “momento de afeição” e “afetado” (*Affiziertsein, Affektion, Affectionsmoment, assiciert*) para se referir as condições físicas, empíricas, e orgânicas da vida espiritual de um indivíduo. Resumidamente, Schleiermacher definiu *afeto* como um fato biológico do espírito humano. (THANDEKA, 2005, p. 290<sup>440</sup>)

<sup>437</sup> CROUTER, Richard. Introduction. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1799]. Translation CROUTER, Richard. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 57.

<sup>438</sup> CROUTER, 1993, p. 56.

<sup>439</sup> CROUTER, 2005, p. 233.

<sup>440</sup> THANDEKA. Schleiermacher, feminism, and liberation theologies: a key. In: MARIÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 287-306.

A forma como Schleiermacher busca mostrar seu objetivo na introdução da obra *Fé Cristã* não pode ser tida como uma dedução analítica ideal do que na obra é desenvolvido como o sentimento e a autoconsciência de dependência absoluta, mas estes necessitam ser tidos como fatores antropológico intrapessoais fundantes, cujos desdobramentos construídos interpessoalmente podem ser vistos de forma transpessoal na religião como fenômeno histórico real dado indistintamente. Partindo deste dado em comum que relaciona a humanidade e o mundo na história com Deus, ainda na introdução, Schleiermacher busca compreender qual é a peculiaridade do cristianismo dentre as religiões, pois, como visto anteriormente, para ele esta é uma forma metodológica para expandir o conhecimento para além do já conhecido ajudando a entender melhor comparativamente o objeto analisado. Contudo, para ele isto não é apenas um método aplicado aqui, mas esta sua leitura também é uma leitura teológica que busca ver o desejo de Deus de se relacionar com a humanidade, e não ser um fim em si e para si através do si. Para Karl Barth, a introdução da dogmática de Schleiermacher é o “verdadeiro *conteúdo* da dogmática”, e todo o resto “apenas uma análise depois do fato”.<sup>441</sup> Não obstante, a análise teórico-teológica que Schleiermacher faz ao longo da obra não pode ser tida como um mero desdobrar de algo já anteposto, mas sim como um suscitar de experiências novas e questionadoras que marcaram e marcam o fazer teológico cristão que é humano, e não divino, razão pela qual o ponto de partida de Schleiermacher é a igreja enquanto comunidade cristã humana social (§2).

A Introdução está dividida em duas partes, a Definição da Dogmática (§1-19) e o Método da Dogmática (§20-31). Como dito, Schleiermacher inicia sua exposição a partir da tentativa de clarear a concepção da igreja cristã. Utilizando-se de suas outras pesquisas, pode-se dizer, empírico-fenomenológicas, a essência religiosa que os une possui sua peculiaridade, podendo ser conceituada como “piedade”. No §3, então, busca definir antropológicamente esta piedade que une estas pessoas numa comunidade social religiosa: “*A piedade que forma a base de todas as comunhões eclesiásticas é, considerada puramente em si mesma, nem um conhecer [Wissen], nem um fazer [Tun], mas uma modificação de sentimento, ou de autoconsciência imediata*”.<sup>442</sup> Este é o aspecto antropológico fundante que Schleiermacher identificou como essência religiosa, um sentimento, mas que, para não ser reduzido a um estado, é também autoconsciência, e autoconsciência que, para não se dar “como uma consciência objetiva”,<sup>443</sup> é imediata, não representação, mas sentimento, uma noção que ele

<sup>441</sup> BARTH, Karl. *The Theology of Schleiermacher*. Michigan: William B. Eerdmans, 1982. p. 211.

<sup>442</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v.I, p. 5.

<sup>443</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v.I, p. 6.

diz em uma nota da obra estar em paralelo com seu colega Henrik Steffen: “a consideração de Steffen sobre o sentimento é proximamente perto do meu, e a passagem dela para o meu é fácil [...] ‘a imediata presença da existência pessoal em totalidade’”.<sup>444</sup>

Para Schleiermacher, a distinção específica do sentimento de piedade, “o elemento em comum em todas as expressões da piedade tão quão divergentes forem”, a “essência identitária da piedade, é isto: a consciência de ser absolutamente dependente, ou, o que é a mesma coisa, de estar em relação com Deus” (§4).<sup>445</sup> Expondo este parágrafo diz que “nós nunca estamos simplesmente conscientes de nosso Si [aqui ele está discutindo contra uma noção abstrata de Eu] em sua identidade imutável, mas estamos sempre ao mesmo tempo conscientes de uma mudança em determinações nele”,<sup>446</sup> o que ele desenvolve dialogando com sua noção dos dois elementos temporais da autoconsciência, a receptividade e a espontaneidade. Enquanto que no primeiro se dá a predominância do “sentimento de dependência” como “afetado a partir de algum espelho externo”, no segundo é o “sentimento de liberdade”, onde há a liberdade de expressar em movimento e atividade. Como diz, nem um sentimento absoluto de dependência isento do sentimento de liberdade, nem um sentimento absoluto de liberdade isento da dependência “pode ser encontrado nesta esfera toda”.<sup>447</sup> No sentimento de liberdade temos uma ilusão que não condiz com “os limites que pertencem à natureza do sujeito mesmo”,<sup>448</sup> e são estes limites que mostram que “nossa existência completa não se apresenta à nossa consciência como tendo procedida de sua própria atividade espontânea”,<sup>449</sup> mas ela, em seus limites, implica numa realidade externa de onde nossa atividade espontânea é estimulada, um fundamento que possibilita este todo, “o *Donde* [*Woher*] de nossa existência receptiva e ativa como implicada nesta auto-consciência, [que] deve ser designada pela palavra ‘Deus’, e esta é, para nós, o significado original dessa palavra”.<sup>450</sup>

Continua dizendo que “este ‘Donde’ não é o mundo, no sentido da totalidade da existência temporal, e ainda menos qualquer parte do mundo”,<sup>451</sup> e que o sentimento de dependência se dá como absoluto, não em atividade como no sentimento de liberdade, mas

<sup>444</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v.I, p. 7.

<sup>445</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 12.

<sup>446</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 12.

<sup>447</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 15.

<sup>448</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 14.

<sup>449</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 16.

<sup>450</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 16.

<sup>451</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 16.

como “a relação fundamental que deve incluir todos os outros em si”.<sup>452</sup> Uma receptividade de uma interrelacionalidade dada, mas enfatizando que:

Nossa proposição tem o intento de opor a perspectiva de que este sentimento de dependência é em si mesmo condicionado por algum conhecimento anterior de Deus. E isto pode certamente ser o mais necessário, já que muitas pessoas clamam estar na posse certa da concepção de Deus, em seu todo uma questão de concepção e original, *i.e.*, independente de sentimento. (SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 17)

Esta “autoconsciência religiosa”, também chamada de “consciência-de-Deus”, como “sentimento de dependência absoluta”, é o “grau mais elevado de autoconsciência imediata”,<sup>453</sup> mas é essencialmente desenvolvido como “relação e comunhão”,<sup>454</sup> histórica e social. Estas comunhões religiosas podem-se ver desde o “culto de casa dentro de uma única família” até uma “condição cívica”, mas ao longo da história são diversas as formas que gradualmente aparecem “*com limites claramente definidos*”, o que Schleiermacher coloca como relacionados a partir de duas formas: “*diferentes estágios*” e “*diferentes tipos*”.<sup>455</sup> Como exemplos de estágios ele coloca as relações familiares, condições pré-cívicas, e cívicas, esta como a mais “elevada”, e explica que:

Esta diferença de nenhuma forma se relaciona apenas com a forma ou o escopo da comunhão em si mesma, mas também com a constituição das afeições religiosas subjacentes, de acordo com que atinjam a clareza na antítese consciente dos movimentos da autoconsciência sensível. Agora, este desenvolvimento depende parcialmente do desenvolvimento total dos poderes mentais, de forma que unicamente por tal razão muitas comunhões [religiosas] não podem continuar mais em seu próprio modo peculiar de existência; como, *p.ex.*, muitas formas de adoração de ídolos, mesmo quando ainda podem reivindicar um alto nível de habilidade mecânica, ainda são incompatíveis mesmo com uma educação científica moderada e artística, e desaparecem quando confrontadas por ela. (SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 31)

Contudo, ainda explica que:

Nossa proposição não afirma, mas pressupõe tacitamente a possibilidade de que haja outras formas de piedade que estão relacionadas com o cristianismo como formas diferentes no mesmo nível de desenvolvimento, e, assim, até então similares. Mas

<sup>452</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 17.

<sup>453</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 26.

<sup>454</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 26.

<sup>455</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 31. Como exemplos de estágios ele coloca as relações familiares, condições pré-cívicas, e cívicas, esta como a mais “elevada”, e explica que “esta diferença de nenhuma forma se relaciona apenas com a forma ou o escopo da comunhão em si mesma, mas também com a constituição das afeições religiosas subjacentes, de acordo com que atinjam a clareza na antítese consciente dos movimentos da autoconsciência sensível. Agora, este desenvolvimento depende parcialmente no desenvolvimento total dos poderes mentais, de forma que unicamente por tal razão muitas comunhões [religiosas] não podem continuar mais em seu próprio modo peculiar de existência; como, *p.ex.*, muitas formas de adoração de ídolos”.

isto não contradiz a convicção, que assumimos todo cristão possuir, da exclusiva superioridade do cristianismo. (SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 33)

A partir destas colocações, podemos dizer numa autoafirmação que enfraquece, busca agora construir um diálogo, dizendo que:

Nossa proposição exclui apenas a ideia, que de fato frequentemente se encontra, de que a religião (piedade) cristã deveria adotar, pelo menos diante da maioria das formas de piedade, a atitude de verdadeiro ante o falso. [...] Toda a delimitação que estamos introduzindo aqui está baseado, contudo, na máxima de que [e aqui Schleiermacher toma uma afirmação de sua dialética] erro nunca existe em e por si mesmo, mas sempre junto com alguma verdade, e que nunca entendemos completamente isto até que tenhamos descoberto suas conexões com a verdade, e a coisa verdadeira a qual está relacionada (SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 33)

O ponto de medida para Schleiermacher é o desenvolvimento da ideia de absoluto como unidade, o que coloca como ponto dedutivo mais elevado ao qual o indutivo precisa rumar, levando a um pressentimento de “Um Ser Supremo”, mesmo que em muitas pessoas e religiões o “sentido de totalidade ainda não foi desenvolvido”.<sup>456</sup> Para Schleiermacher, os estágios subordinados da religião são a “Adoração de ídolos”, ou “fetichismo”, que atribui poderes limitados a um (monolatria) ou mais ídolos, um regionalismo finito do agir infinito, e o “Politeísmo”, depois de já ter havido desenvolvimentos históricos e sociais “e o levante de diversos ciclos de mitos”, onde “os deuses, espiritualmente definidos, formam uma pluralidade organizada e coerente, que, se não exibida como uma totalidade, esta é, não obstante, pressuposta e buscada enquanto tal”.<sup>457</sup>

A consciência de dependência absoluta é vista por Schleiermacher como sendo resultado de quando “nós tomamos o mundo em nossa autoconsciência e expandimos a posterior em uma consciência geral da finitude, estando conscientes de nós mesmos como absolutamente dependentes”, e “esta autoconsciência somente pode ser descrita em termo do Monoteísmo”.<sup>458</sup>

E porque não poderia um politeísta helênico, envergonhado por suas formas inteiramente humanas dos deuses, ter identificado seus grandes deuses com os deuses evoluídos de Platão, deixando de lado o Deus que Platão representa como se direcionando a eles, e colocando apenas a Necessidade entronada? [aqui ele quer dizer que “isto não implicaria nenhuma mudança em sua piedade, mas sua representação teria se tornado panteísta”]  
[...]

<sup>456</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 34.

<sup>457</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 34.

<sup>458</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 35.

[Esta pessoa que...] se considera como pertencendo ao mundo, pode sentir-se a si mesmo, junto com este Todo, a ser dependente daquilo que corresponde ao Um. Tal estado de mente dificilmente pode ser distinguido das emoções religiosas de muitos Monoteístas. (SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 39)

E, já colocando um tema que transcorrerá a obra, isto é, a discussão sobre a Soberania Divina e o livre arbítrio (e epistemologia) humano, diz que:

De qualquer forma, a distinção (sempre bem curiosa para mim, e, se posso dizer, rudemente desenhada) entre um Deus que está fora de e acima do mundo, e um Deus que está no mundo não consegue particularmente atingir o objetivo, pois nada pode ser estritamente dito sobre Deus em termos de antíteses entre interno e externo sem impedir de alguma forma a onipotência e onipresença divina. (SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 39)

Mas Schleiermacher não busca discutir Deus como se a partir de si mesmo, e finda sua introdução esclarecendo (ao longo de toda a introdução) seu ponto de partida da fé monoteísta cristã protestante prussiana, “*essencialmente distinguida de outras tais fé [religiosas, mas não cristãs] pelo fato de que tudo nela é relacionado com a redenção realizada por Jesus de Nazaré*”,<sup>459</sup> (§11). Contudo, o próprio cristianismo necessita ser reconhecido em sua diversidade de tradições e costumes de diversas regiões do mundo, sendo que aqui:

[...] estamos também pressupondo que o termo *Redenção* é um do qual todos confessem: não apenas que *usem* a palavra, talvez com diferentes significados, mas que haja algum elemento comum de significado que todos tem em mente, mesmo que difiram quando cheguem a uma descrição mais exata disto. O termo em si mesmo nesta esfera é meramente figurativo, e significa em geral uma passagem de uma condição má [...] Agora, aplique esta palavra para a esfera da religião, e supunha que estamos lidando com o tipo teleológico de religião. Então a condição má pode apenas consistir em uma obstrução ou detenção da vitalidade de uma autoconsciência mais elevada, de tal forma que vem a ter pouca ou nenhuma união dela com as variadas determinações da autoconsciência sensível, e, portanto, pouca ou nenhuma vida religiosa. Podemos dar o nome desta condição, em sua forma mais extrema, o nome de *falta-de-Deus [Gottlosigkeit]*, ou, melhor, *esquecimento-de-Deus [Gottvergessenheit]*. Mas não devemos pensar que isto signifique um estado no qual é simplesmente impossível acessar a consciência-de-Deus ser acesa [...] A possibilidade, então, de ascender a consciência-de-Deus permanece em reserva mesmo onde as condições más daquela consciência estejam pintadas nas cores mais escuras. (SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 54-55)

Mesmo que a comparação com outras religiões seja importante, para Schleiermacher o olhar do fazer teológico necessita partir de uma lógica interna, e “se Cristo for inteiramente tido em analogia com os fundadores de outras religiões, então a distintiva peculiaridade do

<sup>459</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 52.

cristianismo pode apenas ser afirmada pelo conteúdo da doutrina e regras da vida”,<sup>460</sup> e afirma que, a partir do cristianismo (como buscará mostrar em sua discussão cristológica): “Cristo é diferenciado de todos os outros como Redentor isolado e por todos, e não é tido como necessitando si mesmo de redenção; e está, portanto, separado de início de todos os outros homens, e dotado com poderes redentores desde seu nascimento”.<sup>461</sup>

É preciso compreender que Schleiermacher busca partir da concretude da vivência, o que faz com que cristianismo também se torne uma vasta diversidade de doutrinas e estruturas, mesmo que sob uma perspectiva cristã. Isto já é um olhar especial para aquilo que antecede qualquer doutrina e estrutura religiosa e social, o indivíduo humano indivisível: “pois cada homem tem em si tudo o que outro tiver, mas tudo é determinado diferentemente; e a maior similaridade é apenas uma diferença em diminuição ou (relativamente) desaparecimento”.<sup>462</sup> Este é o conceito já visto aqui do individual (*Individuelle*), “mas a descoberta desta questão diferenciadora em qualquer existência individual é uma tarefa que nunca pode ser perfeitamente, mas apenas aproximadamente, descarregada em palavras e frases”.<sup>463</sup> E o mais íntimo do religioso (e de qualquer absoluto último individual) lida justamente com esta esfera:

[...] em cada religião individual a consciência-de-Deus, que em si mesma permanece em todos os lugares no mesmo nível, é ligada a alguma relação com a autoconsciência de maneira tão especial que apenas então pode se unir com outras determinações da autoconsciência; onde então todas as outras relações estão subordinadas a esta, e comunica a todas as outras suas cores e tons. (§ 10.3, SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 47)

Desta forma, esta relação profunda nunca se dá de forma pura, e “a transferência da ideia de Deus para qualquer objeto perceptível, a não ser que em todo o tempo se esteja consciente de ser um pedaço de simbolismo puramente arbitrário, é sempre uma corrupção”, e isto “seja uma transferência temporária, *i.e.*, uma teofania, ou uma transferência constitutiva, na qual Deus está representado permanentemente como uma existência perceptível particular”.<sup>464</sup> Seguindo esta essência limitadora da relação com Deus, todo conceituar religioso humano é dado na tentativa de elucidação da própria autoconsciência em sua profundidade tocada (e esta relação aconteceria no presente e no passado, no passado e no presente, com cada pessoa hoje que ouve todos aqueles que falaram lá e ao longo da história

<sup>460</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 58.

<sup>461</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 58.

<sup>462</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 47.

<sup>463</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 47.

<sup>464</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 18.

até esse hoje). Assim, não se pode falar de maneira objetiva, pois todo falar já é um pensar construído e expresso na linguagem a partir do ser que é dado, um ser que sempre só é. Esta consequência Schleiermacher traz para dentro de sua reflexão dogmática, onde doutrinas estão atreladas ao humano de tal forma que não podem ser dadas em si como divinas ao ponto de se cristalizar e restringir a vida religiosa da pessoa em meio a sociedade, mas precisam ser relidas a partir dos novos questionamentos e contextos onde a história humana de cada pessoa se dá em seu contexto, clamando por uma maior abertura para o diálogo intracristão e inserção social e intelectual de forma profundamente autocrítica, além de crítica:

A partir de um aspecto, os dogmas cristãos são suprarracionais, em outro eles são todos racionais. Eles são suprarracionais a respeito de que tudo experiencial é suprarracional. Pois há uma experiência interior à qual todas podem ser traçadas: elas descansam sobre um *dado*; e, fora disto, não poderia ter surgido, por dedução ou síntese, de proposições universalmente reconhecidas e comunicáveis. [...] Deve-se responder que neste sentido [de que os dogmas e suas conexões estão “sujeitas as mesmas leis de concepção e síntese como todo discurso”] tudo na doutrina cristã está de acordo com a razão. De acordo com isto, a suprarracionalidade de todos dogmas cristãos particulares é a medida pela qual pode ser julgado se conseguiu suceder em expressar o elemento cristão peculiar; e ainda, sua racionalidade é o teste do quão distante a tentativa de traduzir as emoções internas em pensamento sucederam. (§13. *pós-escrito*, SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 67)

Desta forma:

*Todas as proposições que o sistema de doutrina cristã tem a estabelecer podem ser tidas ou como descrições de estados humanos, ou como concepções de atributos divinos e modos de ação, ou como ditos acerca da constituição do mundo; todas as três formas sempre subsistirão ao lado uma da outra.* (§30, SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 125)

A necessidade de libertação, que é como Schleiermacher define a redenção, não é algo obvio, mas está junto com o discurso de Jesus como elucidação da estrutura pecaminosa humana pessoal e coletiva na qual todos vivemos dentro da história.<sup>465</sup> Assim, mesmo que a “redenção é posta como algo universalmente e completamente realizada por Jesus de Nazaré”<sup>466</sup> (§11.3), e que se pode pelo menos admitir que há “traços na Escritura; a visão,

<sup>465</sup> Como Vitor Westhelle ressalta, “para Schleiermacher, o que causa o pecado no indivíduo é consequência de sua inserção social [podemos acrescentar mesmo que não reduzido à isto]. Desta forma a necessária consequência de que a redenção necessite ter um caráter universal, pois não é possível resgatar o indivíduo sem que primeiro se resgate a espécie, de onde emerge o pecado original originariamente, ou donde procede o pecado original originado” (WESTHELLE, Vitor. *Schleiermacher frente al pecado*. HANSEN, Guillermo (Ed.). *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2002. pp. 141-151).

<sup>466</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 56. Como ele apresenta no §113, “a encarnação de Cristo significa para a humanidade em geral o que a regeneração é para o indivíduo”, as pessoas “em quem a graça preparatória está trabalhando” são a “comunhão externa” da “comunhão interna” dos regenerados em Cristo

respectivamente, de que através do poder da redenção haverá um dia uma restauração universal de todas as almas” (§ 163, apêndice), a história vivida se dá em meio à uma realidade pecaminosa de sofrimento de indivíduos e sociedades. A perfeição da criação, para Schleiermacher, não é algo intrínseco a ela, mas é ela enquanto totalidade criada, que continua sendo preservada por Deus e que culminou na autoconsciência humana, onde, mesmo de modo extremamente limitado, se encontra com Deus no e pelo mundo:

Os fatos no desenvolvimento do homem nunca são questões de fé, mas de história, e afirmações acerca de fatos, sejam gerais ou particulares, não são proposições de fé, mas afirmações históricas [...], como dirá, mesmo que se “chame a história que está misturada com incertezas, ‘fé’” Neste sentido [criticando um dualismo pré/pós-lapso], não pode haver distinção entre os primeiros homens e nós mesmos. (SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 248)

Pode-se dizer que Schleiermacher intenta retirar o foco teológico tanto de uma era original perdida quanto de uma futura vindoura, buscando refocar para onde se necessita de verdadeira libertação, isto é, no presente, na sociedade, no mundo, tudo feito por e em prol da criação original perfeita, o ser humano, todo humano, como “imagem de Deus”. Mesmo que este ser humano seja pecaminoso: “*o pecado que está presente no indivíduo antes de qualquer ação sua, e tem seu fundamento fora de seu próprio ser, é, em todo caso, a completa incapacidade para o bem* [“bem” é definido como “aquilo que está determinado pela consciência-de-Deus”]” (§70),<sup>467</sup> o que pode ser visto nas conseqüentes ações que construíram a história humana social, algo que “*é melhor representado* [não individualmente, mas] *como o ato corporativo e culpa corporativa da raça humana, e que o reconhecimento disto enquanto tal é também o reconhecimento da necessidade universal da redenção*” (§71).<sup>468</sup> Desta forma, apesar da necessidade de já dentro desta história se lutar pela libertação daqueles que sofrem sob o pecado humano coletivo e seu próprio pecado, podemos compreender este questionamento teológico soteriológico feito por Schleiermacher em um ensaio publicado em 1817, onde buscou dialogar teologicamente as tradições luterana e reformada, dizendo que, tendo as contingências históricas, regionais e individuais:

É a diferença entre a culpa daquele que se tornou uma pessoa de fé [...] e a culpa daquele que continuou não sendo uma pessoa de fé tão grande que a infinita

---

(SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. v. II [1831]. Translation MACKINTOSH, H. R.; STEWART, J. S. New York: Harper & Row, 1963. p. 525).

<sup>467</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 282.

<sup>468</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. I, p. 285.

diferença entre bênção e condenação para toda a eternidade poderia assim ser justificada? (SCHLEIERMACHER, apud HAGAN, 2013, p. 116)<sup>469</sup>

É o cristianismo em sua peculiaridade o que Schleiermacher busca mostrar ao longo de sua reflexão doutrinária, mas uma peculiaridade que diz estar ligada a Jesus de Nazaré, dentro da história na qual veio, além da pessoa que foi, e, ao mesmo tempo, como um transcender deste regionalismo numa forma completamente nova de relacionamento com Deus. Apesar disso, não é algo que iniciou e findou com Cristo, mas é uma nova consciência-de-Deus que, pela fé no já ter sido incorporado, efetua uma “apropriação da perfeição e bem-aventurança de Cristo”,<sup>470</sup> inserindo-se numa “nova vida corporativa divinamente efetuada, que funciona em oposição à vida corporativa de pecado e a miséria que é desenvolvida nesta”,<sup>471</sup> e naquele há o agir do Espírito em comum como “uma influência do próprio Cristo, mediado por sua presença espiritual na Palavra” (§106.2).<sup>472</sup> Mesmo partindo da Bíblia como algo em comum, afirma, todavia, que “*nenhuma apresentação da religião cristã advinda da Igreja Visível contém a pura e perfeita verdade*” (§154), e que “*todos os erros que são gerados na Igreja Visível devem ser removidos pela verdade que nunca cessa de trabalhar nela*” (§155), e, congruente com diversos outros momentos na obra onde busca expressar a importância da exegese para não se prender a letra, mas estar na busca do espírito, pode-se remeter aqui ao que ele fala sobre a hermenêutica bíblica na obra *Hermenêutica e Crítica*:

A insistência na interpretação histórica é apenas uma correta insistência na conexão do escritor do N.T., com sua era. (Perigosa expressão ‘conceitos do tempo’.) Mas esta insistência se torna erro se ela nega o novo poder formador-de-conceito do Cristianismo e busca explicar tudo a partir do que já estava lá. (SCHLEIERMACHER, 1998, p.15)

Ao mergulhar nos relatos das experiências daqueles que viveram com Jesus, podem-se ver as expressões de sua sensibilidade amorosa e mensagem revolucionária que trouxe redenção para muitos indivíduos lá e através de seus seguidores. Contudo,

Já que mente e entendimento retiram seus nutrientes somente do mundo circundante, e Sua autoatividade livre também teve neste mundo seu lugar determinado, mesmo

<sup>469</sup> HAGAN, Anette. *Eternal Blessedness for All? A Historical-systematic Examination of Schleiermacher's Understanding of predestination*. Princeton Theological Monograph Series. Oregon: Pickwick, 2013.

<sup>470</sup> HAGAN, 2013, p. 98

<sup>471</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 358.

<sup>472</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 477-478.

sua consciência-de-deus, o quão original em seus poderes superiores, poderia apenas expressar ou comunicar a si mesma em ideias que Ele apropriou desta esfera, e em ações que, quanto as suas possibilidades, foram predeterminadas por ela. (§93.3, SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 382)

Podemos compreender que Schleiermacher enfatiza isto para humanizar Jesus em sua vida, ação e mensagem, sem divinizar ele em si e para si separadamente de todo o contexto no qual nasceu,<sup>473</sup> cresceu, viveu e quis efetivamente comunicar sua mensagem libertadora. Por exemplo, na questão relacionada a “raça em Sua pessoa”: “Cristo dificilmente poderia ser um homem completo se sua personalidade não fosse determinada por este fator”, contudo, isto “não pode ter sido como um princípio repelente ou de exclusividade Nele, mas deve ter se unido com a apreciação mais livre e desnuciada de tudo humano, e com o reconhecimento da identidade na natureza e também do espírito em todas as formas humanas” (§93.4).<sup>474</sup> Assim, apesar de Jesus ter “uma existência verdadeira de Deus nele” (§94), esta é uma que não se separa de sua mais profunda humanidade para a qual buscou fazer todos em sua volta olharem, e, mesmo que “é como todos os homens em virtude de sua identidade da natureza humana [com tudo, inclusive tentações], mas [é] distinguido deles todos pela potência constante de Sua consciência-de-Deus” (§94),<sup>475</sup> o que lhe permite a “não pecaminosidade essencial” e a “absoluta perfeição” (§98),<sup>476</sup> uma que, todavia, não impôs e obrigou, mas inspirou se dando como exemplo de humildade profética revolucionária e sacrificial.

Deus, como revelado por Jesus, se mostra a partir de uma “sabedoria divina” (§168) que compreende a criação em sua própria finitude, que anteviu a necessidade de se revelar como o bem em prol da vida, não em sentido abstrato, mas no mais material e concreto possível a partir da criação humana e natural e para a criação humana e natural como a própria autoadoação de Deus:

*§164. Quando traçamos até a divina causalidade nossa consciência de comunhão com Deus, restaurada através da eficácia da redenção, colocamos a implantação e a extensão da Igreja Cristã como um objeto do divino governo do mundo.*  
(SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 723)

<sup>473</sup> Schleiermacher busca mostrar que a peculiaridade divina em Jesus não tem relação com seu não ter nascido da relação sexual entre uma mulher e um homem (“o ser de Deus em Cristo não pode possivelmente ser explicado pelo fato de que nenhuma atividade masculina teve participação em Sua concepção” § 97.2, SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 403), ressaltando que para Paulo, os escritos mais antigos, isto nunca entrou em questão, dizendo que, “é bem possível crer em Cristo como Redentor sem crer em sua concepção sobrenatural neste sentido” (SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 404), mesmo que, de alguma forma, não necessariamente sem a figura paterna, e mesmo sem poder se definir precisamente, possa ter ocorrido o que se pode ter como uma “ideia geral de concepção sobrenatural” (SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 405).

<sup>474</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 384.

<sup>475</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 385.

<sup>476</sup> SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 413.

§165. *A causalidade divina se apresenta a nós no governo do mundo como Amor e como Sabedoria.* (SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 726)

§166. *O amor divino, como o atributo por meio do qual a natureza divina se doa,*<sup>477</sup> *é visto no trabalho da redenção.* (SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 727)

§ 167. *Deus é Amor.* 1 João 4.16 (SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, 730)<sup>478</sup>

§ 168. *A sabedoria divina é o princípio que ordena e determina o mundo para a auto-doação divina que é evidenciada na redenção.* (SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 732)

E, como último parágrafo do segundo volume, que na nota ele diz remeter a um parágrafo já mencionado, o §59 (o que inicia este capítulo como citação), diz:

§169. *Teorema – A sabedoria divina é o fundamento por meio do qual o mundo, como cena da redenção, é também a revelação absoluta do Supremo Ser, e é, portanto, bom* [e, podemos acrescentar aqui, juntamente com outras colocações de Schleiermacher, isto ainda que marcado pelo pecado humano enquanto realidade concreta]. (SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 735)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O contexto sociocultural europeu vinha se desenvolvendo dentro de uma ampla história de enriquecimento a partir da exploração colonial da natureza e da humanidade em muitas terras. Isto gerou, ao mesmo tempo em que um enriquecimento econômico, a oportunidade de relações internacionais com o mundo também em sua humanidade, trazendo velhos e novos questionamentos, juntamente com tentativas de resguardar o que já era conhecido e levar adiante com novos conhecimentos. Diversas pessoas foram vistas aqui, não apenas como “europeus”, mas, como seres humanos que se questionaram e questionaram a vida, buscando respostas, juntamente com mudanças.

Aquilo que pode ser definido como a “Modernidade” não se deu apenas na Europa, mas sim como momento histórico coletivo que, apesar da diversidade de histórias, foi definida e apresentada como História a partir de uma perspectiva eurocentrada, que levou em

<sup>477</sup> Na explicação deste parágrafo ele inicia o primeiro ponto dizendo: “o Ser Supremo doando a si mesmo, e que isto constitui a própria essência do amor divino, é uma posição rejeitada por muitos como mística” (§166.1, SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 728).

<sup>478</sup> “E, apesar de certamente podermos nos aventurar a dizer que Deus é onipotência amorosa ou amor onipotente, ainda, devemos admitir que a primeira destas formas tanto quanto na segunda, somente o amor é feito o equivalente do ser ou essência de Deus. Portanto, é exclusivamente nesta forma que nosso parágrafo tem que ser estabelecido e justificado, respectivamente, que somente o amor e nenhum outro atributo pode ser igualado com Deus” (§167.1, SCHLEIERMACHER, 1963 v. II, p. 730).

conta quase unilateralmente suas próprias experiências como meio normativo para a escrita desta mesma História. Mesmo assim, o desenvolvimento do conhecimento se deu de forma importante para a humanidade enquanto tal, como visto no início deste capítulo com Sigmund Freud e a psicanálise. Mas as críticas à Freud precisam também ser ouvidas, pois subvalorizou aquilo que esta tese também quer discutir, ou seja, a vivência humana, incluso religiosa. Iniciando com esta discussão sobre as profundidades humanas que regem a própria vivência com Freud, traça-se uma discussão paralela sobre a vida de Friedrich D. E. Schleiermacher, quem Freud reconheceu como único em algumas perspicácias fundamentais para algumas de suas próprias teses, onde, além destas influências, mostra-se Schleiermacher até mesmo a partir de suas próprias palavras mais pessoais. Levando em conta as principais discussões vistas neste segundo capítulo, pode-se dizer que Schleiermacher foi talvez um dos mais profundos representantes do movimento alemão do romantismo, mas, como visto aqui, talvez um dos que mais se assimilou às discussões críticas sociais do romantismo inglês, não se esvaindo por questionamentos idealistas como visto, por exemplo, com os irmãos Schlegel e Schelling.

Schleiermacher, apesar de também necessitar ser lido criticamente, não conseguindo compreender, por exemplo, uma relação sincrônica para com outras reflexões religiosas, classificando-as diacronicamente em relação teológica, mesmo que pedindo um profundo “respeito”, foi ao mesmo tempo profundamente crítico aos seus contemporâneos que pareciam desenvolver reflexões filosóficas que se contentavam com um fim de *novidade*, projetando ideais já construídos e definições já dadas que serviam apenas para uma autolegitimação, mesmo que travestida como uma autocompreensão (isolada), como Hegel tão bem definiu suas palestras sobre a *Filosofia da História*. Schleiermacher, como profundo crítico (e criticado por) Hegel, não concordava com “reduções” idealistas da realidade, buscando sempre ressaltar a anterioridade desta que nos é dada e na relação com a qual construímos quem somos, como ele tão bem trabalhou, desde as raízes linguísticas do pensar.

Apesar dos questionamentos que hoje podemos fazer (isto é, dependendo da região geográfica onde nos encontramos, além de cultural, eclesial, política etc., ou seja, se, no fim, podemos questionar, e mesmo se conseguimos) como liberdade de expressão e, em relação a isto, vemos apenas uma relativa abertura de Schleiermacher, esta relatividade se mostra profundamente ímpar quando visto em relação crítica com seus contemporâneos e mesmo a história da área na qual mais autou como vivência questionadora: a teologia. Podendo colocá-lo como uma exterioridade interna, ressaltamos aqui sua tentativa de uma humanização do próprio conhecer filosófico, juntamente com o teológico, mas cujas bases possuem

desdobramentos práticos concretos para indivíduos em meio às suas relações sociais nas esferas especulativas, práticas e religiosas. Apesar de suas críticas internas à religião, isto se deu na tentativa de construir um movimento dinâmico em prol das pessoas humanas em suas humanidades, mesmo que, para isto, o ser humano precise se lançar para as incertezas da vida diante das quais nos relacionamos entre nós e com Deus no mundo, existencial e físico, no qual vivemos, mesmo que sempre como imagens de mundo e imagens de Deus, como podemos enfatizar aqui, indivíduo-coletivas.

### 3 O SENTIDO DO SER COMO LIBERDADE PARA O VIVER NA TEOLOGIA AMOROSA DE JUAN LUIS SEGUNDO

#### INTRODUÇÃO

Poderia, simultaneamente: Uma teologia que fala ser muda? Uma reta doutrina ser torta? Uma resposta não responder nada? Uma justiça ser injusta? O que liberta oprimir? Um amor ser destruidor?

Este capítulo intenta ser uma reflexão sobre o pensamento do teólogo jesuíta uruguaio Juan Luis Segundo (1925-1996), e como busca suscitar e dar sentido a perguntas que compreende como essenciais para uma teologia que não finde numa passividade social e intelectual, mas percorra um caminho de aprendizado próprio como amadurecimento ativo em constante movimento de agir, questionar e refletir, mesmo que em meio às limitações da própria condição humana. Esta percepção do caminho da vida e da fé como processo de aprender necessita, para se manter em atividade, como ele mesmo expressa, um aprender a aprender (onde já somos quem somos, mas o que necessitamos é buscar compreender quem somos, não apenas individualmente, mas, também, relacionalmente). Um dos principais objetivos deste terceiro capítulo não será o de desdobrar temas específicos em relação com suas definições dadas em Segundo, o que pode ser visto, por exemplo, na pesquisa de Eduardo Gross, *A Concepção de Fé de Juan Luis Segundo*,<sup>479</sup> ou também na de André da Conceição da Rocha Botelho,<sup>480</sup> no capítulo 5 – *Teologia Complexa de Juan Luis Segundo*, onde trabalha a noção de pensamento complexo em relação com Juan Luis Segundo, mas sim dar um amplo olhar sobre seu processo de *teologar* (como podemos expressar em analogia com aquilo que ele mesmo que coloca como *filósofo – filosofar - filosofia*) em relação com alguns temas que transcorrem suas preocupações já postas, ou, pelo menos, sinalizadas, em sua primeira obra, *Existencialismo, Filosofia y Poesia*, de 1948. Numa coerência com o intento, busca-se analisar o pensamento de Segundo também como um insurgir de novos questionamentos a partir de suas próprias experiências existenciais, que o levaram a desdobrar sua teologia num aprofundamento político da teologia e vida eclesial-congregacional na sociedade, criticando a incoerência com aquilo que compreende ser a Boa Nova trazida por

<sup>479</sup> GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. 1997. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia – Faculdades EST, São Leopoldo.

<sup>480</sup> BOTELHO, André da Conceição da Rocha. *Teologia na Complexidade: do Racionalismo Teológico ao Desafio Transdisciplinar*. 2007. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Jesus de Nazaré, o Cristo, mas, simultaneamente, bem coerente com determinadas formas teologicamente opressoras de pensar (por exemplo, aquelas que por razões políticas fecharam o seminário onde trabalhava, além de muitos outros, juntamente com repressões sobre as próprias pessoas). *Liberación de la Teología*, de 1975, é a obra escolhida para desdobrar este momento na vida deste pensador. Nesta obra ele trabalha aquilo que compreende como o primeiro passo para que uma teologia latino-americana possa ter efeito em seu contexto: uma libertação dos métodos (e, com isto, óticas e questionamentos) trazidos, impostos e disseminados como meios ortodoxos de se fazer teologia. Num terceiro momento, haverá a análise de sua reflexão num novo contexto histórico-social, 1993, quase vinte anos após sua obra de 1975, mas onde mostra preocupações já antigas, em especial, sobre o lugar da teologia na sociedade, sistematizando sua caminhada de conhecimento a partir de um profundo diálogo antropológico entre filosofias, ciências e teologias.

Como Eduardo Gross assinala sobre esta obra em relação com sua primeira (de 1948):

Embora a terminologia [em *Existencialismo, Filosofía y Poesía*] seja bastante distinta da que caracteriza sua obra em geral, ele manifesta já os elementos básicos de seu pensamento. Que essas idéias [sic.] ainda são defendidas por Segundo em suas últimas obras pode-se ver em id., *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?* (GROSS, 1997, p. 159, n. 399).

E, corroborando com a presença de tais elementos básicos, perceptíveis em suas obras posteriores:

[...] uma série de noções como existência e essência, fenomenologia, subjetividade, Ser, tempo e temporalidade, finitude, linguagem poética e linguagem conceitual, liberdade, escolha e ação, e intersubjetividade. Essas noções nos situam no universo linguístico de *Existencialismo Filosofía y Poesía* e nos ajudam a aceder à sua retórica. (MATEUS, 2013, p. 28<sup>481</sup>)

Na obra *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*, a principal a ser analisada, Segundo sistematiza aquilo que vem trabalhando já há muito tempo, isto é, o diálogo para ele fundamental, indispensável e, a partir de sua ótica, para todos, consciente ou inconscientemente, intransponível e inevitável, entre filosofias, ciências e teologias (ou, como podemos colocar, as imagens de mundo e as imagens de Deus). Ele mesmo coloca esta obra como apologética, a despeito de permear a convicção da não exposição de “provas” de uma existência de Deus,<sup>482</sup> mas da impossibilidade de se negar que, especialmente a partir das

<sup>481</sup> MATEUS, Odair Pedroso. *Dois Ensaios sobre a Gênese Universitária de Juan Luis Segundo*. São Paulo: Emblema, 2013.

<sup>482</sup> “Se um relógio prova a existência de um relojoeiro, o mundo não prova *da mesma maneira* a existência de seu criador”. (SEGUNDO, Juan Luis. *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*. Cantábria, Espanha: Sal e Terrae, 1993, p. 74. ênfase do autor).

ciências físicas, astronômicas e biológicas mais recentes (em consequências filosóficas também a partir de um diálogo crítico), nos é possibilitada uma imagem de Deus que integra esta totalidade da criação, sem confundir-se com ela e sem criar um Deus à margem do Evangelho, possibilitando novos métodos teológicos que também condizem com perguntas e sofrimentos contemporâneos.

A obra é dividida em duas grandes partes, uma revisão (capítulos 1-8) e uma atualização (capítulos 9-13). É interessante perceber como ele ressalta a “utilidade” maior dos últimos capítulos para o que define como um “cristão comum”, pois, para este não seria exigido tal conhecimento retrospectivo “ao passado remoto e a quem importa muito mais a experiência de uma fé mais atual, rica e humanizadora”.<sup>483</sup> Isto é significativo, pois assinala seu intento de, antes de qualquer coisa, expor uma visão teológica que contribua para a experiência de fé contemporânea, e não uma construção baseada na história teológica (e filosófica e científica) passada, mesmo que, para ele, estas histórias também sejam fundamentais para se compreender as construções socioculturais em relação com a econômica na qual cada pessoa vive. Apesar de tal divisão, há alguns temas que positivamente (no sentido de fundamentos para construção) permeiam a obra, como o dualismo ser-sentido, o acaso, a liberdade, o egocentrismo relacional, a historicidade da existência do ser e os projetos de criação (teo- e antropológicos) construtores e destruidores, todos sob os prismas da filosofia, da ciência e da teologia.

Iniciaremos este capítulo com um olhar a partir da história mais ampla, buscando contornos que contribuam numa elucidação da situação humana geopolítica nas viradas dos séculos XIX e XX para, então, dialogar com a vida e o pensar teológico de Juan Luis Segundo e como seu mundo instigou seu questionar e agir.

---

<sup>483</sup> SEGUNDO, 1993, p. 13.

### 3.1 AS MUDANÇAS NO SISTEMA GLOBAL INDIVÍDUO-COMUNITÁRIO PRÁTICO E REFLEXIVO NOS FINS DO MILÊNIO

#### 3.1.1 A(s) (tentativas de) (de)sistematização socioeconômica da (contínua) prática da exploração (i)legitimada

Em 1862, Harriet Beecher Stowe (1811-1896), uma professora branca de um seminário teológico para mulheres, oriunda do estado de Connecticut, no atual Estados Unidos da América, autora da obra antiescravagista *A Cabine do Tio Tom* (1852, onde o *Uncle Tom*, um escravo *fugitivo*, ou, como podemos dizer, auto-liberto, que havia tentado alcançar o Canadá, é a pessoa em torno da qual muitas histórias revolvem), escreve uma carta (com diversas assinaturas) dando um retorno à mulheres inglesas que enviaram uma petição (de vinte e seis volumes) também assinada (“com mais de meio milhão de assinaturas de mulheres britânicas”<sup>484</sup>) dada a ela (Stowe) numa viagem à Inglaterra em 1853, presenteada pela Duquesa de Sutherland, Harriet Sutherland-Leveson-Gower (1806-1868), mas redigida pelo Earl de Shaftsbury, Anthony Ashley Cooper (1801-1885), cujo título era *A Petição Afetuosa e Cristã de Muitas Milhares de Mulheres da Grã-Bretanha e da Irlanda para suas Irmãs nos Estados Unidos da América*. Nesta primeira petição, como Beecher cita logo no início de sua carta, há o clamor para, se não acabar, ao menos melhorar as condições dos escravos naquele continente Americano, mesmo que isto tenha sido consequência da própria política inglesa, como Beecher ressalta a partir petição original:

Reconhecemos com pesar e vergonha nossa pesada parte neste grande pecado. Reconhecemos que nossos antepassados [*forefathers*] introduziram, não, compeliram a adoção da escravidão nessas poderosas colônias. Humildemente confessamos isto ante o Todo-Poderoso Deus,<sup>485</sup> e é por sentirmos tão profundamente e sinceramente reconhecer nossa própria cumplicidade que agora nos aventuramos a implorar sua ajuda para eliminar nosso crime em comum e nossa desonra em comum. (Petição, apud STOWE, 1862)

<sup>484</sup> STOWE, Harriet Beecher. *A Reply to “The Affectionate and Christian Address of Many Thousands of Women of Great Britain and Ireland to Their Sisters the Women of the United States of America”*. 1892. Disponível em: <https://www.lehigh.edu/~dek7/SSAWW/writStoweReply.htm>. Acesso em: dez. 2019.

<sup>485</sup> Isto é, uma imagem de Deus que, agora, não tolera mais a escravidão, enquanto que, nos Estados Unidos, pelo menos numa parte, como ver-se-á, também há a reivindicação de um Deus cristão, mas este, com um destino manifesto numa história regida pela escravidão.

Nove anos depois desta petição original (1853), agora em meio à guerra civil eclodida (1861-1865), Beecher dá o retorno de como a situação se encontra nos territórios ao norte deste lado esquerdo do Atlântico:

Seus discursos chegaram a nós bem quando um grande conflito moral chegou ao seu ponto mais intenso.

[...]

Então, veio o conflito entre Liberdade e Escravidão no novo território, -- a batalha por Kansas e Nebraska, travada com fogo e espada e sangue, onde a raça do homem, de quem John Brown<sup>486</sup> era o tipo imortal, agiram novamente sobre a coragem, a perseverança, e o ardor militar religioso dos velhos Covenantes [um movimento presbiteriano perseguido na Inglaterra] da Escócia, e, como eles, redentores da Arca da Liberdade pelo preço de seu próprio sangue e sangue de amados seus.

O momento da comitiva que elegeu o Sr. Lincoln [isto ocorreu em 1861, mas ele seria assassinado em 1865, um mês após o fim da guerra] foi a crise desta grande batalha. O conflito que afunilou neste ponto da extensão do território escravagista. Se os proprietários de escravos pegassem Estados o bastante, eles poderiam controlar e governar; se fossem excedidos em número pelos Estados livres, suas instituições, pela própria lei de sua natureza, morreriam sufocadas. Portanto, a Lei do Escravo Fugitivo<sup>487</sup>, o Distrito de Columbia, o Comércio Interestadual de Escravos, e não mais o que, foram tiradas de vista para um grande encontro neste ponto. Um presidente foi eleito leal a oposição nesta coisa, -- um homem conhecido por ser a favor da Lei do Escravo Fugitivo, e outros assim chamados comprometimentos [*compromises*] feitos para com a Constituição, mas honesto e fiel na determinação neste único quesito. Que isto realmente era o ponto vital mostrou-se pelo resultado. No momento em que a eleição de Lincoln foi assegurada, os escravocratas resolveram destruir a União que eles não conseguiam mais controlar.

Eles se encontraram e organizaram uma Confederação que abertamente declararam ser a primeira república fundada no direito e determinação do homem branco a escravizar o homem negro, e, expandindo suas bandeiras, declararam a si mesmos ao mundo cristão do século dezenove como uma nação organizada com o total propósito e intento de perpetuar a escravidão. (STOWE, 1862)

A Assembleia da Casa Stafford, em Londres, se tornou um centro filantrópico e de reflexão social que buscava também mostrar as desigualdades existentes e ajudar de alguma maneira, não apenas na Inglaterra ou Europa de então, mas nas relações comerciais econômicas e políticas que contribuíram para o desenvolvimento de tal situação. Por exemplo, na Inglaterra de então, a revolução industrial que iniciara nos finais do século XVIII estava a todo vapor no século XIX com fábricas, indústrias têxteis, mineração e indústrias de produção, uma das principais mãos de obra, para todos e cada um destes e mais, sendo

---

<sup>486</sup> Um reconhecido abolicionista que com um grupo militou contra a recaptura de escravos fugitivos e liderou movimentos revolucionários armados de libertação de dezenas de escravos entre 1856 e 1859, condenado a morte no mesmo ano na Virgínia e o primeiro a ser considerado um “terrorista doméstico” nos Estados Unidos da América.

<sup>487</sup> Desenvolvido em 1850, que, buscou apaziguar os ânimos dos governantes das terras da agricultura nos estados do sul cuja toda a força laboral era escrava, retornava os escravos fugitivos presos

crianças, pessoas no início de suas vidas, que começavam a trabalhar ajudando a limpar zonas perigosas e, então, a manusear máquinas ou locais dos mais perigosos, desde seus quatro anos de idade, onde aquelas que sobreviviam aos acidentes recorrentes (especialmente no contexto da mineração, que produzia [e produz ainda hoje também em crianças em muitos lugares, como com o minério cobalto no Congo] muitas consequências diretas e rápidas à saúde, mas também em longo prazo), com mais alguns anos, já entravam para longas horas de trabalho que duravam entre 12 e 16 horas. Esta era a vida de muitas crianças de famílias pobres (que elas mesmas trabalhavam, todas para ganharem conjuntamente nem o mínimo para subsistência da [já por necessidade] extensa família), ou mesmo abandonadas, como o poeta William Blake já buscara retratar através do poema “O limpador de chaminés”, publicado na obra *Músicas da Inocência*, em 1789:

Quando minha mãe morreu, eu era novo ainda,  
 E meu pai me vendeu mesmo quando minha língua  
 Dificilmente conseguia chorar “Nhé! Nhé! Nhé!”  
 Então, a tua chaminé eu escovo, e na fuligem eu repouso.  
 [...]  
 (esta é a primeira estrofe. BLAKE, 1789, p. 10-11)<sup>488</sup>

O Earl de Shaftsbury, redator da petição original de 1853, um anglicano evangelical membro do parlamento, que em 1827 já havia denunciado os abusos humanos e condições subhumanas nas quais pessoas viviam nas instituições de “Asilo Lunático”, passando atos para licença e inspeção em 1828, vendo esta situação exploradora e destruidora da sociedade como um todo desde sua base humana (preocupado pelo estudo destas crianças), como apresentado pelo “Relatório Sadler”,<sup>489</sup> busca apresentar algumas medidas que produzissem mudança neste cenário. O “Ato das Dez Horas 1833” foi a primeira proposta apresentada ao parlamento pedindo uma reforma trabalhista que reconhecesse a sobrecarga de horário e brutalidade que sistematicamente era imposto às crianças das famílias trabalhadoras, limitando o trabalho infantil apenas a partir dos nove anos, e, até os dezoito, ninguém precisava trabalhar mais do que dez horas por dia, e até os vinte e cinco, ninguém precisa

<sup>488</sup> “*When my mother died I was very young,  
 And my father sold me while yet my tongue  
 Could scarcely cry ‘Weep! Weep! Weep! Weep!’*”

*So your chimneys I sweep, and in slood I sleep.*” BLAKE, William. *Songs of Innocence*. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/1934/1934-h/1934-h.htm#page10>. Acesso em: dez. 2019.

<sup>489</sup> Este foi um relatório escrito em 1832 por Michael Sadler, o presidente do comitê no parlamento que buscava averiguar a necessidade de mais regulações para o trabalho infantil, onde ressalta as más condições, excessos e abusos testemunhados por trabalhadores e ex-trabalhadores, em especial, questionando sobre as crianças no meio desta estrutura industrial e o futuro social. O relatório foi recebido publicamente de forma extensa e gerou muita comoção social por esta realidade, enquanto que o parlamento negou baseado em não ter evidências, além das provas serem irregulares e supostamente haver testemunhas questionáveis.

trabalhar de noite (pois pequenas crianças já faziam turnos noturnos). Mas, para os proprietários industriais, estas medidas estavam ainda muito extremas, alegando que não havia nem indícios concretos de que em todos os lugares isto acontecesse desta forma (rejeitando o Relatório). Não obstante, com “bondosos corações”, mesmo “sem” necessitar, passaram, ainda que não como proposto, mudando o limitador das dez horas dos dezoito anos de idade para os treze. Como comprovam os diversos atos apresentados e propostos ao parlamento por ele mesmo, isto não foi cumprido e foi um longo processo de luta a partir das e pelas pessoas que estavam sofrendo uma exploração social de suas vidas desde a infância, discussões que continuaram adentro o século XX, na busca por modificar uma estrutura social estabelecida de exploração sem retorno financeiro.

O evento ocorrido em 1853 na Assembleia da Casa Stafford, onde Harriet Beecher era uma convidada especial e a ela foi dada a petição antes mencionada, teve como presidente a Duquesa de Sutherland, talvez uma das amigas em quem a rainha Vitória mais confiava, e tinha como um dos temas principais a busca pela abolição da escravidão no resto do mundo, o que a Inglaterra já tinha buscado fazer (muito teoricamente, pois a realidade está longe de ser mudada por uma troca de opiniões) por todo o Império Britânico, desde o Ato de Abolição da Escravidão de 1833. A petição (que, como pode ser visto, possui uma profunda visão de uma imagem amorosa e justa de Deus) foi publicada e teve bastante circulação nos Estados ainda não Unidos do norte, não sendo bem recebida por quem ainda defendia a escravidão, como mostra a resposta dada por Julia Gardiner Tyler na obra “As mulheres da Inglaterra vs. As mulheres da América”, esposa do décimo presidente, John Tyler (1841-1845), plantador sulista, onde há “não apenas uma defesa da escravidão, mas a clássica justificativa do papel e estilo de vida idealizado da mulher sulista”,<sup>490</sup> com sua submissão e serventia silenciosa na vida da casa e do privado no mundo e diante de uma determinada, mas profundamente piedosa, imagem de Deus.

Em um artigo publicado em 1853, no jornal *New-York Daily Tribune*, um dos mais circulados nos Estados Unidos de então, um dos correspondentes da Inglaterra exalta este evento como “enviado-por-Deus para a imprensa”, pois não apenas trata deste tema tão importante do sofrimento da “Escravidão Negra”, mas o evento em si também serve para trazer à tona toda uma realidade contraditória desta Inglaterra pacifista, abolicionista e humanista quando olhada a partir de sua história passada interna-circundante colonizadora e imperialista (sob o “Reino” Britânico) e ainda “atual”, com o sofrimento da “Escravidão

---

<sup>490</sup> PUCH, Evelyn. Women and Slavery: Julia Gardiner Tyler and the Duchess of Sutherland. In: *The Virginia Magazine of History and Biography*. V. 88, n. 2. 1980, p. 186-202. p. 186.

Branca” que possibilitou e possibilitava a continuação de uma história de desigualdade e exploração econômica, social, cultural e laboral de muitas pessoas das mais variadas idades:

A história da riqueza da família Sutherland<sup>491</sup> é a história da ruína e da expropriação da população Escocesa-Galesa de seu solo nativo. Até desde o 10º século, os dinamarqueses pousaram na Escócia [apesar de o autor não mencionar, mas antes vemos na história incursões de outros povos nórdicos, mesmo que com sucessos parciais], conquistaram as planícies de Caithness, e recuaram os aborígenes para as montanhas. *Mhoir-Fhear-Chattaibh*, como era chamado em galês, ou o “Grande Homem de Sutherland” [que é uma região bem ao norte da Escócia], sempre teve seus companheiros em armas prontos para defendê-lo arriscando suas vidas contra todos os inimigos, dinamarqueses ou escoceses, estrangeiros ou nativos.<sup>492</sup> Depois da revolução que tirou os Stuarts da Bretanha,<sup>493</sup> brigas internas entre mesquinhos chefes tribais da Escócia se tornaram menos e menos frequentes, e os reis bretões,

<sup>491</sup> O autor aqui está escrevendo para o seu contexto, e, apesar de não mencionar em nome (pois trata, podemos dizer, os fios por dentro o tecido, mas o tecido como o padrão), refere-se ao papel (extremamente controverso) do inglês George Leveson Gower (1758-1833), primeiro marques de Stafford, esposo de Susanna Leveson-Gower, filha do *earl* escocês de Galloway, também tornando-se o primeiro duque de Sutherland (recebendo, portanto, o título da terra que “cuidaria”), pai (e mãe) de George Granville Sutherland-Leveson-Gower, esposo de Harriet Sutherland-Leveson-Gower (ambos que moravam em Londres e percorriam pela corte). O pai foi incumbido de limpar as “terras altas” das pessoas que ocupavam e instaurar um sistema agropecuário baseado na grande extensão de pastos para ovelhas, já que a história recente (um processo de séculos de expropriação da terra comunitária da “clã” para um sistema feudal, e, então, esta total desapropriação) havia anexado a terra anteriormente livre à coroa inglesa, papel que, todavia, contribuiu para George pai tornar-se o homem mais rico da Inglaterra.

<sup>492</sup> Os primeiros, que na verdade são nórdicos do norte que ocuparam as ilhas mais acima da Escócia e ameaçavam adentrar a terra, e os segundos, que são outro grupo étnico galês e picto, e ameaçavam por baixo.

<sup>493</sup> Os Stuarts (ou Stewards) é termo utilizado para denotar o cargo (e a linhagem) de “*High Steward*”, alto servidor, fundado para Walter Fitz Alan (c. 1110-1177), por Davi I, *Dauí mac Mail* (1084-1153), o primeiro rei unificado da Escócia (Kenneth MacAlpin, *Cinaed mac Ailpin*, foi o primeiro rei escocês dos pictos, 810-858) que, contra a vontade do rei inglês William Rufus (temendo o aumento de poder no norte), desenvolveu o sistema feudal nas terras altas, também importando e impondo a cultura sócio-religiosa (mesmo que posteriormente a cristandade mesmo não conseguiria se resolver entre si qual seria a imagem de Deus adequada a ser imposta a todos, com todas as guerras religiosas entre si após o século XV) que se desenvolvia em outras regiões europeias, como a própria França, com quem também tinha relações. Posteriormente, Davi se exilou na Inglaterra quando seu tio tomou o poder, mas retornaria com o apoio do rei inglês. Após a morte do rei escocês Alexandre III (1241-1286, *Alexandair mac Alasdair*), e a despeito de diversas rixas internas, os lordes escoceses escolheram John Balliol como rei, que renunciou forçado pelo rei inglês Eduardo I (1239-1307), o *Malleus Scotorum*, Martelo dos Escoceses, que, após ter submetido os galeses, e já com diversas tentativas de impor a submissão aos líderes da Escócia, a invade e conquista em 1296 na batalha de Dumbar, onde milhares de escoceses morrem. Com a conquista, a primeira guerra pela liberdade escocesa inicia em 1297, especialmente sob a liderança de Andrew de Moray (c. 1265-1297) e William Wallace (1270-1305) que juntaram suas forças com a do povo que se reunia e, após vitórias, elegeram Wallace como Guardião da Escócia, até sua captura e execução (após, o rei Roberto I, 1274-1329, descendente do rei Davi I, toma o poder, que permanece sob a linhagem até sua filha casar com Walter Stewart, o 6º *Steward* da Escócia, donde nasce Roberto II). As guerras e disputas (e todas as consequências para as pessoas individuais) continuaram pelo domínio externo sobre o interno, e interno sobre o interno (a guerra civil inglesa ocorreu em 1642-1651, quando Oliver Cromwell tomou o poder para o parlamento até 1658, quando morreu e o parlamento instaurou novamente o escocês Charles II, 1600-1649, rei da Escócia, Inglaterra e Irlanda, que era da linhagem Stuart, e neto do rei escocês e inglês James I, 1566-1625, tradutor da Bíblia ao inglês, sucessor da rainha Elizabete I, 1533-1603). O Reino da Grã-Bretanha se forma em 1707 após a morte da rainha Anne (1665-1714), irmã de Charles II, e a última reinante da casa Stuart, quando o parlamento inglês impôs a decisão de coroar George I (1660-1727), mesmo contra a discordância dos escoceses, que haviam escolhido outra pessoa para seu trono, formalmente anexando estas terras e povos sob o domínio e demandas inglesas e londrinas, desde a corte como centro supremo. O Reino Unido da Grã-Bretanha entre estes países se forma em 1801, cuja linhagem hoje é contínua desde George I, mas cuja união é por muitos ainda profundamente questionada, como mostra a votação de 2014 (55%-45% contra o referendo de independência do Reino Unido).

pelo menos para manter um semblante de domínio nestes distritos remotos,<sup>494</sup> encorajou o levantamento de regimentos entre os chefes tribais, um sistema pelo qual esses latifundiários [*lairds*] foram autorizados a combinar os estabelecimentos militares modernos com o sistema antigo da *clã* de tal forma a se apoiar mutuamente.

[O que resultou em grande exploração da terra e da mão de obra ao longo dos séculos seguintes, até o crescimento da necessidade de uma relação mais sistemática de apropriação, produção e distribuição {esta, especialmente para aqueles que podem nos centros urbanos}, desenvolvendo-se, então, um sistema econômico “nacional” sob o Reino que levou a muitas migrações na ilha do norte escocês para o sul inglês, onde estas pessoas tornaram-se, sem terra, numa das principais fontes da mão de obra industrial]

[...]

Foi somente depois de 1811 que ultimamente e factualmente a usurpação foi decretada, a transformação forçada da *propriedade-da-clã* para a *propriedade privada*, no sentido moderno [isto é, aqui, da expropriação de um bem humano coletivo comum a partir do exercício de um poder econômico e militar que instaura um novo real a partir de seus ideais], *do Chefe* [o único divinamente e parlamentarmente legítimo proprietário]. A pessoa que se encontrava na frente desta revolução econômica foi a mulher Maomé Ali [referindo-se ao desenvolvimento que Muhammad Ali Pasha Pasha al-Mas’ud ibn Agha trazia para o Egito moderno sob seu reinado de 1805-1848], que tinha disfarçado bem seu Malthus<sup>495</sup> – a Condessa de Sutherland, também Marquesa de Stafford [aqui o autor refere-se a Susanna, mãe de George Sutherland, esposo da outra futura Condessa].

[...]

[...] Quando a Condessa de Sutherland herdou estas terras, que ela posteriormente trouxe para seu esposo, o Marques de Stafford, depois duque de Sutherland, a população [escocesa dos galeses] já havia sido reduzida a 15.000 [nesta região]. Minha senhora Condessa resolveu fazer uma reforma econômica radical, e determinada a transformar toda a extensão da terra em pasto para ovelhas. De 1814 a 1820, esses 15.000 habitantes, cerca de 3.000 famílias, foram sistematicamente expulsas e exterminadas. Todos os seus vilarejos foram demolidos e queimados, e todos os seus campos foram convertidos em pastagem. Soldados britânicos foram comandados para esta execução, e chegaram a enfrentar os nativos. Uma mulher idosa, recusando deixar sua barraca, foi queimada em seus fogos. Assim, minha senhora Condessa se apropriou de 794.000 acres de terra, que desde tempos imemoriais havia pertencido à *clã*. Na exuberância de sua generosidade, ela permitiu aos nativos expulsos 6.000 acres de terra [em outro lugar, e todos amontoados juntos] – dois acres por família. Esses 6.000 acres estavam sendo desperdiçados, e não traziam lucro para seus proprietários. A Condessa foi generosa o bastante para vender cada acre a 2s [*shillings*] e 6d [*dimes*] [menos de 12 libras] em média, para os homens-da-clã que, por séculos passados, derramaram seu sangue por sua família. O todo da terra-da-clã ilegalmente apropriada ela dividiu em 29 grandes fazendas de ovelhas, cada uma delas habitada unicamente por uma família, a maioria trabalhadores-agricultores ingleses; e em 1821 os 15.000 gauleses já tinham sido suplantados [*superseded*, o texto original é em inglês, mas em alemão possivelmente poderíamos pensar *Aufheben*] por 131.000 ovelhas.

<sup>494</sup> Já que, factualmente podemos falar que foi um longo processo de séculos de expropriação e imposição até uma hegemonização e tentativa de homogeneização da terra, das pessoas e dos produtos.

<sup>495</sup> Aqui o autor retoma o pensamento do britânico Thomas Roberto Malthus (1766-1834), para quem o aumento populacional se tornara um dos problemas mais importantes a ser lidados socialmente, já que o tempo de crescimento e multiplicação humana é maior do que em relação ao alimento produzido, o tempo trazendo uma disparidade e problemas sociais que seriam quase inevitáveis, a não ser pelo controle de natalidade e expansão da produção.

[...]

Agora, para a grande quantidade de seres humanos expulsos para abrir espaço para o jogo do Duke Atholl [que também abriu pastagem em sua extensão de terra, e, posteriormente, para jogos de polo, *the sport of kings*], e as ovelhas da Condessa de Sutherland, para onde foram rapidamente, onde encontraram um lar?

Nos Estados Unidos da América.

O inimigo da Escravidão-Assalariada Britânica tem um direito de condenar a Escravidão Negra; uma Duquesa de Sutherland, um Duque de Atholl, um Manchester senhor-do-algodão – nunca!

(MARX, Karl, 1853)<sup>496</sup>

Nesta época Marx já morava exilado<sup>497</sup> em Londres desde 1849 (e onde viveria pelo resto de sua vida com sua família até sua morte e meio a ela em casa em 14 de março de

---

<sup>496</sup> MARX, Karl. *The Duchess of Sutherland and Slavery*. Republicado no *The People's Paper*, março 1853. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/03/12.htm>. Acesso em: dez. 2019.

<sup>497</sup> Karl Marx nasceu em 5 de maio de 1818, na cidade prussiana de Trier, e aos doze anos iniciou seus estudos na *Friedrich Wilhelm Gymnasium* em Trier, em 1830, e em 1836, depois de iniciar direito na Universidade de Bonn, continuou seus estudos na Universidade Friedrich Wilhelm, em Berlim (chegando cinco anos após a morte de Hegel, 1831, e uma da de Schleiermacher, 1834), onde desenvolveu forte simpatia com os “Jovens Hegelianos” ou “Hegelianos da esquerda” (Hegel agora permanecia como a principal filosofia com a qual se discutia, sendo os “Velhos Hegelianos”, ou “Hegelianos da direita” a linha que buscava construir um diálogo filosoficamente, politicamente e religiosamente mais conservador a partir do idealismo) e suas críticas ao idealismo (“mesmo se os efeitos imediatos das filosofias dos anos 1840 foram reforçar o declínio do idealismo em geral, uma das notáveis forças do Idealismo Alemão está no fato de que muitas de suas ideias continuam incorporadas nos trabalhos até mesmo de seus oponentes mais vocais” [AMERIKS, Karl. *The legacy of idealism in the philosophy of Feuerbach, Marx, and Kierkegaard*. In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 258-281. p. 258], referindo-se aqui, especialmente, a Feuerbach e Marx), concluindo sua estadia na cidade em 1841, quando recebeu o Doutorado de Filosofia pela Universidade de Jena, pois seria demasiadamente controversa para Berlim. Neste ele trata do atomismo de Demócrito e a contingência de Epicuro, destronando, assim, um desenvolvimento histórico (e social) “divino” da natureza e da sociedade humana. Em relação a este desenvolvimento inicial, pode-se dizer que “em muito da totalidade do trabalho de Marx, há uma forte concepção da natureza que é, então, estendida para uma abordagem mais naturalista da sociedade” (HEARN, Jeff. *Gender: Biology, nature, and capitalism*. In: CARVER, Terrell. *The Cambridge Companion to Karl Marx*. p. 222-245. p. 224), mesmo que, como pode-se ver a partir de Marx em sua tese, *A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro*, de 1841, junto com uma individualidade da autoconsciência como princípio reinante: “Se a autoconsciência abstrata-individual está posta como um princípio absoluto [aqui partindo de um princípio de Epicuro para a liberdade e absolutismo da autoconsciência, crítica ao reducionismo atomista materialista, assim, mesmo determinada, ‘na natureza se tornou independente’], então, realmente, toda a ciência verdadeira e real está suplantada [*aufgehoben*] enquanto a individualidade não reinar dentro da natureza das coisas mesmas. Mas então, também tudo que está transcendentalmente relacionado à consciência humana colapsa e, portanto, pertence à mente imaginária. Por outro lado, se esta autoconsciência que conhece a si mesma, apenas sob forma de universalidade abstrata for elevada a um princípio absoluto, então a porta está aberta para superstições e misticismo desenfreado. A filosofia estoica provê a prova histórica disto. A autoconsciência abstrata-universal tem, de fato, o ímpeto intrínseco de afirmar a si mesma nas coisas mesmas, na qual pode apenas afirmar a si mesma negando-as” [aqui já vemos, então, além do princípio antropológico, esta crítica teológica que está em analogia com a desenvolvida por Feuerbach como relação ilusória, e, como Marx enfatizará nas obras posteriores, como princípio alienante, o ópio do povo] (MARX, Karl. *The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature* [1841]. Disponível em: <https://rowlandpasaribu.files.wordpress.com/2013/09/karl-marx-the-difference-between-the-democritean-and-epicurean-philosophy-of-nature.pdf>. Acesso em: dez. 2019. p. 77-78). Podemos dizer que esta visão natural faz parte de sua noção de fundo que desenvolverá junto à ciência e eco-nomia (a *nomos* da *oikos*, as leis da “casa”/“mundo”), onde um realismo busca enfatizar as contradições com as ideologias

1883) e testemunhava uma realidade social sofrida pelas pessoas que eram exploradas e que necessitavam um pouco mais do que “algumas medidas” para até mesmo o mínimo de sua dignidade humana. O pensamento de Marx poderia ser lido como uma fenomenologia econômica prático-teórica, uma tentativa de descrever (teorizar e modificar) o desenvolvimento das relações comerciais humanas, iniciando desde seus primórdios com seu ser ante a natureza e transformação desta pelo trabalho humano por necessidade incondicional de subsistência. Ele busca ter um olhar histórico sobre o comércio humano e as sociedades em desenvolvimento, e acredita que um estudo sistemático, rigoroso e crítico (isto é, científico) das relações de comércio como economia material-histórica poderiam contribuir para compreender a sua situação e a da sociedade diante de tamanha desigualdade. Ele parte de diferentes formas de relações, isto é, tribais e de clã nativas, ressaltando seu modelo de vida numa relação livre com a terra, e foca especialmente a partir das sociedades europeias modernas (pois a desigualdade era uma característica em constante agravamento) onde estudou e presenciou o fenômeno da extrema prosperidade financeira (e o que isto acarreta sob o desenvolvimento moderno da “*propriedade privada*”) e da extrema pobreza em condição de relação empregador-assalariado, proprietário-trabalhador, mestre e escravo (como dialética herdada de Hegel), como estrutura necessariamente (e arbitrariamente) mantida para o desenvolvimento de um progresso (elitista) baseado no trabalho (proletariado) visando o consumo (burguês).

A negação (e ocultamento) desta realidade de sofrimento (e a necessidade de registrar isto historicamente para o ouvir e o não silenciar dessas vozes) é para Marx um dos principais obstáculos para uma modificação concreta.

---

construídas e impostas como meios de legitimação para exploração financeira e o silenciar sobre as desigualdades. Em 1842, inicia a publicação do *Jornal Renano (Rheinische Zeitung)* na cidade prussiana de Colônia, que é censurado e banido do país pelo governo prussiano, onde, então, já tendo conhecido Friedrich Engels, se muda para Paris, e em 1845, agora já casado (com Jenny von Westphalen) e com uma filha, mas sob perseguição política da Prússia, se mudam para a Bélgica. Já no período da França, Marx mostra suas relações com a política que profundamente desejava modificar uma sociedade “empobrecida” (isto é, feita a ser pobre, e morrer de fome, como condição não natural, isto é, diferente das relações sociais onde a terra e seu fruto são para todas as pessoas), mostrando uma urgência por essas vidas que sofriam exploração no trabalho e, muitas vezes e em muitos lugares, quando buscavam reivindicar algo com greves (tudo isto antes e independente de Marx e até mesmo outros políticos, pois se deu por toda a Europa, tendo os anseios das próprias pessoas em fazer algo para chamar a atenção para suas realidades sociais abusadas e exploradas, caóticas e sem sentido), sofriam apenas violência repressora para a manutenção da ordem de uma sociedade em processo de progresso e privatização (ambas realidades que Pierre-Joseph Proudhon, 1809-1865, também tentou mostrar na obra *O que é a Pobreza? Ou, uma Indagação sobre o Princípio do Direito e Governo*, com quem Marx teve uma profunda relação, mas criticou a crítica daquele a greves). Ainda em Paris já escrevera num jornal franco-germano sobre o proletariado como a força revolucionária de uma nova sociedade comunitária (a partir daquilo que via, eles são a sua própria força de libertação, e, como dirá, de revolução). Neste período escreve em 1845 *Teses sobre Feuerbach*, e em 1846 termina juntamente com Engels a *Ideologia Alemã*, só publicadas postumamente, a primeira em 1888 e a segunda em 1932. Em 1847 Marx se filia à Liga Comunista, publicando o Manifesto do Partido Comunista em 1848, quando é preso e expulso de Bruxelas por fomentar greves de operários, viajando para Londres em 1849.

O reinado da Prússia sob o rei Friedrich Wilhelm IV, o rei romântico, que substituiu em 1840 seu pai, Friedrich Wilhelm III, que governava desde 1797, esteve marcado por uma prosperidade financeira, numa abertura econômica e com construções arquitetônicas, como expressão do entusiasmo pelo clássico e medieval. Em 1842, na região prussiana de Colônia, com o intento de melhorar as relações com a população católica, decide-se iniciar a construção da fascinante e tremenda Catedral estilo gótica. Neste mesmo ano na região surgiu uma polêmica a partir do desenvolvimento de uma nova lei que proibia e punia a colheita de produtos naturais da terra incluindo lenha (algo tão fundamental nestas terras frias), costume cotidiano social comum e reinante, inclusive baseado bíblicamente (o que Marx conhecia muito bem, vindo de uma família judaica onde, contudo, foram forçados a se converter ao cristianismo em sua infância por causa de uma lei prussiana de inserção sócio-administrativa para o emprego de seu pai), sobre o qual nunca tinha se debatido. Marx, que havia recém iniciado o jornal renano, onde escreveu muito sobre a necessidade da livre expressão, utiliza este momento para aprofundar seus estudos econômicos, escrevendo os artigos “*Debates sobre a lei punitiva do roubo de lenha*”, onde “argumenta contra o rebaixamento da universalidade do Estado e do direito à particularidade da propriedade privada[podemos ressaltar, uma elitizada e detentora do poder sobre o capital, como desenvolverá nas obras tardias]”.<sup>498</sup> Aqui ele vê que essas leis idealmente construídas a partir de posições privilegiadas são contraditórias com a promessa de manutenção de uma Ordem, isto é, uma ordem que seria justa para e pela vida de todas as pessoas de uma terra que formam um reino.

Marx criticará a ordem social do reino da forma como vinha se desenvolvendo como sendo uma construção histórica ideologicamente baseada na noção de um Reino que impõe uma Ordem à sociedade, isto é, às pessoas, mas visando unicamente um fim em Si e para Si. Estas reflexões foram feitas entre 1843-1844, após ter seu jornal censurado e ser banido de sua pátria, onde analisa criticamente a descrição (e os fundamentos filosóficos e teológicos) feita por Hegel do direito universal das instituições sob a encarnação do Espírito no regente monarca (*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, 1843, que foi publicado apenas postumamente), citando-o no parágrafo original e, então, fazendo seus comentários. No §264 Hegel diz que a racionalidade refletida na conduta individual da multidão tem uma relação com a tomada de autoconsciência individual (o que, como já vimos no capítulo anterior, é uma condição em diversas esferas pela “razão saudável”), mas, esta está intimamente atrelada à identidade imediata com o universal, que é encarnado institucionalmente, e no §265 que as

---

<sup>498</sup> ENDERLE, Rubens. Apresentação. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* [1843-4]. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 15.

leis desenvolvidas são para o bem público, e que a liberdade está atrelada ao se “racionalizar” para com esta ordem suprema e divina (§285-286):

[Hegel] §264. Os indivíduos da multidão, na medida em que contêm, **eles mesmos**, naturezas espirituais e, com isso, o dúplice momento, quer dizer, o extremo da *singularidade* que sabe e quer *para si* e o extremo da *universalidade* que sabe e quer o substancial e que, por isso, só podem chegar ao direito na medida em que [e aqui ressaltamos estas condicionais] sejam reais como pessoas privadas e, ao mesmo tempo, como pessoas substanciais – atingem, em cada esfera, em parte, imediatamente o primeiro extremo e, em parte, o outro, de maneira que têm a sua autoconsciência essencial nas instituições como o *universal* em si existente de seus interesses particulares e que, em parte, erigem um ofício e uma atividade na corporação voltada a um fim geral.

§265. Essas instituições fazem, em particular, a *constituição*, isto é, a racionalidade desenvolvida e realizada e são, por isso, a base firme do Estado, bem como da confiança e da disposição (*Gesinnung*) dos indivíduos em relação a ele e aos pilares fundamentais da liberdade pública, visto que nelas a liberdade particular se realiza e se racionaliza, de modo que a união da liberdade e da necessidade venha a existir *em si*, nelas mesmas. (HEGEL, apud, MARX, 2010, p. 31)

[...]

§285. O *terceiro* momento do poder soberano diz respeito ao universal em si e para si, que consiste, considerado subjetivamente, na *consciência* do *monarca*, considerado objetivamente, no *todo da constituição* e nas *leis*; o poder soberano *pressupõe*, nesta medida, os outros membros, **assim como cada um destes o pressupõe**.

§286. A *garantia objetiva* do poder soberano, a sucessão legítima ao trono segundo a hereditariedade etc., reside em que, assim como esta esfera tem sua realidade **separada** dos outros momentos determinados por meio da razão, assim também estes outros têm para si os direitos e deveres próprios à sua determinação; cada membro, ao se conservar para si, precisamente por isso conversa, no organismo racional, os outros em sua peculiaridade. (HEGEL, apud, MARX, 2010, p. 56-57)

Segundo Marx, “Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; [enquanto que, de modo inverso] a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado”.<sup>499</sup> Com isto surge o desdobramento de que “em vez de o Estado ser produzido como a mais elevada realidade da pessoa, a mais elevada realidade social do homem, ocorre que *um único* homem empírico, uma pessoa empírica, é produzido como a mais alta realidade do Estado”, constituindo uma “inversão do subjetivo no objetivo e do objetivo no subjetivo”.<sup>500</sup> Para Marx, contudo, isto pressupõe um lapso epistemológico mais profundo, onde “uma *existência empírica* é tomada de maneira *acrítica* como a verdade real da Ideia; pois não se trata de trazer a existência empírica à sua verdade, mas, antes, de trazer a verdade

<sup>499</sup> MARX, 2010, p. 50.

<sup>500</sup> MARX, 2010, p. 58.

a uma existência empírica”,<sup>501</sup> e, assim, oculta ideologicamente a existência em sofrimento real e empírico sob um pano de prosperidade universal, regulado religiosamente. Esta relação entre poder e religião é algo que marca também esta sua análise de Hegel, lendo-a criticamente (mesmo que num materialismo redutor desta esfera humana autêntica e também lido a partir de um otimismo racionalista) em diálogo com Feuerbach,<sup>502</sup> colocando-a como fundamento ilusório (“[...] em verdade, a religião não constitui uma oposição verdadeira à filosofia. Pois a filosofia compreende a *religião* em sua realidade *ilusória*”<sup>503</sup>) e alientante de uma realidade muito diferente da idealidade, mantendo uma esperança somente para um

<sup>501</sup> MARX, 2010, p. 59.

<sup>502</sup> Feuerbach, que iniciou seus estudos em Berlim em 1824, tendo aulas com Hegel e Schleiermacher, escreveu sua obra *A Essência do Cristianismo* em 1841, e ali diz que não lida com teóricos como David Strauss e Bruno Bauer, mas que “tiro minhas citações principalmente de homens em quem o Cristianismo foi não meramente uma teoria ou um dogma, não meramente teologia, mas religião. Meu principal tema é o cristianismo, é religião, enquanto um *objeto imediato*, a *natureza imediata*, do homem. Erudição e filosofia para mim são apenas *meios* pelos quais eu trago à luz o tesouro escondido no homem” (FEUERBACH, Ludwig. *The Essence of Christianity* [1841]. Londres: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1881. p. xvi). Para Feuerbach, este é o ímpeto que dinamiza o ser humano em si mesmo, mas que projeta como consequência de um Outro anterior, e diz que “logo no primeiro capítulo, onde desenvolvo a necessária consequência da posição do Sentimento, eu faço referência à Jacobi e Schleiermacher” (FEUERBACH, 1881, p. xvii). Ambos profundamente influenciam sua leitura e suas críticas, mas Feuerbach reduz uma realidade de totalidade inter-relacionada que de muitas formas pode ser expresso como Deus a (“somente”) uma autoprojeção humana alienante de si mesmo (“o homem – este é o mistério da religião – projeta seu ser para dentro da objetividade”). Assim, mesmo que divergindo na interpretação da totalidade real, podemos dizer que Feuerbach segue a ambos em suas críticas ao racionalismo e idealismo teológicos, enfatizando limites epistemológicos, especialmente referente à epistemologia empírico-psicológica de Schleiermacher, um dos principais conceitos trabalhados sendo o sentimento. Nesta obra, Feuerbach desenvolve este conceito de forma positiva, mesmo que “A Razão é a verdade da Natureza” (FEUERBACH, 1881, p. 285), o que talvez seja um dos motivos da tese de Feuerbach ter sido rejeitada por Hegel (a relação entre Feuerbach e Hegel é sempre tida como a hermenêutica padrão), ou seja, demasiadamente schleiermacheriana, mesmo que partindo de uma tentativa de superação histórica racionalista da religião (e cristianismo) hegeliana (a implosão social da religião), anulando qualquer “realidade” e “verdade” a símbolos, ritos ou quaisquer outras coisas religiosas, tudo se tornando “algo somente na imaginação, mas na verdade, na realidade, nada” (FEUERBACH, 1881, p. xiv). Contudo, (e aqui entra uma peculiaridade presente também nesta obra de Feuerbach), em seu radical materialismo, Feuerbach intenta apresentar um “espírito ‘des-sagrado’ [*Unheilig*]” da religião, isto é, do cristianismo, retomando desiludidamente a religião do real que é iludido quando refere-se “o objeto da religião em geral, a essência Divina em distinção da essência da Natureza e Humanidade” (FEUERBACH, 1881, p. xiv), e diz que “Se o todo da religião está contido nos Sacramentos, então há consequentemente nenhum outro ato religiosos além daqueles realizados no Batismo e na Ceia do Senhor; *então* eu dou que todo o significado e resultado positivo de meu trabalho são o banho, comer, e beber, já que este trabalho é nada mais do que uma análise fiel, rígida, histórico-filosófica da religião [este é o parágrafo anterior ao qual abordará a “análise histórica” de Strauss e Bauer, e, então, a de Jacobi e Schleiermacher, enfatizando a relação positiva com estes para sua “análise histórico-filosófica”] – a revelação da religião para si mesma, o *despertar da religião para a autoconsciência*”, uma que, todavia, reduz a totalidade de uma realidade que a transcende à ilusão (FEUERBACH, 1881, p. xv). Ao falar das conclusões de Feuerbach de que “Só poderei reconhecer-me, na imagem do espelho, se souber que não existe ninguém lá dentro. Só poderei reconhecer-me em minhas idéias [sic.] de Deus se souber que não existe Deus algum... Sou eu o único absoluto...”, Rubem Alves ressalta que “é evidente que pessoas religiosas não podem aceitar tal conclusão” (ALVES, Rubem. *O que é Religião*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 1999. p. 96), sendo algo que vemos profundamente de forma construtiva para com o religioso humano e natural a partir de Schleiermacher mesmo, mesmo ainda que se possa dizer positivamente muito sobre as percepções de Feuerbach acerca das críticas teológicas de Schleiermacher.

<sup>503</sup> MARX, 2010, p. 106.

Reino futuro,<sup>504</sup> junto com a submissão neste reino à vontade divina executada politicamente, explicitando que religião e política, política e religião, sempre estiveram juntas, mas sempre de forma oculta, ambas como realidades sociais dadas na qual já nascemos, e ante as quais não teríamos nada a fazer, senão, nos submeter:

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolos, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo.

Portanto, a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do quem*. A *tarefa imediata da filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*. (MARX, 2010, p. 146)

Depois de já muitos anos estudando economia, principalmente construindo um diálogo crítico com os clássicos de Adam Smith, David Ricardo e John Stuart Mill, Marx desenvolveu uma teoria econômica que buscasse ressaltar as discrepâncias internas no sistema capitalista. Como apresenta em suas críticas feitas nas *Grundrisse* (1857-1858, publicados apenas entre 1939-1941), este sistema (como totalidade) está construído em cima da exploração da mão de obra, o trabalho do trabalhador, isto é, uma utilização da ação de um sujeito, um indivíduo, numa relação social, mas de forma não condizente com o retorno a este pelo trabalho prestado, e o lucro obtido com o produzido. Este é, a mais-valia (*Mehrwert*), como roubo (explorado) do tempo de lazer para a vida e a própria vida, além do dinheiro gerado como lucro em cima desta estrutura. A sociedade regida em torno do dinheiro que se monetizava era (e é) uma do valor de troca baseado na construção e imposição de um valor abstrato desigual dado ao produto e ao produtor (sua ação e tempo), o que mantém o sistema de produção por muitos (que, sem terra, vendem o que tem: “o trabalhador troca sua mercadoria – o trabalho, o valor de uso que, como mercadoria, também tem um preço, como todas as demais mercadorias –, por determinada soma de valores de troca”,<sup>505</sup> mas cujo produto nem consegue comprar com a venda de seu) e lucro (e todas as consequências) por poucos. Como sistema

<sup>504</sup> “O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o *reflexo de si mesmo*, já não será tentado a encontrar apenas a *aparência* de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade”. MARX, 2010, p. 145.

<sup>505</sup> MARX, apud: DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação* [1974]. São Paulo: Loyola, 1986. p. 269.

capitalista de exploração que oprime os operários torna-os pobres, *pauper*, (mesmo que virtualmente pobre<sup>506</sup>), ele se torna uma barreira em si mesmo para seu próprio progresso, e o capital em sua relação antropológica básica revoluciona este sistema a partir da realidade daqueles explorados.

Em meio ao auxílio no desenvolvimento da Associação dos Trabalhadores Internacionais de Londres, sendo eleito para o Conselho Geral em 1864, e participar da Primeira Internacional em 1866, Marx finaliza *O Capital*. Esta foi a obra mais extensa escrita unicamente por Marx (diferente de outras escritas em colaboração com Engels), o primeiro volume publicado em 1867, o segundo em 1885 e o terceiro em 1894, sendo preparados por Engels a partir dos manuscritos marxianos. Nela Marx faz um traçado econômico histórico-sociológico (mostrando a partir de suas diversas pesquisas tabelas econômicas, inclusive tabelas de nutrição e subnutrição<sup>507</sup>) das relações econômicas desde a produção da mercadoria e sua relação com o dinheiro e os diferentes valores atribuídos abstratamente, até a alienação do trabalhador moderno no chão das fábricas e maquinaria, horários de trabalhos e a formação e apropriação da mais-valia em desigualdade com o salário, resultando no acúmulo do capital como antítese supressora da falta pelo trabalhador, mesmo que dependente dele, formando um sistema capitalista explorador em múltiplos níveis e esferas sociais. Isto, em meio a uma sociedade concreta que expropriava a terra em comum privatizando-a e criando pessoas sem terras como mão de obra excedente e barateada,<sup>508</sup> carente de mudanças sociais profundas:

---

<sup>506</sup> “No conceito de trabalhador livre está implícito que ele mesmo é *pauper* (diz Marx em latim: pobre): *pauper* virtual... Se ocorrer que o capitalista não necessite do plus-valor do operário, este não pode realizar seu trabalho necessário, produzir seus meios de subsistência. Então... obtê-los-á somente pela esmola... Portanto, *virtualiter* (escreve Marx em latim: virtualmente) é um *pauper*” (MARX, apud, DUSSEL, 1986. p. 259.)

<sup>507</sup> Na página 889, Marx apresenta uma tabela mostrando a média semanal de consumo de alimentos e a subnutrição, dizendo então que “as categorias mais malnutridas eram as costureiras, os tecelões de seda e os luveiros em couro” (MARX, Karl. *O Capital*. Livro I [1867]. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 890), citando o médico dr. Sir John Simon (1816-1904, o primeiro a ter o cargo de Oficial da Saúde Pública de Londres, encarregado de tratar do surto de cólera e outras doenças), “o mais graduado funcionário médico do Privy Council e editor oficial dos ‘Public Health Reports’” (MARX, 2013, p. 654) que fez um “relatório geral sobre a saúde pública” dizendo que “são inúmeros os casos em que a deficiência nutricional causa ou agrava doenças [...] Muito antes que a insuficiência nutricional grave no plano sanitário, muito antes que o fisiológico pense em contar os grãos de nitrogênio e carbono [utilizados para fazer os alimentos] entre os quais oscilam a vida ou a morte por inanição, o lar já terá sido privado de todo conforto material. O vestuário e o aquecimento escassearão ainda mais do que a comida. Nenhuma proteção suficiente contra o rigor do inverno [...] e depois de outros exemplos] Tais são os perigos, do ponto de vista sanitário, a que a pobreza inevitavelmente está exposta, quando essa pobreza inclui a deficiência nutricional [...] São reflexões penosas estas, especialmente quando se recorda que a pobreza que as motiva não é meramente pobreza da indolência. É a pobreza de trabalhadores. Sim, no que diz respeito aos trabalhadores urbanos, o trabalho mediante o qual se compra o escasso bocado de alimento é, na maioria das vezes, prolongado além de toda medida. E, no entanto, apenas em sentido muito restrito se pode dizer que esse trabalho é suficiente para o autossustento do trabalhador [...] Em escala muito ampla, esse autossustento nominal não pode ser mais do que um atalho mais ou menos longo em direção ao pauperismo” (MARX, 2013, p. 890-891)

<sup>508</sup> Marx, ao falar da “expropriação violenta e intermitente de suas terras [na virada para o século XVI na Inglaterra, mas isto como exemplo de algo que será repetido dentro do sistema capitalista emergente com as leis

Quando Robert Owen [1771-1858, um produtor têxtil e reformista social que desenvolveu trabalhos cooperados em suas fábricas e, posteriormente, advogando pela educação infantil, e um dos fundadores do socialismo utópico], pouco depois da primeira década de nosso século, não apenas defendeu teoricamente a necessidade de uma limitação da jornada de trabalho, mas introduziu a jornada de 10 horas em sua fábrica em New Lanark, o fato foi ridicularizado como uma, do mesmo modo como sua “combinação do trabalho produtivo com a educação das crianças” e as cooperativas de trabalhadores por ele fundadas. (MARX, 2013, p. 1253-1254)

Contudo, para esta nova realidade social comunitária – como enfatiza mais em outras obras –, dependendo do contexto, necessite-se atos humanos revolucionários pela própria vida e a de seus, pois a vida não é feita de pensar, e, retomando as palavras de Harriet Beecher Stowe, podemos dizer num “conflito entre Liberdade e Escravidão”.<sup>509</sup>

Para Bertrand Russell:

A filosofia da história de Marx é uma mistura de Hegel e economia britânica. Como Hegel, ele pensa que o mundo desenvolve de acordo com a fórmula dialética, mas ele totalmente discorda de Hegel quanto à força deste desenvolvimento. Hegel acreditava numa entidade mística chamada ‘Espírito’, que causa a história humana a desenvolver de acordo com os estágios da dialética como proposta na *Lógica* de Hegel. [...] A dialética de Marx não tem nada desta qualidade, a não ser certa inevitabilidade. Para Marx, matéria, não espírito, é a força motriz. Mas é matéria em um sentido peculiar que nós consideramos aqui, não a totalidade desumanizada da matéria dos atomistas. Isto significa que, para Marx, a força motriz realmente é a relação do homem com a matéria, na qual a mais importante parte é seu modo de produção. Deste modo o materialismo de Marx, na prática, se torna economia. (RUSSELL, 1945, p. 785)

Logo, e de repente, esta se tornou uma linguagem crítica com a qual muitas pessoas se identificariam a partir de suas próprias experiências,<sup>510</sup> lendo o que já sentiam e viam,

---

que exporá sendo exercidas contra estas pessoas em meio ao seu próprio tempo], [e que] esse proletariado inteiramente livre não podia ser absorvido pela manufatura emergente com a mesma rapidez com que fora trazido ao mundo”, o que gerou pessoas sem terra e sem trabalho, e, assim, “converteram-se massivamente em mendigos, assaltantes, vagabundos, em parte por predisposição, mas na maioria dos casos por força das circunstâncias. Isso explica o surgimento, em toda a Europa ocidental, no final do século XV e ao longo do século XVI, de uma legislação sanguinária contra a vagabundagem [...] Estes devem ser amarrados a um carro e açoitados até sangrarem; em seguida, devem prestar juramento de retornarem à sua terra natal ou ao lugar onde tenham residido durante os últimos três anos e de ‘se porem a trabalhar’ [... e depois de diversas emendas] Em caso de uma segunda prisão por vagabundagem, o indivíduo deverá ser novamente açoitado e ter a metade da orelha cortada; na terceira reincidência, porém, o réu deve ser executado como grave criminoso e inimigo da comunidade.” (MARX, 2013, p. 980-981)

<sup>509</sup> STOWE, Harriet Beecher. *A Reply to “The Affectionate and Christian Address of Many Thousands of Women of Great Britain and Ireland to Their Sisters the Women of the United States of America”*. 1892. Disponível em: <https://www.lehigh.edu/~dek7/SSAWW/writStoweReply.htm>. Acesso em: 12 dez. 2019.

<sup>510</sup> Isto não apenas com pessoas trabalhadoras que já acompanhavam notícias e inclusive Marx pelos jornais, mas também com intelectuais distantes cujo sentimento e ideias que buscavam expressar não correspondiam ao arcabouço bibliográfico do pensar filosófico “tradicional” ocidental, Marx, assim, tornando-se uma base para questionadores na “rua” e na “academia” com uma filosofia (auto)crítica, por exemplo, com György Lukács

intuições que tinham a partir da clara discrepância social em suas próprias vidas, agora, compreendidas como fatores econômicos e de exploração de um sistema propositalmente mantido. Mas, podemos dizer, Marx foi traído pelo ímpeto revolucionário de suas palavras que fluíram em conjunto com a fome por justiça (e inclusive literalmente) das próprias pessoas subjugadas. A despeito disto, feito por seres humanos, em pouco tempo Marx e o comunismo passaram de um meio de expressão e concretização de uma libertação em igualdades para símbolos de legitimação de opressão e repressão, imperialismos e totalitarismos. Isto é exemplificado acima de tudo no desdobrar de ambições nacionalistas russas travestidas de soviéticas, que desde a revolução popular Russa (a despeito de Nikolai II, 1868-1917, barrado pela aristocracia, tentar pelo menos por algum tempo fazer reformas, num contexto de séculos, não apenas de extrema discrepância socioeconômica, mas de ostentação aristocrática e repressão abusiva talvez num dos mais extremos contextos geográficos [o que aumenta ainda mais o número de mortes causadas pela desordem estatal], depois de muitas manifestações pacíficas nas ruas que terminaram com o fogo aberto do regime contra os civis) por libertação sociopolítica em outubro de 1917 (neste tempo o sofrimento do povo piorou devido a primeira grande guerra, onde suprimentos e materiais foram todos tomados das pessoas, e a insistência por parte de alguns do Governo Provisório, após a abdicação, de continuar na guerra, levou a revolução liderada pelo partido Bolchevique, sob Vladimir Ulianov, Lenin [1870-1924]), passou em pouco tempo (acima de tudo com a tomada do poder por Joseph Stalin [1878-1953]) a (além de muitas atrocidades internas) colonizadora e homogeneizadora (político-culturalmente, ocidentalizando, russializando) de muitas regiões e muitos povos circundantes (e também ambições globalizantes), ao mesmo tempo tornando-se símbolo de libertação e opressão:

Embora nem Hitler nem Stálin jamais reconhecessem o que deviam ao imperialismo quando elaboraram os seus métodos de domínio, ambos confessaram sem hesitação

---

(1885-1971), intérprete de Marx que desenvolveu seu pensamento criticamente ante a apropriação da interpretação feita pelo marxismo stalinista (mas que também é uma consequência de um sempre centralizador poder que reivindicou e se identificou como o próprio [e único] socialismo e comunismo partidário político), defendendo uma profunda reforma no pensamento e na prática do partido comunista húngaro, de onde fazia parte, indo contra a imposição dominadora cultural e política da União Soviética, buscando reconstruir uma liderança baseada no relacionamento e serviço institucional para as pessoas, tendo, assim, mesmo que uma profunda relação com o partido comunista, uma postura mais profunda ainda de ceticismo marxiano ante um Marx alienante (e uma tradição interpretativa sobre Marx). Posteriormente seu pensamento e interpretação de Marx seriam retomados em diálogo pela Escola de Frankfurt, com pensadores como Herbert Marcuse (1898-1979), Theodor Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973) e Walter Benjamin (1892-1940), mesmo que este último tenha tido dificuldades em ganhar o devido reconhecimento em vida, mesmo dos companheiros, e cujas *Teses para uma Filosofia da História* foram salvas por Hannah Arendt, após o suicídio de Benjamin, judeu, sob perseguição nazista.

o quanto deviam à ideologia dos movimentos de unificação e até que ponto imitavam os seus *slogans*.

[e na nota no final deste parágrafo, Hannah Arendt fala sobre a relação de Stalin com o movimento do pan-eslavismo, que incluem as regiões hoje dos ucranianos, tchecos, eslovacos, poloneses, sérvios, croatas, búlgaros, eslovenos e outros, numa tentativa de unificação, isto é, imposição *moralmente* inquestionável colonizadora, política e cultural desde a raiz linguística]

Stálin voltou aos *slogans* pan-eslavos durante a Segunda Guerra Mundial. O Congresso Pan-Eslavo de Sofia, convocado pelos russos vitoriosos, adotou uma resolução declarando ser “não apenas uma necessidade política internacional mas uma necessidade moral declarar o russo a língua de comunicação geral e a língua oficial de todos os países eslavos” [...] Pouco depois, a rádio da Bulgária transmitiu uma mensagem do metropolitano Stefan, vigário do Santo Sínodo búlgaro, na qual ele exortava o povo russo “a lembrar a sua missão messiânica” e profetizava a próxima “unidade dos povos eslavos”. (ARENDR, 2011 [1951], p. 253)<sup>511</sup>

A concretização das idéias [sic.], originalmente concebida na teoria hegeliana do Estado e da história, foi desenvolvida por Marx, que deu ao proletariado o papel de protagonista da humanidade. Não foi por acaso, naturalmente, que o pan-eslavismo russo foi tão influenciado por Hegel quanto o bolchevismo foi influenciado por Marx. Contudo, nem Marx nem Hegel supunham que seres humanos reais, e partidos ou países existentes, chegassem a encarnar as idéias [sic.]; ambos acreditavam no processo histórico, em que as idéias [sic.] só se podiam concretizar num complicado movimento dialético. Foi preciso que a vulgaridade da ralé descobrisse as extraordinárias possibilidades dessa concretização para a organização das massas. Seus líderes começaram a dizer ao populacho que cada um dos seus membros podia tornar-se essa sublime e importantíssima encarnação viva do real, desde que fizesse parte do movimento. (ARENDR, 2011, p. 281)

Após a morte de Stalin, Nikita Khrushchev (1894-1971) liderou a União Soviética (1953-1964) num processo de de-stalinização, revertendo muitas políticas desenvolvidas por Stalin como meio de manipulação (por exemplo, o culto idolátrico a imagem do Libertador passado e contemporâneo) e repressão (extinguindo os campos de concentração, *gulags*), apesar de ao mesmo tempo manter duros parâmetros sociais e culturais (por exemplo, com a perseguição de Boris Pasternak, autor da obra *Doutor Jivago*, tida – e realmente é – como crítica à manutenção de domínio político e exploração sobre pessoas acrílicas que repetem os intelectuais), além de promover uma perseguição religiosa.

A despeito de uma história realmente marcada por exploração e tentativas de estruturação, o desenvolvimento e expansão política e econômica da União Soviética não eram bem vistos acima de tudo pelos Estados Unidos da América (cujas relações econômicas incluíam a expansão neo-colonizadora, como mostra o contestado anexamento do Texas, em 1848, após um golpe interno em 1836<sup>512</sup>), que já em 1954 instaurou seu primeiro ato de

<sup>511</sup> ARENDR, Hannah. *Origens do Totalitarismo* [1951]. 9. re. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

<sup>512</sup> “Na concepção geopolítica do imperialismo, a América Central não é nada mais do que um apêndice natural dos Estados Unidos. Nem mesmo Abraham Lincoln, que também pensou em anexar seus territórios, conseguiu escapar dos preceitos do ‘destino manifesto’ da grande potência em relação às suas áreas contíguas” (Veias, p.

controle sobre o comunismo, ilegalizando o partido (tendo todas as consequências acarretadas pelo estar “fora da lei”), dando continuidade (seguindo o senador Joseph McCarthy e sua perseguição aos comunistas) e aprofundando (mesmo que espelhando ideologicamente reivindicações ideológicas do outro lado, como meios de manipulação e manutenção de poder) uma demonização (em nome de “Deus” e da “família”) e imoralismo do comunismo, mas, acima de tudo, à cabeça da serpente, Karl Marx. Esta complexa relação entre ideal e ação como dominação da definição de cristianismo e, com isto, de poder autorizado para agir na história com políticas externas exploradoras dos Estados Unidos da América (ainda hoje, com seu *mandato divino*) é analisada pelo teólogo norte-americano, nascido em Missouri, Reinhold Niebuhr (1892-1971), na obra *A Ironia da América (The Irony of America)*, de 1952.

Pode-se dizer que ainda hoje um falar sobre Marx está historicamente (idologicamente e, podemos dizer, dentro de uma história da interpretação [*Wirkungsgeschichte*]) entre sua (des)utilização pelo Comunismo e demonização pelo Capitalismo. Dada sua história, podemos ver que as críticas sociais (especialmente quando relacionadas à estrutura monárquica e suas legitimações teológicas para uma liberdade exploradora) que Marx trazia já em sua época não eram bem vindas, e continuaram não sendo por todas as pessoas que não se identificavam com seu pensamento que, podemos dizer, instruíra a sempre buscar (re)nascer a partir das pessoas que mais sofriam economicamente dentro de uma sociedade (mostrando ter sensibilidade para todo e qualquer sofrimento humano exercido por todo e qualquer poder dominante, e um profundo olhar crítico e também autocrítico). Isto, contudo, dentro de seu pensamento enquanto ser humano, com sua lógica, suas categorias e conceitos dialéticos absolutos histórico-socialmente desenvolvidos, mas que também refletiam (e ainda refletem profundamente) aquilo imposto e dado como norma(1), as disparidades tão graves a ponto de serem tidas como classes opostas, como *castas* econômicas, que regulavam (consciente e inconscientemente) as interações cotidianas e explorações metódicas sociais, culturalmente, religiosamente<sup>513</sup> (com fins econômicos) por meio do poder político,

---

105), ambições que, contudo, mesmo que não numa colonização formal, expandiram numa nova forma de relações econômicas (mas, também, políticas e culturais) de colonialidade, que mantinham governos exploradores em outras terras para benefício da prosperidade “Americana”.

<sup>513</sup> Marx dialogou criticamente com o pensamento filosófico crítico da religião desenvolvido por Ludwig Feuerbach, em sua *Crítica a Hegel* escrevendo que “cristianismo ou religião em geral e filosofia são extremos. Mas, em verdade, a religião não constitui uma oposição verdadeira à filosofia. Pois a filosofia compreende a *religião* em sua realidade *ilusória*” (MARX, 2010, p. 106), onde trabalha de diversos modos isto como um *misticismo* que permeia as instituições e Hegel, mas que é algo idealmente construído como a perfeição refletida sem a realidade do erro: “O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o *reflexo de si mesmo*, já não será tentado a encontrar apenas a *aparência* de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade” (MARX, 2010, p. 145). “A crítica arrancou as flores

usurpando a vida do trabalhador (e pobre) que se via e pode-se ver morrendo de fome, trabalhando alienado do mundo e de si mesmo.

### 3.1.2 *Os trópicos americanos acalorados em meio à uma guerra fria*

A “justificada” necessidade de manter a ordem que já era estabelecida internacionalmente de forma socioeconômica (e cultural), fez com que diversas ditaduras surgissem nas Américas (central e do sul), tendo como inimigo em comum uma suposta invasão comunista, cujo representante é o trabalhador (isto é, aquele que não se submete e questiona, mostrando um espírito “revolucionário”). Se nos inícios do século XX na Europa a desigualdade era tamanha, vindo de uma história ainda em construção da disparidade econômica de séculos de progresso para alguns, a tal ponto que todas as potências temiam uma revolução popular, a realidade socioeconômica (popular) na América Latina, herdeira de uma estrutura colonial construída para um fim em si a partir da exploração da mão de obra escrava, e, posteriormente, “assalariada” (ainda que com disparidade para com os “assalariados” europeus), permanecia ainda uma realidade “oposta” (e profundamente mais discrepante, envolvendo raça e economia) das potências imperiais colonizadoras.

Em 1973, por exemplo, sob o regime militar argentino com o tenente-general Juan Domingo Perón (1895-1974), a inquestionável total e completa perseguição ao comunismo era a mesma que a Marx. Isto era uma característica (fomentada e financiada pelos Estados Unidos) dos governos ditatoriais que se instalaram ao longo da primeira metade do século XX (Argentina, Chile, Uruguai, Paraguai e Brasil), importando culturalmente a produção ideológica (secular e religiosa) norte-americana e utilizando-se disto como ferramenta de justificativa para contínuo controle econômico e repressão social, impostas a partir de uma submissão acrítica necessária e moral aos detentores dos poderes financiados pelos detentores estrangeiros do capital:

O petróleo não provocou apenas golpes de estado na América Latina. Também causou uma guerra, a do Chaco (1932-35), entre os povos mais pobres da América do Sul [e a maior e mais sangrenta guerra, com quase cem mil mortos]: a “Guerra dos soldados nus”, como René Zavaleta chamou a feroz matança recíproca entre Bolívia (então com o presidente Daniel Salamanca) e Paraguai. Em 30 de maio de 1934, o senador de Louisiana Huey Long sacudiu os Estados Unidos com um

---

imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolos, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade”. Ao contrário de Schleiermacher, todavia, não vê uma interconectividade primordial de todas as coisas e através de todas as coisas para além da materialidade.

violento discurso em que denunciava que a Standard Oil de Nova Jersey provocara o conflito e que financiava o exército boliviano para, por seu intermédio, apoderar-se do Chaco paraguaio [onde recém havia-se descoberto em algumas regiões petróleo], necessário para que fosse estendido um oleoduto da Bolívia até o rio, e além disso presumivelmente rico em petróleo: “Estes criminosos foram lá e alugaram seus assassinos”, afirmou. Os paraguaios, por sua vez, marchavam para o matadouro empurrados pela Shell: à medida que avançavam para o norte, os soldados descobriam as perfurações da Standard [na busca pelo petróleo] no cenário da discórdia. Era uma disputa entre duas empresas, inimigas e ao mesmo tempo sócias dentro do cartel, mas o sangue derramado não lhes pertencia. O Paraguai, finalmente, ganhou a guerra, mas perdeu a paz. Spruille Braden, notório representante da Standard Oil, presidiu a comissão de negociadores [pois foi um tratado para negociar, efetivado apenas em 1938, depois de haver um golpe militar no Paraguai em 1936, que destituiu o então presidente Eusebio Ayala [1875-1942]] preservando para a Bolívia, e para Rockefeller [isto é, John Davidson Rockefeller (1839-1937), o bilionário mais rico do mundo então fundador da Standard Oil e todo o legado que só cresceria e incluiria seu neto Nelson Rockefeller, 1908-1979, ser vice-presidente depois que o membro de seu partido republicano Richard Nixon renunciou diante de acusações de escutas ilegais], vários mil quilômetros quadrados que os paraguaios reivindicavam. (GALEANO, 2010, p. 156-157)<sup>514</sup>

Enrique Dussel nasceu em 1934, em Mendoza, na Argentina, e estudou filosofia na Universidade Nacional de Cuyo (1953-1957), e então, seguiu para Madri, na Espanha, onde fez seu doutorado em filosofia (1959), tratando da noção de *O bem comum entre os gregos*, para então, no mesmo ano e até 1961, morar em Nazaré, em Israel, trabalhando como carpinteiro. Estudou teologia e história na Sorborne, sob Paul Ricoeur, onde Juan Luis Segundo concluiu seu doutorado com Ricoeur no mesmo ano, no Instituto de Paris, em 1965, desenvolvendo estudos sobre a religião. Ao retornar em 1968, para ensinar Ética na Universidade de Cuyo de onde saíra (não que não estivesse em profundo contato com sua terra natal e todos os ocorridos, mas, muito pelo contrário), encontrou não apenas a realidade de sofrimento e exploração já conhecidos, mas toda uma nova estrutura repressiva. Em 1969 publica *El humanismo semita*, onde trabalha a historicidade intersubjetiva como princípio antropológico semita refletido também nos textos da bíblia, que, sob sua ótica, chamariam para uma nova realidade individual e coletiva histórica para a vivência digna de cada ser humano nesta relação comunitária, e não uma religiosidade que oprime e reprime o corpo e as necessidades reais por uma espiritualidade subjetivista e abstrata:

O servo é *alguém*, por ele que, por *mediação* da qual, a Salvação existe no mundo e na história. Quem foi realmente a pessoa nomeada pelos poemas [aqui, diante de toda a polêmica sobre as autorias levantadas pela história da exegese historicista liberal]? Não é impossível sabe-lo, mas na verdade não tem nenhuma importância, porque o essencial é o sentido mesmo da existência humana aberta e disposta a ser mediador entre Yahveh e a História. O personalismo semítico rechaça toda a universalização num modo de arquétipo a-temporal: o Servo não pode ser uma mera

<sup>514</sup> GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

idealização, é sempre *alguém* histórico e concreto,<sup>515</sup> no *presente* onde se reúnem a temporalidade e a Eternidade. A re-leitura (*midrásh*) é um meio privilegiado do *hoje* de Yahveh. (DUSSEL, 1969, p. 155)<sup>516</sup>

Em 1971 participa do II Congresso Nacional de Filosofia, em Córdoba, na Argentina, onde, junto com um grupo de pensadores, dentre os quais o antropólogo Rodolfo Kusch, o filósofo Osvaldo Adelmo Ardiles e o teólogo Juan Carlos Scannone, se apresentam como o movimento da “filosofia da libertação”, publicando alguns meses depois dois volumes de uma coletânea conjunta (no total de quinze autores [mesmo que todos homens], dentre os quais o teólogo brasileiro Hugo Assmann) *Por uma filosofia da libertação latino-americana*, onde, como diz no editorial e no manifesto apresentado no evento e exposto na obra:

A filosofia, entendida tradicionalmente como uma “teoria da liberdade”, quer ser agora “saber de libertação”, para o qual há de se entregar apaixonadamente a denúncia das totalidades objetivas opressoras, entre elas o conceito mesmo de “liberdade”, e há de se resgatar ao homem concreto em sua diferenciação inalienável, no que o faz totalmente “outro”. Este homem, para o filósofo latino-americano, é sim, nada mais, do que o homem latino-americano, sumido, marginalizado, e incorporado em sua alienação nas estruturas dialéticas ditadas pelos centros do poder do mundo. (Editorial, in: ARDILES, et.al., 1973, p. 5)<sup>517</sup>

A *filosofia da libertação* pretende pensar desde a exterioridade do Outro, do que se situa mais além do sistema machista imperante [é importante reconhecer esta autocrítica apresentada aqui, mesmo que falte autoras], do sistema pedagogicamente dominador [como o brasileiro Paulo Freire tão bem ilustraria com a noção da *educação bancária*] do sistema politicamente opressor. Uma filosofia que tome a sério os condicionamentos epistemológicos do pensar mesmo, os condicionamentos políticos de um pensar latino-americano desde a opressão e a dependência não podem ser senão uma *filosofia da libertação*. Na América Latina, e logo na África e Ásia, a única filosofia possível é a que se lança à tarefa destrutiva da filosofia que os ocultava como oprimidos e, logo, ao trabalho construtivo [pois o destruir pelo destruir relativo não gera a libertação, por isto, o reconstruir sempre como *opção*, mas, aqui, um reconstruir em meio a humanidade sofredora], desde uma práxis da libertação, do esclarecimento das categorias reais que permitirão *ao povo* dos pobres e marginalizados ascender à humanidade de um sistema futuro de maior justiça internacional, nacional, interpessoal. A *filosofia da libertação* sabe que as opções políticas, pedagógicas, eróticas previas ao pensar são determinantes, e por isso presta atenção primeiro nisto. A ontologia abstrata deixa, assim, de ser a origem e cobra, em contrapartida, fisionomia de *filosofia prima*, a política como posição primeira do homem ante o homem, da Totalidade ante a Alteridade, de Alguém ante Alguém outro. (Manifesto, in: ARDILES, et.al., 1973, p. 281)

<sup>515</sup> Pode-se dizer pelas necessidades serem históricas e reais, e podendo enfatizar esta interpretação de Dussel ao ver o primeiro capítulo de Isaías que é a exortação ao culto idólatrico a Deus no próprio Tempo de Jerusalém por não compreenderem as necessidades reais das pessoas históricas e concretas, as viúvas, os órfãos e os coxos.

<sup>516</sup> DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.

<sup>517</sup> ARDILES, Osvaldo; ASSMANN, Hugo; CERUTTI, Horacio; CULLEN, Carlos; ZAN, Julio de; DUSSEL, Enrique; FORNARI, Aníbal; GUILLOT, Daniel; KINEN, Antonio; KUSCH, Rodolfo; PRÓ, Diego; RIEGA, Agustín de la; ROIG, Arturo; SCANNONE, Juan C. *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Nº2. Buenos Aires: Bonum, 1973.

Uma das principais características que permeia o pensamento destes filósofos da libertação é esta crítica epistemológica, juntamente com a econômica e a política. Uma busca por ver a história em sua concretude com as pessoas e suas vidas de sofrimento em meio a sociedade que, no domínio sobre o desenvolvimento do próprio conhecimento e informação, oculta e nega qualquer discrepância. Como Osvaldo Ardiles expressa em seu capítulo *Bases para uma des-truição da história da filosofia na américa indo-ibérica*:

[...] a busca amorosa e agônica, constante e anelante, da filosofia se realiza no tempo e, no entanto, como todo o humano, ela também *é história*, podendo, assim, expressar uma temporalidade própria ou imprópria.

Efetivamente, as três instâncias constitutivas da temporalidade: o “ser-sido” (passado) que “está sendo” (presente) desde seu “ser ad-vindo” visto como poder-ser (futuro), podem ser conceituados [isto é, objetivados a partir da subjetividade {portanto, essencialmente dependendo da definição do sujeito}, como estruturas representativas] no fazer filosófico de uma maneira *apropriada* ou falseada. Se domestica o presente segundo o modelo normativo de um passado abstrato e perecível, nos achamos ante o “tradicionalismo”, que, em nosso particular contexto cultural, defende a cristandade hispânica. Se domestica o presente segundo a imagem de um futuro alheio, inexoravelmente pré-determinado, se trata da atitude liberal-ilustrada, com todas suas variantes progressistas [ou seja, a liberdade individual para exploração do mundo, de tudo e todos]. Se, finalmente, se consagram os respectivos presentes da história como o válido por si, inquestionavelmente e autosuficientemente, nos deparamos com os sacralizadores do status quo. Estes três tipos de falsas conceitualizações, que reduzem nossa cultura a um mero “ser-como”, elimina toda possibilidade do emergir do novo advento. Ao pensar inapropriadamente o curso da temporalidade, obstruem a história e encobrem as “possibilidades reais” de construir um “mundo” ontologicamente novo; possibilidades que se estão gestando em nosso concreto aqui e agora.

A leitura a partir de nossa história da filosofia, pelo contrário, deve ser efetuada de modo que mantenha a tensão dialética dos três momentos da temporalidade, assumindo a radicalidade do processo. (ARDILES, ARDILES, et.al., 1973, p. 10)<sup>518</sup>

Em 1973 Enrique Dussel sofreu um atentado contra a sua vida e a de sua família quando sua casa foi explodida por grupos nacionalistas radicais que o acusavam de ser marxista e comunista, no mesmo ano em que publica *Para uma ética da libertação latino-americana*, e em 1974 Dussel publica a obra *Método para uma Filosofia da Libertação*, onde desenvolve uma reapresentação da história filosófica dialética (desde a aristotélica, passando pela hegeliana, pelas ramificações dialéticas posterior a ela, até a superação ontológica anadia-lética) como meio de conscientização da filosofia e do filosofar, em suas relações íntimas, mas, também, em suas profundas distinções. Diz que aquela é fundamental, mas como ferramenta historicamente construída em sua concretude para se refletir e agir a partir de onde se está, como o agir pensante questionador. No apêndice II, por exemplo, expõe uma leitura crítica de Marx que diz ser possível apenas como exterioridade à ele, dando margem,

<sup>518</sup> ARDILES, Osvaldo. Bases para una de-struccion de la historia de la filosofia en la america indo-iberica: prolegômenos para una filosofia de la liberacion. In: ARDILES, et.al., 1973.

podemos dizer, ao desprendimento e simultaneamente ao reaproveitamento: “Marx, ao contrário do que muitos pensam, não é nem um coletivista que propunha a subsunção do indivíduo em uma massa natural indiferenciada, nem justifica facilmente os ‘socialismos reais’ atuais”.<sup>519</sup> Isto é dito na introdução original que escreve para este livro, dizendo que em “nossa cultura” “a juventude está assumindo certas opções ideológicas que se tornam impossíveis de ser justificadas [e, podemos acrescentar, facilmente manipuladas] em seu fundamento”.<sup>520</sup> Mesmo assim, em 1976 é demitido do corpo docente da Universidade e expulso de seu campus, assim como é proibida a comercialização de suas obras (da mesma forma como também o seria a obra de Galeano, *As veias abertas da América Latina*, como ele testemunha dizendo sobre seu próprio país, o Uruguai, mas também de outros como o Chile e a Argentina<sup>521</sup>).

Os radicalismos apoiados culturalmente através da religião e da mídia numa demonização do comunismo e de Marx (ainda hoje visíveis) não pararam com perseguições, ao mesmo tempo em que, por não parar, não conseguiam enxergar a realidade sofredora para a qual se estava clamando, mesmo que utilizando uma determinada linguagem. Assim, qualquer que clamasse contra o sofrimento como causa socialmente construída, seria subjacente (e mesmo que tivesse teoricamente, não se pode mais ler alguém? Mas realmente não necessariamente se é...) um marxista infiltrador imoral contra a Ordem do Bem.

Para Paulo Freire (1921-1997), a criança cresce em meio a uma sociedade, mas, tanto um quanto o outro nunca podem ser tidos abstratamente, assim como a educação e o conteúdo não podem não estar relacionados com a realidade histórica passada e presente. Isto possibilita o cultivar do suscitar a curiosidade no sentido do real na e para vida de uma pessoa como processo criativo de seu libertar no e para o aprender, um “curiosar” que também necessita ser resguardado em seu direito humano fundamental, como “direito à curiosidade”:

[A seguir é um trecho apresentado por Hugo Assmann,<sup>522</sup> seu amigo de muitas décadas, de uma conversa entre Freire e Carlos Alberto Torres]

<sup>519</sup> DUSSEL, 1986, p. 273.

<sup>520</sup> DUSSEL, 1986, p. 16.

<sup>521</sup> “De igual modo, os comentários mais favoráveis que este livro recebeu não provêm de nenhum crítico de prestígio, mas das ditaduras militares que o elogiaram proibindo-o. Por exemplo, *As veias* não pode circular em meu país, o Uruguai, nem no Chile, e na Argentina as autoridades o denunciaram, na televisão e nos jornais, como um instrumento de corrupção da juventude. ‘Não devam ver o que escrevo’, dizia Blas de Otero, ‘porque escrevo que vejo’”. GALEANO, 2010. p. 248.

<sup>522</sup> ASSMANN, Hugo. *Curiosidade e Prazer de Aprender: o papel da curiosidade na aprendizagem criativa*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 2004.

Carlos Torres – *Quando você se refere à busca, você quer dizer a busca pelo conhecimento. Essa busca por conhecimento é baseada na curiosidade, nas sementes epistemológicas da ciência?*

Paulo Freire – *Sim, curiosidade. É isso que eu respondi numa de nossas entrevistas, quando você perguntou: “E quando Paulo Freire morrer, o que ficará como seu legado?”, e eu disse: “O legado para mim é fundamental. Não se trata do que eu fiz de um ponto de vista intelectual, e sim o testemunho de minha existência. Dever-se-ia dizer que Paulo Freire amava intensamente, e queria saber e compreender. Isso significa dizer: sua sede de conhecimento é resultado do fato de que ele sempre foi uma pessoa curiosa”.* (ASSMANN, 2004, p. 189-190)

Este processo educando de estímulo da busca questionadora pelo conhecer (que pode ser ensinado, ou pode insurgir a partir do si, mas necessita ser desenvolvido e estimulado) é diferente da imputação submissa de informação, seja por qualquer poder superior que possua esta informação e estabeleça sua definição como doutrinária:

A questão está em que, pensar automaticamente, é perigoso [o seguir submisso, seja a qualquer comando que exija a submissão]. O estranho humanismo desta concepção “bancária” se reduz à tentativa de fazer dos homens o seu contrário – o autômato, que é a negação de sua ontológica vocação de Ser Mais.

O que não percebem os que executam a educação “bancária”, deliberadamente ou não (porque há um sem-número de educadores de boa vontade, que apenas não se sabem a serviço da desumanização ao praticarem o “bancaísmo”) é que nos próprios “depósitos”, se encontram as contradições, apenas revestidas por uma exterioridade que as oculta. E que, cedo ou tarde, os próprios “depósitos” podem provocar um confronto com a realidade em devenir e despertar os educandos, até então passivos, contra sua “domesticação”. (FREIRE, 1987, p. 39)<sup>523</sup>

Mas esta é uma noção de envolvimento e do próprio humano que requer a retomada integral da dignidade humana, desde o alimento básico para o funcionamento saudável do corpo e da mente, até a liberdade, necessitando também condições para se usufruir da vida viva e não morta:

Desde o começo mesmo da luta pela humanização, pela superação da contradição opressor-oprimido, é preciso que eles se convençam de que esta luta exige deles, a partir do momento em que a aceitam, a sua responsabilidade total. É que esta luta não se justifica apenas em que passem a ter liberdade para comer, mas “liberdade para criar e construir, para admirar e aventurar-se”. Tal liberdade requer que o indivíduo seja ativo e responsável, não um escravo [não apenas factualmente para o trabalhador assalariado, mas concretamente, ainda em meio ao século XX, e podemos dizer, infelizmente, ainda no XXI, como já vimos aqui e como Freire ressalta<sup>524</sup>] nem uma peça bem alimentada da máquina. Não basta que

<sup>523</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. ed. 17. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

<sup>524</sup> Citando o professor de ciências políticas John Gerassi e sua obra *A Invasão da América Latina*, ao falar da “guerra invisível” que ocorre na realidade contraditória e negada da ordem, Freire diz que “a maioria deles, diz Gerassi, referindo-se aos camponeses [que passam fome causada pelo subdesenvolvimento explorador econômico-político], se vende ou vendem membros de sua família, para trabalharem como escravos [apesar deste exemplo, aqui também podemos acrescentar outras já citados, mas lembrando especialmente dos indígenas que são utilizados forçosamente a trabalharem em suas próprias terras que foram tomadas ilegalmente, e também legalmente ainda hoje], a fim de escapar à, morte. Um Jornal de Belo Horizonte descobriu nada menos que

os homens não sejam escravos; se as condições sociais fomentam a existência de autômatos, o resultado não é o amor à vida, mas o amor à morte. [...]

[...]

Não há outro caminho senão o da prática de uma pedagogia humanizadora, em que a liderança revolucionária [aqui não se refere a membro de algum partido comunista, mas sim alguém com uma consciência que busca enfrentar as contradições em conjunto], em lugar de se sobrepor aos oprimidos e continuar mantendo-os como quase “coisas”, com eles estabelece uma relação dialógica permanente. (FREIRE, 1987, p. 35)

Isto, contudo, não é algo apenas para crianças, mas pressupõe uma noção antropológica de desenvolvimento integral de uma pessoa humana (e de todas as pessoas) em seu caminho de ser. Assim, adultos que não aprenderam a ler, por exemplo, possuem concretas dificuldades em suas próprias buscas pessoais e sociais, o que Freire não apenas reflete teoricamente, mas, durante sua vida, estabelece diversos programas para a alfabetização, por exemplo quando foi Secretário da Educação da cidade de São Paulo, em 1988, expandindo o projeto que vinha implantando desde 1980). No entanto, isto não se dá como mera implantação teórica (ou ideológica), mas está em profunda relação com seus trabalhos já desenvolvidos desde 1961, quando se tornou diretor do Departamento de Extensões Culturais da Universidade do Recife, dando início a um projeto de alfabetização com cortadores de cana, conseguindo um rápido resultado de aprendizado a partir de seu método (composto por cartilhas preenchidas com palavras e frases significativas na vida socialmente subjetiva das pessoas que eram suscitadas e discutidas e abstraídas num método de *investigação – tematização - problematização*), e que se tornou modelo para um projeto de desenvolvimento social e cultural (com mais de sessenta mil “Círculos de Cultura”) do então presidente João Goulart (1919-1976).

Em primeiro de abril de 1964, o golpe militar no Brasil trouxe fim ao projeto que iniciara no mês anterior, Paulo Freire, morando em Brasília e trabalhando no MEC. Posteriormente, ensinando na Universidade de Recife, é intimado por continuar seu projeto (que havia sido substituído pelo novo governo por um através da rádio e com cartilhas que seriam mais rápidos e generalizantes), e, mesmo mostrando a importância e apoio de outros pesquisadores, como Gilberto Freyre, foi preso em 16 de junho por “atividades subversivas”. Posteriormente ficou dois dias solto para, então, ser preso novamente, com o total de setenta dias encarcerado, sob muita tortura psicológica, enclausurado e confinado também em

---

50.000 vítimas (vendidas a Cr\$ 1.500,00) e o repórter, continua Gerassi, para comprová-la, comprou um homem e sua mulher por 30 dólares. ‘vi muita gente morrer de fome’, explicou o escravo, ‘e por isto não me importo de ser vendido’. Quando um traficante de homens foi preso em São Paulo, em 1959, confessou seus contatos com fazendeiros de São Paulo, donos de cafezais e construtores de edifícios, interessados em sua mercadoria – exceto, porém, as adolescentes, que eram vendidas a bordéis” (GIRASSI, apud, FREIRE, 1987, p. 128)

solitária. Saindo, a despeito de querer permanecer em sua nação, busca exílio na embaixada da Bolívia após outro mandado de prisão ser emitido acusando-o de ser um “aliciador sistemático do marxismo”. Em outubro, consegue viajar para a Bolívia, tornando-se fugitivo e iniciando seus trabalhos em muitos outros países, como a própria Bolívia, o Chile (neste inclusive com a reforma agrária), a Inglaterra, a Suíça e em diversos lugares da África. E, desta maneira, a “boa”, “cívica” e “moral” educação brasileira (assim como a nação tão *bela*) foi preservada para e pelas mãos ocultas.

A sociedade em meio a literal morte por fome da grande maioria das pessoas (a pobreza extrema) e total desamparo social pelos governos não foi algo “visto” apenas por filósofos, sociólogos, antropólogos etc., mas muitos líderes de igrejas se defrontavam com esta situação diária das pessoas de suas comunidades que, muitas vezes, dependiam dessas estruturas mesmas para seu alimento, um contato ainda mais direto (quando saído de dentro da estrutura física no relacionar para fora) que o acadêmico. Gustavo Gutiérrez (1928-) é um destes. Nascido no Peru, estudou medicina, letras, teologia e filosofia em diversos lugares na América-Latina e Europa, mas exerceu o sacerdócio desde 1959, onde, percorrendo as terras peruanas, presenciou e discerniu as real(calam)idades sociais que ocorriam não apenas em sua região, mas como exploração continental,<sup>525</sup> apoiadas (negligenciando a população, as pessoas, o povo) consciente ou inconscientemente pela religião e teologia acrílicas, e que podemos ressaltar nesta tese como uma voz que ressoou o profeta que clamou no deserto, Guamán Poma de Ayala, testemunhando (já também em outros escritos) em 1972 na obra *Teologia da Libertação-perspectivas*:

Não basta, efetivamente, dizer que o cristianismo “não deve se desinteressar” pelas tarefas terrestres, nem que estas possuem uma “certa relação” com a salvação [deve-se ver que aqui ele está falando, especialmente, para o público católico-romano, apesar de ter em mente um amplo contexto e arcabouço teológico, incluindo muitos protestantes, como Karl Barth, Oscar Cullmann e Jürgen Moltmann]. [...] É tarefa da teologia contemporânea elucidar a atual problemática, desenhando mais exatamente os termos no qual ela se coloca. Só assim se poderá, portanto, enfrentar os desafios concretos da situação presente [já que o refletir objetivo necessita buscar condizer com a realidade subjetiva dada, mesmo que contraditória com o ideário dado ao qual é comparada, e, assim, reconstruindo-se as ideias, citando o filósofo Étienne Gilson:

<sup>525</sup> Convergindo com aquilo suscitado a partir reuniões de reflexões bíblicas e da vida das Comunidades Eclesiais de Base, as CEBs, brasileiras, desenvolvidas em conjunto entre igrejas cristãs, como a Católica, Metodista e Luterana. Mas, também pela reflexão do brasileiro (preso durante a ditadura militar sob acusação de seus companheiros pastores presbiterianos [supostamente detentores da verdadeira imagem de Deus] de atitudes “subversivas”) Rubem Alves, que em 1968 publica sua tese feita no *Union Theological Seminary, A Theology of Human Hope*, Uma Teologia da Esperança Humana, cujo título original era *Towards a Theology of Liberation*, ou, *Avante a uma Teologia da Libertação*. Outros dois muito importantes são os irmãos Leonardo Boff e Clodovis Boff.

“é por sua física que envelhecem as metafísicas”<sup>526</sup>]. (GUTIERREZ, 1975 [1972], p. 75)

Seguindo as reformas iniciadas e possibilitadas na Igreja Católica Romana pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), em 1968 ocorre a II Assembleia Geral do Episcopado Latino-Americano, também a Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellín (CELAM), onde muitos temas foram tratados, buscando demonstrar a realidade experienciada e compartilhada a partir das bases eclesiais, contendo diversos líderes e teólogos do continente, ressaltando, nas recomendações finais, que:

*O amor, lei fundamental da perfeição humana e, portanto, da transformação do mundo, não é somente o mandamento supremo do Senhor; é também o dinamismo que deve mover os cristãos a realizar a justiça no mundo, tendo como fundamento a verdade e como signo a liberdade.*<sup>527</sup>

Gutiérrez tem uma atuação importante no encontro e na articulação da Teologia da Libertação, juntamente com outros teólogos, como Hugo Assmann, José Comblin, e outro já conhecido de uma reunião ocorrida em 1964 na Faculdade Franciscana de Petrópolis, no Rio de Janeiro: o padre jesuíta uruguaio Juan Luis Segundo.

### 3.2 O SENTIDO DO SER

“Viver por viver, sem sentido, é suicidar-se em cada ato”.  
Anônimo<sup>528</sup>

#### 2.2.1 A busca pelo ser em essência

Acima se encontra uma citação anônima que está rabiscada na página de título da cópia adquirida por mim da primeira obra publicada de Juan Luis Segundo, *Existencialismo*,

<sup>526</sup> GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia de la Liberacion: perspectivas* [1972]. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1975. p. 54. É interessante notar a recepção de Schleiermacher por Gutierrez, onde este o herda a partir das tradições interpretativas transcendentalistas, intimistas e subjetivistas da filosofia e teologia, que Barth também critica, mas que Barth mesmo posteriormente reconhece estar criticando mais a tradição receptiva do que Schleiermacher mesmo. Ao falar das reações contra o iluminismo que, ao invés da inserção social, buscavam ocultar esta num intimismo e no experienciável, diz que: “Esta já havia sido a reação de Schleiermacher ante os problemas plantados pela Ilustração (referindo-se especialmente ao histórico e sociológico), ao insistir no sentimento como o característico da religião cf. K. BARTH, *La théologie protestante au XIXe siècle*. Genève 1969, 233-273. Mas no extremo oposto está a de Hegel que aceita a problemática da Ilustração e busca compreender a articulação da revelação e da razão a partir da história” (GUTIERREZ, 1975, p. 291).

<sup>527</sup> MORENO, Javier Giraldo. *La Teologia frente a otra Concepción del Conocer*. Bogotá, Colômbia: Códice, 2013. p. 32

<sup>528</sup> ANÔNIMO (anotação escrita à mão), apud: SEGUNDO, Juan Luis. *Existencialismo, Filosofia y Poesia* (Ensayo de Síntesis). Buenos Aires, Argentina: Espasa-Calpe, 1948.

*Filosofia y Poesia*. Comprei este livro em um sebo na cidade de Porto Alegre e as anotações nela não findam com esta reflexão na página título, mesmo que, a meu ver, dada a colocação, poderia ser vista como a mais expressiva tanto para aquele leitor quanto para nosso autor em questão, Segundo. Agora, por que razão iniciar esta seção com uma citação de alguém que não seja o autor propriamente em questão? Porque, como se pretende apresentar neste capítulo, tal citação, mesmo não estando na obra redigida pelas mãos de Segundo, capta a essência daquilo que Segundo quer apresentar como uma reflexão que não finda em suas palavras escritas como descrição, mas que é propulsora de reflexões que buscam dar suas próprias palavras para que o sentido de algo não se torne preso a molduras, formas, fórmulas ou conceitos, adquirindo significado próprio como sentido. Neste caso, a vida.

Tal ímpeto de sentido para a vida é algo que Segundo terá presente em sua reflexão, como se verá, desde sua primeira obra, publicada em 1948, *Existencialismo, Filosofia y Poesia*, quinze anos antes de sua tese doutoral *Berdiaeff: une reflexión chrétienne sur la personne* (1963 – *Berdiaeff: uma reflexão cristã sobre a pessoa*). Na obra de 1948, resultado de seus estudos de teologia e filosofia na Argentina depois de ter entrado para a ordem Companhia de Jesus em 1941, Segundo não apenas descreve algum conhecimento que recebera nos anos de sua formação, mas escreve sobre tal em relação com seu próprio processo de conhecer. Apesar de ter um bom caminho a percorrer ao longo desta sua busca por sentido que culminará com críticas contundentes à forma tradicional ocidental (e até certo ponto também ao ascetismo e misticismo oriental) de pensar filosofia e, em consequência, teologia, já aqui se pode ver uma indigestão com o amoldurar tradicional de pensar filosófico que, para ele, nos abandona no ato mesmo de viver: “Não podemos levar por mais tempo a carga de uma filosofia que nos deixe sozinhos na hora de comer ou na hora de rezar”.<sup>529</sup>

Para Segundo, “até nossos dias, os homens tem analisado muito [...] Tem abstraído e desassociado, tem separado as peças desta máquina maravilhosa que é o existir”, mas pergunta se “não será, pois, hora de integrar?”.<sup>530</sup> Como será visto mais afrente, alguns pressupostos de Segundo serão modificados ao ponto de não apenas não utilizar a figura de “máquina”, como analogia da realidade, mas sumamente superá-la para uma “orgânica”, onde o conhecer não se adquire pelo acúmulo descritivo de “peças”, mas pelo integrar de formas onde o existir e coexistir estão intrinsecamente relacionados em mútua dependência e abertura de e para uma existência não determinada, o que pode ser visto como oposto da determinação de uma máquina construída mecanicamente até seus últimos detalhes como fim único em sua

---

<sup>529</sup> SEGUNDO, 1948, p. 8.

<sup>530</sup> SEGUNDO, 1948, p. 7.

auto-reprodução. A despeito de tais distinções, será este “integrar” – que Segundo preza e prezaré (ainda mais) tanto – que será a ótica pela qual aqui se trabalhará o pensamento de Segundo, como dito já acima, num percurso cronológico de seus questionamentos antropológicos.

As críticas de Segundo em *Existencialismo, Filosofia y Poesia* estão ainda muito mais para uma escolha (maior, já que uma total separação não é possível) entre dois caminhos de formar o conhecimento que, de alguma forma, se dão como válidos, pois “estamos, na realidade, diante de duas tendências fundamentais do ser humano”.<sup>531</sup> Ele define essencialmente pelos conceitos de “Filosofia” e “Poesia”. Reconhecendo que são caminhos distintos (o que foi comum à sua época), peculiar em seu modo de pensar, mas que se “ontologizará”, é a identidade dos temas de ambos a partir da vivência, onde apenas a forma de expressá-los se dá de acordo com os utensílios linguísticos e lógicos de cada “caminho”.

A “Filosofia” é tida como uma busca pela “essência dos seres”, tendo que cumprir “sua missão essencial de conhecer”.<sup>532</sup> O ímpeto para este caminho se dá de forma metafísica, numa busca por um “aperfeiçoamento” de ordem material e espiritual, superando a limitação inerente ao ser humano nos atos de conhecer, tanto em atividades funcionais e objetivas na ordem material quanto existenciais e subjetivas na espiritual. Deste fundamento metafísico Segundo passa para o “psicológico”, onde o conhecimento material filosófico é definido como “ato psíquico humano”, o “contato intencional [cognoscitivo] com as essências dos seres”,<sup>533</sup> gerando “entendimento”. Assim, o “filósofo” busca adequar no “filosofar” seu conhecimento à realidade numa busca por construir a verdade em sua “filosofia”. Segundo mesmo reconhece os paralelos entre sua definição de filósofo e aquilo que poderia ser tido como “cientista”, mas distingue aquela pela teleologia que “há de chegar nas razões últimas do ser das coisas”.<sup>534</sup> Desta forma, o que essencialmente coincide na busca filosófica e científica é que ambas possuem sua gênese no objeto analisado em si, construindo meios para a aplicação do resultado filosófico (ou científico) baseado no reflexo dado como essência em sua relação com o objeto, isto é, uma adequação *para com* a realidade, um “contato essencial”.<sup>535</sup>

Mesmo não rechaçando o conhecimento filosófico que é dado como objetivo, sua indagação essencial permanece a partir de uma percepção sobre o porquê uma dessas *linguagens* (Filosofia e Poesia) trazer consigo “a sensação de presença” enquanto que a outra

---

<sup>531</sup> SEGUNDO, 1948, p. 15.

<sup>532</sup> SEGUNDO, 1948, p. 15.

<sup>533</sup> SEGUNDO, 1948, p. 22.

<sup>534</sup> SEGUNDO, 1948, p. 31.

<sup>535</sup> SEGUNDO, 1948, p. 34.

não. Segundo, assim, claramente faz uma opção pelo caminho que, para ele, é subjetivo, mas busca de alguma forma ser ainda objetivo, como explicará, mesmo que não inteiramente conforme os critérios (aqui aceitos) de “Filosofia”. A “Poesia” seria o caminho distinto da “Filosofia”, pois seu objetivo não é o de suscitar o “conhecimento”, mas o “afeto”, gerando coexistência. Portanto, este “ ‘conhecimento’ ” já não é de uma essência, mas de um “contato afetivo com sua [do ser] existência”.<sup>536</sup>

A despeito de tais distinções e, mesmo que não queira, uma ainda visível separação valorativa destes dois caminhos, um “objetivo” e outro “subjetivo”, Segundo utiliza um conceito aqui que hoje é recorrente na filosofia crítica especialmente a partir de Edgar Morin: “a complexidade humana”.<sup>537</sup> A partir disto, Segundo fala de uma “vitalidade integral” destas duas direções que, mesmo de maneiras distintas, trazem elementos cognoscitivos da realidade, por um lado do ser, e, por outro, da existência.

### 3.2.2 *O ser dado em existência*

A reflexão de cunho antropológico permeia toda esta primeira obra de Segundo, onde até mesmo lidando com os conceitos de “filósofo”, “filosofar” e “filosofia”, assinala que “nossa análise desses vocabulários se fará desde um ponto de vista humano: o que ele *significa* na atividade do homem”.<sup>538</sup> E é justamente tal percepção humana do filosofar que

<sup>536</sup> SEGUNDO, 1948, p. 22.

<sup>537</sup> SEGUNDO, 1948, p. 24. Apesar de tratar justamente do tema da “complexidade” no pensamento de Segundo, é interessante notar que em sua pesquisa, André da Conceição Botelho em nenhum momento cita a utilização explícita de Segundo deste conceito, além de não citar esta obra de 1948 em nenhum momento nas referências. Não é o intento aqui dizer que Segundo, já em 1948, utiliza-se da estrutura do pensamento complexo como será desenvolvida por Gregory Bateson e, posteriormente, por Edgar Morin, mas sim que ele utiliza esta palavra para expressar aquilo que permeia o seu próprio pressuposto epistemológico, mas que já aqui possui sinais daquilo que posteriormente identificará em diálogo com este pensamento complexo, explicitamente com o de Bateson ao ponto de utilizá-lo explicitamente na obra *Que Mundo? Que Homem? Que Deus? Valendo-se novamente da fórmula de “complexidade humana”*. Assim, utilizando-se desta palavra, já há nesta obra de Segundo uma percepção do sentido da existência histórica humana inter-relacionada que requer também uma noção de conhecimento que interligue aquilo separado, portanto, não apenas em obras posteriores, quando sistematiza teoricamente seu pensamento, mas já aqui, mesmo que ainda numa formulação “precária”: “ler Juan Luis Segundo é ver-se envolvido numa trama de temas interdisciplinares, que se aproxima do transdisciplinar pela adesão à temática da humanização do mundo liberta do ‘estreitismo’ teológico clássico disciplinar” (BOTELHO, André da Conceição da Rocha. *Teologia da Complexidade: do Racionalismo Teológico ao Desafio Transdisciplinar*. 2007. 460 f. Tese de Doutorado (Pós-Graduação em Teologia) – PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: < [http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca\\_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=10454@1](http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=10454@1)>. Acesso em: set. 2019. p. 348). Mesmo assim, é apenas posteriormente que Segundo se identificará com Bateson, sistematizando uma epistemologia complexa, ao ponto de tomar “emprestado termos como *aprendizagem de primeiro, segundo e terceiro graus, linguagem icônica e digital* (para diferenciar racionalismo de linguagem sapiencial e visão sistêmica), *testemunha referenciais*, [e o tão fundamental] *aprender a aprender*” (BOTELHO, 2007, p. 294).

<sup>538</sup> SEGUNDO, 1948, p. 30. (ênfase própria)

caracteriza o intento de Segundo ao falar da passagem de uma via (do ser<sup>539</sup>) para outra (do existir<sup>540</sup>), pois, de acordo com ele, “o conhecimento é uma atividade funcional, isto é, prepara o homem para sua atividade definitiva e objetiva, a atividade existencial”.<sup>541</sup> Consequente a isto, para Segundo se torna “necessário, no curso normal da atividade humana, que se chegue a um ponto onde se sinta a necessidade de dar à vida um sentido existencial, não cognoscitivo, mesmo quando este siga sendo requisito necessário.”<sup>542</sup> Desta forma vemos em Segundo uma passagem do contato essencial (quando se deixa adequar para com a realidade) para o “existencial” ao se perceber que “atos não relacionados necessariamente com o conhecer [...] podem ter e tem influxo imediato no resultado cognoscitivo”.<sup>543</sup>

Tal percepção é posta como uma distinção, mas relação filosófica entre “*finis operis*” (o fim da operação, do ato, do agir) e “*finis operantis*” (o fim daquele que opera, do que faz o ato, do que age), fazendo da busca pela verdade intrinsecamente um meio para o bem (isto é, o bem subjetivo de cada um), a partir de onde pode declarar que “uma finalidade estritamente filosófica [consciente desta relação subjetiva para com a própria pesquisa, onde coloca como exemplo um pesquisador que vive de sua cátedra] deve subordinar-se, ou, ao contrário, desaparecer ante uma finalidade existencial [que trabalha reflexivamente em cima dos desejos por detrás da pesquisa]”.<sup>544</sup> Mesmo que não percebido, este entrelaçamento entre ser e existência, conhecimento e significado, que surgem da e inferem na realidade se dá como uma existência fática. É importante perceber que Segundo não avalia o passo existencial como *escolha* (algo que se tornará conceitual em seu pensamento) de pressupostos filosóficos totalmente distintos (embora isto também ambigualmente esteja presente, como se verá), mas como momento consequente, pois:

Somente quando se chega a certa profundidade e se apalpa a forçosa limitação de nosso conhecer e do prazer [esta é também uma característica estética nesta obra, o prazer que o conhecer gera] que o acompanha, quando nas camadas profundas do saber se adverte este destino do conhecimento a algo que supera e dá a última razão ao homem, só então sente o filósofo a necessidade do existencial como fim [meta] de sua vida. (SEGUNDO, 1948, p. 37)

<sup>539</sup> Mas que, como também colocará criticamente, tem uma tradição na história da filosofia de focar apenas na *filosofia*.

<sup>540</sup> Movimento que quase seria “natural”, mas que teoricamente ele colocará como surgida nas vertentes do existencialismo, onde se possibilita um re-focar no *filosofar*.

<sup>541</sup> SEGUNDO, 1948, p. 36.

<sup>542</sup> SEGUNDO, 1948, p. 37.

<sup>543</sup> SEGUNDO, 1948, p. 32.

<sup>544</sup> SEGUNDO, 1948, p. 33.

Para Segundo, sua crítica à filosofia tradicional está em “sentir o vazio de uma resposta puramente cognitiva”,<sup>545</sup> tendo profundas consequências, por exemplo, no campo religioso, onde ela se torna “*ancilla theologiae*” como “esquema frio e racional destinado a fundamentar, no possível, suas crenças religiosas”.<sup>546</sup> Uma noção presente em Segundo nesta obra que será modificada posteriormente e que corrobora com – apesar de suas críticas e cuidados – a visão de que aqui ele ainda possui uma separação valorativa entre o conhecimento do ser, dado como objetivo, e da existência, dado como subjetivo, é que, ao falar desta relação entre filosofia e teologia, “não é que haja dúvidas de uma tal filosofia por supostas influências teológicas, dado que se construiu à base de razão pura”.<sup>547</sup> Mesmo assim, Segundo coloca também que a epistemologia existencial possui um núcleo próprio, “uma metafísica própria do conhecimento”,<sup>548</sup> e que ela “se apresentou como uma reação contra as filosofias mais ou menos racionalistas”<sup>549</sup> e que “se insistiu muito em demolir o império da razão e seus valores”,<sup>550</sup> o que não vai desdobrar ao longo desta sua obra. Portanto, é fundamental perceber que ele ainda não expõe a totalidade da complexidade existencial do conhecimento, onde conseqüentemente, apesar de, por exemplo, a teologia ter influências filosóficas, esta ainda poderia ser dada a partir de uma “razão pura” (*ergo* ainda o “objetivo” filosófico).

Apesar desta aparente objetividade filosófica, é na relação existencial onde há um “enriquecimento cognitivo” a partir de novos dados (da existência), e, a despeito de não poder ser definido como “filosofar em sentido estrito”,<sup>551</sup> o é em “sentido lato”. Neste ponto Segundo inicia sua elaboração do que melhor define como “filosofar existencial”.<sup>552</sup> Tal ênfase no verbo se dá por sua preocupação relacionada ao método filosófico (e que transcorrerá posteriormente em suas reflexões ao método teológico), que define como “mais bem que uma técnica lógica, é um modo de encarar e de conceber a pergunta fundamental da filosofia e dos meios de responder a ela”.<sup>553</sup>

---

<sup>545</sup> SEGUNDO, 1948, p. 37.

<sup>546</sup> SEGUNDO, 1948, p. 38.

<sup>547</sup> SEGUNDO, 1948, p. 38.

<sup>548</sup> SEGUNDO, 1948, p. 92.

<sup>549</sup> SEGUNDO, 1948, p. 50.

<sup>550</sup> SEGUNDO, 1948, p. 50.

<sup>551</sup> SEGUNDO, 1948, p. 41.

<sup>552</sup> E não simplesmente de “filosofia existencial”, onde, a despeito de prosseguir com conhecimento desta vertente filosófica e seus filósofos (citando os nomes de Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel), dialoga muito mais com o que define como seu núcleo de partida, “o contato existencial unido ao raciocínio” (SEGUNDO, 1948, p. 41), do que com os desdobramentos de cada filósofo propriamente ditos aludindo, mas não aprofundando, as distinções (e “contradições”) entre eles.

<sup>553</sup> SEGUNDO, 1948, p. 42.

Chamamos de filosofia existencialista a que emprega desde o seu ponto de partida e ao longo da elaboração, o contato existencial unido ao raciocínio. De acordo com o dito anteriormente, seria mais correto dizer: filosofar existencialista, já que tratamos da atividade e não do término, mas seguimos o uso corrente posto que nos consta da atividade pelo resultado. (SEGUNDO, 1948, p. 42)

[e explica que conscientemente parte desta “definição ampla”, dadas as especificações existencialistas filosóficas, como uma das razões, diz:]

Assumo esta definição que prescinde, até certo ponto do conteúdo filosófico do existencialismo, por que, como ao definir filosofia, me interessa mais o aspecto de atividade humana. Eu sempre acreditei que a um homem se revela mais suas perguntas, do que suas respostas. (SEGUNDO, 1948, p. 43)

Reconhecendo que o existencialismo vai de frente à “uma mentalidade já formada sobre o método filosófico”,<sup>554</sup> como uma das três características que ressaltará, esta vertente filosófica, a partir da “coexistência” entre sujeito e objeto, possui um potencial metodológico de sobrepor o “vazio” que há entre sujeito e objeto no contato essencial, mesmo que tal separação ainda seja o que “assegura a objetividade, condição da verdade”.<sup>555</sup> Assim, mesmo que tais conhecimentos existenciais “perdem em objetividade,<sup>556</sup> ganham em profundidade”.<sup>557</sup> Tal profundidade é “provada” não por dados, mas pela “ressonância” nas “almas”, já que “o existencialista explica sua vivência e tira dela conclusões sobre o valor da vida, do bem, da moral, da beleza”.<sup>558</sup>

Aqui entra uma das principais distinções que Segundo percebe entre o fazer filosófico tradicional e o existencial, a forma de se expressar. Para ele, “sujeitos acostumados com os antigos livros de filosofia não sabem o que pensar quando o existencialista os fala de si mesmo, de sua tristeza ou de sua angústia, e pensam que estão diante de um poeta”.<sup>559</sup> Desta forma, no método existencial de filosofar, não apenas os dados são outros, mas a comunicação se dá como expressão e não explicação. A “grande revolução do existencialismo na filosofia” é tida como reconhecendo:

[...] que o fim [teleologicamente] do conhecimento humano, proveniente de sua natureza mesma, não é captar a essência das coisas como se estivessem sozinhas

<sup>554</sup> SEGUNDO, 1948, p. 43.

<sup>555</sup> SEGUNDO, 1948, p. 44.

<sup>556</sup> Para Segundo, “a objetividade de um juízo é a razão última de sua universalidade em toda filosofia realista de sentido comum [...] Agora, em razão de sua essência mesma, a filosofia existencialista não pode aspirar a uma tal universalidade, posto que não chega a plena objetividade” (SEGUNDO, 1948, p. 48). Note aqui que a forma de expressar de Segundo ainda dá a pensar na possibilidade real de uma “plena objetividade”, mesmo que tal não seja o projeto existencial, que, inversamente, “tanto mais universal será uma filosofia existencialista, quanto mais profundas sejam em sua vida interior as almas destinadas a compreendê-la” (SEGUNDO, 1948, p. 49).

<sup>557</sup> SEGUNDO, 1948, p. 45.

<sup>558</sup> SEGUNDO, 1948, p. 49-50.

<sup>559</sup> SEGUNDO, 1948, p. 51.

num vazio infinito, mas em sua destinação essencial de complementar a existência do homem mediante o contato existencial. (SEGUNDO, 1948, p. 54).

Não obstante, isto não quer dizer que toda filosofia seja ou deva ser existencial, posto que isto é um aspecto no filosofar, necessário, mas que está como meio termo entre o artista e o filósofo, numa união entre duas esferas da vida, rechaçando uma pura subjetividade daquele e uma pura objetividade desse, o que Segundo define como a “bifocação” (foco dual) da filosofia existencial. Aqui ainda se pode ver a medida avaliativa de Segundo em consonância com uma bipartição entre o estético e o noético, onde “em um ato de união existencial não é possível a falsidade, assim como tampouco é possível a verdade, pois ambas supõe uma separação do campo objetivo com respeito ao campo subjetivo, para poder compará-los”,<sup>560</sup> o que se dá de forma mediana na filosofia existencial, e de forma mais precisa (talvez até com precisão total, o que permanece obscuro em Segundo nesta obra) na “filosofia em sentido estrito”.<sup>561</sup>

De qualquer forma, fica claro que muitas de suas ressalvas estão com o intuito de resguardar a peculiaridade da arte ou da filosofia existencial em sua “objetividade” subjetiva, e não com o de defender a objetividade filosófica ou científica *per se*, o que critica. Contudo, analisando suas colocações em relação com outras obras posteriores (portanto, não numa hermenêutica anacrônica), é ainda perceptível uma convicção de Segundo de tal objetividade em relação com a razão e o raciocínio utilizados a partir de métodos de uma separação entre sujeito e objeto, o “sentido estrito”. O existencial, contudo, possibilita algo que para Segundo, aqui, é de *valor* maior do que (e, portanto, também um abrir mão de) o conhecimento objetivo dado de tal forma estrita, pois “conhecer desta maneira que temos explicado é um *Con-nascer* [um jogo com as palavras conhecer e nascer feita por Paul Claudel, *connaissance* e *naissance*, também claras quando em castelhano: *conocer* e *nascer*: *Con-nacer*] às coisas, descobrindo-as, não em uma viagem ao exterior, mas adicionando-as a nossa realidade mais íntima”.<sup>562</sup>

Com isto, critica tanto as buscas metafísicas filosóficas – que entram em contradição consigo mesmas ao tentar superar o foço entre percepção e essência partindo da mesma separação radical ideal –, quanto à “paixão pela objetividade” da “fatalidade cartesiana que começou por arrancar da nossa civilização seus valores religiosos para finalmente arrancar nossa civilização mesma cimentada precisamente nesses valores”.<sup>563</sup> Mostrando seu processo

<sup>560</sup> SEGUNDO, 1948, p. 68.

<sup>561</sup> SEGUNDO, 1948, p. 41.

<sup>562</sup> SEGUNDO, 1948, p. 95.

<sup>563</sup> SEGUNDO, 1948, p. 76.

construtivo existencial, mas que possibilita outra leitura da relação com o real (onde critica o Idealismo), Segundo diz que:

O estudo da natureza e da função do conhecimento objetivo, descobrindo seus limites naturais, nos ensina muitas coisas sobre seu uso. Se virarmos nossos olhos para trás, para a história da filosofia, parece ressaltar imediatamente que se forçou em muitas ocasiões a natureza mesma do conhecer. (SEGUNDO, 1948, p. 96)

É partindo desta crítica empírico-existencial ao racionalismo e idealismo que Segundo inicia a terceira parte da obra, especificamente adentrando o tema da Poesia, momento onde fala do plano superior ao humano, o divino: “a Existência ilimitada da qual participamos e que é objeto de nossa experiência existencial no sentimento religioso”.<sup>564</sup> Desta forma, a análise religiosa adentra o campo especificamente subjetivo, o que foi rechaçado pelo racionalismo e dominado pelo idealismo, mas trazido novamente à reflexão de nível filosófico pelo existencialismo. Contudo, é na expressão artística onde o sentimento de amor em superabundância se exterioriza, “como um reflexo do Ser que se dá, levado por sua superabundância de amor”.<sup>565</sup> O amor, como sentimento humano mais expressivo, onde há a identidade do si com aquilo que se ama, se torna elo existencial dentro da esfera humana e desta com a divina: “[...] este é o sentido íntimo dos seres que nos rodeiam: juntar-se e tornar-se parte, pelo amor, de nossa plenitude existencial”.<sup>566</sup> Neste potencial entrelaçador do amor, como vazio existencial em constante busca por ser preenchido, e constante exteriorização quando o é, que o sentido do ser pode ser apreendido como relação eu-tu, num nível antropológico, e eu-Tu como fundamento que expressa seu Amor na criação:

Nossa existência não tem sentido, é absolutamente absurda, sem um Infinito Pessoal, sem o Tu Absoluto, cujo Amor superabundante fez nascer, como uma resposta artística, nossa existência, para que fosse capaz de receber o que transbordade de sua Infinita Existência. (SEGUNDO, 1948, p. 83)

A teologia desenvolvida nesta sua primeira obra percorre “esse conhecimento existencial de Deus”,<sup>567</sup> cuja característica primária, todavia, não é a relação com a existência fora do si, como desenvolverá ao longo de sua trajetória posterior, mas de cunho bem mais subjetivo e *místico*:

---

<sup>564</sup> SEGUNDO, 1948, p. 59.

<sup>565</sup> SEGUNDO, 1948, p. 61.

<sup>566</sup> SEGUNDO, 1948, p. 60.

<sup>567</sup> SEGUNDO, 1948, p. 98.

Deus não chega à alma desde fora, mas emerge do fundo mesmo de nosso ser, cuja existência não é mais que participação na sua. Neste instante [cuja característica é uma “inefável união amorosa com o Ser Infinito”<sup>568</sup>], cessa todo conhecimento objetivo no sentido de que cessa toda saída da alma ao exterior, porque plena de existência, já encontra em si sua felicidade, seu fim. (SEGUNDO, 1948, p. 98)

### 3.3 LIBERTANDO O TEOLOGAR

#### 3.3.1 Teo-lógica repressora e opressora

A noção de complexidade humana em construção no pensamento antropológico de Segundo se desenvolverá em paralelo com uma de crítica e suspeita, momento de guinada de sua reflexão onde os aspectos descritivos são revistos e avaliados não meramente por sua coerência interna, num jogo linguístico de lógica, mas pelas consequências concretas que os ideais fazem surgir na (não sendo uma mera insurgência da) existência dos entes, na vida das pessoas. Assim, o caráter de passividade (mesmo ativa) se torna uma de atividade (mesmo passiva ante certas determinações da condição e situação humanas), onde a ingerência (autocrítica) do ser sobre a existência ganha força epistemológica em relação à da existência sobre o ser. Não obstante, tendo ainda claramente a complexidade como seu pressuposto, é fundamentalmente uma dada existência do ser (como ideal significativo para a vida) que fará com que o ente concretamente (socioculturalmente e economicamente) construa e modifique, defenda e mantenha, tanto os demais entes como suas existências.

Vivendo sua vida em solo latino-americano trouxe muitas experiências para Segundo que influíram em sua reflexão. Uma dessas (além de muitas outras compartilhadas com teólogos mencionados acima) foi a especificidade de sua visão da importância do conhecimento teológico como meio libertador para a vida religiosa das pessoas que – lido criticamente a partir de sua filiação eclesial – antes vivam sob a tutela católico-romana ouvindo leituras de textos bíblicos em latim e exposições homiléticas voltadas para uma salvação individual extraterrena, mas silenciada para o sofrimento e a vida em seu questionar vividos dia após dia. Com esta realidade ante si, em 1965, é um dos fundadores do Centro de Investigação e Ação Social Pedro Fabro (CIAS), onde elabora seminários para leigos e trabalha nos cinco volumes da obra *Teologia Aberta para o Leigo Adulto*.<sup>569</sup> Em sua análise

<sup>568</sup> SEGUNDO, 1948, p. 102.

<sup>569</sup> Nestas obras é perceptível o amadurecimento no tema antropológico num aprofundamento de sua existência histórica, uma dimensão antropológica de liberdade que adquire com sua leitura de Berdiaeff, com seu doutorado de Letras em 1961, sob Ricoeur na Sorbonne personalizando Deus e criticando construções abstratas que

do desenvolvimento teológico latino-americano, Javier Moreno afirma que um primeiro momento de crítica é perceptível em um artigo de 1968, *A Teologia, problema latino-americano*, apresentado na Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellín (CELAM), onde “aborda o problema da alienação da teologia no continente latino-americano, de uma maneira predominantemente descritiva, em termos de uma denúncia do problema”.<sup>570</sup>

É importante notar o desenvolvimento teológico que elabora ao longo do todo da coletânea *Teologia Aberta*, mas é imprescindível ver que o primeiro volume da obra (1968) está dedica à “Essa comunidade chamada igreja”, e inicia dizendo:

O tipo de teologia de que este livro é um primeiro ensaio, nasce de uma exigência sentida – e muitas vezes dolorosamente significada – na Igreja de hoje. A fé em nossa época não é uma realidade tranquila, “natural”, mas sim angustiada e muitas vezes sujeita a fortes tensões. (SEGUNDO, 1976, p. 7)<sup>571</sup>

Ele continua expondo que tratará de uma época onde se “conhece a aceleração da história como fenômeno permanente”,<sup>572</sup> cujas repercussões são profundas quando a fé ministrada não condiz linguisticamente com aquilo vivido e aprendido, gerando uma “fé-em- crise”. Seu intento é dialogar a partir do diálogo e levando ao diálogo, expandindo as experiências das pessoas e levando-as a questionar a vida pelo questionarem-se, ao mesmo tempo em que o fazem partindo de suas próprias realidades circundantes latino-americanas, mas, também, humanas, conversando sobre as belezas da vida, assim como o sofrimento contido nela, o conhecimento como potencial para compreender a si e ao mundo, e tudo dentro de uma ótica mais ampla que utiliza ao longo da obra reconstruindo historicamente o desenvolvimento do cristianismo, desde as comunidades primitivas, e das doutrinas cristãs em relação com os temas em questão:

Se a igreja é uma *comunidade sacramental com uma missão entre os homens* e não um cerco onde o cristão vive sua fé e assegura sua salvação, por que aparece antes como um domínio do que como um serviço? Por que é que se mostra maternalista e comprometida com sistemas passados, em vez de fraterna, amistosa e transcendente às civilizações? É surpreendente que, nestas circunstâncias, as religiões e até os Estados [isto é, quando governantes destes não se apropriam de uma determinada

---

reificam e criam ídolos. Nelas, Segundo já trata explicitamente não apenas da liberdade, como conceito filosófico advindo de Berdiaeff, mas do processo de libertação, que ruma um caminho crítico ao estabelecido como “pedagogia sacramental dominante”, falando que numa pedagogia da libertação (citando Paulo Freire), “[...] podemos experimentar aqui um paralelismo idêntico, mas em sentido positivo: da deformação à informação, da passividade à atividade, do objeto ao sujeito, da consciência falsa à conscientização”. (SEGUNDO, apud BOTELHO, 2007, p. 286)

<sup>570</sup> MORENO, 2013, p. 44.

<sup>571</sup> SEGUNDO, Juan Luís. *Teologia Aberta para o Leigo Adulto: essa comunidade chamada Igreja* [1968]. São Paulo: Loyola, 1976.

<sup>572</sup> SEGUNDO, 1976, p. 7.

imagem de Deus e buscam regravar esta] a vejam como um rival e um inimigo? Qual é o aspecto que apresenta a Igreja na América Latina? (SEGUNDO, 1976, p. 112)

Sua preocupação humana até o leva a questionar teologicamente a imposição de uma noção idealizada de moralidade intrinsecamente relacionando isto soteriologicamente (mas também com o próprio questionamento de convicções ortodoxas de inteligibilidade da fé e de credos para a salvação), que não leva em conta, por exemplo, transtornos mentais:

O psicólogo francês P. Beirnaerte, num artigo muito importante sobre as possibilidades de santidade para a multidão dos que têm diminuída sua capacidade de liberdade por uma enfermidade ou um desequilíbrio psíquico, baseia-se no que acabamos de expor para solucionar um problema que os antigos ignoravam ao supor, na prática, que todos os homens eram igualmente responsáveis. Podemos dizer que os progressos da psicologia em determinar diminuições de responsabilidade, fizeram com que se alcançasse todo o valor teológico da parábola de Cristo sobre os talentos confiados a cada um (cf. Mt. 25,14-30). (SEGUNDO, 1976, p. 58)

Mas a complexidade da realidade não lida apenas com questões teológicas como esta, eis a importância de olhar para ela:

Porquanto, na realidade, estamos vivendo em uma segunda natureza, indispensável e crescente, composta de um sistema de relações humanas que tem de aumentar em número e complexidade, para resolver, ainda que mais não seja, os problemas de sobrevivência: fome, incultura, violência... Concretamente, quase já não existem os atos meramente individuais – o homem individual em face da natureza. E, quando parecem existir, são atos sociais disfarçados, dado que estão possibilitados e limitados por uma rede crescente de relações sociais. Nossa segurança, nosso sustento, nosso lazer, tudo depende de que se respeite uma ordem social que talvez não vejamos, mas que se tornou tão próxima de nós e tão indispensável quanto o ar. Mas esta ordem, diferentemente do ar, nunca é neutra. Precisamente porque determina a sorte de todos os homens, nos torna inevitavelmente seus colaboradores ou seus cúmplices. Não só através do que fazemos, mas também através do que não fazemos. Ficar em casa (ação “privada”) já é tomar posição “pública” e esta decisão é vida ou morte, fome ou sustento, justiça ou exploração de seres humanos e, uma vez que somos cristãos, do próprio Deus.

Quem pretende não matar no mundo da socialização, deve saber bem o que diz, quando se está matando no outro extremo da cadeia em que ele obtém bem-estar, cultura e até religião. Só num mundo destes é que se compreende pela primeira vez, em toda a sua terrível concretude: “o que não ama, permanece na morte, (porque) todo o que odeia a seu irmão é *homicida*”. E vocês sabem que nenhum homicida tem em si, permanentemente, a vida eterna” (1 Jo 3,14-15). (SEGUNDO, 1976, p. 124)

Como perceptível a partir de sua reflexão até aqui, sua leitura crítica já é uma característica com a qual não apenas lê a realidade da vida numa complexidade entre o material e o transcendente (como ideologia no sentido positivo<sup>573</sup>), mas elabora as

<sup>573</sup> Acerca da ambiguidade em Segundo no uso de ideologia pode-se ver GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. 1997. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia

consequências que isto tem para a própria teologia. Tais perspectivas ao longo dos anos não apenas eram tratadas nos seminários, na comunidade, nas prédicas ou em pequenos grupos, mas também eram publicadas na revista da instituição, *Perspectivas de Diálogo*.

No dia 27 de junho de 1973, o presidente eleito uruguaio Juan María Bordaberry (1928-2011) efetua um golpe apoiado pelas forças militares do Uruguai que passa a se tornar uma ditadura cívico (como se dizia por ter o presidente civil)-militar, onde um novo sistema (que, como ditadura, “quer confundir-se com o país”<sup>574</sup>) iniciou seu controle sobre os corpos e os pensamentos entra em vigor, ilegalizando imediatamente todos partidos de esquerda:

No Uruguai, não denunciar o outro é delito. Ao ingressar na universidade, os estudantes juram por escrito que denunciarão todo aquele que, no âmbito universitário, tenha “qualquer atividade alheia às funções do estudo”.<sup>575</sup> O estudante torna-se corresponsável por qualquer episódio que ocorra em sua presença. *No projeto de uma sociedade de sonâmbulos, cada cidadão deve ser a polícia de si mesmo e dos demais*. O sistema, com toda a razão, desconfia. São 100 mil os policiais e os soldados no Uruguai, e também são 100 mil os informantes. Os espões trabalham nas ruas, nos cafés, nos ônibus, nas fábricas, nos ginásios, nos escritórios e na universidade. Quem se queixa em voz alta porque está tão cara e tão dura a vida, vai preso: cometeu um “atentado contra a força moral das Forças Armadas”, que é punido com prisão de três a seis anos. (GALEANO, 2010, p. 262)

E, negando qualquer coisa que possa parecer negativo na sociedade, a ditadura silencia todos os que não se submeterem, pois “os homens de bem [e, podemos dizer aqui na tese, os que supostamente seguem a verdadeira imagem de Deus, que é representada na família e no Estado e todos os que se juntam a tal Ordem, mesmo que diferente de outras ordens] não falam de ditaduras, não pensam em ditaduras nem reclamam direitos humanos”,<sup>576</sup> imputando um reino psicológico (e físico) de tortura e medo:

No Uruguai, para obter trabalho ou conservá-lo é preciso contar com a chancela dos militares. Num país em que é tão difícil conseguir emprego fora dos quartéis e delegacias, esta obrigação não serve apenas para estimular o êxodo de boa parte dos 300 mil cidadãos fichados como esquerdistas; *também é útil para ameaçar os*

---

– Faculdades EST, São Leopoldo. p. 107-112. Para a compreensão deste uso “positivo”, em contraposição ao “negativo”, Segundo mesmo alude ao identificar com a fé antropológica: “Para simplificar nossa linguagem, chamaremos tal ideia, daqui para frente, de *ideologia*, ainda que em um sentido diferente do sentido pejorativo que empregamos no primeiro capítulo. Aqui aludimos unicamente ao sistema de fins e meios que é condição necessária para a opção e a ação humanas” [i.é., como princípio para concretização da liberdade em ato]. SEGUNDO, *Liberación de la Teología*. Buenos Aires, Mexico: Carlos Lohlé, 1975. p. 115.

<sup>574</sup> GALEANO, 2010, p. 262.

<sup>575</sup> E aqui é imprescindível trazer à consciência a total e completa perseguição a qualquer escrito de Marx ou que aparente marxista, comunista ou socialista. Falando dos livros que foram confiscados, Galeano diz que: “No Uruguai, os inquisidores se modernizaram. Curiosa mescla de barbárie e senso capitalista de negócio. Os militares já não queimam os livros: agora os vendem para as empresas papeleiras. As empresas os picam, convertendo-os em polpa de papel, e os devolvem ao mercado de consumo. Não é verdade que Marx não esteja ao alcance do público. Não está em forma de livros. Está em forma de guardanapo” (GALEANO, 2010, p. 264)

<sup>576</sup> Fala do presidente Aparício Méndez à imprensa, no dia 21 de maio de 1977, apud: GALEANO, 2010, p. 264.

*restantes*. Os jornais de Montevidéu costumam publicar arrependimentos públicos e declarações de cidadãos que, previndo-se, batem no peito: “Nunca fui, não sou e não serei”. (GALEANO, 2010, p. 262)

As relações entre igreja e estado que duraram há séculos nestas terras continuaram e afinaram seus laços, a ponto de, em 1974, a revista publicada por Segundo ser censurada, e, em 1975, por decisão eclesiástica superior, o seminário em si, por supostamente disseminar ideias subversivas, ser fechado. Tais experiências de repressão e tentativas de supressão necessitam ser vistas também como arcabouço vivencial-teórico que permeia sua obra contundente deste mesmo ano de 1975, *Libertação da Teologia*.

Segundo expõe aqui aquilo que vem sendo construído em diálogo com diversos teólogos latino-americanos e suas respectivas experiências que buscam refletir não a experiência de um recluso eclesiástico, mas das pessoas que vivem em meio a um mundo de exploração e opressão por todos os meios possíveis, em especial, regimes ditatoriais políticos e eclesiásticos que levam, se não à uma aniquilação existencial, a uma morte física mesmo.

Ante esta realidade, em profundo diálogo com outros teólogos de libertação, Segundo desdobra tais suspeitas de forma metodológica e afirma em sua obra de 1975 que “a salvação individual e extraterrena constitui uma deformação da mensagem de Jesus, interessado em uma libertação integral do homem, libertação que atua já no processo histórico e com meios históricos”.<sup>577</sup> É importante perceber que a preocupação que permeia a obra não se dá apenas ao nível material do ser, mas inclui essencialmente o nível imaterial do existir, onde poderá afirmar que, para uma teologia ser da libertação, ela deverá ter uma necessidade epistemologicamente pragmática inevitável, um agir a partir da reflexão surgida pelo agir. Portanto, “sem erudição ou detalhismo com que um novo pensamento teológico é introduzido hoje em dia na teologia europeia ou norte-americana [referindo-se aos cânones bibliográficos, a linguagem acadêmica, mas, também, aos próprios métodos]”,<sup>578</sup> deve-se ter um insurgir teológico latino-americano, já que é fundamental haver uma “mudança contínua na nossa interpretação da Bíblia em função das mudanças contínuas da nossa realidade presente, tanto individual como social”,<sup>579</sup> indispensável ao desprendimento de crenças “ingênuas” que ocultam ideologicamente uma realidade distinta, promovendo libertação social concreta e possibilitando vidas construtivas de amadurecimento (pessoal e na fé).

Para Segundo, na teologia predominante há uma forma de conceber a reflexão teológica que – mesmo que muitas vezes não explicitamente, mas por ocultamento passivo –

<sup>577</sup> SEGUNDO, 1975, p. 7.

<sup>578</sup> SEGUNDO, 1975, p. 9.

<sup>579</sup> SEGUNDO, 1975, p. 12.

reforça injustiças cometidas do mundo vivencial humano, pois, partindo de uma dada separação entre o conteúdo teológico e a história humana, vê aquele como um dado transcendente aplicável e replicável através dos tempos de forma desassociada com os conflitos concretos de determinado tempo. Respostas atemporais para perguntas atemporais. Tais pressupostos levam, por exemplo, “um teólogo tão progressista como Schillebeeckx” – mas que Segundo também utiliza construtivamente em muitas outras obras – “a dizer que a teologia não pode nunca ser ideológica – no sentido marxista da palavra – porque não é outra coisa do que a aplicação da palavra divina à realidade presente”, o que leva Segundo a afirmar que ele “parece crer ingenuamente que a palavra de Deus se aplica às realidades humanas no interior de um laboratório imune a todas as tendências e lutas ideológicas do presente”.<sup>580</sup> Ou seja, a imagem cristã de Deus de Segundo rejeitada e perseguida pela imagem cristã eclesio-estatal de Deus.

Um exemplo que Segundo utiliza para apresentar uma leitura crítica de uma teologia opressiva (e, concomitantemente, uma leitura que produz um círculo fechado completo, segundo a definição de Segundo do Círculo Hermenêutico, que será visto mais abaixo) é a *Teologia Negra da Libertação* de James Cone, para quem a escravidão e morte do povo negro inquestionavelmente teve aportes não apenas eclesiásticos políticos, mas teológicos ideologicamente orientados por uma teologia branca norte-americana (o que pode ser visto no início deste capítulo, onde mudanças na imagem de Deus estava entrelaçado com guerras e estruturas sociais, de ambos os lados dos estados “unidos” do norte americano, reivindicando conhecer e representar Deus). O silêncio de e ante tal teologia se dava a partir de convicções que relegavam afirmações feitas a um plano divino de revelação sobrenatural, isto é, uma interpretação ideologicamente carregada autocompreendida como “pura”. Como Cone expressa, “[...] a isto se deve que a teologia estadunidense discuta o pecado em abstrato, debatendo acerca dele em relação com o homem universal. Na teologia branca, o pecado é uma idéia [sic.] teórica e não uma realidade concreta”.<sup>581</sup> Para Cone, a própria noção de Deus está permeada por esta ideologia branca, razão pela qual “um Deus sem cor não tem cabimento na teologia negra, ante uma sociedade onde os homens sofrem precisamente por sua cor”,<sup>582</sup> ou seja, numa crítica contundente a um Deus supostamente sem cor (*o Deus, a imagem de Deus*) que se cala diante das (e, dependendo das interpretações teológicas, até endossa as) opressões exercidas por pessoas brancas e que não se identifica com os

---

<sup>580</sup> SEGUNDO, 1975, p. 11.

<sup>581</sup> CONE, James, apud: SEGUNDO, 1975, p. 37.

<sup>582</sup> CONE, James, apud: SEGUNDO, 1975, p. 37.

sofrimentos concretos das pessoas negras e muito menos com suas imagens de Deus e de Cristo. Quais serão as diversas e múltiplas imagens de Deus construídas subjetivamente em relação a isto tudo?

Tal cegueira, mudez e surdez teológicas são reforçadas por noções clássicas de revelação e salvação, onde ambas se dão num nível espiritual individualista, o que inclui não apenas teologias espiritualizadas, mas, também, racionais, como a de Rudolf Bultmann. Apesar de construir seu pensamento em profundo diálogo com Bultmann e seu desenvolvimento hermenêutico, Segundo também possui críticas ao pensamento deste, em especial sua noção de decisão existencial como marco da fé cristã, pois esta, da forma como desenvolve, se tornaria abstrata, passando pelo filtro cultural moderno e europeu predominante que orienta o sentido existencial da mensagem de Jesus de forma individualista (e cognitiva). Por este individualismo (espiritualizante ou racionalizante) reinante no pensar teológico, além de questões de conveniência:

[...] os mecanismos da realidade social, ainda que ativos e determinantes, permanecem normalmente ocultos à consciência. E entre estes mecanismos estão, sem dúvida, os que, pouco a pouco, sem nos dar conta, vão moldando nossa teologia, retiram-na de sua base revelada e a colocam a serviço de interesses sociais. (SEGUNDO, 1975, p. 57)

### 3.3.2 Teo-lógica libertadora e propulsora

Para Segundo, a fé e a teologia não devem ser aceitas de antemão por serem dadas como fé e teologia, mas necessita-se partir de uma *suspeita*. Esta “hermenêutica da suspeita” é elaborada em diálogo com Paul Ricoeur, seu orientador de doutorado, que define como os grandes mestres da suspeita, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud, que em seus respectivos campos (em conjunto sociologia, filosofia, filologia, teologia e psicanálise) criticaram a incongruência das ideologias expostas como representantes únicas da realidade, a partir da realidade mesma que não se encaixava em tais ideologias, resultando na síntese de uma construção histórica-linguística-sociológica da própria consciência em relação com a linguagem. Com esta não identidade entre o que se diz ser e o que se é, Jon Sobrino assinala que para Segundo “o mais fundamental consistia em que a Teologia, com a desculpa de fazer o bem, pudesse acabar contribuindo para a opressão”.<sup>583</sup> Elaborando a partir de tais premissas, Afonso Murad expõe quatro prismas de suspeita utilizados por Segundo ao tratar da religião e teologia:

<sup>583</sup> SOBRINO, Jon, apud: BOTELHO, 2007, p. 267.

A *suspeita existencial-fenomenológica* descobre o religioso como sintoma e fonte de má fé, que mascara a busca instrumental de segurança numa aparente opção por valores revelados, absolutos e intangíveis. A *suspeita ideológico-política* dá a conhecer que a fixação em certezas a-históricas encobre e sustenta os interesses e poderes das classes dominantes. A *suspeita antropológico-cultural* faz ver que o religiosismo é uma mutilação do ser humano, ao pretender viver o mundo dos valores à margem dos mecanismos de eficácia. A *suspeita teológica*, por fim, mostra que o religiosismo é a mesma religião farisaica, ansiosa por sinais do céu, a que se opôs Jesus. (MURAD, 1994, p. 178.<sup>584</sup> ênfase própria)

Partindo desta hermenêutica da suspeita, há cinco componentes de diversas citações feitas acima que necessitam ser inter-relacionadas para que se possa compreender a proposta de Segundo nesta obra: a integralidade histórica, o indivíduo, o social, a interpretação e a libertação.

A noção conceitual de história para Segundo é um tema tão fundamental quanto o é na reflexão teológica de Gustavo Gutiérrez,<sup>585</sup> ou seja, é na história onde se dá toda existência humana, do concreto ao significativo, tornando-se, portanto, ao invés de empecilho negativo para a vivência e reflexão (inclusive, mas não se reduzindo à teológica), componente intransponível positivo que caracteriza a própria condição humana de ser. Como salienta Eduardo Gross em sua análise de Segundo, neste há duas maneiras de compreender a história como objeto de interpretação: “história como conjunto de fatos transcorridos no passado elaborados sob a forma de uma estrutura significativa”<sup>586</sup> e como “realidade dada na qual vive a pessoa humana no presente”.<sup>587</sup> Essencialmente isto significa que história é sempre um processo histórico (de trás, a partir do “aqui” e para frente) de continuidade (e descontinuidades), tanto em sua “estrutura significativa”, quanto em sua “realidade”.

O indivíduo e o social, apesar de poderem ser tratados separadamente, necessitam estar em um entrelaçamento que é de tal importância que as críticas de Segundo à tradição teológica clássica e, em grande medida, as modernas, são direcionadas ao individualismo que tais reproduzem. O olhar social é fundamental, pois, para Segundo, o social não é tido como dado, mas construído, não acidentalmente, mas intencionalmente, mesmo que com

<sup>584</sup> MURAD, Afonso. A “Teologia inquieta” de Juan Luis Segundo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Vol./No. 26/69, p. 155-186, 1994.

<sup>585</sup> Para Gutiérrez, “o devir histórico nos faz descobrir aspectos insuspeitos da revelação, assim como conhecer com maior profundidade, expressar mais corretamente e adaptar melhor a Igreja a nossos tempos” (GUTIÉRREZ, Gustavo, apud: SCANNONE, Juan Carlos. *El método de la Teología de la Liberación. Teológica Xaveriana*, Bogotá, Colômbia, Vol./No. 34/4, p. 372 [369-399], 1984), desta forma, “é por isso que o compromisso dos cristãos na história constitui um verdadeiro ‘lugar teológico’” (GUTIÉRREZ, apud: SCANNONE, 1984, p. 372).

<sup>586</sup> GROSS, 1994, p. 113.

<sup>587</sup> GROSS, 1994, p. 114.

consequências imprevistas. O social regula em grande medida o individual, mas este pode lançar luz para o que aquele é factualmente, ou seja, numa não identidade entre o que se diz ser e o que se é, entre idealidade e realidade. Apesar de não trabalhar isto nesta obra, a definição de Segundo do que compreende por ecologia(s) lança luz para a percepção orgânica que une o indivíduo e o social:

[...] por “ecologia” entendemos o sistemático das relações entre o homem e seu ambiente ou contexto. Existe uma ecologia *biológica*, porque o homem vive em um contexto que o relaciona com os problemas da vida vegetal e animal. E existe uma ecologia *social*,<sup>588</sup> porque vive de igual maneira em um contexto de relações sociais. (SEGUNDO, apud, GROSS, 1997, p. 171)

A libertação necessita insurgir para pessoas nesta sociedade humana, uma que em contextos de dominação, como o vivido na América Latina, produz miséria e opressão para multidões, riqueza e dominação para poucos. O libertar, como processo mais importante para Segundo do que análises de libertação, está essencialmente relacionado com o tomar posse de sua história como sujeito, mas um que não finda em si, gerando outros possíveis libertares. Desta forma, não pode ser visto separadamente como algo advindo de fora do indivíduo, mas é um insurgir de conhecimento que possibilita o conscientizar-se de sua situação para além daquela ordinária. Junto com Paulo Freire, Segundo luta contra um *não-conhecimento*, como característica da alienação. Todavia, a rede na qual as pessoas se encontram se entrelaça com alienações que corroboram para a não mudança da situação concreta de opressão, objetivo último da noção de libertação de Segundo. O processo de libertar necessita, antes de tudo, compreender a rede sociológica que prende em múltiplos níveis e auxilia na dominação econômica, epistemológica, relacional e cultural em favor de alguns e para a desgraça de muitos outros, que até carecem de questões básicas para a continuidade de suas vidas,<sup>589</sup> o

<sup>588</sup> Com este mesmo sentido, posteriormente falará de duas naturezas, a primeira e a segunda. “Dando uma rápida olhada para a evolução, pode-se ver que esta direção passa dos animais ajustadores, aos reguladores, e estes, aos super-reguladores, isto é, ao homem. Este se torna, assim, no *bricoleur* de uma segunda natureza: o universo humano”. (SEGUNDO, Juan Luis. *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*. Cantábria, Espanha: Sal e Terrae, 1993. p. 167)

<sup>589</sup> Pode-se ver a relevância do tema discutido aqui, isto é, tanto a cegueira ideológica quanto a ocultação da realidade, a partir de uma declaração recente do presidente da república brasileira, Jair Messias Bolsonaro: “falar que se passa fome no Brasil é uma grande mentira” (<https://oglobo.globo.com/brasil/passar-fome-no-brasil-uma-grande-mentira-diz-bolsonaro-23818496>, acesso em: 19/07/2019). Contra isto, todavia, não apenas podemos recorrer a experiências outras das quais ele se refere como fundamento para a sua afirmação (“você não vê... pelas ruas...”, mas que ruas? De que cidades?), mas também a dados do relatório “*Panorama de la Seguridad Alimentaria y Nutricional en América Latina y Caribe*”, produzido pela ONU, que mostram a existência sim de fome no Brasil, incluso mortalidades infantis e maternas por subnutrição: [http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias/2018/copy6\\_of\\_maiorelatorio-da-onu-apontamento-da-fome-e-da-obesidade-na-america-latina](http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias/2018/copy6_of_maiorelatorio-da-onu-apontamento-da-fome-e-da-obesidade-na-america-latina), acesso em: 19/07/2019; e o próprio relatório, disponível em: <http://centrodeexcelencia.org.br/wp-content/uploads/2018/11/PANORAMA-2018-FINAL-WEB.pdf>.

que, em tais casos, requer o auxílio concreto antes de qualquer libertação ideológica ou experiência religiosa, onde o comer do pão se torna o próprio comer da Vida.

A partir do emaranhado já dado na vida deste entrelaçamento humano desigual e desnivelado, o objetivo de Segundo é o de trazer à consciência religiosa cristã estas realidades muitas vezes rejeitadas e ocultadas, e chamar a uma libertação da teologia, isto é, um afastamento crítico dos métodos teológicos utilizados nos países que “classicamente” produzem teologia, como os do continente europeu e norte-americano, para que, antes de respostas, “novas e decisivas perguntas”<sup>590</sup> possam ser feitas que condizem com os questionamentos próprios oriundos das experiências das pessoas em sociedades muito díspares. Por tal razão, pode-se dizer pragmática (em oposição à uma mera mudança lógica), que afirmará que “cada nova realidade [é] obrigada a interpretar novamente a revelação de Deus, a mudar com ela a realidade e, portanto, voltar a interpretar... e assim sucessivamente”.<sup>591</sup>

Este é o círculo hermenêutico elaborado por Segundo nesta obra, numa expansão da hermenêutica existencialista bultmanniana para níveis ontológicos heideggerianos,<sup>592</sup> passando pelo crivo analítico da suspeita ricoeuriana, mas estando no mundo conclamado a agir e a transformar pelo compromisso social marxiano e a partir do Espírito cristão. Segundo expõe seu círculo hermenêutico em quatro pontos:

*Primeiro*: nossa maneira de experimentar a realidade, que nos leva à suspeita ideológica; *segundo*: a aplicação da suspeita ideológica a toda superestrutura ideológica em geral e à teologia em particular; *terceiro*: uma nova maneira de experimentar a realidade teológica que nos leva à suspeita exegética, isto é, à suspeita de que a interpretação bíblica corrente não leva em conta dados importantes; e *quarto*: nossa nova hermenêutica, isto é, o novo modo de interpretar a fonte de nossa fé, que é a Escritura, com os novos elementos à nossa disposição. (SEGUNDO, 1975, p. 14)

Uma das principais consequências desta perspectiva é que a teologia (e a própria fé) não tem possibilidade alguma de estar isenta de ideologia, como uma teologia (ou fé) pura, conforme sua crítica já mencionada acima à Bultmann e Schillebeeckx. Assim:

O que se torna excluído, ou, pelo menos, deveria se tornar, é a tentativa de evadir-se do relativo mediante o caráter absoluto da fé. Como já temos dito e mostrado, a fé pode ser absoluta e, não obstante, não ter valor nenhum se não for utilizada para nos

<sup>590</sup> SEGUNDO, 1975, p. 13.

<sup>591</sup> SEGUNDO, 1975, p. 26.

<sup>592</sup> Segundo afirma que “espero poder provar, e disso os leitores serão juízes, que nosso *círculo hermenêutico* merece, mais ainda que o de Bultmann, ser assim chamado no sentido mais estrito da expressão”. SEGUNDO, 1975, p. 13.

orientar no plano do relativo [isto é, em nossa história como multidão humana]. E, para fazê-lo, deve aceitar o contagiar-se de relatividade como seu condicionamento natural e inevitável. (SEGUNDO, 1975, p. 194)

Como Murad ressalta:

J. L. Segundo tem, portanto, o escopo de “desideologizar a fé”,<sup>593</sup> com o uso da suspeita, e propor novas interpretações, que procurem ser fiéis à Escritura e aos “sinais dos tempos”. Ele não se detém na suspeita, mas faz um verdadeiro e sério trabalho de interpretação do dado revelado, à luz de novas perguntas. As suas suspeitas são muito profundas, agudas, e com perspectiva interdisciplinar [...] Trata-se de uma verdadeira “hermenêutica da suspeita”, na qual se incluem elementos de talento social, psicológico, religioso e filosófico. (MURAD, 1994, p. 178)

Uma das principais modificações que Segundo elabora a partir de sua perspectiva teológica se dá na cristologia, onde, como Gross coloca, “a pregação de Jesus não é, para Segundo, constituída por palavras genéricas, universalmente válidas. Jesus tem mensagens próprias para grupos específicos”.<sup>594</sup> É para um lançar-se teológico vivencial pelo qual Segundo clama cada pessoa, um que, todavia, apenas sob profundas contradições com o próprio Evangelho seria individualista, requerendo, para manter a congruência com a mensagem e vida de Jesus, um viver em meio às vidas gerando vida. Esta concretização de uma mensagem em favor de alguns e contra outros grupos sociais específicos (mesmo que todos juntos numa totalidade última como humanos), é uma *opção*, uma *escolha*, o que define sua noção de política como o que “toma opções decisivas sem provas científicas que as apoiem”,<sup>595</sup> uma fé ativa que apenas como ato segundo é reflexionada, e, assim, “se a teologia é reflexão sobre a fé, deve ser reflexão sobre a fé verdadeira, isto é, a que, de acordo com Paulo, ‘opera em amor’ (Gal. 5,6)”.<sup>596</sup>

Acerca da reflexão sobre Deus, a partir de tal complexidade apresentada que insurge no ser e passa para os significados dados à sua existência, afirma que:

[...] em torno de Deus, se cristalizam, como que espontaneamente, os desejos e as tendências mais profundas do homem. Por outro lado, o homem não é um ser isolado e intemporal, e sim social e histórico, o que faz com que cristalize no conceito ou idéia [sic.] de Deus as tendências sociais e históricas que está vivendo. Numa palavra, que construa a Deus com os materiais de seu próprio triunfo sócio-histórico, vivido ou imaginado. Que projete em Deus o seu triunfo humano. (SEGUNDO, 1975, p. 56)

<sup>593</sup> Não como busca por uma teologia ou fé pura, mas despojada de antigos valores e métodos que se tornaram opressores.

<sup>594</sup> GROSS, 1997, p. 214.

<sup>595</sup> SEGUNDO, 1975, p. 81.

<sup>596</sup> SEGUNDO, 1975, p. 83.

A partir de tal noção que Segundo clama para um contínuo processo de compreensão da revelação da libertação integral que Jesus encarnou em sua vida e ministério messiânico. “A parcialidade [hermenêutica] está justificada, pois devemos encontrar – e chamar palavra de Deus – aquela parte da revelação que hoje, levada em conta nossa concreta situação histórica, é mais útil para a libertação que Deus nos chama e nos impele”.<sup>597</sup>

A razão humana tornou-se razão política. Para a consciência histórica contemporânea, a política já não é algo a que se dê atenção nos momentos livres que sobram da vida privada, nem sequer uma região bem delimitada da existência humana... É o lugar do exercício de uma liberdade crítica que se conquista ao longo da história. É o condicionamento global e o campo coletivo da realização humana... Nada escapa à política assim entendida... As próprias relações pessoais adquirem cada vez maior dimensão política. Os homens entram em contato entre si através da mediação do político. (SEGUNDO, 1975, p. 81)

A maturidade teológica para a qual o processo de libertação deve rumar é uma que não reduz a realidade a simplificações, mas é congruente com uma complexidade que, mesmo distinguível em níveis teóricos, entrelaça-se numa rede formando a realidade existencial humana integral:

[...] temos o intento de que, por mais que uma vida madura diferencie a orientação da fé e a orientação da ideologia, não pode, sem diminuição de sua humanidade, esquecer que são complementares [...] as dimensões de eficácia e de significação estão intimamente relacionadas sem se confundirem. Quem se preocupa pela significação excluindo a eficácia – tentação de cristãos infantis – e quem se preocupa pela eficácia descuidando a significação – tentação de técnicos, políticos ou não –, perdem uma dimensão essencial. O manter ambas unidas não é fácil, entre outras causas porque ambas as dimensões têm diferentes regras de jogo mesmo no uso de linguagem. Um homem cabal deve falar *duas* linguagens. Mais ainda, deve conectá-las sem confusão e sem desnaturalizar nenhuma delas. (SEGUNDO, 1975, p. 118)

Apesar de não citar aqui, esta ambiguidade linguística entre o religioso e o político atravessa sua análise da mensagem do próprio Jesus, como trabalha na obra *O homem de hoje ante Jesus de Nazaré*:

O que quisemos mostrar até aqui, e continuaremos mostrando no que segue, é que *tudo* o que Jesus de Nazaré fez e disse teve intrínsecas implicações políticas, não meras “aplicações” hipotéticas. Que ele expressou sua mensagem religiosa em chave política. Que dessa maneira ele manifestou a Deus. E, portanto, que somente entendendo a carga política que têm (em seu próprio contexto) expressões aparentemente meramente religiosas captamos a verdadeira intenção de Jesus e a sua autêntica interpretação (religiosa) de sua mensagem”. (SEGUNDO, apud, GROSS, 1997, p. 214)

---

<sup>597</sup> SEGUNDO, 1975, p. 44.

Para Segundo, Marx “nos permite descobrir a verdadeira realidade no sentido mesmo de nosso compromisso histórico”,<sup>598</sup> contudo, (além das críticas às apropriações e manipulações sobre Marx e seu pensamento para legitimar regimes totalitários e opressivos) ele possui suas limitações, e “em lugar de estudar possibilidades particulares, concretas e históricas da religião e da Teologia, Marx toma o caminho mais fácil de desqualificar o religioso em geral, tomando-o como um monólito autônomo e a-histórico”<sup>599</sup>. Assim, cabe a teologia cristã mostrar o conteúdo libertador do evangelho, mesmo que este historicamente tenha se tornado opressor e repressor em si mesmo. Neste entrelaçamento no real, para Segundo, não adianta falar de um conteúdo de libertação, mas apenas de uma teologia libertadora, pois liberta integralmente em um contexto de opressão integral, e isto não como um fim em si, como mera recepção, mas como fator de propulsão para outras libertações, num gerar de agentes sujeitos do libertar:

A aceitação da teologia, como a da revelação mesma, supõe uma *opção prévia* que somente é concebível como o desafio de um contexto determinado e bem conhecido. Somente a partir desta opção contextual começa a teologia a ser significativa e sempre em relação com o contexto real. Em outras palavras, a teologia não é eleita por razões teológicas. Pelo contrário, o único verdadeiro problema é determinar se ela prepara melhor o ser humano para optar e mudar politicamente o mundo. (SEGUNDO, 1975, p. 90)

### 3.4 O VIVER EM LIBERDADE PARA AMAR

#### 3.4.1 *O Deus de A. e o Deus de A.*

A leitora pode de início se perguntar o porquê de um título tão confuso para esta seção. Ao qual devo responder que é uma analogia à confusão existente a conceitos não definidos, mas, meramente dados e recebidos como tais; aparentemente, todos a mesma coisa; são, e não são. Em sua obra *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*, agora no ano de 1993, com o fim da Guerra Fria na queda do muro de Berlim, mas com as marcas da exploração do sistema capitalista colonial-moderno ainda presentes na América Latina, Segundo explicitamente adentra muitas questões que permeavam seu pensamento anterior e que eram perceptíveis explicitamente ou implicitamente numa profunda reflexão antropológica num diálogo interdisciplinar. Como exposto na introdução deste capítulo,

---

<sup>598</sup> SEGUNDO, 1975, p. 18.

<sup>599</sup> SEGUNDO, 1993, p. 18.

alguns dos principais temas que atravessam a obra e que busca ser fundamento para sua atualização são o dualismo ser-sentido (organicamente relacionado), o acaso, a liberdade, o egocentrismo relacional, a historicidade da existência do ser e os projetos de criação (teo- e antropológicos). Tais temas são vistos a partir de um olhar histórico das diversas formas nas quais foram, ou deixaram de ser, tratados pela reflexão humana (teológica, filosófica e científica), para, então, lidar a partir de sua própria ótica. Assim, apesar de lidar com ciência, filosofia e teologia, é importante ressaltar que, mais essencial para ele do que apenas tal diálogo (o que já seria um passo distinto do conversador inconsciente) é com *que* filosofia e *que* ciência se dialoga para construir *que* reflexão teológica, no intendo de Segundo, uma crítica e libertadora.

“Não é já suficientemente intrincada a teologia para que a ela se adicionem as obscuridades ainda maiores dos sistemas filosóficos?”<sup>600</sup>

Segundo inicia o primeiro capítulo desta sua obra reconhecendo “um certo fim da Idade Moderna e talvez um aproximar de uma certa época *pós-moderna* por relegar a filosofia a ser somente um ramo de saber *histórico*”.<sup>601</sup> Continua com uma crítica acerca desta posição acadêmica do filosofar como exposição de tal história filosófica atraída pelo “mercado” universitário. Não obstante, não desfará tal historização da reflexão filosófica para trazê-la a patamares metafísicos antes atribuídos, mas partirá exatamente de tal compreensão como um dos pressupostos indispensáveis para a relevância de uma reflexão filosófica contemporânea que reconheça seu próprio contexto insurgente para um fazer filosófico histórico (o que é a sua proposta construtiva para além da...), e não da história da filosofia. Para ele, o olhar analítico, possibilitado apenas pelo decorrer do próprio tempo, dá luz à compreensão de como “políticas, sistemas educacionais e outros pontos decisivos da cultura”<sup>602</sup> foram moldados por formas de pensar, ideologias, ou seja, sistemas filosóficos como matrizes culturais. Este novo momento autocrítico do pensar filosófico e humano, todavia, não é um desenvolvimento interno como se houvesse uma linhagem Filosofia, mas parte da conjunção de questionamentos advindos da especialização em outras áreas sociais, como a científica e sociológica, e, enquanto alguns desprezavam tais e outros assumiam a tal ponto de tornar a filosofia uma sociologia do pensar, reconhece “algumas honrosas exceções – como

---

<sup>600</sup> SEGUNDO, 1993, p. 15.

<sup>601</sup> SEGUNDO, 1993, p. 15.

<sup>602</sup> SEGUNDO, 1993, p. 15.

Heidegger”,<sup>603</sup> que (re)construíram a linguagem filosófica (e, com isto, a própria lógica) com a qual se trabalha o diálogo crítico construtivo, e não meramente descritivo.

Desta forma, Segundo, logo nas primeiras páginas, retoma o trajeto já trilhado da inevitabilidade de uma relação entre ideologia (como sistema de ideias historicamente e regionalmente desenvolvidas) e o próprio pensamento em contínuo processo de construção. O principal exemplo que desenvolverá já a partir deste início será a guinada metafísica na própria ciência que buscara retirar da filosofia a carga descritiva e final que tinha como fundamentos metafísicos. Explicações dos “por quês” e “para quês” existenciais, portanto, também se aglutinam às tentativas descritivas contemporâneas das análises e técnicas científicas (com sua relativa validade crítica à filosofia), por mais “puras” e “isentas” de ideologia que proclamem ser. Esta filosofia da ciência é central na exposição de Segundo nesta obra, claramente questionando aquilo que ainda permanecia subjacente em sua primeira obra: a objetividade:

A epistemologia e a sociologia do conhecimento nos deram provas confiáveis de que não existe uma escuta total, pura, neutra. Todo conhecer começa com um mundo de valores e experiências de sentido determinado [...] Mas é certo que há más interpretações, pois nossa preparação para ouvir pode não ter chegado, por exemplo, ao nível problematizado da resposta que é veiculada na palavra de nosso interlocutor. (SEGUNDO, 1993, p. 41)

Esta crítica à objetividade (e à subjetividade que não busca conhecer) é, em última análise, uma crítica às descrições autorreferentes e totalizantes que utilizam suas lógicas e linguagens como meios únicos de definição de realidades últimas. Partindo de um fundamento antropológico primordial que compreende as obras materiais e imateriais (pensamentos, ideias, ideologias) como construção humana, o perigo de tais afirmações últimas permeia todos os campos de reflexão, sintetizados<sup>604</sup> aqui sob os três conceitos abrangentes de filosofia, ciência e teologia.<sup>605</sup>

---

<sup>603</sup> SEGUNDO, 1993, p. 16.

<sup>604</sup> Um princípio teórico de Segundo, importante para compreender uma relação orgânica, e não mecânica ou forçada, é sua crítica “à distinção radical entre filosofia e teologia e suas respectivas histórias” (SEGUNDO, 1993, p. 73), posto que, mesmo que teoricamente em princípio podem-se distinguir suas ocupações epistemológicas (aquela apela à razão e esta à revelação), “não o é tanto quando se desce à prática” onde “as duas tratam de coisas que afetam a mesma região do conhecimento e da práxis humana. Poder-se-ia dizer que essa região é, etimologicamente falando, a *meta*-física, ou seja, um domínio da realidade que está para além do que pode ser comprovado pela experiência direta” (SEGUNDO, 1993, p. 73. ênfase do autor). Além disto, “na história do pensamento filosófico entraram [...] num papel decisivo conceitos advindos de questões teológicas, isto é, problemáticas plantadas pelo exercício dessa sabedoria [como Segundo caracteriza mais precisamente a teologia]” (SEGUNDO, 1993, p. 75), um exemplo que coloca é a discussão filosófica (por muitos, mas utiliza Nicolás Berdiaeff como exemplo) do conceito teológico de *persona*.

<sup>605</sup> Para exemplificar, Segundo conclama ao caso galileu, mas expõe que na realidade tais “são muito mais abundantes do que se pensa” (SEGUNDO, 1993, p. 31), e, à isto, há uma quantidade absurda daquilo que pode-

Segundo define tais linhas de pensamento que reduzem a realidade às suas lógicas, mas que prosseguem internamente sintetizando e universalizando como “monismos”. Esta tendência unificante elevadora (numa visão piramidal, sempre “para cima”), pode ser vista desde a Grécia antiga, com o “Ato Puro”, até à biologia evolutiva de Jacques Monod (1910-1976), com o “acaso puro”.<sup>606</sup> Como Segundo expõe, é importante analisar esta discussão metafísica de princípios últimos, pois “[...] as tentativas de não deixar sem explicação essa antinomia do Uno e do Múltiplo tem um condicionante muito discutível. Estão baseadas no pressuposto de que *ser* e *valor* tem a mesma fonte”.<sup>607</sup> A descrição da realidade a partir de princípios monistas pode fazer com que “o rigor do pensamento e grandeza da concepção possam ser impressionantes; mas a realidade se faz abstrata e *não se respeita a tremenda realidade do sofrimento*”,<sup>608</sup> da contingência e de tudo aquilo que seria *logicamente* contraditório com o criado pela perfeição já existente numa causa eficiente e final em si mesma.

A despeito de tal crítica à tendência monista, Segundo ressalta que “quase o mesmo ocorre com o adjetivo oposto: ‘dualista’”.<sup>609</sup> Inicia elaborando sobre “falsos dualismos”, primeiramente falando de quando ocorre a substituição de uma negação (ser/não-ser) por uma de oposição (ser [identificado com valor-bem]/mal). A “falsidade” deste dualismo se dá pela anterior identificação entre ser/valor/bem para, então, fazer surgir outra potência à parte, a do mal (como para ele o faz a tentativa bíblica de tradição Javista da irrupção do mal). A outra possibilidade de um “falso” dualismo é a que Segundo declara pretender rumar, numa *irreduzibilidade sem-oposição* (sentido do “falso”) entre causa e motivo. Continuando nesta última linha, Segundo afirma que sua intenção é mostrar que “pouco a pouco, foram se

---

se definir como mortes existenciais e/ou físicas, com as colonizações, caças às bruxas, inquisições e puras condenações ideológicas, como o de Galileu. Segundo reconhece as consequências desta “nossa” história cristã para aqueles de fora do cristianismo, e, junto a isto, posso dizer que verdadeiramente requer-se uma fé madura para a conscientização disto tudo, junto com aquilo que aconteceu na história mais recente de apoios ditatoriais e continua acontecendo com domínios culturais, e a ainda manutenção de uma fé num amor gracioso que permeia o Espírito do Cristo dos cristãos.

<sup>606</sup> *Azar* é a tradução em espanhol da palavra francesa *hasard* e inglesa *chance*, utilizadas como conceitos por Jacques Monod em sua obra de 1970, *Le Hasard et la Nécessité*. A tradução em português, tanto da obra de Monod, quanto do conceito utilizado por Segundo na obra *Que Mundo? Que Homem? Que Deus?* utiliza *acaso*. No português, a palavra *azar* possui uma carga significativa negativa que remete a uma contraposição à *sorte*, por isto se escolhe manter a tradução *acaso* já utilizada.

<sup>607</sup> SEGUNDO, 1993, p. 59. Esta é a crítica de Segundo ao princípio autorreferente do *acaso puro* de Jacques Monod que também “está, ainda que não confesse, dirigindo suas baterias filosóficas contra a hipótese-Deus” (SEGUNDO, 1993, p. 164), possuindo ainda uma “*teleonomia*, ou finalidade” (SEGUNDO, 1993, p. 23), mas definindo esta como *apatia*: “É muito necessário para o homem despertar de seu sono milenar para descobrir sua solidão total, sua radical privacidade. Ele agora sabe que, como um cigano, está à margem do universo onde deve viver. Universo surdo a sua música, indiferente a suas esperanças, a seus sofrimentos e a seus crimes” (MONOD, apud: SEGUNDO, 1993, p. 26).

<sup>608</sup> QUEIRUGA, Andrés Torres, apud: SEGUNDO, 1993, p. 63.

<sup>609</sup> SEGUNDO, 1993, p. 61.

incorporando no pensamento [...] elementos mentais que apenas são coerentes com uma perspectiva dualista, ou seja, que apontam a duas ordens de realidades que não são redutíveis entre si”,<sup>610</sup> remetendo, entre outros, à tensão Uno e Múltiplo.

A noção de coexistência de duas forças primordiais é trabalhada por Segundo de diversas formas. Contudo, para ele próprio, a mais significativa é a noção cristã da criação como originando de uma relação “pessoal” eu-tu entre Deus e seu Verbo, “isto quer dizer que um eu e um tu estão na origem de todos os seres finitos”.<sup>611</sup> Esta íntima, irredutível e primordial relação dual (trabalhada também geneticamente com a necessidade sempre de um a mais do que o mero acaso para que uma novidade possa surgir<sup>612</sup>) também seria sinalizada na própria coexistência em Jesus de suas duas naturezas, “se trata de dois problemas entrelaçados, mesmo que aparentemente opostos”.<sup>613</sup> Concluindo, assinala que:

Sem se dar conta, o cristianismo pôs, assim, a pedra angular de um dualismo semântico onde ser e liberdade, indivíduo e pessoa, natureza e história, aparecerão [...] como duas ordens complementares, mas irredutíveis um ao outro. (SEGUNDO, 1993, p. 85)

Além desta discussão, Segundo aponta para outra recorrente no campo filosófico, entre realismo e idealismo. Levando adiante as críticas nominalistas – para Segundo importantíssimas – contra tentativas escolásticas de universalização, Kant é estabelecido como momento onde duas magnitudes irredutíveis (númeno e fenômeno) são postas diante da reflexão humana como sua condição própria: “como pertencente ao mundo do fenomênico, a pessoa não pode escapar, por seu ser ou natureza, do todo do qual é parte”.<sup>614</sup> Para Segundo,

<sup>610</sup> SEGUNDO, 1993, p. 72.

<sup>611</sup> SEGUNDO, 1993, p. 81.

<sup>612</sup> Esta é essencialmente sua crítica à Monod, para quem o princípio do *acaso puro*, como “fonte de toda novidade” (MONOD, Jacques, apud: SEGUNDO, 1993, p. 167) faz surgir a determinação da estrutura genética finalista a partir de si mesmas e como fim em si mesmas, mas também aos neo-darwinistas, para quem é no encontro de dois acasos que surge a evolução biológica. Em contraposição, apresenta quatro pensadores (Alfred R. Wallace [1823-1913], Gregory Bateson [1904-1980], François Jacob [1920-2013] e Stephen Hawking [1942-2018]) que utilizam de analogias distintas para dar forma à compreensão do processo criativo evolutivo que integra acaso com causalidade (crítica à evolução criacionista clássica de Jean-Baptiste de Lamarck [1744-1829], para quem o acaso não tem lugar na evolução, também não sendo uma teoria racionalista de *design* inteligente como prova de Deus). Bateson, por exemplo, não parte do acaso puro e nem da combinação de dois acasos, mas leva em conta a ordem que estrutura e ruma a uma diversidade para a qual se desdobrou a evolução, uma novidade que não surge do mesmo, mas de uma relação entre o que coloca (numa analogia) como *mental* e acaso, uma ordem que deve preceder o caos para que este se ordene, e, no encontro entre alteridades caóticas, surgir uma ordem, um “uso dirigido do acaso” (SEGUNDO, 1993, p. 174). E, citando Hawking, “Seria muito difícil explicar o porquê o universo das dimensões imensamente grandes e das imensamente pequenas deveria estar estruturado exatamente da maneira em que está, se afunilando para os detalhes microfísicos, exceto se o considerarmos como o ato de um Deus que tivesse o intento de criar seres como nós”. (HAWKING, Stephen, apud: SEGUNDO, 1993, p. 176).

<sup>613</sup> SEGUNDO, 1993, p. 81.

<sup>614</sup> SEGUNDO, 1993, p. 92.

este dualismo kantiano básico foi suplantado por uma tentativa monista no desenvolvimento do idealismo que culmina no Espírito Absoluto hegeliano. A despeito disto, tomando uma afirmativa de Berdiaeff, diz que:

Devemos revisar nosso juízo sobre Kant, compreende-lo de novo... a filosofia de Kant era dupla e contraditória e permitia diversas interpretações. Às vezes se considerou como idealista, as vezes como realista, como metafísico ou como antimetafísico. Hoje eu estou convencido de que Kant foi mal compreendido: era metafísico e deve ser compreendido metafisicamente, foi o metafísico da liberdade, talvez o único. (BERDIAEFF, apud SEGUNDO, 1993, p. 92)

Nesta discussão realismo-idealismo, Karl Marx é posto como marco tão fundante quanto o kantiano por Segundo, pois abriu olhos e trouxe uma força dinâmica para se compreender o refletir como não apenas surgido de um lugar (ou uma esfera antropológica transcendental), mas numa vocação ativa: “os filósofos não fizeram mais do que *interpretar* de diversos modos o mundo, mas do que se trata é *transformá-lo*”.<sup>615</sup> As duas ordens que ele estabelece e que Segundo toma como essencial é a dualidade entre “o que é e o que a liberdade humana quer que seja”,<sup>616</sup> mas também uma profunda crítica a um materialismo mecanicista (de cunho monista, como Feuerbach), pois da mesma forma que um idealismo, tal postura de conhecimento da realidade “somente poderia dar lugar ou sentido a uma atitude contemplativa, por isto, conservadora”,<sup>617</sup> contraposta à, paradoxalmente subjetiva e objetiva, “prática revolucionária”. Assim, “se a metafísica deveria ser construída como realismo ou como idealismo [...] não constitui uma alternativa desde o ponto de vista ocupado aqui. Tanto um como o outro, realismo ou idealismo, podem ser monistas ou dualistas”.<sup>618</sup>

Uma característica importante do pensamento de Segundo a partir desta sua observação é “que toda filosofia demasiadamente prolongada ou absolutizada termina sendo mal, errônea, e, assim, danosa. Ou seja, que seria essencial prestar atenção à necessária distinção entre o objeto da filosofia e a atividade (espiritual e material) de filosofar”,<sup>619</sup> o que faz também lembrar da distinção *finis operis* e *finis operantis* de sua obra de 1948.

O dualismo construtivo que Segundo busca desenvolver está em íntima consonância com aquele que afirma presente em Jean-Paul Sartre e Reinhold Niebuhr (mas que retoma uma discussão já presente desde sua primeira obra, onde busca complexificar a constituição

---

<sup>615</sup> MARX, Karl: SEGUNDO, 1993, p. 93.

<sup>616</sup> SEGUNDO, 1993, p. 94.

<sup>617</sup> SEGUNDO, 1993, p. 94.

<sup>618</sup> SEGUNDO, 1993, p. 89.

<sup>619</sup> SEGUNDO, 1993, p. 98.

humana tradicionalmente reduzida a um aspecto ou outro, respectivamente, o material e o imaterial/transcendental):

Ambos – Sartre e Niebuhr – apontam para um dualismo; mas, quanto ao termo que designa a transcendência do ser humano sobre o universo [material], dão-lhe um nome diferente: um chama de poder de transcendência (= *dépassement*); o outro, ‘espírito’. Só que o inconveniente desta denominação é que por ‘espírito’ somente se entende um componente da ‘natureza humana’. (SEGUNDO, 1993, p. 97)<sup>620</sup>

O clamor que Segundo detecta como ressonância nas vozes destes pensadores é pela liberdade humana, mas uma num processo para superar reducionismos filosóficos dialéticos (liberdade do ideal x liberdade do material). Sartre, ao dizer que “a existência precede a essência”<sup>621</sup>, e Berdiaeff, que “a liberdade tem a primazia sobre o ser”,<sup>622</sup> abrem a problematização filosófica da linguagem e conteúdo discutidos até então e dão margem para a própria linguagem icônica, dando “lugar ‘filosófico’ a uma linguagem tão marginalizada como necessária para a vida humana”,<sup>623</sup> a liberdade da existência. Assim, mesmo que haja um vão entre o que se pensa e se deseja com sua concretização na realidade, não é uma separação, pois “é a *história* de minhas decisões a que expressa o mais profundo de minha pessoa, e que permite a outra conhecer esse profundo”.<sup>624</sup> Ou seja, apesar da não identidade entre ideal e real, há ainda a possibilidade de construção do real a partir do ideal (criticamente “desidealizado”). Não obstante, ainda traz críticas à própria noção de liberdade dos existencialistas, em muito ainda abstrata, onde uma ausência do mundo das causas é notada nas primeiras obras de Sartre, “onde a liberdade pode reinar incontestada sobre o universo”,<sup>625</sup> portanto, também um monismo numa liberdade *ahistórica*. E, com isto, “o problema que supõe a liberdade para um pretendido monismo do ser [como visto rechaçado na história da teologia a aspectos puramente negativos] está plantado”,<sup>626</sup> já que a história oprimida e reprimida mostra essencialmente também a não-liberdade.

Segundo desdobra a história posterior da teologia aludindo à enculturação na filosofia grega como fator decisivo para a modificação do pensamento cristão de raízes hebraicas (como Dussel também ressalta em diversas obras), cujas características permearam o Antigo

---

<sup>620</sup> É precisamente neste momento e nas páginas seguintes que Gross ressalta haver uma identidade entre os princípios da primeira obra de Segundo com esta, ao falar, mesmo depois de todos os anos em pauta na discussão, de uma “importância que [...] passou inadvertida” sobre a filosofia existencial.

<sup>621</sup> SARTRE, Jean-Paul, apud: SEGUNDO, 1993, p. 100.

<sup>622</sup> BERDIAEFF, apud: SEGUNDO, 1993, p. 100.

<sup>623</sup> SEGUNDO, 1993, p. 99.

<sup>624</sup> SEGUNDO, 1993, p. 101.

<sup>625</sup> SEGUNDO, 1993, p. 102.

<sup>626</sup> SEGUNDO, 1993, p. 104.

Testamento e a cultura, mesmo que já sob domínio colonial e cultural Grego-Romano.<sup>627</sup> Para Segundo, a não redução da realidade a um monismo está presente especialmente na narrativa de Jó onde este se coloca como “um ‘outro’ ante ao Ser Infinito”, onde, mesmo que se cale diante de um conhecimento que transcende suas experiências limitadas, não é “obrigado a chamar ‘bem’ o que Jó viu como ‘mal’”.<sup>628</sup> Contudo, para Segundo, isto é essencialmente modificado com a enculturação propriamente dita no pensamento grego feita ao longo dos séculos e milênio posteriores, culminando com a síntese tomista de um Deus ahistórico, sem contradições lógicas (obviamente que partindo de uma definição de lógica e esta como supostamente condizente em si com a realidade) e impessoal:

Logo, posto que Deus está fora de toda ordem da Criação, e todas as criaturas estão ordenadas a Ele, e não o inverso, é manifesto que as criaturas estão realmente relacionadas com Deus mesmo, enquanto que em Deus não existe uma relação real com as criaturas, a não ser uma relação racional na medida em que as criaturas estão referidas a ele. (AQUINO, apud SEGUNDO, 1993, p. 51)

A noção de como construções antropológicas de imagens de Deus (mesmo que Segundo não utilize tais conceitos, mas sim, da *crystalização* na ideia de Deus [ver n. 65]) necessariamente interferem na própria ação humana, onde, por exemplo, no diálogo desde a modernidade entre teologia e ciência, “provavelmente pesará mais na balança desta aceitação ou negação [não se tratando de aceitação acrítica, mas criticamente construída no diálogo] a imagem que se tem do sentido que Deus, de existir, poderia conferir à vida humana”.<sup>629</sup> A imagem de Deus tradicional (mas não única) no ocidente cristão é uma que, como Segundo expõe, inculturou-se no mundo helênico com “moldes proveniente de um mundo apaixonado pelo fixo e necessário”.<sup>630</sup> Uma das principais consequências é uma degradação como mau tudo mutável e contingente, ou seja, tudo do mais característico da história e da própria condição humana: “Santo Tomás de Aquino rechaçou, também ele, no fim das contas, a liberdade; seu sistema escolástico não lhe reserva lugar algum... *A liberdade está ligada à imperfeição*”.<sup>631</sup> Deus, nesta lógica, é um ser infinito e imutável, como formulado pelo

---

<sup>627</sup> Uma destas e que merece ser ressaltada é que “a mente bíblica sempre recusou levar a lógica [de que Deus é tudo e a criatura é nada] até anular o homem como autêntico e livre interlocutor de Deus” (SEGUNDO, 1993, p. 48), onde “os maiores e mais significativos personagens bíblicos [...] fazem ressaltar, ao mesmo tempo, sua confiança amigável, mas, também, sua identidade pessoal irreduzível com respeito à Iahweh” (SEGUNDO, 1993, p. 48, n. 1).

<sup>628</sup> SEGUNDO, 1993, p. 50.

<sup>629</sup> SEGUNDO, 1993, p. 139.

<sup>630</sup> SEGUNDO, 1993, p. 141.

<sup>631</sup> BERDIAEFF, apud: SEGUNDO, 1993, p. 143.

Concílio Vaticano I (1869-1870), uma “real e essencial felicidade *em si e de si*”,<sup>632</sup> e os seres humanos finitos, mutáveis e, conseqüentemente, maldosos em si e por si.

Assim entra novamente o tema tão caro para Segundo da opção, ou, escolha. A despeito de toda esta crítica, para Segundo, a construção dialógica do pensamento necessita ter a sensibilidade para distinguir os dados das interpretações dadas. Com isto, as categorias de pensamento que elabora “não procedem de uma crença ingênua que tais filosofias durarão mais do que outras ou serão ‘perenes’, mas da experiência de que são capazes hoje de dar mais força, raízes e riqueza à mensagem que Deus quis comunicar às nossas existências”.<sup>633</sup> ou seja, um significar em consonância com o conhecido sempre em processo de conhecimento e significação. Em seu pensamento, isto se relaciona com o lugar da linguagem em sua relação com o conhecimento.

Ao lidar com a “experiência central da pessoa” (título de seu quarto capítulo), em Segundo há a percepção linguística de Gregory Bateson (1904-1980) de que a linguagem digital – vista como dominante no histórico do desenvolvimento científico contemporâneo – está em íntima relação com a (e possui sua riqueza a partir da) linguagem icônica. É nesta inter-relação que surge também o que Karl Popper (1902-1994) denomina de “terceiro mundo” do conhecimento, “uma quantidade de entes criados pelo conhecimento do homem, mas, por outro lado, dotados de existência própria independente. Como um documento, por exemplo, ou seja, algo distinto de qualquer ente da natureza, assim como de qualquer ato cognitivo”.<sup>634</sup> A característica da *digital* é “a separação total que se estabelece entre o signo e o significado. De tal maneira que o signo já não é *imagem* do significado”,<sup>635</sup> enquanto que a *icônica* ou *analógica* é a maneira comum de relacionamento, onde o sentido, como pressuposto para a compreensão no diálogo cotidiano, se encontra “atado à imagem de algo ou, talvez seria melhor dizer, por seus sinais expressivos estarem ligados de maneira involuntária a uma reação ou atitude [subjctivas] no ato”.<sup>636</sup>

Não obstante, como já expressei, a existência humana se dá numa inter-relação entre estes dois recortes pedagógicos de esferas da linguagem, e necessita-se compreender isto caso não se queira cair na ilusão de uma utilização puramente objetiva ou subjetiva da linguagem (o que ainda era perceptível na obra de Segundo de 1948). Falando do desdobramento para a epistemologia teológica, dirá que “nem sequer Deus pode escapar desta estranha estrutura da

<sup>632</sup> CONCÍLIO VATICANO I (D. 1782), apud: SEGUNDO, 1993, p. 161.

<sup>633</sup> SEGUNDO, 1993, p. 42.

<sup>634</sup> SEGUNDO, 1993, p. 113. n. 5.

<sup>635</sup> SEGUNDO, 1993, p. 109.

<sup>636</sup> SEGUNDO, 1993, p. 109.

‘história’ humana. O criador do universo (acredite-se nele ou não) ocupará na existência de cada homem um lugar determinado pelo homem mesmo”.<sup>637</sup> Assim, epistemologia (e sua concretização na própria vida) e as imagens de Deus estão intimamente relacionadas, resgatando, mas materializando, o pensamento ontológico heideggeriano da estrutura do *pré-ter* (*Vorhabe*), *pré-ver* (*Vorsicht*) e *pré-conceito* (*Vorgriff*) na formação da visão de mundo:<sup>638</sup>

Enorme e complicadíssima *pré-história* que parece não apenas condicionar, se não até determinar o que cada homem – enquanto quantidade insignificante e quase sem se dar conta – faz e tem, talvez por erro, como história determinada de sua liberdade. (SEGUNDO, 1993, p. 125)

Este é o processo da construção subjetiva e objetiva<sup>639</sup> da “segunda” natureza que atua como super-regulador que, não obstante, possui sombrias consequências, pois, analisando sociologicamente a história antropológica até o séc. XX: “o mundo criado pelo homem parece ante este como muito mais ameaçador e dominador que o mundo natural”.<sup>640</sup> Assim, baseado numa estrutura egocêntrica primordial (de sentidos pessoais construídos subjetivamente), relações sociais são criadas e estabelecidas de tal forma que suprimem e determinam não apenas ideologicamente estruturas de pensamento, mas concretamente lugares e formas de viver na sociedade (e em meio ao ecossistema<sup>641</sup>):

[Segundo, partindo da compreensão psicanalítica da estrutura mental em formação desde os primeiros momentos da infância, rejeitando, por exemplo, a afirmação do Concílio Vaticano I de que, apesar de uma possível criação biológica humana num

<sup>637</sup> SEGUNDO, 1993, p. 119.

<sup>638</sup> Heidegger critica uma análise do ser-aí (*Dasein*) a partir da psicologia, referindo-se ao pensamento desenvolvido por Wilhelm Dilthey (“O ser-aí visto a partir da psicologia e sobre o solo da psicologia torna-se então problema do conhecimento, teoria da ciência e cultura... Dilthey permanece preso a um positivismo”, HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia* [1928-1929]. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 375 [apesar do positivismo de Dilthey, o que contribui para a releitura psicologizante deste de Schleiermacher, ele busca trazer a história sociológica em sua confluência com as subjetividades para dentro do pensar filosófico]). Para Heidegger, a definição da visão de mundo (*Weltanschauung*) é ontológica (“Antes de todo esse comportamento ôntico, o ontológico já se encontra à base [...] A possibilidade e a necessidade da visão de mundo [que desenvolve nesta obra como o pressuposto do filosofar e este da própria ciência] estão fundamentadas na transcendência do ser-aí [...] visão de mundo não é nenhum produto psíquico tal como um fato na consciência [...] é um fenômeno transcendental originariamente uno [...] um fenômeno *inerente* à transcendência do ser-aí e *determinante* para o ser do ser-aí sob o *modo* desse ser-aí mesmo”, HEIDEGGER, 2009, p. 378-379), enquanto que aqui em Segundo vemos algo que remete ao desenvolvido por Schleiermacher, isto é, uma problematização empírico-psíquica do pensar filosófico e teológico.

<sup>639</sup> “Todos os relatos do mundo se entrecruzam em algum ponto do universo e necessariamente se relacionam porque seus diferentes ‘sentidos’ tem sempre como referente um mesmo *universo*. Somente um mundo compartilhado por tantas fontes de sentido como entes livres atuaram, atuam e atuarão nele”. (SEGUNDO, 1993, p. 118).

<sup>640</sup> SEGUNDO, 1993, p. 124.

<sup>641</sup> “No plano da ecologia é talvez onde primeiro se salta à vista o perigo de passar do uso razoável dos meios como tais à uma espécie de absolutização do meio, pois este se sacraliza, se justifica e se torna rotina e vício”. (SEGUNDO, 1993, p. 133).

processo evolutivo, a alma, *psyché*, ainda seria criação externa de Deus<sup>642</sup>] todos sabem que o começo de cada vida humana individual, o egocentrismo estrutural e o egocentrismo fático formam um todo [ou seja, nós temos um ímpeto interno ao egocentrismo e o egocentrismo como posição e ato...] O problema, enfim, consiste em saber se existe – e eventualmente qual seria – alguma maneira de introduzir dentro dessa estrutura outros centros [isto é, como desenvolver nas pessoas – desde as crianças, como ele comenta que seria necessário – outros centros como focos vivenciais distintos do “cada um por si”], sem tomar o caminho mais fácil de instrumentalizá-los ou de desejar-se instrumentalizar por eles, de modo que a sociedade, a partir de suas unidades menores, se componha de verdadeiras sínteses de centros que multipliquem as capacidades criadoras de cada um [saíndo, podemos dizer a partir desta tese, também da mentalidade unicentrada para uma pluricentrada]. (SEGUNDO, 1993, p. 135)

Esta é a busca de Segundo, já que, partindo do perceptível pela evolução biológica, não é na compartimentalização que se cria, mas, justamente ao contrário, pois “[é n]essa síntese de centros onde residiriam as melhores, as mais equilibradas e as mais ricas possibilidades do universo”.<sup>643</sup> Assim, antropologicamente, tal pressuposto egocêntrico (o estrutural) não deveria ser o fim último em si da criativa evolução humana, mas, partindo da máxima deuteronômica do amar *como* a si mesmo, um ponto propulsor: “o homem está estruturado de tal modo que o amor a si mesmo, ou a centralização do universo de valor em seu eu, é a máxima medida que se pode pedir no amor aos demais”.<sup>644</sup> Isto, contudo, pressupõe algo, não negado, mas subvalorizado e mal visto por muito tempo, e que, para Segundo, é a epítome do desejo criativo de Deus: a liberdade criadora humana. Contra isto, todavia, a liberdade destruidora humana está presente como força paralela:

Se Deus criou o universo com a intenção de ter ante a si seres livres (limitados), o acaso [e, assim, o contingente e o relativo no caos] tinha que ser um elemento positivo desta criação desde o começo. E, em contrapartida, ao fim dela, elemento constitutivo deste inventor de caminhos que é cada homem e deste novo universo onde jogam os acasos que provêm de cada liberdade humana em relação com as outras.

Mente e acaso, como foi visto, se combinam até o homem. E, a partir do homem, esta combinação se realiza na existência de cada ser humano. E não se realiza somente no que com ele se relaciona, mas o planeta Terra terá cada vez mais as características – para bem ou para mal – desta segunda natureza criada pela combinação de *liberdades*, isto é, de uma enorme multiplicação de mentes e acasos. (SEGUNDO, 1993, p. 421. ênfase do autor)

---

<sup>642</sup> Corroborando com suas críticas a este dualismo antropológico clássico corpo/alma, carne/espírito, diz que “o pensamento evolutivo obriga a pensar matéria e espírito tal como se apresentam à nossa existência: como qualidades complementares do mesmo ser, e isto num todo ao longo do processo evolutivo [...] Há que se acostumar por igual de que, no nível onde a evolução alcança a produção do homem, o espírito ‘dado’ por Deus – não como ‘coroa’, se não como ‘principio’ - é o que aparece no fim para o qual tudo se encaminhou. É ele que dá à matéria seu aspecto de maleabilidade e de mecanismos à disposição da liberdade e dos projetos humanos”. (SEGUNDO, 1993, p. 204-205)

<sup>643</sup> SEGUNDO, 1993, p. 175.

<sup>644</sup> SEGUNDO, 1993, p. 179.

Para Segundo, criticando as tentativas de uma teodiceia, “o universo não pode ‘significar’ nada para Deus se as estrelas e as nebulosas não terminam em uma porta que somente se abre a partir de dentro...”.<sup>645</sup> Desta forma, “por uma lógica que Deus mesmo respeita pela própria lógica de sua onipotência, não pode ter ao homem como interlocutor, se não através deste doloroso [a partir da visão e experiência de Deus mesmo] processo evolutivo”.<sup>646</sup> Como poderia uma obra “boa” de Deus ser tão má, se não pela possibilidade igual desta de ser boa? Assim, o princípio criativo de Deus nesta obra não poderia ser se não a perfeição, ou, mais precisamente, o aperfeiçoamento, na liberdade. A responsabilidade significativamente toma maior relevância nesta lógica.

Contra o Deus mecânico da causa eficiente, o relojoeiro que constrói uma máquina precisamente perfeita em si e para si, tornando-se apenas útil para o relojoeiro que junta, e não molda, Segundo fala do Deus da bricolagem que livremente torna pessoalmente seu o projeto histórico da criação, rumando e deixando tudo nas mãos de um “se...” (Ap. 3.20), uma liberdade em exercício para o ser insurgido numa vida de consciência que o possibilita responder livremente a este “se...”. “E isto significa uma *kenosis* (= esvaziamento, cf. Fl. 2.7). A primeira que Deus faz [...] Deus se despoja livremente de sua própria onipotência para deixar sua criação inteira *condicionada* a um ‘sim’ ou a um ‘não’ dos homens”.<sup>647</sup>

Contra uma concepção em um plano já descrito e escrito, arquitetado e executado de um engenheiro, partindo da experiência humana existencial em um mundo onde as falhas vão desde elementos genéticos mais elementares até o sofrimento causado (e às vezes *escolhido* ser causado) pelos humanos criados sobre a própria criação e seus co-criados, Segundo expõe a analogia do *bricoleur* que faz uma bricolagem, um moldar a partir daquilo que se tem, um fazer surgir de algo que, numa liberdade interna, faz surgir, não apenas reproduzindo, mas produzindo, não jogando *um* único jogo com as cartas dadas, mas inovando e criando a partir dos humanos (como um gerar de) novos jogos com as cartas. Para Segundo, este Deus não apenas está numa consonância maior com a expressão bíblica relacional de maturização para a qual chama em liberdade a criatura humana, mas com a própria visão que hoje se tem do surgimento do universo. Mesmo não sintetizando Deus com esta analogia proposta por François Jacob (a evolução como *bricoleur*), há uma possibilidade de diálogo construtivo que dá novo sentido a um Deus antes teologicamente descrito como mecânico e distante:

---

<sup>645</sup> SEGUNDO, 1993, p. 117. (reticências do autor)

<sup>646</sup> SEGUNDO, 1993, p. 202.

<sup>647</sup> SEGUNDO, 1993, p. 349.

A seleção natural não atua como um engenheiro. Atua como um “bricoleur” que não sabe exatamente qual vai ser o resultado de sua atividade, mas que usa tudo o que encontra ao seu redor: um pedaço de corda, um tronco de madeira, cartões velhos... [e aqui poderíamos acrescentar a metáfora bíblica do pó da terra...]; em uma palavra, que usa tudo o que tem ao seu alcance para produzir algo que funcione. Naturalmente, isto leva *muito tempo*. (SEGUNDO, 1993, p. 351)

Agora, partindo do relato bíblico, o que Deus quis criar como único reflexo de si? Uma humanidade à sua “imagem e semelhança”, mas uma que surge a partir daquilo que já tinha criado e que precisou avaliar como “muito bom” (um Deus que utiliza toda sua onipotência necessitaria autoavaliação?). Com isto, a própria relação com Deus se torna muito mais complexa do que um mero decorar de *leis* divinas *desveladas*, ou um racionalizar das *naturezas* divinas *necessárias*, ou da execução de *ritos* divinos *exigidos*, sendo um processo – e não meramente como progresso, mas um revelar de um Si em relação com um tu que necessita pensar e investigar – um “aprender a aprender”<sup>648</sup> sobre Deus, um aprender na fé em conjunto. Seguir o modelo de amor criador de um Deus de Amor que inova e não reproduz.

Desta forma, o amor autêntico supera um afeto e se torna um “dinamismo ativo”, o que, não obstante, antropológicamente falando, vai contra “o caráter conservador [egocêntrico] da vida instintiva”,<sup>649</sup> portanto, essencialmente um aprender a amar, que cada pessoa necessita conscientizar-se para que suas relações tenham consequências construtivas de vida, e não destruidoras. Teologicamente falando, uma definição de Amor que apenas Jesus encarnou. “O Deus de Aristóteles e o Deus que, segundo João, é Amor não são a mesma coisa [...] em sua autorevelação, Deus nos indica [...] que ele está muito mais próximo de nosso ser pessoal do que o mistério absoluto do Deus de Aristóteles”,<sup>650</sup> com Schleiermacher, poderíamos dizer, pela “*autodoação divina*”.<sup>651</sup> Por esta razão que a diferenciação entre o Deus de Aristóteles e o Deus de Amor – aqui necessariamente tal afirmação como uma analogia para formas de compreender Deus, imagens de Deus, que não se resumem a tais “duas” linhas – se torna algo tão fundamental no teologar do teólogo quanto um árduo procedimento (por razões de possíveis vínculos significantes pessoais e labor mental), um ver por entre aquilo que parece ser igual, parece o mesmo, mas que possui histórias próprias e que ressonam na realidade vivencial, também, de forma própria.

<sup>648</sup> SEGUNDO, 1993, p. 359.

<sup>649</sup> FREUD, SIGMUND, apud, SEGUNDO, 1993, p. 192.

<sup>650</sup> SEGUNDO, 1993, p. 391.

<sup>651</sup> *The Christian Faith*. v. II [1831]. Translation MACKINTOSH, H. R.; STEWART, J. S. New York: Harper & Row, 1963. p. 727.

### 3.4.2 Cristianismo: entre servidão como prisão da liberdade e serviço como liberdade para viver

Num diálogo, possivelmente um dos mais diretos e fundamentais feitos a Jesus sobre a relação com Deus e seu desejo último para a vida humana em relação com Deus mesmo, surge, inesperadamente nesta discussão teológica e religiosa, a pergunta, “Quem é o meu próximo?”. Como Segundo expressa, neste texto “a proximidade não é condicionamento do amor, mas *criação do amor* (Lc 10,36-37). O próximo não é quem está *já* ao redor: é o que se *aproxima* do outro”,<sup>652</sup> uma “criação de aproximação”. Não obstante, para Segundo, responder isto plenamente de forma evangélica não seria ir direto aos Evangelhos numa busca exegética ao passado e extrair uma resposta teológica (talvez justamente o que os fariseus intentaram ao fazer a pergunta a Jesus, isto é, o resgatar e lacear por meio de uma tradição régia), mas, partindo do relatado neles, não apenas realizar uma pergunta para o hoje, mas nos colocar pessoalmente diante dela. Tendo tal pressuposto, Segundo cria seu ponto de aproximação como:

A realidade social latino-americana e a desumanização que introduziram nela as estruturas de dominação internas e externas que atam a maioria dos latino-americanos a um destino de miséria e alienação [... uma] situação desumana multitudinária. (SEGUNDO, 1993, p. 329)

Partindo desta realidade coexperimentada que Segundo adentra o já discutido tema da Teologia (já reconhecendo, todavia, sua pluralidade em teologias) da Libertação em seu primeiro passo de suspeita numa libertação da(s) teologia(s), pois no processo de estabelecimento e construção destas estruturas opressoras, a teologia também teve seu papel fundamental. Para ele, a história presente (e, em sua lógica, as futuras histórias presentes em seus próprios contextos de questionamentos, numa contínua autocrítica *à la* Schleiermacher) necessita ter primazia sobre qualquer outro momento histórico. Mas, o presente não pode se esquecer de seu próprio processo de construção, e, com isto, a “cristianização forçada e armada que impôs uma interpretação do evangelho inconscientemente feita para servir os interesses dos grupos dominantes na Espanha e Portugal e que serviu na América para fins ideológicos idênticos”.<sup>653</sup> Estas estruturas opressoras e desumanizadoras, contudo, por séculos não foram questionadas pela teologia, pois, a partir de seus pressupostos, não era capaz (isto na grande maioria, como ocultação inconsciente) de dar respostas àquilo que nem sequer

---

<sup>652</sup> SEGUNDO, 1993, p. 179.

<sup>653</sup> SEGUNDO, 1993, p. 330.

compreendia como problemática teológica. A visão de um mundo possivelmente diferente, com mais justiça, era algo relegado a outro plano que não o histórico, ambos, todavia, sob o domínio absoluto de Deus, portanto, digno de confiança de que, “no fim”, tudo fica bem...

Esta fé pessimista para com a história e otimista numa repetitividade de dogmas passados, pode até ser “uma fé correta, sim, mas morta”.<sup>654</sup> É uma fé que não apenas é instrumentalizada para fins individualistas, mas também se deixa ser usada coletivamente como meio reprodutor de poder para esta mesma estrutura eclesial opressora que não pode titubear nesta reivindicação de poder e conhecimentos absolutos, caso queira ainda ser vista como resposta individualista última (manter sua oferta para a demanda). Este “perigo de se ideologizar” é o cativo estrutural análogo à condição humana de misturar experiência e interpretação, mas, naquele caso, um com consequências não apenas subjetivas, mas sociologicamente objetivas, definidoras de multitudes. Para Segundo, estas são “as armas culturais” que dominam sociedades. Portanto, é compreensível quando fundamentos de poder minados perseguem desenvolvimentos epistemológicos que empoderam o ser humano, ao invés de estruturas, pois tornam-se críticas mais ameaçadoras do que qualquer revide físico por, em muitos casos, sofrimentos causados incluso fisicamente. Para Segundo, o caminho de fortificação estrutural vai de contramão ao modelo geracional, e não destruidor, de vida, isto é, o caminho de enfraquecimento que Deus mesmo escolheu passar, não uma, mas duas vezes.

Apesar da primeira, é na segunda *kenosis* onde Deus se revela na história e lança luz sobre si numa relação com tudo aquilo que foi, é e será, não em significado abstrato, mas em significador concreto. Neste ponto a discussão cristológica toma rumos que se assemelham aos projetados sobre Deus, ou seja: Qual é a sua relação factual com a história e tudo o que se encontra nela? É algo que toma o olhar dessa e o faz voltar para si como maior do que tudo, ou seria algo que se despoja de tudo para ensinar a olhar para fora do si?

Se queremos saber o que Deus verdadeiramente é, sua realidade divina, temos que conhecer o que livremente elegeu ser [...] conhecer sua “história” [...] E como isto, de maneira semelhante ao que ocorre com as pessoas, não pode ser definido de maneira abstrata, mas através do exercício desta liberdade, a história tem que ser o caminho epistemológico que conduz ao conceito de Deus. (SEGUNDO, 1993, p. 377)

Para o cristão, conforme Segundo, esta “história” de Deus é revelada, não na história da encarnação, mas na história encarnada de Jesus. É na história livremente vivida de Jesus que a liberdade de Deus se mostra como escolhas concretas, num sentido de salvação que não

---

<sup>654</sup> SEGUNDO, 1993, p. 332.

é construído abstratamente a partir de conceitos atribuídos, mas é experimentado em acontecimentos empírico-historicamente eleitos para acontecer:

*Tudo* na história de Jesus deve formar parte do conceito de Deus, não por sua materialidade, mas pelo sentido que Jesus deu a sua existência, sentido presente na totalidade dela, mas não por acumulação de dados pontuais que a compõe [encarnação, sofrimento, morte, ressurreição]. (SEGUNDO, 1993, p. 383)

Para Segundo, este ponto de partida da reflexão teológica (cristã) é um que inicia na condição frágil de criatura, construindo, num processo, a compreensão daquilo que se revelou na forma como escolheu se revelar, e não nas mais distantes essências divinas que necessitam ter a realidade enquadrada a tais definições ocultando e negando as discrepâncias. É o Deus que pessoalmente se interessa pela criação a ponto de se tornar uma criatura sofredora que o cristianismo deve compreender pela história de Jesus, e não retalhar esta para se encaixar nos moldes de sentido de um Deus impessoal (ou mesmo pessoal, as imagens de Deus são muitas) que utiliza a história e a humanidade para si mesmo como campo de reprodução numa história religiosa já produzida, sem sofrimento divino, apenas, humano. A visão histórica da vida de Jesus é tida por Segundo como um elemento tão fundamental hoje quanto o foi na época em que Paulo e as comunidades cristãs se viram confrontadas com leituras de Jesus que despojavam de concretude em sua vida e rumavam a desenvolvimentos gnosiológicos e esotéricos sobre sua divindade e da própria salvação que trouxera à humanidade (e não apenas ao povo hebreu). Assim:

[...] nos Sinóticos [que são posteriores às cartas de Paulo, Marcos entre 66-70 e.c.], [há] uma espécie de volta a memória ou história de Jesus, do Jesus pre-pascoal, com sua proclamação profética, suas lutas contra os intérpretes oficiais da Lei de Deus e com esta morte ‘sob encomenda’, planejada para se desfazer dele por aqueles para quem Jesus e sua defesa dos pobres e marginalizados constituíam um perigo. (SEGUNDO, 1993, p. 454)

Isto significa, para o ser humano criado, que este “pode sentir-se e viver no mundo como em sua casa, porque a natureza que o rodeia é em si mesma a expressão da atividade pessoal e o propósito de Deus, um contexto criado para facilitar a emergência de seres pessoais limitados”,<sup>655</sup> um modo de colocar-se no mundo muito diferente do o que vê neste um lugar que representaria tudo de oposto em Deus e prisão existencial humana. Aprendendo a aprender o que Deus quer ensinar através de sua história relacional encarnada em Jesus, passa-se também para “o momento de ter que assumir responsabilidades sem a presença

<sup>655</sup> KAUFMAN, Gordon, apud, SEGUNDO, 1993, p. 399.

paterna, o qual, se o processo educativo foi positivo, não significa abandonar o aprendido dos pais, mas o se ater, de forma livre e criadora, à educação recebida”.<sup>656</sup>

Esta relação humana, como assinalada pelo próprio Jesus na parábola do Samaritano e no contexto de discussão teológica na qual esta se insere, mas também na sintetização na lei do amor, pode ser tida como a expressão mesma da relação com Deus. Esta perspectiva é teologicamente desenvolvida, sobretudo, na reflexão joanina (ou de uma escola joanina), ao definir Deus a partir de sua essência revelada, e não deduzida, como Amor: “‘o que não passou pela experiência de amar não conheceu a Deus, porque Deus é amor’ (1 Jo 4,8)”.<sup>657</sup> Assim, da mesma forma como não há existência sem Deus, não há existência sem Amor, portanto, um princípio dentro e pressuposto na criação, definido por Segundo como a “graça incriada”, tão fundamental quanto a graça manifesta por meio de seu Filho. Como Segundo assinala, são “muito raras as vezes [que esta definição] foi utilizada seriamente”<sup>658</sup> em seus desdobramentos para a teologia que podemos chamar aqui humana (o Amor como princípio antropológico também dessa criação que é “imagem e semelhança”), mas, também, para a teologia cristã, onde a relação com Deus rapidamente foi redefinida como relação com a Lei e obediência submissa eclesiocentricamente, ao invés de Amor e liberdade criadora, tão centrais na teologia antropológica libertadora do “conveniente” (1 Co. 6.12; 10.23), como apresentada por Paulo, onde “tudo me é permitido, mas nem tudo convém”, requerendo, o aprender a aprender como aprender na fé.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o visto com Schleiermacher, são quase duas viradas de séculos o discutido nesta parte da tese, e, ao mesmo tempo, parece que o primeiro capítulo, tratando das Américas em sua história de mais de cinco séculos (e milênios se visto em sua totalidade), parece mais “perto de casa”. Enquanto que poderíamos dizer que uma das perguntas fundantes do segundo capítulo seja sobre o que o ser humano, em sua profunda humanidade, pode conhecer, este incrementa ainda mais com a indagação sobre o que o ser humano, em sua profunda humanidade, pode fazer. Este questionar antropológico que, juntamente com um questionar humano existencial, se indaga sobre a ética relacional para com a vida, é o foco dos questionamentos de Juan Luis Segundo, nascido em terras colonizadas, cujas consequências

---

<sup>656</sup> SEGUNDO, 1993, p. 428.

<sup>657</sup> SEGUNDO, 1993, p. 480.

<sup>658</sup> SEGUNDO, 1993, p. 480.

se dão não apenas de forma econômica, mas, também, epistemológica, cujas concretudes podem ser sentidas na vida diária de cada pessoa que viveu neste tempo e (vive) neste espaço.

Segundo pode ser compreendido como uma das mais profundas críticas externas ao domínio socioeconômico, cultural, e, especificamente, como raiz de sua vida questionadora, teológica. Este domínio religioso e racionalista, ambos com suas características eurocentradas, é não apenas questionado, mas numa instigação questionante busca apresentar o movimento do pensar em busca do conhecer como contínuo processo. Depois de ver como as diversas sociedades em seus próprios contextos foram desenvolvidas dentro, mas, especialmente, ao longo dos últimos dois séculos, entra-se especificamente em questões latino-americanas que adentram questionamentos que, ao mesmo tempo em que levam adiante questionares humanos passados, trazem novos a partir de novas experiências. Ampliando o conhecer e conclamando a um agir, apresentando uma teologia cuja sabedoria reside em se reconhecer em um caminho a ser trilhado, ajudando aquela pessoa mais próxima, por mais distante que possa parecer ser, numa vivência em liberdade para libertar e amar.

## 4 RETEOLOGANDO NO VIVER SÁBIO

### 4.1 RAZÃO ORGANOLÓGICA

O mundo está marcado por doenças, guerras, fome, exploração e destruição.<sup>659</sup> Mas todos estes conceitos são palavras que ao mesmo tempo lembram e ocultam. A história do mundo sempre foi marcada por isto,<sup>660</sup> e, dada a humanidade que somos sob a condição que nos encontramos, sempre o será, a despeito de distintas situações. Com a disseminação global da informação instantânea que temos hoje (mesmo que seja inquestionável a disparidade de acesso aos meios de informação, por exemplo, no Brasil continental), pelo menos quase todos (que buscamos tais informações) sabemos o que está acontecendo com o mundo, já que qualquer evento desses que ocorre é exposto mundialmente, isto é, se quiserem expô-lo. Mesmo se tentando fugir (com possibilidade de viajar e também com a completa alienação midiática), constantemente somos lembrados. E neste constante lembrar, a concretude generalizada do que se vê e se experimenta associa-se a estas palavras, a tal ponto que aquilo que ideologicamente construímos consegue abarcar (e ocultar) tudo e todos: “coitados, que pena”; “de novo, deveriam até saber”; ou, até mesmo, dependendo de onde e a quem ocorre, “foi vontade de Deus”, “foi castigo de Deus”.

Tal sobreposição ocultante pode ser tida como um desdobramento deste lembrar conceitual-ideológico e esquecer material, mas, também, daquilo que nossas individualidades historicamente construídas projetam sobre os fatos da realidade.

Mas, quem sofre não esquece.

Em uma cidade brasileira, em um ano (2019-2020), analisado a partir de janeiro de 2020, o número de suicídios foi de 1 para 5, e das tentativas de 29 para 47 (apesar de que as tentativas são deveras incalculáveis, pois muitas pessoas que desistem ou sobrevivem, envergonhadas, não revelam suas ações e ocultam ainda mais seus problemas). Falando de

---

<sup>659</sup> Entregando esta tese no início do ano de 2020, por mais dinâmica e inesperada que se busque mostrar a vida humana aqui, nem sequer poderia imaginar a situação na qual hoje, depois já da metade do ano (escrevendo a versão final), se encontraria o desdobrar do tempo e das relações humanas profundamente modificadas pelo COVID-19, o que serviu grandemente para mostrar a fragilidade e ignorância do animal humano, assim como também seu desejo por continuar a vida.

<sup>660</sup> Por exemplo, a exploração dos cedros tão famosos do Líbano quase levou a sua destruição total, ou mesmo das florestas europeias, mesmo que em relação com as situações climáticas de lá, mas cujos efeitos no desdobrar da história são sentidos hoje.

outro tempo e espaço, Rosângela Werlang apresenta em sua pesquisa<sup>661</sup> sobre o tema (e sua longa história sociológica de pesadas consequências familiares e sociais, e ocultamento deste para discussão, que vão desde questões teológicas até a “negligência” político-social e acadêmica com suas próprias sociopatologias, ou, remetendo a Segundo, aos pesquisadores e suas cátedras) que “morrem três pessoas ao dia por suicídio no Rio Grande do Sul”,<sup>662</sup> onde, por exemplo, no município de Sério, com uma população de cerca de 2,281 habitantes, em dez anos, a taxa de mortalidade por suicídio foi a mais alta, com 61.37/100,000 habitantes, sendo no estado do Rio Grande do Sul como um todo, 10.078/100,000 habitantes, o maior do Brasil que, em si, já possui taxas alarmantes.<sup>663</sup>

De acordo com a pesquisa de Werlang (inclusive quando se analisa suas histórias de vidas narradas), são perceptíveis as inter-relações problemáticas que transcendem as subjetividades que, presas a estruturas que contribuem para sofrimentos (físicos e psíquicos), autoquestionamentos e até distúrbios neurológicos e químicos que já possuem, levam uma pessoa que já está em si passando por muitos problemas internos (além de possivelmente sociais) a tal ação. Ao tratar de como a ótica para o suicídio foi desenvolvida teoricamente, ela revela como uma postura contemporânea interdisciplinar abrange o olhar para estas inter-relações socioculturais e subjetivas, ou, como conceituado aqui, individuo-coletivas, dizendo que, além da grande maioria de casos nos meios rurais em relação aos urbanos, muitas vezes por questões financeiras relacionadas à economia agrícola explorada, os “estudos apontam que as maiores taxas de suicídio encontram-se entre idosos, divorciados, viúvos, recém-casados e entre ‘grupos culturais que perdem sua identidade e tradições’”,<sup>664</sup> portanto, fatores civis, sexuais, psiquiátricos, familiares, econômicos, culturais, psicológicos entre outros, e, “como diria o jovem Werther, a natureza humana é limitada: suporta a alegria, a tristeza, a dor, mas até certo ponto. Caso se ultrapasse tal limite, sucumbe-se.”<sup>665</sup>

---

<sup>661</sup> Pode-se dizer que ela apresenta um olhar crítico profundamente humano, buscando as “histórias de vida” e experiências de pessoas excluídas, esquecidas e, muitas vezes, abandonadas (ainda vivas), e, através das memórias sociais destas e acerca destas pessoas “fazer valer a voz dos mortos, a voz dos esquecidos e, ao mesmo tempo, nunca esquecidos, buscando apreender o entremeado das estruturas visíveis e não visíveis que compõe a narrativa acerca da morte”. WERLANG, Rosângela. *Pra que mexer nisso? Suicídio e sofrimento social no meio rural*. 2013. Tese (Doutorado em Psicologia Social e Institucional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre. p. 150.

<sup>662</sup> WERLANG, 2013, p. 16.

<sup>663</sup> WERLANG, 2013, p. 177.

<sup>664</sup> RESMINI, Enio, apud, WERLANG, 2013, p. 41.

<sup>665</sup> GOETHE, Johann, apud, WERLANG, 2013, p. 98.

No dia 25 de janeiro de 2019, uma barragem da empresa de mineração Vale do Rio Doce em Minas Gerais se rompeu<sup>666</sup> e trouxe cerca de 12 milhões de metros cúbicos de rejeitos enlameados abaixo (de minérios com químicos pesados que causam grande e extenso dano ecológico intoxicando a fauna, a flora, as águas e, subseqüentemente, a vida), transpassando por sobre a cidade de Brumadinho, causando destruição imediata, mas com longas e profundas consequências, havendo 259 mortes e 11 pessoas que, ainda hoje, permanecem desaparecidas. Ao anjo da história que olhar para trás aqui verá os resquícios da destruição causada pelas mãos dos (alguns e poderosos) homens que findaram vidas e enterraram histórias. Mas a história continua, e não há fim de história que faça a história parar, mesmo que a findada possa ser esquecida pela que continua, esta se mantém – como Walter Benjamin expressa – pelo vento tempestuoso que a transcende e arras(t)a.

Neste esquecer da história que continua, contudo, histórias adoecidas são ocultadas e deixadas a sobre-viver, ao máximo que conseguirem, até não resistirem mais. Um ano após as tragédias, o número de mortes relacionadas à tragédia (e a Vale) continua aumentando, só que pelas mãos das próprias pessoas. Apesar de a quantidade de autoaniquilamentos ter ido de 1 para 5, as tentativas de 29 foram para 47, mesmo que, como dito anteriormente, a realidade ocultada pela vergonha é ainda maior.<sup>667</sup> Mas o sofrimento psicológico não necessita chegar a tais extremos de ações para atordoar a vida de uma pessoa por toda a sua vida, pois experiências de sofrimento também causam traumas profundos que conduzem a vida de um indivíduo que vive em meio a sua angústia e sofrimento (mas que, neste caso, é experienciado coletivamente, mas sofrido individualmente, às vezes até machucando-se para descontar em si mesmo a raiva, ou com a dependência em medicamentos), mas, também, esperança pela vida. Esta história de vida se tornou o caso de muitas pessoas, além de muitas crianças (nos casos relatados, desde os sete anos até adolescentes que se automutilam, por exemplo, com doze anos de idade), que estão construindo suas individualidades em meio a isto, crescendo

---

<sup>666</sup> É fundamental lembrar aqui também do ocorrido em Mariana, em 5 de novembro de 2015, com 62 milhões de metros cúbicos de rejeitos (e uma quantidade maior de dejetos de metais), destruindo a cidade, mas adentrando o Rio Doce (e indo por muito rios), inundando-o com estes fortes metais, indo até sua foz no Oceano Atlântico, destruindo a vida nele e a própria vida do rio. Ainda hoje, nenhum dos “dois” (como somos “burros”) lados de governos políticos (2015-2020) que reivindicam libertação, deste lado, e redenção, deste outro, fizeram com que se (tentasse, pois é impossível) pagasse mais do que com dinheiro (e nem isso, o que seria o mínimo devido) os profundos e enraizados danos que seguem ainda hoje. Nada além do esperado de políticos que receberam doações, neste caso, dessas empresas.

<sup>667</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2020/01/21/brumadinho-convive-com-adoecimento-mental-um-ano-apos-tragedia-da-vale.ghtml>. Acesso em: jan. 2020.

traumatizadas com a chuva, a água, a perda dos entes mais queridos, e a solidão social num estado, numa nação e num mundo.<sup>668</sup>

Às vezes, está-se passando pelos momentos mais sombrios que se pode imaginar passar (e ao se passar, toda escuridão é tenebrosa) nos enrosocos da vida, e, como indivíduo, fica-se completamente desesperançado, desesperado, perdido nas imagens do mundo (e de Deus) criadas no si (mas que transcendem e se apresentam ou impõe ao si). Não obstante, neste momento, um olhar e tocar humanizador de fora para com uma pessoa em sofrimento pode mudar uma história e mostrar um mundo (e um Deus) diferente.

Já que aqueles que podem não fazem nada para mudar e melhorar muitas das situações que nos encontramos, mas que eles mesmos criaram, o que resta é nós nos ajudarmos.

Mas, sobre o autoaniquilamento, qual é a razão suscitada organicamente que leva a tal lógica e, talvez, ação?

Como visto, são infindáveis as vias intrincadas que se entrecruzam e que levam ao que concretamente parece tudo ser a mesma coisa, neste caso, o mesmo inefável ato. Mas podemos dizer que nelas estão relacionadas as esferas antropológicas mencionadas no primeiro capítulo, o infrasubjetivo, o intrasubjetivo, o intersubjetivo e o transsubjetivo, juntamente e corroborando para nossas construções indivíduo-coletivas de imagens de mundo (como construímos e, muitas vezes, como ela se deu e até se impôs) e imagens de Deus (*idem*) como representantes destes (mundo e Deus).

Estas situações extremas da ação humana expostas acima, tudo dentro de uma sociedade que historicamente se materializa a partir dos ideais humanos em sua nefasta ganância, exemplificam o quanto, em nossa condição humana, somos vulneráveis e nos entrelaçamos com coisas que nem imaginamos, muitas vezes, dentro de redes causadas por outros extremos da ação humana (nos exemplos, movidas não por desespero, mas por cobiça e orgulho) que construíram uma natureza de exploração sistemática mais destruidora que a natureza natural, ações que desencadeiam outras ações posteriores. Neste sentido, ações não podem ser vistas qualitativamente, mas necessitam estar relacionadas à um fluxo constante e dinâmico que quantitativamente nos leva a agir, não de forma determinada, mas não livres. Assim, não sendo reduzidos a tal dicotomia, somos uma unidade antropológica indivíduo-

---

<sup>668</sup> Disponível em: <https://epocanegocios.globo.com/Brasil/noticia/2020/01/epoca-negocios-um-ano-depois-brumadinho-e-uma-cidade-adoecida-que-nao-se-reconhece.html>. Acesso em: jan. 2020.

comunitária indissolúvel num mundo espaço-temporalmente dado. Portanto, da mesma forma como somos movidos cada um por si mesmo, este si é e não é o si.

A condição de ser que pensa e vive é a situação de uma pessoa que nasceu em uma sociedade materializada (e sempre em processo de materialização) que materialmente e imaterialmente a transcende em sua subjetividade, onde a individualidade que constrói está em íntima relação com o local e tempo, além dos pensamentos e culturas, o imaginário, coletivos. Assim, para se compreender a humanidade em seu ser em existência, deve-se ver sua condição em distinção de sua situação, partindo do princípio já apresentado por Schleiermacher e Segundo, a pluralidade na unidade, ao mesmo tempo em que uma unidade na pluralidade. A pluralidade situacional humana pode ser vista como o dado mais empírico que se há, mesmo que a unidade condicional humana esteja posta de antemão, o que não apenas revela as individualidades em suas próprias características, mas corrobora para ver os danos das buscas históricas construídas em cima da diferença buscando a unidade (isto é, a imposição de uma imagem construída de Unidade).

A condição (homogênea) humana só se dá a partir e como situação (heterogênea) de *ser* humano, mesmo que esta esteja limitada à própria condição. Abstraindo de nossas situações, a partir do visto até aqui, podemos ver que somos seres em relações situacionais e dinâmicas em uma existência corporal orgânica como esfera infrasubjetiva de nosso ser enquanto pessoa, vivendo dentro de uma comunidade global transsubjetiva. Dentro da sociedade na qual viemos a ser formamos nossa individualidade na esfera intrasubjetiva dentro do coletivo humano onde nossos desejos e nós mesmos são formados e formamos, nos levando a viver. Como sujeitos, na esfera intersubjetiva somos pessoas que sentimos e agimos dentro de uma comunidade na qual estamos inseridos. Fazemos parte deste tudo, onde a ação de cada indivíduo reverbera não apenas em outras pessoas, em sua própria ou no conjunto do nós, mas também nisto tudo do natural na natureza que transcende a humanidade e da qual ela faz parte orgânica em dependência, até mais do que interdependência. Assim, a inter-relação que se necessita aprender não é algo imposto sobre uma dualidade dada, mas um conscientizar-se deste tudo no qual a humanidade faz parte e do Todo que transcende e perpassa a ambos como algo que, como Wittgenstein afirma, se mostra naturalmente na natureza, sendo visto com características divinas (em si e/ou para além) ou não.

Nossas imagens de mundo e imagens de Deus se desenvolvem ideologicamente em relação com esta realidade que nos circunda e que somos – isto é, fazendo parte –, mas, por nossa condição, ela também está intimamente relacionada com algo herdado e a partir do qual e no qual construímos nossas individualidades em meio a uma sociedade, numa relação de

mútua interpenetração, como visto aqui desde o primeiro capítulo: a linguagem. Para Schleiermacher, a construção da linguagem de uma pessoa se dá ao longo de sua vida como desenvolvimento linguístico que se inicia nas relações primárias infantis, onde o significado de uma palavra ganha sentido a partir da experiência comunitária em relação dialógica com a realidade à qual busca se referir. Assim, é com Schleiermacher que vemos um giro linguístico na filosofia (mesmo que sua recepção tenha se restringido ao método hermenêutico geral, e pouco explorado em sua profundidade, a não ser por Vattimo que ressalta muitas críticas à tradição hermenêutica sobre a interpretação de Schleiermacher) que a interliga com o desenvolvimento humano (mesmo que isto relativo ao contexto do desenvolvimento de Schleiermacher, mas com uma elaboração onde vemos profundamente um aspecto empírico-psíquico que está em analogia especialmente com Segundo), mesmo que os desdobramentos deste diálogo estejam ocorrendo desde sua época com diversos pensadores que também tematizaram a linguagem, por exemplo, com Hans-Georg Gadamer que, seguindo Heidegger e sua ontologia hermenêutica, e criticando todos os traços metodológicos adentrados pelo positivismo das ciências naturais, efetiva um aprofundamento ontológico da linguagem:

*O ser que pode ser compreendido é linguagem.* O fenômeno hermenêutico devolve aqui a sua própria universalidade à constituição ôntica do compreendido, quando a determina, num sentido universal, como *linguagem*, e determina sua própria referência ao ente, como interpretação. Por isso não falamos somente de uma linguagem da arte, mas também de uma linguagem da natureza, e inclusive de uma linguagem que as coisas exercem. (GADAMER, 1999 [1986], p. 687)<sup>669</sup>

Mas, também por Paul Ricoeur, cuja expansão simbólica da linguagem expande a plurivocidade da realidade expressa, assim como do campo hermenêutico:

*Chamo símbolo a toda a estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primário.* Esta circunscrição das expressões com sentido duplo constitui precisamente o campo hermenêutico: Em compensação, o conceito de interpretação recebe ele também uma acepção determinada; proponho dar-lhe a mesma extensão que aosímbolo; *a interpretação, diremos, é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal;* mantenho assim a referência inicial à exegese, isto é, à interpretação dos sentidos escondidos. Símbolo e interpretação tornam-se assim conceitos correlativos; há interpretação onde existe sentido múltiplo, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos é tornada manifesta. (RICOEUR, 1990 [1969], p. 14)<sup>670</sup>

<sup>669</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* [1986]. ed. 3. Petrópolis: Vozes, 1999.

<sup>670</sup> RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto, PT: Rés, 1990.

Desta forma, somos e vivemos na linguagem, pois nela construímos quem somos. Mas, ainda assim, não somos e não vivemos na linguagem.

A realidade e as relações sociais, apesar de regidas pela linguagem (em sentido existente, não geral), não são redutíveis a ela, mas, quando o são, podem perpetuar narrativas já dadas, naturalizando relações muitas vezes desiguais, ou adentrando os “jogos linguísticos”, como podemos ver no primeiro capítulo com a relação entre o domínio colonial e a linguagem, assim como a construção social racializada e sexista. Assim, é fundamental compreender que a linguagem existente não consegue abarcar a infinidade da realidade externa à nós humanos e a cada eu individual histórico (o que Ricoeur salienta muito bem em seus questionamentos historiográficos), da mesma forma que cada um de nós não consegue se expressar quando, tomados por experiências e imagens mentais, uma infinidade interna de comoções suscitam, e, sendo reduzidas ao conceituar, limitam todo o visto, sentido e experienciado, ficando “sem palavras”. Isto não se dá como exceção (qualitativa) em momentos específicos, por exemplo, em experiências religiosas extáticas ou na morte da pessoa mais amada, mas como consequência da vivência na condição humana que somente se dá em situações humanas.

As imagens representantes de mundo e de Deus (o Todo que transcende, mas que se torna a profundidade do ser e rege a vida no tudo, seja compreendido como extrínseco ou intrínseco, alteridade ou o eu), que construímos com a razão e dentro da qual nossa lógica se elabora (A, B... C! Por que?), estão relacionadas com esta condição humana orgânica social, onde os sentidos fazem parte tão essencial quanto o linguajar pensante, este, todavia, sendo utilizado para conceituar a experiência com o externo e com o interno, atribuindo significados e sentidos. Estas imagens existenciais de mundo e de Deus são empiricamente construídas no e ao longo do viver de cada pessoa, onde pode-se ver, além dos desejos naturais instintivos humanos, o contínuo desenvolvimento sociocultural de desejos criados e alimentados para indivíduo-coletividades. Por exemplo, como expressa Valério Schaper:

Obesidades, anorexias, bulimias, alergias alimentares, intoxicações e fomes inflacionam o discurso sobre a alimentação. Na verdade, inflacionam o discurso, mas não a mídia. O sistema de seleção de notícia, o “agenda setting” da grande mídia, define a notícia: “Na Somália, morrem de fome dezenas de pessoas por dia. Mas isso não importa. Notícia hoje é morrer de anorexia.”, como li recentemente numa manchete. (SCHAPER, 2015, p. 223)<sup>671</sup>

---

<sup>671</sup> SCHAPER, Valério. “Porque tive fome e me destes de comer”: A teologia e o direito à alimentação. In: SCHAPER, Valério; OLIVEIRA, William K. de. *Plantar, comer e rezar*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2015. pp. 223-247.

A nossa época tornou-se altamente patológica do ponto de vista alimentar. Numa síntese paradoxal, nós unimos a gula e o jejum. (SCHAPER, 2015, p. 225) [às vezes por “escolha” inconsciente em meio as nossas situações, às vezes, isto é, a fome, como condição socioeconomicamente imposta às nossas situações]

Da mesma forma como a homogênea condição só se dá factualmente na heterogênea situação, as imagens de mundo e imagens de Deus se dão factualmente nas situações, isto é, desde as esferas transsubjetivas, com as comunidades, as coletividades e as sociedades, até as esferas intrasubjetivas, com os indivíduos, mas, essencialmente, partindo destes, pois a situação é nada mais do que *nossas* situações, nossas próprias imagens de mundo e imagens de Deus construídas em relação intersubjetiva. Nascemos e aprendemos sobre o mundo e sobre Deus no mundo, já inseridos numa tradição que nos apresenta-representando o mundo e Deus. Mas esta tradição foi construída em meio a uma comunidade que é, ou faz parte, de uma sociedade, e a sociedade, por mais que também tenha sua tradição, abarca muitas tradições. Assim, o agir de um sujeito na sociedade necessita levar em conta não ser a única pessoa (ou grupo de pessoas) pertencente a ela, portanto, sua individualidade e sua imagem de mundo e de Deus não podem sobrepor outras individualidades, e muito menos as pessoas.

O domínio socio-teo-político sobre as imagens de mundo e as imagens de Deus tem uma longa história na humanidade, como vimos desde o primeiro capítulo, mostrando que o simbólico estético e o ético se entrecruzam na realidade pré-dada onde a pessoa constrói sua individualidade. Assim, ao mesmo tempo em que se requer universalização, se requer submissão na pessoa e no indivíduo, no ser e no pensar, como (tentativa de) dominação de todas as esferas das subjetividades, como visto com as regências eclesiásticas e ditaduras militares, mas, também, de formas culturalmente mais sutis, como Marcella Althaus-Reid ressalta:

Ao adorar Maria, as mulheres necessitam passar por uma clitoridectomia espiritual, no sentido de mutilar sua sensualidade para se identificar com a Virgem, obter a aprovação desta para seus comportamentos e jamais questionar a ordem política e social criada ao redor de semelhante ideologia religiosa. (ALTHAUS-REID, 2005, p. 76)<sup>672</sup>

Contudo, a expressão de domínio da definição também pode se dar de forma bem explícita, como pode ser visto no ocorrido com o especial de natal (lançado no início de dezembro) do grupo humorístico Porta dos Fundos, *A Primeira Tentação de Cristo*, que, ao representar Jesus como uma pessoa explorando sua sexualidade com outra pessoa do mesmo

---

<sup>672</sup> ALTHAUS-REID, Marcella. *La Teología Indecente: perversiones sexuales en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra, 2005.

sexo (e mesmo que no final Jesus vença o mal do Diabo a partir de seu amor que nasce em *todos* os corações, enquanto que Deus em sua arrogância está caído [ótima metáfora nietzschiana sobre uma imagem de um Deus ignorante]), infringiu a imagem de Deus dominante e (num país onde a lerdeza legislativa é estupenda) rapidamente a Câmara do Rio de Janeiro autorizou a retirada do especial do ar na plataforma de mídia online Netflix, no início de janeiro. Apesar de ter voltado ao ar após suspensão desta censura, a questão fundamental que necessita ser vista é que a atitude legislativa (pessoas que deveriam ter sabedoria) corroborou e incentivou a razão de ações que viram nesta expressão artística um ataque ao cristianismo e à uma noção de pessoa e família “moral”. Além de todas as manifestações nas plataformas midiáticas (inflamadas por quem se sentiu atacado, sem nem fazer o mínimo esforço de *compreender, interpretar*), a situação escalou no dia 24 de dezembro, quando um grupo de conservadores extremistas autodenominados de “Integralistas”<sup>673</sup> atacaram a sede da produtora do Porta dos Fundos, destruindo-a com ações que se viram legitimadas e, talvez, até convocadas *popularmente*.

Mas, que cristianismo, ou, melhor, o cristianismo de quem, está se defendendo? E contra qual cristianismo esta apropriação absoluta de Jesus luta contra e tenta suprimir? Quais são os nossos cristianismos reais (nossas imagens de mundo e imagens de Deus em ação, na ativa), concretos, comunitários e individuais, transsubjetivos e intrasubjetivos que se fazem presente e que necessitam se ocultar contra aqueles que se impõe?

Nossas imagens de mundo e de Deus estão em constante fluxo e mudança, pois nossa vida é assim, uma “metamorfose ambulante”, como diria o profeta Seixas, mesmo que se passe despercebida. Portanto, assim como nós, enquanto indivíduos e coletividades dentro de sociedades. As mudanças que ocorrem em nosso processo de conhecer, como visto ao longo dos capítulos anteriores, estão intimamente relacionadas com as experiências vividas. Nossas imagens de mundo são formadas pelos ideais que foram se formando ao longo da experiência de vida individual de cada pessoa, e, neste sentido, não há nada como a experiência com uma nova realidade para o desideologizar. Um exemplo concreto, mas sutil, que pode ser utilizado é com profundos receios e até rejeição de alguns alimentos, uma ideia construída e cristalizada, a partir de experiências, muitas vezes, não com o alimento em si, onde, quando se há o contato verdadeiro intersubjetivo (um dialogar-se-com no comer-se-com), muda-se o

---

<sup>673</sup> Esta é uma referência à um grupo ultranacionalista e conservador de extrema-direita da década de 30 do Brasil.

ideal, enquanto que outro exemplo já mais enraizado e elaborado são fobias e até traumas, onde a experiência com algo concreto relacionado com o significado negativo atribuído (por exemplo, com um trovão) cria um complexo de emoções, pensamentos e ações, experiências que condizem, muitas vezes, mais com a imagem do mundo do que com o mundo em si.

Às vezes, para ter a sanidade, precisamos passar por um delírio do óbvio, isto é, quando algo incompreendido subitamente se torna obviamente claro, ganhando novo significado. Um exemplo a que me refiro especificamente é a repentina mudança interpretativa ocorrida em nossa mente quando, ao ver uma imagem, como uma pintura, posta diante de nós com muitas formas incompreendidas que nos parecem amorfas que abruptamente se morfam e se interligam, atribuindo tamanho sentido e obviedade que nos atordoamos em nós mesmos. Ou quando relemos e compreendemos alguma passagem de uma obra já lida, mas nunca compreendida com clareza e “obviedade”. Esta conscientização, contudo, não ocorre apenas subitamente, mas também como processo de tomada de consciência, podemos dizer, uma gradual organização mental para os olhos verem (mesmo que nunca veremos fora de nossos próprios olhos). Este vagaroso processo pode ser visto também na interpretação de textos, onde o contato contínuo com o autor e circunstância (e maior aprofundamento) geram mais e mais compreensão a partir do objeto (mesmo que nunca total, e, às vezes, até mesmo errada, ainda que nos erros sempre haja verdades), e menos projeção identitária. Isto é, quando o intérprete se lança num conscientizar-se, podemos dizer, interpenetrativo, interrelacionando partes obscuras que, às vezes, até requerem uma radical mudança da perspectiva do próprio intérprete como um todo para que se insira organicamente num todo antes compreendido de outra forma, reorganizando os preconceitos do intérprete, e até mesmo de tradições, em sua autorreflexão na busca por entre os conceitos do Outro.

Neste sentido, a busca teórica por conscientizar-se é distinta de uma posição ciente, onde, enquanto que este pressupõe a linguagem, o conceituar, o momento posterior do já “conhecer” a “verdade”, sem levar em conta o anterior à linguagem, ao conceituar, ao pensar formatado em si, aquele pode ser tido como o processo de “sentir” a “verdade” interrelacionando-se com ela na busca dela como mútuo conhecer, não em um encontro ahistórica, mas historicamente enraizado. Por isso que o conscientizar-se é uma abertura distinta da ruptura do “cientizar”, e, neste sentido, é um processo que requer o “consciente” engajamento existencial (mesmo que isto já esteja de antemão dado na própria condição humana). São profundas as consequências desta conscientização do entrelaçamento ético já dado no pensar, como Paulo Freire ressalta, dizendo que “na verdade, porém, não é a conscientização que pode levar o povo à ‘fanatismos destrutivos’. Pelo contrário, a conscientização, que lhe

possibilita inserir-se no processo histórico, como sujeito, evita os fanatismos e o inscreve na busca de sua afirmação”,<sup>674</sup> ou, falando com a situação pós-colonial latino-americana apresentada por Althaus-Reid, uma luta para ver e se libertar das “ideias de simulacros fantasmagóricos”,<sup>675</sup> que nos assombram.

Desta maneira, pode-se dizer que toda e qualquer ontologia é falha por recortar e reduzir a realidade essencial conceitualmente. Mas ela ainda possui utilidade como ponto de referência existencial e epistemológico, pois não há nada como organizar e desenvolver o pensar e o sentir em palavras, mesmo que o expandir do pensar e do sentir estejam relacionados à totalidade de sentidos que somos enquanto pessoa humana. Dada a importância na constituição epistemológica humana, pelas palavras também podemos conhecer alguém, mesmo que haja o muito além das palavras como um dito sem dizer. Não obstante, as palavras não são a totalidade, mas parcialidade possibilitadora e limitadora que, consciente ou não, enraíza-se na condição humana, possibilitando nos expressar, ou ocultar (mas mesmo no ocultar, mostra-se quem é). O que se propõe a desenvolver no ponto seguinte será um auxílio organológico (em distinção método-lógico) para a interpretação (e, também, teoria literária de construção de narrativas) como um encontro dialógico entre irreduzíveis alteridades humanas num mundo. Essencialmente um dialogar-se-com, buscando o conscientizar-se no conscientizar sobre o outro enquanto Outro.

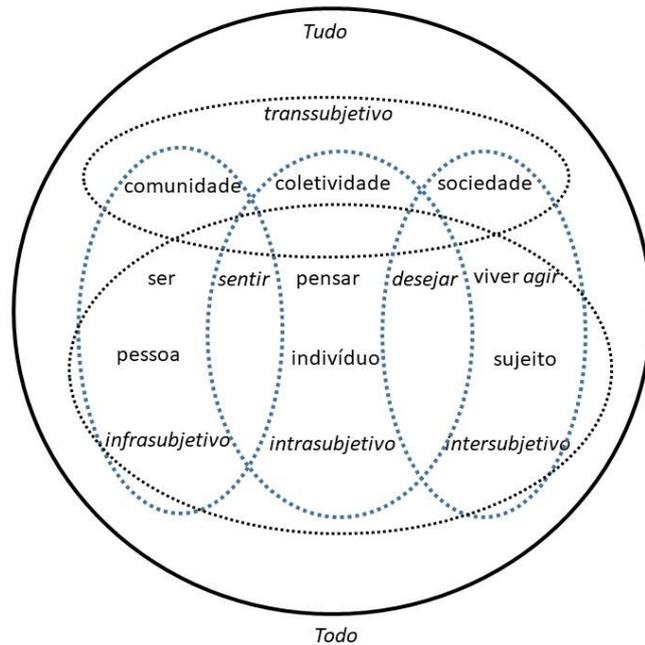
Não se trata de um método interpretativo universal, mas de um auxílio referencial como ponto de mútuo posicionamento, em busca de por em diálogo as imagens de mundo e de Deus do intérprete e da criação interpretada, mas esta como fruto não de si, mas de um ser humano em sua situação. Este interpretar, assim, é um interpenetrar, essencialmente, uma imagem sendo construída no agir, uma imagin-ação ativa que não se reduz ao sentido existencial, mas busca uma conscientização histórico-sociológica crítica como processo dentro do qual o conteúdo mesmo, o dito, o criado, aquilo que se encontra diante de nós, fundamental em sua própria totalidade, veio a ser através de um ser humano que deixou a sua marca na história. Esta é uma hermenêutica intrigante, pois se utiliza de um ponto de referência extrínseco e intrínseco ao intérprete e ao interpretado como esfera de mútua confrontação, mas também porque se intriga com as imagens de mundo e Deus como produto disto e com o mundo e Deus para além disto. Como desenvolvido aqui, abaixo (**figura 2**) segue-se um organograma como um quadro antropocosmológico de como a *condição* poderia

---

<sup>674</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. ed. 17. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 15.

<sup>675</sup> ALTHAUS-REID, 2005, p. 61.

ser representada, mesmo que de forma idealizada, e, factualmente, dando-se apenas nas distintas situações enquanto concretude existente, além também deste idealizado.



**Figura 2** – Organograma com o quadro antropocsmológico

#### 4.2 HERMENÊUTICA INTRIGRANTE

É inegável a conexão existente entre dois seres humanos que vivem no mesmo mundo a partir de suas condições enquanto humanos dentro de uma história. Mas também o é a total diferença de situações na qual cada um destes se encontra factualmente a partir de todas as esferas das subjetividades. As experiências próprias pelas quais cada pessoa passa ao sentir a vida, moldam seus pensamentos e a construção de sua individualidade. Mas a pessoa não constrói sua individualidade de forma isolada ou “opaca”, ela preenche seu ser como pessoa que nasce e cresce dentro de uma sociedade já construída e fundamentada historicamente, além de sua própria constituição biológica. Cada pessoa constrói seu conhecer, mas este se dá dentro de uma esfera transsubjetiva, que, na concretude das situações, quer dizer tradições interpretativas. Esta é a busca humana, histórica, de compreender a si e ao mundo, mas, ao mesmo tempo em que busca descrever, também inscreve aquilo que interpretou como sendo. Somos sujeitos que construímos nossas histórias na história, e essa mente, que é tão relativa, é também nosso potencial significador do e no existir.

Nossas imagens de mundo estão em constante desenvolvimento, factualmente são uma imagin-ação, mas, ao mesmo tempo em que elas insurgem com a experiência, é na linguagem que o diálogo compreensivo e explicativo toma lugar para o si na consciência. O ser humano se constrói com a linguagem, mas ele não é linguagem. Da mesma forma como a linguagem se constrói ante a realidade, e aquela não é esta. Assim, estamos numa condição organo-psíquica espaço-temporal, mas não nos reduzimos a isto quando somos em nossa existência situacional. Nós construímos quem somos em meio onde estamos. Mas ao mesmo tempo não. Esta é a tensão de *ser* humano em meio as forças das subjetividades: o poder e o não poder, o ser e o não ser.

Somos nossas imagens de mundo, mas também não somos. Temos uma condição humana que nos interliga e que transcende todas as construções ideológicas situacionais, mesmo que estas sejam parte de nossa condição mesma. Estamos vivendo. Mas neste viver nos relacionamos intersubjetivamente, pondo-nos em diálogo entre nós a partir de cada imagem de mundo com suas construções ideológicas. A condição humana não pode ser generalizada, mas ela se dá numa pluralidade de histórias na história (natural e humana), podemos dizer, círculos socioambientais de relações e identificações que caracterizam essa história e as histórias nas quais crescemos e construímos nossas próprias histórias e individualidades. Como já vimos desde o primeiro capítulo, há momentos em que as imagens de mundo e de Deus não condizem com aquilo tido dentro da Ordem estabelecida, e, tendo e executando um poder homogeneizador, busca-se suprimir, e até aniquilar tais histórias e os detentores delas.

Este é o mundo da vida no qual existimos, mas é também onde se dá o expresso na vida. A imagin-ação que utilizamos e somos nos possibilita expressar quem somos e aquilo que desejamos, ou não. Este expresso, quando concretizado numa criação simbólica, por mais que possa ser para o criador, se torna uma ação intersubjetiva, mas, ainda representa um ideal do criador. A criação não é o criador, mas também o é, pois, por desejo, fez-la ser. Da mesma forma como as imagens de mundo e de Deus são uma pessoa, mas também não são, assim como as próprias imagens de mundo e de Deus não são o mundo e Deus. Como já se viu de diversas formas, não há uma neutralidade com a qual viver, e, ao se expressar numa criação, há desejos que movem a individualidade em seu agir, mesmo que ainda não consciente para o próprio criador, mas está ali, numa pluralidade na unidade. Destarte, mesmo que cheguemos por uma obra pela frente (como Ricoeur salienta), ela em si já é transpassada por algo que a transcende.

O interpretar nesta perspectiva se dá como um processo de interpenetração com uma criação, algo criado, com múltiplos sentidos insurgentes em si e atribuídos, mas permanecendo a criação de alguém. Os ideais que permeiam a criação simbólica se dão de muitas formas, mas na linguagem escrita isto possui sua peculiaridade. Deparando-se com um escrito, este o foi feito por alguém, da mesma forma como não há só o papel, mas algo escrito no papel. Tendo que a língua utilizada é compreensível, pode-se ver o conteúdo, que possui seu objetivo e objeto. Mas, mesmo que oculto, isto ainda é a manifestação de um sujeito com uma ou várias razões conscientes e inconscientes num local dentro da história. E por mais que o conteúdo possa fazer “sentido” para mim, eu apenas o consigo apreender em sua peculiaridade expressiva ao ver seu insurgir como expressão expressa por uma pessoa.

O conteúdo é essencial, e por ser tão essencial ele necessitar estar interrelacionado com seu ter sido intrasubjetivamente desenvolvido, mesmo que intersubjetivamente dado. A história que nos transcende, que nos marca e na qual deixamos nossa marca é a perspectiva de Schleiermacher do conhecer um(a) autor(a) melhor do que a si mesmo(a), ainda que num relativo aproximar e reconstruir (e desconstruir) das imagens de mundo e do mundo como o foi, mas, essencial para compreender as profundidades humanas que muitas vezes busca-se expressar através de uma obra, uma construção conscientemente na busca por inserção histórica. O voltar o olhar para a história como processo de autocompreensão está intimamente relacionado com o compreender interpretativo, pois neste olhar podemos buscar compreender estas esferas transsubjetivas na qual estamos inseridos em seu ter vindo a ser histórico-ideológico, como construção das imagens de mundo e imagens de Deus que nos transcendem.

O sentido que construímos nos move, como fruto do maravilhoso milagre de nossa autoconsciência, que nos possibilita existir significativamente, pois, é significativa toda e cada existência ante o existir no existir mesmo, mas este fruto é também algo poderoso sobre cada indivíduo e coletividade, que não compreendemos em sua complexidade, onde os profundos sentidos existenciais podem, ao invés de suscitar na relação para com a realidade, buscar suprimir esta a partir da idealidade, e, ao mesmo tempo em que milagres, somos também condicionadamente pecadores, construindo estruturas pecaminosas que vão contra a vida e nossas próprias vidas.

Pode-se dizer que a hermenêutica intrigante é uma busca autoquestionando-se questionando, é um contato que se deixa ser questionado, mas também questiona, busca-se ver por entre o si, através do si pelo que transcende o si, mas unicamente na relação com o outro, através do outro pelo que transcende o outro. Um ver-se vendo os outros, num ver os

outros como outros na busca por, também, se ver. O se intrigar com a realidade, mas também um deixar-se ser intrigado por ela, em sua totalidade conhecida, desconhecida e inconhecível. Mas é uma realidade que nos transpassa em nossas próprias imagens de mundo, a partir do contato humano concreto social, possuindo suas próprias peculiaridades, mesmo que cada pessoa seja um indivíduo, fazendo com que sempre devamos buscar distinguir o real do ideal, o ideal do real. Desta forma, um pressuposto na hermenêutica intrigante é um juízo crítico realista, buscando dialogar profundamente com a realidade circundante a partir de uma diversidade de experiências que auxiliam na formação de juízos críticos aos ideais que podem ocultar as contradições existentes para com a diversidade e pluralidade real.

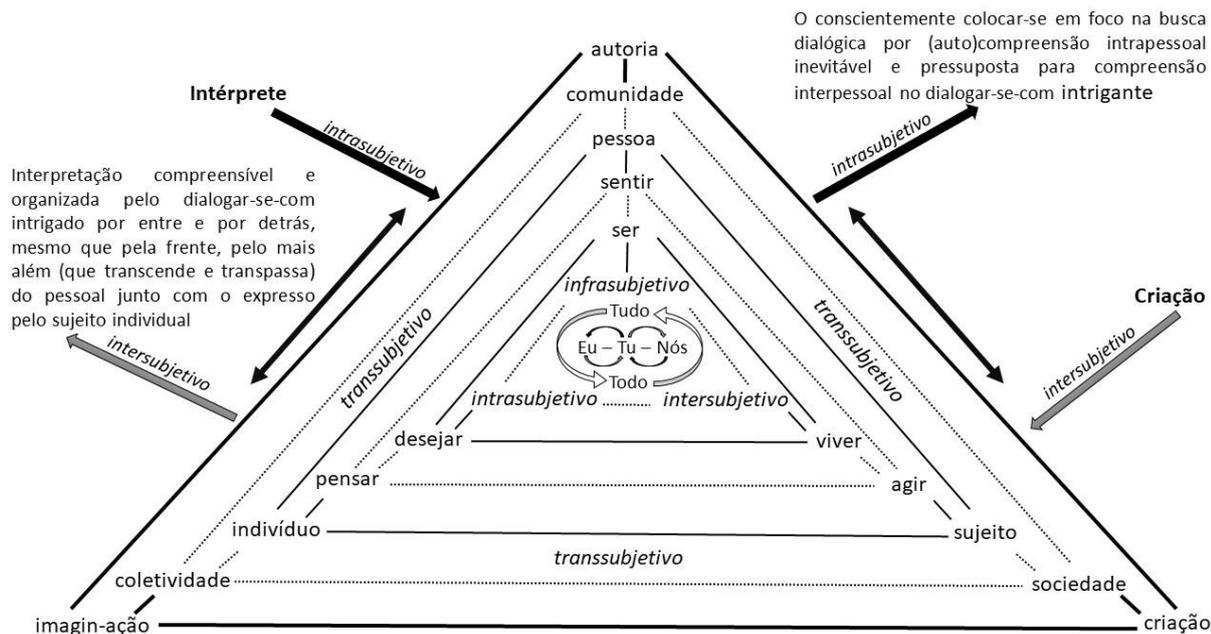
Desta forma, é um encontrar-se com, numa tentativa de compreensão, numa interpretação da interpretação de mundo exposta de determinada forma, e, assim, uma busca pela imagem de mundo e de Deus que se desenvolveu na forma exposta (mas que, quanto mais exposições, mais possíveis as comparações internas), e em relação com aquilo que transcende e transpassa as subjetividades. Pode-se dizer, uma hermenêutica para hermenêuticas.

O que segue na **figura 4** é o prisma sistêmico hermenêutico, um instrumento auxiliar organológico de interpretação situacional como ponto mútuo de diálogo humano dentro de histórias localizadas, desenvolvido a partir do quadro antropocsmológico. A interpretação neste sentido pressupõe o processo de conscientização no situar-se intrasubjetivo do intérprete em sua situação, num constante curiosar para se autocompreender em todas as esferas subjetivas juntamente na relação intersubjetiva e transsubjetiva, entrando em diálogo com a criação do outro em seu conteúdo, numa obra escrita, guiando-o (o que é uma ação conflitiva de intriga para com o próprio texto) através do prisma sistêmico com o quadro antropocsmológico, buscando no longo contato hermenêutico-existencial compreender como expressa a condição humana a partir da situação dada (descrita e comparada). Ao mesmo tempo em que se toma a obra em totalidade, deve-se também buscar pela conscientização da relação desta obra e seu conteúdo em seu ter vindo a ser como produto da ação de um sujeito, historicamente situado, mas que, em sua individualidade, com suas características pessoais, expressou (e testemunhou) imagens de mundo e imagens de Deus suas e ante outras. Esta relação interpretativa de base triádica (intérprete-criação-criador[a]) parte de uma realidade unificante anterior a todos, mesmo que – como poderíamos dizer seguindo Schleiermacher – necessite uma constante e infindável relação, necessita ser *artística*, e – como Segundo expressou –, ao mesmo tempo *política* (por isso tão fundamental o processo autocrítico e crítico contínuo e infindável desideologizante, não como se pudesse não se ter, mas para que

novos ideais possam surgir), de mútua revelação no dialogar-se-com. Assim, apesar de a criação ser uma unidade posta ante o intérprete como unidade, ela factualmente se dá como um feixe unitário transpassado por todo o quadro sistêmico (**figura 3**). Desta maneira, pode-se dizer que, ao mesmo tempo em que o prisma sistêmico hermenêutico é um auxílio interpretativo, isto é, uma referência extrínseca e intrínseca como medida arquimédica recíproca, é também um metadiálogo entre as imagens de mundo e as imagens de Deus intrasubjetivas (mas inter- e transsubjetivamente construídas no dialogar-se-com como condição humana) intersubjetivamente com uma pessoa, ou pessoas, na busca, como se disse, na mútua libertação na revelação de si, do outro, do mundo e de Deus no desidealizante idealizar humanizador vivencial.



**Figura 3** - Feixe da criação, e também do intérprete



**Figura 4 - Prisma sistêmico hermenêutico**

#### 4.3 DESTEOLOGIZANDO A TEOLOGIA, OU, HUMANIZANDO NO TEOLOGAR

*“Não, não construa sua casa na areia... Não, não construa na beira do mar... Mesmo que pareça chique é impossível que ela fique a tempestade a vai derrubar...”*  
[Corinho infantil refletindo a parábola de Jesus, Mt. 7.24-26]

[Livro de Ezequiel: 31.2-10, 15-16]

2. Filho do homem, dize ao Faraó, rei do Egito e à multidão do seu povo: Com quem te assemelhas na tua grandeza?
3. Eis, tu és como um cipreste, um cedro no Líbano, de bela ramagem – uma brenha sombria –, de alto porte, com seu cimo entre as nuvens.
4. As águas lhe deram crescimento, o abismo lhe assegurou altura, fazendo jorrar suas águas abundantes em torno dele, ao conduzir os seus regatos a todas as árvores do campo.
5. Por isso seu porte era mais elevado do que o de todas as árvores do campo, seus ramos se multiplicaram, seus galhos se alongaram, por causa das águas abundantes que lhe davam crescimento.
6. Em seus ramos faziam ninho todas as aves do céu, sob os seus galhos todos os animais do campo tinham suas crias, a sua sombra sentavam-se pessoas de nações variadas.
7. Era belo no seu grande porte, com os longos ramos porque as raízes mergulhavam em águas abundantes.
8. Os cedros do jardim de Deus não se igualavam a ele, nem os zimbros se assemelhavam à ramagem. Nenhum plátano tinha galhos como os seus. Nenhuma árvore do jardim de Deus era igual a ele em beleza.
9. É que eu o tinha feito belo com a ramagem abundante, de modo que todas as árvores do Éden – as que estavam no jardim de Deus – tinham inveja dele.
10. Pois bem, assim diz o Senhor Iahweh:  
Visto que, por ter se tornado tão alto, elevando seu cume por entre as nuvens, seu coração se encheu de orgulho, devido ao seu porte, também eu o entregarei nas mãos

do dominador das nações a fim de que aja com ele de acordo com a sua maldada: eu o rejeitei.

[...]

15. Assim diz o Senhor Iahweh:

No dia em que ele desceu ao Xeol, decretei luto, cobri-o com o abismo, paralisei seus rios, de modo que suas águas abundantes ficaram retidas. Por causa dele o Líbano de cobriu de sombra e todas as árvores do campo definharam.

16. Com o ruído da sua queda estarreci as nações, quando o precipitei no Xeol juntamente com os que descem à cova. Com isso se consolaram, nas regiões subterrâneas, todas as árvores do Éden, o escol do Líbano, todas árvores bem regadas.

Pesoalmente, eu realmente gostava de assistir documentários nos canais de televisão *History Channel* e *Discovery Channel*, mas eles mudaram suas programações, no mínimo, consideravelmente. Se hoje em dia se assiste e se aprende algo a partir do que se passa ali, alienígenas, seres extraterrestres, provavelmente construíram as pirâmides de Gizé, no Egito, e outras “maravilhas” da história que, deste modo, foram desapropriadas de sua humanidade, tanto positivamente (o que se pode fazer com a mente e força humana, quanto negativamente, o que se pode fazer com outro ser humano).

Para Jean François Lyotard, dialogando com o mundo estético, a condição “pós-moderna” (nesta tese utilizar-se-ia o conceito de situação, já que nenhuma descrição de situação conseguiria abarcar as situações ante a condição) na qual a humanidade encontra-se hoje pode ser definida da seguinte forma:

Simplificando ao extremo, considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências [poderíamos dizer aqui, ressoando a morte de mais um Deus]; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação, corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (*functeurs* [funcionários]), os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes periplos e o grande objetivo. Ela se dispersa em nuvens de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos etc., cada um veiculando consigo validades pragmáticas *sui generis*. Cada um de nós vive em muitas destas encruzilhadas. Não formamos combinações de linguagem necessariamente estáveis, e as propriedades destas por nós formadas não são necessariamente comunicáveis. (LYOTARD, 2009, p. xvi)<sup>676</sup>

A “crise” do saber científico, cujos sinais se multiplicam desde o fim do século XIX, não provém de uma proliferação fortuita das ciências, que seria ela mesma o efeito do progresso das técnicas e da expansão do capitalismo. Ela procede da erosão interna do princípio de legitimação do saber. Esta erosão opera no jogo especulativo, e é ela que, ao afrouxar a trama enciclopédica na qual cada ciência devia encontrar seu lugar, deixa-as se emanciparem. [para Lyotard, isto é uma abertura de “perspectiva” aos “jogos de linguagem”]

As delimitações clássicas dos diversos campos científicos passam ao mesmo tempo por um questionamento: disciplinas desaparecem, invasões se produzem nas fronteiras das ciências, de onde nascem novos campos. A hierarquia especulativa

<sup>676</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna* [1979]. ed. 12. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

dos conhecimentos [isto é, uma hierarquia socialmente estabelecida que preza pelo conhecer ideológico, ao empírico, sobrepondo, quando não desenvolvido como saber crítico, o sujeito ideológico ao “sujeito empírico” LYOTARD, 2009, p. 66<sup>677</sup>] dá lugar a uma rede imanente e, por assim dizer, “rasa”, de investigações cujas respectivas fronteiras não cessam de se deslocar. As antigas ‘faculdades’ desmembram-se em institutos e fundações de todo tipo, as universidades perdem sua função de legitimação especulativa. Privadas de responsabilidade da pesquisa que o relato especulativo abafa, elas se limitam a transmitir os saberes julgados estabelecidos e asseguram, pela didática, mais a reprodução dos professores que a dos cientistas. É neste estado que Nietzsche as encontra e as condena. (LYOTARD, 2009, p. 71-72)<sup>678</sup>

Mas a inserção existencial é muito mais profunda do que Lyotard parece transparecer, como Vattimo ressalta em sua espiritualidade ontológica pós-moderna, mas crítica às violências metafísicas (ainda mais midiaticamente, como a estética teórica crítica tem se desenvolvido desde Walter Benjamin):

[...] o que não devemos esquecer no ensinamento heideggeriano, e que Lyotard, ao contrário, negligencia, é que o fim da metanarrativa não é o despertar de um estado de coisas “verdadeiras”, no qual as metanarrativas não “existem mais”; é, pelo contrário, um processo no qual precisamos, na medida em que estamos mergulhados nele e não olhando do exterior, colher um fio condutor que servirá para projetar seus posteriores desenvolvimentos: para estarmos dentro dele, ou seja, como intérpretes e não como registradores objetivos de fatos. (VATTIMO, 2006, p. 66)<sup>679</sup>

Assim, como visto já no capítulo dois desta tese a partir do diálogo com Schleiermacher, uma inserção histórica na história (que é historicamente construída por seres humanos em seu socializar e linguajar), o que com Heidegger e Gadamer, Vattimo desenvolve como um lançar-se ante tradições que nos transcendem, numa reapropriação interpretativa, onde “o salto no abismo da tradição é sempre, também, um enfraquecimento do ser, já que sacode as pretensões de peremptoriedade com as quais sempre se apresentaram as estruturas

---

<sup>677</sup> É interessante ver que Lyotard busca construir uma visão dialógica da busca do conhecimento muito parecida com a desenvolvida por Schleiermacher, isto é, o consenso como parte do processo, e não como meta última (“Mas mostramos, analisando a pragmática científica, que o consenso não é senão um estado das discussões e não o seu fim”, LYOTARD, 2009, p. 118), e podemos lembrar Schleiermacher de que o próprio “consenso” como tradição não só pode estar errada, mas está fadada a mudar. Isto, contudo, de nenhuma forma quer dizer agora que não se possa ter este diálogo “consensual”, como busca crítica, o que se necessita é saber este ser enquanto tal, um diálogo.

<sup>678</sup> Para Lyotard, “ao contrário, a idéia [sic.] da interdisciplinaridade pertence propriamente à época da deslegitimação e ao seu empirismo apressado. A relação com o saber não é a da realização da vida do espírito ou da emancipação da humanidade; é dos utilizadores de um instrumental conceitual e material complexo e dos beneficiários de suas *performances*. Eles não dispõem de uma metalinguagem nem de um metarrelato para formular-lhe a finalidade e o bom uso. Mas têm o *brain storming* para reforçar-lhe as *performances*”. (LYOTARD, 2009, p. 94)

<sup>679</sup> RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

ontológicas da metafísica”.<sup>680</sup> Esta inserção distorciva (podemos dizer, de uma distorção já dada), Vattimo constrói em diálogo com Heidegger, onde, ao falar de questões últimas, por exemplo, fundamentações éticas, “as dificuldades que temos para responder tais perguntas é a mesma que, para Heidegger, parece corresponder à insuperabilidade da metafísica, que não pode ser ultrapassada, mas apenas *verwunden*, aceita, distorcida, perseguida segundo caminhos irônicos que sabemos ser provisórios”.<sup>681</sup> Desta forma, para Vattimo, a noção heideggeriana de *Verwindung* “designa algo similar, mas ainda distinto, de *Uüberwindung* (‘ir além’) no que *Verwindung* não contém nenhuma noção de sublação dialética (*Aufhebung*) nem de um ‘deixar para trás’ que caracteriza a conexão que temos com um passado que não tem mais nada a nos dizer.”<sup>682</sup> Para Vattimo, isto possibilita uma nova inserção existencial na vida a partir da vida, mas, a partir da vida individual, que, como ser jogado no mundo, tem seu direito de existir, viver e jogar no jogo do mundo, mas compreendendo não ser e não ter o mundo, num “pensar fraco” (*pensiero debole*), também, numa nova possibilidade de espiritualidade, eclesiasticamente e teologicamente “enfraquecidas”, pode-se dizer, humanizadas, à semelhança da *kenosis* de Deus em Cristo, pelo e no amor, como caridade:

O Deus da idade do Espírito, ao qual se refere Gioacchino, não mais se manifestará no espelho e no enigma destas experiências; certamente, Cristo, ao se encarnar, também deu legitimidade aos tantos símbolos naturais do divino. Todavia, estes ainda têm valor para nós por representarem, precisamente, os modos nos quais Deus desce do céu da transcendência no qual a mentalidade primitiva o colocava, e cumpre aquela passagem [referindo-se a Jo 15.15] em virtude da qual, como diz o Evangelho, os homens não são mais chamados de servos, e nem sequer de filhos (segundo Gioacchino), e sim de amigos. (VATTIMO, 2004, p. 52)

O único limite para a espiritualização da mensagem bíblica é a caridade, justo aquela caridade que também para Gioacchino da Fiori deveria caracterizar a terceira época da história da salvação [na interpretação meta-física que Vattimo dá para a história Ocidental como “enfraquecimento do ser” a partir da relação com o cristianismo]. Este não é, de forma alguma, um critério genérico e vago. Pensemos, ainda uma vez, na grande pregação moral da Igreja Católica atual [de quem Vattimo é membro<sup>683</sup>]: por exemplo, uma ética sexual que esteja atenta ao amor e não somente presa às estruturas tradicionais da família, não dominada pelo princípio da reprodução, é algo que, certamente, não fere o mandamento da caridade e, no entanto, o ensinamento eclesiástico continua a se opor a ela por meio de uma disciplina fundada na letra de certos textos bíblicos (a destruição de Sodoma e Gomorra, por exemplo [ou

<sup>680</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 32.

<sup>681</sup> VATTIMO, 2004, p. 147-148.

<sup>682</sup> VATTIMO, Gianni. “*Verwindung*”: nihilism and the Postmodern in Philosophy. In: *SubStance*. (*Contemporary Italian thought*). Johns Hopkins University Press, Maryland, v. 16, n. 2, pp. 7-17, 1987.

<sup>683</sup> Conforme a reportagem com Andrés Álvarez, para Vattimo, “com esse papa [referindo-se ao atual papa Francisco], não me envergonho de dizer que sou católico”. VATTIMO, apud, ÁLVAREZ, Andrés. *Para Francisco telefona para Gianni Vattimo, o filósofo do “pensamento fraco”*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/580746-papa-francisco-telefona-para-gianni-vattimo-o-filosofodo-pensamento-fraco>. Acesso em: fev. 2020.

poderíamos acrescentar, por exemplo, o celibatop obrigatório, mesmo que numa relação heterossexual]) e de uma metafísica da “natureza” que não tem mais lugar na filosofia por equivaler mais ou menos à doutrina aristotélica dos “lugares naturais”. (VATTIMO, 2004, p. 63)

Apesar de Vattimo positivamente construir de forma crítica para além da tradição filosófica – sendo, por exemplo, um dentre outros dos parceiros de diálogo dos pensamentos pós-coloniais em sentido estrito –, para Dussel (Dussel mesmo critica profundamente Vattimo, mas no diálogo também crítico-constutivo) ele ainda se encaixa dentro das análises pós-modernas (poderíamos dizer mesmo numa exterioridade interna crítica, mas o projeto de Dussel sendo trabalhar uma trans-modernidade de uma exterioridade externa) que também são redutoras ao individualismo e ao estético, muitas vezes não levando em consideração a existência socioeconômica concreta que transcende as subjetividades existenciais em busca de “liberdade”. Esta existência mais ampla e diversificada mostra muitas divergências para com essas narrativas que não desdobram o ético-político socioeconômico (especialmente com as que transparecem uma conclusão no fim das metanarrativas<sup>684</sup>) mas que, de antemão, já vivem dentro de uma vida feita como consequências de ações, portanto, intrinsecamente também já ético, pois é característico do antropológico. Para Dussel, “Vattimo não enfrente Levinas no nível da alteridade antropológica, se desvia unicamente para a alteridade do Infinito, ao pensamento hebreo como teologia” e, em consequência disto, “perde o rastro filosófico do tema, com o que se descobre que, todavia, não penetrou suficientemente no problema da

---

<sup>684</sup> Posteriormente Vattimo modificará suas posições, tecendo uma abordagem bem mais crítica quanto ao colonialismo (VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. *Hermeneutic Communism*. New York: Columbia University Press, 2011), contudo, é possível ver antes sua inserção, mesmo que com profundas críticas à ilusão secularista do fim da religião e da espiritualidade, no imaginário eurocentrado (mesmo que não eurocêntrico) pós-moderno que ainda identificava ideais com a realidade, regionalismos com globalidade: “O reconhecimento de direitos iguais para as culturas outras, que no plano político ocorreu com o final do colonialismo e no plano teórico com a dissolução das ‘metanarrativas’ eurocêntricas, no caso das igrejas cristãs exige o abandono dos comportamentos ‘missionários’, isto é, da pretensão de levar ao mundo pagão a verdade única” (VATTIMO, 2004, p. 64). Contudo, como vimos desde o primeiro capítulo, o entrelaçamento ético entre cristandade e regiões colonizadas está enraizado e se mantém como característica no contexto pós-colonial, razão pela qual ainda hoje é possível ver muitos abusos de um direito já dado, mas supostamente natural, e razão pela qual o reconhecer os direitos iguais para outras culturas ainda permanece um caminho que não apenas deve ser reivindicado por estas culturas, mas que deve ser trilhado autocríticamente a partir de sua posição histórica por aqueles que se inserem numa tradição cristã: “fitando-o, Jesus amou e disse: ‘Uma só coisa te falta: vai, vende o que tens, dá aos pobres e terás um tesouro no céu. Depois, vem e segue-me.’ Ele, porém, contristado com essa palavra saiu pesaroso, pois era possuidor de muitos bens. Então Jesus, olhando em torno, disse a seus discípulos: ‘Como é difícil a quem tem riquezas entrar no Reino de Deus!’” (Mc. 10.21-23). Aqui também podemos acrescentar a perspicácia de Oneide Bobsin em sua análise da transversalidade da visão de mundo religiosa popular brasileira, ou seja, aquela da multidão que não a elite herdeira da tradição secularista, especialmente de tradição positivista francesa, onde, contrariamente, pode-se dizer que “o processo de secularização, tal qual descrito por Weber, não alcançou as camadas pobres do mundo subdesenvolvido. Os deuses e demônios não poderão voltar, pois nunca foram embora” (BOBSIN, Oneide. *Correntes Religiosas e Globalização*. 2. ed. São Leopoldo: PPL, CEBI, IEPG, 2002. p. 51).

alteridade antropológica”,<sup>685</sup> o “Outro antropológico”.<sup>686</sup> É com o olhar antropológico, isto é, humanizador, na linguagem filosófica de Dussel uma dimensão trans-ontológica, que se torna visível a indispensável necessidade do desenvolvimento programático reflexivo e ativo que não apenas analisa filosoficamente as características dos indivíduos em meio às sociedades, mas é voltada para a pessoa antropológica enquanto Outro em sua outreidade, sua alteridade experimentada e sofrida, que mostra uma realidade de significado existencial não apenas dentro de uma pluralidade e diversidade de vivências que se necessita ser conscientizada e em prol do qual lutar pela liberdade, mas também numa desigualdade que rege a vida de bilhões de pessoas no mundo ainda hoje, mas historicamente (e antropológicamente) construída.

Quais são as novas e velhas metanarrativas, as imagens de mundo e as imagens de Deus?

Quais são as histórias que estão sendo ocultadas e violentadas com as histórias que mantemos e com as que construímos?

Quais são as pessoas que sofrem com este ocultamento e violência, e as que poderiam ser vivificadas em seu ser, pensar e viver, se fossem vistas, ouvidas, e em prol de quem se agisse?

Como visto, hoje em dia falam muito de que as pirâmides teriam sido construídas por alienígenas. Mas aquelas maravilhas da história humana estão marcadas de sangue escravo, de muitas nações, regiões, raças, sexos e idades. Esta é uma realidade gravada e inscrita não só pelos egípcios mesmos, nos registros que marcaram na história, mas por muitos povos vizinhos. Desta forma, a história, mesmo sendo vista daqui para trás (ou daqui para frente, mas um olhar adequado para o devir sempre necessita ver onde se esteve), precisa ser um trabalho da busca de um reencontro de muitas vozes para que uma imagem mais concreta e menos idealizada possa ser desenvolvida para compreendermos um pouco mais como chegamos até aqui. Assim, testemunhos inscritos e escritos na realidade necessitam ser vistos em seu insurgir passado e sobre um passado que tem profundas relações com nosso próprio presente, mesmo com a ciência que temos, mas criticamente também buscando ver por entre as contradições presentes que fazem transparecer as idealidades cristalizadas. Um destes

---

<sup>685</sup> DUSSEL, 2007, p. 13.

<sup>686</sup> DUSSEL, 2007, p. 23.

relatos que temos e que testemunha a realidade da escravidão e de todos os preconceitos e domínios sociopolíticos e culturais, exploração e desumanização, são as narrativas contidas na Bíblia Hebraica, o Antigo Testamento cristão, além de uma ampla variedade de outros escritos antigos de muitos povos da região. Não obstante, como visto ao longo desta pesquisa, o poder da voz destes relatos está marcado também pela sua (des)utilização como ferramenta legitimadora de opressões escravagistas, não só meta-física (simbólicas, culturais, religiosas etc.), mas fisicamente. Neste sentido, aqui não se propõe um processo hermenêutico demitologizante, para se extrair algum *kérygma* existencial, mas, um processo de dialogar-se com antropocossmológico, pode-se dizer, desbíblicizando a Bíblia, humanizando-a e buscando ver sua humanidade (em meio à complexidade das experiências religiosas humanas sentidas e refletidas) em seu chamado humanizador (como veremos pelo conteúdo exposto), ante tudo como criação e o Todo (Deus) como Criador Vivificante. Rever e reviver seus mitos.

Podemos dizer que os livros que compõe aquilo que compreendemos como a Bíblia são, como símbolos historicamente construídos, mas sintetizados e universalizados como “Bíblia” (com um domínio sociopolítico e cultural sobre este símbolo), um testamento humano ante a desumanidade humana (como já Jesus mostrara em sua crítica à execução de uma letra ritual da *Torah* que matava vidas) que se utiliza de qualquer coisa para dominar o outro e impor o Si. Mas, também podemos dizer que eles, enquanto conteúdo, estão permeados pelo mais belo da própria humanidade enquanto humanidade, sendo inspirado e refletindo algo que transcende a própria humanidade, e a partir de onde e em prol do qual se olha e se fala.<sup>687</sup> Forma, conteúdo e recepção, profundamente marcados pela humanidade. Contudo, pode-se dizer que seu conteúdo não é um falar para Deus, mas, de Deus para a humanidade. Assim, apesar de pela fé se poder dizer que teologicamente Deus está presente, é aqui que a coisa, podemos dizer, se complica, quando numa imagem de fé, de mundo e de Deus, exclui-se (se suprime e busca suprimir) a humanidade que a compôs e para a qual o Deus que se revela nela “manda” focar. Desta maneira, num primeiro momento, pode-se dizer que não se vê (e busca se ocultar, pois desestabiliza bases dogmáticas legitimadoras de poder) que, como processo da condição multicultural e intercultural das situações humanas, os livros que estão ali (e, como veremos, outros também que não foram incluídos nos *cânones*) é a humanidade em sua mais profunda humanidade, como uma dádiva divina:

---

<sup>687</sup> “Num ou noutro caso [a hermenêutica teológica e a hermenêutica filológica] trata-se de redescobrimientos, e talvez de um redescobrimiento de algo que não é totalmente desconhecido, mas de cujo sentido se havia tornado estranho e inacessível: a literatura clássica, enquanto material de formação, até estava sempre presente, mas havia sido amoldada por completo ao mundo cristão; também a Bíblia era, sem dúvida alguma, o livro sagrado que se lia ininterruptamente na igreja, segundo a convicção dos reformados, também por ela encoberta.” (GADAMER, 1999, p. 274)

Do *Egito*, Israel tomou emprestados sobretudo certos elementos, manifestações e gêneros literários da instituição da monarquia (o chamado estilo da corte, cf. Sl 2.7; a novela real; o sistema do funcionalismo público) e o ideário sapiencial (Pv 22-24). A *Mesopotâmia* ofertou, p. ex., modelos para narrativas míticas da história dos primórdios, estruturas de determinados salmos (principalmente dos salmos de lamentação) e tradições legais, também para a poesia de Jó. (SCHMIDT, 2004, p. 20)<sup>688</sup>

As concepções míticas sobre o início do mundo em Israel têm em comum com o *Antigo Oriente*, até mesmo as emprestou dele. Assim Gn 1 mostra, na seqüência [sic.] das diversas obras (o mar e sua divisão – os astros – o anúncio da criação dos humanos e sua efetiva realização – o descanso divino), certas concordâncias com a epopeia babilônica da criação do mundo *Enuma elish* (“Quando em cima...”), recitada anualmente por ocasião da festa de ano novo na Babilônia. Contudo, a história bíblica da criação dificilmente depende diretamente deste mito cosmogônico [as cosmogonias, partes essenciais nas imagens de mundo e imagens de Deus] – para tanto as diferenças são muito grandes. Mas ambos os textos devem estar numa continuidade traditiva. (SCHMIDT, 2004, p. 259)

Como Enrique Dussel ressalta ao falar do período da história humana pré-bíblica com civilizações que antecederam e geraram as sociedades, as culturas e o mundo no qual posteriormente a história do povo hebreu se daria diante de seu Deus que, quando teologizado, já agira no e prezara pelo mundo e pela humanidade muito antes com seu Espírito de Sabedoria e Justiça:<sup>689</sup>

A decadência da terceira dinastia da cidade de Ur permitiu as tribos semitas assumir o controle novamente da situação na Mesopotâmia – assim como Sargão havia reinado desde 2340 a.C. em Acádia -. Um século havia transcorrido desde a queda de Ibbi-Sin, quando emergiu na *Babilônia* o rei Hammurabi, semita, que governou entre 1792-1750 a.C. (1728-1686?). Graças aos arquivos descobertos em Mari, vemos como entre mais de trinta Estados, alguns desses amorreus-semitas, se destacaram os de Mari, Babilônia (no centro) e Assíria (no norte). Hammurabi soube se impor, e no epílogo de seu famoso *Código*, nos diz:

Eu coloquei um fim na guerra, eu creiei o bem-estar,  
eu dei descanso ao povo em moradas tranquilas,  
não tolero a intromissão de perturbadores...  
Eu governo-os em paz,  
eu defendo-os com minha sabedoria,  
de modo que o forte não oprime o fraco,  
e se faça justiça ao órfão e à viúva... (HAMMURABI [*Código de*], apud,  
DUSSEL, 1969, p. 11)

<sup>688</sup> SCHMIDT, Werner. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2004.

<sup>689</sup> Além disto, podemos dizer que no rito há também uma construção pessoal-comunitária e individual-coletiva que também são meios do Espírito de Deus inspirar pessoas. Neste sentido, o rito, poderíamos dizer como vivência materializada do imaterial, aqui, da relação com Deus, é “um complexo trabalho do espírito que envolve conhecimento, abstração, projeção, memória, inteligência, interpretação, imaginação, representação [...] os ritos formam, informam e modelam o imaginário religioso, herdeiro criativo de materiais preexistentes em contextos culturais, que de maneira singular expressam, significam e repercutem sobre fatos da vida individual e coletiva”. (VILHENA, Maria. Ritos Religiosos. in: PASSOS, João; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013. p. 515)

A partir do visto, pode-se dizer que os textos bíblicos, ao mesmo tempo em que produto da condição humana inter-relacionada culturalmente e sociologicamente em sua(s) história(s), são também um produto de situações muito específicas, que representam suas peculiaridades de imagens de mundo e imagens de Deus que buscam expressar em meio a vivência linguística herdada. Não obstante, assim como Schleiermacher já ressaltara com a continuidade/descontinuidade histórica neotestamentária (de que a peculiaridade não se pode reduzir à um processo histórico-social), pode-se também dizer que:

Não se pode descrever a particularidade da fé em Javé, vendo apenas as suas relações com o contexto; pois sua forma específica não se deixa explicar de modo suficiente como mera composição de elementos existentes no Antigo Oriente. (SCHMIDT, 2004, p. 270)

Talvez poderíamos dizer teologicamente (como também veremos pelos textos analisados) que aquilo que transcende a humanidade nesta tradição, quer que a humanidade mesma seja a única verdadeira preocupação humana, ou seja, Deus fala pela humanidade, da humanidade e para a humanidade, mesmo que, como descrito a partir da narrativa teológica judaico-cristã, seja em relação com um povo que saiu da escravidão egípcia, o povo hebreu em sua mistura dos muitos povos existentes no Egito, chamado para refletir esta misericórdia da libertação no libertar. Podemos dizer que a partir desta tradição – e, também podemos dizer, graças a esta tradição – que temos imagens de mundo e imagens de Deus que não se perdem em si, mas conclamam para um profundo teo-logar no humanizar libertador em meio ao viver. Isto, por exemplo, pode-se ver transparecer no texto de Ezequiel<sup>690</sup> citado no início desta parte. As “pessoas de nações variadas” que viviam e conviviam na mais bela e suntuosa “árvore do Éden”, como o “cedro no Líbano”<sup>691</sup> que, por viver onde viveu, ser onde foi, em

---

<sup>690</sup> Esta obra tem autoria em primeira pessoa, e ela coloca esta como o sacerdote e profeta Ezequiel que, como demonstra a partir dos textos, atuou tanto em Jerusalém, quanto no exílio Babilônico, neste último indo cerca de 593-571 e.c. Como pode-se ressaltar acerca das inter-relações históricas refletidas e descritas no conteúdo a partir de Mario Liverani, “uma longa passagem do profeta Ezequiel, que remonta precisamente aos anos 610-585, descreve a rede comercial de Tiro em toda a sua extensão, seja no Mediterrâneo, seja também e sobretudo em terra firme. A rede se insinua significativamente nos interstícios entre o território egípcio e babilônio, para ocupar as zonas, da Anatólia até a Arábia, que no período em questão tinham encontrado uma substancial independência dos impérios. Parece, portanto, que – justamente como o reino de Judá, com Josias – também Tiro tenha tentado no período de eclipse Assírio uma estratégia de desobrigação e de expansão que em seu caso só podia assumir um caráter comercial” (LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: história antiga de Israel*. São Paulo: Paulus; Loyola. 2008. p. 216-217). “Desenvolveu-se assim em Jerusalém – por todo o período entre o primeiro assédio de 598 e a destruição final da cidade de 587 – um debate interno que podemos seguir sobretudo por meio dos livros de Jeremias e de Ezequiel, e que referia as escolhas políticas a princípios teológicos gerais” (LIVERANI, 2008, p. 237)

<sup>691</sup> Além desta utilização simbólica da narrativa da criação, transpondo-a para englobar a história humana em seu surgir e devir, há a referência aos cedros do Líbano, uma região montanhosa na Fenícia, e o significado de seu nome remete à neve formada nos picos de suas montanhas, *lugar branco*. O Líbano e seu cedro são usados

sua natureza e desenvolvimento social e cultural, floresceu, pode-se dizer, para o orgulho do Jardineiro que a viu florescer. Contudo, este é um Deus que preza pela vida, como mostra através da ação “misericordiosa” da libertação do Egito, e, assim, não tolera quando o ser humano se apropria da vida por causa do “orgulho” em si e por si, construindo uma história opressora e exploradora criando e se voltando para ídolos e deuses falsos, entoando o endeusar humano apenas do Si, desenvolvendo toda uma estrutura não antropto-teo-lógica, mas teo-cêntrica,<sup>692</sup> ocultando a humanidade.

Para Ezequiel, o “orgulho” não é algo apenas das outras nações, mas, assim como a beleza e a sabedoria que a humanidade em totalidade também possui, em Jerusalém e no próprio Templo há também esta raiz pecaminosa:

Assim diz o Senhor Iahweh: foi esta a Jerusalém que coloquei no meio dos povos e em torno dela as nações. Mas ela se rebelou contra as minhas normas, com uma perversidade maior do que os outros povos, e contra os meus estatutos, mais do que as nações que estão em torno dela. Com efeito, os seus habitantes rejeitam as minhas normas e não andaram nos meus estatutos.

Eis por que, assim diz o Senhor Iahweh, visto ser o vosso tumulto pior do que o dos povos que vos cercam, visto não andardes nos meus estatutos e não observardes as minhas normas, nem mesmo observardes as normas dos povos que vos cercam, eis o que diz o Senhor Iahweh: Também eu me ponho contra ti; executarei os meus julgamentos no meio deti, aos olhos das nações. (Ez. 5.5-8)

Apesar desta generalização dos “seus habitantes”, o que se assemelha à generalização também dos “habitantes” do Egito, Ezequiel esclarece ainda mais sociologicamente (demograficamente) o pecado exercido que chamou a atenção de Deus que geram pessoas que “gemem e choram”:

O espírito ergueu-me e trouxe-me para junto do pórtico oriental do Templo de Iahweh – aquele que dá para o oriente. Ora, ali junto da entrada do pórtico se encontravam vinte e cinco homens. Entre eles Jezonias, filho de Azir, e Feltias, filho de Banaías, príncipes do povo. Ele me disse: “Filho do homem, estes são os homens que trama o mal e aconselham o mal nesta cidade, os quais dizem ‘o tempo de

---

diversas vezes no AT como sinônimo de grandeza (Sl 92.12; Os 14.5; a fragrância da amada é comparada à do Líbano, Ct 4.11), mas também é testemunhado como objeto da cobiça humana, que busca tal luxo e desenvolve estruturas sociais exploradoras (em todas as nações, inclusive Israel e Judá e sob o rei Salomão) para benefícios, pode-se dizer, consumistas. A realidade desta exploração é algo que o Líbano sente ainda hoje, com muitos desmatamentos, assim como incêndios florestais, restando um total de apenas 4% de “florestas concentradas densas”. Disponível em: <https://www.eoi.es/blogs/rimaelkhoury/2014/01/21/land-of-the-cedars-slipping-into-deforestation/>. Acesso em: fev. 2020.

<sup>692</sup> Aqui poder-se-ia enfatizar as distinções no trato de Deus para com nações opressoras (Egito e o faraó) e nações libertadoras (Pérsia, especialmente sob Ciro, o ungido do Senhor: “Assim diz Iahweh ao seu ungido, a Ciro que tomei pela destra, a fim de subjugar a ele nações e desarmar reis, a fim de abrir portas diante dele, a fim de que os portões não sejam fechados. Eu mesmo irei na tua frente e aplainarei lugares montanhosos, arrebentarei as portas de bronze, despedaçarei as barras de ferro e dar-te-ei tesouros ocultos e riquezas escondidas, a fim de que saibas que eu sou Iahweh, aquele que te chama pelo teu nome, o Deus de Israel”, Is. 45.1-3).

construir casas não está próximo! Isto aqui é uma panela e nós somos a carne'. Profetiza, pois, contra eles, sim, profetiza, filho do homem". Então o espírito de Iahweh pousou sobre mim e disse: Fala! Eis o que diz Iahweh: É isto que andais dizendo, casa de Israel. Conheço as vossas maquinações. Multiplicastes os vossos mortos nesta cidade, sim, enchestes as ruas de mortos. Pois bem, assim fala o Senhor Iahweh: Os mortos que semeastes no seu meio são a carne e ela é a panela, mas eu vos farei sair dela. Tendes medo da espada? Pois é a espada que eu trarei sobre vós, oráculo do Senhor Iahweh [aludindo ao que no capítulo 24 é narrado na queda de Jerusalém sob a Babilônia]. (Ez. 11.1-9)

Como Ezequiel vê em uma visão, Deus, em sua misericórdia, concede a volta para o povo exilado, mas também dá instruções para que não se esqueçam da razão pela qual tudo ocorreu, onde, ao mesmo tempo em que leva Ezequiel a ver um novo futuro, uma nova realidade, podemos dizer, na imaginação utópica profética, também mostra que esta é inteiramente dependente do agir humano:

Quanto ao príncipe, caber-lhe-á uma área de um lado e do outro da porção reservada para o santuário e do patrimônio da cidade fronteira à porção reservada para o santuário e ao patrimônio reservado para a cidade, do lado ocidental, para o ocidente, e do lado oriental, para o oriente, uma área de comprimento igual a cada uma das partes, desde o extremo ocidental até o extremo oriental da terra. Tal será a sua propriedade em Israel, para que os meus príncipes não voltem a explorar o meu povo, mas deixem a terra à casa de Israel e às suas tribos. Assim diz o Senhor Iahweh: Basta, príncipes de Israel! Afastai-vos da extorsão e da exploração; praticai o direito e a justiça; parai com as violências praticadas contra o meu povo, oráculo do Senhor Iahweh. Usai balanças justas, efá justo e bat justo. (Ez. 45.7-10)

Desta forma, é na história e pela história que Deus age nas e pelas pessoas, mas estas tendo suas livres alteridades ante si em suas próprias vivências sociológicas históricas. A despeito disto, para se ver (e seguir) o desejo de Deus, é necessário um renovar do coração, um coração de carne cheio do Espírito de Deus, que possui um verdadeiro viver teológico preocupado com a vida, o trabalho em comunidade e para as comunidades ante a criação e Deus, tudo e o Todo, e não com ídolos feitos por mãos humanas que oprimem e mantêm uma estrutura de exploração:

Borrifarei água sobre vós e ficareis puros; sim, purificar-vos-ei de todas as vossas imundícies e de todos os vossos ídolos imundos. Dar-vos-ei coração novo, porei no vosso íntimo espírito novo, tirarei do vosso peito o coração de pedra e vos darei coração de carne. Porei no vosso íntimo o meu espírito e farei com que andeis de acordo com os meus estatutos e guardéis as minhas normas e as pratiqueis. Então habitareis na terra que dei a vossos pais: sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus; libertar-vos-ei de todas as vossas impurezas. Chamarei o trigo e o multiplicarei e não vos imporei mais à fome. (Ez. 36.25-29)

Todavia, é fundamental compreender que, como Ezequiel apresenta aqui, suas visões de forma alguma podem se resumir a uma realidade futura transcendental, espiritual, do implantar de um Reino vindouro ou mesmo um Reino num além, mas é um clamor para uma mudança de postura ante as relações sociais, partindo de cima, dos poderosos, mas tendo por princípio as pessoas, a humanidade, como mostra esta exortação para os futuros príncipes, os governantes, próximo ao fim da última visão dada a Ezequiel:

O príncipe não poderá tomar nada da herança do povo, desapropriando-o do que é propriedade sua; antes, daquilo que é propriedade sua é que ele deverá dar herança aos seus filhos, a fim de que o meu povo não venha a ser desapropriado daquilo que lhe pertence. (Ez. 46.18)

Será a idealidade a mesma coisa que a realidade? Será que os profetas confundem o desejo de ser com o ser mesmo? O pensar ser com o viver do ser? Essa nova libertação, igualada ao libertar do e para o povo? A encarnação já de um futuro que, como expresso, depende dos líderes políticos e religiosos? Ou, com a simples pre-sença de Templo, um Palácio, um corpo sacerdotal ou um corpo governamental representantes de Deus, Deus mesmo se dando em agir para com eles e a partir deles? Ou, ainda retornando a uma visão profética idealizada, mas clássica, tradicional, estariam falando meramente como instrumentos de anúncio de algo futuro ante o qual apenas se colocar passivo na vida?

Estas críticas que miram uma adoração a imagens vazias de Deus, num antropocentrismo idolátrico desumanizador, também é uma característica de Isaías,<sup>693</sup> para quem a relação com Deus é apenas ritual morto (e esta visão de um culto “ortodoxo” vazio

---

<sup>693</sup> Este é um excelente exemplo do miraculoso trabalhar humano que reuniu nesta obra mais de dois séculos (c. 740-520) de história de crítica divina. A versão mais antiga deste escrito foi encontrada como rolo junto com outros escritos (num total de mais de 900) em diversas cavernas na região onde era a comunidade judaica dos essênios, em Qumrã, que moravam nesta região como protesto religioso e político ante Jerusalém e Israel, como mostram os resquícios arqueológicos encontrados ali, onde, a partir da análise de seu conteúdo, definiu-se como uma linha teológica apocalíptica (KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. v.1. São Paulo: Paulus, 2005. p. 253-255). A descoberta se deu em 1946 (escavações duraram até 1956), em Israel, e os escritos ficaram conhecidos como os Manuscritos do Mar Morto. Tradicionalmente na crítica literária se atribui a dois ou três autores distintos: Proto-Isaías, Dêutero-Isaías e Trito-Isaías, assim, seus capítulos podendo ser divididos (de forma bem generalizante) em duas ou três partes: 1-39 e 40-66; ou 1-39, 40-55 e 56-66. Como Aloísio Schökel ressalta, estas divisões são fundamentadas, além do contexto histórico que menciona precisamente o contexto “geopolítico” desta linha temporal, em grandes discrepâncias teológicas do texto (ex. a visão de salvador de Is 9.1-6 e 11.1-9 para com Is 52.13-53.12) e grandes diferenças de linguagem (1-39: o autor é um poeta breve e conciso; 40-55: é retórico, cheio de repetições e pormenorizações; 56-66: muito similar ao segundo, no entanto, o nível poético é menor) (SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. *Profetas I: Isaías e Jeremias. O Grande Comentário Bíblico*, 2 ed. São Paulo: Editora Paulus, 2004. p. 92-91). Contudo, aqui, ao mesmo tempo que preza também pela crítica exegética, busca-se compreender o todo da criação como recebida numa unidade em meio a diversidade, possuindo também uma pluralidade de conteúdo que precisa ser prezado criticamente para que apropriações teológicas interpretativas, podemos dizer, humanizadoras, possam ser feitas.

fica ainda mais explícito em Isaías do que Ezequiel, por neste último também haver questões para com cultos de outras religiões, enquanto que Isaías era pela corrupção política faixada de divina, com ídolos humanos que tomaram o lugar da justiça de Iahweh) se não encarnado na vivência com todas e cada pessoa dentro da sociedade, um encher de Si apenas no e pelo mundo. Em Isaías, esta injustiça é simbolizada, por exemplo, pelas exclusões sociais que sofriam as viúvas e os órfãos, mas explicitamente falando de “leis iníquas” e “escritos de opressão para desapossarem os fracos do seu direito e privar da sua justiça os pobres do meu povo, para despojar as viúvas e saquear os órfãos” (Is. 10.1-2). Assim, é essencialmente no humanizar (a partir destes textos de Isaías, com pessoas, e ainda mais especificamente com pessoas excluídas e marginalizadas, os “condenados da terra”, Is. 11.4) que há o pressuposto do próprio teo-lugar, “então, sim, podereis discutir, diz Iahweh” (Is 1.18), um que não pode ser enclausurado a moldes, formas, dogmas ou ritos, mas está essencialmente no contato humano. Ao falar da “filha de Sião”, Judá e Jerusalém, diz:

Ouvi a palavra de Iahweh, chefe de Sodoma, prestai atenção à instrução do nosso Deus [aqui Isaías deixa claro que está falando não com uma mistura com outros cultos, mas imagens do mesmo Deus], povo de Gomorra!  
 Que me importam os vossos inúmeros sacrifícios? Diz Iahweh. Estou farto de holocaustos de carneiros e da gordura de bezerros cevados; no sangue de touros, de cordeiros e de bodes não tenho prazer.  
 Quando vindes à minha presença quem vos pediu que pisásseis meus átrios?  
 Basta de trazer-me oferendas vãs; elas são para mim incenso abominável.  
 Lua nova, sábado e assembleia, não posso suportar falsidade e solenidade!  
 Vossas luas novas e vossas festas, minha alma as detesta: elas são para mim um fardo; estou cansado de carrega-lo.  
 Quando estendeis vossas mãos, desvio de vós meus olhos; ainda que multipliqueis a oração, não vos ouvirei.  
 Vossas mãos estão cheias de sangue: lavai-vos, purificai-vos! Tirai da minha vista vossas más ações! [como?] Cessai de praticar o mal, aprendei a fazer o bem! Buscai o direito, corrigi o opressor!  
 Fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva!  
 Então sim, poderemos discutir, diz Iahweh:  
 Ainda que vossos pecados sejam como escarlata, tornar-se-ão alvos como a neve; ainda que sejam vermelhos como carmesim, tornar-se-ão como a lã. (Is. 1.10-18)

Ao falar do que compreende ser a justiça de Deus, Isaías a põe como desnivelada. Como pode Deus requerer que se utilize “balanças justas” se Deus julga “em favor de” alguns (Is. 11.4<sup>694</sup>)? Porque ele sabe da desigualdade existente de antemão na história humana, gerada por um acúmulo ante a exploração das pessoas e da própria terra: “Ai dos que juntam casa a casa, dos que acrescentam campo a campo até que não haja mais espaço disponível, até

<sup>694</sup> “No temor de Iahweh estará a sua inspiração. Ele julgará os fracos com justiça, com equidade [sic.] pronunciará sentença em favor dos pobres da terra. Ele ferirá a terra com o bastão da sua boca, e com o sopro dos seus lábios matará o ímpio” (Is.11.3-4)

serem eles os únicos moradores da terra” (Is. 5.8). Assim, da “casa de Israel” e seus “homens”, “deles esperava direito, mas o que produziram foi a transgressão; esperava a justiça, mas o que apareceu foram gritos de desespero” (Is. 5.7). De forma similar, assim como com Ezequiel, a imagin-ação utópica profética de Isaías também é divinamente inspirada pela Paz e Justiça como realidades futuras (“Farei da Paz a tua administradora, e da Justiça a tua autoridade suprema”, Is. 60), mas com desejos de muita presença, pois as pessoas necessitam da humanização do religioso e do político para com elas como comunidade em meio a sociedade. Neste momento há a ambiguidade presente em Isaías, mas que também vemos em Ezequiel (e outros profetas), onde, da mesma forma que a história é regida pelas ações humanas, ela também está dentro de uma história mais ampla de Deus que remete à esperança neste futuro devir, onde a justiça não será mais dos homens, mas a injusta justiça de Deus cujo Espírito ungiu o profeta e “enviou-me a anunciar a boa nova aos pobres, a curar os quebrantados de coração e proclamar a liberdade aos cativos, a libertação aos presos, a proclamar um ano aceitável a Iahweh e um dia de vingança do nosso Deus, a fim de consolar todos os enlutados” (Is. 61.1-2).

Nestas vozes proféticas há muita humanidade e crítica aos seus erros (não como se “esta” humanidade fosse diferente da humanidade de Israel, o mundo é no qual todos os humanos vivem, e não é possível dizer que haja distinção alguma entre humanos e nações nos profetas, a não ser por Israel conhecer o Deus misericordioso que o libertou do Egito e manda agir misericordiosamente para com as outras nações e outros humanos<sup>695</sup>) está intimamente atrelada ao endeusar de si, seus potenciais e capacidades que não levam em conta... a humanidade: explorando esta e destruindo a criação para suprir desejos por poder.

Uma teologia humanizadora, neste sentido, poderia ser tida dentro de uma linha teológica sapiencial, cujos escritos (Jó, Provérbios, Eclesiastes, Sabedoria de Salomão, Cantares entre outros escritos canônicos e deuterocanônicos, muitos com tradições até milenares, como Jó, mas muitos também com compilações finais muito recentes) referem-se ao ser humano como indivíduo, e cobrem os aspectos da vida que também eram abordados em escritos de outros povos (ex. a injustiça ao pobre, ganância, sofrimento etc., em escritos egípcios, mesopotâmicos etc.), mas fazem referência à misericórdia que foi mostrada a eles

<sup>695</sup> Mesmo que também haja muitos textos que mostram outras imagens de Deus, e também imagens de mundo, que mostram sim um agir violento humano instigado teo logicamente, e que, assim como muitas outras passagens, necessitam ser vistas em seus contextos (sendo também transpassada por esferas de domínio político, econômico, cultural, sexual etc.), muitas vezes também sendo utilizados como meio de legitimação para uma contínua exploração conflitiva humana e da criação, como já feito na história da cristandade. Aqui parte-se do princípio de um diálogo humanizador, poderíamos dizer, que preza pela vida, até mesmo, sobre imagens de Deus, algo que se busca teologicamente ressaltar ainda mais evidentemente com a vida, ação e ministério de Jesus.

por seu Deus Iahweh.<sup>696</sup> Uma imagem de mundo e imagem de Deus que busca interligar a vida religiosa com a vida vivida, projetando inclusive profundas críticas a tradições que buscam enclausurar o agir de Deus e oprimir ainda mais o viver humano (“Deus é grande demais para que o possamos conhecer, o número de seus anos é incalculável”, Jó 36.26), um que é sociohistoricamente marcado pela maldade humana do “coração dos homens” (Ec. 9.3), mas que também é repleto dos prazeres como “dom de Deus” (Ec. 3.13), desde o comer até o beber (e o direito e dever de cada um de ter o trabalho para ter seu alimento), como dádivas mundanas de Deus em meio a um mundo caótico. Deus não se mostra como um juiz legislativo, mas numa Relação que se preocupa com a vida ensinando a viver, como diz a Sabedoria divina em Provérbios: “Quem me encontra encontra a vida, e goza do favor de Iahweh. Quem peca contra mim, fere a si mesmo, todo o que me odeia ama a morte” (Pv. 8.35-36).

A riqueza da sabedoria residiria no coração daqueles que vivem em meio a este mundo e ante Deus buscando no viver crítico e autocrítico (podemos dizer, também entre as imagens de mundo e imagens de Deus) a justiça (basicamente o essencial, o cuidado do si junto com o cuidado do outro e de tudo como a efetivação do caráter preservador da Vida pela Sabedoria: “Eu, a Sabedoria [...] estava junto com ele como mestre-de-obra [...] quem me encontra encontra a vida e goza do favor de Iahweh”, Pv. 8.12, 30, 35), mesmo que só haja injustiça, o amor (como ação para com os que sofrem, para com a família e amigos, para com os inimigos, mas, também, como relação sexual em sua mais prazerosa humanidade), mesmo que só haja exploração, e a alegria (não só a busca pessoal, mas para que a alegria possa fluir nos corações de outras pessoas), mesmo que só haja sofrimento, numa união histórica antro-po-teo-lógica livre: “Quem pode dizer: ‘purifiquei meu coração, do meu pecado estou puro?’” (Pv. 20.9). Mas é um viver que não é apenas intrasubjetivo, é também intersubjetivo, com um princípio de sabedoria no silenciar e ouvir o outro em sua existência: “o sem juízo despreza o seu próximo, o homem inteligente se cala” [o ser humano, a pessoa, o indivíduo, homem, mulher, qualquer raça, sexo ou gênero] (Pv. 11.12).

Esta Sabedoria clama pela humanidade, não como um fim em si, mas como humanização relacional, vivencial ante o Espírito de Deus que permeia o mundo. Mas a Sabedoria clama, pois ouve antes o clamor da humanidade e da própria criação (Rm. 8.20-21: “De fato, a criação foi submetida à vaidade – não por seu querer, mas por vontade daquele que a submeteu – na esperança de ela também ser libertada da escravidão da corrupção para

---

<sup>696</sup> CERESKO, Anthony R. *A Sabedoria no Antigo Testamento: Espiritualidade Libertadora*. São Paulo: Paulus, 2004.

entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus”). Mas o humanizar teológico provido pela Sabedoria que vive no Espírito da Vida não ficou apenas em palavras quando o Verbo de Deus se encarnou.

Para Karl Barth, “o homem [sic. ser humano, de toda raça, sexo e gênero] é a medida de todas as coisas, desde que Deus se fez homem”,<sup>697</sup> isto é, ser humano do sexo masculino, pois, como Verbo, necessitamos dizer aqui transgênero.

Posteriormente Paulo refletirá sobre a pessoa e o evento indivíduo-comunitário humano de Jesus, o Cristo, em seu mais profundo significado antropto-teo-lógico, e dirá que:

Portanto, não existe mais condenação para aqueles que estão em Cristo Jesus. A Lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte. De fato – coisa impossível à Lei, porque enfraquecida pela carne – Deus, enviando o seu próprio Filho em carne semelhante à do pecado e em vista do pecado, condenou o pecado na carne, a fim de que o preceito da Lei se cumprisse em nós que não vivemos segundo a carne, mas segundo o espírito. (Rm. 8. 1-4)

Assim, mesmo Paulo<sup>698</sup> sendo um profundo conhecedor da tradição judaica, estudando sob o renomado *rabi* Gamaliel (At. 22.3), podemos dizer que sua percepção para a Sabedoria

---

<sup>697</sup> BARTH, apud, GUTIERREZ, 1975, p. 28. Como Jefferson Zeferino e Clodovis Boff ressaltam em seu artigo, “isto significa que no fato de Deus ser verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, em Jesus Cristo, a História acontece. Assim, quando Deus se faz homem em Jesus de Nazaré, e isto é entendido como verdadeiro desde toda a eternidade, ele assume a humanidade em sua inteireza”, contudo, a partir do que podemos dizer o “cristocentrismo” de Barth (que confluirá também em críticas e dificuldades no diálogo inter-religioso), “No entanto, e aqui ensaiamos uma analogia da fé, assim como quando Jesus toca o leproso, não é Jesus que se torna impuro, mas é o leproso que é purificado, também Deus ao se tornar totalmente homem não se torna pecador, mas a humanidade é que é purificada. Isto é, tornar-se homem, tanto o ser de Deus quanto o ser homem recebem uma nova dimensão na pessoa de Jesus Cristo”. (ZEFERINO, Jefferson; BOFF, Clodovis. *Ética Barthiana e Teologia Pública: contribuições para a Teologia da Cidadania*. In: Rever. Faculdade de Ciências Sociais – PUC-SP, São Paulo, v. 17, n. 1, pp. 146-167, 2017)

<sup>698</sup> Paulo nasceu em Tarso, era israelita, da tribo de Benjamim, de uma família judia observadora rigorosa das tradições derivadas da Tora e que pertencia aos grupos dos fariseus (Rm 11.1; 2Co 11.22; Fp 3,5-6). Paulo tinha dupla cidadania: ele era cidadão da cidade de Tarso (At 21.39) e cidadão romano, inclusive desde seu nascimento (At 16.37ss., 22.25-29). Assim, pode-se dizer que Paulo era judeu da diáspora, tinha profundos conhecimentos do AT ou das Sagradas Escrituras do judaísmo e sua “Bíblia” era primordialmente a LXX. A carta aos Romanos foi escrita por volta de 58 e.c., Paulo ditando a carta a Tércio (Rm. 16.22) na cidade de Corinto. Essa carta tem características diferentes da maioria das outras cartas paulinas no NT. Em praticamente todas as suas cartas o apóstolo aborda problemas concretos existentes nas comunidades e/ou entre os destinatários e, por vezes, entre destinatários e remetente, ou seja, si mesmo. A carta aos Romanos pode ser tida como uma introdução pessoal (Cf. Rm 14.1-15.13, e outros textos), expondo de forma muito detalhada o conteúdo do Evangelho de Deus em Jesus Cristo que acredita e prega, tanto para judeus quanto para gentios, ou seja, para a redenção da humanidade. Em boa medida isso se deve ao fato de Paulo não ter sido o fundador da(s) comunidade(s) cristã(s) em Roma nem a(s) ter conhecido de perto, origem destas que não é conhecida. “A carta à igreja de Roma (Romanos 1-15), bem como a decisão de Paulo de entregar pessoalmente a coleta em Jerusalém, revelam que havia muito mais em jogo aqui do que apenas a abertura de um novo campo missionário após o término do trabalho no Oriente. Tanto a carta aos romanos como a coleta fazem parte do esforço de estabelecer uma nova relação entre crentes gentios e judeus” (KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. v.2. São Paulo: Paulus, 2005. p. 153).

da Vida contida naqueles escritos surgiu apenas com o Espírito da Liberdade de Jesus,<sup>699</sup> percebendo que a vida no espírito é um viver em meio ao ser carne, o ser carne em meio ao ser espírito, na busca espiritual pela vida por entre a letra morta, que não se presentifica, mesmo que também já o tenhamos, e, por isto, busca conviver e agir em e a partir do Amor para com o próximo mais próximo e o mais distante:

Que diremos, então? Que devemos permanecer no pecado [isto é, sabendo que ante a realidade do pecado humano a graça como agir restaurador superabunda, e “assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida” Rm. 5.18] a fim de que a graça se multiplique? De modo algum! Nós, que morremos para o pecado, como haveríamos de viver ainda nele? Ou não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? Portanto, pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova. (Rm. 6.1-4)

Paulo não cria grupos, ele fala de uma nova vida que necessita ser vivida conscientemente em relação com Deus,<sup>700</sup> o que se dá não no condenar outras pessoas que supostamente não se adequariam a essa nova vida, mas no viver essa vida como exemplo da Graça ofertada em Amor por Deus, encarnada em Jesus e que prossegue e aprofunda a Sabedoria do Espírito da Vida que vive de misericórdia construtora e reconstrutora de vidas na história e no mundo (“Eu sei e estou convencido no Senhor Jesus que nada é impuro em si. Alguma coisa só é impura para quem a considera impura”, Rm. 14.14) marcado pela exploração gerada pelo pecado humano, trans, inter, mas também intrasubjetivamente do egoísmo:

Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte [podemos acrescentar, numa visão de unidade antropológica muito distinta da de tradições gnósticas-filosóficas dualistas, com a ruptura entre alma e corpo]? Graças sejam dadas a Deus, por Jesus Cristo Senhor nosso. Assim, pois, sou eu mesmo que pela razão sirvo à lei de Deus e pela carne à lei do pecado. (Rm. 7.24)

Exorto-vos, portanto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual. E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente, a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus [e, aqui,

<sup>699</sup> “É somente pela conversão ao Senhor que o véu cai. Pois o Senhor é o Espírito, e, onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade. E nós todos que, com a face descoberta, contemplamos como num espelho a glória do Senhor, somos transfigurados nessa mesma imagem, cada vez mais resplandecente, pela ação do Senhor, que é Espírito” (2 Co. 3.16-18).

<sup>700</sup> Uma relação que se dá de um novo modo, mas não é restrita: “Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles [os seres humanos, mas, pelo versículo anterior, os “homens que mantem a verdade prisioneira da injustiça”], pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não tem desculpa.” (Rm. 1.19-20)

poderíamos definir junto as imagens de mundo e as imagens de Deus], o que é bom, agradável e perfeito. (Rm. 12.1-2)

Não façais justiça por vossa conta, caríssimos, mas dai lugar à ira [divina], pois está escrito: *A mim pertence a vingança, eu é que retribuirei*, diz o Senhor. Antes, *se o teu inimigo tiver fome, dá-lhe de comer, se tiver sede, dá-lhe de beber. Agindo desta forma estarás acumulando brasas sobre a cabeça dele*. Não te deixes vencer pelo mal, mas vence o mal com o bem (Rm. 12.19-21)

De fato, os preceitos: *Não cometerás adultério, não matarás, não furtarás, não cobiçarás*, e todos os outros se resumem nesta sentença: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*. A caridade [o amor vivido, ativo, agido, encarnado, *ágape*] não pratica o mal contra o próximo. Portanto, a caridade é a plenitude da Lei. (Rm. 13.8-10)

Apesar de Paulo ter tido conflitos teológicos com o legalismo ainda presente em Pedro, podemos dizer que para Jesus, o agir em amor pelo outro deve levar em conta nada mais do que o outro mesmo em seu necessitar, endeusando a própria humanidade em sua humanidade que transcende o ser pecador. Pode-se dizer que Jesus traz uma radical vivência antropto-teo-lógica que não busca se fundamentar em esperanças de retribuições futuras, e mesmo nas relações com ritos ou com o Tempo, mas na plenitude do viver e conviver humano na história, na sociedade, na comunidade, no grupo, na família, ante a criação e ante Deus (o Pai, nunca desassociado da relação humana e nem da criação, mas profundamente presente com seu Espírito). O desenvolver da vida se dá no praticar a vontade do Pai, não como “expulsar demônios” e operar “milagres”, mas praticando a justiça, ao invés da “iniquidade” (Mt.<sup>701</sup> 7.21-23), no agir antropológico como teólogo, e não em confianças teológicas doutrinárias (isto é, imagens de mundo e imagens de Deus que ofuscam o mundo e Deus<sup>702</sup>):

<sup>701</sup> Pode-se dizer que o Evangelho segundo Mateus “é ainda mais [do que Marcos, o ‘primeiro’ Evangelho, c. 70-80, que “submeteu a um novo conceito todos os materiais escritos e orais disponíveis, ou seja, a narração da história de Jesus desde o início do seu ministério até a sua morte”, KOESTER, 2005, v.2, p. 184] ecumênico e explora plenamente o potencial da unificação eclesial oferecido pelo gênero do evangelho: a vida, o ensinamento, o ministério e o sofrimento de Jesus devem se tornar o cânon de uma igreja universal” (KOESTER, 2005, v.2, p. 187). Junto com a utilização de textos ou tradições em comum a Marcos (tradicionalmente visto na exegese como os ditos, a fonte Q, *Quella*) e de outros textos, o autor, tradicionalmente tido como o apóstolo Mateus, o coletor de impostos (Mt. 9.9), “evidências de uma controvérsia com o judaísmo rabínico primitivo, quando começou a se constituir depois da catástrofe da Guerra Judaica, exigem uma localização não muito longe da Palestina e também uma data antes do fim do século I” (KOESTER, 2005, v.2, p. 188).

<sup>702</sup> “Expulsar-vos-ão das sinagogas. Mais ainda: virá a hora em que aquele que vos matar julgará realizar ato de culto a Deus. E isso farão porque não reconheceram o Pai nem a mim.” (Jo. 16.2-3). O Evangelho de João faz parte de uma tradição joanina mais ampla, o Evangelho sendo tardio, de fins do primeiro século e com a tradição de autoria ao apóstolo. Em conteúdo, pode-se ter como uma profunda reflexão teológica que busca recentralizar o Evangelho em Jesus como homem, em sua história corporal, num diálogo crítico (mas também construtivo) com o gnosticismo emergente (mesmo que seja imprescindível desidealizar a generalização “gnósticos”, pois diversos escritos, dentre os encontrados em Nag Hammadi, também eram utilizados positivamente pelos autores bíblicos, como João, Tiago e Pedro): “Análises semelhantes de outros discursos do Evangelho de João mostram como muitos ditos e outros materiais tradicionais são eles inseridos”, citando paralelos com textos do *Evangelho de Tomé*, do *Diálogo do Salvador* e do *Apócrifo de Tiago* (KOESTER, 2005, v.2, p. 196).

Assim, todo aquele que ouve essas minhas palavras e as põe em prática será comparado ao homem sensato que construiu sua casa sobre a rocha. Caiu a chuva, vieram as enxurradas, sopraram os ventos e deram contra aquela casa, mas ela não caiu, porque estava alicerçada na rocha. Por outro lado, todo aquele que ouve minhas palavras, mas não as pratica, será comparado ao homem insensato que construiu a sua casa sobre a areia [por mais bela que seja, e, muitas vezes, resultados de exploração humana] (Mt. 7.24-26)

Às vezes, para reconstruir, precisamos retirar até a última pedra, pois estamos construindo na instabilidade da areia (mesmo que isto seja apenas uma metáfora que não consiga abarcar a interligação da e na vida que não se reduz a dualismos ou dialéticas, como Jesus mesmo e Paulo expressam ao reconhecer todos como carentes da graça de Deus encarnada no amor, ou seja, todos estamos na areia, pois estamos na terra). O encarnar do Amor de Deus em si pelo outro, mas, antes, o encarnar de Deus em Jesus, pela e para a humanidade em Deus, como um libertar de Deus por Deus para a humanidade em suas buscas mais profundas:

Vinde a mim todos os que estais cansados sob o peso do vosso fardo e vos darei descanso. Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e *encontrareis descanso para vossas almas*, pois meu jugo é suave e meu fardo é leve (Mt. 11.28-30)

Jesus se preocupa com a transubjetividade, mas sua compreensão, que poderíamos chamar de orgânica (“Dizia, portanto: ‘ao que é semelhante o Reino de Deus e a hei de compará-lo? É semelhante a um grão de mostarda que um homem tomou e lançou em sua horta; ele cresce, torna-se árvore, e as aves do céu se abrigam em seus ramos’”, Lc. 13.18-19<sup>703</sup>), permeia sua perspectiva que também reflete a mudança de coração de Ezequiel. Como o processo de mudança e nova relação com Deus, um ser insuflado pelo Espírito intrasubjetivo (“Mas vem a hora – e é agora – em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura. Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade”, Jo. 5.23-24), pois “é do coração que procedem más intenções” (Mt 15.19), o que reverbera no intersubjetivo independentemente do intrasubjetivo do outro, mas apenas pelo seu ser um sujeito infrasubjetivo, seu ser pessoa, uma humana corporal em necessidade e carência:

---

<sup>703</sup> Este Evangelho é tradicionalmente atribuído a Lucas, assim como Atos dos Apóstolos, conforme a própria introdução expressa, e é um olhar retrospectivo que busca compilar as tradições já estabelecidas sobre Jesus, sendo compilado no último quarto do primeiro século. “O Evangelho de Lucas é cuidadosamente composto como o primeiro ato da história épica [Lucas-Atos, desde a transição véterotestamentária com João Batista, pela vinda de Cristo, até sua chegada em Roma com Paulo]. Com o entrelaçamento das histórias dos anúncios e dos nascimentos de João Batista e de Jesus, a aparição de Jesus está estreitamente relacionada com a aparição dos últimos profetas de Israel”. (KOESTER, 2005, v.2, p. 335)

Ao ver a multidão teve compaixão dela, porque estava cansada e abatida como *ovelhas sem pastor*. Então disse aos seus discípulos: “A colheita é grande, mas poucos operários! Pedi, pois, ao Senhor da colheita que envie operários para a sua colheita” (Mt. 9.36)

Ouvindo isso [falarem que ele comia com “pecadores” e “publicanos”], Jesus lhes disse: “Não são os que têm saúde que precisam de médico, mas os doentes. Eu não vim chamar os justos, mas pecadores” (Mc. 2.17) [aqui seria bem preciso compreender esta afirmação em sua mais profunda ironia, *a la* o humor divino em Isaías]

As mensagens, ações e pessoa de Jesus não agradaram nem um pouco quem tinha o poder sobre as imagens de mundo e as imagens de Deus:

Eis que meu Servo prosperará, ele se elevará, será exaltado, será posto nas alturas. Exatamente como multidões ficaram pasmadas à vista dele – pois ele não tinha mais figura humana [isto é, sua aparência física estava desfigurada pela tortura e sofrimento] e sua aparência não era mais a de homem – assim, agora nações numerosas ficarão estupefactas a seu respeito, reis permanecerão silenciosos, ao verem coisas que não lhes haviam sido contadas e ao tomarem consciência de coisas que não tinham ouvido (Is. 52.13-15)

Antes de morrer, podemos ver no Evangelho de João (cap. 13-17) um momento de intimidade de Jesus, como pessoa sensível e compassiva que era, onde, “tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim” (Jo. 13.1), lavando os pés dos discípulos como o contato humano mais íntimo e humilde que poderia ter para com eles, mostrando seu Espírito no qual os discípulos devem crescer: “Assim como o Pai me amou também eu vos amei. Permanecei em meu amor. Se observais meus mandamentos permaneceréis no meu amor, como guardei os mandamentos de meu Pai e permaneço no seu amor” (Jo. 15.9-10). E, qual é o mandamento? “Este é o meu mandamento: amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo. 15.12). Agora, Jesus mostrou amor, o amor vivido, à apenas alguns poucos seres humanos, à algumas pessoas ou grupos? Aqui podemos dizer que não só ele mostrou amor para toda e cada pessoa, mas, enfatizou ainda mais para aqueles que necessitavam de sua sensibilidade, sabedoria e amor antro-po-teo-lógicos.

Ao fim do Evangelho de João, que, diferentemente dos outros não mostra uma ascensão, diz que, na terceira aparição de Jesus após a ressurreição dos mortos (Jo. 21.14):

Jesus estava de pé, na praia, mas os discípulos não sabiam que era Jesus. [...] Quando saltaram em terra [pois estavam pescando e, ao Jesus falar para “lançar a rede no mar” pegaram uma quantidade enorme de peixes], viram brasas acesas, tendo por cima peixe e pão. Jesus lhes disse: “trazei alguns dos peixes que

apanhastes” [...] Depois de comerem, Jesus disse a Simão Pedro. “Simão, filho de João, tu me amas mais do que estes?” Ele lhe respondeu: “Sim, Senhor, tu sabes que te amo”. Jesus lhe disse: “Apascenta meus cordeiros”. Segunda vez disse-lhe: “Simão, filho de João, tu me amas?” – “Sim, Senhor”, disse ele, “tu sabes que te amo”. Disse-lhe Jesus: “Apascenta minhas ovelhas”. Pela terceira vez lhe disse: “Simão, filho de João, tu me amas?” Entristeceu-se Pedro porque pela terceira vez lhe perguntara “Tu me amas?” e lhe disse: “Senhor, tu sabes tudo; tu sabes que te amo”. Jesus lhe disse: “apascenta minhas ovelhas” (Jo. 21.4, 9, 15-17)

Segundo os relatos de sua ascensão no Evangelho de Mateus, após morte e ressurreição:

Jesus, aproximando-se deles [os discípulos reunidos no monte], falou: “Todo poder foi me dado no céu e sobre a terra. Ide, portanto, e faze que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei. E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos!” (Mt. 28.18-20)

O que Jesus ordenou? O que é ser discípulo? O que é ensinar? O que é poder? O que é amar?

Desde muito cedo em sua história o cristianismo passou a ser uma estrutura de poder como cristandade (de forma definitiva para mais de um milênio desde 325, com o imperador romano Constantino, 280-337), “assim, se no ano 200 a congregação de um prelado cabia numa sala, em 400 o clero era uma hierarquia bem definida de patriarcas (chefes de centros) como Roma, Jerusalém, Constantinopla, Antióquia e Alexandria, metropolitas (arcebispos), bispos e padres”.<sup>704</sup> E de perseguidos por uma mensagem de amor, passou-se a perseguidor sistemático, obcecado e obstinado a dominar as imagens de mundo e as imagens de Deus, assim como as do próprio Cristo, agora, já cabeça idealizada (a partir de determinadas imagens de mundo e de Deus) de uma poderosa estrutura política humanamente construída e encarnada para proteger certas doutrinas teológicas e pessoas, mais do que amar aquelas que necessitam.

Hoje se fala muito de ecumenismo, mas isto continuará sendo abstração até se reconhecer não apenas irmãos e irmãs da fé de hoje, mas também os irmãos e irmãs do início da fé cristã, que seguiam a Jesus, compreendiam e buscavam seus ensinamentos, mas foram perseguidos por suas imagens de mundo e imagens de Deus não condizerem com os grupos teológicos que definiam o cristianismo em processo estrutural, dando início a cristandade

<sup>704</sup> FIORILLO, Marília. *O Deus exilado: breve história de uma heresia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 181.

enquanto casamento político e rede dominadora (internacional) numa luta contra os “hereges”:

Irineu [padre católico de c.130-202 e.c.] sabe que os gnósticos são diferentes entre si, o que considera um de seus defeitos, mas os chama pelo mesmo nome pois os condena pelo mesmo crime capital, que é a resistência à autoridade do clero. Para ele, trata-se de uma liberdade afrontosa: “*Os hereges se gabam de possuir muito mais evangelhos do que os que existem.*<sup>705</sup> *Mas em verdade nenhum de seus evangelhos está isento de blasfêmia, pois só há realmente quatro autênticos evangelhos... que foram escritos pelos verdadeiros discípulos*”

[e como razão de ser quatro, diz]

[...] “*Não é possível que os evangelhos sejam em maior ou menor número, pois há quatro zonas no mundo em que vivemos e quatro principais ventos nos quais se espalhou a Igreja neste mundo (...) o que se ajusta à existência de quatro pilares, exalando imortalidade em cada canto, e vivificando os homens*” (IRINEU, apud FIORILLO, 2008, p. 101)

O auge do embate entre padres e cristãos gnósticos foi em torno do ano 200. Como nenhum dos grupos estava amparado pela bênção imperial, a disputa foi equilibrada: as campanhas de difamação eram recíprocas e acaloradas, gnósticos e católicos se acusando mutuamente de hipócritas, devassos, venenosos, serpentes, escorpiões e idólatras. Os gnósticos estavam longe de ser uniformes, e viviam numa cordial discórdia. Mas seus detratores não perderam tempo com filigranas para diferenciá-los, e os atacaram em bloco como heréticos. (FIORILLO, 2008, p. 97)<sup>706</sup>

<sup>705</sup> Os escritos considerados heréticos foram destruídos, e muitas pessoas perseguidas e assassinadas ao longo do século IV, quando a cristandade conquistou poder político e militar. Em 1945, na cidade de Nag Hammadi, encontrou-se uma “biblioteca”, isto é, escritos em códices (treze, cada um contendo as vezes três livros ou mais) escondidos do séc. III ao IV. Antes desta descoberta, só haviam relatos a partir das críticas que os padres antigos fizeram. Um dos mais controversos era o Evangelho de Tomé, possivelmente um dos evangelhos mais antigos (podendo ser até c. 60), com tradições distintas das dos evangelhos sinóticos, mesmo que com paralelos: “Os ditos de sabedoria, formulados como verdades gerais, não têm nenhuma perspectiva escatológica (31-35; 47; 67; 49). As admoestações a conhecer a si mesmo aparecem com frequência [sic.] (2; 19; 49; 50; 111). A exigência feita aos discípulos é capaz de encontrar o sentido das palavras e Jesus, e que por isso não provará a morte (1), é o conhecimento da sua própria essência e destino divinos. As parábolas, muitas das quais se assemelham às dos Evangelhos Sinóticos, expressam o significado da descoberta da identidade divina própria de cada um [...] A mensagem desses ditos é a identificação com a Sabedoria celeste, ou seja, com a própria origem e destino divino de cada um. Essa mensagem do *Evangelho de Tomé* é fundamentalmente esotérica – de fato, o termo ‘gnóstico’ é bastante apropriado aqui – e é dirigida a um grupo limitado do povo eleito”. (KOESTER, 2005, v.2, p. 167-168). No total, o Evangelho de Tomé é composto por 114 versos com diversos temas e ordem (neste sentido, é uma compilação de ditos, como as fontes pré-evangelhos). “Jesus disse, ‘Eu sou a luz que está acima de todas elas. Eu sou o todo. De mim saiu o todo, e para mim o todo se estendeu. Corte um pedaço de madeira, lá estarei eu. Levante uma pedra, e ali me acharás’” (Ev. de Tomé. Disponível em: <http://www.gnosis.org/naghamm/gthlamb.html> Acesso em: fev. 2020. Verso 77). É interessante e até cômico ver que, mesmo sendo o Evangelho de Tomé, há uma admoestação de Jesus à Tomé que, numa reunião com os discípulos, bebeu um pouco demais: “Jesus disse aos seus discípulos, ‘me compare com alguém e me diga quem eu sou como.’ Simão Pedro disse a ele, ‘você é como um anjo justo.’ Mateus disse a ele, ‘você é como um filósofo sábio’, Tomé disse a ele, ‘Mestre, minha boca está totalmente incapaz de dizer com que você se parece.’ Jesus disse, ‘Eu não sou seu mestre. Porque bebestes, e te tornardes intoxicado da fonte borbulhante que eu tenho distribuído por medida’ E ele o tirou e o levou e disse três coisas a ele” (Ev. Tom. verso 13)

<sup>706</sup> FIORILLO, Marília. *O Deus exilado: breve história de uma heresia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

Mesmo que possam existir críticas ao conteúdo das obras consideradas “gnósticas”, certamente também se há para com muitos textos complicados do Antigo Testamento. Mas, a questão aqui não é meramente crítica literária. Muito menos porque não é executada analogamente de forma alguma para com os Escritos (escolhidos como) Sagrados:

O abandono do gnosticismo alexandrino foi progressivo. A heterodoxia ainda fazia carreira em Alexandria no século V, época do assassinato [assim como muitas outras pessoas, ao ponto de, por exemplo, não existir mais escritos gnósticos até os achados de 1946], a mando do bispo Cirilo, da filósofa e matemática Hypatia, filha de Theon, em 415 [e também, podemos dizer, com a ainda existência da Academia de Platão, em Atenas, ainda existente depois de já ter sido destruída séculos anteriores, mas que foi fechada e destruída em 529 pelo imperador Justiniano]. Sinésio [c. 373-414], aluno e amigo da filósofa, e que se tornaria bispo de Cyrene, no norte da África, continuava um neoplatônico [e trocou correspondência com Hypatia “deplorando os monges egípcios”]. (FIORILLO, 2008, p. 97)

Mas essas experiências de perseguição (em meio a reivindicações do próprio perseguidor como, supostamente, sendo *perseguido* e em necessidade de defesa, contra-ataque) não pararam lá, como visto ao longo desta tese. Contudo, isto se tornar fator ainda mais fundamental dado o contexto brasileiro, com sua pluralidade religiosa desde muito antes da cristandade chegar e querer, até hoje, unificar e ocultar o Outro do Outro. Assim, uma possibilidade para sair desse Si é a experiência para com o diferente em sua *diferença*, onde, numa reflexão teológica intercultural, como Rudolf von Sinner expressa, “por causa da multiplicidade de formas de expressão muitas vezes não codificadas por escrito, entram em cogitação aqui especialmente também a troca de experiências, narrativas, bem como imagens e outras obras de arte”,<sup>707</sup> pois “a interculturalidade é, em primeiro lugar, um questionamento de todas as certezas, a detecção de diversidades, resistências e peculiaridades”.<sup>708</sup> Estes são questionamento *éticos*, *epistemológicos* e *teológicos*, nos fazendo refletir sobre a convivência, o conhecimento e a fé, mas, também, nos fazendo crescer para fora de nós mesmos.

Há algum tempo atrás eu tive uma experiência que me impactou profundamente. Eu gosto de participar em reuniões religiosas da(s) igreja(s) onde vou (tradições pentecostais, mas também já participei de muitas outras), já liderei (juntamente com minha esposa, mesmo que extraoficialmente – apesar de eu também ter exercido o cargo extraoficialmente, na saída do pastor desta congregação, mas, eu era homem, ela, é mulher, então o meu era “mais” oficial – , quebrando também ideologias ministeriais das próprias pessoas, como elas mesmas

<sup>707</sup> SINNER, Rudolf von. *O cristianismo a caminho do Sul: Teologia Intercultural como desafio à Teologia Sistemática*. In: Estudos Teológicos. Faculdades EST – São Leopoldo, v. 52, n. 1, pp. 38-62, 2012. p. 48.

<sup>708</sup> SINNER, 2012, p. 50.

diversas vezes expressaram) uma pequena igreja na garagem de uma família, que era uma “congregação” pentecostal num “bairro” (vila) extremamente carente de uma cidade no Rio Grande do Sul, e conheço profundamente Deus pelo sorriso de uma criança que, ao ser amada com atenção e dedicação à sua pessoa, enquanto indivíduo, ser humano que é visto e ouvido, se enche de esperança para uma vida que em suas famílias, casas, bairros e escolas é marcada por desesperança e sofrimento (muitas vezes físico, como espancamento ou sexual, além do psicológico), tendo risos apenas entre amigos na *rua*, onde, muitas vezes, aos seus olhos, em sua imagem de mundo, esta se torna um futuro “promissor” de “liberdade” numa vida enclausurada. Além de liderar esta pequena comunidade, nesta época, minha esposa e eu ajudávamos na recepção dos cultos principais no “templo sede”, ficando ali e abrindo a porta, recebendo as pessoas, ajudando-as, estando com elas. Raramente a porta principal da igreja adentrando a nave do templo, uma parede de vidro com portas de vidro, ficava aberta durante os cultos. Muitas vezes eu ficava dentro, mas, muitas vezes eu também ficava fora conversando com quem vigiava os carros estacionados (em outras noites também ajudava nisto), ou com quem passasse por ali, onde tive a oportunidade de, podemos dizer, realmente e sinceramente conversar sobre o mundo, Deus e a igreja, de muitas formas e com muitas pessoas:

Havia um homem rico que se vestia de púrpura e linho fino e cada dia se banqueteava com requinte. Um pobre, chamado Lázaro, jazia à sua porta, coberto de úlceras. Desejava saciar-se do que caía da mesa do rico... E até os cães vinham lambe-lhe as úlceras. Aconteceu que o pobre morreu e foi levado pelos anjos ao seio de Abraão. Morreu também o rico e foi sepultado. (Lc. 16.19-22)

Aconteceu em que uma noite na qual eu estava ajudando na recepção – desta vez eu estava com quem liderava os “receptionistas” – apareceu na rua subindo as escadarias um homem, negro, com, talvez no máximo 45 anos. Ele morava nas ruas, eu já o tinha visto perto da igreja e da vizinhança, e estava com suas roupas completamente esfarrapadas, assim como essas roupas, mas, também suas mãos, seu rosto, seus pés, muito sujos. Ele tinha uma barba comprida, com saliva que havia saído de sua boca semiaberta, mas o que mais ressaltava em sua fisionomia era que seu olho esquerdo estava numa situação precária, muito inchado, quase completamente fechado, com líquidos saindo mostrando a inflamação. Assim que Lázaro (como o chamaremos aqui) começou a subir, o líder que estava comigo saiu, disse para ele não entrar, e, então, olhou para mim e disse para eu não o deixar entrar.

Lázaro foi barrado da presença de Deus em um templo esteticamente magnífico em um momento de culto cheio da “glória de Deus”, onde pessoas usam (e são estimuladas, e até

desprezadas quando não) alguns dos melhores trajes que podem (ou não) comprar. Imediatamente depois do que o líder me disse, virei e fui conversar com Lázaro na escadaria, perguntando quem era, como estava, se estava sentindo dor, se queria ajuda e se queria entrar na igreja, talvez beber alguma água ou usar o banheiro para se lavar. Sua preocupação, naquele momento, não era isso. Tudo o que realmente pedia era dinheiro. Mas, também um pouco de atenção. Passamos o culto inteiro conversando (mas, às vezes também em silêncio, estando juntos, refletindo sobre o que acabamos de falar, ambos), sentados e vagando pelos portões da frente da igreja. Lá de trás do templo (espetacular e luminoso), o que eu podia ver e sentir, naquele momento, era a distância entre aquelas pessoas na rua e no mundo e aquele altar em sua significação teológica de apropriação de Cristo e de Deus, não pelo altar, pela igreja, pelo templo, ou cristianismo, mas, factualmente, por aquelas pessoas que constroem suas vidas com Deus nessas histórias humanas.

Talvez podemos lançar alguma luz sobre o que ocorreu aqui através de como Lázaro mesmo expressou: “eles não me veem como pessoa”. Esta exclusão apriorística de um ser humano da imagem de mundo, podemos dizer que está relacionada com a situação na qual sua pessoa se encontrava, não apenas exteriormente, intersubjetivamente, por aparentar aquela “situação humana deplorável”, mas pelo seu interior, seu intrasubjetivo, supostamente, não significar uma vivência. O indivíduo é suprimido e reprimido pelas relações para com a pessoa. Uma predefinição estética (intimamente relacionada com a imagem de mundo, mas, também de Deus, dado que, como visto desde o primeiro capítulo, estas se entrecruzam) do ser de uma pessoa que suscitam atitudes éticas para com aquela pessoa. Lázaro continuou seus questionamentos sobre essas pessoas (como elas reagiam à sua presença, mas, pode-se dizer, também sobre a imagem criada e projetada sobre ele), seu Deus e seu Cristo. Eu, silenciado, tentei ainda falar de amor. Por um momento, quando todos estavam orando, Lázaro e eu entramos abraçados também para orar (mesmo que não precisasse entrar, pois Deus não estava mais ali, mas Lázaro, enquanto pessoa, necessitava também se ver aceito e abraçado por uma imagem de Deus socialmente inculcada nas mentes e espíritos das pessoas que mais amedronta do que apazigua, como diversas vezes presenciei, pessoas, não que não sedentas por Deus, mas profundamente envergonhadas e temerosas ante uma imagem de Deus que faz fugir de Deus), e depois logo saímos.

Ao fim do culto, quando as pessoas saíram, ambos estávamos fora, Lázaro perto do portão da entrada, eu, um pouco mais distante, observando. Lázaro e eu havíamos acabado de conversar, então, estávamos ainda em profunda *sintonia* enquanto as primeiras pessoas davam seus passos pela escada. Eu, vendo a atitude de rejeição e “cegueira” das pessoas que

passavam ante ele (em cujo mundo Lázaro verdadeiramente era invisibilizado), olhei para Lázaro, e neste momento Lázaro olhou profundamente em meus olhos, enquanto pessoas desviavam os rostos e cabeças dele, ou simplesmente passando e dizendo “eu não tenho nada”. Tudo o que pude fazer, nesta situação, neste momento (hoje, olhando para trás, ainda me entristece a minha inatividade), foi olhar profundamente em seus olhos, e silenciosamente movimentar minha cabeça para cima e para baixo, concordando com ele após sentir o sofrimento de uma verdade inexprimível. Conversei com ele, dei uma comida que era vendida no final do culto, mas logo ele saiu, sem aceitar mais ajuda, foi embora. Infelizmente, eu soube que uma semana depois, Lázaro veio a falecer.

Como que as igrejas querem pessoas se elas as afastam? Mas a pergunta não está formulada ainda na sua profundidade necessária. Quais as pessoas que as igrejas querem e quais as que elas não querem? Que noção de “comunhão” permeia a noção de “Igreja” que se encarna a partir de uma noção de “Cristo” que é a encarnação de uma noção de “Deus”, ou seja, onde que Deus age como Cristo e nós como cristãos?<sup>709</sup> Quais são as imagens de mundo e imagens de Deus nas quais existimos, nos movemos e somos em nossa mais intrincada complexidade de indivíduos, grupos, famílias, comunidades, regiões, tradições, culturas, sociedades, nações no entrelaçamento entre as esferas intra, inter e transsubjetivas?

Quais são os ídolos de Cristo que foram construídos (transsubjetivamente) e que construímos (intrasubjetivamente), que nos levam a suprimir o próprio Cristo (intersubjetivamente) e prestar cultos, mesmo que existencialmente significativos, antropoteo logicamente vazios?

Muitas vezes,<sup>710</sup> por Cristo, necessitamos também profundamente ser anticristos (“Jesus respondeu: Atenção para que ninguém vos engane. Pois muitos virão em meu nome, dizendo: ‘O Cristo sou eu’. E enganarão a muitos”, Mt. 24.4), pois o Cristo que não ama não é

<sup>709</sup> Como o sociólogo argentino Eliseo Véron também diz: “o sistema ideológico determina a representação do social que tem seus atores, mas suas leis de organização não aparecem como tal na consciência destes” (VERÓN, apud: SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975. 1975, p. 66), mas que entrelaça na condição humana com o que Paulo diz, “Cristo, que é a imagem de Deus” (2Co. 4.4).

<sup>710</sup> Não podendo generalizar e construir abstratamente em cima de conceitos idealizados, criticando a igreja, mas, estas são metáforas que buscam distinguir, como pode-se dizer, os fios por entre o tecido de uma realidade que é bem mais ampla (e necessita-se ter consciência disto) do que “momentos” eclesiais individuais ou grupos de ajuda, que, apesar de realmente serem fundamentais para os que recebem quanto os que operam, muitas vezes operam nesta mentalidade dualista de dar e receber, nós e vocês, perpetuando barreiras ideológicas que afetam relações pessoais.

Cristo, mas é uma imagem de Cristo como ídolo que ofusca o Cristo que Cristo mesmo quis deixar como Cristo:

Então dirá o rei aos que estiverem à sua direita: “Vinde, benditos de meu Pai, recebi por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo. Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me acolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me”. Então os justos lhe responderão: “Senhor, quando foi que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nu e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso e fomos te ver?” Ao que lhes responderá o rei: “Em verdade vos digo: cada vez que o fizerdes a um desses meus irmãos fizestes [todos os seres humanos de todas as nações, v. 32] mais pequeninos, a mim o fizestes.” Em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: “Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos. Porque tive fome e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber. Fui forasteiro e não me recolhastes. Estive nu e não me vestistes, doente e preso, e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber. Fui forasteiro e não me recolhastes. Estive nu e não me vestistes, doente e preso, e não me visitastes”. Então, também eles responderão: “Senhor, quando é que te vimos com fome ou com sede, forasteiro ou nu, doente ou preso e não te socorremos?” E ele responderá com estas palavras: “Em verdade vos digo: todas as vezes que o deixastes de fazer a um desses mais pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer.” E irão estes para o castigo eterno enquanto *os justos irão para a vida eterna* (Mt. 25.34-46)

São muitas as metáforas que Paulo utiliza em sua imagin-ação utópica profética concernente como poderiam e deveriam ser as comunidades que seguiam Cristo. Uma destas é a de Romanos 12.4-5, onde diz que “assim como num só corpo temos muitos membros, e os membros não têm todos a mesma função, de modo análogo, nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo, sendo membros uns dos outros”. Essa visão orgânica está intimamente relacionada com a mensagem exposta acima da carta como chave para sintetização e transição hermêutico-teológico de uma nova visão de mundo e de Deus: o amor (Rm. 13.10). Este é um amor *ágape*, um amor ativo e vivo relacional, num profundo relacionar-se-com, além do dialogar-se-com. Mas, somos membros “uns dos outros”? A *metanóia*, a revolução (Rm. 12.2), a conversão de um caminho, pela qual se necessita passar não é a saída espiritual do mundo, mas é a visão de um novo mundo (buscando discernir a vida no mundo da morte) e o agir pela fé neste mundo a partir deste novo mundo que, suscitado pelo Espírito de Cristo, manifesta-se a partir deste Espírito de Cristo em amor: “Deus encerrou todos na desobediência para a todos fazer misericórdia” (Rm. 11.32). Mas a comunhão é pressuposta, como podemos dizer, pela própria condição humana, assim, Paulo trabalha dentro da situação, buscando não estruturar um grupo fechado, engrupar uma parcela humana, mas abrir para uma vida antro-po-teo-lógica o ser humano que em si se agrupa:

Que o vosso amor seja sem hipocrisia, detestando o mal e apegados ao bem; com amor fraterno, tendo carinho uns para com os outros, cada um considerando os outros como mais digno de estima. Sede diligentes, sem preguiça, fervorosos de espírito, servindo ao Senhor, alegrando-vos na esperança, perseverando na tribulação, assíduos na oração, tomando parte nas necessidades dos santos, buscando proporcionar hospitalidade. (Rm. 12.9-13)

[e, abrindo para uma vida verdadeiramente antropto-teo-lógica no mundo, onde diz que “nada é impuro em si”, Rm. 14.14, Paulo apresenta um guia, como Juan Luis Segundo, do “conveniente”, lembrando, contudo, que o “que se escreveu no passado é para nosso ensinamento que foi escrito”. Este é possivelmente também um dos textos mais (des)utilizados para se manter um *status quo* de domínio epistêmico, estético e político dentro de muitas comunidades eclesiais, (mesmo porque Paulo, em sua ortopraxis pastoral que não quer que contendas sejam suscitadas, não ajuda nada ao dizer que “a fê esclarecida que tens, guarda-a para ti diante de Deus”, Rm. 14.22) como se a “tradição” precisasse ser mantida pelo “bem” de algumas pessoas que existencialmente estão apegadas a elas, enquanto que outras estão sofrendo restrições existenciais em silêncio por amor a Deus, ou, simplesmente saem, e a igreja, continua com seus fracos]

Que o vosso bem não se torne alvo de injúrias, porquanto o Reino de Deus não consiste em comida e bebida, mas é justiça, paz e alegria no Espírito Santo. Quem desta maneira serve a Cristo, torna-se agradável a Deus e aprovado pelos homens. Procuremos, portanto, o que favorece a paz e a mútua edificação. Não destruamos a obra de Deus por uma questão de comida. Tudo é puro, é verdade, mas faz mal o homem que se alimenta dando escândalo. É bom se abster de carne, de vinho e de tudo o que seja causa de tropeço, de queda ou de enfraquecimento para teu irmão [...] Nós, os fortes,<sup>711</sup> devemos carregar as fragilidades dos fracos e não buscar a nossa própria satisfação. Cada um de nós procure agradar ao próximo, em vista do bem, para edificar. (Rm. 14.16-21; 15.1-2)

Esta visão orgânica de relação humana e humanizadora a partir do Espírito de Cristo é como Paulo visiona não “a” igreja, mas como aquele conjunto de pessoas deveriam se portar umas ante as outras, numa comunidade em comunhão e ante a sociedade. Pode-se dizer que para Paulo, acima do se integrar, está o integrar o outro, ou seja, o organismo se adequa para com as realidades humanas que incorporam, buscando Deus em sua mais profunda humanidade, Jesus, instigando para uma convivência (realmente hoje podemos dizer utópica) humana plural até transdoutrinária (mas que, em última análise, depende dos próprios líderes e de suas imagens de mundo e imagens de Deus):

---

<sup>711</sup> Como Valério Schaper comenta, “Paulo quer, a todo custo, evitar a abordagem da ideologia da ‘elite coríntia’ no campo especulativo. Assim, ele afirma em princípio a perspectiva dos ‘fortes’ para renunciá-la na prática [...] a parênese paulina neste caso não está baseada no estabelecimento de limites externos artificiais, mas na coesão interna a partir de uma conduta derivada de um fundamento de lealdade mais profundos” (SCHAPER, Valério. “Porque tive fome e me destes de comer”: A teologia e o direito à alimentação. In: SCHAPER, Valério; OLIVEIRA, William K. de. *Plantar, comer e rezar*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2015. pp. 223-247. p. 238). Contudo, com intentos mais profundos, podemos dizer, humanizadores, “Paulo apela para a unidade do corpo de Cristo e chama (‘sentido literal de ekklesia’) para que se afastem do consenso auto-gratificante da ‘polis’ [o orgulho cívico]. O problema da elite de Corinto, dos ‘fortes’, é não ter reconhecido como suas antigas lealdades são incompatíveis com a nova ordem de coisas inauguradas pela ‘comunhão do corpo de Cristo’” (SCHAPER, 2015, p. 242)

Acolhei o fraco na fé sem querer discutir suas opiniões. Um acha que pode comer de tudo, ao passo que o fraco só come verdura [não sei bem se vegetarianos e veganos concordariam com este “fraco”]. Quem come não despreze aquele que não come; e aquele que não come não condene aquele que come; porque Deus o acolheu. Quem és tu que julgas o servo alheio? Que ele fique em pé ou caia, isso é com seu senhor; mas ele ficará em pé, porque o Senhor tem o poder de o sustentar. Há quem faça diferença entre dia e dia e há quem ache todos os dias iguais: cada qual siga a sua convicção. Aquele que distingue os dias, é para o Senhor que os distingue, e aquele que come, é para o Senhor que o faz, porque ele dá graças a Deus. E aquele que não come, é para o Senhor que não come, e ele também dá graças a Deus. Pois ninguém de nós vive e ninguém morre para si mesmo, porque se vivemos é para o Senhor que vivemos, e se morremos é para o Senhor que morremos. Portanto, quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor. Com efeito, Cristo morreu e reviveu para ser o Senhor dos mortos e dos vivos. (Rm. 14. 1-9)

Para Isaías, Deus via Israel adorar uma imagem vazia de Si. Deus mesmo se preencheu da humanidade para ensinar esta a ser humano. Apesar de Jesus deixar sua presença nas sinagogas, seu ministério, sua pregação e ações, se davam, acima de tudo, na *rua*. Em meio ao sofrimento da vida, mas, também, em meio às alegrias dela. As pessoas inspiradas pelo seu Espírito deram continuidade com sua mensagem, com o próprio Espírito de Cristo, mas suas experiências levaram ao que ocorre humanamente, isto é, não ter Deus e o Espírito, mas estes se darem e gerarem em meio ao nosso indivíduo-coletivo. Assim, Paulo busca esclarecer – em meio à uma já ampla diversidade de tradições sobre Jesus – aquilo que a partir de sua experiência vê como Deus e Cristo, não numa mensagem abstrata, mas numa profunda reflexão antropto-teo-lógica a partir de sua imagin-ação utópica profética, buscando mostrar aquilo que compreende como a expressão última da imagem de Deus que vê em Jesus: o amor vivido. Levando em consideração o visto até aqui, pode-se dizer que precisamos radicalizar nossos princípios teológicos, e radicalizar aqui é humanizar, dar prosseguimento ao processo de humanização da e na teologia que Jesus mesmo iniciou e buscou dar continuidade, como mostra seu profundo conhecimento do Espírito da Vida por detrás da letra morta.

Pela tão conhecida parábola, não do bom judeu, mas do bom samaritano (Lc. 10.25-37), não só precisamos aprender a fazer o bem ao nosso próximo e inimigo, mas que, nosso inimigo (inclusive religiosamente falando), às vezes, pode ter uma imagem de Deus mais amorosa (mas, aqui, Jesus mesmo está falando do “herdar a vida eterna”, Lc. 10.25, então, em sua profundidade teológica, dialogando transreligiosamente), e, neste sentido, cristã, do que a própria pessoa que reivindica um *conhecer* ortodoxo de Deus. A humanidade quer ser ouvida, e para construir novos futuros se requer um processo de *metanóia*, *giro*, epistemológico, como apresentamos aqui, antropto-teo-lógico, para ouvir o Outro. Humanizar é libertar, libertar é humanizar. A teologia como sabedoria deve prezar pela compaixão e sensibilidade de Jesus para com o sofrimento humano, mas também como sabedoria que preza e luta pelas vidas que

sofrem, assim como abrir os olhos para as relações estruturais e socioculturais que geram o sofrimento das pessoas sob outras pessoas (como a parábola da “mulher” adúltera [e do homem, mas que nas culturas patriarcais possui seu acobertamento] apresenta tão bem, Jo. 8.1-11).

Esta imagin-ação profética deve fazer parte de um viver teológico dinâmico, antes de tudo, como um aprender a aprender, o silenciar e ouvir, mas, também o agir como a própria contínua encarnação do Espírito Libertador de Cristo. Como Jesus, isto também requer um constante contrapor estrutural em favor das pessoas que são a multitude de tal estrutura a partir de um olhar realista pelos indivíduos que de antemão estão numa vivência dessincronizada entre o ideal representado e exigido e o real apresentado e dado, como Isaías expõe em seu primeiro capítulo, um contrapor do voltar-se a si mesmo cultural que, em sua inter-relação sócioestrutural, legitima uma contínua alienação, criticando e até mesmo diluindo imagens de Deus construídas ideologicamente e que fazem e mantêm este voltar-se para si (em favor de alguns). Como Isaías apresenta, um ideal de justiça que parte da desigualdade real já dada, onde justiça não é abstratamente neutra, num sentimento de “branquitude”, mas é a favor dos fracos e dos pobres da terra, ou, falando com Fanon, dos condenados da terra.

Este “ideal de justiça” de Isaías foi apropriado criticamente por Jesus, o Cristo, ante a sinagoga (Lucas 4.16-19), num apropriar-se que inerentemente é um voltar-se para o outro, e nunca para si, nem mesmo o Cristo por si e para si (Marcos 10.45), uma atitude que, como Paulo ressalta, deve ser o pano de fundo do transfigurar à imagem da liberdade para a vida que é o manter-se no Espírito de Cristo que vivifica os indivíduos lançando-os para o viver, e não um se prender a alguma letra das idealizações abstraídas institucionais eclesiais e sociais que, sem crítica, voltam-se a si mesmas enquadrando Deus e Cristo, moldando ídolos, fixando imagens de mundo e imagens de Deus por sobre as vidas. Assim, podemos, como meu pai diz, Desfrutar do Deus da Vida,<sup>712</sup> mas que, em Amor, necessita refletir criticamente a sua Justiça no Libertar, às vezes, como Isaías (mas também outros profetas) tão bem mostra, de imagens de Si mesmo que alienam e mantêm estruturas de poder, mas cujo princípio construtivo de si e para si, segundo Isaías, e outros livros, como foi mostrado aqui, é, foi, e sempre será, concretamente, desde a encarnação, mas desde a mensagem profética, a humanidade em seu humanizar.

---

<sup>712</sup> ZILSE, Edson Bruno. *Desfrute Deus*. Blumenau: Letra Moderna, 2008.

O Deus desconhecido que se encarnou na história de um homem cujo Deus é um de Amor e Vida numa história que testemunha Libertação divina, mas opressão humana. Este homem ante os outros se tornou imagem de Deus, não depois, mas já em vida, e, contra todas as expectativas, buscou mostrar cada pessoa, na verdade, como esta imagem de Deus. Deus não está no templo ou no monte, e isto não como um “a partir de agora”, mas “naqueles que o adoram em espírito e em verdade”, além de cada “pequeninho desses” humanos. A humanidade em sua relação com Deus não é apenas humanidade em relação, mas cada pessoa em relação com Deus que se dá em seu próprio suspiro para cada um viver, ser, existir (talvez algumas das coisas que poderíamos abarcar sob o termo *néfesh*). Mas este espírito humano que é animal é também diferente, pois remete para fora do si numa vivência que se mostra inter-relacionada, construindo, a partir de seu ímpeto interno, seus próprios diálogos com a vida e Deus, organologicamente desenvolvendo suas imagens de mundo e imagens de Deus. Moisés, por exemplo, juntou algumas tradições de imagens de mundo e Deus em suas experiências, assim como Salomão, Ester, Daniel e outras pessoas. Assim, mesmo que as junções das imagens de mundo e de Deus se deem como o processo intercultural (transsubjetivo) humano que ocorreu, ocorre e ocorrerá, ela é inspirada e inspira a pessoa e cada pessoa como um todo, em sua infrasubjetividade, sua intrasubjetividade e intersubjetividade, mas clamando por um olhar transsubjetivo. Teologicamente, dialogando com a tradição judaico-cristã, como humanidade, podemos afirmar que somos um organismo que é a imagem de Deus (humanidade como organismo teológico), a única (mesmo que o Espírito permeie tudo), mas, também, somos a imagem de Cristo (organismo cristológico), a única, e por meio de quem o Espírito da Vida quer agir.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta longa caminhada ao ver a história humana em seus desenvolvimentos nos levou a trilhar diversos caminhos numa ampla extensão de tempo e espaço que apresentaram muitas histórias, como vimos aqui, indivíduo-coletivas. Esta perspectiva hermes-nêutica, o olhar amplo interpretativo da história espaço-temporal, nos levou a ver o contexto global de como chegamos onde hoje nos encontramos, mas que, ao mesmo tempo, também será o contexto onde todas as futuras gerações se encontrarão, por virem a ser em uma linha de tempo marcada e que marca todos os que nascerem nela.

Olhando para a diversidade humana, no primeiro capítulo buscou-se mostrar como a luta tão justa hoje para se compreender a pluralidade também necessita levar em conta a desigualdade na qual muitas pessoas se encontram. *Ouvir o Outro*, como Enrique Dussel mostrou, é fundamental para que possamos aprender e crescer de forma relacional. Franz Fanon, mesmo que em diferentes contextos, também foi uma voz crítica ao colonialismo, em especial, nas relações para com a escravidão e servidão de pessoas negras que culturalmente se reproduziu e se reproduz no racismo, até as mais profundas subjetividades. Foram diversas as esferas tratadas aqui, mas foram sintetizadas (conceitos elaborados juntamente com os outros capítulos) como as esferas *infra*, *intra*, *inter* e *transsubjetivas* que nos transpassam enquanto cada pessoa.

Apesar das divergências, somos todos humanos. O questionar humano em suas profundidades que buscam respostas foi desdobrado em muitas regiões, mas o desenvolvimento e expansão cultural possibilitados pela riqueza da exploração que supostamente trouxe construções humanizadoras, para um bem-comum, também o fez transpassado por pré-conceitos e pré-compreensões que, em muito, distorceram muitas histórias para construir uma História. No segundo capítulo trabalha-se Friedrich D. E. Schleiermacher como representante crítico dentro de um contexto de reflexões humanas que apenas buscavam um endeusamento, tendo seu ápice, por exemplo, nos pensamentos de Hegel. A busca pessoal do conhecer pela linguagem na qual nascemos e nos desenvolvemos pode ser tida como uma das principais características de Schleiermacher, para quem as relações sociais antecedem qualquer ato pensante. Schleiermacher, profundamente instigado religiosamente, elaborou um profundo diálogo entre a teologia e as áreas do conhecer que estavam se elaborando nas academias e universidades de então. Mesmo que interno, assim,

carecendo críticas, aqui ele foi visto como uma exterioridade interna, que não sentiu medo de abraçar sua humanidade, sua fragilidade, sua fraqueza.

Juan Luis Segundo nos auxilia a retomar o caminho dos questionamentos antropto-teológicos que trilhamos até aqui, mas a partir do refocar latino-americano. Sua vivência o levou a desenvolver uma reflexão profunda que se expandiu para além de questões sobre a existência, incluindo questões sobre a simples vivência, onde o se alimentar se torna tão essencial quanto se questionar. Após ver como a história socioeconômica na modernidade se desdobrou de forma a explorar muitos e enriquecer poucos, dar luxo para poucos, e matar pela fome muitos, Segundo nos auxilia a questionar teologicamente, além de filosoficamente e sociologicamente, a vida humana em sua contemporaneidade e fragilidade. As críticas pelo libertar a teologia são vorazes, e sua astúcia contra a teologia predominante (mesmo que também Segundo mereça críticas que são feitas a um eclesiocentrismo e machismo presentes) representou libertação para muitas pessoas, ao mesmo tempo em que repressão contra ele mesmo. Mas é este constante caminhar e aprender na fé para a qual Segundo mesmo conclama, um que representa a cruz a ser carregada, mas, também, a luta pela libertação hoje e futura para que o jugo seja tão leve quanto o que Cristo quis dar.

As reflexões levantadas até o último capítulo levam para aquilo que ali se desenvolve como auxílio interpretativo antropocosmológico, uma forma não apenas de se posicionar, mas mutuamente se colocar quando no contato com um outro ou a produção de um outro. A hermenêutica intrigante é exposta aqui como esta perspectiva crítica diante da qual se deve colocar como um constante questionar e autoquestionar como busca de conscientização. O prisma sistêmico hermenêutico é exposto como esta bússula sem agulha, onde se pode escolher o caminho a ser trilhado, mas que requer este tilhar de um lado ao outros, tanto pessoal, quanto relacional. A reflexão teológica não pode ser ausente da compreensão orgânica de nosso próprio conhecer, tornando nossa razão, mesmo que de forma “redundante”, uma razão humana. Neste ponto pode-se ver como reflexões teológicas que buscam um humanizar conseguem abarcar questões ante as quais nos defrontamos, mas, ao mesmo tempo, ante as quais já se calaram muito, ou, ainda se busca calar. Não obstante, não é aquilo que pode ser definido como a essência da relação com Deus, pois, como visto com a reflexão teológica a partir de tradições bíblicas, mas, também, desde o primeiro capítulo, e, especialmente com Schleiermacher e Segundo, uma má-utilização não anula aquilo que ainda subsiste e transcende, mesmo que necessite de muitas e profundas lapidações.

Depois do que vimos até aqui, não tem muito mais o que dizer, mesmo que ainda haja muito mais o que dizer. Mas, “a significação do *dizer* vai além do dito”.<sup>713</sup> Às vezes, dizemos muito sem falar nada, mas, também às vezes dizemos apenas algumas poucas palavras sem nem imaginarmos o quanto estamos dizendo. E, às vezes, só nos prendemos no dito, buscando preservá-lo da maneira mais pura possível, sem nem se dar conta de que o dito mesmo pode cegar para seu dizer.

Desta forma, eu não tenho como findar e te deixar com algum Absoluto ou mesmo com algum Deus, mas posso te deixar apenas com aquilo que (por toda essa nossa caminhada de diálogo, mas também para continuar no dialigar-se-com *sem* um ponto final), eu acredito, se dá como nossa dádiva divina (*dela*, da Graça Misericordiosa e Sábia) e em cujo Espírito da Vida como condição dinâmica de tudo no Todo somos, entre choros e risos: nós mesmos em meio as nossas experiências na vivência da vida no mundo

---

<sup>713</sup> LEVINAS, apud DUSSEL, Enrique. Método para uma filosofia da libertação [1974]. São Paulo: Loyola, 1986. p. 203 – ênfase do autor.

## REFERÊNCIAS

ALLEN, Richard. Ending the history of silence: reconstructing European slave trade in the Indian Ocean. *Revista Tempo*. UFF, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 295-313, 2017.

ALMEIDA, Tatiana. *Análise da dispersão das populações nativas americanas: uma abordagem genético-fisiográfica*. 2011. 378 f. Dissertação de Mestrado (Pós-Graduação em Ciências genéticas) – USP, São Paulo, 2011.

ALTHAUS-REID, Marcella. *La Teología Indecente: perversiones sexuales en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra, 2005.

ÁLVAREZ, Andrés. *Para Francisco telefona para Gianni Vattimo, o filósofo do “pensamento fraco”*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/580746-papa-francisco-telefona-para-gianni-vattimo-o-filosofo-do-pensamento-fraco>. Acesso em: fev. 2020.

ALVES, Rubem. *O que é Religião*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

AMERIKS, Karl. The legacy of idealism in the philosophy of Feuerbach, Marx, and Kierkegaard. In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 258-281.

ANÔNIMO (anotação escrita à mão), apud: SEGUNDO, Juan Luis. *Existencialismo, Filosofia y Poesia* (Ensayo de Síntesis). Buenos Aires, Argentina: Espasa-Calpe, 1948.

ARDELEAN, Ciprian. The Early prehistory of the Americas and the human peopling of the Western Hemisphere. An overview of archeological data, hypothesis and models. *Studii de Preistorie*. Associação Romena de Arqueologia, v. 11, p. 33-95, 2014.

ARDILES, Osvaldo; ASSMANN, Hugo; CERUTTI, Horacio; CULLEN, Carlos; ZAN, Julio de; DUSSEL, Enrique; FORNARI, Aníbal; GUILLOT, Daniel; KINEN, Antonio; KUSCH, Rodolfo; PRÓ, Diego; RIEGA, Agustín de la; ROIG, Artugo; SCANNONE, Juan C. *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. N°2. Buenos Aires: Bonum, 1973.

ARDILES, Osvaldo. Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la america indo-iberica: prolegômenos para una filosofía de la liberación. In: ARDILES, et.al., 1973.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo* [1951]. 9. re. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ASSMANN, Hugo. *Curiosidade e Prazer de Aprender: o papel da curiosidade na aprendizagem criativa*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 2004.

AYALA, Felipe Guamán Poma de. *Nueva Coronica y Buen Gobierno* [1615]. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2005.

BARTH, Karl. *The Theology of Schleiermacher*. Michigan: William B. Eerdmans, 1982.

BEISER, FREDERICK. Moral Faith and the highest good. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 588-629.

BEISER, Frederick. The Enlightenment and idealism. In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 18-36.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BÍBLIA. Português, 2008. *Bíblia de Jerusalém Nova Edição, Revista e Ampliada*. 5. ed. São Paulo: Paulus.

BLAKE, William. *Songs of Innocence*. 1789. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/1934/1934-h/1934-h.htm#page10>.

BLANCHOT, Maurice. The Athenaeum. In: *Studies in Romanticism (Des Allemagnes: Aspects of Romanticism in France)*. Johns Hopkins University Press, Maryland, v. 22, n. 2, pp. 163-172, 1983.

BOBSIN, Oneide. *Correntes Religiosas e Globalização*. 2. ed. São Leopoldo: PPL, CEBI, IEPG, 2002.

BOTELHO, André da Conceição da Rocha. *Teologia da Complexidade: do Racionalismo Teológico ao Desafio Transdisciplinar*. 2007. 460 f. Tese de Doutorado (Pós-Graduação em Teologia) – PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: < [http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca\\_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=10454@1](http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=10454@1) >. Acesso em: set. 2019.

BOWIE, Andrew. The philosophical significance of Schleiermacher's hermeneutics. In: MARIÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 73-90.

BURBANO-DELGADO, Miguel. El impacto de la colonización española: evidências paleopatológicas e isotópicas de cambio em as salud oral y reducción de la diversidade em la dieta en sociedades coloniales nativas del sur occidente de colombia. *Revista Estomatología – Universidad del Valle*. Colômbia, v. 15, n. 2, p. 17-37.

CERESKO, Anthony R. *A Sabedoria no Antigo Testamento: Espiritualidade Libertadora*. São Paulo: Paulus, 2004.

COLOMBO, Cristóvão. *Diário de a Bordo – Llegada*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000069.pdf>. Acesso em: dez. 2016.

CROUTER, Richard. *Friedrich Schleiermacher: between Enlightenment and Romanticism*. New York: Cambridge University Press, 2005.

FAUSTINO, Deivison. *Franz Fanon: um revolucionário, particularmente negro*. São Paulo: Círculo Contínuo, 2018.

DAHLSTROM, Daniel. The aesthetic holism of Hamann, Herder, and Schiller. In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 76-94.

DAMÁSIO, Antônio. *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2012.

DILLEHAY, Tom D., et. al. Monte Verde: Seaweed, Food, Medicine and the Peopling of South America. *Science*. New York, v. 320, n. 784, p. 784-786, 2008.

DREHER, Luís Henrique. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003.

DUSSEL, Enrique. *1492: El encubrimiento del Otro*. Bolívia: Plural, 1994.

\_\_\_\_\_. *Caminhos de libertação latino-americana*. t. II – História, colonialismo e libertação. São Paulo: Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la Liberación*. 4. ed. Colômbia: Nueva América, 1996.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005

\_\_\_\_\_. *Método para uma filosofia da libertação* [1974]. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Postmodernidad a la Transmodernidad. A Parte Rei. *Revista de Filosofía*. Espanha, n. 54, p. 1-32. 2007

EZE, Emmanuel. El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant. In: MIGNOLO, W.; EZE, E.; HENRY, P.; CASTRO-GÓMEZ, S. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Argentina: Del Signo, 2008.

FANON, Franz. *Black Skin, White Masks* [1952]. Translation Charles Markmann. London: Pluto, 2008

\_\_\_\_\_. *The Wretched of the Earth* [1961]. Translation Richard Philcox. New York: Grove, 2004.

FEUERBACH, Ludwig. *The Essence of Christianity* [1841]. Londres: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1881.

FICHTE, Johann G. *The Science of Knowledge* [1794]. London: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1889.

FIORILLO, Marília. *O Deus exilado: breve história de uma heresia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FOSTER, Michael. Hegel and Hermeneutics. In: BEISER, Frederick (Ed.). *The Cambridge Companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2008. p. 174-203.

FRANK, Manfred. Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's *Dialectic*. In: MARIÑA, Jacqueline (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. New York, USA: Cambridge University Press, 2005. p. 15-34.

FRANKS, Paul. All or nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon. In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 95-116.

FRIE, Roger. *Subjectivity and intersubjectivity in modern philosophy and psychoanalysis*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1997.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. ed. 17. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREUD, Sigmund. *The Interpretation of Dreams* [1899]. New York: Basic Books, 2010.

\_\_\_\_\_. *The Future of an Illusion* [1927]. New York: W. W. Norton & Company, 1961.

FUNARI, Pedro P. *Arqueologia*. São Paulo: Ática, 1988.

FUJIMOTO, Juliana. *A guerra indígena como guerra colonial – as representações e o lugar da beliciosidade indígena e da antropofagia no Brasil colonial (séculos XVI e XVII)*. 2016. 270 f. Tese de Doutorado (Pós-Graduação em História social) – USP, São Paulo, 2016.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. v. II. ed. 2. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* [1986]. ed. 3. Petrópolis: Vozes, 1999.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. 1997. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia – Faculdades EST, São Leopoldo.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia de la Liberacion: perspectivas* [1972]. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1975.

GUYER, Paul. Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism. In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 37-56.

\_\_\_\_\_. Introduction: the starry heavens and the moral law. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992 (reimp. 1999). p. 1-25.

HALL, Roberta. Pleistocene migration routes into the Americas: human biological adaptations and environmental constraints. *Evolutionary Anthropology*. Wiley Online Library, v. 13, n. 4. p. 132-144, 2004.

HAGAN, Anette. *Eternal Blessedness for All? A Historical-systematic Examination of Schleiermacher's Understanding of predestination*. Princeton Theological Monograph Series. Oregon: Pickwick, 2013.

HANSEN, Guillermo (Ed.). *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2002.

HEARN, Jeff. Gender: Biology, nature, and capitalism. In: CARVER, Terrell. *The Cambridge Companion to Karl Marx*. p. 222-245.

HEGEL, Georg. *The Phenomenology of the Spirit* [1807]. United Kingdom: Cambridge, 2018.

\_\_\_\_\_. *The Philosophy of History*. Canada: Batoche, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia* [1928-1929]. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

HERDER, Johann. *Outlines of a Philosophy of the History of Man* [1784]. New York: Bergman, 1800.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução C. V. Hamm; V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HORSTMANN, Rolf-Peter. The early philosophy of Fichte and Schelling. In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 117-140.

HYDE, Krista. *The moral Status of Women in Kant's Political and Ethical Philosophy*. 2003.p.1.[https://www.academia.edu/5423136/The\\_Moral\\_Status\\_of\\_Women\\_in\\_Kants\\_Political\\_and\\_Ethical\\_Philosophy](https://www.academia.edu/5423136/The_Moral_Status_of_Women_in_Kants_Political_and_Ethical_Philosophy)

IBGE. *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. Pesquisas e informações demográficas, n. 41, 2019.

\_\_\_\_\_. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

KANT, Immanuel. *An answer to the question: What is Enlightenment?*. Disponível em: [https://www.stmarys-ca.edu/sites/default/files/attachments/files/Kant--What%20Is%20Enlightenment\\_.pdf](https://www.stmarys-ca.edu/sites/default/files/attachments/files/Kant--What%20Is%20Enlightenment_.pdf). Acesso em: 20 nov. 2019.

\_\_\_\_\_. *Conflict of Faculties* [1794]. Disponível em: <http://la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPEEKantConflictFacNarrow.pdf>.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura* [1781]. Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

\_\_\_\_\_. *Critique of Pure Reason* [1781]. New York: Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos a toda a metafísica futura* [1783]. Tradução MORÃO, Artur. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. *The Critique of Judgment*. Estados Unidos: Hackett, 1987.

KITCHER, Patricia. Kant's philosophy of the cognitive mind. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 169-202.

KLEVER, Wilhelmus. Spinoza's life and works. In: GARRETT, Don. *The Cambridge Companion to Spinoza*. New York: Cambridge University Press, 1997. p. 13-60.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. v.1. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. v.2. São Paulo: Paulus, 2005

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: história antiga de Israel*. São Paulo: Paulus; Loyola. 2008.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna* [1979]. ed. 12. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MAGGIE, Yvonne. *Medo e feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Arquivo Nacional, Órgão do Ministério da Justiça, 1992.

MANNING, Gideon. The History of "Hylomorphism". In: *Journal of the History of Ideas*. University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, v. 74, n. 2, pp. 173-187, 2013.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* [1843-4]. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. *O Capital*. Livro I [1867]. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature* [1841]. Disponível em: <https://rowlandpasaribu.files.wordpress.com/2013/09/karl-marx-the-difference-between-the-democritean-and-epicurean-philosophy-of-nature.pdf>.

\_\_\_\_\_. *The Duchess of Sutherland and Slavery*. Republicado no *The People's Paper*, março 1853. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/03/12.htm>.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistémica: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MORENO, Javier Giraldo. *La Teología frente a otra Concepción del Conocer*. Bogotá, Colômbia: Códice, 2013.

MUSSKOF, André. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. 2008. 524 f. Tese de Doutorado [Pós-Graduação em Teologia] – Faculdades EST, São Leopoldo, 2007.

MURAD, Afonso. A “Teologia inquieta” de Juan Luis Segundo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Vol./No. 26/69 , p. 155-186, 1994.

NEVES, Eduardo G. O velho e o novo da arqueologia amazônica. *Revista USP*. São Paulo, n. 44, p. 896-111. 1999

NEVES, Walter A.; BERNARDO, Danilo V.; OKUMURA, Maria, Mercedes M. A origem do homem americano vista a partir da América do Sul: uma ou duas migrações? *Revista de Antropologia*. USP, São Paulo, 2007, v. 50, n. 1, p. 9-44, 2007.

NEVES, Walter A. E no princípio... era o macaco! *Estudos Avançados*. USP, São Paulo, v. 20, n. 58, p. 249-285, 2006.

NEVES, Walter A.; NETO, Clóvis; GLÓRIA, Pedro da. Origem e dispersão do gênero *homo*. In: NEVES, W.; JUNIOR, Miguel; MURRIETA, Rui. *Assim caminhou a humanidade*. São Paulo: Palas Athenas, 2015.

NIEBUHR, Richard R. *Schleiermacher: on Christ and Religion*. New York, USA: Charles Scribner’s Sons, 1964.

OLIVEIRA, Davison S. *Filosofia e Teologia em Friedrich Schleiermacher: a teoria do sentimento como ponto de inflexão dos princípios da dialética e da dogmática*. 2015. Tese [Doutorado em Ciência da Religião] – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

O’MALLEY, Gregory; BORUCKI, Alex. Patterns in the intercolonial slave trade across the Americas before the nineteenth century. *Revista Tempo*. UFF, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 314-338, 2017.

ONU/CEPAL. *Os Povos Indígenas na América Latina: avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos*. Chile, 2013.

PASSOS, João; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.

PINKARD, Terry. Hegel: A Life. In: BEISER, Frederick (Ed.). *The Cambridge Companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2008. p. 15-51.

POZZETTI, Valmir; MENDES, MÁRYKA. Biopirataria na Amazônia e a ausência de proteção jurídica. *Revista Direito Ambiental e sociedade*. UCS, Rio Grande do Sul, v. 4, n. 1, p. 209-234, 2014.

PFISTER, Oskar. *The Psychoanalytic Method*. New York: Moffat, Yard & Company, 1917.

PUCH, Evelyn. Women and Slavery: Julia Gardiner Tyler and the Duchess of Sutherland. In: *The Virginia Magazine of History and Biography*. V. 88, n. 2. 1980, p. 186-202.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

REDEKER, Martin. *Schleiermacher: Life and thought*. Translation WALLHAUSSER, John. Philadelphia: Fortress, 1973.

RESTREPO, Luís C. *O Direito à ternura*. São Paulo: Vozes, 2000.

RIBEIRO, Darcy. *Ensaio Insólitos*. São Paulo: Global, 2015.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto, PT: Rés, 1990.

RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

ROSA, Francis M. da. A invenção do índio. *Espaço Ameríndio*. UFRGS, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 257-277, 2015.

RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

RUSSELL, Bertrand. *The history of western philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1945.

SACCHI, Ângela. Violências e Mulheres Indígenas: justiça comunitária, eficácia das leis e agência feminina. *Patrimônio e Memória*. UNESP, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 62-74, 2014.

SCANNONE, Juan Carlos. El método de la Teología de la Liberación. *Theológica Xaveriana*, Bogotá, Colômbia, Vol./No. 34/4, p. 372 [369-399], 1984.

SCHAPER, Eva. Taste, sublimity, and genius: the aesthetics of nature and art. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992 (reimp. 1999). p. 367-394.

SCHAPER, Valério. “Porque tive fome e me destes de comer”: A teologia e o direito à alimentação. In: SCHAPER, Valério; OLIVEIRA, William K. de. *Plantar, comer e rezar*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2015. pp. 223-247.

SCHMIDT, Werner. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2004.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *A Brief Outline on the Study of Theology*. Translation TICE, Terrence N. Virginia: John Knox, 1966

\_\_\_\_\_. *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy: a study edition of the 1811 notes*. (TICE, Terrence, Org.) Georgia: Scholars Press, 1996.

- \_\_\_\_\_. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Hermeneutics and Criticism: and other writings*. BOWIE, Andrew (Ed.). New York, USA: Cambridge University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Hermenêutica e crítica, volume I*. Ijuí: Unijuí, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a religião: discursos a seus menosprezados eruditos*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- \_\_\_\_\_. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1799]. Translation CROUTER, Richard. New York: Cambridge University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *On Religion: speeches to its cultured despisers* [1821]. Translation OMAN, John. New York: Harper & Row, 1958.
- \_\_\_\_\_. *The Life of Schleiermacher as Unfolded in his Autobiography and Letter*. v.I. Translation ROAN, Frederica. London: Smith, Elder and CO, 1860.
- \_\_\_\_\_. Friedrich. *The Life of Schleiermacher as Unfolded in his Autobiography and Letter*. v.II. Translation ROAN, Frederica. London: Smith, Elder and CO, 1860.
- \_\_\_\_\_. *The Christian Faith*. v. I [1830]. Translation MACKINTOSH, H. R.; STEWART, J. S. New York: Harper & Row, 1963.
- \_\_\_\_\_. *The Christian Faith*. v. II [1831]. Translation MACKINTOSH, H. R.; STEWART, J. S. New York: Harper & Row, 1963.
- SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. *Profetas I: Isaías e Jeremias. O Grande Comentário Bíblico*. 2 ed. São Paulo: Editora Paulus, 2004.
- SCHWALM, Mauro Alberto. *Schleiermacher e os fundamentos da teologia prática: apontamentos de uma leitura em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: IEPG, 1994.
- SEGATO, Rita. Cotas: por que reagimos? *Revista USP*. São Paulo, n. 68, p. 76-87, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. In: RUGGI, L.; BARBOZA, R. *Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 2012. p. 106-131. Disponível em: <https://eces.revues.org/1533>.
- \_\_\_\_\_. *Raça é signo*. Série Antropologia. n. 372. Brasília: Universidade de Brasília, 2005b. p. 2-16.
- SEGUNDO, Juan Luis. *Existencialismo, Filosofia y Poesia* (Ensayo de Sintesis). Buenos Aires, Argentina: Espasa-Calpe, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires, Mexico: Carlos Lohlé, 1975.

\_\_\_\_\_. *Teologia Aberta para o Leigo Adulto: essa comunidade chamada Igreja* [1968]. São Paulo: Loyola, 1976.

\_\_\_\_\_. *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*. Cantábria, Espanha: Sal e Terrae, 1993.

SILVA, Vagner. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana: estudos de antropologia social*. UFRJ, Rio de Janeiro, v. 13, n1.

SILVA, Vitor Gomes da. *Deus enquanto conexão entre religião e filosofia em Friedrich D. E. Schleiermacher*. 2017. Tese [Doutorado em Ciência da Religião] – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

SILVEIRA, Hendrix. Combatendo a afroteofobia: argumentos jurídicos e teológicos para defesa da sacralização de animais em ritos de matriz africana. In: II Simpósio Internacional da ABHR – Anais, 25-29 of July, 2016 – Florianópolis, SC – Brazil – online. Available at: [http://www.simpósio.abhr.org.br/resources/anais/6/1470874598\\_ARQUIVO\\_Combateafroteofobia.pdf](http://www.simpósio.abhr.org.br/resources/anais/6/1470874598_ARQUIVO_Combateafroteofobia.pdf).

SINNER, Rudolf von. *O cristianismo a caminho do Sul: Teologia Intercultural como desafio à Teologia Sistemática*. In: Estudos Teológicos. Faculdades EST – São Leopoldo, v. 52, n. 1, pp. 38-62, 2012.

SPINOZA, Baruch. *A Theological-Political Treatise* [1670]. London: George Bell and Sons, 1891.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Edição Bilíngue. 3. ed. Tradução TADEU, Tomas. FELDMAN, Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2007.

\_\_\_\_\_. *Short Treatise on God, Man, & His Well-being*. London: Adam and Charles Black, 1910.

STOWE, Harriet Beecher. *A Reply to “The Affectionate and Christian Address of Many Thousands of Women of Great Britain and Ireland to Their Sisters the Women of the United States of America”*. 1892. Disponível em: <https://www.lehigh.edu/~dek7/SSAWW/writStoweReply.htm>. Acesso em: 12 dez. 2019.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do Outro*. ed. 2. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOMÉ, Evangelho de. Disponível em: <http://www.gnosis.org/naghamm/gthlamb.html> Acesso em: fev. 2020.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_. *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*. Milão: Mursia, 1986.

\_\_\_\_\_. “*Verwindung*”: nihilism and the Postmodern in Philosophy. In: *SubStance*. (Contemporary Italian thought). Johns Hopkins University Press, Maryland, v. 16, n. 2, pp. 7-17, 1987.

\_\_\_\_\_; ZABALA, Santiago. *Hermeneutic Communism*. New York: Columbia University Press, 2011.

VILHENA, Maria. Ritos Religiosos. in: PASSOS, João; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

WERLANG, Rosangela. *Pra que mexer nisso? Suicídio e sofrimento social no meio rural*. 2013. Tese (Doutorado em Psicologia Social e Institucional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre.

WESTHELLE, Vitor. *After Heresy: colonial practices and post-colonial theologies*. Oregon: Cascade, 2010.

\_\_\_\_\_. *Schleiermacher frente al pecado*. HANSEN, Guillermo (Ed.). *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2002. pp. 141-151.

WONDRACEK, Karin. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

WOOD, Allen. Ration theology, moral Faith, and religio. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992 (reimp. 1999). p. 394-416.

ZEFERINO, Jefferson; BOFF, Clodovis. Ética Barthiana e Teologia Pública: contribuições para a Teologia da Cidadania. In: Rever. Faculdade de Ciências Sociais – PUC-SP, São Paulo, v. 17, n. 1, pp. 146-167, 2017.

ZILSE, Edson Bruno. *Desfrute Deus*. Blumenau: Letra Moderna, 2008.

ZILSE, Raphaelson. *No limiar da linguagem: a consciência religiosa e o (re)fazer teológico em Friedrich Schleiermacher*. 2015. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia – Faculdades EST, São Leopoldo.

#### ELETRÔNICO:

“DNA de fósseis do Brasil desafia teorias de ‘descoberta’ da América”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-46098327>. Acesso em: fev. 2020.

“Um ano depois, Brumadinho é uma cidade adoecida, que não se reconhece”. Disponível em: <https://epocanegocios.globo.com/Brasil/noticia/2020/01/epoca-negocios-um-ano-depois-brumadinho-e-uma-cidade-adoecida-que-nao-se-reconhece.html>. Acesso em: jan. 2020.

“Brumadinho convive com adoecimento mental um ano após tragédia da Vale”. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2020/01/21/brumadinho-convive-com-adoecimento-mental-um-ano-apos-tragedia-da-vale.ghtml>. Acesso em: jan. 2020.

“Passar fome no Brasil é uma grande mentira, diz Bolsonaro”. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/passar-fome-no-brasil-uma-grande-mentira-diz-bolsonaro-23818496>. Acesso em: set. 2019.

“Relatório da ONU apresenta aumento da fome e da obesidade na América Latina”. Disponível em: [http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias/2018/copy6\\_of\\_maiorelatorio-da-onu-aponta-aumento-da-fome-e-da-obesidade-na-america-latina](http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias/2018/copy6_of_maiorelatorio-da-onu-aponta-aumento-da-fome-e-da-obesidade-na-america-latina). Acesso em: set. 2019.

“Panorama de la seguridad alimentaria y nutricional”. Disponível em: <http://centrodeexcelencia.org.br/wp-content/uploads/2018/11/PANORAMA-2018-FINAL-WEB.pdf>. Acesso em: set. 2019

“Land of the Cedars: Slipping into Deforestation?”. Disponível em: <https://www.eoi.es/blogs/rimaelkhoury/2014/01/21/land-of-the-cedars-slipping-into-deforestation/>. Acesso em: fev. 2020.