

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

LUIZ EDUARDO PRATES DA SILVA

FIOS PARA A REDE –
COTEJANDO CONCEITOS DE JOHN WESLEY E EDGAR MORIN:
CONTRIBUIÇÃO À EDUCAÇÃO NAS INSTITUIÇÕES EDUCACIONAIS
METODISTAS NO BRASIL, HOJE

São Leopoldo

2010

LUIZ EDUARDO PRATES DA SILVA

FIOS PARA A REDE –
COTEJANDO CONCEITOS DE JOHN WESLEY E EDGAR MORIN:
CONTRIBUIÇÃO À EDUCAÇÃO NAS INSTITUIÇÕES EDUCACIONAIS
METODISTAS NO BRASIL, HOJE

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração Teologia e Educação

Orientador: Manfredo Carlos Wachs

São Leopoldo

2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S586f Silva, Luiz Eduardo Prates da

Fios para a rede - cotejando conceitos de John Wesley e Edgar Morin: contribuição à educação nas instituições educacionais metodistas no Brasil, hoje / Luiz Eduardo Prates da Silva ; orientador Manfredo Carlos Wachs. – São Leopoldo : EST/PPG, 2010.
245 f.

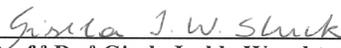
Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2010.

1. Igreja Metodista – Educação. 2. Wesley, John, 1703-1791. 3. Morin, Edgar, 1921-. 4. Complexidade (Filosofia). 5. Educação – Finalidades e objetivos. I. Wachs, Manfredo Carlos. II. Título.

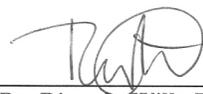
Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

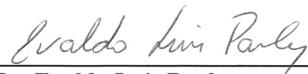
BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: 
Prof. Dr. Manfredo Carlos Wachs (Presidente)

2º Examinador: 
Prof.ª Dr.ª Gisela Isolde Waechter Streck (EST - PPG)

3º Examinador: 
Prof. Dr. Remí Klein (EST - PPG)

4º Examinador: 
Prof. Dr. Ricardo Willy Rieth (ULBRA/RS)

5º Examinador: 
Prof. Dr. Evaldo Luis Pauly (UNILASALLE/RS)

DEDICATÓRIA

*Dedico esta Tese à **Ana Beatriz**, sobrinha-neta recém nascida, a quem (refiro-me tanto a ela quanto a seus pais) nem pude dar a merecida atenção, em razão de minhas múltiplas obrigações e da necessidade de finalizar este próprio trabalho.*

Na esperança e na aposta de que a humanidade consiga, ao poucos e progressivamente, ir vencendo seus aspectos demens – carregados de irracionalidade, de destruição, de violência, e deixando fluir seus aspectos sapiens – de afetividade, de ternura, de compreensão, de modo que a “nova Criação”, que Deus está misteriosamente gestando para e com o ser humano, se torne mais explícita, e que assim ela viva em um tempo mais feliz, mais ‘Humano’, mais pleno...

“Estamos comprometidos, na escala da humanidade planetária, na obra essencial da vida, que é resistir à morte. Civilizar e solidarizar a Terra, transformar a espécie humana em verdadeira humanidade torna-se o objetivo fundamental e global de toda educação que aspira não apenas ao progresso, mas à sobrevivência da humanidade”.

Edgar Morin

“O problema humano, hoje, não é somente de conhecimento, mas de destino. Efetivamente, na era da disseminação nuclear e da degradação da biosfera, tornamo-nos, por conta própria, um problema de vida e/ou morte. Este trabalho nos liga ao destino da humanidade”.

Edgar Morin

“Ele já está renovando a face da terra. E nós temos forte razão para esperar que a obra que Ele começou Ele a continuará até o dia do Senhor Jesus; que Ele jamais cessará esta obra abençoada de seu Espírito até que Ele tenha cumprido todas as suas promessas, até que ele coloque um ponto final no pecado e na miséria, na enfermidade e morte, e restabeleça a santidade e a felicidade universal, e faça com que todos os habitantes da terra cantem juntos: ‘Aleluia, o Senhor Deus Onipotente reina!’; ‘O louvor, e a glória, e a sabedoria, e as ações de graças, e a honra, e o poder, e a força sejam ao nosso Deus, pelos séculos dos séculos!’ (Ap 7.12)”

John Wesley

RESUMO

Diante das demandas contemporâneas e em busca de sobrevivência frente à mercantilização da educação, instituições educacionais confessionais, como é o caso das instituições vinculadas à Igreja Metodista, procuram se articular em redes. Este trabalho visa enfatizar alguns pontos específicos do pensamento de John Wesley e de Edgar Morin, que possam contribuir para que essas redes não estejam vinculadas apenas aos aspectos administrativo-financeiros, mas que tenham, concomitantemente, elementos de reflexão que encerrem uma carga de sentido, encontrado na confluência da 'tradição' ou seja, na visão teológica do iniciador do movimento metodista, com o contemporâneo, ou seja, com os desafios colocados à educação nos dias atuais, a partir do paradigma da complexidade de Edgar Morin. Essas contribuições são consideradas como fios para a tecitura da rede, tendo em vista que *complexus* tem como uma de suas conotações um tecido de constituintes heterogêneos inseparavelmente associados. Rede também pode ter outras conotações, como "rede de segurança" e para o pescador é um instrumento que garante a sobrevivência. Os elementos escolhidos como fios para tecer a rede são a antropologia, a soteriologia, no sentido de salvação *social*, e a criação e 'nova criação' em John Wesley. E, ainda, aspectos da antropologia, solidariedade e crise de destino da humanidade, e educação em Edgar Morin. A tecitura é apresentada a partir do cotejamento desses conceitos/fios. Exemplificando e apontando sinais de esperança, apresento algumas práticas e experiências já em vigor na Universidade Metodista de São Paulo, onde encontro aproximações e possíveis relações com o material apresentado como os fios e o tecido da rede. Concluo o trabalho retomando e aprofundando os pontos de confluência entre alguns aspectos dos pensamentos dos dois autores, como suporte para a defesa do que considero a educação necessária para o atual momento histórico, portanto aquela que proponho que deva ser desenvolvida pela Rede Metodista de Educação.

Palavras chave: Rede de Educação. Complexidade. Antropologia. Soteriologia/Solidariedade. Crise/"Nova criação".

ABSTRACT

In face of contemporary demands and struggling to survive against the “commodification” of education, confessional educational institutions, as is the case of the institutions related to the Methodist Church, seek to articulate into networks. This paper aims to highlight some specific points of John Wesley’s and Edgar Morin’s thought, which may allow that such networks be linked not only to the administrative and financial aspects, but have at the same time, elements of reflection carrying a load of meaning, to be found at the confluence of 'tradition', that is, the theological vision of the father of the Methodist movement, with the contemporary vision, that is, the challenges posed to education today, from Edgar Morin’s paradigm of complexity viewpoint. These contributions are considered as threads weaving the fabric of the network, given that the *complexus* has as one of its connotations a tissue of heterogeneous constituents, inseparably bound. A net may also have other connotations, such as the "safety net", while for the fisherman, it is an instrument that ensures survival. The elements chosen as threads to weave this network are anthropology, soteriology, in the sense of social salvation, and the creation and 'new creation' in John Wesley. And still, aspects of anthropology, solidarity and the humanity’s fate crisis, and education in Edgar Morin. The texture is shown based on a careful examination and comparison of these concepts/threads. Exemplifying and pointing to signs of hope, I describe some experiences and practices being used at the Methodist University of São Paulo, where we find similarities and possible connections with the material presented as the threads and the fabric of the network. I conclude this recovering and examining carefully points of the confluence between some aspects on the thoughts of the two authors as support of defense of what I consider the necessary education for the current historical moment, therefore, the one which I propose that should be developed by Methodist Educational Chain.

Keywords: Education Network. Complexity. Anthropology. Soteriology/Solidarity. Crisis/“New Creation”.

SUMÁRIO

Introdução	12
I. O artesão, os materiais e o método	22
II. Apresentação do movimento metodista e de seu iniciador, John Wesley, e contextualização da origem da obra educacional metodista .	34
1. O Movimento Metodista e a Educação	37
2. Desenvolvimento do movimento metodismo na Inglaterra na época de Wesley	43
1. Fios para a Rede – a contribuição de John Wesley	51
1.1 Primeiro Fio – A antropologia	51
1.1.1 <i>Imago Dei</i>	51
1.1.1.1 Imagem <i>Natural</i>	53
1.1.1.2 Imagem <i>Política</i>	61
1.1.1.3 Imagem <i>Moral</i>	63
1.1.2 Indivíduo – Comunidade – Humanidade	65
1.2 Segundo Fio – A “salvação <i>social</i> ”	73
1.2.1 Afirmação da vida	78
1.2.2 Atuação entre o Povo	82
1.2.3 Defesa dos Pobres	86
1.3 Terceiro Fio – A criação e a “nova criação”	99
2. Fios para a Rede – a partir de Edgar Morin	122
2.1 Primeiro Fio – Antropologia e Solidariedade	122
2.1.1 Concepção do ser humano	122
2.1.2 Solidariedade	129
2.2 Segundo Fio - Conceito de crise e a crise atual da humanidade	137
2.2.1 Sobre o conhecimento do presente e a previsibilidade do futuro.	137
2.2.2 O conceito de Crise	141
2.2.3 A complexidade teórica da crise	146
2.2.4 A crise atual da humanidade	148
2.2.4.1. Crise das noções de progresso e de desenvolvimento	148
2.2.4.2. Ecologia	152

2.2.4.3 Reflexos da crise do desenvolvimento sobre as pessoas	154
2.2.4.4 Ameaça atômica	156
2.2.5. Crise de futuro	158
2.2.6. Salvação / Perdição: O Evangelho da Perdição	160
2.3 Terceiro fio - Educação e Salvação da Humanidade	164
2.3.1. O contexto: a dupla hélice da globalização	164
2.3.2. Os grandes desafios à educação	169
2.3.3. Os sete princípios para a Reforma do Pensamento	170
2.3.3.1 O <i>princípio sistêmico ou organizacional</i>	171
2.3.3.2 O <i>princípio holográfico</i>	171
2.3.3.3 O <i>princípio do círculo retroativo</i>	171
2.3.3.4 O <i>princípio do circuito recursivo</i>	172
2.3.3.5 O <i>princípio da autonomia/dependência (auto-organização)</i>	172
2.3.3.6 O <i>princípio dialógico</i>	173
2.3.3.7 O <i>princípio da reintrodução do conhecimento</i> <i>em todo o conhecimento</i>	173
2.3.4. Reformar a educação – uma necessidade	175
2.3.5. Conteúdos fundamentais à reforma da educação	177
2.3.5.1 Educar para a consciência das cegueiras do conhecimento: o erro e a ilusão	177
2.3.5.2 Educar para os princípios do conhecimento pertinente	181
2.3.5.3 Educar na e para a Condição Humana	184
2.3.5.4 Educar na e para a Identidade Terrena	186
2.3.5.5 Educar para enfrentar as incertezas	189
2.3.5.6 Educar para a compreensão	191
2.3.5.7 Educar para a ética do gênero humano	193
2.3.6 As disciplinas científicas - a questão da inter-poli-transdisciplinaridade	195
3. Cotejando posições, fiando os fios, tecendo a rede	200
3.1. Considerações Preliminares	200
3.2. Pontos de contato	202
3.2.1 A complexidade do humano	203
3.2.1.1 O indivíduo complexo	203

3.2.1.2	O ser humano complexo além da dimensão individual e a questão da solidariedade	204
3.2.1.3	O amor	205
3.2.1.4	Aspectos contraditórios do ser humano e a disjunção biológico-cultural	207
3.2.2	A Totalidade	209
3.2.3	A crise	211
3.2.4	A Salvação	212
3.2.5	A Educação	215
3.3	Demandas à educação	218
3.3.1	Quero trazer à memória... ..	218
3.3.1.1	PPI – Projeto Pedagógico Institucional	219
3.3.1.2	Núcleo de Formação Cidadã (NFC)	220
3.3.1.3	Cátedra Unesco de Comunicação para o Desenvolvimento Regional	221
3.3.1.4	Cátedra Celso Daniel de Gestão de Cidades	221
3.3.1.5	Movimento Mais Cidadania Metodista	222
3.3.1.6	Assessoria Pedagógica para Inclusão	222
3.3.1.7	Pastoral Universitária e Escolar	223
3.3.2	... o que me pode dar esperança	223
	Conclusão	228
	Referências	245

Introdução

O metodismo é um movimento religioso que desde suas origens, por inspiração e prática do seu fundador, John Wesley, se caracterizou como um movimento educacional, no sentido de desenvolver uma 'pedagogia da fé'. Em função disso, o movimento metodista desenvolveu-se como Igreja e também criou centenas de instituições educacionais – de 'educação secular', ao redor do mundo. Porém, por diversos fatores, em sua adaptação às novas realidades em que foram implantadas essas instituições educacionais, a proposta original do movimento também foi se alterando, resultando em novas perspectivas da tarefa educacional dos metodistas. Isto ocorreu com a passagem para os Estados Unidos da América, a partir de onde, pela empreitada missionária, espalhou-se por vários outros países. No Brasil ainda por várias décadas o metodismo, bem como suas instituições educacionais, manteve sua configuração oriunda dos missionários norte-americanos. A partir da segunda metade do século XX, entretanto, devido a conjunturas específicas do país, iniciou-se um movimento de configuração à realidade nacional, tendo, em grande medida, especialmente na obra educacional, a inspiração do educador Paulo Freire. Mesmo que as diretrizes daí resultantes não tenham sido totalmente assimiladas e transpostas à prática, a conjuntura dessa transformação já completou o seu ciclo e hoje novos desafios se impõem às instituições metodistas de educação.

A partir da última década do século passado, mais precisamente, a partir de 1992, houve grandes mudanças econômicas e sociais (como também em outras áreas) no Brasil, decorrentes da abertura do país ao processo de globalização e, conseqüentemente, ao neo-liberalismo. Essas mudanças atingiram também o âmbito da educação e tivemos, paulatinamente, o avanço de uma visão que via na educação uma 'fatia de mercado' e a conseqüente 'mercantilização' da mesma. Não é objeto deste trabalho aprofundar a reflexão sobre esse processo, nem mesmo sobre suas causas. Interessa-me a constatação de que, premidas pelo mercado, com grupos internacionais de educação ingressando em nosso país e forçando uma educação instrumental ao modelo de desenvolvimento vigente, voltado ao individualismo e à

competitividade, as instituições educacionais confessionais, como católico-romanas, adventistas, luteranas, metodistas e outras, se viram diante de um impasse. Seus modelos atomizados em várias Escolas, Faculdades e algumas Universidades, mostraram-se frágeis diante desse processo, especificamente diante da competição desigual que se estabeleceu e ainda persiste. Enquanto as instituições confessionais têm como prioridade, em tese, 'formar para a vida', com uma educação que reflita valores, principalmente advindos da visão cristã, e uma ética de vivência e convivência no mundo, oferecendo a seus alunos e alunas uma formação variada, o que as torna dispendiosas em termos de mensalidades escolares, as empresas educacionais mercantilizadas oferecem seu 'produto', de qualidade discutível, a baixo custo, porque visam principalmente preparar para o ingresso no mercado de trabalho, sem uma preocupação mais ampla de formação para a vida.

Diante desse impasse, que se mostra principalmente na dificuldade econômico-financeira de oferecer uma educação de qualidade, as organizações eclesiais a que essas instituições estão vinculadas, começaram a optar pela formação de Redes de Educação. Isto ocorreu e ocorre atualmente com instituições católico-romanas (Rede Marista, Rede Lassalista, etc.) com instituições luteranas (Rede Sinodal) e outras, como também com instituições metodistas. No último Concílio Geral da Igreja Metodista (julho e dezembro de 2006), essa Igreja decidiu criar a Rede Metodista de Educação, uma rede centralizada e de abrangência nacional, abarcando suas instituições de ensino superior e os colégios a elas vinculados.

Acompanho esse processo, por servir a uma Universidade Metodista (a Universidade Metodista de São Paulo), como Pastor, na qualidade de Coordenador da Pastoral Universitária e Escolar e também exercendo em períodos variados a Coordenação da Mesa Executiva da CONAPEU (Coordenação Nacional de Pastorais Escolares e Universitárias), órgão vinculado ao Colégio Episcopal da Igreja Metodista. Embora a função que exerço não acarrete tarefas executivas ou deliberativas, não pude deixar de verificar que o processo de formação da Rede Metodista de Educação está mais voltado aos aspectos econômico-administrativos (atividades 'meio') do que aos aspectos propriamente educacionais (atividades fim).

Diante dessa situação, levantam-se algumas questões, como, por exemplo: Que rede é essa? Quais seus fundamentos? Qual sua finalidade? Estará esta rede realmente voltada à missão educacional das Instituições Metodistas de Educação (doravante denominadas IME's), ou vinculada apenas ao aspecto de garantir a sobrevivência das mesmas? Compreendo a necessidade da viabilização econômico-financeira e a considero fundamental, pois a sobrevivência é que possibilitará a efetividade da missão educacional. Entretanto, um processo que deixe de considerar que as questões vinculadas à educação devem, necessariamente, acompanhar *pari passu* as questões econômico-administrativas, ou - ainda melhor - ir adiante dessa estabelecendo metas e prioridades, corre o risco de cair na vala comum da mercantilização da educação. Desta maneira, estaria deixando de contribuir com o diferencial de uma rede educacional confessional, baseada em valores, no caso, advindos da tradição cristã e metodista, como foi dito, e sonegando a uma geração de seus educandos as perspectivas e a formação decorrentes de sua visão de mundo, como os valores éticos, a responsabilidade social, o senso e a prática da cidadania.

É evidente que uma tradição necessariamente tem de dialogar com as questões contemporâneas e se renovar constantemente, sob pena de ficar anacrônica ou simplesmente representar uma tradição morta¹. Por isso, não basta conservar o passado: “o conservadorismo teima em reviver o que está morto e tenta criar o que poderíamos chamar de uma tradição empalhada”². Porém, também não se pode jogar fora tudo o que passou e tentar começar do zero: “o oposto desse conservadorismo é um modismo contemporâneo, tão inconsequente como aquele que tenta mumificar a tradição”³. No centro da disputa entre essas duas posições está a questão da identidade. Rui Josgrilberg diz:

Não podemos, em nome da agenda do dia [...] abordar superficialmente a tradição e a cultura. Sem tradição não há cultura e não há identidade possível. O que podemos fazer é distinguir entre os elementos vivos e relevantes de uma tradição e seus elementos mortos. Sempre que abordamos uma tradição nós a transformamos.

¹ Sobre o tema da “tradição” ver: JOSGRILBERG, Rui de Souza. A Preocupação Ecológica na Tradição Wesleyana. In: CASTRO, Clóvis Pinto de (Org.) *Meio Ambiente e Missão: a responsabilidade ecológica das Igrejas*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003, p. 89-90.

² JOSGRILBERG, 2003, p. 90.

³ JOSGRILBERG, 2003, p. 90.

Mas querer viver sem ela é a mesma coisa que, na ordem pessoal, querer viver sem memória⁴.

Compreendo que, diante das circunstâncias econômicas colocadas à educação pelo neoliberalismo, as IME's não podem abdicar da 'tradição' educacional metodista e de seus valores e simplesmente entrar no "jogo do mercado". Entretanto, talvez não possam também, simplesmente, repetir o que até aqui têm feito, sob pena de cair no conservadorismo e, assim, fatalmente sucumbir. Há que "discernir os sinais dos tempos" (Mateus 16.3). Considerar as novas questões colocadas hoje, que representem, por um lado, o desafio de reinventar a tradição e, por outro, possam comportar uma carga de sentido diante dos desafios contemporâneos, tanto para as próprias instituições, como para as pessoas que participam do processo educativo (professores/as, alunos/as, funcionários/as).

O presente trabalho se propõe a contribuir no processo de reposicionamento das IME's. Especificamente busca levantar questões quanto a temas relevantes para a educação hoje e fornecer elementos de reflexão para que a formação da Rede não se restrinja aos aspectos econômico-administrativos, mas tenha um suporte na reavaliação de pontos específicos da "tradição", frente a alguns elementos de um paradigma educacional contemporâneo.

Tomando como ponto de partida que a "tradição" metodista tem sua raiz mais profunda na vida e na obra de seu fundador, John Wesley, optei por selecionar cuidadosamente alguns elementos desta obra, construída, como se verá adiante, na práxis da criação e consolidação do movimento metodista. Porém, revisitar a tradição por si só não significa nenhuma garantia de que se vá possibilitar emergir da análise elementos que possam representar uma contribuição diante do mundo contemporâneo, haja vista que Wesley viveu e construiu sua teologia há mais de dois séculos (ele viveu entre 1703 e 1791) . Por este motivo, tornou-se necessário optar por um autor que representasse um paradigma educacional contemporâneo. O sentido dessa escolha visa a selecionar elementos da obra desse autor que auxiliem nessa revisitação, para chegar a uma metodologia hermenêutica de análise que possibilite que a

⁴ JOSGRILBERG, 2003, p. 90.

contribuição advinda desse processo tenha, por um lado, o sentido de atualidade necessário para que se torne efetiva e potencialmente aplicável à prática e, por outro lado, que esta contribuição esteja fortemente ancorada na “tradição” que firma a identidade metodista. A opção foi por Edgar Morin, pela contribuição relevante de sua reflexão crítica e desafiadora para os dias atuais, no meu modo de ver. A partir dessa opção, para delimitar o objeto da pesquisa, necessitei pinçar alguns pontos específicos de sua obra que servissem como fundamentos hermenêuticos da análise de elementos da tradição a que eu me propunha.

A opção por Morin levou em conta aspectos vinculados tanto ao conceito chave de sua obra, a complexidade, como a sua visão da urgência de uma tomada de posição frente ao que ele mesmo denomina de ‘crise de destino’ da humanidade, hoje.

Para se pensar a educação a partir de Edgar Morin é fundamental levar em conta o conceito que embasa toda a sua obra, ou seja, o conceito de complexidade. Toda a elaboração sobre a razão, o conhecimento, a ciência e, em decorrência, a educação, deve estar alicerçada nessa compreensão da realidade, que se contrapõe à visão cartesiana, fragmentada e fragmentadora ainda imperante nos dias atuais. Por este motivo, a forma de pensar o mundo que ele propõe, constitui-se, como ele próprio disse, em uma ‘reforma do pensamento’, de caráter paradigmático⁵.

Segundo ele, a ciência moderna é incapaz de um diálogo com o real que possibilite revelar sua complexidade e de “negociar” com ela. Pelo contrário, na medida em que se fundamenta na fragmentação do real, na verificação empírica e lógica, e na busca de uma causalidade única, a ciência moderna, ao mesmo tempo em que faz avançar o conhecimento, faz avançar também a ignorância e uma ‘nova cegueira’ ligada ao uso degradado da razão. Diz ser, por este motivo, também, que os maiores perigos em que hoje incorre a humanidade estão ligados ao progresso cego e descontrolado do conhecimento. O grande problema, porém, não está no conhecimento em si, mas no modo mutilador de organização do conhecimento, incapaz de reconhecer e de apreender a complexidade do real.

⁵ Cf. MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2002a. p. 20, 96.

Mas, o que vem a ser a complexidade, em sua concepção?

À primeira vista, a complexidade é um tecido (*complexus*: o que é tecido em conjunto) de constituintes heterogêneos inseparavelmente associados: coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Na Segunda abordagem, a complexidade é efectivamente, o tecido de acontecimentos, acções, interacções, retroacções, determinações, acasos, que constituem o nosso mundo fenomenal. Mas então a complexidade apresenta-se com os traços inquietantes da confusão, do inextrincável, da desordem, da ambiguidade, da incerteza... Daí a necessidade, para o conhecimento, de pôr ordem nos fenómenos ao rejeitar a desordem, de afastar o incerto, isto é, de seleccionar os elementos de ordem e de certeza, de retirar a ambiguidade, de clarificar, de distinguir, de hierarquizar... Mas tais operações, necessárias à inteligibilidade, correm o risco de a tornar cega se eliminarem os outros caracteres do *complexus*; e efectivamente [...] elas tornaram-nos cegos⁶.

Em outro lugar, Morin diz:

[...] há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo (como o económico, o político, o sociológico, o psicológico, o afetivo, o mitológico), e há um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Por isso a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade⁷.

Diante desta situação torna-se necessário o reconhecimento dos limites da ciência moderna para dar conta dos desafios de uma compreensão do real enquanto complexidade, questionar sobre a existência de múltiplas diversidades e da possibilidade de que sejam agrupadas num complexo de complexos e, finalmente, verificar se há um modo de pensamento ou um método capaz de revelar o desafio da complexidade. Para isso é preciso estar ciente de que o pensamento complexo não elimina a simplicidade, mas sim a integra em seu sistema, recusando, entretanto, as consequências mutiladoras, redutoras, unidimensionais e ilusórias de se tomar por realidade o reflexo simplificado do real. Também é preciso estar ciente de que, por mais que se avance na compreensão da complexidade do real, ele sempre escapará da possibilidade da compreensão de sua totalidade. A onisciência é uma impossibilidade, mesmo em teoria⁸.

⁶ MORIN, Edgar. *Introdução ao Pensamento Complexo*. 4.ed. Lisboa : Instituto Piaget, 2003. p. 20.

⁷ MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. 6. ed. São Paulo: Cortez ; Brasília,: UNESCO, 2002b, p 38.

⁸ Cf. MORIN, 2003, p. 7-23.

É, portanto, a partir deste quadro que se constitui em uma 'reforma do pensamento', de caráter paradigmático, como foi dito, conforme o autor⁹, que se deve pensar qualquer conceito relativo à obra de Edgar Morin. Em decorrência, esse será, obrigatoriamente, o ponto de partida para se pensar a educação.

A tarefa a qual me proponho revela-se, portanto, também ela, bastante complexa. Busco traçar uma linha de 'diálogo' entre a "tradição" metodista e sua importância para a educação com a compreensão da obra educacional necessária no momento atual, a partir da visão de Edgar Morin. Neste 'diálogo' procuro levantar elementos visando dar conta da diversidade dos fatores envolvidos, em função da própria complexidade do momento e dos desafios que ela encerra, na esperança de que possam significar uma contribuição à obra educacional das instituições metodistas no Brasil, especialmente no momento da constituição da Rede Metodista de Educação.

Como já exposto, essa busca não pode prescindir da inspiração dessa obra educacional, que teve em sua origem, a visão do iniciador do movimento metodista, John Wesley, sob o risco de se tornar alienada de suas vertentes originais, o que resultaria em descaracterização de sua identidade fundante.

Devido ao fato de tanto Wesley quanto Morin serem detentores de uma vasta obra bibliográfica tornando praticamente impossível uma cotejamento de todo o vasto cabedal de ambos, necessitei fazer uma seleção de elementos que, ao mesmo tempo, possibilitem o diálogo proposto e a contribuição esperada.

Inspirado no próprio Edgar Morin e na sua primeira acepção da complexidade, como um tecido, *complexus*, e, por outro lado, na constituição de uma *rede*, que também pode ser considerada como um tecido, formada pelo entrelaçamento de fios diversos, que mantém sua identidade original, mas ao compor-se com os demais, forma algo diferente, o próprio tecido, "o paradoxo do uno e do múltiplo", concebi este trabalho como a proposição de fios para a rede, ou de fios para a tessitura da rede. A constituição desses 'fios' será elaborada pelo cotejamento¹⁰ de conceitos de John Wesley e de Edgar Morin.

⁹ MORIN, 2002a. p. 87-97.

¹⁰ Segundo Houaiss, cotejar significa: 1. investigar, analisar (alguma coisa), colocando(-a) em confronto com (outra) [...]; 2. estabelecer comparação entre; investigar (semelhanças e/ou

O tecido que se espera formar é um *complexus*, constituído desse cotejamento de elementos da “tradição” e de demandas contemporâneas para a educação.

A figura da *rede* é também sugestiva de muitas interpretações. Por exemplo, pode-se pensar em uma “rede de proteção”. Efetivamente, na leitura da obra de Morin, diante da “crise de destino da humanidade” (que será exposta adiante), tem-se a sensação da necessidade de uma rede de proteção para a humanidade, no momento atual. Por outro lado, não se constituirão as Redes de educação confessionais em ‘redes de proteção’ diante do impacto da mercantilização da educação? Outra ideia que a metáfora da rede sugere é que, para o pescador, a rede é instrumento de garantia de sobrevivência. A mesma metáfora foi usada por Rubem Alves no seu livro *Filosofia da Ciência: Introdução ao jogo e suas regras*, no sentido da rede como um “instrumento para capturar conceitos”¹¹.

Decidi, assim, também inspirado em Edgar Morin, formatar o resultado da pesquisa não da forma acadêmica convencional, com capítulos, sub-capítulos, tópicos, etc., mas de uma forma não convencional, considerando cada contribuição como um fio que se entrelaça com os demais, através dos conceitos apresentados, eles mesmos em si complexos e que podem sugerir outras interações possíveis, mas também formando a complexidade. As exigências acadêmicas, entretanto, impõem a apresentação do trabalho, que ficou formatado conforme se segue:

Tecer uma rede requer a existência de um artesão, de matérias com as quais a rede será tecida, de uma maneira de trabalhar para tecer a rede. Por esse motivo e preliminarmente ao desenvolvimento propriamente do trabalho, me apresento como o artesão na busca de tecer esta rede ou, ao menos, de identificar os fios para a tecitura, portanto, como pesquisador, minha trajetória de vida e de vida acadêmica, as influências que tive na formação de meu pensamento. Apresento também o método de trabalho.

Tecer a rede requer, ainda, um espaço específico de trabalho, que, na perspectiva metafórica que adotei, não será necessariamente uma localização geográfica, mas um movimento, com seu iniciador, seu desenvolvimento

diferenças) entre (uma ou mais coisas) [...]. DICIONÁRIO Houaiss da Língua Portuguesa. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br>>. Acesso em: 10 mai. 2010.

¹¹ ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência: Introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Loyola, 2000.

histórico, suas principais motivações. Por esse motivo, e ainda preliminarmente, apresento o movimento metodista, como e onde surgiu, seu iniciador, John Wesley, sua preocupação com a educação e a contextualização da origem da obra educacional metodista.

Logo a seguir, apresento propriamente o corpo do trabalho, organizado na forma, ainda metafórica, de 'fios' para tecer a rede. Busquei esses 'fios' nas obras de John Wesley e de Edgar Morin, conforme serão referidas ao longo do trabalho.

Sobre a contribuição de John Wesley:

No Primeiro Fio, examino a antropologia em Wesley, com sua peculiar concepção da *imago Dei* como uma vocação, dependendo da relação que o ser humano estabelece com Deus. Ela se compõe de imagem *natural*, que engloba a razão, a vontade e a liberdade; imagem *política*; e imagem *moral*. Ressalto que, mesmo depois da Queda, o ser humano mantém algumas disposições vinculadas a essa imagem. É também apresentada a visão de que o ser humano não é somente considerado como indivíduo, mas também como comunidade e humanidade.

No Segundo Fio apresento Wesley como um teólogo da práxis, ou seja, do caminho da salvação (*theologia viatorum*), que valoriza a ortodoxia na medida em que ela contribui para a ortopraxia, e que desenvolve uma soteriologia *social*, cujas raízes estão na afirmação da vida, na atuação entre o povo e na defesa dos pobres. Essas preocupações se constituíram em atitudes permanentes de sua vida e também em recomendações constantes a seus seguidores.

No Terceiro Fio apresento a concepção de Wesley quanto à Criação (*ex nihilo*), que inclui a visão do Deus Triuno como Preservador e Sustentador do universo. Portanto, um Deus presente na sua criação, que, mesmo depois da Queda, quer levá-la a um estado ainda mais pleno do que o inicial, o que implica em um processo de criação que se aperfeiçoa continuamente e significa uma salvação não no sentido "espiritual" ou para depois da morte, e que quer o ser humano como parceiro nesta preservação e plenificação da Criação.

Em relação aos fios para a Rede a partir de Edgar Morin, apresento:

No Primeiro Fio – sua visão do ser humano como um ser complexo, *homo complexus*. Essa complexidade vem do fato dele ser, concomitantemente, totalmente biológico e totalmente cultural. E, ainda, dele se constituir a partir da justaposição de três trindades: a trindade indivíduo/sociedade-espécie; a trindade cérebro/cultura-espírito e a trindade razão/afetividade-pulsão. Apresento também o conceito de solidariedade, que perpassa toda a obra de Morin, enfocando sua origem, o perigo que ela enfrenta atualmente e seu significado para o presente e para o futuro.

No Segundo Fio – apresento a concepção de Morin de que, para se analisar o presente e prever o futuro da humanidade, temos que compreender o que significa crise, em sua conotação atual, bem como a natureza da crise que hoje vivemos e os fatores principais que a compõem. Apresento ainda sua concepção do ‘Evangelho da Perdição’, decorrente dessa crise.

No Terceiro Fio - Educação e Salvação da Humanidade, apresento o contexto em que se dá hoje a educação - a dupla hélice da globalização, os grandes desafios que hoje ela enfrenta, em especial a necessidade de uma ‘reforma do pensamento’, e os conteúdos fundamentais para a educação hoje. Concluo essa parte apresentando a visão de Morin sobre a questão da ‘interpoli-transdisciplinaridade’.

A seguir procuro explicitar os pontos de contato entre os pensamentos desses autores, na seção que intitulei: *Cotejando posições, fiando os fios, tecendo a rede*. Ai, apresento algumas considerações preliminares à relação e ao ‘diálogo’ entre Wesley e Morin e, em seguida, apresento alguns elementos que podem compor esse diálogo, bem como a possibilidade de ‘consenso’ entre elementos importantes para a educação a partir da visão de Wesley e os conteúdos fundamentais para a educação, conforme Morin. Apresento, ainda, algumas experiências educacionais que apontam na direção da educação proposta.

Concluo o trabalho retomando e aprofundando os pontos de confluência entre alguns aspectos dos pensamentos dos dois autores, como suporte para a defesa do que considero a educação necessária para o atual momento histórico, portanto aquela que proponho que deva ser desenvolvida pela Rede Metodista de Educação.

I. O artesão, os materiais e o método

Nasci em uma pequena cidade do interior do Estado do Rio Grande do Sul (Rosário do Sul), em uma família extremamente pobre. Meu pai, funcionário público da Prefeitura Municipal, além de uma remuneração muito parca, passava às vezes seis meses sem receber salário. Minha mãe, professora primária, vivia a mesma condição. Situação muito difícil para cuidar dos cinco filhos (da época em que, ainda muito criança, comecei a tomar consciência das coisas – depois vieram mais dois, tendo um falecido ao nascer). Quando eu ainda era criança, meu pai se dizia metodista, porque não gostava de “homem de vestido” – os padres – mas nunca frequentava a Igreja. Minha mãe era católica praticante. Por iniciativa de minha terceira irmã, mais velha que eu, começamos a frequentar a Igreja Metodista. Em seguida, toda a família era metodista.

Nesta época, eu ainda não havia chegado à pré-adolescência. Mas já tinha consciência da penúria e sentia pena de meus pais que trabalhavam tanto, mas não tinham como nos sustentar minimamente. Levado por meu pai comecei a ir aos comícios do PTB (Partido Trabalhista Brasileiro). Lá ouvia em alguns sábados à noite os discursos do Dr. Rui Ramos, Deputado Federal, e do Sr. João Ortácio, posteriormente Vereador do Município. No domingo pela manhã encontrava a ambos na Igreja Metodista, como leigos ativos. O Dr. Rui Ramos muitas vezes era o pregador e muitas vezes, também, um ou outro era o professor da classe da Escola Dominical.

Aos treze anos senti-me chamado ao Ministério Pastoral e a este chamado dediquei minha vida. Primeiramente como estudante do ginásio e científico (nomenclatura da época) e depois como estudante de teologia, ‘pastor-seminarista’ e posteriormente Pastor e Presbítero da Igreja Metodista.

Porém, meu período de formação teológica não foi fácil. Com uma consciência muito crítica do ponto de vista social e organizacional da Igreja, em pleno período da ditadura militar, não encontrava muitas respostas na teologia ‘acadêmica’ de então. Nesse período tive meu encontro com o marxismo, enquanto teoria social de explicação da realidade e, a partir daí, fiz a ‘costura’ entre essa teoria e o cristianismo, do qual nunca abri mão. Ainda que não

tenha sido um teórico profundo, posso dizer que sou das primeiras gerações da Teologia da Libertação. Li e estudei o livro de Gustavo Gutierrez, no ISEDET, Buenos Aires, no ano seguinte ao seu lançamento.

Esta trajetória me fez também um entusiasta de Paulo Freire, que também conheci na adolescência, tendo, como 'juvenil' e 'jovem' da Igreja Metodista, feito minhas primeiras experiências da aplicação do método, como professor de alfabetização de adultos, nas dependências da própria igreja e no presídio municipal. Ainda que posteriormente, mais radicalmente 'marxista', tivesse críticas a Paulo Freire. Acompanhei, portanto, todo o movimento de mudança da postura da Igreja Metodista no Brasil, do final da década de 1960 e da década de 1970, que resultou na elaboração dos documentos: Plano para a Vida e a Missão da Igreja – PVMI; e Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista – DEIM, promulgados no XIII Concílio Geral da Igreja Metodista, em 1982.

Após o Curso de Teologia, também me formei em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Depois de alguns anos, prestando assessoria ao movimento eclesial de base, especialmente católico, e ao movimento popular, através do CECA – Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria, em São Leopoldo - RS, fui nomeado coordenador da Pastoral Universitária do IPA-IMEC, denominação da época da hoje Rede Metodista de Educação do Sul. Foi meu ingresso nas instituições educacionais metodistas. Hoje sou coordenador da Pastoral Universitária e Escolar do Instituto Metodista de Ensino Superior (São Bernardo do Campo - SP). Em 2003, buscando melhor qualificação para meu trabalho na Pastoral, ingressei no Mestrado em Teologia na EST e, posteriormente, no Doutorado. A derrocada das experiências de socialismo da União Soviética e da Europa Oriental já havia, há vários anos, sido concluída e o marxismo já havia sido abandonado por muitos, enquanto referencial teórico de análise da realidade. Fiz minha dissertação de Mestrado sobre os documentos da Igreja Metodista aludidos acima (PVMI e DEIM), tendo como substrato teórico a visão de Paulo Freire expressa nesses documentos.

Chegando ao Doutorado precisava fazer meu 'ajuste de contas' com o marxismo, não necessariamente abandonando as posições que defendia, mas buscando uma vertente que ao mesmo tempo fizesse a crítica a esta teoria e

se mantivesse crítica ao desenvolvimento do capitalismo atual, no mundo do neo-liberalismo globalizado. Foi quando, na disciplina Educação para a Solidariedade, que cursei como disciplina especial no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, na Universidade Metodista de São Paulo, tendo como professor o Jung Mo Sumg, fiz meu encontro com Edgar Morin.

Encaminhei então meus estudos, visando a Tese de Doutorado, a fazer uma reflexão sobre a educação nas Instituições Metodista de Educação, buscando verificar uma possível contribuição a essas instituições, a partir de um cotejamento de posições de John Wesley e Edgar Morin.

Em relação à pertinência social, ou a alguma contribuição que este trabalho possa expressar neste momento histórico, creio que ela se liga à formação da Rede Metodista de Educação e, mais especificamente, ao tipo de educação que se requer hoje, como a necessidade da formação uma cidadania planetária, à crítica ao cartesianismo e a necessária atenção à complexidade e à urgente questão da crise de destino da humanidade.

Segundo vários autores, entre eles Edgar Morin, vivemos hoje um momento de 'crise de civilização' ou de 'crise de destino'¹² da humanidade ou do planeta. No contexto do enfrentamento desta 'crise de destino', a educação torna-se um fator fundamental.

Por outro lado, o enfrentamento da crise requer também a criação no seio da humanidade, do senso de que todos devemos participar de uma cidadania planetária. Conforme Morin: "Um cidadão é definido, em uma democracia, por sua solidariedade e responsabilidade em relação a sua pátria"¹³.

Ambas as atitudes, tanto a educação visando à sobrevivência da humanidade, como a cidadania planetária, necessitam de uma tomada de postura que deriva da consciência da nova realidade em que se vive.

Nesse contexto, segundo Morin, um dos eixos metodológicos fundamentais para essa nova consciência e para o enfrentamento dessa crise e, por isso mesmo, um conceito sobre o qual pretendo construir este trabalho, é a complexidade, bem como as consequências que a partir dela se estabelecem para o exame da realidade e a atuação sobre ela.

¹² MORIN, Edgar. *O Método 5: A humanidade da humanidade: a identidade humana*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005. p. 19; 242; 243.

¹³ MORIN, 2002b. p 65.

Como referi, em meu processo de tomada de consciência da realidade, Paulo Freire teve um papel preponderante. Uma expressão que se tornou como uma 'máxima' de seu pensamento, é: "Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão."¹⁴ Transpondo para a educação, e inserindo o mundo como elemento mediador do ato de educar, o mesmo pensamento toma a seguinte formulação: "A educação autêntica [...] não se faz de "A" para "B" ou de "A" sobre "B", mas de "A" com "B", mediatizados pelo mundo"¹⁵.

Referindo-se a uma situação gnoseológica, o mesmo pensamento toma a seguinte formulação:

[...] verdadeira educação. A que, operando a superação da contradição educador-educandos, se instaura como situação gnosiológica, em que os sujeitos incidem seu ato cognoscente sobre o objeto cognoscível que os mediatiza¹⁶.

Nesta formulação estão presentes três elementos fundamentais, pelo menos: o "eu", sujeito do ato de educar-se; o "outro", com quem o "eu" estabelece comunhão no processo de educar-se, e o "mundo" sobre o qual se estabelece a mediação que torna possível a comunhão no ato da mútua e concomitante educação.

Por outro lado, fala-nos também sobre a conscientização e o processo de alcançá-la, constituindo-se este num conceito chave de parte de sua obra.

O ponto de partida para conscientização é a capacidade, unicamente humana, de tomar distância em relação ao mundo. É distanciando-se do mundo que o ser humano pode admirá-lo e assim tomar consciência da realidade.

Entretanto, este não é o estado natural do ser humano. A aproximação espontânea não gera consciência, por ser uma aproximação a-crítica. A consciência que se adquire desta forma é uma consciência ingênua. Ao nível espontâneo, aproximando-se da realidade o homem faz apenas a experiência da realidade. Por isso, a tomada de consciência não é, ainda, conscientização, porque esta consiste no desenvolvimento crítico da tomada de consciência.

14 FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 27.

15 FREIRE, 1977, p. 98.

16 FREIRE, 1977, p. 98.

A conscientização implica, pois, que ultrapássemos a esfera espontânea de apreensão da realidade, para chegarmos a uma esfera crítica na qual a realidade se dá como objeto cognoscível e na qual o homem assume uma posição epistemológica¹⁷.

A conscientização é, assim, um processo, no qual se pode ir aprofundando sempre mais a consciência do objeto à nossa frente, penetrando sempre mais em sua essência fenomênica.

Por esta razão, a conscientização não é algo passivo ou a que se possa chegar apenas por 'estar frente à realidade', numa posição falsamente intelectual. Ela requer a "práxis", ou seja, a ação-reflexão, formando uma unidade dialética que constitui, de forma permanente, o modo de ser ou de transformar o mundo, que caracteriza o ser humano.

Essa 'transformação do mundo' somente poderá ser um ato histórico, o que implica que conscientização requer um compromisso com a realidade por parte dos que nela se envolvem como um processo que pode ser sempre mais aprofundado. Em outras palavras, ela é, também, uma inserção crítica na história, "implica que os homens assumam o papel de sujeitos que fazem e refazem o mundo. Exige que os homens criem sua existência com o material que a vida lhes oferece[...]"¹⁸.

Por isso, não é na separação entre consciência e mundo, como dois elementos distintos, que se baseia a conscientização. Pelo contrário, ela se baseia na relação consciência-mundo.

Desde o meu ponto de vista, a educação nas instituições educacionais metodistas não pode e não deve desconhecer esta realidade ou deixar de considerá-la relevante.

Podemos dizer que, desde sua origem, educação relacionada ao movimento metodista teve como um dos seus focos centrais a questão da salvação a partir da obra e da teologia desenvolvida por John Wesley. Em seu conceito, a salvação tinha tanto uma dimensão individual quanto social. Entretanto, a partir de sua passagem pelos Estados Unidos da América, a visão do movimento metodista, bem como de suas instituições de educação,

¹⁷ FREIRE, Paulo. *Conscientização: Teoria e Prática da Libertação*: Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979. p. 26.

¹⁸ FREIRE, 1979, p. 26.

sobre o conceito de salvação estava relacionada basicamente ao indivíduo: tratava-se da salvação da alma dos indivíduos para a eternidade.

Esta foi também a concepção vigente nas instituições metodistas de educação no Brasil até aproximadamente a metade do século passado. Nessa época começaram a ser colocados novos desafios à humanidade, que foram também interpretados como novos desafios à educação. A Igreja Metodista no Brasil, através de seus documentos para a educação, buscou responder a estes desafios com uma nova formulação de sua missão no documento Plano para a Vida e a Missão da Igreja¹⁹, do qual é parte integrante o documento Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista, ambos fortemente inspirados em Paulo Freire.

Hoje, como vimos, segundo Edgar Morin, o problema colocado é o da salvação da humanidade, ou da salvação da vida humana sobre o planeta.

O estudo das possíveis contribuições que auxiliem a uma concepção de educação que faça frente a esse problema assume um caráter fundamental. Acredito que as contribuições de Edgar Morin podem fornecer elementos preciosos para a colocação do problema no âmbito das instituições metodistas de educação, bem como para a busca de elementos que apontem contribuições na direção da solução do mesmo. Este objetivo, entretanto, passa por outro desafio mais urgente colocado no momento para as instituições metodistas de educação: a formação da Rede Metodista de Educação, para fazer frente a um dos aspectos que estão levando à crise de destino da humanidade: a mercantilização da vida no seu todo, incluindo os recursos naturais, a esfera das produções imateriais e, portanto, também a educação. Por isso é um dos objetivos deste trabalho uma reflexão no momento da formação dessa Rede, especialmente no sentido de fornecer uma contribuição que aponte na direção de um sentido mais amplo para essa rede, extrapolando aquele originado somente no aspecto administrativo-econômico.

Assumo como procedimento metodológico para efetuar essa pesquisa minha própria reflexão sobre a história e sobre o metodismo, construída ao longo de minha vida acadêmica e também profissional, reivindicando minha

¹⁹ VIDA MISSÃO: Decisões do XIII Concílio Geral da Igreja Metodista e Credo Social da Igreja Metodista. 2. ed. Piracicaba: UNIMEP, 1982.

qualidade como sujeito pensante e como um “autor cidadão”²⁰ que se constitui e se constrói em diálogo com os outros e com o mundo. Os autores que me fornecem o embasamento e sobre os quais me constituo desta maneira são vários. Posso citar aqueles que mais me marcaram e que estarão sempre como substrato de meu pensamento.

Primeiramente refiro-me, sem dúvida alguma, a Jesus de Nazaré. Não considero importante aqui discorrer sobre esse personagem histórico e sobre a fé da tradição cristã, na qual eu próprio me incluo, de que ele seja o Cristo da Fé. Esse tema é recorrente e sobre ele foram escritos milhares de livros e teses. Além disso, minha pesquisa situa-se em outra área e nem mesmo tenho, no momento, recursos para aprofundar essa questão. Também está fora de minha pretensão aprofundar-me exegeticamente sobre um ou outro texto bíblico para fundamentar minha declaração, que, neste caso, se transforma em uma confissão de fé. Sei que, pelos critérios da ciência moderna, tomados na sua vertente cartesiana, a depuração do objeto de pesquisa deve restringir-se estritamente ao aparato científico construído pela humanidade ao longo do tempo, com possibilidade de se demonstrar sua veracidade, seja pela análise de fatos, seja pelo apoio sobre obras de outros autores que as podem fundamentar. Entretanto, ousou tomar esse ponto de partida. Dentre outros tantos textos bíblicos aos quais poderia me referir, sem querer, repito, fazer uma exegese aprofundada, cito o Evangelho de Lucas, capítulo 24, de 13 a 35: Jesus e os caminhantes de Emaús, como um texto rico em elementos metodológicos:

- aproximar-se e caminhar junto (v. 15) – ao invés de se considerar ‘dono da verdade’ que determina os caminhos ou que se arroga o direito de caminhar sozinho, caminhar junto com;
- perguntar (v. 17, 19) – Jesus usa a ‘pedagogia da pergunta’. Quando se pergunta, se dá a vez e a voz ao outro, como condição básica para se estabelecer o diálogo e não o monólogo ilustrado, que afasta ao invés de aproximar. Como uma referência a esse ponto basta citar

²⁰ Conceito cunhado pelo Prof. Joaquim Barbosa, que será trabalhado mais adiante.

a bela obra de Paulo Freire e Antonio Faundez *Por uma pedagogia da pergunta*²¹;

- ouvir (18-24) – estar atento ao que se diz sobre um determinado tema ou realidade;
- expor o que já se sabia (v. 27) – expor o conhecimento acumulado pela humanidade sobre um determinado tema, ou pelo menos a parte sobre a qual se tem domínio;
- permanecer junto (v. 29) – não basta caminhar junto, por vezes é necessária uma longa permanência junto com;
- no passo seguinte, Jesus se revela e o faz no partilhar (v. 30-31) – no processo da pesquisa e do trabalho com o conhecimento, considero esse o momento do *'insigt'*, quando, na comunhão com tantos autores presentes no diálogo na vida real (em uma conversa ou palestra ou mesmo em uma sala de aulas) ou através de suas obras que são lidas e estudadas, ou mesmo na reflexão solitária mas povoada de presenças no plano das ideias e lembranças, chega-se (às vezes 'de repente') a uma compreensão mais profunda e mais abrangente sobre um tema;
- desaparecer (v. 31) – esse é talvez o ponto mais difícil para nós, que sempre nos julgamos necessários e, talvez, insubstituíveis. Mas temos que ter consciência de que para que o outro se constitua como autor de sua própria obra (vida) ele tem que exercer a autonomia e nesse momento 'desaparece' todo o substrato do pensamento para aparecer o pensamento autônomo do novo autor.

Na sequência posso citar Karl Marx e vários autores dentro da tradição filosófica marxista, como Engels, Lênin, Lucaks, Gramsci, Michael Löwy e outros. Isto pode parecer estranho a muitos, não porém a quem milita ou pelo menos conhece a Teologia da Libertação. O pensamento marxista é aí uma referência, certamente não como postulado para uma 'compreensão de si' ou de 'sentido de vida' nos moldes de 'profissão de fé', por serem autores materialistas, mas no sentido da irredutível postura da valorização da história, no sentido de que é na vida das pessoas, na relação entre si, na relação com a

²¹ FREIRE, Paulo, FAUNDEZ, Antonio. *Por uma Pedagogia da Pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

espacialidade e com a temporalidade, que se deve buscar as causas e os desdobramentos dos fenômenos sociais. Na Teologia da Libertação essa postura ficou cunhada como 'metodologia de análise da realidade', de maneira que o marxismo não contribui para a postura de fé ou para a mística do engajamento na transformação social em vista de estabelecer sinais do Reino de Deus, mas no fornecimento de um vasto aparato conceitual que permite desvendar as determinações do real, que se constituem no presente como um confluir de causas do passado e permitem prospectar possíveis desdobramentos no futuro.

Evidentemente vários teólogos da Libertação estão também presentes neste diálogo-aprendizado que tenho desenvolvido ao longo de minha vida como sujeito pensante e também como autor social: Gustavo Gutierrez, Míguez Bonino, Rubem Alves, em sua fase inicial, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Leonardo Boff, Carlos Mesters, Frei Betto, Julio de Sant'Ana e tantos outros. É o momento do encontro da mística da fé com a militância pelo Reino...

Paulo Freire e Ernani Maria Fiori têm me acompanhado ao longo de toda essa trajetória, mas especialmente nos últimos tempos de meus estudos acadêmicos eles têm tido uma presença especial. Devo mencionar alguns professores que me têm guiado nessa reaproximação: Evaldo Pauly, Balduino Andreola, Elydio dos Santos Neto e Luiz Roberto Alves (os dois últimos da Universidade Metodista de São Paulo).

Com Jung Mo Sumg (também da Universidade Metodista de São Paulo), parceiro intelectual de Hugo Assmann nos últimos anos de sua vida, aproximei-me de Edgar Morin e fiz uma leitura atenta de algumas de suas obras. Busquei aí responder a pergunta que me inquieta ainda: como, neste novo tempo em que estamos vivendo, continuar com uma visão crítica que permita não capitular ante a avalanche neo-liberal, proclamado como o 'fim da história' por Fukuyama, mas manter a fé e a disposição para a construção de um futuro mais generoso para a humanidade?

Essa pesquisa tem como objetivo de fundo responder essa, que se torna para mim uma pergunta existencial.

A partir desse processo histórico pessoal e buscando elaborar a metodologia para o desenvolvimento de minha tese, deparei-me com uma linha teórica dentro do campo da educação, que hoje ganha relevância e muitos

adeptos, principalmente na França e no Brasil. Trata-se da multireferencialidade, desenvolvida por autores como Jacque Ardoino, René Barbier, Bárbara Sicardi, Sergio da Costa Borba, entre outros. No aprofundamento dessa mesma linha teórica, temos a contribuição do professor Joaquim Barbosa, que desenvolveu o conceito de “autor cidadão”²². Mais especificamente, encontrei na dissertação de Mestrado de Daniel Pansarelli, “*Autoria do Mundo: a educação mediada do sujeito autônomo*”²³ a perspectiva de diálogo neste sentido, com alguns autores, como Paulo Freire, com quem Daniel também dialoga, mas principalmente com Paul Ricoeur. Nesta aproximação e na leitura de partes da obra de Ricoeur, guiada por Pansarelli, reconheci meu trabalho intelectual como um trabalho hermenêutico, a partir da perspectiva hermenêutica de Ricoeur.

Paul Ricoeur é um autor que se situa na filosofia reflexiva moderna, inaugurada por René Descartes, com o ‘*ego cogito, ergo sum*’. Porém, critica radicalmente e desconstrói o pressuposto de Descartes, que coloca sobre a existência do pensamento do sujeito pensante toda a possibilidade de construção do conhecimento. Ricoeur faz isso recorrendo às obras de outros três autores da modernidade, a quem chama de “protagonistas da suspeita [...] perfuradores de máscaras”²⁴: Freud, Nietzsche e Marx, que por caminhos diferentes, levantam o problema da “mentira da consciência, da consciência

²² Já vivendo um novo século, o desafio para nós se traduz pelo resgate do homem enquanto pessoa que se expressa cotidianamente de diferentes maneiras ao (re)produzir-se e, também, pelo resgate de uma educação da vida da pessoa do aluno, a qual poderíamos denominar de educação para formação de autores-cidadãos, na contramão da educação enquanto processo de negação de sua autoria no mundo.

Autor no sentido de quem exerce sua cidadania. A idéia de cidadania é rica, pois nos possibilita pensar o sujeito contemporâneo numa perspectiva histórica (não há cidadania sem história), numa perspectiva geográfica (a mesma se constitui numa geografia), numa perspectiva sociológica, pois cidadania se constrói perante outrem, numa perspectiva psicanalítica, pois se trata de instituir espaço para o inconsciente, numa perspectiva ecológica, no sentido da qualidade de vida em sintonia e interação com o meio ambiente em que vive, dentre outras.

Autor cidadão, portanto, é uma construção histórica, geográfica, social, psicanalítica, ecológica que, enquanto tal, exige “politização” não só de uma dimensão do sujeito, tal com a economia ou política partidária, mas da vida em suas várias perspectivas, englobando seu modo de ser e de se expressar. BARBOSA, Joaquim (Coord.). *Autores Cidadãos: a sala de aula na perspectiva multirreferencial*. São Carlos: São Bernardo do Campo: EdUFSCar, EdUMESP, 2000. p. 90.

²³ PANSARELLI, Daniel. *Autoria do Mundo: a educação mediada do sujeito autônomo*. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de São Paulo, 2004.

²⁴ RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978. p. 87.

como mentira”²⁵. Demonstra assim a inconsistência do pensamento cartesiano, considerando a verdade que repousa sobre o *cogito*, na formulação de Descartes, como fruto da intuição e tão evidente como inútil.

Ainda assim, Ricoeur não abandona a tradição reflexiva. Argumenta, porém, que a formulação de Descartes do “*cogito ergo sum*” se constitui em uma “via imediata” para a construção do sujeito. E, diante de sua inconsistência, propõe a “via mediata” ou via longa.

Ricoeur recorre à tradição reflexiva porque sua busca é pela determinação do lugar da interpretação no conhecimento do ‘si’ do sujeito. Para ele, diferentemente da intuição na determinação do sujeito que se encontra no *cogito ergo sum*, só se poderá chegar ao sujeito através da reflexão, que não é outra coisa senão a reflexão sobre si mesmo, superando a pretensa evidência da consciência imediata.

Este movimento, da reflexão do sujeito sobre si mesmo, é o movimento da hermenêutica, sendo considerada como tal toda a “disciplina que proceda por interpretação [...]: o discernimento de um sentido oculto num sentido aparente”²⁶.

Se, conforme a crítica ricoureana ao *cogito* cartesiano, em Descartes chega-se ao sujeito pelo puro exercício da razão: ‘penso, logo existo’, o que resulta em um sujeito ‘desencarnado’, deshistoricizado porque coloca a força de sua existência no pensar, o caminho mediato, reflexivo, deve ser “o esforço para reaprender o Ego do *Ego Cogito* no espelho de seus objetos, de suas obras e, finalmente, de seus atos”²⁷. Portanto, através deste movimento, Ricoeur introduz uma inversão na tradição reflexiva que parte de Descartes: nela o pensar precede o existir; em Ricoeur, o existir precede o pensar. Chega-se ao sujeito não pela imediata percepção de sua existência dada pela razão, mas pela mediação de sua cultura, de suas obras, no mundo.

O movimento da interpretação, entretanto, é um movimento ‘aberto’. Isto porque, observando os elementos da cultura, podemos ver que uma produção cultural tem vários sentidos ou interpretações: um o que o próprio autor deseja expressar com sua obra; outro o que a obra encerra em si mesma, uma vez

²⁵ RICOEUR, 1978, p. 87.

²⁶ RICOEUR, 1978, p. 221.

²⁷ RICOEUR, 1978, p. 46.

'independizada' do sujeito que a elaborou, ou seja, objetivada enquanto um artefato cultural; outro o que lhe atribui o sujeito que a interpreta.

Portanto, ao acessar o sujeito pela mediação da cultura, Ricoeur constata que o ser se forma como tal na autoria de si mesmo através da reflexão sobre as obras humanas, ou seja, sobre a história.

É a partir dessa reflexão que passei a compreender meu trabalho como uma hermenêutica à obra de John Wesley, a partir da visão de alguns pontos apresentados por Edgar Morin e a teoria da complexidade.

Paulo Freire, ao enfatizar os sujeitos que se educam em comunhão mediatizados pelo mundo, coloca-se dentro da mesma tradição reflexiva da filosofia moderna iniciada por Descartes, mas criticada e reinterpretada por Ricoeur, que se expressa no sujeito mediatizado pela cultura.

Aqui encontramos o sujeito que se constrói na autonomia de sua própria interpretação do mundo. É essa autonomia, atestada por Ricoeur e Freire, que reivindico para essa hermenêutica que busco construir interpretando alguns pontos da obra de Wesley e também de Morin, 'pinçando' delas elementos que possam emprestar um significado novo e desafiador à obra educacional metodista, no presente e para o futuro.

Concluo com as palavras do próprio Freire: "só existe saber na invenção, na reinvenção, na busca inquieta, impaciente, permanente, que só os homens fazem no mundo, com o mundo e com os outros"²⁸.

A pesquisa que farei será bibliográfica e documental.

²⁸ FREIRE, 1977, p. 66.

II. Apresentação do movimento metodista e de seu iniciador, John Wesley, e contextualização da origem da obra educacional metodista

O metodismo²⁹ é um movimento religioso surgido na Inglaterra, no século XVIII, que teve como seu principal líder John Wesley (1703 – 1791). Wesley nasceu em Epworth, em 1703, filho do Rev. Samuel Wesley e de Susana Wesley. Samuel era filho e neto de ministros religiosos. Susana, também, filha de ministro. Entretanto, os avós e o bisavô de John Wesley pertenciam à “Dissidência”³⁰, condição que seu pai abandonou ao término de sua formação teológica em Oxford, filiando-se à Igreja oficial³¹.

Em 1720, John chega a Oxford onde faz a sua formação, tornando-se Bacharel em Artes em 1724, Mestre em Artes em 1727 e, neste mesmo ano, tornou-se diácono.

²⁹ Existe, hoje, uma ampla bibliografia sobre o metodismo, inclusive em português. Citamos apenas alguns, mais importantes: BUYERS, Paul Eugene. *História do Metodismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1945. HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o povo chamado metodista*. São Bernardo do Campo: EDITEO, Rio de Janeiro: Pastoral Bennett, 1996. REILY, Duncan A. *Metodismo Brasileiro e Wesleyano*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1981. REILY, Duncan A. *Momentos Decisivos do Metodismo*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1991. CAMARGO, Baez. *Gênio e Espírito do Metodismo Wesleyano*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1986. MÍGUEZ BONINO, José. *Metodismo: releitura latino-americana*. Piracicaba: UNIMEP; São Bernardo do Campo: FATEO, 1983. MÍGUEZ BONINO *et al.* *Luta pela Vida e Evangelização: a tradição metodista na teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, Piracicaba: UNIMEP, 1985; SALVADOR, José Gonçalves. *História do Metodismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Editorial Metodista de Vila Isabel, 1982. KLAIBER, Walter & MARQUARDT, Manfred. *Viver a Graça de Deus: Um compêndio de Teologia Metodista*. São Bernardo do Campo: EDITEO, São Paulo: Cedro, 1999; SERMÕES de John Wesley: Texto em Inglês com duas traduções em português. Editores Cláudio Ribeiro de Oliveira, Helmuth Renders, José Carlos de Souza, Paulo Ayres Mattos, Rui de Souza Josgrilberg. São Bernardo do Campo: Centro de Estudos Wesleyanos: Editora da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 2006. CD-ROM. Existe também uma biblioteca virtual sobre o metodismo, razoável em número de volumes e de boa qualidade, no site da Igreja Metodista de Vila Isabel: <<http://www.metodistavilaisabel.org.br/>>. Acesso em: 20 mai. 2009. Para uma visão crítica deste movimento, referente ao marxismo: THOMPSON, Edward P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 3 v. Especialmente: : Vol 1, caps 1 a 4, Vol 2 caps 1 e 6, Vol 3, caps 1 e 4. Deixamos de aludir aqui as obras que tratam mais especificamente da questão do metodismo relacionado à educação. Algumas delas serão citadas no decorrer do texto.

³⁰ A “Dissidência” é um movimento surgido na Igreja da Inglaterra, no século XVI. Enquanto a Reforma repercutia no continente europeu, a Igreja da Inglaterra separava-se do catolicismo. Nessa separação foi adotado o calvinismo como diferencial contra o ‘romanismo’. Entretanto, para alguns, a Igreja oficial ainda mantinha muitos elementos de catolicismo, por exemplo, a liturgia do Livro de Oração Comum. Por esse motivo surgiu a ‘dissidência’ ou ‘puritanismo’, que visava purificar a Igreja desses resquícios. A partir de 1620, com a restauração da monarquia sob Carlos II, houve forte perseguição aos dissidentes. A ‘dissidência’ na Inglaterra evoluiu em congregacionais, presbiterianos e batistas. Ver: REILY, 1991. p. 11-16.

³¹ REILY, 1991, p 12-17.

Em 1726, foi eleito *fellow*³² do Lincoln College. Em 1728, foi ordenado presbítero³³.

De 1729 a 1735, seus irmãos Samuel e Charles e outros dois estudantes, formaram um grupo que se reunia regularmente todas as semanas, dedicado ao estudo da Bíblia, à oração, ao cultivo de uma vida disciplinada, à ajuda aos necessitados. Ainda em 1729, logo que retornou de Epwort onde ajudava seu pai na paróquia local, John aderiu a esse grupo assumindo paulatinamente a liderança no mesmo. O grupo foi chamado pelos outros estudantes, de uma forma jocosa, como “Clube Santo”, nome do qual o próprio Wesley não gostava, mas acabou usando várias vezes em seus escritos. O nome “metodista”, outra forma pejorativa dos demais estudantes se referirem ao grupo, foi o que, afinal, denominou o movimento. Wesley tinha a disciplina como um de seus princípios de vida e por esse motivo era extremamente metódico no seu viver. Ele imprimiu no grupo esse mesmo caráter. O comportamento metódico que eles passaram a desenvolver chamou a atenção dos demais estudantes, que passaram a chamá-los ‘metodistas’. Conforme Buyers:

Como esse grupo de moços levou a sério a vida cristã, assistindo aos cultos, tomando a Santa Ceia com regularidade, estudando a Palavra de Deus diariamente (sic) e com regularidade e visitando os presos, foram alcunhados “Traças da Bíblia”, “Clube Santo” e “Metodistas”. O termo “Metodistas” vingou e desde aquele tempo para cá os discípulos de Wesley têm sido chamados “metodistas”³⁴.

Com o tempo os próprios integrantes do grupo assimilaram este nome, inclusive Wesley. Assim iniciou-se o movimento ‘metodista’.

Wesley viveu uma intensa busca espiritual, mesmo depois de ministro ordenado, tendo inclusive vivido uma experiência como missionário na colônia de Geórgia, hoje Estados Unidos da América, onde, sob o pretexto de

³² Membro do corpo dirigente de um *College*, categoria que era reservada a homens solteiros, via de regra, clérigos. Entre suas atribuições estavam responsabilidades acadêmicas, como presidir os debates públicos que na época figuravam como uma das mais importantes funções da universidade e pregar algumas vezes. Numa dessas ocasiões pregou um de seus mais importantes sermões *A Circuncisão do Coração*, em 1733 (SERMÕES de John Wesley, 2006. Sermão n° 17), no qual expôs a suas ideias sobre a perfeição cristã. O Lincoln College é uma das unidades da Universidade de Oxford que abriga estudantes de graduação e pós graduação em uma diversidade de cursos nas áreas científica e humanística. Cf. HEITZENRATER, 2006, p. 34; REILY, 1991, p. 28; BUYERS, 1945, p. 26; <<http://www.lincoln.ox.ac.uk/content/view/31/38/>>. Acesso em: 7 set. 2009;

³³ HEITZENRATER, 2006, p. 34-39.

³⁴ BUYERS, 1945, p. 27.

evangelizar os silvícolas, buscava, na verdade, aplacar suas angústias com relação à sua salvação pessoal. Essa busca só teve fim com sua experiência religiosa de 1738, conhecida como “experiência do coração aquecido”³⁵ e tida por muitos como o início do movimento metodista. A partir daí, “[...] sentiu-se renovado e profundamente impulsionado a um novo padrão de ministério pastoral, com maior atenção ao povo e o desenvolvimento de sociedades religiosas, que retomaram o título ‘metodistas’”³⁶.

Wesley teve uma vida de intensa atividade com a extensão e organização do movimento metodista e também com a preocupação de dotar esse movimento de uma fundamentação capaz de dar suporte ao seu crescimento e de formar e capacitar seus seguidores, já que “[...] tinha a convicção de que o movimento metodista, enquanto movimento de renovação, poderia declinar em apenas uma geração caso não fosse dada aos metodistas a oportunidade de aprenderem [...]”³⁷.

Ele procurava, “através deste esforço, evitar que o povo metodista experimentasse uma religiosidade fanática, irracional e alicerçada apenas numa experiência emocional”³⁸. Héleron Rodrigues nos dá uma idéia dessa atividade, em relação a suas obras, dizendo: “há 370 obras, sobre assuntos variados, por ele produzidas”³⁹. O pesquisador Hugo Assmann nos dá os números que apontam a magnitude de sua obra: 14 volumes de Obras, 8 volumes de Diário, 8 volumes de Cartas, 13 volumes de Obras Poéticas (em

³⁵ Em seu *Journal*, diário escrito para ser publicado (diferentemente do *Diaries* – diário particular, secreto, cf. REILY, 1981, p. 4), referente ao dia 24 de maio de 1738, Wesley faz uma narração de sua ‘experiência religiosa’. O parágrafo mais importante, citado em inúmeras obras, é: “À noite fui, muito contra a minha vontade, a uma sociedade na Rua Aldersgate, onde alguém estava lendo o prefácio de Lutero à carta aos Romanos. Faltava cerca de um quarto para as nove horas, enquanto ele descrevia a mudança que Deus opera no coração pela fé em Cristo, senti meu coração abrasado de maneira estranha (em outras traduções diz ‘estranhamente aquecido’ – observação minha). Senti que confiava em Cristo, Cristo somente para a salvação; e que foi-me dada a certeza de que Ele tinha tirado os meus pecados, sim os meus, e me tinha livrado da lei do pecado e da morte.” JOY, James Richard. *O Despertamento Religioso de João Wesley*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pastoral Bennet, 1996. Cf. tb. REILY, 1981, p. 83–103.

³⁶ RODRIGUES, Héleron Bastos. Um movimento educacional (Igreja Metodista) in: STRECK, Danilo (Org.). *Educação e Igrejas no Brasil: um ensaio ecumênico*. São Bernardo do Campo, SP: Ciências da Religião/CELADEC, 1995. p. 34.

³⁷ CASTRO, Clovis Pinto de. *Metodismo – um movimento essencialmente pedagógico*. Palestra proferida na Assembléia do COGEIME: Rio de Janeiro 22 e 23 de maio de 1998. Texto fotocopiado. p. 8.

³⁸ CASTRO, 1998. p. 9.

³⁹ RODRIGUES, Héleron Bastos. In: STRECK, p. 35. Ver tb. MESQUIDA, Peri. *Hegemonia Norte-Americana e Educação Protestante no Brasil: um estudo de caso*. Juiz de Fora: EDUFJF; São Bernardo do Campo: EDITEO, 1994. p. 98.

co-autoria com seu irmão Charles), e ainda, em suas palavras, “os famosos 2 volumes de Sermões Escolhidos e o alentado volume de Notas Explicativas sobre o Novo Testamento”⁴⁰. Por outro lado, Assmann diz também que ele foi biografado por todos os ângulos: “a gente fica realmente impressionado com a quantidade de livros sobre Wesley”⁴¹.

Em 1744, Wesley convocou a primeira Conferência (Concílio) Metodista. Foi constituída pelos irmãos Wesley (John e Charles), quatro outros ministros anglicanos e quatro pregadores leigos. Um dos objetivos dessa Conferência foi “[...] buscar discernir o desígnio de Deus para os metodistas. Concluíram que Deus levantara os metodistas para ‘reformar a nação, especialmente a Igreja, e espalhar a santidade bíblica sobre a terra’”⁴².

1. O Movimento Metodista e a Educação

Na continuidade desse processo, o movimento metodista teve uma enorme expansão, aliando sempre três aspectos: o eclesial, o educacional e o social. Na base do desenvolvimento deste movimento religioso peculiar estão tanto as convicções teológicas como a prática de Wesley. É possível que algumas destas profundas convicções venham desde seu lar em Epworth.

Quanto à questão eclesial, é bom lembrar que seus pais Samuel e Suzana eram, ambos, filhos de ministros religiosos (no caso de John Wesley, era a quarta geração de pastores da família). Porém seus antepassados pertenciam à Dissidência. Tanto Samuel como Suzana, ainda na adolescência, examinaram a discussão e as controvérsias entre os dissidentes e a Igreja da Inglaterra e optaram por esta⁴³. É de se supor, portanto, que havia uma adesão consciente e também uma defesa da Igreja Oficial no lar onde John foi criado.

⁴⁰ ASSMANN, Hugo. Basta a “Santidade Social”? Hipóteses de um católico romano sobre a fidelidade metodista. In: MÍGUEZ BONINO, 1985, p. 189.

⁴¹ ASSMANN, 1985, p. 189.

⁴² REILY, 1991, p. 49. Cf. tb MESQUIDA, Peri. *Hegemonia Norte-Americana e Educação Protestante no Brasil*. Juiz de Fora: EDUFJF; São Bernardo do Campo: EDITEO, 1994, p. 95.

⁴³ Sobre este ponto é necessário destacar que na época as moças eram educadas apenas para serem esposas e mães. Porém Suzana estudou Línguas e Teologia. Sua opção pela Igreja oficial, contra a de seu pai, pode ser considerada esclarecida e também corajosa. Sobre esse ponto: REILY, 1991, p. 11.

É possível que esta atmosfera o tenha influenciado a tal ponto que, mesmo liderando um grande movimento religioso, ele não desejou se separar da Igreja oficial. Reily nos informa que Wesley admirava a liturgia do Culto da Igreja da Inglaterra e que considerava a liturgia do Livro de Oração Comum uma das mais perfeitas do mundo. Ora, um dos pontos mais agudos da discussão entre a Dissidência e a Igreja Oficial era exatamente o Livro de Oração Comum, desejando os dissidentes ‘purificá-lo’ dos elementos de catolicismo que ele ainda conservava. Isto nos leva a concluir que é possível que, desde sua tenra idade, Wesley assumiu com convicção a defesa da Igreja Oficial e por isso não desejou se separar dela. O que desejava, sim, é que seu movimento fosse um ‘fermento para levedar a massa’ da Igreja da Inglaterra ou, nas palavras da declaração da Conferência de 1744, um movimento para “reformular [...] especialmente a Igreja”. Em função dessa sua posição, somente após sua morte o movimento separou-se da Igreja Oficial e surgiu a Igreja Metodista da Inglaterra. Porém, mesmo a contragosto de Wesley e por razões de uma conjuntura específica, ainda durante sua vida, surgiu a primeira Igreja Metodista: a Igreja Episcopal Metodista dos Estados Unidos da América.

Quanto à educação, além das questões teológicas que veremos adiante, é também possível que John Wesley tenha sido despertado para sua importância através da meditação de sua própria experiência, como da de seus irmãos, no seu lar em Epworth.

Ainda que não fossem estritamente pobres, Samuel e Suzana, tendo uma prole extensa, não tinham recursos financeiros para educar seus filhos (o próprio Wesley sempre dependeu de bolsas de estudos para sua formação superior). A solução encontrada por Suzana foi que ela própria educaria seus filhos. Dona de um caráter rígido e determinado, em parte seguindo a compreensão da época, ela iniciava essa educação desde os primeiros meses de seus filhos. Ainda bebês eram ‘educados’ quanto ao tempo de dormir, a chorar baixinho e antes de completar um ano a ‘respeitar a vara’. Assim ela ‘dominava a vontade’ de seus filhos, o que fazia com convicção, pois pensava que os pais que permitem a uma criança desenvolver vontade própria são considerados em geral bondosos e benignos, porém, na verdade são cruéis: mais tarde terão que usar tal severidade com seus filhos que resultará em experiência dolorosa tanto para os filhos, como para eles próprios. Assim,

desde pequeninos, são educados a uma rotina que assimilam e reproduzem sem queixas. Suzana mesma assumia para si a alfabetização dos filhos e o fazia em um dia: o dia em que cada filho completava cinco anos de idade era totalmente dedicado à sua alfabetização. Nesse dia a criança aprendia o alfabeto, tanto em letras minúsculas como em letras maiúsculas, e o trabalho só se encerrava quando a criança iniciasse a ler. Todos os filhos (dos dezenove filhos nove morreram na infância) menos a primeira Kezzy – que levou para aprender ‘mais anos que os meses que os demais levaram’ – e Molly e Nancy que levaram um dia e meio e por isso foram consideradas burras (opinião que a própria Suzana reviu ao considerar o tempo que as crianças em geral levavam para aprender as letras), aprenderam as letras com perfeição no seu primeiro dia. No segundo dia recebiam sua cartilha: a Bíblia. E iniciavam a leitura por Gn 1.1, lendo primeiramente um versículo, tantas vezes quantas necessárias para lê-lo perfeitamente, depois grupos de cinco, depois de dez versículos, até que conseguissem ler todo o capítulo, continuando sempre a leitura da Bíblia. A própria Suzana se admirava: “É quase incrível o que se pode ensinar a uma criança em um trimestre, por vigorosa aplicação, se ela tem apenas regular capacidade e boa saúde”⁴⁴. Refiro-me a que a importância da educação talvez tenha sido despertada em Wesley pela reflexão sobre como era em sua casa, porque esse método é relatado pela própria Suzana, em carta escrita a John, por solicitação deste, datada de 24 de junho de 1732⁴⁵.

Não podemos esquecer também que o metodismo surgiu em uma Universidade, a Universidade de Oxford, com o ‘Clube Santo’, já referido, que tinha como uma de suas atividades o estudar juntos.

Portanto, desde sua infância, passando pelo Clube Santo e por sua formação como Bacharel, Mestre e Doutor, a educação e o estudo tiveram importância fundamental para Wesley. Não é de se admirar que, assim que foi possível, ele se ocupou em fundar escolas e proporcionar educação a todas as pessoas que pudesse alcançar: crianças, jovens e mesmo idosos, do sexo

⁴⁴ REILY, 1981, p. 58.

⁴⁵ A referida carta encontra-se no livro *Metodismo Brasileiro e Wesleyano*, de Duncan A. Reily, 1991, p. 53 a 61.

masculino ou feminino, resultando, em alguns casos, em experiências novas para a época⁴⁶.

Em relação à questão social, é possível que também as experiências familiares de Wesley tenham tido preponderância na sua reflexão que se expressou sempre em práticas suas e de seus seguidores. Talvez um acontecimento marcante quanto a este ponto tenha sido que, quando John tinha apenas dois anos de idade, seu pai foi preso em função de uma dívida que não havia sido paga. Não sabemos quanto tempo ele passou na prisão, porém, certamente a angústia de sua mãe, diante de tal dificuldade, foi tão grande que possivelmente marcou indelevelmente a mente do menino. Sobre esse episódio, Reily relata o seguinte:

Depois que o Rev. Samuel finalmente conseguiu sair da prisão, o bispo diocesano perguntou a Susana: “Durante a prisão de seu marido, chegou a faltar pão na sua mesa?” Depois de pensar um pouco, Susana respondeu: “Faltar pão, não: não chegou a faltar. Mas a dificuldade de conseguir o dinheiro para comprar o pão para por na mesa e de repor o dinheiro emprestado depois foi quase tão grande como se tivesse faltado mesmo”⁴⁷.

Donde Reily conclui: “A simpatia, compreensão e identificação de Wesley com os pobres encontram parte de suas raízes na vivência diária na casa pastoral de Epworth”⁴⁸.

Não esqueçamos de que, em sua experiência do Clube Santo, uma das atividades de cunho social realizadas pelo grupo de estudantes era a visita aos presídios e, principalmente, a visita e o auxílio às famílias dos presos.

Porém, podemos pensar que também teologicamente a opção de seus pais pela Igreja Oficial talvez tenha influenciado João Wesley com relação ao trabalho social. Uma das questões em disputa entre o pietismo, influenciado pelo calvinismo, e a Igreja Oficial era em relação à salvação. Conforme veremos adiante, para a Igreja da Inglaterra, ainda por influência da Igreja Católica, as obras acompanham o processo da salvação, enquanto para o pietismo, seguindo a Reforma, a salvação só se dá por fé. Wesley, ao que sabemos, nunca argumentou que as obras fossem necessárias para uma

⁴⁶ Ver: CASTRO, 1998, p. 10 ss.

⁴⁷ REILY, 1991, p. 19.

⁴⁸ REILY, 1991, p. 19.

pessoa ser salva, mas sempre que elas são decorrência e evidência da salvação.

Sobre esse aspecto, em 1981, por ocasião do “24 de Maio Dia do Metodismo” a Universidade Metodista de Piracicaba, através da Reitoria, Pastoral Universitária e Centro de Filosofia, lançou um opúsculo, mimeografado, em que faz uma coletânea de afirmações de Wesley sobre a responsabilidade social dos metodistas, retiradas de seus sermões, correspondências e outros escritos. Quase todas essas citações corroboram o que foi dito acima. Vamos referir apenas algumas delas:

O amor cristão é em si mesmo generoso e desinteressado; nasce não de qualquer ponto de vista de vantagem para nós mesmos, nem de lucro ou de louvor, nem ainda de prazer do amor... O amor social – se significa o amor ao próximo, é absolutamente diferente do amor egoísta (Cartas II, ‘Ao Dr. Conyers Middleton’, p. 377)⁴⁹.

Ao cristão não satisfaz o abster-se meramente da prática do mal. Sua alma tem sede de fazer o bem... Tendo, pois, oportunidade, se não pode fazer obras de mais alta valia, ao menos alimenta os famintos, veste os nus, auxilia os órfãos e os peregrinos, visita e ajuda os que estão enfermos ou presos. Dá todos os seus bens para o sustento dos pobres. Regozija-se em trabalhar ou sofrer por eles. (Sermões I, ‘O Cristianismo Bíblico’, p. 87)⁵⁰.

Por outro lado, Wesley tinha a convicção de que “O Evangelho de Cristo não conhece religião, que não seja religião social; não conhece santidade, que não seja santidade social”⁵¹. Isto porque “O cristianismo é essencialmente uma religião social e torná-lo em religião solitária, é destruí-lo”⁵².

O sentido do social em Wesley deriva de sua visão de uma “Espiritualidade Comprometida”, conforme Rui Josgrilberg⁵³.

A visão de John Wesley incluía um dinamismo e um equilíbrio entre as partes distintas da missão e da vida cristã: faça isso, mas não deixe de fazer aquilo. Assim se explicam as suas expressões típicas: santidade interior e exterior, santidade de coração e santidade de vida, vida cristã pessoal e reciprocidade cristã comunitária, santidade pessoal e santidade social. Wesley via nesse equilíbrio um remédio para os desvios mais comuns, como o individualismo na vida e no testemunho,

⁴⁹ 24 DE MAIO DIA DO METODISMO: O Cristianismo é essencialmente uma religião social e torná-lo uma religião solitária é, na verdade, destruí-lo. Piracicaba: UNIMEP, 1981. Mimeografado. p. 08.

⁵⁰ 24 DE MAIO DIA DO METODISMO, 1981, p. 09.

⁵¹ 24 DE MAIO DIA DO METODISMO, 1981, p. 06.

⁵² 24 DE MAIO DIA DO METODISMO, 1981, p. 06.

⁵³ REILY, Dunca Alexander; SOUZA, José Carlos de; JOSGRILBERG, Rui de Souza. *Teologia Wesleyana Em Perspectiva*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2005. p. 53.

ou o quietismo, o fanatismo, o antinomianismo e o conformismo, ou ainda a fé sem obras e a vida sem frutos⁵⁴.

Ou,

A visão da espiritualidade wesleyana abrange o ser humano total e a totalidade da vida. O material e o natural, o pessoal e o social, as condições concretas de vida – como o dinheiro, a família, o trabalho, o estudo, a saúde – são parte efetiva da espiritualidade. Há uma relação estrutural, indissociável entre o espírito humano e a ação do Espírito Santo, que envolve todas as esferas práticas e materiais da vida. Nenhum desses aspectos [...] escapou das observações e análises de Wesley, de tal modo que o bem estar físico e social fossem parte da saúde espiritual⁵⁵.

Porém, nesta “concepção decididamente ativa da fé”⁵⁶, a motivação não poderia ser outra senão a vivência prática do Evangelho, entendido como amor a Deus e amor ao próximo:

Pessoas bem intencionadas limitam toda a sua religião ao hábito de acompanhar as orações da Igreja, receber os elementos da Ceia do Senhor, ouvir sermões, ler manuais de piedade, negligenciando ao mesmo tempo o fim de tudo isso, que é o amor a Deus e ao próximo⁵⁷.

A partir deste fundamento, estas três formas de expressão do metodismo, o eclesial, o educacional e o social, são inseparáveis e, onde ele estiver presente, haverá sempre Igreja, Escola e instituição de assistência social.

Essa fundamentação e prática repousa não somente na compreensão que Wesley tinha da vida cristã e sua missão, mas a sua própria prática de vida e na experiência que ele patrocinou:

A velha fundição de Londres, por exemplo, transformou-se num verdadeiro crisol de projetos – casa de misericórdia para as viúvas, escola para meninos, dispensário para enfermos, bolsa trabalho e agência de emprego, cooperativa de crédito e agência de empréstimo, sala de leitura e igreja⁵⁸.

⁵⁴ REILY, 2005, p. 55.

⁵⁵ REILY, 2005, p. 59.

⁵⁶ MÍGUEZ BONINO, 1983, p. 9.

⁵⁷ 24 DE MAIO DIA DO METODISMO, 1981, p. 07.

⁵⁸ MÍGUEZ BONINO, 1985, p. 26.

2. Desenvolvimento do movimento metodismo na Inglaterra na época de Wesley

Como vimos, o próprio Wesley nunca fundou uma Igreja. Ele permaneceu fiel ao anglicanismo durante toda a sua vida e não permitiu que os seus adeptos fundassem outra Igreja na Inglaterra. A primeira Igreja Metodista surgiu nos Estados Unidos, em 1784, antes mesmo da morte de Wesley. Somente após sua morte (1791) o movimento na Inglaterra tornou-se Igreja. Entretanto, ele fundou uma Escola, a hoje famosa Kingswood School. Em 1740, George Whitefield, ministro e brilhante pregador, metodista da primeira hora, integrante do chamado metodismo Oxford (1729 – 1735)⁵⁹, que posteriormente se separou de Wesley por adotar posturas calvinistas, percebeu a necessidade de fundar uma escola para filhos de trabalhadores nas minas de carvão de Kingswood. Levantou fundos para isso e lançou a pedra fundamental. Mas, logo em seguida, emigrou para a América do Norte. Wesley assumiu essa obra ainda em embrião e, sob sua responsabilidade, a escola se tornou uma realidade. Em 1748, Wesley funda, no mesmo local, a segunda escola de Kingswood, conhecida como “Escola Nova”⁶⁰. Esta última data é também considerada o início da Educação Metodista, cujos 250 anos foram comemorados em 1998, com uma bonita placa comemorativa instituída pela Associação Metodista Internacional de Escolas, Faculdades e Universidades – IAMSCU, e reproduzida pelas principais instituições educacionais metodistas em todo o mundo.

Sobre a primeira escola, Wesley escreveu em seu diário:

Em Kingswood, havia um salão para a escola, quatro pequenas salas para alojar os professores e, como é agradável a Deus, para abrigar também algumas crianças pobres. Durante o dia, as crianças mais pobres da cidade aprendiam a ler, escrever, contar e, especialmente, com a ajuda de Deus, a conhecer a Deus e a Jesus Cristo que Ele enviou. Os alunos mais velhos, que não devem estudar à mesma hora que os jovens (*porque há estudantes de todas as idades, inclusive alguns de cabelos grisalhos*), aprenderão nas mesmas salas, porém de manhã bem cedo ou à tardinha, para que os estudos não atrapalhem seus trabalhos⁶¹.

⁵⁹ REILY, 1991, p. 28.

⁶⁰ REILY, 1981, p. 159.

⁶¹ Citado por MESQUIDA, 1994, p. 208-209 (grifo do autor). Cf. tb. RODRIGUES, 1995, p. 35.

Percebe-se, portanto, que nesta escola estudavam crianças, jovens e adultos, inclusive idosos, sistema que, aliás, permaneceu por muitos anos. A educação de adultos foi “possivelmente uma obra pioneira na Inglaterra do século XVIII [...] justamente no momento do arranque da revolução industrial e da aceleração do processo de urbanização”⁶².

Porém, esta não foi a única escola fundada pelo movimento metodista nascente. Reily informa que “Os metodistas criaram várias outras escolas para os pobres e os filhos dos pregadores wesleyanos, tais como a Escola da Fundação em Londres e a Casa dos Órfãos em Bristol”⁶³.

Como o objetivo dessas escolas não era apenas a educação em si, mas “conhecer a Deus e a Jesus Cristo que Ele enviou” podemos concluir que o metodismo também alicerça sua expansão na construção de “capelas que serão escolas e escolas que serão capelas”⁶⁴, o que se tornou possível graças à possibilidade de “desempenho de funções especiais permitidas ao leigo e a ‘sacralização’ da escola acompanhada por uma ‘dessacralização’ do templo”⁶⁵.

Isso demonstra a grande preocupação de Wesley com a educação das crianças, bem como dos adultos. Ele via “a aprendizagem como o resultado de um processo de educação permanente e contínuo”⁶⁶ e pensava que era necessária porque

[...] a doutrina da perfeição cristã não era compatível com o analfabetismo. Era necessário que o metodista soubesse ler e escrever para estudar a Bíblia e os escritos do fundador e para, cantando, interiorizar as mensagens pietistas dos poemas de Charles Wesley e, assim, marchar na direção da salvação plena⁶⁷.

Interpretando o sentido deste movimento, Peri Mesquida, em sua pesquisa de doutoramento publicada no Brasil com o título *Hegemonia Norte-Americana e Educação Protestante no Brasil*⁶⁸, defende a tese de que o metodismo, antes de ser uma Igreja, é um movimento pedagógico. A mesma tese é corroborada por Clovis Pinto de Castro, em palestra proferida em Porto

⁶² MESQUIDA, 1994, p. 97.

⁶³ REILY, 1981, p.159.

⁶⁴ MESQUIDA, 1994, p. 97.

⁶⁵ MESQUIDA, 1994, p. 208.

⁶⁶ MESQUIDA, 1994, p. 97.

⁶⁷ MESQUIDA, 1994, p. 97.

⁶⁸ MESQUIDA, 1994, p. 97. Cf. tb. RODRIGUES, Héleron. In: STRECK, 1995, p. 34-38.

Alegre, com o título *Metodismo – um movimento essencialmente pedagógico*⁶⁹. Castro diz se inspirar em Mesquida para sua afirmação. Porém, diferentemente daquele, que vê o sentido pedagógico do metodismo como uma ‘igreja que é ao mesmo tempo escola e escola que é ao mesmo tempo igreja’, Castro defende que é nos métodos e estratégias que Wesley usaria a partir de sua visão missionária, que se deva fundamentar essa afirmação. Em suas próprias palavras:

Para a concretização de sua visão missionária, Wesley esteve atento, a todo o instante, aos **métodos** e **estratégias** que usaria, e é justamente na aplicação desses que se pode perceber o movimento metodista com um **movimento essencialmente pedagógico**. Por exemplo, a agenda proposta por Wesley para a Conferência Metodista de 1744 era: *O que ensinar? Como ensinar? O que fazer?* Essa agenda refletia sua preocupação com a formação de pregadores leigos⁷⁰.

Castro vê na estrutura que assumiu o movimento metodista, com as *Sociedades*, formadas de várias *Classes* e *Classes* formadas de vários *Círculos* (ou *bands* – grupos com até 12 pessoas - que estudaremos adiante), uma estratégia para facilitar o aprendizado dos seus seguidores. A partir deste argumento, relata as principais iniciativas educacionais de Wesley, dividindo-as em três áreas (a modo dos documentos sobre Educação na Igreja Metodista no Brasil⁷¹): Educação Cristã; Educação Teológica e Educação Secular.

Mesquida, interpretando o movimento metodista, diz:

O metodismo wesleyano não foi nem uma reação nem uma revolução. Antes, se constituiu em um movimento reformador e educativo que teve como objetivo transmitir uma nova visão de mundo e formar um novo senso comum, isto é, fomentar uma ‘nova cultura’, tendo em vista uma ‘reforma intelectual e moral’⁷².

⁶⁹ CASTRO, Clovis Pinto de. *Metodismo – um movimento essencialmente pedagógico*. Palestra proferida no Colégio Americano, em Porto Alegre, em janeiro de 2002. Texto fotocopiado.

⁷⁰ CASTRO, 2002. p. 7. Grifos do autor.

⁷¹ Veja-se: Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista, in: *Vida e Missão: Decisões do XIII Concílio Geral da Igreja Metodista (18-28/07/1982)* e Credo Social da Igreja Metodista. Piracicaba: UNIMEP, 1982.

⁷² MESQUIDA, 1994, p. 96. Nota-se aí a visão nitidamente gramsciana deste autor. Antonio Gramsci, pensador e ativista marxista italiano (1891-1937), defendeu que a revolução comunista ao invés de se dar pela ‘guerra de movimento’, luta armada revolucionária, com a tomada de assalto do Estado, deveria ocorrer através de uma ‘guerra de posição’, em que a conscientização do povo pelos intelectuais orgânicos da revolução geraria paulatinamente uma ‘reforma intelectual e moral’ da sociedade, até o ponto de se gerar uma nova hegemonia, liderada pelas ‘classes subalternas’. As idéias de Gramsci são anotações feitas na prisão, entre 1928 e 1935, que foram catalogadas e editadas na obra que se chamou *Cadernos do Cárcere*, publicada primeiramente na Itália entre 1948 e 1951, em seis volumes. Não existe no Brasil uma publicação na íntegra dos *Cadernos*, apenas obras que apresentam coletâneas do pensamento gramsciano, como: GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Trad. COUTINHO, Carlos Nelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. A idéia exposta por

O movimento metodista na Inglaterra desenvolveu-se rapidamente. Apesar de sua grande erudição, Wesley era um homem prático e tinha um grande senso de administração. Aceitava de bom grado inovações que garantiriam o desenvolvimento de seu movimento. Foi assim com a criação das *classes*, com a aceitação da pregação ao ar livre, com a aceitação de pregadores leigos, com a criação dos *circuitos* ou zonas sob a responsabilidade de pregadores. Essas inovações deram vida e estrutura ao movimento metodista.

Como era um movimento dentro da Igreja Anglicana, mas esta fechou-lhe as portas, Wesley seguiu o modelo da época, de organizar *Sociedades*. A primeira delas surgiu espontaneamente quando, 'pelos fins de 1739', ao haver recebido grande número de solicitações de pessoas que queriam se reunir com ele, para que orasse por elas e lhes ensinasse a 'fugir da ira vindoura', Wesley marcou para uma quinta-feira à noite uma reunião com várias pessoas. Foi a origem da *Sociedade Unida* em Londres⁷³ e de centenas delas que com o tempo se espalharam por toda a Inglaterra, como também Escócia e Irlanda chegando, posteriormente, aos Estados Unidos. O metodismo wesleyano não organizou igrejas locais, pois ele queria manter-se fiel à Igreja Anglicana. Seus seguidores eram instados a frequentar as igrejas anglicanas para participar dos sacramentos e, quando não o pudessem, teriam os sacramentos ministrados pelos ministros anglicanos ordenados, mesmo nas sociedades metodistas. Ainda assim, podemos dizer que as sociedades foram a origem do que viriam a ser as igrejas locais metodistas.

As classes iniciaram quando os membros da sociedade de Bristol se reuniram para discutir como pagar uma elevada dívida. Um certo capitão Floy sugeriu que cada membro da sociedade deveria dar um *penny* por semana, até que a dívida fosse paga. Alguém argumentou que havia muitos pobres e para eles, mesmo pequeno, esse valor era muito elevado. Floy então pediu que lhes dessem o nome de onze dos mais pobres e comprometeu-se a visitá-los semanalmente, orar com eles, conversar sobre seu progresso espiritual e

Mesquida faz referência à 'reforma intelectual e moral', porém não significa que houvesse no metodismo uma intencionalidade revolucionária, até porque isso seria completamente anacrônico. Existe uma versão completa dos Cadernos em espanhol: GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la Cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de GERRATANA, Valentino. México, D.F., Era, 1981. Tomos I a VI.

⁷³ BUYERS, 1945. p. 59.

receber a quantia, se tivessem como fazê-lo. Caso não tivessem, ele mesmo daria esse valor, juntamente com o seu próprio. Não somente assumiu esse compromisso, como também desafiou os outros membros da sociedade que fizessem o mesmo. Muito mais do que recolher doações em dinheiro, as *classes* que se formaram de cada grupo de doze pessoas sob a orientação de um líder dentre eles, representaram a oportunidade para o crescimento na comunhão e na fé dos envolvidos, bem como no crescimento mútuo e na mútua responsabilização. Vendo os resultados práticos que daí decorriam, Wesley incorporou essa prática ao movimento, de modo que cada *sociedade* passou a ter várias *classes*⁷⁴.

Ainda menor que as *classes* surgiram os *bands*, grupos de mais ou menos seis pessoas, orientados por um guia, que Wesley criou por inspiração dos Irmãos Morávios⁷⁵. Esse pequeno grupo tinha como característica o mútuo auxílio na disciplina cristã, a franqueza total e a correção mútua, visando à maturidade e perfeição cristã⁷⁶.

Em relação à pregação ao ar livre Wesley tinha uma grande resistência, pensando ser quase um pecado alguém se converter senão numa Igreja⁷⁷. Essa prática foi iniciada por Jorge Whitefield em 1739, após ter sido proibido de pregar nas Igrejas Anglicanas e também nas cadeias de Bristol. Ainda neste ano, Whitefield planejou uma viagem e chamou a Wesley para substituí-lo na pregação. Wesley foi até lá com grande resistência e desagrado. Segundo Reily, “em apenas três dias depois da chegada a Bristol, ele passou por uma profunda transformação, até uma espécie de conversão”⁷⁸. Assim transcorrem os fatos: em 31 de março chega a Bristol, ainda escandalizado; em 1º de abril assiste a uma pregação de Whitefield ao ar livre, pela manhã. À noite prega na Sociedade Metodista na Rua Nichols. Ao falar sobre Mateus 5.1-2, de repente “veio o estalo”: o próprio Sermão da Montanha é um precedente da pregação

⁷⁴ BUYERS, 1945, p. 60-62.

⁷⁵ Descendentes de John Wyclif (c.1325-1384) e Jan Hus (c. 1373-1415) que abraçaram a Reforma e se aproximaram do pietismo por influência do Conde de Zinzendorf, que tornou-se seu líder em 1727. Os moravianos, assim como o pietismo, influenciaram fortemente a João Wesley. Sobre esse ponto ver: <http://www.ultimato.com.br/?pg=show_artigos&secMestre=752&sec=769&num_edicao=287>.

Acessado em: 26 set. 2009.

⁷⁶ REILY, 1991, p. 45.

⁷⁷ REILY, 1981, p. 135.

⁷⁸ REILY, 1991, p. 47.

ao ar livre. Em 2 de abril prega pela primeira vez ao ar livre para aproximadamente 3.000 pessoas nos arredores de Bristol⁷⁹. Daí em diante essa prática passa a ser comum no movimento metodista, tanto por parte de Wesley como de seus seguidores. Ele mesmo tendo pregado para um público de mais de trinta mil pessoas algumas vezes.

Wesley também não aceitava a pregação por parte de leigos. Porém um dos convertidos pela sua pregação, Thomas Maxfield, ofereceu-se para ser seu auxiliar na Fundação em Londres. Ele o deixava dirigir reuniões e até “exortar”, porém o proibia de pregar, por ser um leigo. Entretanto, Wesley viajou para Bristol e Maxfield não resistiu ao impulso de pregar. Quando Wesley o soube, voltou às pressas para proibi-lo. Entretanto, aconselhado por sua mãe, resolveu ouvir a pregação de Maxfield e concluiu: “É de Deus! Seja feita a Sua vontade!”⁸⁰ Também esta prática foi incorporada ao movimento metodista e foram muitos os leigos que se tornaram pregadores metodistas. Para isso, além de uma experiência pessoal de fé, dons para expor claramente a Palavra e frutos na forma de pessoas convertidas, era exigido um treinamento prático por um pregador experiente e uma intensa carga de leitura de mais de cinco horas diárias. O próprio Wesley preparou uma “Biblioteca Cristã” com cinquenta volumes de teologia e disciplinas afins, da qual exigia a leitura por parte de seus pregadores.

Outra providência foi organizar ‘circuitos’ ou zonas. Sobre esse assunto diz Buyers:

Cada pregador tinha a sua zona. Em 1750 havia sete zonas. Os pregadores tinham que percorrer suas zonas regularmente, viajando de vinte a quarenta milhas por dia e pregando duas a três vezes por dia. Bennett⁸¹, escrevendo sobre isso, disse: ‘Para percorrer minha zona, viajo cento e cinquenta e duas milhas em duas semanas, pregando publicamente trinta e quatro vezes, além das reuniões das sociedades’⁸².

O próprio Bennett adotou em sua zona o sistema de conferências trimestrais, reunindo os pregadores e oficiais para estudarem os planos e

⁷⁹ REILY, 1991, p. 47.

⁸⁰ REILY, 1991, p. 48.

⁸¹ John Bennet foi um dos primeiros pregadores leigos do movimento metodista. Foi, inclusive, um dos três únicos leigos convidados a participar da Primeira Conferência, em 1744. Ver: BUYERS, 1945, p. 49.

⁸² BUYERS, 1945, p. 72.

avaliar o progresso do trabalho. A primeira delas se reuniu em 1748. No ano seguinte foram adotadas por vários outros circuitos. Wesley, convencido da importância dessas conferências, mandou Bennett implanta-las em vários outros circuitos⁸³.

Dentre as providências para manter a eficácia da pregação por pregadores leigos com preparo precário, Wesley adotou o sistema de itinerância: a cada três meses o pregador era transferido para outro circuito. Eram, portanto, em sua maioria, jovens, solteiros, com condições de levar uma vida muito rigorosa.

Nestas condições, o movimento metodista teve um crescimento espantoso tanto na Inglaterra como também na Irlanda e Escócia. O próprio João Wesley, incansável, entregava-se de corpo e alma ao trabalho. Segundo Buyers, ele viajava uma média de 7.200 quilômetros por ano (a cavalo, que era o meio de transporte da época) e durante sua vida viajou mais de 400.000 quilômetros. Pregou mais de 42.400 vezes, umas quinze vezes em média, por semana. A assistência a suas pregações variava de duas a trinta e duas mil pessoas.⁸⁴ Em agosto de 1770 havia 29.406 membros, 121 pregadores e 50 zonas na Inglaterra e 4 pregadores e 100 capelas nos Estados Unidos. Quando Wesley morreu, no dia 2 de março de 1791, havia mais de 120.000 metodistas nas suas sociedades⁸⁵.

Quanto à educação, além da já referida Escola de Kingswood, foram fundadas várias outras, semelhantes, isto é, destinadas aos pobres e também aos filhos dos pregadores wesleyanos. Por exemplo, em Barth, Birmingham, Londres e Bristol.⁸⁶

Outro aspecto da obra educacional ocorreu através das Escolas Dominicais, que se constituíram em parte da educação popular. Ainda que geralmente não ensinassem matérias seculares, seus alunos aprendiam a leitura e, portanto, a possibilidade de ampliação de seus conhecimentos. Wesley considerava que elas afastavam as crianças dos vícios e lhes ensinavam boas maneiras. Embora geralmente se considere Robert Raikes como o criador da Escola Dominical, em 1780, a primeira Escola Dominical

⁸³ BUYERS, 1945, p. 60-62.

⁸⁴ BUYERS, 1945, p. 66.

⁸⁵ <<http://www.avivamentoja.com/pmwiki.php?n=Passado.Wesley>> Acessado em: 25 set. 2009.

⁸⁶ BUYERS, 1945, p. 76; REILY, 1981, p. 159.

metodista foi fundada por Ana Ball, em High Wycomb, em 1769⁸⁷. Muitas outras surgiram em uma sucessão rápida. Por exemplo, em 1790 o Rev. Charles Atmore fundou uma Escola Dominical em Newcastle, que chegou rapidamente a 800 alunos⁸⁸. Por outro lado, conforme Edwards, citado por Reily, “Ricardo Carlile, um ateu declarado e inimigo do Metodismo, disse que Escolas Bíblicas para a mocidade eram dirigidas principalmente pelos metodistas”⁸⁹. Considerando esses fatos e também que, segundo alguns autores, as Escolas Dominicais foram o começo da popularização da educação, Reily argumenta que o metodismo foi fundamental para a Reforma Educacional na Inglaterra do século XVIII⁹⁰.

Outro aspecto que pode ser considerado como uma contribuição de Wesley à obra educacional são suas publicações, muitas delas pequenos panfletos para leitura por pessoas simples do povo ou moradores das ruas, com a necessária linguagem simples e clara para se fazer entendida⁹¹. Buyers, citando Fitchett, diz: “As publicações de Wesley são em número de 371, inclusive 30 em companhia do seu irmão Charles, e, como começou somente em 1733, isto representa um termo médio de mais de sete volumes para cada ano de sua vida atarefada”⁹². Suas obras são classificadas em: poéticas, filológicas, históricas e teológicas⁹³.

Eu próprio, como membro do Comitê de Ética em Pesquisa das Faculdades Metodistas do Sul, em Porto Alegre, recebi para análise, no ano de 2002, um projeto de pesquisa do Curso de Fisioterapia, que citava João Wesley como um dos iniciadores da aplicação de eletricidade com fins terapêuticos. Curioso, fui perguntar à aluna se ela sabia quem era esse autor. Ela disse que não sabia, apenas citava referências de obras bibliográficas.

⁸⁷ REILY, 1981, p. 159-160.

⁸⁸ REILY, 1981, p. 160.

⁸⁹ REILY, 1981, p. 160.

⁹⁰ REILY, 1981, p. 157-160.

⁹¹ BUYERS, 1945, p. 88-90. REILY, 1981, p. 158.

⁹² BUYERS, 1945, p. 90.

⁹³ BUYERS, 1945, p. 90.

1. Fios para a Rede – a contribuição de John Wesley

1.1 Primeiro Fio – A antropologia

1.1.1 *Imago Dei*

Tomo como ponto de partida a proposição que a busca pela razão da atenção e do cuidado permanente com a educação por parte de John Wesley, deve ser feita a partir de sua teologia da Criação e, ainda mais especificamente, em sua concepção do ser humano, criado à imagem de Deus, ou seja, na sua visão da *imago Dei*⁹⁴. Esta posição diverge do acento colocado por alguns pensadores sobre o arminianismo de Wesley, como fonte para sua preocupação educacional, por exemplo, Tim Macquiban⁹⁵, Pierre Furter⁹⁶ e outros. Segundo os mesmos, é devido à necessidade que o processo de santificação coloca aos cristãos, no qual é imprescindível a leitura da Palavra Sagrada ou a leitura das letras e cântico dos hinos sacros, que Wesley enfatizou a educação. Pela proposição que coloquei acima, a visão de Wesley é muito mais ampla e a educação, ao se referenciar na Criação e na *imago Dei*, toma uma abrangência e significação muito maior.

Wesley concebia a *imago Dei* não como um atributo inerente ao ser humano, outorgado por Deus ao criá-lo, mas considerava que essa imagem se tornava real na relação do ser humano com o seu Criador e também com os outros seres humanos e a criação. Ou seja, tinha uma concepção relacional da *imago Dei*⁹⁷. Segundo essa concepção o ser humano recebe o amor de Deus e o reflete para a criação e para todas as criaturas, ao mesmo tempo em que retribui, amando a Deus, o amor que Dele recebe. A *imago Dei* é, assim, muito

⁹⁴ Esta proposição tem como base uma conversa pessoal minha com Rui de Souza Josgrilberg, em fevereiro de 2010.

⁹⁵ “Na perspectiva do Arminianismo defendido por John Wesley, que entendera a salvação como oferecida a todos e vira a educação e o crescimento espirituais como centrais para a ênfase no desenvolvimento da perfeição cristã...” MACQUIBAN, Tim. *A Oxford de John Wesley: Metodismo e Educação*. In: *Revista do COGEIME*. Ano 7, Número 13, 1998, p. 124.

⁹⁶ Ver: MESQUIDA, 1994, p. 14.

⁹⁷ Cf. RUNYON, Theodore. *A Nova Criação: A teologia de João Wesley hoje*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2002. p. 24.

mais uma *vocação* do que um atributo do ser humano. Ela se efetiva nesta ralação de amor. Segundo Theodore Runyon,

[...] imagem de Deus, do modo como Wesley a compreende, pode ser melhor descrita como uma vocação à qual o ser humano é chamado e cujo desempenho constitui seu verdadeiro destino. Ela reside não tanto na criatura, mas no modo como a criatura vive sua relação com o Criador, usando quaisquer dons e capacidades que recebeu para estar em comunhão com a sua fonte e refleti-la no mundo⁹⁸.

Originalmente o homem tinha o mesmo amor que Deus e o refletia tanto para a criação como para o Criador. Assim o expressa Wesley em seu Sermão⁹⁹ número 45, O Novo Nascimento:

‘Deus é amor’: consequentemente, o homem, ao ser criado, estava cheio de amor, que era o único móvel de todas as suas disposições, pensamentos, palavras e atos. Deus é cheio de justiça, misericórdia e

⁹⁸ RUNYON, 2002, p. 24.

⁹⁹ Wesley, embora tenha sido um escritor muito fecundo que deixou uma vasta obra bibliográfica, não era propriamente um teólogo sistemático. Suas preocupações em relação publicações eram de duas ordens: a primeira era a divulgação da mensagem cristã de forma simples, para o povo simples. Não se deduza daí que não tivesse profundidade em suas publicações mais populares. Ele “esperava especialmente separar o trigo da palha, distinguir a verdade da falsidade, evitar estilos controversos e ininteligíveis, e deixar de lado o que era muito superficial ou demasiadamente místico” (HEITZENRATER, 2006, p.177). A segunda era fornecer materiais para seus pregadores leigos, geralmente homens de pouca instrução, que lhes dessem o apoio doutrinário necessário, como também, que servissem de guias para suas próprias pregações. Principalmente para essa finalidade ele publicou vários volumes de Sermões. Muitos deles foram pregados e depois vazados em textos escritos. Alguns foram escritos e posteriormente pregados e outro apenas escritos. Na elaboração desses Sermões, que Heitzenrater chama de “tratados homiléticos” (p.178), Wesley, ao mesmo tempo em que refutava as posições teológicas que não considerava corretas, foi crescendo em sua própria compreensão da doutrina cristã, que para ele, sempre devia estar ligada à prática de vida. Os Sermões foram compostos atendendo as necessidades ‘da conjuntura’ do desenvolvimento de seu movimento, por exemplo, ora visando a pregação às multidões, atendendo à necessidade de evangelizar, ora preocupando-se com temas relativos à organização das sociedades e ao fortalecimento doutrinário das mesmas. Por isso os Sermões não tem uma seqüência temática definida. Em relação à datação dos mesmos temos hoje, dois autores de referência, que via de regra concordam, mas, vez por outra discordam da data de algum sermão específico. São eles Timothy L. Smith e C. Alberto Outler. A medida que os Sermões forem citados, coloco a datação dos mesmos, conforme se encontra em:

<<http://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-sermons-of-john-wesley-1872-edition/the-sermons-of-john-wesley-chronologically-ordered>> (acesso em 22 fev. 2009), que segue a cronologia apresentada por Smith. Havendo discordância entre os dois autores, serão referidas as duas datas. Uso como fonte principal para a citação dos sermões a edição: SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Este material tem como base a *Jackson Edition* de 1831, de domínio público, que apresenta 141 sermões, dos quais quatro não são da autoria de John Wesley. As duas traduções em português são: 1. uma publicação da Igreja Metodista do Brasil, pela Imprensa Metodista, em 1953 e 1954, que apresenta 52 Sermões, com tradução de Nicodemos Nunes. 2. a edição da EDITEO, contendo 141 Sermões, com tradução de Izilda Peixoto Bella e revisão da própria equipe editorial da editora. A tradução que utilizo para citação ao longo do trabalho refere-se a esta última edição. Um quadro sinótico dos Sermões é apresentado por SOUZA, José Carlos de. As várias edições dos sermões de John Wesley. In: *Caminhando*. Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, v. 9 n. 14, 2º Semestre de 2004. São Bernardo do Campo: EDITEO/Umesp, 1982 -. Ver ainda: HEITZENRATER, 1996, p. 176-178, 205-206.

verdade: assim era o homem ao sair das mãos de seu Criador. Deus é imaculada pureza: e assim era o homem no começo, puro de toda mancha pecaminosa; de outro modo Deus não o teria achado, assim como todas as demais obras de suas mãos, 'muito bom'. Bom não poderia o homem ter sido, se não fosse limpo de pecado e cheio de justiça e verdadeira santidade. Porque não há meio termo: se supusermos que uma pessoa inteligente não ame a Deus, não seja justa e santa, necessariamente havemos de supor que essa pessoa não seja boa de modo nenhum, e ainda menos 'muito boa'¹⁰⁰.

É neste mesmo sermão o lugar onde melhor aparece a concepção de Wesley sobre a *imago Dei*¹⁰¹. Nele Wesley expressa uma visão trinitária do ser humano, com um ser tri-uno, oriunda de um Deus também tri-uno: a imagem natural, a imagem política e a imagem moral.

'E Deus', o Deus Trino, 'disse: façamos o homem à nossa imagem e segundo nossa semelhança'. Assim Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou' (Gn 1.26,27); não meramente à sua *imagem natural* [...]; não meramente à sua *imagem política* [...]; mas principalmente à sua *imagem moral* [...]¹⁰².

Vamos considerar cada uma delas:

1.1.1.1 Imagem *Natural*

Wesley diz que a imagem *natural* é "um retrato de sua imortalidade; um ser espiritual, dotado de entendimento, liberdade de vontade e de vários afetos"¹⁰³. É por este aspecto da imagem natural, enquanto ser espiritual, que o ser humano tem a capacidade de se relacionar conscientemente com Deus. De

¹⁰⁰ 'God is love': accordingly man at his creation was full of love, which was the sole principle of all his tempers, thoughts, words, and actions. God is full of justice, mercy, and truth: so was man as he came from the hands of his Creator. God is spotless purity: and so man was in the beginning pure from every sinful blot. Otherwise God could not have pronounced him as well as all the other works of his hands, 'very good'.c This he could not have been had he not been pure from sin, and filled with righteousness and true holiness. For there is no medium. If we suppose an intelligent creature not to love God, not to be righteous and holy, we necessarily suppose him not to be good at all; much less to be 'very good'. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 45 : O Novo Nascimento (29 mai. 1743).

¹⁰¹ Ver: KLAIBER, & MARQUARDT, 1999. p. 96.

¹⁰² And God', the three-one God, 'said, Let us make man in our image, after our likeness. So God created man in his own image, in the image of God created he him.'a Not barely in his natural image,[...] nor merely in his political image, [...] but chiefly in his moral image. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 45 – I.1 (29 mai. 1743).

¹⁰³ SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 45 – I.1 (29 mai. 1743).

ser uma criatura “capaz de Deus”: “Acima de tudo, [...] ele foi uma criatura capaz de Deus, capaz de conhecer, amar, e obedecer a seu Criador”¹⁰⁴. Assim como Deus é Espírito, Ele o criou igualmente como “um ser espiritual”¹⁰⁵.

Em seu “Sermão sobre a Queda do Homem”, que leva o número 57, ele diz:

[...] ele [o ser humano] não é mera matéria, um torrão de terra, uma massa de argila, sem senso ou entendimento; mas um espírito como seu Criador, um ser dotado, não apenas com senso e entendimento, mas também com uma vontade manifestando-se em várias afeições. Para coroar todo o restante, ele foi dotado de liberdade, um poder de direcionar suas próprias afeições e ações, uma capacidade de determinar a si próprio, de escolher o bem e o mal¹⁰⁶.

E ainda, mais adiante:

Deus não o fez mera matéria, um pedaço de argila insensível e sem inteligência, mas um espírito, como Ele próprio, embora revestido num veículo material. Como tal, ele foi dotado de entendimento, de vontade, incluindo várias afeições; e de liberdade, um poder de usá-los de maneira correta ou errada, de escolher o bem ou o mal¹⁰⁷.

Portanto, este ser espiritual, em sua imagem natural de Deus, é dotado de *entendimento* (razão), *vontade* (volição) e *liberdade* (livre arbítrio)¹⁰⁸.

Em relação à *razão*, Wesley a concebe como uma faculdade da alma humana com a conotação básica de *entendimento*. Através dela se chega à *apreensão*, ao *juízo* e ao *discurso*:

A simples apreensão é meramente a compreensão de uma coisa na mente; a primeira e mais simples ação do entendimento. O juízo é a determinação de que as coisas, antes de serem concebidas, concordam ou diferem umas das outras. O discurso, estritamente falando, é o movimento ou progresso da mente de um juízo a

¹⁰⁴ SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – I.2 (30 nov. 1781).

¹⁰⁵ SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 45 – I.1 (29 mai. 1743).

¹⁰⁶ “he is not mere matter, a clod of earth, a lump of clay, without sense or understanding, but a spirit like his Creator; a being endued not only with sense and understanding but also with a will exerting itself in various affections. To crown all the rest, he was endued with liberty, a power of directing his own affections and actions, a capacity of determining himself, of choosing good or evil”. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 57 – 1 (13 mar. 1782).

¹⁰⁷ “God did not make him mere matter, a piece of senseless, unintelligent clay, but a spirit like himself (although clothed with a material vehicle). As such he was endued with understanding, with a will, including various affections, and with liberty, a power of using them in a right or wrong manner, of choosing good or evil”. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 57 – II.6 (13 mar. 1782).

¹⁰⁸ RUNYON, 2002, p. 24.

outro. A faculdade da alma que inclui essa três operações, é o que eu quero dizer aqui pelo termo *razão*¹⁰⁹.

Wesley compreende, portanto, a razão num sentido empírico, uma faculdade empregada em relação funcional, deixando de lado todo o aspecto metafísico ou mitológico (centelha do divino) e “ele nega à razão as capacidades intuitivas diretas atribuídas a ela por Descartes, os platônicos de Cambridge e dos deístas”¹¹⁰. Admite, porém, que originalmente, antes da queda, a razão humana talvez tenha tido acesso direto ao conhecimento do divino, por meio das próprias estruturas intuitivas:

Provavelmente o espírito humano, assim como o angelical, discerniu, então, a verdade, através da intuição. Portanto, ele nomeou cada criatura, tão logo ele a viu, de acordo com sua natureza íntima. No entanto seu conhecimento era limitado, posto que ele era uma criatura; portanto a ignorância era inseparável dele. Mas o erro não era; não parece que ele estivesse equivocado em qualquer coisa. Mas ele era capaz de errar; de se iludir, embora não fosse compelido a isto¹¹¹.

A queda fez com que a humanidade perdesse essa capacidade de chegar à razão intuitivamente, a humanidade perdeu a capacidade de ter

[...] uma razão capaz desse acesso intuitivo e confiança, em vez disso, em inferências a partir dos dados trazidos pelos sentidos. Contudo, as capacidades da mente são necessárias para tirar conclusões dos dados dos sentidos¹¹²;

Portanto, mesmo após a queda, a razão permanece imprescindível para o ser humano em sua imagem natural de Deus, como criatura espiritual. Não mais como acesso à verdade intuitivamente, porém, como a capacidade de chegar à verdade usando as faculdades naturais que lhe foram preservadas depois da queda, como o raciocínio que opera a partir dos dados dos sentidos.

¹⁰⁹ “*Simple apprehension is barely conceiving a thing in the mind, the first and most simple act of understanding. Judgment is the determining that the things before conceived either agree with or differ from each other. Discourse, strictly speaking, is the motion of progress of the mind from one judgment to another. The faculty of the soul which includes these three operations I here mean by the term reason*”. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 70 – I.2 (6 jul. 1781).

¹¹⁰ Cf.: RUNYON, 2002, p. 25.

¹¹¹ “*And probably the human spirit, like the angelical, then discerned truth by intuition. Hence he named every creature as soon as he saw it according to its inmost nature. Yet his knowledge was limited, as he was a creature; ignorance therefore was inseparable from him. But error was not: it does not appear that he was mistaken in anything. But he was capable of mistaking, of being deceived, although not necessitated to it*”. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 62 – I.3 (9 dez. 1758).

¹¹² RUNYON, 2002, p 25.

Em seu Sermão de número 70 *O caso da Razão imparcialmente considerado*, ele discorre sobre o que a razão pode e o que não pode fazer. Os argumentos centrais que apresenta contradizem tanto posições que desconsideram a razão, quanto posições que a elevam a valor absoluto. Contra os que desprezam a razão diz que ela pode “fazer muito, demasiadamente, nos assuntos de vida comum”; “nos assistir quanto a irmos através de todo o círculo de artes e ciências: da gramática, retórica, lógica, filosofia natural e moral, matemática, álgebra, metafísica”; quanto à religião “ela pode fazer excessivamente muito: tanto com respeito ao fundamento dela quanto à superestrutura”, entendendo fundamento como as Sagradas Escrituras e superestrutura como a teologia propriamente. Contra os que deificam a razão ele diz o que ela não pode fazer: ela é incapaz de conceder a ‘fé, esperança ou amor, e conseqüentemente, de conceder tanto a virtude real, quanto a felicidade substancial’¹¹³.

Especificamente quanto ao que a razão pode fazer pela religião, encontramos:

Este é um ponto que merece ser profundamente considerado [...] ela pode fazer excessivamente muito, tanto com respeito ao fundamento dela quanto à superestrutura. O fundamento da religião verdadeira se situa nos oráculos de Deus. Ele está construído sobre os profetas e apóstolos, sendo o próprio Jesus Cristo a pedra angular. Agora, que excelente uso tem a razão se nós mesmos podemos entender para nós mesmos, ou explicar para outros, aqueles oráculos de vida! E sem ela, quanto seria possível entender das verdades essenciais contidas neles? Um belo sumário disto, nós temos naquele que é chamado de “Credo dos Apóstolos”. Não é a razão (assistida pelo Espírito Santo) que nos capacita a entender o que as Santas Escrituras declaram a respeito da existência e dos atributos de Deus? A respeito de sua eternidade e imensidade, seu poder, sabedoria e santidade? É pela razão que Deus nos capacita, em alguma medida, a compreender o seu método de proceder com os filhos dos homens, a natureza de suas várias dispensações, da Antiga e da Nova aliança, da lei e do Evangelho. É por essa que entendemos (seu Espírito abrindo e iluminando os olhos de nosso entendimento) o que é o arrependimento, para não nos arrependermos dele; o que é a fé por meio da qual somos salvos; qual é a natureza e a condição da justificação; quais são os seus frutos imediatos e subseqüentes. Por meio da razão, nós aprendemos o que é o novo nascimento, sem o qual não podemos entrar no reino dos céus, e o que é a santidade, sem a qual nenhum homem verá o Senhor. Pelo devido uso da razão, nós chegamos a conhecer quais são os temperamentos implicados na santidade interior e o que é ser externamente santo - santo em toda

¹¹³ SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 70 – I de 3 a 8, II de 1 a 8 (6 jul. 1781).

maneira de falar; em outras palavras, qual é a mente que houve em Cristo; e o que significa andar como Cristo andou¹¹⁴.

Por isso: “renunciar à razão é renunciar à religião, [...] religião e razão andam de mãos dadas, e [...] toda religião irracional é falsa”¹¹⁵. Perante os dias atuais, na chamada pós-modernidade, esse é um ponto que nunca conseguiremos enfatizar demasiadamente, diante da irracionalidade crescente no âmbito religioso. Mais do que nunca torna-se atual a consigna expressa em um hino de Charles e John Wesley, composto para a inauguração da Kingswood School, em 1748: “Una o par há tanto separado / conhecimento e piedade vital¹¹⁶”.

Portanto, é necessário realçar que a razão se constitui como uma dádiva gratuita de Deus, que permanece com o ser humano mesmo depois da queda: ‘Deus nos tem dado a razão como guia’, tanto na vida comum – atividades corriqueiras do dia-a-dia, cumprimento dos deveres de pais e filhos, de maridos e esposas, de mestres e servos, etc.; quanto na vida intelectual:

[...] ela pode ensinar tudo o que a habilidade ou a diligência do homem tenha inventado, nesses milhares de anos. É absolutamente necessária para o cumprimento devido da maioria das tarefas mais importantes, tal como aquela dos magistrados, quer de um nível inferior ou superior; e aquela dos governadores subordinados ou supremos, quer de Estados, Províncias ou Reinos¹¹⁷.

¹¹⁴ *This is a point that deserves to be deeply considered. [...] It can do exceeding much, both with regard to the foundation of it, and the superstructure. The foundation of true religion stands upon the oracles of God. It is built upon the prophets and apostles, Jesus Christ himself being the chief corner-stone. Now of what excellent use is reason if we would either understand ourselves, or explain to others, those living oracles! And how is it possible without it to understand the essential truths contained therein? A beautiful summary of which we have in that which is called the Apostles' Creed. Is it not reason (assisted by the Holy Ghost) which enables us to understand what the Holy Scriptures declare concerning the being and attributes of God? Concerning his eternity and immensity, his power, wisdom, and holiness? It is by reason that God enables us in some measure to comprehend his method of dealing with the children of men; the nature of his various dispensations, of the Old and New Covenant, of the law and the gospel. It is by this we understand (his Spirit opening and enlightening the eyes of our understanding) what that repentance is, not to be repented of; what is that faith whereby we are saved; what is the nature and the condition of justification; what are the immediate and what the subsequent fruits of it. By reason we learn what is that new birth, without which we cannot enter into the kingdom of heaven, and what that holiness is, without which no man shall see the Lord. By the due use of reason we come to know what are the tempers implied in inward holiness, and what it is to be outwardly holy, holy in all manner of conversation — in other words, what is the mind that was in Christ, and what it is to walk as Christ walked.* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 70 – I.6 (6 jul. 1781).

¹¹⁵ John Wesley, carta a Thomas Rutherford (28 de março de 1768) *Letters* 5:364. Apud: RUNYON, 2002, p. 26.

¹¹⁶ *Unite the pair so long disjoined / Knowledge and vital piety. The Works of John Wesley: The Bicentennial Edition.* Edited by Richard P. Heitzenrater. Nashville – EUA; Abingdon Press, 1984. CD-ROM.

¹¹⁷ *“It can teach whatever the skill or industry of man has invented for some thousand years. It is absolutely necessary for the due discharge of the most important offices, such as are those of*

A *vontade* está relacionada à capacidade do ser humano para a decisão e a ação, “para que pudesse amar, desejar, e deleitar-se no que era bom; do contrário, seu entendimento não teria tido propósito”¹¹⁸. Contudo, pela queda, a vontade humana, que deveria ser direcionada para Deus, pois o homem fora criado como Ele em e para o amor, “que era o único móvel de suas disposições, palavras e atos”, foi corrompida e, portanto, sujeita às forças do pecado. Porém, se essa sujeição fosse total e a vontade não tivesse nenhuma liberdade, disso não decorreria qualquer responsabilidade moral para o ser humano. É por isso que vontade e liberdade andam juntas: no sermão nº 45 esse ponto fica bem explícito quando ele fala de “liberdade de vontade”¹¹⁹.

Wesley considera a *liberdade* como “um poder de direcionar suas próprias afeições e ações, uma capacidade de determinar a si próprio, de escolher o bem e o mal”¹²⁰.

É pela liberdade que o ser humano tem a capacidade de definir e buscar seus objetivos. Sem ela, ao invés de *agente* ele é meramente *paciente*: “Aquele que não é livre não é um agente, mas um paciente”¹²¹. Essa liberdade faz parte da imagem natural, desde a criação. Do contrário, teria sido injusto o julgamento de Deus quando da desobediência. Porém, na sua concepção, a liberdade não é um atributo inerente ao ser humano, não é um dom natural. Ela se realiza, novamente, de forma relacional. É na relação com Deus que o homem pode experimentar a liberdade. Isto porque, pela queda, o homem vendeu sua liberdade ao diabo e se sujeitou ao pecado. Entretanto, mesmo nessa condição, Deus não o privou de seu amor e de sua graça. E continua a buscá-lo para si. Wesley chama esta permanente disposição e busca de Deus pelo ser humano de *graça preveniente*. Esta concepção preserva o princípio protestante de *sola gratia*, porém, reserva ao homem um papel ativo na

magistrates, whether of an inferior or superior rank; and those of subordinate or supreme governors, whether of states, provinces, or kingdoms”. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 70 – I.4 (6 jul. 1781).

¹¹⁸ “that he might love, desire, and delight in that which is good; otherwise his understanding had been to no purpose” SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 62 – I.4 (9 dez. 1758).

¹¹⁹ “freedom of will”. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 45 – I.1 (29 mai. 1743).

¹²⁰ “a power of directing his own affections and actions, a capacity of determining himself, of choosing good or evil”. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 57 – I.1 (13 mar. 1782).

¹²¹ “He that is not free is not an agent, but a patient”. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 62 – I.4 (9 dez. 1758).

salvação, rejeitando assim a doutrina da predestinação. Existe, portanto, uma complementaridade entre a graça preveniente e a liberdade do ser humano. Sem a graça preveniente Deus seria inalcançável e o ser humano jamais poderia aceitar o seu chamado. É pela graça preveniente que Deus alcança o ser humano e lhe possibilita responder ao seu amar. Igualmente, se não fosse livre, o ser humano não teria a condição de se voltar para o bem e deixar o mal.

A liberdade está relacionada à consciência com a qual Deus dota todo o ser humano. No dizer de Wesley, consciência é “aquela luz sobrenatural que alumia a todo o que vem a este mundo”¹²². Na filosofia moderna, a consciência é considerada um atributo natural. Wesley não vê assim. Para ele, é um dom ‘sobrenatural’, que corresponde ao que ele chama de *graça preveniente*:

Nenhum homem vivo está inteiramente destituído do que é comumente chamado de *consciência natural*. Mas isso não é natural. É mais corretamente designada de *graça preveniente*. Todos os homens têm de certo modo, em maior ou menor grau, esta graça, que não depende da iniciativa humana. Toda pessoa, tem, cedo ou tarde, bons desejos, embora em geral os reprimam, antes que possam extirpar a raiz profunda do pecado, ou produzir algum fruto bom. Todos têm em alguma medida aquela luz, alguns somente fracos raios, e que, cedo ou tarde, mais ou menos, ilumina a todo o homem que vem ao mundo. E cada um, a menos que ele pertença ao menor número daqueles cuja consciência está cauterizada, sente-se mais ou menos desconfortável, quando age contrário à luz de sua própria consciência. De modo que o homem peca não porque não tenha a graça de Deus, mas porque não faz uso da graça que tem¹²³.

Ainda no mesmo sermão encontramos as seguintes expressões:

A salvação começa por aquilo que costumeiramente (e com pleno direito) é designado como *graça preveniente*; esta abrange o primeiro desejo de agradar a Deus, o primeiro luzir do conhecimento de sua vontade e o primeiro, ainda débil e fugidio, sentimento de ter pecado contra ele. Tudo isso designa uma certa inclinação à vida, uma certa vontade de participação na salvação e na libertação inicial de um

¹²² “that supernatural light which “enlightens every man that cometh into the world”. Predestination calmly considered. *The Works of John Wesley: The Bicentennial Edition*. Edited by Richard P. Heitzenrater. Nashville – EUA; Abingdon Press, 1984. DVD. Works 10:230. Abindon DVD. Cf. tb. RUNYON, 2002, p. 27.

¹²³ “No man living is entirely destitute of what is vulgarly called ‘natural conscience’. But this is not natural; it is more properly termed ‘preventing grace’. Every man has a greater or less measure of this, which waiteth not for the call of man. Everyone has sooner or later good desires, although the generality of men stifle them before they can strike deep root or produce any considerable fruit. Everyone has some measure of that light, some faint glimmering ray, which sooner or later, more or less, enlightens every man that cometh into the world. And everyone, unless he be one of the small number whose conscience is seared as with a hot iron, feels more or less uneasy when he acts contrary to the light of his own conscience. So that no man sins because he has not grace, but because he does not use the grace which he hath” SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 85 – III.4 (Set.-Out. 1785, cf. Outler).

coração cego, insensível e totalmente sem percepção de Deus e das coisas divinas¹²⁴.

Isto porque,

[...] não existe homem algum que esteja num estado meramente natural, nenhum sequer, a menos, que tenha já extinguido o Espírito, completamente destituído da graça de Deus¹²⁵.

É, portanto, na relação com Deus que o ser humano é capaz de experimentar a liberdade e fazer uso de sua vontade para o fim para o qual foi criado: viver na graça de Deus, em amor a Ele, aos demais seres humanos, à criação. “O dom divino da liberdade dá sensibilidade à consciência e poder à vontade para escolher o bem e resistir ao mal”¹²⁶.

Conclui-se que a *razão* - ou o entendimento -, a *vontade* e a *liberdade* do ser humano interagem para, na dinâmica da relação com Deus, expressarem Sua imagem *natural*. Todos esses elementos são indispensáveis e sem eles o ser humano não seria capaz de santidade ou de virtude:

[...] ele foi dotado de liberdade, um poder de direcionar suas próprias afeições e ações, uma capacidade de determinar a si próprio, de escolher o bem e o mal. De fato, se o homem não tivesse sido dotado com isto, tudo o mais não seria de utilidade alguma. Se ele não fosse um ser livre como também inteligente, seu entendimento não seria capaz da santidade ou de qualquer espécie de virtude, como uma árvore ou um bloco de mármore¹²⁷.

Porém, fora da relação com Deus o ser humano sucumbe a seus próprios interesses egoístas e mesquinhos, subordinando sua razão e vontade às forças do pecado.

¹²⁴ “salvation begins with what is usually termed (and very properly) ‘preventing grace’; including the first wish to please God, the first dawn of light concerning his will, and the first slight, transient conviction of having sinned against him. All these imply some tendency toward life, some degree of salvation, the beginning of a deliverance from a blind, unfeeling heart, quite insensible of God and the things of God”. SERMÕES de Wesley. Sermão 85 – II.1. In: KLAIBER, & MARQUARDT, 1999, p. 204.

¹²⁵ “there is no man that is in a state of mere nature; there is no man, unless he has quenched the Spirit, that is wholly void of the grace of God”. SERMÕES de Wesley. Sermão 85 – III.4 (Set.-Out. 1785, cf. Outler).

¹²⁶ RUNYON, 2002, p. 27.

¹²⁷ “he was endued with liberty, a power of directing his own affections and actions, a capacity of determining himself, of choosing good or evil. Indeed had not man been endued with this, all the rest would have been of no use. Had he not been a free as well as an intelligent being, his understanding would have been of no service. For he would have been as incapable of holiness, or any kind of virtue, as a tree or a block of marble”. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 57 – 1 (13 mar. 1782).

1.1.1.2 Imagem *Política*

A imagem política refere-se à disposição de Deus em constituir o ser humano como seu colaborador na manutenção de sua criação. Ele foi, assim, dotado de liderança e chamado a ser administrador da obra criada. Nas palavras de Wesley: “o governador deste mundo inferior, tendo ‘domínio sobre os peixes do mar e sobre toda a terra’¹²⁸ .

Ou

Para esta criatura [o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, antes da queda, ob. minha], dotada com todas essas faculdades excelentes, assim qualificadas para sua sublime responsabilidade, Deus disse “*Dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra*” (Gn 1.28). E assim o salmista “*Deste-lhe domínio sobre as obras da tua mão e sob seus pés tudo lhe puseste: ovelhas e bois, todos, e também os animais do campo; as aves do céu, e os peixes do mar, e tudo o que percorre as sendas dos mares*” (Sl 8.6). De modo que o homem era o representante de Deus sobre a terra; o príncipe e o governador do mundo¹²⁹;

Porém, a peculiaridade dessa *imagem política* é que o ser humano não era apenas o ‘príncipe’ ou ‘governador’, mas, na sua qualidade de ‘representante’ de Deus, formava o elo de comunicação Dele com a criação:

[...] e todas as bênçãos de Deus fluíam, através dele, para suas criaturas inferiores. O homem era o canal de comunicação entre seu Criador e toda a criação bruta¹³⁰.

Para Wesley, neste estado inicial da criação, antes da queda, também a própria criação e os animais eram dotados de grande parcela de perfeição, conforme sua espécie: de “movimento próprio”; de “entendimento” – “como o

¹²⁸ “*the governor of this lower world, having 'dominion over the fishes of the sea, and over the fowl of the air, and over the cattle, and over all the earth'*”. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 45 – I.1 (29 mai. 1743).

¹²⁹ “*To this creature, endued with all these excellent faculties, thus qualified for his high charge, God said, 'Have thou dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over every living thing that moveth upon the earth' (Gen. 1:28.). And so the Psalmist: 'Thou madest him to have dominion over the works of thy hands; thou hast put all things under his feet: all sheep and oxen, yea, and the beasts of the field; the fowl of the air, and the fish of the sea, and whatsoever passeth through the paths of the seas!' (Psalm 8:6) So that man was God's vicegerent upon earth, the prince and governor of this lower world;*” SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – I.3 (30 nov. 1781).

¹³⁰ “*and all the blessings of God flowed through him to the inferior creatures. Man was the channel of conveyance between his Creator and the whole brute creation*”. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – I.3 (30 nov. 1781).

que agora possuem”; de “vontade”; de “liberdade” – todos eles “perfeitos em sua espécie”¹³¹.

Qual, então, a “linha divisória” entre as “criaturas brutas” e o homem? É que somente o homem é “capaz de Deus”. É por essa capacidade de se relacionar conscientemente, de “conhecer, amar e obedecer a Deus”, que o ser humano se diferencia do restante da criação e também por isso é constituído como “governador” ou “representante” de Deus perante a criação, assumindo, assim, a imagem *política* de Deus, resultando em que “como uma obediência amorosa a Deus era a perfeição do homem, então, uma obediência amorosa ao homem era a perfeição dos animais irracionais”¹³². Ou seja, ainda aqui, a concepção relacional da *imago Dei* se faz presente: o ser humano é imagem *política* de Deus na medida em que reflete para a criação o mesmo amor com que Deus o ama, ou seja, “a qualidade da imagem, em sua vocação política, depende da qualidade do relacionamento do ‘príncipe e governador’ com Deus”¹³³. O inverso também é verdadeiro: na medida em que o ser humano, pela queda, deixa de se relacionar integralmente com Deus, também se rompe a relação dele com a natureza. A partir desse momento, o ser humano volta-se contra a natureza e esta contra o ser humano. A retomada de uma relação amorosa com a natureza, depende, necessariamente da retomada da relação com Deus, como veremos adiante.

1.1.1.3 Imagem *Moral*

A imagem *moral* é a aquela em que se dá o relacionamento perfeito do ser humano com Deus e também, por isso mesmo, a que sofre em maior grau a corrupção pela queda. Ao ser criado, o ser humano compartilhava com Deus algumas qualidades – amor, justiça, misericórdia e verdade - que faziam dele a perfeita imagem *moral* de Deus:

¹³¹ “self-motion”... “understanding; not less than that they are possessed of now”... “a will”;... “liberty” “perfect in its kind” Cf.: SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – I.4.

¹³² “as a loving obedience to God was the perfection of men, so a loving obedience to man was the perfection of brutes”. Cf.: SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – I.5 (30 nov. 1781).

¹³³ RUNYON, 2002, p. 29.

‘Deus é amor’: consequentemente, o homem, ao ser criado, estava cheio de amor, que era o único móvel de todas as suas disposições, pensamentos, palavras e atos. Deus é cheio de justiça, misericórdia e verdade: assim era o homem ao sair das mãos de seu Criador¹³⁴.

Segundo Runyon, “‘justiça, misericórdia e verdade’ constituem o que Wesley considera o resumo do conteúdo da expressão pública da santidade”¹³⁵. Esses atributos só podem ser expressos perfeitamente pelo ser humano, na medida em que ele estiver em comunhão permanente com Deus. Esse era o seu estado, antes da queda. Em função dessa comunhão constante o homem se relacionava com a criação e com o próprio Criador em amor, justiça, misericórdia e verdade. Tão íntima era essa relação que Wesley a compara com a respiração: “implica na contínua inspiração do Espírito Santo, o sopro de Deus na alma e a respiração da alma retribuindo o que primeiro recebeu de Deus”, isto é, existe uma interação de tal ordem que “implica numa contínua ação de Deus sobre a alma, e numa reação da alma para com Deus”¹³⁶.

Porém, a desobediência corrompeu essa relação. A partir dela o ser humano “deixou de receber da Fonte aquilo que não podia dar de si mesmo”¹³⁷. Seu relacionamento, que antes era de amor, passou a ser de temor:

[...] essa separação de Deus Adão a experimentou no dia, na hora em que comeu do fruto proibido. E disso deu, prova imediata, mostrando pela sua conduta que o amor de Deus estava extinto em sua alma, a qual se encontrava agora “afastada da vida de Deus”. Em troca, estava agora sob o temor servil, de modo que fugiu da presença do Senhor. [...] destarte havia ele perdido tanto o conhecimento como o amor de Deus, sem os quais a imagem de Deus não podia subsistir¹³⁸.

¹³⁴ *‘God is love’: accordingly man at his creation was full of love, which was the sole principle of all his tempers, thoughts, words, and actions. God is full of justice, mercy, and truth: so was man as he came from the hands of his Creator.* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 45 – I.1 (29 mai. 1743).

¹³⁵ RUNYON, 2002, p. 29.

¹³⁶ *“a continual action of God upon the soul, and re-action of the soul upon God”;* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 19 – III.2 (23 sept. 1739).

¹³⁷ RUNYON, 2002, p. 29.

¹³⁸ *“this separation from God Adam sustained in the day, the hour, he ate of the forbidden fruit. And of this he gave immediate proof; presently showing by his behaviour that the love of God was extinguished in his soul, which was now ‘alienated from the life of God’. Instead of this he was now under the power of servile fear, so that he fled from the presence of the Lord.[...] So had he lost both the knowledge and the love of God, without which the image of God would not subsist”.* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 45 – I.2 (29 mai. 1743).

Essa separação não apenas obliterou a imagem *moral*, mas também corrompeu e distorceu as imagens *natural* e *política*. Elas permanecem potencialmente com o homem, mas, pelo pecado, este prefere usá-las para o mal e não para o bem. Quanto à imagem natural, “a liberdade é exercida tendo em vista o eu, em vez de Deus e o próximo; a vontade é dedicada aos nossos próprios desejos; e a razão é usada para justificar nossos pecados”¹³⁹. Da mesma forma, quanto à imagem política, o ser humano tem usado suas capacidades apenas em proveito próprio, explorando e depredando a terra e vivendo uma relação de antagonismo com os animais. Por isso, eles se voltam contra o homem:

A grande parte deles fugiu dele; evitou cuidadosamente a sua presença odiosa. A maioria do restante o colocou em oposição declarada; sim, para destruí-lo, se estiver em seu poder. Alguns poucos apenas, esses que comumente denominamos de animais domésticos, retêm mais ou menos de sua disposição original (pela misericórdia de Deus), e ainda o amam e prestam obediência a ele¹⁴⁰.

Mesmo em relação a estes últimos, os animais domésticos, qual é a relação do homem para com eles? Wesley diz:

Nem as criaturas mais simples e amigas, que ainda permanecem em seu domínio e são submissas aos seus comandos, estão seguras, por causa disto, da mais do que brutal violência; da afronta e abuso de vários tipos. Será que o cavalo generoso, que serve à necessidade ou ao prazer do seu mestre com diligência incansável, e o fiel cão, que espera pelo movimento de sua mão ou de seus olhos, são exceção a isto? Qual a paga que muitas dessas pobres criaturas encontram por seu longo e fiel serviço? E que diferença terrível existe entre o que elas sofrem de seus camaradas brutos, e o que elas sofrem do tirano, que é o homem!¹⁴¹

¹³⁹ RUNYON, 2002, p. 32.

¹⁴⁰ “*The far greater part of them flee from him, studiously avoid his hated presence. The most of the rest set him at open defiance, yea, destroy him if it be in their power. A few only, those we commonly term domestic animals, retain more or less of their original disposition, and (through the mercy of God) love him still and pay obedience to him*”. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – II.2 (30 nov. 1781).

¹⁴¹ “*Nor are the mild and friendly creatures who still own his sway, and are duteous to his commands, secured thereby from more than brutal violence, from outrage and abuse of various kinds. Is the generous horse, that serves his master's necessity or pleasure with unwearied diligence, is the faithful dog, that waits the motion of his hand or his eye, exempt from this? What returns for their long and faithful service do many of these poor creatures find? And what a dreadful difference is there between what they suffer from their fellow brutes and what they suffer from the tyrant, man!*” SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – II.6 (30 nov. 1781).

Porém, apesar disso, se Deus manteve no ser humano essas capacidades, que podem ser totalmente restauradas pelo retorno do homem à convivência e relação plenas com Ele, foi porque Ele espera “tirar o bem eterno desse mal temporário”¹⁴². O ser humano, do qual ainda não se tenha “extinguido totalmente a consciência” e por isso não tenha “extinguido o Espírito”, ainda pode, mesmo que como um moribundo, procurar voltar-se para Deus que o encontra por meio de sua graça preveniente.

É nesse sentido que o exercício dos dons que correspondem à imagem de Deus, mesmo pelo homem decaído, pode ajudá-lo no caminho da salvação. O desenvolvimento da razão é uma dessas formas e, por isso, toda a educação tem sentido, mesmo a dos seres humanos que ainda não passaram pelo processo do novo nascimento, justificação e santificação.

1.1.2 Indivíduo – Comunidade – Humanidade

Outro aspecto que necessitamos destacar sobre a visão do ser humano por John Wesley é que ele pensa o ser humano não apenas como indivíduo, mas também como coletividade, ou seja, como comunidade e como humanidade.

A origem desta sua forma de pensar está, poderíamos dizer assim, na ética decorrente de sua compreensão da própria criação: assim como Deus é um Deus de amor - “Deus é amor”: consequentemente, o homem, ao ser criado, estava cheio de amor, que era o único móvel de todas as suas disposições, pensamentos, palavras e atos”¹⁴³ -, cuja misericórdia e graça alcança toda a humanidade - “todos os homens têm de certo modo, em maior ou menor grau, esta graça, que não depende da iniciativa humana”¹⁴⁴ -,

¹⁴² “*to draw eternal good out of this temporary evil*”. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – II.1 (30 nov. 1781).

¹⁴³ “*God is love: accordingly man at his creation was full of love, which was the sole principle of all his tempers, thoughts, words, and actions.*” SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 45 – I.1 (29 mai. 1743).

¹⁴⁴ “*Every man has a greater or less measure of this, which waiteth not for the call of man.*” SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 85 – III.4 (Set. Out. 1785, cf. Outler).

também o ser humano foi criado pelo amor e para o amor e seu amor deve incluir também toda a humanidade.

Esta inter-relação entre o indivíduo e a coletividade encontra-se no sermão *Pensamentos sobre a soberania de Deus*, no caso, representada pelas nações:

Deus [...] como Criador, agiu em todas as coisas, segundo a sua própria vontade. Para seu próprio prazer ele fez uma criatura como o homem. [...] Ele tem determinado o tempo de cada nação passar a existir. [...] Ele possibilitou o tempo, o lugar, as circunstâncias do nascimento de cada indivíduo¹⁴⁵.

Por isso Deus espera que cada indivíduo ame também a toda a humanidade: “Se vocês não amam a Deus e a toda a humanidade, vocês não foram renovados à imagem de Deus. Vocês não foram tornados santos como eu sou santo”¹⁴⁶. Este amor deve se estender necessariamente a todos, inclusive aos inimigos:

Sua alma não tem sede de coisa alguma, senão das coisas de Deus, do Deus vivo. Ele tem entranhado amor por toda a humanidade e está sempre pronto a dar sua vida pelos seus inimigos [...] Só entrará no reino dos céus aquele que, neste espírito, faz o bem a todos os homens, e que, sendo por esta causa desprezado e rejeitado, sendo odiado, reprovado e perseguido, regozija-se e “alegra-se sobremodo”, sabendo em quem tem crido¹⁴⁷,

Para Wesley esse amor tinha implicações práticas que se refletiam em algumas iniciativas suas que ultrapassavam a esfera apenas da vida religiosa e se projetavam em uma atuação efetiva na esfera pública. Por exemplo, a prática da medicina popular que ele exercitou sempre que pôde, atendendo as pessoas principalmente na Fundação de Londres¹⁴⁸, bem como a publicação de

¹⁴⁵ God [...] As a Creator, he has acted, in all things, according to his own sovereign will.[...] Of his own good pleasure, he made such a creature as man [...] He hath determined the times for every nation to come into being, [...] He has allotted the time, the place, the circumstances, for the birth of each individual. The question, What is an Arminian? Thoughts upon God's Sovereignty. In *The Works of John Wesley*, 1984. DVD.

¹⁴⁶ [...] ye were not lovers of God and of all mankind; ye were not renewed in the image of God. Ye were not holy as I am holy. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 33 – I.5 (1-7. nov. 1749 – Outler: 1750).

¹⁴⁷ His soul is athirst for nothing on earth, but only for God, the living God. He has bowels of love for all mankind, and is ready to lay down his life for his enemies[...]. He alone shall enter into the kingdom of heaven who in this spirit doth good unto all men; and who, being for this cause despised and rejected of men, being hated, reproached, and persecuted, 'rejoices and is exceeding glad', knowing in whom he hath believed. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 33 – II.1 (1-7. nov. 1749 – Outler: 1750).

¹⁴⁸ MÍGUEZ BONINO et al. *Luta pela Vida e Evangelização: a tradição metodista na teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, Piracicaba: UNIMEP, 1985. p. 26.

um livro “*Medicina Popular*”, em 1747, que teve várias reedições durante sua vida. Segundo Helmuth Renders

[...] o ato de “amar a humanidade” não pode ser reduzido a uma proclamação da graça universal, mas [...] inclui também uma reflexão sobre novos métodos, caminhos da terapia de doenças, e o diálogo [...] com médicos e cientistas da época¹⁴⁹.

Outra expressão desse amor pela humanidade, neste caso relacionada à liberdade, que como vimos é uma das dimensões da imagem natural do ser humano, é a participação que teve Wesley na luta pela abolição da escravatura, principalmente através do incentivo a ativistas abolicionistas, como também pela publicação de uma obra *Pensamentos sobre a Escravidão*, que ele se propôs, em carta ao ativista Samuel Hoare, “imprimir uma ampla edição [...] e mandá-la a todos meus amigos da Grã-Bretanha e Irlanda¹⁵⁰”. Além desses dois exemplos de engajamento de Wesley na luta pela liberdade como expressão de seu amor pela humanidade, pode-se também citar sua atuação em favor da liberdade religiosa¹⁵¹ e da reforma das prisões¹⁵².

Porém, não apenas em relação às grandes causas de seu tempo aparece essa postura que expressa a concepção do ser humano como indivíduo e, concomitantemente, como coletividade. Talvez o exemplo mais significativo desta visão seja sua radical recusa em considerar o cristianismo como uma religião solitária, conforme veremos a seguir.

Um acontecimento não muito divulgado e valorizado da vida de Wesley teve um papel decisivo neste sentido. Cedo, em sua juventude, John Wesley, como também seu irmão Charles, tendia para uma religião mística e solitária¹⁵³. Depois de sua ordenação pastoral, quando estava auxiliando seu pai na

¹⁴⁹ RENDERS, Helmuth. *A Soteriologia ‘Social’ de John Wesley*: com consideração especial de seus aspectos comunitários, sinérgicos e públicos. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 305.

¹⁵⁰ Cf. RENDERS, 2006, p. 305.

¹⁵¹ Cf. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 20 (22 out.1758, Outler: 24 nov.,1765)

¹⁵² RENDERS, 2006, p. 306.

¹⁵³ Wesley registra em seu Diário, no dia 15 de dezembro de 1788: “Eu louvo a Deus, o inseto saltador ainda pula. Ainda sou capaz de viajar... Essa semana eu me dediquei a ler obras do meu irmão. [...] Elas dão um bom sentido das Escrituras, em bom Inglês, e usualmente bons versos, [...] mas, alguns dos versos ainda trazem o sabor daquele misticismo venenoso, que nós dois tínhamos não em pouca monta, antes de irmos para a América. [...] Isto fez com que ele descrevesse a religião como uma coisa melancólica. Várias vezes soaram, em nossos ouvidos, coisas como: “Para o deserto...” e “estávamos fortemente persuadidos em favor da solidão”. In: RIBEIRO, Cláudio de Oliveira et. al. *Teologia e Prática na Tradição Wesleyana*: uma leitura a partir da América Latina e Caribe. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2005. p. 51.

paróquia e Epworth, em 1729, John entrou em profunda crise espiritual. Resolveu então buscar conselho com um “homem sério”. Viajou muitas milhas para encontrá-lo. O conselho que recebeu foi o seguinte:

O senhor deseja servir a Deus e ir para o céu. Lembre-se que o senhor não poderá servi-lo sozinho. Por isso o senhor deve encontrar seus companheiros; ou, então, fazê-los. A Bíblia não sabe nada de uma religião solitária¹⁵⁴.

Quem teria sido esse “homem sério”? Não sabemos. Josgrilberg conclui que, pela forma de tratamento (“homem sério”) e as expressões (“ir para o céu”, “companheiro” ou “amigo” do caminho cristão), se deva pensar que esse conselheiro era um pietista ou um puritano. Renders, por sua vez, reflete que poderia se tratar de Willam Law¹⁵⁵. Resta, porém, a dificuldade que encontros dos Wesley com Law só são citados posteriormente a 1732. Embora não saibamos quem ele tenha sido, o certo é que, segundo esses autores, essa experiência teve uma importância decisiva na vida de John Wesley e na sua compreensão do cristianismo. Após aconselhar-se com esse “homem sério”, ele voltou para Oxford, onde encontrou Charles se reunindo semanalmente com um grupo de colegas, com o objetivo de estudar, dedicando o domingo ao estudo de teologia. Wesley incorporou-se a esse grupo e deu-lhe uma dinâmica própria, intensificando o exercício dos “atos de piedade” (leitura devocional da Bíblia e orações) e também das “obras de misericórdia” (visita aos presos e também seus familiares e aos pobres). Esse grupo foi chamado jocosamente pelos demais estudantes de Oxford de “clube santo” e de “metodistas”.

Segundo Josgrilberg:

Para Wesley, o metodismo começa com aqueles momentos históricos que marcam o aparecimento desses grupos e do modo estreitamente comunitário de se viver a fé: Wesley escreverá que o metodismo começou com esse grupo que formava o “clube santo”, em 1729¹⁵⁶.

¹⁵⁴ JOSGRILBERG, Rui de Souza. A motivação originária da teologia wesleyana: o caminho da salvação. In: RENDERS, Helmuth (Ed.). *Prática e teologia na tradição wesleyana: John Wesley 300 anos*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008. p. 99. Cf. tb. RIBEIRO, 2005, p. 51.

¹⁵⁵ A pesquisa de Helmuth RENDERS sobre este fato, com ênfase em sua historicidade e na identidade do “homem sério” encontra-se em RENDERS, 2006, p. 48-55.

¹⁵⁶ JOSGRILBERG, Rui. A motivação originária da teologia wesleyana: o caminho da salvação. In: RIBEIRO, Cláudio et al (Orgs.). *Prática e Teologia na tradição wesleyana: John Wesley 300 anos*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008, p. 100.

Esta ênfase no aspecto social da religião, contrariamente a uma religião solitária, segundo Renders, “encontra-se em lugares-chaves do *corpus wesleyanum* a partir de 1739”¹⁵⁷. Exemplos eloquentes disso são: o prefácio ao *Hymns and Sacred Poems*, publicado em 1739 por John e Charles Wesley, onde encontramos, na primeira parte, uma crítica à mística cristã que isola as pessoas:

A forma como São Paulo ensina a edificação das almas é tão distante da forma ensinada pelos místicos! A religião na qual esses autores nos edificariam, é uma religião solitária. “Se você quer ser perfeito”, eles dizem, “não se preocupe com obras externas. É melhor trabalhar virtudes e o querer. [...] Para eles, a contemplação é o cumprimento da lei, ainda mais, [trata-se de] uma contemplação que consiste na cessação de todas as obras”¹⁵⁸.

Em seguida, apresenta sua visão, desafiando o quietismo, mística moraviana de Londres:

Porque a religião, na qual estes autores [refere-se aos místicos – observação minha] pretendem nos edificar, é uma religião solitária [...]. O evangelho de Cristo é diretamente oposto a isso. Religião solitária não se encontra aqui. “Santos solitários” é uma frase tão pouco consistente com o evangelho quanto “santos adúlteros”. O evangelho de Cristo não conhece nenhuma religião que não seja social; nenhuma santidade que não seja santidade social. “A fé operando pelo amor” é o cumprimento, a largura, a profundidade e a altura da perfeição cristã¹⁵⁹.

Da mesma forma, o Sermão número 24, onde encontramos:

Primeiro, tentarei demonstrar que o cristianismo é essencialmente uma religião social e, tratar de torná-lo uma religião solitária é, na verdade, destruí-lo. [...] Por cristianismo quero dizer o método de cultuar a Deus que Jesus Cristo revelou à humanidade. Quando digo que esta é essencialmente uma religião social, quero dizer que não apenas não

¹⁵⁷ RENDERS, 2006, p. 48.

¹⁵⁸ *So widely distant is the manner of building up souls in Christ taught by St. Paul, from that taught by the Mystics! [...]. For the religion these authors would edify us in, is solitary religion. "If thou wilt be perfect," say they, "trouble not thyself about outward works. It is better to work virtues in the will. [...] For contemplation is, with them, the fulfilling of the law, even a contemplation that "consists in a cessation from all works." In: The Works of John Wesley: The Bicentennial Edition. Abingdon Press, 1984. DVD. Cf. tb. RENDERS, 2006, p. 48.*

¹⁵⁹ *For the religion these authors would edify us in, is solitary religion [...]. Directly opposite to this is the gospel of Christ. Solitary religion is not to be found there. "Holy solitaires" is a phrase no more consistent with the gospel than holy adulterers. The gospel of Christ knows of no religion, but social; no holiness but social holiness. "Faith working by love" is the length and breadth and depth and height of Christian perfection. List of Poetical Works Published By The Rev. Messrs. John And Charles Wesley. With The Prefaces Connected With Them – Preface 4,5. The Works of John Wesley, 1984. DVD. Cf. tb. RENDERS, 2006, p. 49.*

pode subsistir, mas de maneira nenhuma pode existir sem a sociedade, sem viver e misturar-se com outros seres humanos¹⁶⁰.

O sentido da expressão “social”, aqui, refere-se primeiramente à vivência comunitária, na comunidade da fé. Porém, não exclui a vivência pública. Várias expressões aparecem relacionadas, como, por exemplo, “graça social” citada em um dos hinos de Charles Wesley¹⁶¹. Segundo Renders, “graça social” e “religião social” estão mais ligados ao aspecto comunitário do que à ação social. Diferentemente, “santidade social” engloba um aspecto público¹⁶².

Segundo Justo González, a “santidade social”, na visão de Wesley, é mais abrangente e engloba a vivência comunitária da fé entre os crentes, entretanto, pressupõe:

[...] vida comunitária entre as pessoas de fé é somente um aspecto daquilo que Wesley entende por dimensão social ou comunitária da santificação. Embora ninguém possa colocar em dúvida que, para sermos fiéis, necessitamos do apoio e companhia de outras pessoas de fé [...]¹⁶³

A extensa tese de Renders (404 páginas) tem exatamente este sentido: o de comprovar que a soteriologia de John Wesley é, essencialmente, uma soteriologia *social*, na qual há importância equivalente, tanto para os aspectos comunitários, como para aspectos públicos da vivência da fé.

Acredito que não seja por outro motivo que Wesley é considerado um incentivador de grupos de cultivo e vivência da fé e, mais especificamente, *organizador* de comunidades. Josgrilberg acrescenta na lista dos temas teológicos favoritos de Wesley a “*ecclesiola in ecclesia* e a tendência aos pequenos grupos”¹⁶⁴. Efetivamente Wesley sempre resistiu a tornar seu movimento uma nova denominação ou Igreja, mantendo-se fiel à Igreja da

¹⁶⁰ *In order fully to explain and enforce these important words I shall endeavour to show, first, that Christianity is essentially a social religion, and that to turn it into a solitary one is to destroy it; [...] By Christianity I mean that method of worshipping God which is here revealed to man by Jesus Christ. When I say this is essentially a social religion, I mean not only that it cannot subsist so well, but that it cannot subsist at all without society, without living and conversing with other men.* In: *The Works of John Wesley*. The Bicentennial Edition. Abingdon Press, 1984. DVD. Sermon 24^{§5} e I.1 (22-26 Out. 1740, Outler: 1748). Cf. tb. RENDERS, 2006, p. 49.

¹⁶¹ “social Grace”. *The Works of John Wesley*, 1984. DVD. Collection of Hymns, Hino 507, parte III, último verso.

¹⁶² RENDERS, 2006, p. 49-50.

¹⁶³ GONZÁLEZ, Justo L. *Wesley para a América Latina hoje*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003. p. 53.

¹⁶⁴ JOSGRILBERG, Rui de Souza. O “caminho da salvação”: a teologia peregrina de John Wesley em nossos caminhos. In: RIBEIRO, Cláudio de Oliveira et. al. *Teologia e Prática na Tradição Wesleyana: uma leitura a partir da América Latina e Caribe*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2005, p. 52.

Inglaterra e considerando que o metodismo fora levantado por Deus para “reformatar a nação, especialmente a Igreja, e espalhar a santidade bíblica sobre a terra”¹⁶⁵. Porém, seu gênio prático e organizador levou-o a criar *sociedades*, *classes* e *bands* e organizá-los em *circuitos* para serem cuidados por seus pregadores itinerantes. Por outro lado, sua produção teológica nunca foi uma “teologia sistemática” ou especulativa. Ela sempre esteve relacionada às necessidades práticas e imediatas de suas comunidades:

Os escritos de Wesley respondem a necessidades ocasionadas pelas situações vividas e são, basicamente, cartas, ensaios sermônicos, ensaios, diálogos, hinos, poesias, resumos determinados por interesses muito específicos, ensaios polêmicos, etc. A sequência no arranjo de seus escritos para publicação revela muito a preocupação por um caminho que deve ser trilhado a fim de alcançar a santidade e, pouco, uma preocupação em sistematizar sua teologia¹⁶⁶.

Por isso Josgrilberg considera a teologia de Wesley como uma “teologia do caminho da salvação”¹⁶⁷, uma *theologia viatorum* (teologia de peregrinos), com o que concorda Renders¹⁶⁸.

Diz Josgrilberg:

Sua visão e sua teologia mudam progressivamente com a crescente inserção na vida do povo (visita aos pobres, sua disposição para conversar com eles e com as crianças empobrecidas, a pregação ao ar livre, a crescente preocupação com as condições sociais, etc.). Ele move-se para o cristianismo bíblico visto como prático, relacional e social. Esse movimento revela como o caminho concreto e passagem teórica:

- a passagem de um cristianismo místico e solitário para uma visão “social” da salvação;
- a passagem de uma teologia especulativa e apologética para uma teologia prática;
- a passagem de um cristianismo longe do povo para um cristianismo com o povo; [...] ¹⁶⁹.

Concluo esta parte sobre a antropologia em Wesley, citando as palavras de Renders, que nos levam a um ponto de contato com Morin, por expor o elemento teórico-metodológico mais caro a este autor, ou seja, a complexidade:

¹⁶⁵ REILY, 1991, p. 49. Cf. tb MESQUIDA, 1994, p. 95.

¹⁶⁶ JOSGRILBERG, 2005, p. 50.

¹⁶⁷ Ver: JOSGRILBERG, 2008, p. 93.

¹⁶⁸ Por exemplo: RENDERS, 2006, p. 347.

¹⁶⁹ JOSGRILBERG, 2005, p. 50-51.

A complexidade do ser humano estava, para Wesley, baseada na idéia de um ser humano original e perfeito, que, “pós-lapsal”, perde sua integridade, especialmente, em relação às suas escolhas egoístas. A compreensão de um estado original e paradisíaco, parcialmente perdido, não nega elementos contínuos que pertencem a toda a humanidade, como a imagem política (eu acrescentaria, também, em parte, a imagem natural – o autor). [...] Assim, acreditamos que Wesley avançou em relação à complexidade humana, como um ser com limites, porém, e esta foi a ênfase de Wesley – também com potencial, devidamente, cedido e descrito pela doutrina da *imago Dei*. [...] A ênfase na vida e na experiência, porém, abre possibilidades para compreender o limite e potencial como dados da complexidade humana, relacionados com a graça divina¹⁷⁰.

¹⁷⁰ RENDERS, 2006, p. 340.

1.2 Segundo fio: a “salvação social” em Wesley

Existe entre os estudiosos uma grande polêmica sobre John Wesley, quanto ao caráter de sua obra, e um questionamento quanto a sua qualidade enquanto teólogo¹⁷¹. Alguns ressaltam Wesley como um evangelista, avivalista da Igreja, mas não um teólogo. Outros consideram especialmente sua capacidade organizacional, como um organizador de grupos e de igrejas. Dentre aqueles que reconhecem Wesley como um teólogo, as ênfases que são dadas à sua produção estão relacionadas à Teologia da Graça e à Teologia Salvação, como pontos centrais de seu pensamento. Por diversas razões, seja pelo próprio desenvolvimento histórico do protestantismo, no caso metodista, especialmente pela sua vinculação ao contexto norte-americano no século XIX, com sua ênfase no individualismo e no livre arbítrio, seja por uma leitura enviesada dos próprios escritos de Wesley, essas ênfases estão vinculadas especialmente ao indivíduo. Ou seja, como a graça de Deus alcança e redime o indivíduo ou como os indivíduos podem alcançar a salvação.

Entretanto, outras leituras são possíveis, em relação tanto à obra quanto à teologia de Wesley, recordando que já foi dito tratar-se de uma *theologia viatorum* (teologia de peregrinos)¹⁷², uma teologia do caminho da salvação, onde a discussão das questões teológicas está subordinada às necessidades práticas de suas comunidades, do movimento metodista e das questões nacionais e internacionais de seu tempo que requeriam respostas a partir da fé cristã. Sua produção teológica nunca foi uma “teologia sistemática” ou especulativa. Ela sempre esteve relacionada às necessidades práticas e imediatas de suas comunidades:

¹⁷¹ Mesmo no tempo de Wesley (em 1742) ele sofreu a acusação de que sua doutrina representava uma mera mistura inconsistente de doutrinas cristãs, o que se deduz de sua defesa: *That I may say many things which have been said before, and perhaps by Calvin or Arminius, by Montanus or Barclay, or the Archbishop of Cambray, is highly provable. But it cannot thence be inferred that I hold “a medley of all their Principles; - Calvinism, Arminianism, Quakerism, Quietism, all thrown together”*. De modo que é altamente provável que eu possa ter dito muitas coisas que foram ditas antes, e talvez por Calvino ou Armínio, por Montanus ou Barclay, ou o arcebispo de Cambray. Mas não se pode daí inferir que eu mantenho “uma mistura de todos os seus princípios - o calvinismo, arminianismo, quakerismo, quietismo, todos juntos”. WJW, vol 9, 1742 – The principles of a Methodist, § 30. Apud: RENDERS, 2006, p. 99.

¹⁷² Ver acima: Primeiro fio, p. 71.

Os escritos de Wesley respondem a necessidades ocasionadas pelas situações vividas e são, basicamente, cartas, ensaios, sermões, ensaios, diálogos, hinos, poesias, resumos determinados por interesses muito específicos, ensaios polêmicos, etc. A sequência no arranjo de seus escritos para publicação revela muito a preocupação por um caminho que deve ser trilhado a fim de alcançar a santidade e, pouco, uma preocupação em sistematizar sua teologia¹⁷³.

Por isso creio que considerar a teologia de John Wesley como uma construção que revela a supremacia da *ortopraxia* sobre a *ortodoxia* faz mais jus à sua vida e à obra. Concordo, com Renders, neste sentido, quando diz que, para Wesley, a ortodoxia se define, salvo as decisões dos cinco primeiros concílios ecumênicos e as decisões básicas da reforma, pela sua contribuição ou não à ortopraxia¹⁷⁴.

Minha intenção é mostrar aqui uma possibilidade alternativa aos estudos que veem em Wesley apenas a questão individual. Essa alternativa está vinculada às pesquisas realizadas especialmente por autores latino-americanos ou que têm como foco a teologia latino-americana¹⁷⁵. Ou seja, demonstrar que a teologia de Wesley é sim uma teologia da Graça e da Salvação, compreendida, entretanto, como salvação *social* e não meramente como salvação individual.

Wesley teve um longo caminho para chegar a esta compreensão teológica e a esta prática de vida. Um dos fatores que o influenciaram profundamente neste sentido foi sua experiência de vida na infância. Ele iniciou sua vivência religiosa 'desde o berço', filho que era de um pastor e de uma teóloga leiga¹⁷⁶ (única possibilidade em sua época), convivendo com um grande número de irmãos e irmãs. Sua vivência familiar foi importantíssima

¹⁷³ JOSGRILBERG, 2005, p. 50.

¹⁷⁴ Ver: RENDERS, 2006, p. 148.

¹⁷⁵ A pesquisa da obra de John Wesley na América Latina já conta com autores exponenciais, com José Miguez Bonino, Justo González e outros. Ver, por exemplo: DUQUE, Jose (ed.). *La tradición protestante en la teología latinoamericana*: Primer intento: lectura de la tradición metodista. San Jose (Costa Rica): DEI, 1983; MIGUEZ BONINO *et al.* *Luta pela Vida e Evangelização*: a tradição metodista na teologia latino-americana. São Paulo: Paulinas, Piracicaba: UNIMEP, 1985; RIBEIRO, Claudio et al. (Orgs.) 2005; RIBEIRO, Claudio et al. (Orgs.) 2008. Na Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, em São Bernardo do Campo, a partir do ano 2002, aproximadamente, formou-se um Grupo de Pesquisa – *Teomeb* : *Por uma Tradição Teológica Metodista Brasileira* - que tem se empenhado por formular uma "teologia wesleyana brasileira". Para esta parte do trabalho, vamos nos referenciar, especialmente, às obras de Rui de Souza Josgrilberg e Helmuth Renders, que fazem parte desse grupo e cujas pesquisas, têm como foco principal: "A teologia do caminho da salvação" e "Soteriologia social", respectivamente.

¹⁷⁶ REILY, 1991, p. 11.

para todo o seu desenvolvimento futuro e até a idade madura e também a maturidade religiosa. Por diversas vezes referenciou-se em sua mãe, Suzana Wesley, escrevendo-lhe cartas e pedindo-lhe conselhos¹⁷⁷. Fazia isso principalmente em momentos de crise e de decisões importantes para o seu movimento, como, por exemplo, a dúvida quanto à aceitação da pregação de leigos. Suzana aconselhou-o a ouvir leigos pregando e depois tomar uma decisão. Wesley foi ouvir uma pregação de Thomas Maxfield, seu auxiliar na Fundação em Londres, e convenceu-se: “é de Deus!”¹⁷⁸. A partir disso a pregação dos leigos foi decisiva para a grande expansão do movimento metodista.

Sua vivência da fé cristã teve, portanto, um aspecto social-comunitário desde o seu lar. Samuel, seu pai, e Suzana tiveram dezenove filhos, dos quais nove faleceram ainda crianças. Suzana zelava pela educação religiosa dos filhos, conversando individualmente com cada um, uma vez por semana, à noite. Certa ocasião, por volta do final de 1711 e início de 1712, na ausência prolongada de Samuel que fora participar da Convocação, a assembléia deliberativa dos bispos e clérigos anglicanos, iniciou aos domingos à tarde uma reunião familiar, na qual lia a Bíblia e também “os melhores e mais despertadores sermões que temos¹⁷⁹” e, logo, fazia as “orações familiares”. Outras pessoas ficaram sabendo dessa prática, a começar por um empregado, e aderiram ao grupo, que chegou a reunir mais de duzentas pessoas¹⁸⁰. É de se supor que a visão de uma vivência cristã com ênfase comunitária e não somente o contato do indivíduo isolado com Deus ficou, a partir de experiências desse tipo, indelevelmente marcada em sua mente.

Mesmo com essa influência familiar, ele passou algum tempo em sua adolescência em que os temas religiosos não despertavam tanto seu interesse. Porém, cedo na juventude, John Wesley voltou-se para a religião e decidiu seguir a tradição de seu pai e de seu avô de servir à Igreja como ministro do Evangelho. Nesse tempo, porém, por volta de 1725, sua principal preocupação

¹⁷⁷ Ver: REILY, 1981, p. 49-62. Nestas páginas Reily apresenta um tópico muito interessante do capítulo 2. “Wesley: Lar e Experiência Religiosa”, sob o título: “Suzana Wesley: a Mãe do Metodismo”. Entre outras coisas ele diz: “Durante a busca religiosa do seu filho, João (e mesmo depois), ela lhe serviu de conselheira espiritual”. p. 49.

¹⁷⁸ Ver: REILY, 1991, p. 48.

¹⁷⁹ Carta de Suzana Wesley a Samuel, seu esposo, datada de 06 de fevereiro de 1712. Apud REILY, 1991, p. 52.

¹⁸⁰ REILY, 1981, p. 50-53.

e angústia eram com sua própria salvação. Sua busca de salvação individual, o levou à compreensão de que seria pela contemplação e pela mística, bem como pelo rigoroso exercício de atividades ‘espirituais’ em uma vida disciplinada (especialmente a práxis sacramental – influência de sua convicção anglicano-católica, à época), que encontraria as respostas que tanto almejava. Dedicou-se, então, à leitura de místicos e pietistas, como, por exemplo, Thomas Kempis (1380-1471) e Jeremy Taylor (1613-1667). Apesar de seu imenso esforço e dedicação, o que fez que alguns autores considerassem o ano de 1725 como o ano do nascimento do movimento metodista, sua busca foi frustrada. Em consequência disto, em 1729, ele entra em uma profunda crise espiritual que vai durar cerca de dez anos. Esse período, entre 1725 e 1729, foi um tempo de buscas frustradas e profundas angústias, porém, vivido de forma solitária. Theodore Jennings discorda do argumento que dá como início do movimento metodista o ano de 1725, dizendo que esse período não pode ser considerado principalmente pela ‘falta de companheiros’¹⁸¹.

Depois de um período auxiliando seu pai na Paróquia de Epwort e indeciso sobre o que fazer, em 1729, Wesley volta a Oxford e lá encontra um pequeno grupo de professores e alunos, dentre eles seus irmãos Samuel e Carlos, que se dedicavam a uma vida disciplinada, obedecendo com rigor a momentos para as orações, leitura da Palavra, estudos e visita aos necessitados¹⁸². Era o “Clube Santo” mais tarde chamado de “metodistas”¹⁸³. Wesley adere a esse grupo e junto com Carlos assume a liderança do mesmo. Mais tarde esse grupo será chamado de “Metodistas de Oxford” e será considerado por muitos como o efetivo início do movimento metodista.

É também, desse mesmo ano, a experiência do conselho pedido a “um homem sério”, já mencionada¹⁸⁴. A adesão ao grupo de Oxford talvez tenha sido uma decorrência desse conselho e, a partir daí, o cristianismo nunca mais será considerado por Wesley uma religião solitária. Pois “o evangelho de Cristo

¹⁸¹ JENNINGS apud RENDERS, 2006, p. 45.

¹⁸² RENDERS, 2006, p. 46.

¹⁸³ BUYERS, 1945, p. 27.

¹⁸⁴ Primeiro fio, p. 58-59.

não conhece nenhuma religião que não seja social: nenhuma santidade que não seja social”¹⁸⁵.

Concordo com a visão de Helmut Renders de que “a soteriologia representa o centro da teologia metodista”¹⁸⁶. Na teologia de John Wesley, entretanto, a soteriologia, mais do que um conceito teórico ou *escolástico*¹⁸⁷ em torno do qual se articula uma construção conceitual, deve ser tomada como um eixo de referência e um elemento dinamizador não apenas para a elaboração teológica, mas para a orientação da vida cristã, no caminho da salvação.

Conforme Rui Josgrilberg:

[...] a *ordo salutis* não deve ser vista como uma ordem conceitual. É a ordem do caminhante que procura viver praticamente a salvação. Alguns autores têm preferido falar de *via salutis*. Mais do que a ordem, trata-se do caminho. A tradução puritana fez a opção por traduzir “caminho da salvação”. A visão de uma determinada *ordo salutis* depende e se apóia sobre a práxis da *via salutis*. Se não pudermos ver as expressões latinas como sinônimas podemos propor uma dialética entre *ordo salutis* e a *via salutis*. Em resumo, trabalhamos com a hipótese de que nenhuma matriz de influência histórica ou conceitual é suficiente para dar conta do discurso teológico wesleyano. Wesley alcança uma consistente síntese teológica mediante uma práxis pessoal e social do movimento wesleyano¹⁸⁸.

Por outro lado, o conceito *social* aposto à soteriologia a qualifica e amplia seu alcance, para incluir não apenas a dimensão individual, mas também a dimensão coletiva e comunitária inerente à vivência da fé cristã como condição *sine qua non*. Esse conceito apresenta diversos significados ao longo da história. Na sua origem latina *socius* tem o significado de amigo, companheiro, aliado. Renders toma esse conceito a partir da compreensão atual, múltipla e abrangente:

[...] “atitudes, orientações ou comportamentos [...]” (comportamentos considerados “sociais”), “[...] características que certas pessoas têm em comum [...] (fatos sociais), relações entre pessoas (relações pessoais), a interação entre pessoas (ação social), pertença a um grupo de pessoas...” (grupo social), “relações de (mútua) dependência, o setor público (setor social) [...] no pensamento existencialista e pós moderno, relações entre eu e o outro”¹⁸⁹

¹⁸⁵ “The gospel of Christ knows of no religion, but social; no holiness but social holiness”. WESLEY, Charles, WESLEY, John (Eds.). *Hymns and Sacred Poems*. In: *The Works of John Wesley: The Bicentennial Edition*. Abingdon Press, 1984. DVD.

¹⁸⁶ RENDERS, 2006, p. 24.

¹⁸⁷ JOSGRILBERG, Rui de Souza. O “caminho da salvação”: a teologia peregrina de John Wesley em nossos caminhos. In: RIBEIRO, 2005, p. 41.

¹⁸⁸ JOSGRILBERG, 2005, p. 40-41.

¹⁸⁹ RENDERS, 2006, p. 25-26.

Mas o retoma também a partir de seu uso frequente no metodismo, igualmente com significação variada. Por exemplo: “religião social” ou “santificação social” (John Wesley); “graça social” (Charles Wesley); “Evangelho Social” (metodismo e outras denominações protestantes no início do século XX); “Credo Social” (Igrejas Metodistas). É interessante notar, ainda, que este conceito, pelo menos no seu uso no movimento metodista, implica também na dimensão pública da vivência de fé, juntamente com os aspectos comunitários¹⁹⁰.

A partir da ampla gama de significados desses dois termos a chave para se compreender a soteriologia *social* em Wesley, segundo Renders, consiste em dar-se conta de que toda a vida cristã, bem como a felicidade, se resume em “andar como Cristo andou”. Este é o caminho da santificação e só pode ser seguido conforme o duplo mandamento do amor: amar a Deus e amar ao próximo. Esses são princípios fundamentais da teologia de John Wesley, que não apresenta novidades enquanto formulação teológica, nos aspectos da ortodoxia, mas apenas enfatiza conceitos, conforme as formulações dos concílios dos cinco primeiros séculos e também da Reforma, ressaltando porém sua importância não enquanto uma formulação sistemática, mas na medida em que ganham vida através da ortopraxia. Wesley cotiza então esses princípios teológicos, mediados pelos mandamentos do amor, com a necessidade de responder às carências, especialmente em relação à: a) afirmação da vida, b) atuação entre o povo e c) defesa dos pobres.

1.2.1 Afirmação da Vida

Em relação à afirmação da vida o discurso e práticas de Wesley e aquele que ele recomendava ao povo metodista “é construído não meramente para atender às necessidades intimistas de cada indivíduo em relação a Deus, mas para penetrar e atender as relações e realidades políticas, religiosas, pessoais e sociais”¹⁹¹. Isto se verifica, por exemplo, em relação à expressão

¹⁹⁰ RENDERS, 2006, p. 26.

¹⁹¹ RENDERS, 2006, p. 167.

“salvar almas”, tão usada por Wesley e que a partir dele se espalhou por todo o meio evangélico até recentemente, sempre com a conotação individualista e intimista. Entretanto, ele sempre usou essa expressão subordinando-a a outra: “da morte” (*salvar almas da morte*), o que a torna correlata da obrigação do cristão de fazer boas obras, sem o que, se torna uma expressão vazia. É possível encontrar esta correlação, por exemplo, no Sermão número 92:

E, acima de tudo, você usa de todos os meios em seu poder para salvar as almas da morte? Se você, quando tem oportunidade, “faz o bem a todos os homens”, mais “especialmente aos domésticos da fé”, então, seu zelo pela igreja é agradável a Deus. Mas se não for assim, se não for “solícito na prática de boas obras”, o que você tem a ver com a igreja? Se você não têm “compaixão para com o seu próximo” então seu Senhor também não terá compaixão ti¹⁹².

Portanto, “salvar almas da morte” relaciona-se à vocação do povo metodista para o compromisso com a vida abundante, não no sentido intimista ou individualista. Essa interpretação é afirmada também pela expressão *cura animarum*, ‘cura das almas’ ou ‘cuidado com as almas’. Estas são usadas, algumas vezes, por Wesley. Ela aparece, por exemplo, em uma carta a seu irmão Samuel sobre a vocação de ambos: “Ó quão grande é ter uma *curam animarum*. Você e eu somos vocacionados para isso, para salvar almas da morte, de supervisioná-las como aqueles que devem prestar contas”¹⁹³. O cuidado pastoral, aqui expresso, interpreta a expressão ‘salvar almas da morte’ e amplia a compreensão soteriológica do termo. Conforme Helmuth Renders:

A descrição da ênfase pastoral wesleyana em “sobretudo salvar almas”, não descreve uma espiritualidade intimista e quietista, mas inclui, as dimensões do resgate de circunstâncias mortais da vida, da esperança da restauração de condições da vida dignas e de medidas preventivas de cuidado para com a vida. A *cura animarum* e a salvação das almas da morte expressavam-se, na práxis, pela preocupação com a educação, com a saúde pessoal e pública, com o

¹⁹² *And above all, do you use every means in your power to save souls from death? If, as you have time, 'you do good unto all men', though 'especially to them that are of the household of faith', your zeal for the church is pleasing to God; but if not, if you are not 'careful to maintain good works', what have you to do with the church? If you have not 'compassion on your fellow-servants', neither will your Lord have pity on you.* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 92 – III. 9 (1 Out. 1758, Outler: 6 mai, 1781)

¹⁹³ *Oh what a thing it is to have curam animarum. You and I are called to this: to save souls from death, to watch over them a those that must give account. The Works of John Wesley: The Jackson edition. Volume twelve – Sermons on several occasions. Letters from Joh Wesley to various persons. LXXXIV. To the Same. In: The Works of John Wesley: The Bicentennial Edition. Abingdon Press, 1984. DVD.*

desemprego, com preços, com fome, com o sistema carcerário, com a escravidão¹⁹⁴.

O compromisso do movimento metodista com a vida concreta das pessoas de seu tempo, inspirado por John Wesley, foi muito bem expresso pelo Rev. Sydney Farias da Silva, em um texto sem finalidades acadêmicas, mas visando a dinamização pastoral da Igreja:

Uma das principais características do movimento metodista do século XVIII é sua capacidade de diálogo com o ser humano de seu tempo. No momento em que começava a sociedade industrial e o racionalismo exigia respostas definidas e lógicas para os problemas humanos, os metodistas surgiram com um movimento religioso cuja teologia prática estava relacionada com a vida real das pessoas. Em um tempo em que o ser humano buscava respostas para o medo da morte, os metodistas surgiram com a mensagem da graça abundante de Deus, que oferecia libertação e esperança em qualquer situação. Às inúmeras questões que o iluminismo levantava, os metodistas responderam com uma fé enraizada na Bíblia, mas ao mesmo tempo em aberto diálogo com a ciência. Em um tempo em que a religião se voltava para si mesma e seu vínculo com o Estado os metodistas descobriam uma vivência cristã basicamente leiga e essencialmente natural aos ambientes estranhos ao templo, com cultos e reuniões nas ruas, nas praças e nas casas. Quando a religiosidade vivia nos limites do formal e do oficial os metodistas descobriam o lado bom do entusiasmo e do sentimento, de mãos dadas com o conhecimento acadêmico. Em face dos desdobramentos sociais de um mundo em transformação, o metodismo se voltou para o compromisso integral com as crianças sem escolas, com os pobres sem alimentos e roupas, com a escravidão e com as pessoas sem oportunidade de instrução¹⁹⁵.

Portanto, Wesley assume o cristianismo como uma religião prática, experimental, no sentido da experiência íntima da presença de Deus e da certeza pela salvação, mas também no de submeter os conceitos à experiência para se ter um parâmetro quanto a sua veracidade. Por outro lado, uma religião que se preocupa com a vida cotidiana das pessoas e a valoriza. Por esse motivo ele não poderia deixar de lado os temas mais importantes de sua época. É por isso que Wesley valoriza também o tema da busca humana pela felicidade, de grande relevância em seu tempo. Segundo Renders, esse tema “[...] ocupa um espaço central no discurso de Wesley e representa mais uma peça na sua construção de uma práxis religiosa para ser vivida no cotidiano”¹⁹⁶.

¹⁹⁴ RENDERS, 2006, p. 165. Cf. tb.: RENDERS, Helmuth. *Andar como Cristo andou: a salvação social em John Wesley*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2010. p. 148.

¹⁹⁵ SILVA, Sydney Farias da, *Desafios atuais aos homens metodistas*. Texto de divulgação da Federação Metodista de Homens, RS, 2010. Mimeografado.

¹⁹⁶ RENDERS, 2006, p. 159.

Nas *Notas explanatórias sobre o Novo Testamento*, comentando as bem-aventuranças, Wesley diz:

Fazer os homens felizes foi a grande obra pela qual nosso Senhor veio ao mundo [...] Sabendo que a busca da felicidade é o nosso objetivo comum e que um instinto interno continuamente nos motiva a procurá-la, ele respondeu a este instinto da forma mais gentil possível e direcionou-o para seu objetivo verdadeiro. Apesar de todos desejarem a felicidade, poucos a alcançam, porque procuram onde ela não pode ser encontrada¹⁹⁷.

Há em Wesley uma relação entre felicidade e santidade. A felicidade se relaciona com a fé em Deus e com o amor a Deus e ao próximo, ou seja, com a “santidade interior”: amor ativo para com Deus, e “santidade exterior”: amor ativo para com o próximo. Isto aparece claramente no Sermão número 2:

Você está feliz em Deus? [...] Está escrito esse mandamento em seu coração, "Que aquele que ama a Deus, deve amar também o seu irmão?" E você ama a seu próximo, como a si mesmo? Você, então, ama todos os homens, mesmo os inimigos, e os inimigos de Deus, como a sua própria alma, assim como Cristo tem amado você?¹⁹⁸

Trata-se, portanto, em primeiro lugar, de uma felicidade que não é vivida de forma individualista e intimista, mas que conjuga o sentimento interior com a expressão exterior, de forma inclusiva e comunitária. Esta forma de conceber a felicidade está presente também em outras tradições cristãs. Por exemplo, lembra o título de um livro do católico francês Raoul Follereau *Ninguém tem o direito de ser feliz sozinho*¹⁹⁹. Efetivamente, para Wesley, felicidade individual não poderia existir, a felicidade surge da vida de serviço, especialmente aos mais necessitados, que expressa exteriormente o amor: alimentar os famintos, vestir as pessoas nuas, visitar os doentes e os presos...

¹⁹⁷ [...] *to make man happy, was the great business for which our Lord came into the world. [...] Knowing that happiness is our common aim, and that an innate instinct continually urges us to the pursuit of it, he in the kindest manner applies to that instinct, and directs it to its proper object. Though all men desire, yet few attain, happiness, because they seek it where it is not to be found.* NTWJ, 1754, p. 19. Apud: Renders, 2006, p. 160.

¹⁹⁸ *Are you happy in God? [...] And is this commandment written in your heart, 'that he who loveth God love his brother also'? Do you then love your neighbour as yourself? Do you love every man, even your enemies, even the enemies of God, as your own soul? As Christ loved you?* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 2 - III.9 (25 Jul. 1741).

¹⁹⁹ FOLLEREAU, Raoul. *Ninguém tem o direito de ser feliz sozinho*. São Paulo: Mundo 3, 1976. Título original *Aimer*. Paris: Flammarion, 1974.

Em segundo lugar, é enfático o questionamento em relação à busca da felicidade pelos meios comuns no consenso das pessoas: no dinheiro, nas riquezas em geral, na comida na bebida

É possível que ainda esperes encontrar felicidade no dinheiro, ou em tudo que ele pode proporcionar: O que! Podem a prata e ouro; o comer e beber; cavalos, servos; vestuário resplandecente; e diversões e prazeres (como são chamados) fazer com que sejas feliz?²⁰⁰

No seu *Apelo sério às pessoas de razão* (1743), Wesley contrapõe essa inglória busca de felicidade em coisas que levam à falta de sentido na vida com a comunidade cristã primitiva, onde não havia nenhuma forma de felicidade egoísta. E no *Breve relato do povo chamado Metodista* (1749) a felicidade é descrita como experiência de comunhão, capaz de contribuir para o amadurecimento de seus integrantes²⁰¹.

Portanto, segundo Helmuth Renders,

[...] a busca da felicidade, conceito popular na época, é plenamente aceita, porém, reinterpretada por Wesley a partir da tradição cristã e utilizada para comunicar a essência do evangelho ao seu tempo e para compreender, de modo amadurecido que a vida cristã é feliz e comprometida. Tudo isso é uma marca da sua soteriologia *social* que relaciona a santidade interior e a exterior, o esforço individual e a graça universal, a vida privada e a vida pública, em ritmo de compromisso e festa²⁰².

1.2.2 Atuação entre o Povo

O século XVIII foi o período da formação da nação inglesa moderna e sua população sofreu os efeitos da profunda transformação social que a acompanhou. Migração de grande parte da população rural para as áreas urbanas, precariedade dos serviços de saúde, justiça vinculada às camadas sociais privilegiadas e por isso impiedosa, morte e invalidez causadas pelas guerras e até imprevistos na agricultura, causaram grandes sofrimentos,

²⁰⁰ *Is it possible you should still expect to find happiness in money or all it can procure? What! Can silver and gold, and eating and drinking, and horses and servants, and glittering apparel, and diversions and pleasures (as they are called) make thee happy?* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 28 - § 20 (1-16 nov. 1747, Outler 1748).

²⁰¹ Cf.: RENDERS, 2010, p. 145.

²⁰² RENDERS, 2010, p. 146.

principalmente para os sem vez e sem voz²⁰³. Esse é o pano de fundo social no qual viveu John Wesley e que o levou a não se conformar com as respostas religiosas que então eram dadas ao povo. Por isso desenvolveu uma prática de vida baseada no profundo amor às pessoas e resgatou do Evangelho a compreensão da salvação social.

Segundo Rui Josgrillberg,

O “povo metodista” e o povo inglês empurraram Wesley para o envolvimento da fé no corpo social. Podemos constatar esse progressivo envolvimento no próprio decorrer dos escritos wesleyanos até culminar com as suas reflexões (que não eram originais) sobre o comércio de escravos e seus protestos contra a escravidão enquanto pecado social²⁰⁴.

Seu compromisso com o povo parte da própria designação que Wesley passou a usar logo no início de seu movimento: “povo chamado metodista”²⁰⁵. Ressalta-se aqui, por um lado, a correlação entre a expressão ‘povo’ já usada na época para referir-se à população inglesa, especialmente das camadas pobres²⁰⁶ e a expressão adotada por Wesley, conotando uma forma de aproximação ou integração com essa parcela sofrida da sociedade inglesa. Em segundo lugar, percebe-se a ênfase no coletivo e a busca de fugir de uma postura sectária, que denotasse qualquer forma de exclusividade na vivência religiosa ou nas concepções de fé. Nesse sentido, Wesley foi bastante radical, enfatizando sempre que seu movimento era aberto a quem dele quisesse participar, independentemente da fé que confessasse:

Há algo novo neste mundo: é a glória particular do povo chamado metodista. Apesar de tantas formas de tentação, eles não se separam da Igreja da Inglaterra. [...] Mas um fato é bastante específico, isto é, em relação às condições segundo as quais uma pessoa é admitida nas suas sociedades. Quanto à admissão, nenhuma opinião é imposta. [...] Deixe-os ser pessoas da Igreja da Inglaterra, dissidentes, presbiterianos ou independentes [...] Deixe-os escolher um ou outro modo de batismo, mas não é obstáculo. Eles pensam, e deixe-os pensar. Uma condição só é requerida, um desejo real de salvar almas²⁰⁷.

²⁰³ Cf.: RENDERS, 2010, p. 151.

²⁰⁴ MIGUEZ BONINO, 1985, p. 265.

²⁰⁵ *People called Methodists*, literalmente, pessoas conhecidas como metodistas.

²⁰⁶ Sobre a conotação do termo povo - *people* ou *folk* – ver: RENDERS, 2006, p. 168-169.

²⁰⁷ *This is a new thing in the world: This is the peculiar glory of the people called Methodists. In spite of all manner of temptations, they will not separate from the Church. One circumstance more is quite peculiar [...] that is, the terms upon which any person may be admitted into their society. They do not impose, in order to their admission, any opinions whatever. Let them hold particular or general redemption, absolute or conditional decrees; let them be Churchmen or Dissenters, Presbyterians or Independents [...]. Let them choose one mode of baptism or*

Essas atitudes têm por base e impulso o programa adotado pela primeira conferência metodista, realizada em 1744: “reformatar a nação, especialmente a Igreja, e espalhar a santidade bíblica sobre a terra”²⁰⁸; embora, com veremos, a ação prática junto ao povo já estivesse se desenvolvendo desde, aproximadamente, 1729.

Talvez a primeira atitude concreta no sentido de uma atuação junto ao povo, uma espécie de despertar para a situação real de vida das pessoas e o engajamento social, tenha sido em relação às visitas aos prisioneiros e a suas famílias. Essa prática vem desde o “Clube Santo” de Oxford²⁰⁹. A partir desta época (aproximadamente 1729) a luta pela reforma das prisões tornou-se um tema que Wesley jamais abandonou em sua vida²¹⁰.

Por outro lado, junto com a atenção ao povo, através da visita aos prisioneiros e aos pobres, ponto obrigatório de Wesley aos seus seguidores, também o uso que ele próprio fez e determinou aos seus pregadores, de uma linguagem simples e acessível ao povo. Conforme Helmuth Renders:

Segundo o prefácio da *Biblioteca Cristã*, Wesley encontra escritores que afirmam verdades de forma tão controversa, que não edificam; autores que falam as grandes verdades de forma incompreensível para a maioria das pessoas; autores cuja linguagem simples é acompanhada por pensamentos tão superficiais que somente “roçam a superfície da religião”; autores não superficiais, mas místicos demais, que encontram em tudo sentidos escondidos²¹¹.

Por isso Wesley faz sua escolha da seguinte forma:

[...] de acordo com os oráculos de Deus; seja plenamente prático, sem mistura com polêmicas de qualquer tipo, compreensível para pessoas simples; porém não superficial, com profundidade e descrevendo a forma mais elevada do Cristianismo, porém não místico, não obscuro, para aqueles que têm experiências nos caminhos de Deus²¹².

another, it is no bar to their admission [...] The Presbyterian may be a Presbyterian still; the Independent or Anabaptist use his own mode of worship. So may the Quaker; and none will contend with him about it. They think, and let think. One condition, and one only, is required, a real desire to save their soul. Works of John Wesley – Thoughts upon a late phenomenon, §7 e 9. In: The Bicentennial Edition. Edited by Richard P. Heitzenrater. Nashville – EUA; Abingdon Press, 1984. DVD.

²⁰⁸ REILY, 1991, p. 49. Cf. tb MESQUIDA, 1994, p. 95.

²⁰⁹ Ver: BUYERS, 1945, p. 27.

²¹⁰ Cf.: RENDERS, 2010, p. 153.

²¹¹ RENDERS, 2010, p. 154.

²¹² [...] *agreeable to the oracles of God; as is all practical, unmixed with controversy of any kind, and all intelligible to plain men; such as is not superficial, but going down to the depth, and describing the height, of Christianity; and yet not mystical, not obscure to any of those who are experienced in the ways of God. Works of John Wesley – A Christian Library – Preface. In:*

A partir dessa forma de comunicar Wesley articula seu discurso como um horizonte de esperança para o povo, embalado, por um lado pela ênfase na ‘reforma da nação’ e por outro pelo anúncio do Reino de Deus, mantendo sempre seu movimento aberto a quem dele quisesse participar, independentemente da confissão de fé que professasse²¹³, mas visando sempre “juntar esforços diante do grande sofrimento do povo”.

Nesse sentido, procurando captar mais do que simplesmente a atuação assistencial de Wesley para com os mais necessitados, é necessário prestar atenção ao seu envolvimento concreto com as pessoas e com a cultura de seu tempo, principalmente a cultura popular. O que se poderia requerer como uma atuação mais contundente de John Wesley, no sentido de romper com o modelo social vigente, ou seja, na expectativa de uma possível atuação revolucionária, é amenizado quando se enfoca os aspectos mais culturais, que mudam muito mais lentamente que os institucionais. Wesley, como um personagem de seu tempo, encarna muito da cultura popular, mas também a crítica:

A relação entre o Metodismo e a cultura popular tinha dois lados. Por um lado, o Metodismo correspondeu à cultura popular pela sua teologia conversionista (o desejo milenar de começar tudo de novo), pela sua afirmação de intervenções providencias, pelo seu entendimento religioso numa escala cósmica [...] e pelo seu funcionamento como associação religiosa na época das associações. Por outro lado, ele enfrentou a cultura popular pela sua oposição à embriaguez, indecência, música áspera, venda de esposas, esportes populares e corridas²¹⁴.

Portanto, Wesley tanto conciliou com a cultura, como também a combateu, mas “sua cosmovisão do entrelaçamento de tudo e a visão da cultura inglesa como superior a outras, fez Wesley abraçar o projeto da reforma e não da revolução; entretanto, também não o da restauração²¹⁵”.

Em sua própria compreensão, Wesley se relaciona, em sua obra, com o povo, de maneira geral:

The Bicentennial Edition. Edited by Richard P. Heitzenrater. Nashville – EUA; Abingdon Press, 1984. DVD.

²¹³ “Amigo de todos, inimigo de ninguém” era um de seus lemas prediletos e também uma orientação prática a seus seguidores, na conturbada e conflituosa Inglaterra de então. Esse lema foi resgatado pelo metodismo brasileiro e por muitos anos era o subtítulo de uma de suas revistas mais expressivas a “Voz Missionária”, dedicada especialmente às mulheres.

²¹⁴ HEMPTON, Davi. *Methodism and politics in British society* apud RENDERS, 2006, p. 196.

²¹⁵ RENDERS, 2006, p. 198.

Eu agora escrevo (como também falo em geral) *ad populum* – para a grande maioria da humanidade – para aqueles que não se animam com a arte de falar nem a entendem, mas, que apesar disso, são juízes competentes daquelas verdades necessárias para a presente e a futura felicidade²¹⁶.

Concluo esta parte, já introduzindo a seguinte, com as palavras de Rui Josgrilberg:

Muito da teologia de Wesley representa uma conversão ao povo. Outler nos diz que Wesley foi, progressivamente, convertendo-se ao povo e à experiência do povo. E esta conversão significou, principalmente, uma conversão da teologia acadêmica a uma teologia para o povo. Podemos criticar o *para*. Mas representou um avanço metodológico, teórico e prático que teve consequências importantes. Ninguém se preocupou tanto – na Inglaterra de Wesley – em ir *ao povo* mais que o movimento metodista. Este é um traço de nossa tradição: Wesley buscou falar para o povo, interpretou a bíblia para o povo e foi chamado de pastor a teólogo do povo. “Tolero os ricos – escreve ele – amo os pobres. Por isso passo a maior parte do meu tempo com eles”²¹⁷ (tradução minha).

1.2.3 Defesa dos Pobres

O século XVIII, juntamente com todas as transformações que estavam ocorrendo a partir da implantação da primeira fase do capitalismo industrial e da racionalização da vida, fruto do iluminismo, representou também um período de transição da concepção do significado da pobreza. Na Inglaterra, passava-se de uma concepção medieval, cuja ordem social acreditava-se instituída por Deus, onde, portanto, os pobres tinham seu próprio lugar e deveriam viver da caridade dos ricos e das organizações religiosas, principalmente dos mosteiros,

²¹⁶ *I now write (as I generally speak) ad populum—to the bulk of mankind—to those who neither relish nor understand the art of speaking, but who notwithstanding are competent judges of those truths which are necessary to present and future happiness. Works of John Wesley – The Sermons - Preface & Introduction. In: The Bicentennial Edition. Edited by Richard P. Heitzenrater. Nashville – EUA; Abingdon Press, 1984. DVD.*

²¹⁷ *Mucho de la teología de Wesley representa una conversión al pueblo. Outler (sic! – reférese a Albert Outler) nos dice que Wesley fue, progresivamente, convirtiéndose al pueblo y a la experiencia del pueblo. Y esta conversión, significó, sobre todo, una conversión de la teología académica a una teología para el pueblo. Podemos criticar el para. Pero representó un avance metodológico, teórico y práctico que tuvo consecuencias importantes. Ninguno se preocupó tanto – en la Inglaterra de Wesley – en ir al pueblo más que el movimiento metodista. Este es un trazo de nuestra tradición: Wesley trató de hablar para el pueblo, publicó para el pueblo, interpretó la BIBLIA para el pueblo, y fue llamado de pastor a teólogo del pueblo. ‘Tolero a los ricos – escribe el – amo a los pobres. Por eso paso la mayor parte de mi tiempo con ellos’.* JOSGRILBERG, Rui. ¿Podrán Wesley y la tradición Metodista inspirar una pastoral para América Latina? El caso de Brasil. In: DUQUE, 1983, p. 85.

para uma nova situação, na qual o Estado passava a assumir a responsabilidade pelos pobres, substituindo a caridade medieval, com a instituição das “Leis dos pobres”, do início do século XVII. Entretanto, surgia também uma nova concepção que culpabilizava os próprios pobres pela sua pobreza, principalmente pelo argumento da vadiagem, ou seja, os pobres eram pobres porque não trabalhavam. Nascia também, conseqüentemente, a visão de que auxiliar os pobres, através da caridade, somente agravava a situação, pois os incentivava a se manterem em seu estado de vadiagem e a não procurarem por si mesmos sair da sua situação de pobreza²¹⁸. A base para essa visão é o liberalismo, que estava sendo desenvolvido, seguindo a tradição de Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Adam Smith (1723-1790)²¹⁹.

Principalmente na segunda metade do século XVIII os debates sobre esses pontos de vista em relação aos pobres e às leis dos pobres se intensificaram na sociedade inglesa. Helmut Renders²²⁰ cita a participação de dois desses debatedores: Richard Burn, um juiz de paz, que critica a rigidez das leis dos pobres, descreve as punições desumanas do código penal e faz várias propostas, e Joseph Townsend, que dizia parecer uma lei da natureza a existência dos pobres, para fazer os trabalhos mais servis e sórdidos, e argumentava que não se deveria gastar dinheiro demais com os pobres, baseado em uma postura posteriormente identificada como ‘social-darwinista’, que “os mais fracos das duas espécies estavam entre os primeiros a pagar a dívida da natureza, os mais ativos e vigorosos preservavam a sua vida. É a quantidade de alimentos que regula o número da espécie humana”²²¹. Para sua argumentação, Townsend se ampara em Adam Smith e, por sua vez, vai inspirar Malthus (*Ensaio sobre o princípio da população* – 1798) e Darwin (*A origem das espécies* – 1859), iniciando o que se chamou posteriormente de Darwinismo social, ou seja a aplicação dos princípios da biologia à sociedade humana, resultando em uma visão que afirma o *status quo*²²². Portanto, havia

²¹⁸ Ver: RENDERS, 2010, p. 163-166.

²¹⁹ Ver: DUQUE, 1983, p. 70.

²²⁰ RENDERS, 2010, p. 163-166.

²²¹ Cf. RENDERS, 2010, p. 164.

²²² Ver: RENDERS, 2010, p. 163.

forte tensão entre os defensores das “leis dos pobres” e autores como os citados.

Esta discussão na sociedade inglesa, em relação às leis para os pobres, se refletia também no parlamento, especialmente em relação à reforma das mesmas. John Wesley, como também seu irmão Charles, participou desta discussão. Sua posição sempre foi no sentido de amenizar a situação de agrura vivida pelos pobres, propondo, por exemplo, a reforma das prisões, a regulamentação dos preços do trigo, a abolição do tráfico de escravos. Para isso ele se manteve sempre em contato com os parlamentares, diretamente ou por cartas. Porém, sua atuação não se restringia à esfera ampla da política. Também no dia-a-dia tinha uma atuação marcante, colocando como uma das tarefas fundamentais dos participantes do seu movimento a visitação aos pobres e a solidariedade ativa para com eles. Por exemplo, pela criação de oportunidades de trabalho, mesmo que tivessem apenas a possibilidade de criar trabalhos temporários que serviam como socorro imediato e não trabalhos de longo prazo, o que talvez estivesse fora de suas possibilidades. Também por meio de cuidados filantrópicos²²³ e, ainda, na desconstrução do discurso discriminador, que os tornavam responsáveis pela sua própria pobreza. Mas também o movimento metodista teve um papel importante na micro política, por exemplo, pela negociação permanente de suas lideranças com as autoridades locais ou de instituições, em favor da aplicação das leis que favoreciam os pobres²²⁴.

Um exemplo da atuação de Wesley no sentido da desconstrução do discurso discriminador dos pobres é que o tema da criminalização, como foi dito, tinha como eixo a vadiagem (*idleness* – ociosidade, preguiça, etc; também em relação ao trabalho: desemprego). Quanto a John Wesley, ele empregava esta palavra contra os ricos e a relacionava à luxúria: “Todos os que ocupam um espaço neste mundo deveriam ter um emprego, segundo a sua capacidade

²²³ Sobre esse tópico, Míguez Bonino cita Madron, que diz: A velha fundição de Londres, por exemplo, se transformou em um verdadeiro crisol de projetos – casa de assistência para as viúvas, escola para as crianças, dispensário para os enfermos, bolsa de trabalho e agência de emprego, cooperativa de crédito e agência de empréstimos, sala de leitura e igreja”. E Míguez Bonino acrescenta: E a preocupação não se limita aos componentes das sociedades wesleyanas, mas inclui uma organização (Stranger’s Friend Society) “totalmente para assistência, não de nossa sociedade, mas dos pobres, enfermos e solitários alheios a ela (Wesley)”. MIGUEZ BONINO, 1983, p. 67.

²²⁴ Ver: RENDERS, 2010, p. 186.

[...] Aqueles que não precisam trabalhar para seu pão, deveriam se ocupar com algo para se manter longe da *idleness*²²⁵.

Quanto ao argumento de que “os pobres, sempre os tereis convosco” (Mateus 11.26 e par.), Wesley respondia com comentários sobre o texto do Antigo Testamento que serve como base para a citação: Deuteronômio 15.11, dizendo que a existência da pobreza é decorrência da desobediência humana, mas é também uma oportunidade para a santificação, através da assistência aos pobres²²⁶. O texto é parte de uma perícopes que fala sobre o ano do jubileu. Wesley associa também a pobreza à rígida cobrança das dívidas, esperando que no fim dos tempos não houvesse mais pobres.

O cuidado para com os pobres vem desde o início do movimento metodista. Em um sermão realizado em 1781 (Sermão 102 – Sobre os tempos passados), no qual, relembando o passado em gratidão a Deus pela obra que havia feito surgir – o movimento metodista -, Wesley inclui os próprios líderes iniciais do Clube Santo na categoria de pessoas pobres:

Ele fez com que uma semente de grão de mostarda, fosse semeada perto de Londres; aproximadamente cinquenta anos atrás, e ela agora cresceu e produziu grandes ramificações, estendendo-se de mar a mar. Duas ou três **pessoas pobres** (grifo meu) se encontraram, com o objetivo de se ajudarem mutuamente a serem verdadeiras cristãs. Elas aumentaram às centenas, aos milhares, miríades, ainda buscando atingir seu único ponto, a religião verdadeira; o amor para com Deus e para com o próximo governando o seu temperamento, palavras e ações²²⁷.

Esse cuidado para com os pobres, expresso nas visitas aos presidiários e aos seus familiares e em outras ações que demonstravam amor ao próximo, permaneceu como uma prática de Wesley mesmo depois de 1738.

Apenas dezoito dias depois de sua experiência de 24 de maio de 1738, considerada como sua experiência pessoal de fé redentora e ‘alma’ ou força

²²⁵ *All that have a place in the world should have an employment in it according to their capacity [...]. Those that need not work for their bread, yet must have something to do keep them from idleness.* WESLEY, John. Explanatory Notes upon the Old Testament, 1765 apud RENDERS, 2006, p. 188.

²²⁶ *God by his providence will so order it, partly for the punishment of your disobedience, and partly for the trial and exercise of your obedience to him and charity to your brother.* WESLEY, John. Explanatory Notes upon the Old Testament, 1765 apud RENDERS, 2006, p. 189.

²²⁷ *He caused near fifty years ago as it were a grain of mustard seed to be sown near London, and it has now grown and put forth great branches, reaching from sea to sea. Two or three **poor people** met together in order to help each other to be real Christians. They increased to hundreds, to thousands, to myriads, still pursuing their one point, real religion, the love of God and man ruling all their tempers, and words, and actions.* (grifo meu) SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 102 – §22 (27Jun. 1787).

motriz do movimento metodista²²⁸, Wesley prega um sermão no qual, entre outras coisas, refuta objeções a que se pregue sobre a salvação pela fé. Trata-se do Sermão nº 1 de sua “Biblioteca Cristã”, que tem por título *A Salvação pela Fé*. Neste mesmo sermão ele reafirma sua preocupação com os pobres:

A quem, então, não deveríamos pregar? Quem será excluído? Os pobres? Não! Eles têm especial direito à pregação do evangelho. O iletrado? Não! Deus tem revelado essas coisas, desde o começo, aos simples e ignorantes. Os jovens? De modo nenhum: “deixai-os”, de qualquer modo, “vir a Cristo, e não os embaraceis”. Os pecadores? Muito menos! “Ele veio chamar, não os justos, mas os pecadores ao arrependimento”²²⁹.

Para Richard Heitzenrater é totalmente destituída de sentido uma excessiva ênfase na experiência de 24 de maio, estabelecendo distinção entre antes e depois dela, enquanto práxis de Wesley, especialmente em atenção aos pobres:

É interessante também notar que essa típica interpretação de um “divisor de água” na vida de Wesley, bifurcando-a em duas seções principais, antes e depois de Aldersgate, parece ignorar o fato de que a atitude de Wesley e as atividades relativas aos pobres permanecem notavelmente coerentes, tanto antes como depois de 1738²³⁰.

Essas atitudes e atividades não se resumiam aos contatos nas sociedades ou nos locais de pregação. Citando Douglas Meeks, Theodore Runyon informa que:

A ação de Wesley em favor dos pobres [...] não era simplesmente de serviço ao pobre, mas ainda mais importante, de vida com o pobre. [...] Ele realmente compartilhava a vida dos pobres de maneira significativa, a ponto de contrair doenças de suas camas²³¹.

Runyon afirma que “Wesley estava convencido de que nada substitui o contato pessoal com o pobre. O conhecimento abstrato da sua situação não

²²⁸ REILY, 1991, p. 36.

²²⁹ *To whom then are we not to preach it? Whom shall we except? The poor? Nay, they have a peculiar right to have the gospel preached unto them. The unlearned? No. God hath revealed these things unto unlearned and ignorant men from the beginning. The young? By no means. 'Suffer these' in any wise 'to come unto Christ, and forbid them not.' The sinners? Least of all. He 'came not to call the righteous, but sinners to repentance'.* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 1 – III.7 (7 jun. 1738, Outler: 11 jun. 1738).

²³⁰ *It is interesting also to note that this typical "watershed" interpretation of Wesley's life, bifurcating it into two main sections, before and after Aldersgate, seems to overlook the fact that Wesley's attitude and activities relative to the poor remain remarkably consistent, both before and after 1738.* HEITZENRATER, Richard. *The Imitatio Christ and the Great Commandment: Virtue and Obligation in Wesley's Ministry with the Poor.* In MEEKS, Douglas M. (ed.) *The Portion of the Poor: Good News to the Poor in the Wesleyan Tradition.* Nashville – EUA: Kingswood Books, 1995, p. 51.

²³¹ RUNYON, 2002, p. 232.

basta. A vivência direta de sua condição é um pré-requisito para o entendimento”²³². E exemplifica sua afirmação, citando o Sermão 98:

Um grande motivo pelo qual os ricos geralmente têm tão pouca simpatia pelos pobres é que eles raramente os visitam. É por isso que, de acordo com a observação comum, uma parte do mundo não sabe o que a outra sofre. Muitos deles não sabem porque não se interessam em saber: afastam-se para não saber – e depois declaram sua ignorância voluntária como desculpa pela dureza do seu coração²³³.

Ainda, para confirmar que Wesley seguia sua própria recomendação e visitava regularmente os pobres, cita:

Na sexta e no sábado eu visitei tantos [pobres] quanto pude. Encontrei alguns em seus cubículos subterrâneos, outros em seus sótãos, a metade deles padecendo de frio e fome, além de fraqueza e dor. Mas não encontrei um único desempregado capaz de rastejar pelo quarto. Tão maldosa e perversamente falsa é aquela objeção comum: “Eles são pobres porque são ociosos”. Se vísseis com vossos próprios olhos, conseguiríeis desperdiçar dinheiro em ornamentos e coisas supérfluas?²³⁴

Procurando compreender a experiência de Deus conforme Wesley a entendia, Runyon usa o neologismo ortopatia, do qual uma das marcas é sua expressão social:

Se aquilo que recebemos é a afirmação amorosa, mas não acrítica, de Deus, ela não pode ser acumulada, mas compartilhada. O amor que recebemos do Salvador do mundo flui por nosso intermédio a todas as criaturas, principalmente os necessitados e aflitos²³⁵.

Compreendo que este enfoque, da ortopatia, é plenamente coerente com a feliz expressão de Charles Wesley, que caracteriza bem sua prática de vida, como também a de seu irmão: “tornar-se amigo dos pobres”²³⁶. Pode-se dizer que “tornar-se amigo dos pobres” é plenamente correlato de “andar como

²³² RUNYON, 2002, p. 238.

²³³ *One great reason why the rich in general have so little sympathy for the poor is because they so seldom visit them. Hence it is that, according to the common observation, one part of the world does not know what the other suffers.9 Many of them do not know, because they do not care to know: they keep out of the way of knowing it—and then plead their voluntary ignorance as an excuse for their hardness of heart.* Sermon 98 – 1.3 (23 mai. 1786). In: The Bicentennial Edition. Edited by Richard P. Heitzenrater. Nashville – EUA; Abingdon Press, 1984. CD-ROM.) RUNYON, 2002, p. 238. A tradução no CD-ROM SERMÕES de Wesley, pela EDITEO, 2006, aparece assim: “Uma grande razão porque os ricos, em geral, têm tão pouca simpatia pelo pobre, é, porque os visitam muito raramente. Por esta razão, é que, de acordo com uma observação comum, uma parte do mundo não sabe o que a outra sofre. Muitos deles não sabem, porque não se importam em conhecer, pois passam de largo evitando tomar conhecimento do sofrimento alheio. Usam, então, sua intencional ignorância como desculpa para seus duros corações.”

²³⁴ Diário, 8 de fevereiro de 1753. *Works of John Wesley* 20: 445 apud RUNYON, 2002, p. 238.

²³⁵ RUNYON, 2002, p. 205.

²³⁶ Cf.: RENDERS, 2006, p. 190.

Cristo andou”: Wesley aconselhou a uma das seguidoras do movimento metodista:

Não restrinjas tuas conversas às pessoas distintas e elegantes. Eu gostaria tanto quanto a senhora. Mas não consigo encontrar um precedente para isso na vida de Nosso Senhor nem de nenhum dos apóstolos. Minha cara amiga, que a senhora e eu andemos como ele andou [...] Eu gostaria que a senhora conversasse mais, muitíssimo mais, com as pessoas mais pobres, que, se não tem gosto, tem almas [...].²³⁷

Porém, como transformar o amor pelo próximo, especialmente o mais pobre, em uma atitude concreta, em prática de vida? Conforme veremos adiante, Wesley esperava que suas sociedades refletissem o que ocorreu na igreja primitiva, na qual “Ninguém considerava exclusivamente sua nem uma das coisas que possuía; tudo, porém, lhes era comum²³⁸”. Entretanto, ao parecer inalcançável este ideal, ele formulou três regras básicas sobre as riquezas ou o dinheiro, que estão presentes em vários de seus sermões: “Tendo primeiro ganho o mais que pudestes e, em segundo lugar, economizado o mais que pudestes, então “dai o mais que puderdes”²³⁹. Como também: “Tendo ‘ganhado’, de maneira correta, ‘tudo que podeis’, e ‘economizado tudo que podeis’, a despeito da natureza, costume, e prudência mundana, ‘dai tudo que puderdes’²⁴⁰”.

Esta última regra “daí tudo o que puderdes” torna-se, para Wesley, um imperativo. Depreendemos de suas palavras que, por muitas vezes, em ocasiões as mais diversas, ele a afirmou e desafiou seus seguidores a cumpri-la. Em sermões de seus últimos anos de vida encontramos expressões como:

Ó, vós, Metodistas, ouvi a palavra do Senhor! Eu tenho uma mensagem de Deus a todos os homens; mas sobretudo a vós. Porque por mais de quarenta anos, eu tenho sido um servo vosso e de vossos pais. E não tenho sido como um caniço agitado pelo vento: não tenho mudado o meu testemunho. Testifiquei a vós a mesma coisa, desde o primeiro dia, até agora. Mas “quem acreditou em nossa pregação?” [...]²⁴¹

²³⁷ Carta a “Um membro da sociedade” (7 de fevereiro de 1776) *Works* 12:301 apud RUNYON, 2002, p. 237.

²³⁸ Ver: DUQUE, 1983, p. 69.

²³⁹ *Having first gained all you can, and secondly saved all you can, then give all you can.* [O Uso do Dinheiro] SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 50 – III.1.

²⁴⁰ *Having 'gained', in a right sense, 'all you can', and 'saved all you can'; in spite of nature, and custom, and worldly prudence, 'give all you can'.* [O Perigo das Riquezas]. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 87 – II.8 (17 fev. 1744, Outler 1760). (as palavras entre aspas foram colocadas pelo autor)

²⁴¹ *O ye Methodists, hear the word of the Lord! I have a message from God to all men; but to you above all. For above forty years I have been a servant to you and to your fathers. And I*

O cumprimento das duas primeiras regras, mas não da última resulta, necessariamente, no acúmulo de riquezas. Por isso Wesley condena com tanta ênfase o não cumprimento da mesma e exorta tão veementemente. O texto da última citação continua assim:

[...] Eu temo, não muitos ricos: Eu temo que exista necessidade de aplicar para alguns de vós, aquelas palavras terríveis do Apóstolo: “Atendei, agora, ricos, chorai lamentando, por causa das vossas desventuras, que vos sobrevirão. O vosso ouro e a vossa prata foram gastos de ferrugens, e a sua ferrugem há de ser por testemunho contra vós mesmos e há de devorar, como fogo, as vossas carnes”. Certamente assim será, a menos que poupeis e dai tudo o que puderdes. Mas quem de vós considerou isto, desde que ouvistes pela primeira vez a vontade do Senhor a esse respeito? Quem está agora determinado a considerar e praticar tal palavra? Pela graça de Deus, começai hoje!²⁴²

Devemos notar que, para ele, ser rico não significava ter grande fortuna, mas apenas ter mais do que comida, um lugar para morar e roupas para se vestir: “Quem quer que tenha suficiente alimento para comer, roupa para vestir, com um lugar onde repousar sua cabeça, e alguma coisa mais, *é rico*”²⁴³ (grifo do autor).

Deixar de cumprir a última das três regras significa deixar de seguir a Cristo na vida concreta do dia-a-dia e, assim, tornar-se duplamente condenável:

Ó, que Deus possa me capacitar, uma vez mais, antes que eu me vá, daqui, e não seja mais visto, para erguer minha voz, como um trompete, para aqueles que *ganham e economizam* tudo que podem, mas não *dão* tudo que podem! Vocês são os homens, alguns dos principais homens que continuamente afligem o Espírito Santo, e em grande medida, interrompem sua influência graciosa de descer em nossas assembléias. Muitos de nossos irmãos, amados de Deus, não têm comida para comer; eles não têm vestimenta para colocar; eles não têm um lugar onde deitar a cabeça. E por que eles estão assim

have not been as a reed shaken with the wind: I have not varied in my testimony. I have testified to you the very same thing from the first day even until now. But 'who hath believed our report? [O Perigo das Riquezas]. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 87 – II. 9 (17 fev. 1744, Outler 1760).

²⁴² *I fear, not many rich. I fear there is need to apply to some of you those terrible words of the Apostle: 'Go to, now, ye rich men! Weep and howl for the miseries which shall come upon you. Your gold and silver is cankered, and the rust of them shall witness against you, and shall eat your flesh, as it were fire.' Certainly it will, unless ye both save all you can and give all you can. But who of you hath considered this since you first heard the will of the Lord concerning it? Who is now determined to consider and practise it? By the grace of God begin today! [O Perigo das Riquezas]. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 87 – II.9 (Este Sermão não aparece na lista de Smith. SERMÕES de Wesley, 2006, o localiza no “fim de 1780).*

²⁴³ *[...] Whoever has sufficient food to eat and raiment to put on, with a place where to lay his head, and something over, is rich. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 87 – I.1 (Este Sermão não aparece na lista de Smith. SERMÕES de Wesley, 2006, o localiza no “fim de 1780).*

angustiados? Porque você, impiedosamente, injustamente, e cruelmente, detém deles o que o seu Senhor hospeda em suas mãos, de propósito, para que você supra seu querer. Veja os membros pobres de Cristo marcados pela fome, arrepiando-se com frio, seminus! Enquanto isso, você tem muito dos bens materiais, — para comer, beber e vestir. Em nome de Deus, o que você está fazendo? Você nem teme a Deus, nem considera o homem? Porque você não divide o seu pão com o faminto, e cobre o nu com uma roupa? Você tem gastado, em seu próprio vestuário caro, o que teria respondido ambas essas intenções? Deus mandou você fazer desse jeito? Ele recomendou você, para fazer assim? Ele confiou a você os dele (não os seus) bens, para essa finalidade? E ele diz agora, “Servo de Deus, muito bem!”. Você bem sabe que não!²⁴⁴

Enfoques semelhantes podem ser encontrados no Sermão 88 – “Sobre o Vestuário”:

O quinto dano é que o usar de vestuário luxuoso é diretamente contrário ao ser adornado com as boas obras. Nada pode ser mais evidente do que isto: porque, quanto mais gastais com vosso próprio vestuário, menos vos resta para vestir o nu, alimentar o faminto, abrigar os estranhos, aliviar aqueles que estão doentes e na prisão, e diminuir as inúmeras aflições às quais somos expostos neste vale de lágrimas. E aqui não existe lugar para a evasão usada antes: “Eu posso ser tão humilde ao me vestir de ouro como de aniagem”. Se vós pudésseis ser tão humildes quando escolheis vestuário sumtuoso, assim como quando escolheis vestuário simples (o que eu positivamente nego), ainda assim vós não poderíeis ser suficientemente benevolentes, abundantes em boas obras. Cada xelim que vós poupais de vosso próprio vestuário, vós podeis gastar em vestir o nu e aliviar as várias necessidades do pobre que “tendes sempre convosco”. Portanto, cada xelim que vós gastais desnecessariamente em vosso vestuário, é, na verdade, roubado de Deus e do pobre! [...]²⁴⁵

²⁴⁴ *O that God would enable me once more, before I go hence and am no more seen, to lift up my voice like a trumpet to those who gain and save all they can, but do not give all they can. Ye are the men, some of the chief men, who continually grieve the Holy Spirit of God, and in a great measure stop his gracious influence from descending on our assemblies. Many of your brethren, beloved of God, have not food to eat; they have not raiment to put on; they have not a place where to lay their head. And why are they thus distressed? Because you impiously, unjustly, and cruelly detain from them what your Master and theirs lodges in your hands on purpose to supply their wants! See that poor member of Christ pinched with hunger, shivering with cold, half naked! Meantime you have plenty of this world's goods, of meat, drink, and apparel. In the name of God, what are you doing? Do you neither fear God, nor regard man? Why do you not deal your bread to the hungry? And cover the naked with a garment? Have you laid out in your own costly apparel what would have answered both those intentions? Did God command you so to do? Does he commend you for so doing? Did he entrust you with his (not your) goods for this end? And does he now say, 'Servant of God, well done'? You well know he does not. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 122 – §9 (17 jan. 1791 – provavelmente este é o último Sermão escrito por Wesley. Ele faleceu em 02 de março de 1791). Na The Bicentennial Edition. Abingdon Press, 1984. DVD, este sermão aparece com o número 132, correspondendo à cronologia de A. Outler.*

²⁴⁵ *Fifthly, the wearing costly array is directly opposite to the being 'adorned with good works'. Nothing can be more evident than this; for the more you lay out on your own apparel, the less you have left to clothe the naked, to feed the hungry, to lodge the strangers, to relieve those that are sick and in prison, and to lessen the numberless afflictions to which we are exposed in this vale of tears. And here is no room for the evasion used before, 'I may be as humble in cloth of gold as in sackcloth.' If you could be as humble when you choose costly as when you choose plain apparel (which I flatly deny), yet you could not be as beneficent, as plenteous in good*

Na sequência Wesley diz:

Eu peço que considereis bem isto. Talvez, vós não tenhais visto isto sob esta luz anteriormente. Quando vós estiverdes gastando vosso dinheiro em vestuário sumtuoso, que vós poderíeis, ao contrário, gastar com o pobre, vós, por meio disto, privais a eles do que Deus, o proprietário de tudo, tem depositado em vossas mãos para uso deles. Se assim for, o que colocais sobre vós mesmos, vós estais, em efeito, o removendo das costas do nu, assim como o alimento valioso e refinado que vós comeis estará sendo roubado da boca do faminto. Por misericórdia, por piedade, por amor a Cristo, pela honra do evangelho dele, contei vossa mão! Não jogai este dinheiro fora! Não gastai em coisa alguma; sim, pior do que nada, no que pode cobrir vosso pobre, nu e trêmulo próximo!²⁴⁶

Estas últimas citações levantam a questão da forma como Wesley entendia a propriedade. Segundo Míguez Bonino, Wesley tinha, a esse respeito, uma ideia muito semelhante à de Agostinho, que, por sua vez, se reportava à maneira de conceber esta questão de uma tradição muito antiga do cristianismo: “tudo pertence a Deus, único legítimo ‘titular’ de toda a propriedade”²⁴⁷ (tradução minha). Porém, Deus concede aos seres humanos a ‘apropriação’ dos bens, sempre subordinada a duas condições: que sejam adquiridas legitimamente²⁴⁸ e que sejam empregadas corretamente. Ao não se

works. Every shilling which you save from your own apparel you may expend in clothing the naked, and relieving the various necessities of the poor, whom ye 'have always with you'.20 Therefore every shilling which you needlessly spend on your apparel is in effect stolen from God and the poor. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 88 – §14 (30 dez. 1786).

²⁴⁶ *I pray consider this well. Perhaps you have not seen it in this light before. When you are laying out that money in costly apparel which you could have otherwise spared for the poor, you thereby deprive them of what God, the Proprietor of all, had lodged in your hands for their use. If so, what you put upon yourself you are, in effect, tearing from the back of the naked; as the costly and delicate food which you eat you are snatching from the mouth of the hungry. For mercy, for pity, for Christ's sake, for the honour of his gospel, stay your hand. Do not throw this money away. Do not lay out on nothing, yea, worse than nothing, what may clothe your poor, naked, shivering fellow-creature!* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 88 – §15 (30 dez. 1786).

²⁴⁷ *Todo pertenece a Dios, único legítimo “titular” de toda propiedad.* MÍGUEZ BONINO, 1983. p. 69.

²⁴⁸ Embora ele desconfiasse não ser possível enriquecer por meios lícitos: veja-se, por exemplo, o Sermão número 87 “Do Perigo das Riquezas”: O Apóstolo não fala aqui de ganhar riquezas injustamente, mas de outra coisa completamente diferente. Suas palavras devem ser entendidas em seu sentido obviamente claro, sem qualquer restrição ou qualificação que seja. São Paulo não diz: “Aqueles que querem ficar ricos, através de meios pecaminosos, por furto, roubo, opressão, ou extorsão; eles que querem enriquecer-se, através de fraude ou artimanha desonesta”, mas simplesmente diz, “os que querem ficar ricos”. Esses, **admitindo-se, supondo-se que os meios que usem sejam sempre dos mais inocentes**, “caem em tentação, e cilada, e em muitas concupiscências insensatas e perniciosas, as quais afogam os homens na ruína e perdição”. (grifo meu, para ressaltar a ironia de Wesley) “*The Apostle does not here speak of gaining riches unjustly, but of quite another thing: his words are to be taken in their plain, obvious sense, without any restriction or qualification whatsoever. St. Paul does not say, 'They that will be rich by evil means', by theft, robbery, oppression, or extortion; they that will be rich by fraud, or dishonest art; but simply, 'they that will be rich'; these, allowing,*

cumprirem essas condições cessa esse direito. Portanto, não se trata de um direito inalienável.

Míguez Bonino propõe, ainda, que Wesley vai além dessa tradição antiga, em pelo menos três pontos: a) “baseando-se na ideia – também tradicional – de uma ‘propriedade comum’ como a ideal, que havia sido realizado na igreja primitiva, aspira a que as sociedades metodistas pudessem chegar a praticar uma comunidade de bens”²⁴⁹ (tradução minha). E complementa:

Já na primeira Conferência Anual (1744), ao estabelecer algumas regras práticas para aliviar a situação dos mais necessitados, aponta nessa direção: ‘Até que tenhamos todas as coisas em comum, cada membro contribuirá, uma vez por semana, honestamente, com tudo o que puder para um fundo comum’²⁵⁰ (tradução minha).

b) diferentemente de Locke, um dos iniciadores do liberalismo e defensor da propriedade privada, Wesley rechaça a ideia de uma propriedade privada “absoluta”. Ele considera que a comunidade mantém um direito sobre a propriedade individual, ou seja, a força da ideia da propriedade como uma “administração concedida” por Deus tem, por decorrência, uma responsabilidade social no uso da propriedade.

Consequentemente: c) isto leva a admitir e até a reclamar uma intervenção do estado no aspecto do ordenamento econômico, principalmente na questão da propriedade da terra. Essa é a razão da atuação, já referida, de Wesley em favor dos pobres na esfera da política na Inglaterra.

Quanto à questão das sociedades metodistas chegarem a uma propriedade comum, tudo indica que, apesar da oposição que sofreu dos próprios metodistas, Wesley nunca abandonou totalmente a ideia durante toda sua vida. Tanto assim que, citando Thomas W. Madron, Míguez Bonino diz que, logo após a morte de Wesley, Thomas Coke se viu obrigado a fazer uma

supposing the means they use to be ever so innocent, 'fall into temptation, and a snare, and into many foolish and hurtful desires, which drown men in destruction and perdition.'” SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 87 – §2 (Fim de 1780?). Renders vê aqui “uma nova dimensão soteriológica: a posse das riquezas prejudica independentemente da forma como elas foram adquiridas”. REDERS, 2006, p. 192.

²⁴⁹ [...] *basándose en la idea – también tradicional – de una “propiedad común” como el ideal, que habría sido realizado en la iglesia primitiva, aspira a que las sociedades metodistas pudieran llegar a practicar una comunidad de bienes.* MÍGUEZ BONINO, p. 69.

²⁵⁰ *Ya en la primera Conferencia Anual (1744), al establecer algunas reglas prácticas para aliviar la situación de los más necesitados, apunta en esa dirección: “Hasta que tengamos todas las cosas en común, cada miembro aportará, una vez por semana, honestamente, todo lo que pueda para un fondo común”.* MÍGUEZ BONINO, p. 69-70.

declaração oficial negando que essa ideia fizesse parte da doutrina metodista²⁵¹. Parece que as três regras: “ganhar tudo o quanto for possível, economizar tudo o quanto for possível, dar tudo o quanto for possível”, foram o modo encontrado por Wesley para mediar entre o ideal aparentemente inalcançável do comunismo primitivo da primeira comunidade cristã e o que era possível em seu tempo²⁵².

E ele foi coerente com as regras que formulou: “É interessante notar que Wesley ganhou pelo menos 20.000 libras esterlinas por meio de suas atividades literárias, mas empregou-as quase na sua totalidade, em obras de caridade, tendo morrido pobre”²⁵³. Em uma declaração pessoal à Receita, em resposta a uma correspondência enviada a possíveis donos ou donas de prata, ele diz:

Vossa Senhoria, eu tenho duas colheres de chá de prata em Londres e duas em Bristol. Isso é toda prata que tenho no momento. Não comprarei mais enquanto tantos ao meu redor necessitam de pão. Sendo, vossa Senhoria, seu servo mais humilde, *John Wesley*²⁵⁴

A soteriologia *social* de Wesley tem, portanto, essas raízes. Ela vem da práxis existencial, envolvendo a afirmação da vida, a atuação entre o povo e a defesa dos pobres. Ela se articula, entretanto, a cada passo da caminhada, conforme a necessidade, com sua reflexão teológica que revisa a teologia presente em seu tempo, das mais diversas origens e, principalmente, seguindo a tradição bíblica, os pais da Igreja, aspectos da teologia oriental e da reforma, elabora temas relacionados à Antropologia, ao conceito de Deus, à Cristologia, à Pneumatologia, à Eclesiologia e à Escatologia.

Por outro lado, esses enfoques são transpassados por “elementos dinamizantes” de sua soteriologia social, como a tensão criativa entre santidade de coração e de vida e o vínculo entre o interior e o exterior; obras de misericórdia e atos de piedade, amor a Deus e ao próximo, proclamação do evangelho e a pregação da lei; e uma espiritualidade que integra as virtudes teológicas e cardais, a liberdade e a relação entre individualidade, comunidade e humanidade, e a integração entre aspectos pessoal-relacional, social-

²⁵¹ MÍGUEZ BONINO, p. 70.

²⁵² MÍGUEZ BONINO, p. 69-70, especialmente nota de rodapé 10.

²⁵³ CARROL, “John Wesley” *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* Vol. XII, p. 308 apud REILY, 1981, p. 158.

²⁵⁴ WESLEY, John apud RENDERS, 2010, p. 146.

comunitário e público-utópico da fé, como também aspectos inovadores em relação a esses temas, como as relações de gênero, a questão educação e o cuidado para com a saúde (sanidade-santidade)²⁵⁵.

Restrinjo-me aqui a apresentar, como disse, as raízes de sua soteriologia social por acreditar que através delas também encontramos caminhos para um diálogo com o pensamento de Edgar Morin, tomando, deste, especialmente sua visão sobre solidariedade.

²⁵⁵ Uma visão abrangente e profunda sobre cada um desses temas poderá ser encontrada na obra de Helmut Renders, conforme vimos citando, especialmente em sua tese de doutoramento: RENDERS, 2006 e na publicação da mesma, em linguagem menos formal e acadêmica e também mais acessível ao leigo: RENDERS, 2010.

1.3 Terceiro fio: Criação e “nova criação”

A salvação é o tema básico em John Wesley. Nesse sentido, “a soteriologia representa o centro da teologia metodista”²⁵⁶. Essa foi sua experiência de vida, sua preocupação em relação às outras pessoas e o eixo de suas reflexões. Teólogo preocupado com a práxis da vivência do Evangelho - que ele considerava como o processo da santificação - sua vida e sua teologia giraram em torno deste tema. É por isso que, em se tratando de John Wesley, todos os temas fundamentais da Teologia têm que ser estudados a partir da salvação. Segundo Albert C. Outler, “salvação, fé e boas obras são [...] um genuíno fundamento da teologia wesleyana”²⁵⁷. O próprio Wesley, considerando os elementos fundamentais da salvação, expressa isso da seguinte forma: “Nossas principais doutrinas, que incluem todo o resto, são três: as do arrependimento, da fé e da santidade. A primeira nós consideramos como se fosse a varanda da religião; a seguinte, a porta; e a terceira, a própria religião”²⁵⁸. E, no seu Sermão número 92, *Sobre o Zelo*, demonstra, por meio de uma pergunta retórica feita a um suposto cristão, que essa deve ser também a preocupação de todo o seguidor de Cristo: “E, acima de tudo, você usa de todos os meios em seu poder para salvar as almas da morte?”²⁵⁹.

Portanto, também os temas da criação e da escatologia, na visão de Wesley, se subordinam à soteriologia. Veremos a seguir aspectos de sua concepção sobre esses dois temas, adiantando que, para ele, a escatologia pode ser considerada como a “nova criação”.

Wesley acreditava na criação como *creatio ex nihilo*. Deus, ao criar o universo, não foi impelido a isso por qualquer necessidade ou solidão. Do nada chamou à existência todas as coisas. Sua única motivação para este ato foi o

²⁵⁶ RENDERS, 2006, p. 24.

²⁵⁷ OUTLER, Albert apud SOUZA, José Carlos de. Criação, nova criação e o método teológico na perspectiva wesleyana. In CASTRO, Clovis Pinto de (Org.) *Meio Ambiente e Missão: a responsabilidade ecológica das Igrejas*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003. p. 71.

²⁵⁸ *Our main doctrines, which include all the rest, are three, that of repentance, of faith, and of holiness. The first of these we account, as it were, the porch of religion; the next, the door; the third, religion itself.* WESLEY, John. *The Principles of a Methodist Farther Explained – VI.4*. In *The Works of John Wesley: The Bicentennial Edition*. Edited by Richard P. Heitzenrater. Nashville – EUA; Abingdon Press, 1984. DVD. Works 10:230. Abindon DVD.

²⁵⁹ *And above all, do you use every means in your power to save souls from death?* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 92 – III.9 (1 out. 1758, Outler 6 may. 1781).

amor. A criação está unicamente na esfera da graça, “entendida como a multiforme ação divina e amorosa: a práxis amorosa de Deus”²⁶⁰. A expressão desse amor revela a bondade de Deus. E, assim como Ele é o sumo bem, também sua criação foi considerada por ele como ‘boa’ e “muito boa”. No Sermão 67, Sobre a Providência Divina, Wesley diz:

O eterno, o todo-poderoso, o todo-sábio, o todo-gracioso Deus, é o Criador do céu e da terra. Ele chamou do nada, através de sua palavra todo-poderosa, todo o universo, tudo que existe. “Assim, os céus e a terra foram criados, e todas as suas hostes”. E, depois, Ele estabeleceu todas as demais coisas em ordem, as plantas, segundo as suas espécies, os peixes e os pássaros, as bestas e os répteis, segundo as suas espécies. “Ele criou o homem segundo a sua própria imagem”. E o Senhor viu que toda parte distinta do universo era boa. Mas, quando viu tudo que tinha feito, tudo que estava em conexão uns com os outros, “observou que isso era muito bom”²⁶¹.

Notamos que Wesley quase repete o texto bíblico da criação, em Gênesis capítulo 1, apenas acrescentando os atributos e a motivação de Deus. Isto revela também a sua característica de não fazer especulações metafísicas a respeito das afirmações bíblicas sobre o tema.

Embora em alguns momentos Wesley faça uso de sua imaginação para pensar o estado paradisíaco inicial (como no Sermão 60, por exemplo, *A Libertação Geral*), não encontramos em sua visão da criação qualquer cosmologia. Pelo contrário, seguindo o espírito de sua época, no qual se desenvolvia o empirismo de John Locke, bastava a percepção empírica para acreditar na criação de Deus. Vemos isto, por exemplo, no Sermão número 94, *Sobre a Religião na Família*, quando, instruindo que ao se educar crianças pequenas se deve usar palavras que elas possam entender, ele diz:

Para dar um pequeno exemplo: Pedi à criança olhar para cima, e perguntai: “O que tu vês lá?” “O sol.” “Vê como brilha! Sente quão quente ele brilha sobre tua mão! Vê como ele faz a grama verde! Mas Deus, embora não o possas ver, está acima do céu, e brilha muito mais que o sol! Foi ele, foi Deus que fez o sol, tu e eu, e tudo que existe. É Deus quem faz a grama e as flores crescerem, quem torna as árvores

²⁶⁰ JOSGRILBERG, Rui. A preocupação escatológica na tradição wesleyana. In CASTRO, 2003, p. 92.

²⁶¹ *The eternal, almighty, all-wise, all-gracious God, is the Creator of heaven and earth. He called out of nothing by his all-powerful word the whole universe, all that is. 'Thus the heavens and the earth were created, and all the hosts of them.'*

verdes, e faz com que dêem frutos! Pensa no que Deus pode fazer! Ele pode fazer o que quer que lhe agrade. Pode matar-me a mim ou a ti num instante. Mas ele te ama, ama para te abençoar. Ele gosta de te fazer feliz. Não deves tu também amá-lo? Tu me amas porque eu te amo e quero o teu bem. Mas é Deus quem me faz amar-te. Assim tu deves amá-lo. Ele te irá ensinar como Ele quer que tu o ames”²⁶².

Mais uma vez transparece a graça de Deus. O mundo criado é testemunho do seu amor. O ser criado e também a criação testemunham a graça, como multiforme expressão da ação e do amor de Deus.

Nesse sentido, a criação é, também, uma forma da revelação de Deus e é possível, em alguma medida, reconhecê-lo através da observação da mesma. José Carlos de Souza expressa isso da seguinte maneira

[...] ele (Wesley) estava convencido de que é possível reconhecer a glória de Deus e, por analogia, alcançar algum discernimento de seus propósitos por intermédio da observação da dinâmica presente no universo²⁶³.

E o próprio Wesley diz:

O mundo ao redor de nós é o poderoso volume onde Deus se revelou. As línguas e os caracteres humanos são diferentes nas diferentes nações. Os de uma nação não são compreendidos pelo restante. Mas o livro da natureza foi escrito em caracteres universais e qualquer homem pode lê-lo na sua própria língua. Ele não consiste de palavras, mas de coisas que retratam as perfeições divinas²⁶⁴.

Mas Wesley tinha consciência das limitações do conhecimento de Deus obtido através da ‘leitura do livro’ da criação. Isto porque, apesar dela revelar a existência de Deus, não acrescenta, à primeira vista, nada sobre quem ele é ou sobre sua intencionalidade com a criação. Portanto, a Escritura Sagrada continua sendo indispensável para a revelação. Temos aqui elementos que

²⁶² *To take a little example: bid the child look up, and ask, 'What do you see there?' 'The sun.' 'See, how bright it is! Feel how warm it shines upon your hand! Look, how it makes the grass and the flowers grow, and the trees and everything look green! But God (though you cannot see him) is above the sky, and is a deal brighter than the sun! It is he, it is God, that made the sun, and you and me, and everything. It is he that makes the grass and the flowers grow; that makes the trees green, and the fruit to come upon them! Think what he can do! He can do whatever he pleases. He can strike me or you dead in a moment. But he loves you; he loves to do you good. He loves to make you happy. Should not you then love him! You love me, because I love you and do you good. But it is God that makes me love you. Therefore you should love him. And he will teach you how to love him.'* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 94 – III.7 (26 mai. 1783).

²⁶³ SOUZA, José Carlos de. Criação, nova criação e o método teológico na perspectiva wesleyana. In CASTRO, 2003, p. 85. (com modificação minha da tradução)

²⁶⁴ BURTNER, Robert, CHILES, Robert E. (Comp.) *Coletânea da Teologia de João Wesley*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1960. p. 36.

compõem o chamado “Quadrilátero Wesleyano”. Apesar de Wesley nunca ter usado essa expressão, ela ganhou relevância na pesquisa sobre o metodismo nas últimas décadas do século XX e ainda continua atual. Em um artigo do Goodnews Magazine, Paul Chilcote aponta o debate para a elaboração do *Livro de Disciplina* da Igreja Metodista Unida dos Estados Unidos da América, em 1972, como a origem da expressão²⁶⁵. Contudo, ela não foi usada em documentos oficiais daquela Igreja. Os autores da expressão são Albert Outler e Colin Williams, que a desenvolveram como o padrão quádruplo de autoridade religiosa, dentro do diálogo ecumênico²⁶⁶.

Sobre esse assunto, Souza cita Randy Maddox, que diz:

Embora não diretamente derivada de Wesley, uma consideração conjunta de Escritura, razão, experiência e “tradição” [...] como critério em seus julgamentos teológicos não é inteiramente inapropriada. Ele realmente apela a dois ou três destes elementos em conjunto. Sua associação mais comum, certificando que uma posição é autenticamente cristã, é argüir se ela é tanto bíblica como racional. Também podem ser encontrados exemplos de apelos conjuntos à Escritura e à “tradição” ou à Escritura e à experiência. Finalmente existem exemplos de apelos unindo Escritura, razão e “tradição”, ou Escritura, razão experiência²⁶⁷.

Portanto, o “quadrilátero Wesleyano” nesta visão seria composto de Escritura, razão, experiência e “tradição”. Outra versão, que teve tanto ou mais veiculação quanto esta, coloca a Revelação em lugar de Escritura, obviamente considerando a Escritura Sagrada como o *locus* fundamental da revelação de Deus.

Entretanto, em qualquer das versões, o ‘quadrilátero’ foi causa de polêmicas e o próprio Outler teria se arrependido de tê-lo criado, segundo testemunho de Chilcote²⁶⁸. As principais causas das polêmicas seriam: 1. Teriam todos os quatro termos o mesmo ‘status’ de valor, ou a Escritura teria primazia sobre os demais (como se verifica nas obras de Wesley)? 2. Esta imagem do quadrilátero não levaria a uma interpretação ‘engessada’ da

²⁶⁵ Ver: CHILCOTE, Paul Wesley. Repensando o Quadrilátero Wesleyano. In: <http://www.goodnewsmag.org/magazine/JanuaryFebruary/jf05Quadrilateral.htm> acesso em 28 de março de 2010.

²⁶⁶ CASTRO, 2003, p. 84.

²⁶⁷ CASTRO, 2003, p. 84.

²⁶⁸ <http://www.goodnewsmag.org/magazine/JanuaryFebruary/jf05Quadrilateral.htm> acesso em 28 de março de 2010.

teologia de Wesley, de forma que a sua estrutura estática deixasse pouca margem para responder questões novas, que se colocam a cada conjuntura?

Na minha consideração essas questões foram respondidas a contento pela pesquisa teológica realizada na Faculdade de Teologia da Igreja Metodista no Brasil, na Universidade Metodista de São Paulo (o grupo se auto-intitula *Teomeb – Por uma Tradição Teológica Metodista Brasileira*)²⁶⁹. Este grupo de pesquisa acrescenta a Criação nos elementos do “quadrilátero”. Com isto, teríamos na verdade cinco elementos. Continuaria, porém, como um quadrilátero porque formado por: Experiência – Tradição – Criação – Razão, tendo no centro, como elemento dinamizador e critério para o todo, a Escritura Sagrada²⁷⁰. Acredito que o “quadrilátero brasileiro²⁷¹”, como foi chamado por Helmut Renders²⁷², tem algumas vantagens: 1. coloca a Bíblia em interconexão com os demais elementos, porém, como o elemento central e critério para os demais, o que resolve a questão da primazia, apontada acima e é coerente tanto com a visão de John Wesley como a da tradição protestante, de tê-la como “regra constante de fé e prática”²⁷³; 2. coerentemente com o pensamento de Wesley, destaca a Criação como parte da Revelação de Deus. Concordo com Renders, que essa inclusão “amplia a abrangência da soteriologia, desafia o antropocentrismo e sugere uma visão mais relacional entre criação, criatura e Criador”²⁷⁴; 3. ao colocar a Bíblia em lugar da Revelação, pressupõe que a Revelação se dá, também, pelas outras dimensões do quadrilátero, embora a

²⁶⁹ Discordo da visão de Flavio Hasten Reiter Artigas que justifica sua opção pela versão mais tradicional – norte-americana – do quadrilátero pelo argumento que “muito do que está construído no Brasil está feito sobre escasso material de pesquisa na língua portuguesa” e que os “autores tradicionais [...] tem acesso a material inédito e original”. Do que tenho constatado em minha pesquisa, o uso das fontes, como também a elaboração teológica que se faz a partir delas, por parte dos autores do Grupo de Pesquisa da Faculdade de Teologia de São Bernardo do Campo, nada deixa a desejar em relação aos “autores tradicionais”. Pelo contrário, talvez menos pressionados pelo peso da ‘tradição’ possam dar uma contribuição mais arejada à teologia. Além do mais, o fazem da perspectiva latinoamericana, que tem contribuído com novas perspectivas para a teologia hoje. Ver: ARTIGAS, Flavio Ricardo Hasten Reiter. *Conhecimento e Piedade Vital: um exercício hermenêutico para a Pastoral Escolar e Universitária e os indicativos para uma teologia da educação*. 2008. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.

²⁷⁰ Ver: SOUZA, José Carlos de. Um modo equilibrado, dinâmico e vital de fazer teologia. In REILY, Alexander, SOUZA, José Carlos de, JOSGRILBERG, Rui de Souza. *Teologia em Perspectiva Wesleyana*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003. p. 13-23.

²⁷¹ Esta “revisão” do quadrilátero teria surgido em um estudo bíblico em uma Igreja Metodista na Favela da Rocinha, no Rio de Janeiro, e foi assumido pelo grupo de pesquisa da Faculdade de Teologia.

²⁷² RENDERS, 2006, p. 241, 246.

²⁷³ REILY, SOUZA, JOSGRILBERG, 2003, p. 17.

²⁷⁴ RENDERS, 2006, p. 241.

Bíblia ocupe o lugar central na revelação; 4. a inclusão da Criação responde também às questões colocadas na atualidade, sobre a atuação destrutiva do ser humano em relação ao planeta, às quais a teologia tem de responder sob pena de tornar-se uma “tradição morta”²⁷⁵. Ademais, esta configuração responde melhor à dificuldade encontrada por Chilcote de ter um elemento central que interaja com os demais (que na sua metáfora do “mensageiro dos ventos” é a esfera suspensa que percute os demais elementos para que emitam som). Ele coloca a Igreja como este elemento²⁷⁶. Não seria a Escritura Sagrada o elemento que, servindo como critério, ‘tira’ dos demais elementos o que de melhor possuem, para dinamizar a fé e a vivência do povo de Deus, como o elemento central do “mensageiro dos ventos” ‘tira’ som dos outros elementos ao percuti-los? Nesta perspectiva, adotando a metáfora do “mensageiro dos ventos”, o elemento sob o qual todos os demais pendem (e do qual dependem) poderia ser a Graça de Deus que se manifesta na Revelação.

Porém, a criação não se refere apenas ao ato criador inicial chamando à existência o que antes não havia (que para Wesley teria acontecido aproximadamente há seis mil anos – essa é a referência que ele faz à queda do homem²⁷⁷). Wesley também a concebe como a preservação de tudo o que foi criado:

²⁷⁵ JOSGRILBERG, 2003, p. 90.

²⁷⁶ Encontro aqui uma dificuldade adicional: Sem querer entrar na questão da Eclesiologia em Wesley, bastante complexa e que foge aos objetivos deste trabalho, chamo a atenção a um de seus textos que faz distinção entre a “Igreja visível” e a “Igreja invisível”. Trata-se do Sermão n° 77 – 1.9 (Outler: 22 dez. 1780): “[...] *there is a threefold circle of divine providence. The outermost circle includes all the sons of men [...]. With an interior circle he encompasses the whole visible Christian church, all that name the name of Christ. He has an additional regard to these, and a nearer attention to their welfare. But the innermost circle of his providence encloses only the invisible church of Christ—all real Christians, wherever dispersed in all corners of the earth; all that worship God (whatever denomination they are of) in spirit and in truth.*” “[...] existe um círculo triplo da Providência Divina. O círculo extremo inclui todos os filhos dos homens; [...]. No círculo interior, ele inclui toda a igreja de cristã visível; todos que são chamados pelo nome de Cristo. Ele tem um cuidado adicional para com esses, e uma atenção mais pessoal ao bem-estar deles. Mas o círculo mais recôndito de sua providência inclui apenas a igreja de Cristo invisível: todos os cristãos verdadeiros, onde quer que estejam dispersos em todos os cantos da terra; todos que adoram a Deus (qualquer que seja a denominação que pertençam), em espírito e em verdade”. A expressão de Chilcote “a comunidade da fé, a igreja”, no contexto da discussão wesleyana, me parece imprecisa a respeito.

²⁷⁷ Ver: SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 57 – II.4 (13 mar. 1782), Sobre a Queda do Homem: “[...] *who has been able in the course of near six thousand years to evade the execution of this sentence passed on Adam and all his posterity?*” [...] quem tem sido capaz, no curso de aproximadamente seis mil anos, de evadir-se da execução dessa sentença pronunciada sobre Adão e toda sua posteridade?

E como este todo sábio, todo gracioso Ser criou todas as coisas, então, Ele mantém todas as coisas. Ele é o Preservador, assim como, o Criador de tudo que existe. “Ele sustenta todas as coisas, através da palavra de seu poder”, ou seja, através de sua palavra poderosa²⁷⁸.

Disto podemos deduzir pelo menos duas consequências que mostram a resistência de Wesley a duas concepções que tinham grande vigência em sua época: a) contra o gnosticismo, que afirmava a pré-existência da matéria e a inerente maldade da mesma. Para ele, como vimos, Deus criou o mundo *ex nihilo* e viu que o mundo que havia criado “era bom”; b) contra o deísmo, que admitia a criação, mas acreditava que Deus havia criado leis eternas para sua continuidade e a abandonara a sua própria sorte²⁷⁹.

Wesley acredita na permanente presença de Deus na criação e também na sua constante companhia e cuidado com o ser humano, mesmo depois da queda.

Mas a maior lição que nosso bendito Senhor aí inculca, e que confirma pelo seu exemplo, é a de que Deus está em todas as coisas, e que vemos a Deus refletido no espelho de toda criatura; que não ousemos encarar coisa alguma como separada de Deus, o que é, na verdade, uma forma de ateísmo; mas, com verdadeira magnificência de pensamento, devemos considerar o céu e a terra, e tudo o que neles há, como sustentados por Deus na concha de sua mão, que por sua providência conserva o ser de todas as coisas, pervade e estrutura toda a Criação e atua sobre ela, e é, no sentido próprio, a alma do universo²⁸⁰.

É necessário fazer aqui um esclarecimento: apesar de conceber a Deus como o sustentador, no qual a natureza e o próprio ser humano se mantêm, o pensamento wesleyano não pendia para o panteísmo, que acredita que tudo é Deus – e, portanto, que o homem e a mulher são pequenos deuses, como encontramos em literaturas vigentes ainda hoje e em algumas expressões

²⁷⁸ “*And as this all-wise, all-gracious Being created all things, so he sustains all things. He is the preserver as well as the creator of everything that exists. 'He upholdeth all things by the word of his power, '16 that is, by his powerful word'.* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 67 – §9 (3 mar. 1786).

²⁷⁹ Sobre esses aspectos, ver: SOUZA, José Carlos de. Criação, nova criação e o método teológico na perspectiva wesleyana. In: CASTRO (Org.), 2003, p.74 e 77.

²⁸⁰ *But the great lesson which our blessed Lord inculcates here, and which he illustrates by this example, is that God is in all things, and that we are to see the Creator in the glass of every creature; that we should use and look upon nothing as separate from God, which indeed is a kind of practical atheism; but with a true magnificence of thought survey heaven and earth and all that is therein as contained by God in the hollow of his hand, who by his intimate presence holds them all in being, who pervades and actuates the whole created frame, and is in a true sense the soul of the universe.* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 23 – §11 (21 jul. 1739).

religiosas, principalmente vinculadas à “Nova Era”. Mas também não é o inacessível “totalmente outro”. As expressões acima: “Deus está em todas as coisas”; “vemos a Deus refletido no espelho de toda criatura” e “não ousemos encarar coisa alguma como separada de Deus”, atestam a constante presença de Deus e o seu permanente cuidado pela criação. Walter Klaiber e Manfred Marquardt expressam essa compreensão, derivada das obras de Wesley, da seguinte forma: “O mundo não é Deus, mas é de Deus, e Deus está no seu mundo”²⁸¹.

José Carlos de Souza acredita que esta concepção se aproxima da visão panenteísta do mundo. Ele diz:

Wesley estava convencido de que não havia vida fora de Deus (At 17.24). Tudo o que existe encontra a fonte do ser em Deus, que se revela em Cristo e no poder do Espírito Santo. Deus habita em todas as suas criaturas. Nesse sentido é apropriado aplicar à visão de Wesley a mesma expressão empregada por Paul Tillich para caracterizar a teologia de Calvino, a saber, panenteísmo²⁸².

Souza também vê, tanto na tradição antiga da Igreja quanto na teologia mais recente, de Jürgen Moltmann a Leonardo Boff, um certo senso de imanência de Deus na criação²⁸³, o que confirmaria esta visão panenteísta. Apesar de Wesley ter vivido no início da modernidade, período no qual pouco se considerava esta questão, especialmente devido ao deísmo, a concepção do Deus “alma do universo” (cf. citação acima), poderia ter uma grande proximidade com a interpretação imanentista. A propósito, Renders afirma uma influência muito forte dos Pais da Igreja na teologia de Wesley, como também uma busca de equilíbrio entre posições conflitantes na sua época: da experiência de Deus – aristotélica (predominante na Universidade de Oxford, onde ele se formou) e a da revelação e da presença de Deus – neoplatônica (predominante na Universidade de Cambridge)²⁸⁴.

Outro elemento importante a ser considerado é a unidade da criação. Ela está presente, por exemplo, quando Wesley no sermão *Sobre a Providência Divina*, falando a respeito da criação, diz: “Porém, quando (Deus)

²⁸¹ KLAIBER, & MARQUARDT, 1999. p. 82.

²⁸² CASTRO, 2003, p.79. O panenteísmo (do grego *pan*, tudo; *en*: em; *Theos*, Deus) é hoje uma posição adotada especialmente por ecologistas cristãos, veja-se por exemplo, BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar*. Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 197.

²⁸³ Ver: CASTRO, 2003, p. 79.

²⁸⁴ Ver: RENDERS, 2010, p. 100-106.

viu tudo quanto tinha feito, cada coisa em conexão com as outras [...]”²⁸⁵. Podemos relacionar isto com a menção de uma “estrutura” da Criação: “quem (Deus) pervade e estrutura toda a Criação e atua sobre ela”²⁸⁶.

Essa ideia aparece, ainda mais clara, em outros lugares, como no Sermão número 72 *Sobre os Anjos Maus*, onde ele diz:

[...] não existem lacunas ou abismos na criação de Deus, mas todas as partes estão admiravelmente ligadas, para compor o todo universal. Assim sendo, existe uma cadeia de seres, do nível mais baixo ao mais alto; [...]. E a escala de criaturas não avança *per saltum*, através de saltos, mas, através de graus estáveis e moderados, embora seja verdade que esses são freqüentemente imperceptíveis às nossas faculdades imperfeitas. Não podemos traçar, de maneira exata, muitas das intermináveis ligações desta espantosa cadeia, que é abundantemente muito sutil para ser discernida, quer pelos nossos sentidos ou entendimento²⁸⁷.

Como também no Sermão número 56 *O Beneplácito de Deus por suas obras*:

Tal era o estado da criação, de acordo com as idéias insuficientes que agora podemos formar com relação a ela, quando seu grande Autor, inspecionando todo o sistema de uma só vez, e o declarou “*muito bom!*” Era bom no mais elevado grau possível, e sem qualquer mistura de mal. Cada parte estava exatamente ajustada às outras, e condutivas para o bem do todo. Existia “*uma cadeia ouro*” (para usar a expressão de Platão) “*que descia do trono de Deus*” – uma série exatamente conectada de seres, do mais elevado ao mais inferior; da terra morta, passando por fósseis, vegetais e animais, ao homem, criado à imagem de Deus, e designado a conhecer, amar e desfrutar de seu Criador por toda eternidade²⁸⁸.

²⁸⁵ *But when he saw everything he had made, all in connection with each other [...].* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 67 – §8 (3 mar. 1786).

²⁸⁶ [...] *who pervades and actuates the whole created frame.* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 23 – §11 (21 jul. 1739).

²⁸⁷ [...] *are no gaps or chasms in the creation of God, but that all the parts of it are admirably connected together, to make up one universal whole. Accordingly there is one chain of beings, from the lowest to the highest point, [...]. And the scale of creatures does not advance per saltum, by leaps, but by smooth and gentle degrees; although it is true, these are frequently imperceptible to our imperfect faculties. We cannot accurately trace many of the intermediate links of this amazing chain, which are abundantly too fine to be discerned either by our senses or understanding.* CD-ROM. Sermão 72 – §1 (7 jan. 1783).

²⁸⁸ *Such was the state of the creation, according to the scanty ideas which we can now form concerning it, when its great Author, surveying the whole system at one view, pronounced it 'very good!' It was good in the highest degree whereof it was capable, and without any mixture of evil. Every part was exactly suited to the others, and conducive to the good of the whole. There was 'a golden chain' (to use the expression of Plato) 'let down from the throne of God'—an exactly connected series of beings, from the highest to the lowest: from dead earth, through fossils, vegetables, animals, to man, created in the image of God, and designed to know, to love, and enjoy his Creator to all eternity.* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 56 – 1.14(1782, Outler: jul.-ago. 1782).

Wesley, portanto, embora não possa ser considerado um racionalista²⁸⁹, coerentemente com o pensamento moderno tem uma visão sistêmica e acredita na criação como uma unidade estruturada de elementos os mais diversos, em que cada elemento tem seu objetivo e o seu lugar e está conectado com o todo, “obedecendo a uma ordem própria a cada um e a uma hierarquia em relação ao todo”²⁹⁰. E ressalta o ser humano como parte desse encadeamento. Josgrilberg parafraseia Adam Smith, dizendo que para Wesley a ‘mão invisível’ de Deus permeava a criação, conduzindo-a a seus objetivos. Antes da queda o universo trazia as marcas de Deus, como a beleza, a bondade e a santidade, de forma explícita. O pecado humano, entretanto, rompeu os laços do encadeamento de todas as coisas e com Deus. Ainda assim, as marcas de Deus, apesar de mais apagadas, se mantêm suficientemente visíveis²⁹¹ e Ele não abandona cada obra de sua criação: “tu presides sobre cada criatura, como se fosse o universo, e sobre todo o universo, como se fosse sobre cada criatura individual”²⁹².

Ainda segundo Josgrilberg, Wesley vê a criação como um processo, no qual Deus a está levando à plenitude. Neste sentido, diz ele, a expressão ‘E viu Deus que era bom!’ “só adquire pleno significado para nós se vista sob o pano de fundo da corrupção que a criação sofreu sob os cuidados do ser humano depois do pecado”.

E continua:

Não precisamos tomar literalmente a comparação com um estado paradisíaco que teria antecedido o estado atual; mas podemos tomá-la como uma metáfora que aponta para a criação em andamento. Tal criação está, desde o início, destinada a uma plenitude que o homem poderia completar com a visão da terra como um paraíso. Entretanto, a presença do homem traz uma violência e uma destruição inesperada à terra. Reconhecer a criação boa de Deus, segundo Wesley, mesmo subjacente à maldade humana, é o objetivo da primeira narrativa da criação²⁹³.

²⁸⁹ Como vimos no Primeiro Fio, ele considera o ser humano como um ser mais relacional do que possuindo atributos inatos, recusando em parte o racionalismo moderno. Cf. RUNYON, 2002, p. 25.

²⁹⁰ JOSGRILBERG, 2003, p. 91.

²⁹¹ CASTRO, 2003, p. 91.

²⁹² [...] *thou presidest over each creature as if it were the universe, and over the universe as over each individual creature.* Sermão 77 - 1.8 (Outler: 22 dez. 1780).

²⁹³ CASTRO, 2003, p. 92.

O ‘processo’ da criação representaria, portanto, um sinal semelhante a um “desdobramento” da graça, pela qual o mundo foi criado. Se, no início, ela era ‘santa, boa e bela’, mas sofre a corrupção pelo pecado do ser humano, no final ela estará ainda mais plena:

Toda a criação bruta será, então, indubitavelmente restaurada, não apenas no vigor, força e vivacidade que ela possuía quando da sua criação, mas num grau muito mais elevado do que ela já desfrutou, alguma vez, em cada um deles²⁹⁴.

Este tema está diretamente vinculado à Trindade, ou seja, à visão que Wesley tem da criação como obra do Deus Trino, devido ao processo de plenificação todas as coisas em Cristo (Efésios 1.10). Cristo é o “primogênito da Criação” no qual “todas as coisas foram criadas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis [...] Tudo foi criado por meio dele e para ele” (Colossenses 1.15a-16). Assim, para Wesley, a vida do ser humano e também de toda a criação está em Cristo e existe somente por ele. No Sermão número 77, *Adoração Espiritual*, Wesley diz:

Ele é [...] a vida de tudo que vive, de qualquer tipo e em qualquer grau. Ele é a fonte das espécies mais inferiores de vida, aquela dos vegetais, como sendo a origem de todo movimento no qual a vegetação depende. Ele é a fonte de vida dos animais; o poder, através do qual os corações batem, e os líquidos circulantes fluem. Ele é a fonte de toda a vida que o homem possui em comum com outros animais. E se nós distinguimos a vida racional da vida animal, Ele é a fonte desta também²⁹⁵.

Continuando com o argumento da visão da criação como obra da Trindade, apresento uma oração de 1733, na qual Wesley refere a participação do Espírito Santo nesta obra. A mesma fala não apenas da criação, como, também da redenção, e finaliza com uma doxologia trinitária:

Ó bendito Espírito, que procede do Pai e do Filho, tu desceste em línguas de fogo sobre os Apóstolos no primeiro dia da semana, e os capacitaste a pregar as Boas Novas da salvação para um mundo pecaminoso, e desde então interagiste com as faces das almas dos

²⁹⁴ *The whole brute creation will then undoubtedly be restored, not only to the vigour, strength, and swiftness which they had at their creation, but to a far higher degree of each than they ever enjoyed.* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – III.3 (30 nov. 1781).

²⁹⁵ *He is [...] the life of everything that lives in any kind or degree. He is the source of the lowest species of life, that of vegetables; as being the source of all the motion on which vegetation depends. He is the fountain of the life of animals, the power by which the heart beats, and the circulating juices flow. He is the fountain of all the life which man possesses in common with other animals. And if we distinguish the rational from the animal life, he is the source of this also.* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 77 – II.3 (Outler: 22 dez. 1780).

seres humanos, como tu fizeste com a face do grande abismo, tirando-os da grande escuridão do caos no qual estavam envolvidos. Glória a Ti, Santa e Indivisa Trindade, para concorrer em conjunto na grande obra da nossa redenção restaurando-nos novamente na gloriosa liberdade dos filhos de Deus²⁹⁶.

Vemos aqui nesta oração ainda da primeira fase da vida de Wesley²⁹⁷, que ele já tinha a visão de que Criação aponta para a Redenção. Em sua origem, ela era plena. Wesley segue a tradição dos pais da Igreja, especialmente gregos, para dizer que ela era ‘perfeita e santa’. Mas, pelo pecado do homem, ela foi sujeita à corrupção. Porém, ainda assim, será plenificada em Cristo “num grau muito mais elevado do que ela já desfrutou, alguma vez”.

No Sermão número 60, *A Libertação Geral*, sobre Romanos 8.19-22, de 30 de novembro de 1781, temos expressa uma sequência deste pensamento: Wesley compreendia que o ser humano havia sido posto como intermediário entre o Criador e a criação, principalmente no papel da imagem *política* de Deus, que ele representava (além de ser também imagem *natural* e *moral*):

[...] De modo que o homem era o representante de Deus sobre a terra; o príncipe e o governador do mundo; e todas as bênçãos de Deus fluíam, através dele, para suas criaturas inferiores. O homem era o canal de comunicação entre seu Criador e toda a criação bruta²⁹⁸.

Entretanto, o ser humano, livremente, optou por desobedecer ao seu Senhor e, pelo pecado do homem, a criação foi sujeita ao mesmo castigo: a separação de Deus.

Quão verdadeira, então, é aquela palavra: “Deus observou todas as coisas que tinha criado; e viu que era muito bom!”. Mas, quão longe, isto está do presente caso! Em que condição está todo o mundo! Para

²⁹⁶ *O blessed Spirit, who, proceeding from the Father and the Son, didst come down in fiery tongues on the Apostles on the first day of the week, and didst enable them to preach the glad tidings of salvation to a sinful world, and hast ever since been moving on the faces of men's souls, as thou didst once on the face of the great deep, bringing them out of that dark chaos in which they were involved. Glory be to thee, O holy, undivided Trinity, for jointly concurring in the great work of our redemption, and restoring us again to the glorious liberty of the sons of God.* Forms of Prayer For Every Day In The Week - Sunday Morning. In *The Works of John Wesley: The Bicentennial Edition*. Edited by Richard P. Heitzenrater. Nashville – EUA; Abingdon Press, 1984. DVD. Works 10:230. Abindon CD-ROOM.

²⁹⁷ Considere-se que os Sermões nos quais ele desenvolve melhor estes temas são já da velhice, principalmente a partir de 1780.

²⁹⁸ [...] *So that man was God's vicegerent upon earth, the prince and governor of this lower world; and all the blessings of God flowed through him to the inferior creatures. Man was the channel of conveyance between his Creator and the whole brute creation.* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – I.3 (30 nov. 1781).

não dizer coisa alguma da natureza inanimada – onde todos os elementos parecem estar fora do curso, e, por sua vez, em luta contra o homem –, desde que o homem se rebelou contra seu Criador, em que estado está toda a natureza animada! Bem poderia o Apóstolo dizer disto: *“Toda a criação geme e suporta dores até agora”*²⁹⁹.

O resultado da rebelião do homem contra o Criador é o rompimento do canal de bênçãos de Deus para com a natureza:

Como todas as bênçãos de Deus, no paraíso, fluíam através do homem, para as criaturas inferiores; como o homem era o grande canal de comunicação entre o Criador e toda a criação bruta; então, quando o homem se tornou incapaz de transmitir essas bênçãos, aquela comunicação foi necessariamente interrompida. O intercuroso entre Deus e as criaturas inferiores pararam, e essas bênçãos não puderam mais fluir sobre eles. E, então, aconteceu que *“a criatura”*, todas as criaturas *“foram sujeitas à vaidade”*, à tristeza, à dor de todo o tipo, a todas as formas de maldades: de fato, *“não voluntariamente”*, não por sua própria escolha, não, por meio de algum ato ou ação própria; *“mas por causa daquele que a sujeitou”*[...] ³⁰⁰

Porém, o testemunho bíblico é de que haverá a Redenção e ela, em plenitude, abrangerá também toda a criação, na época apropriada, ou seja, conforme a vontade de Deus:

Mas *“a criatura”*, mesmo a criação bruta, permanecerá sempre nesta condição deplorável? Deus nos proíbe de afirmá-lo; sim, ou mesmo acolher tal pensamento! Enquanto *“toda a criação geme”* (escutem os homens ou não), seus gemidos não são dispersos no ar ineficiente, mas entram nos ouvidos daquele que os criou. Enquanto suas criaturas *“suportam dores”*, ele conhece todas as suas dores, e as está trazendo, cada vez mais perto do nascimento, que deverá ser concluído em sua época. Ele vê *“ardente expectativa”*, por meio da qual, toda criação animada *“espera”* pela *“manifestação”* final *“dos filhos de Deus”*; em que, ela mesma também *“será libertada”* (não pela aniquilação: aniquilação não é libertação) da atual *“servidão da*

²⁹⁹ *How true then is that word, 'God saw everything that he had made: and behold it was very good.' But how far is this from being the case now! In what a condition is the whole lower world! To say nothing of inanimate nature, wherein all the elements seem to be out of course, and by turns to fight against man. Since man rebelled against his Maker, in what a state is all animated nature! Well might the Apostle say of this, 'The whole creation groaneth together, and travaileth together in pain until now.'* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – I.6 (30 nov. 1781).

³⁰⁰ *As all the blessings of God in paradise flowed through man to the inferior creatures; as man was the great channel of communication between the Creator and the whole brute creation; so when man made himself incapable of transmitting those blessings, that communication was necessarily cut off. The intercourse between God and the inferior creatures being stopped, those blessings could no longer flow in upon them. And then it was that 'the creature', every creature, 'was subject to vanity',²⁹ to sorrow, to pain of every kind, to all manner of evils. 'Not' indeed 'willingly'; not by its own choice, not by any act or deed of its own; 'but by reason of him that subjected it' [...].* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – II.1.

corrupção, para” uma medida da “liberdade gloriosa dos filhos de Deus”³⁰¹.

Coerentemente com seu pensamento, que coloca o ser humano no centro da Criação, o que lhe valeu a atual acusação de antropocentrismo, Wesley pensa que este terá um status privilegiado nesta *libertação*:

Embora eu não duvide que o Pai de todas as coisas tenha um terno cuidado mesmo em relação a essas criaturas inferiores e que, em consequência disto, ele fará grandes reparações por tudo que elas sofrem, sob sua presente servidão, ainda assim, eu não ousou afirmar que ele tenha o mesmo cuidado por elas do que pelos filhos dos homens. Eu não creio que “*Ele veja com os mesmos olhos, como Senhor de todas as coisas, / Um herói perecer ou um pardal cair*”. [...] Deus considera muito as suas criaturas inferiores; mas ele considera muito mais o homem³⁰².

Desta forma, é restaurado o relacionamento com Deus:

Wesley harmoniza todo relacionamento com Deus no quadro da criação. As implicações dessa abordagem serão de grande alcance para a compreensão da salvação: trata-se de manter a ordem da salvação inclusiva e universal de todo o criado³⁰³

Mas a salvação não é algo para o além, ou para um futuro distante e incerto (no sentido temporal). Ela já está presente hoje, como novo nascimento mediante a fé. No Sermão número 1, *A Salvação pela Fé*, Wesley diz:

Esta é, pois; a salvação pela fé, mesmo no mundo presente: salvação do pecado, e das consequências do pecado, expressas com freqüência pela palavra justificação, a qual, tomada em sentido mais lato, implica na libertação da culpa e do castigo, pela propiciação de Cristo atualmente aplicada à alma do pecador, agora crente em Jesus, e libertação do domínio do pecado, mediante o mesmo Senhor,

³⁰¹ *But will the creature, will even the brute creation, always remain in this deplorable condition? God forbid that we should affirm this; yea, or even entertain such a thought! While 'the whole creation groaneth together' (whether men attend or not) their groans are not dispersed in idle air, but enter into the ears of him that made them. While his creatures 'travail together in pain', he knoweth all their pain, and is bringing them nearer and nearer to the birth which shall be accomplished in its season. He seeth 'the earnest expectation' wherewith the whole animated creation 'waiteth for' that final 'manifestation of the sons of God': in which 'they themselves also shall be delivered' (not by annihilation: annihilation is not deliverance) 'from the' present 'bondage of corruption, into' a measure of 'the glorious liberty of the children of God'. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – III.1 (30 nov. 1781).*

³⁰² *But though I doubt not that the Father of all has a tender regard for even his lowest creatures, and that in consequence of this he will make them large amends for all they suffer while under their present bondage, yet I dare not affirm that he has an equal regard for them and for the children of men. I do not believe that “He sees with equal eyes, as Lord of all, / A hero perish or a sparrow fall!”.* God regards his meanest creatures much; but he regards man much more. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – III.5 (30 nov. 1781).

³⁰³ JOSGRILBERG. 2003, p. 93.

formado em seu coração. Assim aquele que é justificado, ou salvo pela fé, é, na verdade, nascido de novo. Nasce outra vez do Espírito para uma nova vida, que “está escondida com Cristo em Deus”. Como um recém-nascido, gradualmente recebe o $\alpha\delta\omicron\lambda\omicron\nu$, o “leite racional, sem dolo, da palavra - e cresce por ele”, seguindo adiante no poder do Senhor seu Deus, de fé em fé, de graça em graça, até chegar, afinal, a “homem perfeito, segundo a medida da estatura da plenitude de Cristo”³⁰⁴.

No Sermão número 43, *O Meio Bíblico de Salvação*, Wesley esclarece, mais uma vez, que a salvação é um processo que se inicia na vida presente, neste mundo, mas alcança toda a criação, sugerindo uma dimensão cósmica à obra salvadora de Deus - “a graça universal para todo o universo”³⁰⁵.

A salvação de que se fala aí não é aquilo que o mundo freqüentemente entende por essa palavra — a ida para o céu, a eterna felicidade. Não é a ida da alma para o paraíso, chamado por nosso Senhor “o seio de Abraão”. Não é uma bênção que se encontre do outro lado da morte, ou, como usualmente dizemos, no outro mundo. As próprias palavras do texto tiram toda dúvida a este respeito: “Vós sois salvos”. Não é alguma coisa remota: é uma coisa presente; uma bênção de que, pela livre misericórdia de Deus, estais de posse agora *mesmo*. Aquelas palavras podem até ser traduzidas, com igual propriedade, desta maneira: “Vós tendes sido salvos”, de modo que a salvação de que se trata aí pode estender-se a toda a obra de Deus, desde o primeiro toque da graça na alma até sua consumação na glória”³⁰⁶.

A escatologia, para Wesley, segue o método de seu pensamento teológico de evitar a especulação. Em vez disso, ele procura enfatizar elementos abertos à experiência humana, que possam assumir a dimensão de prática de vida. Na introdução de Richard Heitzenrater à obra *A Little Body of Experimental and Practical Divinity*, encontramos o seguinte:

³⁰⁴ *This then is the salvation which is through faith, even in the present world: a salvation from sin and the consequences of sin, both often expressed in the word 'justification', which, taken in the largest sense, implies a deliverance from guilt and punishment, by the atonement of Christ actually applied to the soul of the sinner now believing on him, and a deliverance from the power of sin, through Christ 'formed in his heart'. So that he who is thus justified or saved by faith is indeed 'born again'. He is 'born again of the Spirit' unto a new 'life which is hid with Christ in God'. And as a 'newborn babe he gladly receives the adolon, the sincere milk of the word, and grows thereby'; 'going on in the might of the Lord his God', 'from faith to faith', 'from grace to grace', 'until at length he comes unto a perfect man, unto the measure of the stature of the fullness of Christ'. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 1 – II.7 (7 jun. 1738).*

³⁰⁵ RENDERS, 2006, p. 274.

³⁰⁶ *The salvation which is here spoken of is not what is frequently understood by that word, the going to heaven, eternal happiness. It is not the soul's going to paradise, termed by our Lord 'Abraham's bosom'. It is not a blessing which lies on the other side death, or (as we usually speak) in the other world. The very words of the text itself put this beyond all question. 'Ye are saved.' It is not something at a distance: it is a present thing, a blessing which, through the free mercy of God, ye are now in possession of. Nay, the words may be rendered, and that with equal propriety, 'Ye have been saved.' So that the salvation which is here spoken of might be extended to the entire work of God, from the first dawning of grace in the soul till it is consummated in glory. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 43 – I.1 (22 mai. 1758).*

Há treze hinos 'descrevendo o céu' (n.ºs 65-77) na coleção. Pode-se ver inúmeros outros no mesmo sentido, isso seria impensável sem a 'dimensão' escatológica. John Wesley tinha perguntado: "Qual é a parte essencial do céu? Sem dúvida, é ver Deus, conhecer a Deus, amar a Deus"³⁰⁷.

Em consequência, "o céu dos céus é o amor": na sequência deste mesmo texto, referindo-se à obra *A Plain Account of Christian Perfection* cita Wesley, que diz:

Seria bom você estar totalmente consciente disto: o céu dos céus é o amor. Não há nada maior na religião, não há, na verdade, nada além disso. Se você está atrás de qualquer coisa além do amor, você está procurando longe do alvo, você está se desviando do caminho real. [...]. Você não pode ir além disso, até que você seja levado ao seio de Abraão³⁰⁸.

Segundo Renders, "o amor não somente representa o Céu, ele o antecipa"³⁰⁹. E exemplifica esta afirmação com a celebração mais típica do movimento metodista nascente, a Festa do Amor, resgatada da Igreja primitiva por John Wesley, na qual se dava testemunho da fé e era servido pão (e Evangelho de João 6.30-35) e água (Evangelho de João 4.1-14)³¹⁰. A celebração dessa Festa seria "a antecipação do céu" e um dos hinos cantados, com letra de Charles e John Wesley, terminava assim: "Senhor, não pedimos outro céu"³¹¹.

Desta forma, desde já se participa do "processo criador contínuo e renovador da graça divina que envolve a criação"³¹². Renders cita o comentário de Wesley a Gênesis 1.2: "Deus poderia ter feito sua obra já desde o início perfeita, mas, a partir de um processo gradual, ele poderia mostrar o que é, em termos gerais, o seu método de providência ou de graça"³¹³.

³⁰⁷ *There are thirteen hymns 'describing heaven' (Nos. 65-77) in the Collection. But countless more look in the same direction, and would be unthinkable without the eschatological 'dimension'. John Wesley had asked: 'What is the essential part of heaven? Undoubtedly it is to see God, to know God, to love God. A Little Body of Experimental and Practical Divinity. In The Works of John Wesley: Abingdon Press, 1984. DVD.*

³⁰⁸ *"It were well you should be throughly sensible of this: the heaven of heavens is love. There is nothing higher in religion; there is, in effect, nothing else. If you look for anything but more love, you are looking wide of the mark, you are getting out of the royal way. [...]. You can go no higher than this till you are carried into Abraham's bosom". A Little Body of Experimental and Practical Divinity. In The Works of John Wesley: Abingdon Press, 1984. DVD.*

³⁰⁹ RENDERS, 2006, p. 275.

³¹⁰ No livro do *Ritual da Igreja Metodista* (Ed. rev. e amp. São Paulo: Editora Cedro, 2005) encontramos a partir da página 35, um breve mas interessante resgate histórico da prática da Festa do Amor ou *Ágape*, seguido de uma sugestão de ritual.

³¹¹ RENDERS, 2006, p. 275.

³¹² JOSGRILBERG, 2003, p. 93.

³¹³ RENDERS, 2006, p. 278.

Porém, a progressiva criação de Deus não dispensa o ser humano. A “graça terapêutica” é “verdadeiramente universal (alcançando toda a criação)” e “verdadeiramente responsável (permitindo o crescimento contínuo na responsabilidade e transformação)”³¹⁴. Apesar da queda, provocada pelo pecado do homem, e da interrupção desse canal de ligação do Criador com a natureza representada pelo ser humano, ele não perdeu completamente seu *status* de imagem *política*. Por isso é considerado por Wesley *steward*, termo que normalmente é traduzido por mordomo, ou administrador, mas que Rui Josgrilberg prefere traduzir por ‘cuidador’³¹⁵. No Sermão número 51, *The Good Steward*, traduzido por *O Mordomo Fiel*, Wesley explica o que considera por *steward*:

Primeiro, perguntemos em que sentido somos, no presente, *stewards* de Deus. Devemos a Ele, no presente, tudo quanto temos; mas, embora um devedor seja obrigado a restituir o que tenha recebido, todavia, até vença o prazo, ele é livre para usar a coisa devida como lhe aprouver. Não é assim com o *steward*: não tem a liberdade para dispor como lhe agrada das coisas que estão em seu poder, mas deve dispô-las segundo a vontade seu Senhor. Porque o *steward* não é proprietário de nenhuma daquelas coisas, mas simplesmente depositário delas - e depositário sob expressa condição: que ele disporá de tudo conforme seu Senhor ordenar. Ora, este é exatamente o caso de todo homem, em relação a Deus. Não temos liberdade de usar o que Ele confia às nossas mãos como quisermos, mas como seja do agrado somente daquele que é o possuidor dos céus e da terra, e o Senhor de todas as criaturas [...]³¹⁶.

Ora, Deus ama todas as suas criaturas, mesmo depois da queda, e se preocupa com cada uma delas. Wesley expressa isso, claramente, no Sermão número 60, *A Libertação Geral*:

Nada é mais certo do que, como “o Senhor ama cada homem”, assim “sua misericórdia é sobre todas as suas obras”; todas que têm sentidos, todas que são capazes de prazer ou dor; de felicidade ou miséria. Em consequência disto, “Ele abre sua mão, e preenche todas as coisas vivas com abundância. Ele prepara alimento para o gado”,

³¹⁴ MADDIX, Randy L. apud RENDERS, 2006, p. 278.

³¹⁵ JOSGRILBERG, 2003, p. 99.

³¹⁶ *And, first, we are to inquire in what respects we are now God's stewards. We are now indebted to him for all we have; but although a debtor is obliged to return what he has received, yet until the time of payment comes he is at liberty to use it as he pleases. It is not so with a steward: he is not at liberty to use what is lodged in his hands as he pleases, but as his master pleases. He has no right to dispose of anything which is in his hands but according to the will of his lord. For he is not the proprietor of any of these things, but barely entrusted with them by another: and entrusted on this express condition, that he shall dispose of all as his master orders. Now this is exactly the case of every man with relation to God. We are not at liberty to use what he has lodged in our hands as we please, but as he pleases, who alone is the Possessor of heaven and earth, and the Lord of every creature. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 51– I.1 (14 mai. 1758).*

assim como “ervas para os filhos dos homens”. Ele provém para os pássaros, “alimentando os jovens corvos, quando clamam por ele”. “Ele envia as fontes para os rios, que correm entre os vales, para dar de beber a todas as bestas do campo”, e até mesmo “os asnos selvagens podem extinguir sua sede” [...].³¹⁷

Portanto, se Ele ama e cuida cada criatura a qual trouxe à existência, o que Ele espera do homem é o cuidado amoroso com sua criação. Wesley continua o parágrafo acima, da seguinte forma:

[...] E, adequadamente a isto, ele nos direciona a sermos ternos, até mesmo, para com as criaturas mais desprezíveis; e a mostrarmos misericórdia também a estas. “*Tu não deves amordaçar o boi que esmaga o milho*” – um costume que é observado nas regiões orientais, até hoje. E isto, de maneira alguma, é contestado pela pergunta de São Paulo, “*Porventura tem Deus cuidado dos bois?*”. Sem dúvida que sim. Nós não podemos negar isto, sem contradizer plenamente sua palavra. O significado claro do Apóstolo é: isto é tudo que está inserido no texto? Ele não tem um significado mais além? Ele não nos ensina que devemos alimentar os corpos daqueles a quem desejamos que alimentem nossas almas? Entretanto, é certo que Deus “*dá grama ao gado*”, assim como “*ervas para o uso dos homens*”.³¹⁸

Neste sentido, é plenamente correta a opção de Rui Josgrilberg traduzindo a palavra *steward* por cuidador. Deus espera da humanidade o cuidado, tanto de si mesmo – o “como a ti mesmo” do segundo grande mandamento de Jesus no Evangelho de Mateus 22.39³¹⁹ - como o cuidado com o próximo³²⁰. Porém, o texto de Wesley amplia a conotação de próximo para incluir não apenas os outros seres humanos, mas os animais e a criação

³¹⁷ *Nothing is more sure than that, as 'the Lord is loving to every man', so 'his mercy is over all his works'—all that have sense, all that are capable of pleasure or pain, of happiness or misery. In consequence of this 'he openeth his hand and filleth all things living with plenteousness': 'he prepareth food for cattle,' as well as 'herbs for the children of men.' He provideth for the fowls of the air, 'feeding the young ravens when they cry unto him'. 'He sendeth the springs into the rivers that run among the hills,' to give drink to every beast of the field, and that even 'the wild asses may quench their thirst' [...].* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – §1 (30 nov. 1781).

³¹⁸ [...] *And suitably to this he directs us to be tender of even the meaner creatures, to show mercy to these also. 'Thou shalt not muzzle the ox that treadeth out the corn'—a custom which is observed in the eastern countries even to this day. And this is by no means contradicted by St. Paul's question, 'Doth God take care for oxen?' Without doubt he does. We cannot deny it without flatly contradicting his word. The plain meaning of the Apostle is—Is this all that is implied in the text? Hath it not a farther meaning? Does it not teach us we are to feed the bodies of those whom we desire to feed our souls? Meantime it is certain God 'giveth grass for the cattle', as well as 'herbs for the use of men'.* SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 60 – §1 (30 nov. 1781).

³¹⁹ A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atual. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. p. 29 NT.

³²⁰ A BÍBLIA Sagrada, 1993, p. 29 NT. “Amarás o teu próximo [...]” – Evangelho de Mateus 22.39.

em geral. José Carlos de Souza apresenta o comentário de Wesley ao texto de Deuteronômio 22.6-7, que diz:

Se de caminho encontrares algum ninho de ave, nalguma árvore ou no chão, com passarinhos, ou ovos, e a mãe sobre os passarinhos ou sobre os ovos, não tomarás a mãe com os filhotes; deixarás ir, livremente, a mãe e os filhotes tomarás para ti, para que te vá bem, e prolongues os teus dias.

O comentário de Wesley é o seguinte:

v. 7: *Deixe a mãe ir* – Parcialmente por causa da ave, que sofreu o bastante pela perda de seus filhotes; pois Deus não aprova a crueldade exercida contra as criaturas irracionais; e parcialmente por causa do homem, para restringir a sua ganância, de modo que eles não deveriam monopolizar tudo para si próprios, e sim deixar esperanças de uma futura semente para outros.

Souza conclui: “Note-se: Wesley leva em consideração não somente os benefícios para os seres humanos no presente, mas também para as futuras gerações e para os pássaros”³²¹.

Nesta perspectiva o ser humano torna-se co-criador com Deus e, portanto, deve auxiliar a ‘sustentar’ a criação (um parêntese: como diz Wesley “quão longe, isto está do presente caso!”). Nesse sentido, se nos reportarmos à obra da Salvação, Wesley tem sido acusado de sinergismo, no sentido de que supostamente teria afirmado que tanto Deus como o ser humano concorrem para a salvação da pessoa, ou, ainda pior, que o ser humano ‘conquistaria’ a salvação pelas suas obras. Em minha pesquisa, não encontrei sustentação para esta interpretação. Segundo Wesley, a salvação depende totalmente de Deus e a única participação humana nela é aceitar o que lhe é oferecido através da graça Preveniente, por meio da fé que o próprio Deus coloca no coração do ser humano. Entretanto, é inegável que, na visão de Wesley, existe uma decorrência tão natural como necessária dessa aceitação: é o desenvolvimento da salvação.

No Sermão número 85, *Desenvolvendo nossa própria salvação*, encontramos os passos para esse raciocínio. O texto bíblico que Wesley toma como base para este sermão é Filipenses 2.12b-13: “desenvolvi a vossa salvação com temor e tremor; porque Deus é quem efetua em vós tanto o

³²¹ SOUZA, 2003, p. 81.

querer como o realizar, segundo a sua boa vontade”³²². O primeiro passo refere-se à atuação de Deus. É Ele, em sua vontade soberana, que age, tomando a iniciativa. Sem essa ação, nada seríamos, portanto, nenhum mérito podemos ter em relação à salvação:

Primeiro: Observemos a grande e importante verdade que nunca deverá ser esquecida: “É Deus quem opera em nós tanto o querer como o fazer, segundo a sua boa vontade”. O significado dessas palavras pode ser mais bem esclarecido, através de uma pequena mudança na ordem delas: “É Deus quem, segundo a sua boa vontade, opera em vós tanto o querer como o fazer”. Essa mudança, que une a frase, *segundo a sua boa vontade*, com a palavra *opera*, elimina toda suposição de mérito humano, e outorga a Deus toda a glória por sua própria obra. Do contrário poderíamos ter algumas razões para nos vangloriarmos, como se fosse nosso próprio mérito, alguma bondade em nós, ou alguma boa obra nossa que primeiro motivou a Deus o seu agir. Mas, esta expressão elimina todos esses vãos conceitos, e, claramente, mostra que a motivação que Deus tem para agir reside, totalmente, em si mesmo, em sua própria graça, em sua imerecida misericórdia³²³.

Como Deus age, tomando a iniciativa, então nós somos chamados a agir, a “desenvolver a nossa salvação”, conforme:

Passemos agora, ao segundo ponto: Se Deus opera em vós, então, desenvolvi a vossa própria salvação. A palavra original traduzida por *operar*, significa fazer a coisa de forma completa. *Vossa própria*, vós mesmos isso deveis fazer, ou deixará de ser feito para sempre. *Vossa própria salvação*: Salvação que começa com o que é usualmente denominada (e muito apropriadamente) graça preveniente, inclusive o primeiro desejo de agradar a Deus, o primeiro alvorecer da luz concernente à sua vontade, e a primeira leve e passageira convicção de se ter pecado contra Deus. [...] ³²⁴.

³²² A BÍBLIA Sagrada, 1993, p. 211 NT.

³²³ *First, we are to observe that great and important truth which ought never to be out of our remembrance, 'It is God that worketh in us both to will and to do of his good pleasure.' The meaning of these words may be made more plain by a small transposition of them: 'It is God that of his good pleasure worketh in you both to will and to do.' This position of the words, connecting the phrase of 'his good pleasure' with the word 'worketh', removes all imagination of merit from man, and gives God the whole glory of his own work. Otherwise we might have had some room for boasting, as if it were our own desert, some goodness in us, or some good thing done by us, which first moved God to work. But this expression cuts off all such vain conceits, and clearly shows his motive to work lay wholly in himself—in his own mere grace, in his unmerited mercy. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 85 – I.1 (1785, Oulter: set.-out. 1785).*

³²⁴ *Proceed we now to the second point: if God 'worketh in you', then 'work out your own salvation.' The original word rendered, 'work out', implies the doing a thing thoroughly. 'Your own'—for you yourselves must do this, or it will be left undone for ever. 'Your own salvation'—salvation begins with what is usually termed (and very properly) 'preventing grace'; including the first wish to please God, the first dawn of light concerning his will, and the first slight, transient conviction of having sinned against him. [...] SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 85 – II.1 (1785, Oulter: set.-out. 1785).*

Mas, qual a relação entre o agir de Deus e o nosso agir? A ação de Deus não anulará ou tornará desnecessário o nosso agir? Wesley responde assim:

“Mas”, dizem alguns, “que relação há, entre a primeira e a segunda parte deste versículo? Não existe propriamente uma clara contradição entre uma e outra? Se, é Deus quem opera em nós o querer e o fazer, que necessidade existe de nossa participação? O seu trabalho, dessa forma, finalmente não torna desnecessária nossa participação? Além do que, isso não torna nossa participação impraticável, assim como, desnecessária? Porque, se admitirmos que Deus tudo faz, o que nos resta a nós para fazermos?”.

Tal raciocínio é da carne e do sangue. E, à primeira vista, muito plausível. Mas não é sólido, como ficará evidente se considerarmos a matéria mais profundamente. Veremos, então, que não existe oposição entre elas, pois se “Deus age, devemos, portanto, nós também agir”. Ao contrário, existe entre elas a mais íntima ligação, e em dois aspectos: Porque, primeiro, Deus age, portanto vós *podeis* agir. Segundo, Deus age, portanto, vós *deveis* agir³²⁵.

A conclusão encerra um imperativo e, ao não ser observado, um desdobramento catastrófico ao ser humano:

[...] Deus age em vós, portanto, *deveis agir*. Vós deveis ser “um cooperador de Deus”, (segundo o próprio Apóstolo), do contrário, Deus irá parar de agir³²⁶.

A exposição parece ter base bíblica suficiente e um desenvolvimento coerente e consistente. Ainda assim, a discussão sobre um possível sinergismo prevaleceu desde o tempo de Wesley até o presente³²⁷. Segundo Renders, a contribuição mais original foi a de José Míguez Bonino que aponta que se deve falar não de sinergismo, mas de sinergia divino-humana, que já estava presente na teologia da aliança³²⁸.

³²⁵ 'But', say some, 'what connection is there between the former and the latter clause of this sentence? Is there not rather a flat opposition between the one and the other? If it is God that worketh in us both to will and to do, what need is there of our working? Does not his working thus supersede the necessity of our working at all? Nay, does it not render our working impracticable, as well as unnecessary? For if we allow that God does all, what is there left for us to do?' Such is the reasoning of flesh and blood. And at first hearing it is exceeding plausible. But it is not solid, as will evidently appear if we consider the matter more deeply. We shall then see there is no opposition between these—'God works; therefore do ye work'—but on the contrary the closest connection, and that in two respects. For, first, God works; therefore you can work. Secondly, God works; therefore you must work. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 85 – III.1,2 (1785, Oulter: set.-out. 1785).

³²⁶ [...] God worketh in you; therefore you must work: you must be 'workers together with him' (they are the very words of the Apostle); otherwise he will cease working. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 85 – III.7 (1785, Oulter: set.-out. 1785).

³²⁷ Renders trás as linhas gerais dessa discussão e os posicionamentos diversos em RENDERS, 2006, p. 233-236.

³²⁸ RENDERS, 2006, p. 234.

Retomando o desenvolvimento do raciocínio de Wesley em seu sermão, podemos dizer que, se ele ocorre em relação à salvação individual, temos boas evidências, considerando o que vimos trabalhando até aqui, para pensar que se Deus opera na perspectiva da salvação de toda a criação, em um processo contínuo que convergirá em Cristo na plenitude dos tempos, podemos concluir que Deus espera também que sejamos “cooperadores” com Ele nesse processo.

Nesta perspectiva,

Segundo Wesley, a história não é meramente um campo da atuação divina **ou** da atuação humana [...]. O mundo é construído por Deus e pelo ser humano [...]. Positivamente dito, Wesley relaciona a presença providencial de Deus com a responsabilidade humana, sem transformar a providência em predestinação e sem exigir do ser humano um atuar como se a graça de Deus não existisse³²⁹.

Em nosso modo de ver, este pensamento está coerente com a teologia da Aliança mencionada acima (cf. citação que Renders faz de Míguez Bonino) e envolve também a criação. Segundo Josgrilberg:

[...] A criação é, para Wesley, uma continuidade da graça, e mesmo depois da queda, representa o quadro maior da ação de Deus. Deus renovará sua aliança envolvendo a criação. Deus nunca abandonou a criação como nunca abandonou o ser humano. A criação não é apenas “uma parte” da Aliança; é, antes, condição *sine qua non* da Aliança.

Porém, Klaiber e Marquardt nos advertem:

[...] é preciso insistir que, ao contrário do conceito ocidental de “aliança”, a palavra *berit*, traduzida por esse termo, bem como o seu equivalente grego *diatheke*, de forma alguma significam um “pacto”, uma “pactuação” entre dois parceiros de direitos iguais. A aliança/*berit* é, no Antigo Testamento, “a expressão de um *auto-imposto dever de fidelidade da parte de Javé para com seu povo*”³³⁰.

Nesta perspectiva

Esta “aliança” de Deus com a criação não é um pacto entre parceiros de iguais direitos, celebrado com a fixação de certas condições, mas consiste na afirmação unilateral da parte de Deus, de sua fidelidade e confiabilidade para sempre e, ao mesmo tempo, do dever do homem de respeito e reverência para com tudo o que vive³³¹.

³²⁹ RENDERS, 2006, p. 356 (grifos meus).

³³⁰ KLAIBER e MARQUARDT, 1999, p. 144.

³³¹ KLAIBER e MARQUARDT, 1999, p. 142.

Portanto, a graça de Deus tem sempre a primazia. A “parceria³³²” de Deus com o ser humano, este na qualidade de “cooperador” na preservação da criação, aponta fundamentalmente para a esperança de que “aquele que começou boa obra [...] há de completá-la até ao Dia de Cristo Jesus”³³³ (Filipenses 1:6). É a esperança da “nova criação!”.

Para Wesley, porém, mais do que uma esperança, é a certeza de que, Deus já está operando a nova criação:

[...] Ele já está renovando a face da terra. E nós temos forte razão para esperar que a obra que Ele começou Ele a continuará até o dia do Senhor Jesus; que Ele jamais cessará esta obra abençoada de seu Espírito até que Ele tenha cumprido todas as suas promessas, até que ele coloque um ponto final no pecado e na miséria, na enfermidade e morte, e restabeleça a santidade e a felicidade universal, e faça com que todos os habitantes da terra cantem juntos: “*Aleluia, o Senhor Deus Onipotente reina!*”; “*O louvor, e a glória, e a sabedoria, e as ações de graças, e a honra, e o poder, e a força sejam ao nosso Deus, pelos séculos dos séculos!*” (Ap 7.12)³³⁴.

³³² KLAIBER e MARQUARDT, 1999, p. 141.

³³³ A BÍBLIA Sagrada, 1993, p. 210 (NT).

³³⁴ [...] *he is already renewing the face of the earth. And we have strong reason to hope that the work he hath begun he will carry on unto the day of his Lord Jesus; that he will never intermit this blessed work of his Spirit until he has fulfilled all his promises; until he hath put a period to sin and misery, and infirmity, and death; and re-established universal holiness and happiness, and caused all the inhabitants of the earth to sing together, 'Hallelujah! The Lord God omnipotent reigneth!' 'Blessing, and glory, and wisdom, and honour, and power, and might be unto our God for ever and ever!' SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 63 – §27 (22 abr. 1783).*

2. Fios para a Rede – a partir de Edgar Morin

2.1 Primeiro Fio – Antropologia e Solidariedade

2.1.1 Antropologia

Para Morin, o indivíduo humano é um *homo complexus*. Essa complexidade vem do fato de que ele é constituído de bipolaridades que são, ao mesmo tempo, complementares e antagônicas e, ainda, cujas fronteiras entre antagonismo e complementariedade são tênues e permitem com que os elementos permanentemente se inter-cruzem. Assim,

Se o *homo* é, ao mesmo tempo, *sapiens* e *demens*, afetivo, lúdico, imaginário, poético, prosaico, se é um animal histérico, possuído por seus sonhos e, contudo, capaz de objetividade, de cálculo, de racionalidade, é por ser *homo complexus*³³⁵.

Ou ainda:

Somos seres infantis, neuróticos, delirantes e também racionais. Tudo isso constitui o estofamento propriamente humano. [...] O ser humano é um ser racional e irracional, capaz de medida e desmedida; sujeito de afetividade intensa e instável. Sorri, ri chora, mas sabe também conhecer com objetividade; é sério e calculista, mas também ansioso, angustiado, gozador, ébrio, extático; é um ser de violência e ternura, de amor e de ódio; é um ser invadido pelo imaginário e pode reconhecer o real, que é consciente da morte, mas que não pode crer nela; que secreta o mito e a magia, mas também a ciência e a filosofia; que é possuído pelos deuses e pelas idéias, mas que duvida dos deuses e critica as Idéias; nutre-se dos conhecimentos comprovados, mas também de ilusões e de quimeras...³³⁶

De onde vem essa complexidade? Vem da “dupla condição humana: natural e metanatural”³³⁷. Explicitando melhor:

O ser humano é revelado em sua complexidade: ser, ao mesmo tempo, totalmente biológico e totalmente cultural. O cérebro, por meio do qual pensamos, a boca, pela qual falamos, a mão com a qual escrevemos, são órgãos totalmente biológicos e, ao mesmo tempo, totalmente culturais. O que há de mais biológico – o sexo, o nascimento, a morte – é também o que há de mais impregnado de

³³⁵ MORIN, Edgar. *O Método 5 : A humanidade da humanidade: a identidade humana*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005. p. 140.

³³⁶ MORIN, 2002b, p. 59.

³³⁷ MORIN, 2002a, p. 37.

cultura. Nossas atividades mais culturais – falar, cantar, dançar, amar, meditar – põem em movimento nossos órgão; portanto, o cérebro³³⁸.

Ou, ainda: “A humanidade não se reduz absolutamente à animalidade, mas, sem animalidade, não há humanidade”³³⁹.

Como consequência, “a partir daí, o conceito de homem tem dupla entrada: uma entrada biofísica, uma entrada psicossociocultural. Duas entradas que remetem uma à outra”³⁴⁰.

Em consequência desta complexidade, mas também como causa da mesma,

A humanidade surge de uma pluralidade e de uma justaposição de trindades:

- a trindade indivíduo/sociedade-espécie;
- a trindade cérebro/cultura-espírito;
- a trindade razão/afetividade-pulsão; ela própria expressão e emergência da triunidade do cérebro que contém heranças dos répteis e dos mamíferos³⁴¹.

O primeiro aspecto importante a ressaltar é que o ser humano não se reduz ao indivíduo, que é apenas uma das formas como ele se manifesta. Em complementariedade ao indivíduo, temos a sociedade e a espécie.

Por analogia à microfísica, na qual se descobriu que a partícula surge tanto como unidade isolada, o corpúsculo, quanto como um contínuo imaterial, a onda, dependendo do tipo de observação, Morin diz que, da mesma forma, o ser humano aparece tanto como indivíduo – o aspecto descontínuo, material, quanto como espécie – o aspecto contínuo, imaterial, de tal maneira que, quando um aparece, o outro desaparece e vice-versa. O mesmo ocorre com a sociedade. Lançando-se um olhar psicológico, o indivíduo aparece na sua autonomia e nas suas características distintas e, no limite, a sociedade desaparece, mas, quando lançamos um olhar sociológico, o indivíduo fica subsumido no determinismo social³⁴². Portanto:

Cada um desses termos contém os outros. Não só os indivíduos estão na espécie, mas também a espécie está nos indivíduos; não só os

³³⁸ MORIN, 2002a, p. 40.

³³⁹ MORIN, 2002a, p. 40.

³⁴⁰ MORIN, 2002a, p. 41.

³⁴¹ MORIN, 2005, p. 51.

³⁴² Cf. MORIN, 2005, p. 51.

indivíduos estão na sociedade, mas a sociedade também está nos indivíduos³⁴³.

A relação indivíduo-espécie fica clara quando se observa que os indivíduos são produtos do processo reprodutor da espécie humana, mas esse próprio processo é produzido pelos indivíduos. O mesmo ocorre na relação indivíduo-sociedade: “as interações entre os indivíduos produzem a sociedade e esta, retroagindo sobre a cultura e sobre os indivíduos, torna-os propriamente humanos”³⁴⁴.

Assim, “[...] a espécie produz os indivíduos produtores da espécie, os indivíduos produzem a sociedade produtora dos indivíduos; espécie, sociedade, indivíduos produzem-se; cada termo gera e regenera o outro”³⁴⁵.

Cada um destes termos traz em si outras complexidades e a reflexão sobre cada um deles é rica e abundante. Vamos nos deter rapidamente apenas na noção de indivíduo, que só existe enquanto tal na medida em que cada indivíduo comporta em si a noção de sujeito: “ser sujeito supõe um indivíduo, mas a noção de indivíduo só ganharia sentido ao comportar a noção de sujeito”³⁴⁶.

O sujeito é, em primeiro lugar, um ser ‘bio-lógico’, que age através da lógica da auto-afirmação, enquanto indivíduo vivo, pela ocupação do centro do seu mundo, literalmente pelo egocentrismo. Este processo, entretanto, comporta um princípio de exclusão e um princípio de inclusão. Exclusão na medida em que cada indivíduo se auto-reconhece como um Eu, de tal maneira que nenhum outro indivíduo poderá dizer Eu em meu lugar, porém, todos os outros podem dizer Eu individualmente. Inclusão na medida em que cada indivíduo se reporta necessariamente a uma comunidade, a um Nós, e pode incluir esse Nós no centro do seu mundo, com também pode, num apego intersubjetivo, dedicar o seu Eu a um Tu.

Nas palavras de Morin: “Portanto, o egocentrismo do sujeito favorece não somente o egoísmo, mas também o altruísmo, pois somos capazes de dedicar o nosso Eu a um Nós e a um Tu”³⁴⁷.

³⁴³ MORIN, 2005, p. 52.

³⁴⁴ MORIN, 2005, p. 52.

³⁴⁵ MORIN, 2005, p. 52.

³⁴⁶ MORIN, 2005, p. 74.

³⁴⁷ MORIN, 2005, p. 76.

Além disso, o egocentrismo pode hipertrofiar-se em um egoísmo desenfreado, que vai até o sacrifício de tudo para si, como também há uma possibilidade altruísta, que vai até o sacrifício de si.

Tudo se passa como se houvesse em nossa subjetividade um quase duplo programa: um comando o “para si”; outro comando o “para nós” ou “para os outros”. [...] o quase duplo programa é ainda mais complexo; tudo acontece como se cada um tivesse um tetraprograma correspondente não somente à trindade humana indivíduo/sociedade/espécie, mas também à relação intersubjetiva de amizade e amor³⁴⁸.

Ou seja, conforme as circunstâncias o programa de referência é mudado: somos dominados ora pelo Eu, ora pelo Tu, ora pelo Nós; e, no nós, ora pela família, ora pela sociedade.

A subjetividade comporta assim a afetividade.

Porém, o que é importante notar agora é que tanto a trindade indivíduo/sociedade-espécie quanto a relação Eu–Tu–Nós (ou o Outro, que também mora no indivíduo³⁴⁹), são dialógicas, ou seja, ao mesmo tempo podem ser complementares e antagônicas. Portanto, em qualquer dessas relações, há o antagonismo do egocentrismo e do sociocentrismo.

Por outro lado, o ser humano é um:

Hipermamífero, pois, marcado até a idade adulta pela simbiose com a mãe, desenvolve em amor e ternura, cólera e ódio, a afetividade dos mamíferos, conservando deles, sob a forma de amizades adultas, a fraternidade juvenil, ampliando a solidariedade e a rivalidade, fazendo desabrochar as qualidades de memória, inteligência e afetividade características da classe, levando ao extremo da aptidão para amar, gozar, sofrer³⁵⁰.

Esta é a relação com o terceiro conjunto de trindades: “a trindade/razão/afetividade-pulsão; ela própria expressão e emergência da triunidade do cérebro que contém heranças dos répteis e dos mamíferos”, como já foi visto.

A segunda está relacionada a uma característica: É a noosfera.

Todas as sociedades humanas engendram uma noosfera, esfera das coisas do espírito, saberes, crenças, mitos, lendas, idéias, onde os

³⁴⁸ MORIN, 2005, p. 76.

³⁴⁹ MORIN, 2005, p. 81.

³⁵⁰ MORIN, 2005, p. 30.

seres nascidos do espírito, gênios, deuses, idéias-força, ganham vida a partir da crença e da fé³⁵¹.

Apesar de criação do espírito humano, “a noosfera envolve os seres humanos ao mesmo tempo em que faz parte deles. Sem ela nada do que é humano poderia realizar-se”³⁵².

Outra característica da noosfera é que ganha independência dos espíritos humanos que a geraram e é capaz de submetê-los através dos poderes que são atribuídos aos gênios, deuses, entidades mitológicas, ideias-força que a formam. “Deuses, mitos e idéias podem literalmente possuir os fiéis... idéias [...] podem ser deificadas [...] e gerar uma religião de salvação, como aconteceu com o marxismo”³⁵³.

Desta forma, “Com seus saberes, mitos, crenças, idéias, a noosfera participa de modo reflexivo do circuito auto-organizador da sociedade e do indivíduo”³⁵⁴.

Um exemplo disto é a “terrível realidade mitológico-religiosa do Estado-Nação” que, no pensar de Morin, foi subestimada pelo internacionalismo, mas não deve deixar de ser reconhecida nem abandonada. Deve-se relativizá-la, necessitando para tanto que se amplie e enraíze os sentimentos de solidariedade nacionais, continentais, planetários. Entretanto, essas comunidades têm seus inimigos, cujos mais importantes somos nós mesmos. Por isso “estamos apenas engatinhando nessas tomadas de consciência [...]”³⁵⁵.

Outro conceito correlacionado, que surge da tríade indivíduo/sociedade/espécie, é a antro-po-ética:

[...] a ética propriamente humana, ou seja, a antro-po-ética, deve ser considerada como a ética da cadeia de três termos *indivíduo/sociedade/espécie*, de onde emerge nossa consciência e nosso espírito propriamente humano³⁵⁶.

³⁵¹ MORIN, 2005, p. 44.

³⁵² MORIN, 2005, p. 44.

³⁵³ MORIN, 2005, p. 45.

³⁵⁴ MORIN, 2005, p. 45.

³⁵⁵ MORIN, 2002a, p. 69.

³⁵⁶ MORIN, 2002b, p.106.

Deve fazer parte da antropo-ética “assumir o destino humano em suas antinomias e plenitude” e, ainda: “a antropo-ética instrui-nos a assumir a missão antropológica do milênio: [...] – desenvolver a ética da solidariedade”³⁵⁷.

As possibilidades que se abrem para o futuro da humanidade são também ambivalentes. Morin aponta a dupla hélice da ‘era planetária’, que, segundo ele, começou no século XVI, com as grandes navegações e a conquista do mundo ‘pela aventura, pela guerra, pela morte’.

A primeira hélice, metaforicamente propulsora, mas, ao mesmo tempo, contendo o código genético da humanidade, abre-se na e pela violência, destruição, escravismo, exploração [...] é estimulada pela conjunção de novas tecnologias de comunicação e de organização do desenvolvimento de um capitalismo cada vez mais internacionalizado [...] impõe-se por um mercado mundializado fazendo com que a dominação, que primeiramente fora militar, torne-se sobretudo econômica³⁵⁸.

A outra hélice

[...] ao mesmo tempo ligada e antagônica à primeira: é a mundialização do humanismo, dos direitos humanos, do princípio da liberdade – igualdade – fraternidade, da idéia de democracia, da idéia de solidariedade humana³⁵⁹.

Assim abre-se, sobretudo a partir dos anos 60 do século passado, uma nova cidadania planetária, impulsionada também por vários movimentos de contracorrente às correntes dominantes, de tal modo que:

Pode-se também pensar que as aspirações que alimentaram as grandes esperanças revolucionárias do século XX, mas que foram pisoteadas, desviadas, vencidas, continuam a resistir sob a forma de uma nova busca de solidariedade e responsabilidade³⁶⁰.

Esboça-se, assim, uma nova sociedade civil planetária, capaz de intervir no seu próprio destino e gestar as regulações vitais para a humanidade, como uma comunidade de destino terrestre. A planetarização, que significa ao mesmo tempo a ligação da humanidade toda através de “mil redes” e a ameaça a todo o planeta advinda da arma nuclear e da catástrofe ecológica, é

³⁵⁷ MORIN, 2002b, p.106.

³⁵⁸ MORIN, 2005, p. 226-231.

³⁵⁹ MORIN, 2005, p. 232.

³⁶⁰ MORIN, 2005, p. 233. Cf. também MORIN, 2002b, p. 73.

o destino inexorável da humanidade. Por isso ela se constitui na nova comunidade de destino para toda a humanidade³⁶¹.

Ainda não sabemos se vivemos apenas a agonia de um velho mundo, que anuncia um novo nascimento, ou a agonia mortal. Não conseguimos salvar a humanidade realizando-a. A humanidade não consegue parir a humanidade.³⁶²

Chegamos a uma situação-limite: “A humanidade do fim do último milênio chegou a um impasse, ou seja, não pode seguir no mesmo rumo”³⁶³.

A saída desse impasse será pela metamorfose ou pela catástrofe.³⁶⁴

Na raiz do impasse, relaciona-se com o problema da ciência moderna:

O problema da humanidade é, ao mesmo tempo, fundamental e global. Ora, o pensamento que só percebe o fragmentário, o descontextualizado, o quantificável, é incapaz de qualquer concepção global e fundamental. A segunda hélice necessita de todas as qualidades da inteligência e da consciência engendradas pela mente humana para evitar que a nave espacial Terra se torne um *Titanic*.³⁶⁵

A solidariedade tem um papel fundamental nisso: “A partir do século XX, a comunidade de destino terrestre impõe de modo vital a solidariedade”³⁶⁶.

Essa comunidade de destino

[...] deve empenhar-se para que a espécie humana, sem deixar de ser a instância *biológico-reprodutora* do humano, se desenvolva e dê, finalmente, com a participação dos indivíduos e das sociedades, nascimento concreto à Humanidade como consciência comum e solidariedade planetária do gênero humano.³⁶⁷

Por outro lado, como a solidariedade compõe, também, a noosfera, o recurso ao mito e à religião faz parte essencial deste imperativo. Enquanto estratégia elementos constitutivos do mito e da religião, como a aposta e a fé, são indispensáveis:

Uma vez efetuada a escolha refletida de uma decisão, a plena consciência da incerteza torna-se plena consciência de uma aposta. Pascal reconhecia que sua fé provinha de um desafio. A noção de aposta deve ser generalizada quanto a qualquer fé, a fé em um mundo

³⁶¹ Cf. MORIN, 2005, p. 239.

³⁶² MORIN, 2005, p. 242.

³⁶³ MORIN, 2005, p. 243.

³⁶⁴ MORIN, 2005, p. 243.

³⁶⁵ MORIN, 2005, p. 243.

³⁶⁶ MORIN, 2002b, p.113.

³⁶⁷ MORIN, 2002b, p.113-114.

melhor, a fé na fraternidade ou na justiça, assim como em toda decisão ética³⁶⁸.

Devemos, portanto, resgatar, desde o núcleo arcaico da sociedade humana, “o mito da fraternidade que solda a comunidade”³⁶⁹. E, ainda, a “relição”, que no plano da noosfera poderia ser substituída por ‘religião’, “deve substituir a disjunção e apelar à ‘simbiosofia’, sabedoria do viver junto”³⁷⁰.

2.1.2 Solidariedade

Edgar Morin³⁷¹ utiliza as palavras solidariedade ou suas correlatas, solidário ou solidariedades basicamente com três enfoques:

1º. Solidariedade dos fenômenos ou dos objetos;

2º. Solidariedade (ou a falta de) entre o objeto das disciplinas acadêmicas e entre elas mesmas;

3º. Solidariedade ou seus correlatos já citados nas relações humanas.

Vou considerar aqui, mais detalhadamente, o terceiro enfoque que, além de parecer o de maior profundidade na obra de Morin, corresponde melhor ao objetivo deste trabalho, nesta parte. Sobre o primeiro e o segundo enfoque, podemos dizer:

No primeiro enfoque, quanto à solidariedade dos fenômenos não existe uma explicitação mais ampla sobre a natureza dos mesmos, ou a que se refere objetivamente o conceito, embora no contexto da obra a vida seja considerada “um fenômeno auto-eco-organizador extraordinariamente complexo que produz autonomia”³⁷². Porém, em locais em que o termo é citado, aparentemente esses fenômenos têm maior abrangência do que os relacionados à vida apenas. Por exemplo: “A dificuldade do pensamento complexo é que deve

³⁶⁸ MORIN, 2002b, p. 90.

³⁶⁹ MORIN, 2005, p. 165.

³⁷⁰ MORIN, 2002b, p. 78.

³⁷¹ Refiro-me principalmente às obras que serão citadas adiante, nas notas de rodapé.

³⁷² MORIN, Edgar. *Introdução ao Pensamento Complexo*. 4. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. p. 21.

enfrentar a confusão (o jogo infinito das inter-retroacções), a solidariedade dos fenómenos entre eles, a bruma, a incerteza, a contradição”³⁷³.

Na obra *Introdução ao Pensamento Complexo*, ao falar de Complexidade e Completude, Morin fala da solidariedade dos objetos referindo-se à completude: pensar a completude é pensar que os objetos não podem ser isolados uns dos outros, pois “no limite tudo é solidário”³⁷⁴. Entretanto, a complexidade pressupõe a completude, mas a ultrapassa: “Se tendes o sentido da complexidade tendes o sentido da solidariedade. Além disso, tendes o sentido do carácter multidimensional de qualquer realidade”³⁷⁵.

Ou ainda:

Num sentido, diria que a aspiração à complexidade traz nela a aspiração à completude, uma vez que se sabe que tudo é solidário e que tudo é multidimensional. Mas num outro sentido, a consciência da complexidade faz-nos compreender que não poderemos nunca escapar à incerteza e que não poderemos nunca ter um saber total. ‘A totalidade é a não verdade’³⁷⁶.

Da mesma forma, ao tratar da Reforma de Pensamento, em *A Cabeça Bem-Feita*, Morin fala da necessidade de um pensamento “que reconheça e trate as realidades, que são concomitantemente solidárias e conflituosas (como a própria democracia, sistema que se alimenta de antagonismos e ao mesmo tempo os regula)”³⁷⁷. Em síntese, podemos dizer que a solidariedade, neste sentido, está referida à imbricação de relações e inter-relações de todas as coisas. Nada pode ser tomado isoladamente, pois todas as coisas sempre se relacionam entre si.

No segundo enfoque, sobre a solidariedade (ou a falta dela) entre os objetos das disciplinas académicas e entre elas mesmas, Morin afirma que, devido à hiperespecialização, cada objeto construído cientificamente é percebido como auto-suficiente, deixando-se de levar em conta as solidariedades, tanto com outros objetos estudados por outras disciplinas, como com o universo do qual faz parte³⁷⁸. Por outro lado, “as disciplinas são plenamente justificáveis, desde que preservem e reconheçam um campo de visão que reconheça e conceba a existência das ligações e das

³⁷³ MORIN, 2003, p. 21.

³⁷⁴ MORIN, 2003, p. 99.

³⁷⁵ MORIN, 2003, p. 99-100.

³⁷⁶ MORIN, 2003, p. 100.

³⁷⁷ MORIN, 2002a, p. 89.

³⁷⁸ MORIN, 2002a, p. 106.

solidariedades”³⁷⁹. Este aspecto voltará a ser analisado mais adiante, quando nos referirmos mais especificamente à educação.

O terceiro enfoque trata da solidariedade nas relações sociais. Para sermos coerentes com o pensamento de Morin, não poderemos ter outro ponto de partida senão sua concepção do ser humano, já referida em outra parte deste trabalho, que poderá ou não ser solidário ou, ainda, que poderá, ao mesmo tempo, ser solidário e não solidário. Compreendo que é somente a partir desse pressuposto que podemos trabalhar o conceito de solidariedade em Morin. Embora em nenhum lugar, nos livros que dão suporte a esta pesquisa, esse raciocínio tenha sido formulado explicitamente. Ou seja, ao situar a solidariedade no campo das relações humanas, é necessário atentar para o fato de que, se a solidariedade está no campo do altruísmo, da complementariedade, do sociocentrismo, o sujeito da solidariedade, seja ele o indivíduo, a sociedade ou a espécie, comporta também o egoísmo, o antagonismo, o individualismo.

Podemos agora examinar outros aspectos referentes à solidariedade no pensamento de Morin, como sejam: a origem, o perigo que ela enfrenta e seu significado para o presente e para o futuro. Quanto à origem, embora ele não discorra especificamente sobre isto, podemos dizer que há duas vertentes pelas quais se podem aferir essas origens.

A primeira é relacionada aos fatores biológicos constitutivos do ser humano, mais especificamente à herança biológica dos mamíferos, que carregamos conosco. Assim o ser humano é um:

[...] hipermamífero, pois, marcado até a idade adulta pela simbiose com a mãe, desenvolve em amor e ternura, cólera e ódio, a afetividade dos mamíferos, conservando deles, sob a forma de amizades adultas, a fraternidade juvenil, ampliando a solidariedade e a rivalidade, fazendo desabrochar as qualidades de memória, inteligência e afetividade características da classe, levando ao extremo da aptidão para amar, gozar, sofrer.³⁸⁰

Esta origem biológica corresponde ao cérebro humano, que forma uma trindade mental, ou seja, a “relação inseparável, complementar e antagônica entre a pulsão, a afetividade e a razão³⁸¹”, correspondente à concepção do

³⁷⁹ MORIN, 2002a, p. 112-113.

³⁸⁰ MORIN, 2005, p. 30.

³⁸¹ MORIN, 2005, p. 308.

cérebro triúnico, que Morin refere tomar emprestada de Paul D. Mac Lean³⁸². Nesta concepção, a solidariedade se relaciona com a “herança do cérebro dos antigos mamíferos³⁸³” que nosso cérebro carrega consigo, presente no mesocéfalo³⁸⁴. Portanto, desta perspectiva, a solidariedade se origina do aspecto puramente biológico do ser humano.

A outra vertente está relacionada à noosfera, que já foi referida:

Todas as sociedades humanas engendram uma noosfera, esfera das coisas do espírito, saberes, crenças, mitos, lendas, idéias, onde os seres nascidos do espírito, gênios, deuses, idéias-força, ganham vida a partir da crença e da fé.³⁸⁵

A noosfera é, portanto, inerente ao ser humano, enquanto ser cultural, que nesta esfera cria os produtos do espírito humano. Mas, por outro lado, essas criações se autonomizam dos indivíduos e ganham vida própria nas dimensões da sociedade e da espécie, e retroagem voltando-se contra os indivíduos que as criaram e os subjugam. Curiosamente Morin dá como exemplo desse movimento a “macumba (no Brasil) em que os corpos são possuídos pelos orixás, que falam pela boca dos humanos”³⁸⁶. Desta forma, “com seus saberes, mitos, crenças, idéias, a noosfera participa de modo reflexivo do circuito auto-organizador da sociedade e do indivíduo”³⁸⁷.

A solidariedade, porém, faz parte dessas esferas, e contrapõe-se a essa força reflexa da sociedade, fruto dos indivíduos, sobre eles mesmos, por exemplo, voltando-se contra a entidade mitológico-religiosa do Estado-Nação, através do fomento de solidariedades nacionais, continentais e planetárias. Porém, para isso temos que vencer o principal inimigo que somos nós mesmos em nosso egocentrismo, pois “estamos apenas engatinhando nessas tomadas de consciência e novas solidariedades”³⁸⁸.

A fragmentação dos saberes e os enfoques disjuntivos e reducionistas da ciência moderna levam ao perigo da fragmentação social e ao relaxamento da responsabilidade de todos para com a sociedade. Este é o perigo que traz a

³⁸² MORIN, 2005, p. 308.

³⁸³ MORIN, 2005, p. 308.

³⁸⁴ As outras duas partes do cérebro, segundo P.D. Mac Lean, são o paleocéfalo – herança dos répteis, fonte da agressividade; e o córtex, com o neocórtex, fonte das aptidões analíticas, lógicas e estratégicas. Ver: MORIN, 2005, p. 308.

³⁸⁵ MORIN, 2005, p. 44.

³⁸⁶ MORIN, 2005, p. 45.

³⁸⁷ MORIN, 2005, p. 45.

³⁸⁸ MORIN, 2002, p. 69.

ciências, nos parâmetros cartesianos, à solidariedade social, perigo este que, de resto, já está solapando o tecido da sociedade: o enfraquecimento de uma percepção global leva ao enfraquecimento do senso de responsabilidade – cada um tende a ser responsável apenas por sua tarefa especializada –, bem como ao enfraquecimento da solidariedade – ninguém mais preserva seu elo orgânico com a cidade e seus concidadãos³⁸⁹.

Nesse sentido, para Morin, solidariedade sempre tem que ver com cidadania, seja ela relativa à pátria, à nação, à cidadania planetária; “Um cidadão é definido, em uma democracia, por sua solidariedade e responsabilidade em relação a sua pátria”.³⁹⁰

Ou,

Somos verdadeiramente cidadãos [...] quando nos sentimos solidários e responsáveis. Solidariedade e responsabilidade não podem advir de exortações piegas nem de discursos cívicos, mas de um profundo sentimento de filiação [...], sentimento matipatriótico que deveria ser cultivado de modo concêntrico sobre o país, o continente, o planeta.³⁹¹

Por isso, o perigo que enfrenta a solidariedade está diretamente relacionado às ameaças que hoje se antepõem à humanidade. Nesse sentido, há um verdadeiro sentimento de urgência na obra de Morin. Como exemplo, podemos citar:

Há inadequação cada vez mais ampla, profunda e grave entre os saberes separados, fragmentados, compartimentados entre disciplinas, e, por outro lado, realidades ou problemas cada vez mais polidisciplinares, transversais, multidimensionais, transnacionais, globais, planetários.

Em tal situação, tornam-se invisíveis:

- os conjuntos complexos;
- as interações e retroações entre partes e todo;
- as entidades multidimensionais;
- os problemas essenciais.

De fato, a hiperespecialização impede de ver o global (que ela fragmenta em parcelas) bem como o essencial (que ela dilui). Ora, os problemas essenciais nunca são parceláveis, e os problemas globais são cada vez mais essenciais³⁹².

Ou:

O problema humano, hoje, não é somente de conhecimento, mas de destino. Efetivamente, na era da disseminação nuclear e da degradação da biosfera, tornamo-nos, por conta própria, um problema

³⁸⁹ MORIN, 2002, p. 18. Cf. tb. MORIN, 2002b. p 40-41.

³⁹⁰ MORIN, 2002, p. 65.

³⁹¹ MORIN, 2002, p. 74.

³⁹² MORIN, 2002, p. 13-14.

de vida e/ou morte. Este trabalho (refere-se a sua obra) nos liga ao destino da humanidade³⁹³.

E, ainda,

A situação é paradoxal sobre a nossa Terra. As interdependências multiplicam-se. A consciência de ser solidários com a vida e a morte, de agora em diante une os humanos uns aos outros. A comunicação triunfa [...]. Entretanto a incompreensão permanece geral. Sem dúvida, há importantes e múltiplos progressos da compreensão, mas o avanço da incompreensão parece ainda maior³⁹⁴.

Diante de tão grande desafio, a solidariedade desempenha um papel fundamental. E aqui ela aparece relacionada à educação. É possível e urgente educar para a solidariedade, como também para a compreensão, para a ética.

Estamos comprometidos, na escala da humanidade planetária, na obra essencial da vida, que é resistir à morte. Civilizar e solidarizar a Terra, transformar a espécie humana em verdadeira humanidade torna-se o objetivo fundamental e global de toda a educação que aspira não ao progresso, mas à sobrevivência da humanidade. A consciência de nossa humanidade nesta era planetária deveria conduzir-nos à solidariedade e à comiserção recíproca, de indivíduo para indivíduo, de todos para todos. A educação do futuro deverá ensinar a *ética da compreensão planetária*³⁹⁵.

Compreensão e solidariedade jogam um papel essencial neste desafio de salvar o planeta e transformar a humanidade em verdadeira humanidade:

Educar para compreender a matemática ou uma disciplina determinada é uma coisa; educar para a compreensão humana é outra. Nela encontra-se a missão propriamente espiritual da educação: ensinar a compreensão entre as pessoas como condição e garantia da solidariedade intelectual e moral da humanidade³⁹⁶.

Da mesma forma: “A única verdadeira mundialização que estaria a serviço do gênero humano é a da compreensão, da solidariedade intelectual e moral da humanidade”³⁹⁷. E esta só pode ser uma conquista da “ética propriamente humana” a *antropo-ética*, ou seja, a ética da cadeia de três termos *indivíduo/sociedade/espécie*, de onde emerge nossa consciência e nosso espírito propriamente humano³⁹⁸.

³⁹³ MORIN, 2005, p. 19.

³⁹⁴ MORIN, 2002b, p. 59.

³⁹⁵ MORIN, 2002b, p. 78.

³⁹⁶ MORIN, 2002b, p. 93.

³⁹⁷ MORIN, 2002b, p. 102.

³⁹⁸ Ver: MORIN, 2002b, p. 106.

Como já foi dito³⁹⁹, deve fazer parte da antro-po-ética “assumir o destino humano em suas antinomias e plenitude” e, ainda: “a antro-po-ética instrui-nos a assumir a missão antropológica do milênio: [...] – desenvolver a ética da solidariedade”.

E, novamente, a questão da cidadania é colocada como algo fundamental, relacionada, agora, à solidariedade e à antro-po-ética: a regeneração democrática supõe a regeneração do civismo, a regeneração do civismo supõe a regeneração da solidariedade e da responsabilidade, ou seja, da antro-po-ética.

Na obra *O Método 5*, Morin retoma estes temas, colocando-os agora, mais explicitamente em relação às sociedades complexas, onde coexistem antagonismo / complementariedade; competição / coalizão; rivalidade / comunidade; interesses egocêntricos / interesses sociocêntricos. Estas antinomias ganham hoje um caráter dramático por colocar agudamente a relação indivíduo-liberdade / Estado(ou sociedade)-coerção. Ai também se revela o contraditório das relações complexas: “Hoje, o individualismo acompanha-se de perda de solidariedade [...] acarretando tanto problemas como soluções”⁴⁰⁰.

[...] o desenvolvimento quase eco-organizador do tecido urbano e do mercado econômico permite liberdades, inventividade, criatividade, mas também exploração, explosão de egoísmo, perda de solidariedade.⁴⁰¹

Porém, no limite, a dissolução social é sempre uma potencialidade. Por isso, a solidariedade tem um papel fundamental na coesão social:

Quando as complementariedades se atualizam, os antagonismos se virtualizam e vice-versa [...]. É nesse jogo de atualização e virtualização que a nação é, ao mesmo tempo, comunidade e sociedade. O conflito é inerente à uma sociedade complexa e, como dissemos, a democracia alimenta-se de conflitos. Mas também é preciso na sociedade complexa, comunidade, solidariedade, amor. Uma complexidade extrema se dissolveria ao dissolver o laço social na liberdade sem limite dos seus membros. Reduzir ao mínimo a coerção do poder exige um sentimento vivo de solidariedade e de comunidade que poderá garantir a coesão social.⁴⁰²

³⁹⁹ P. 125.

⁴⁰⁰ MORIN, 2005, p. 196.

⁴⁰¹ MORIN, 2005, p. 198.

⁴⁰² MORIN, 2005, p. 197.

Ou, ainda: “A autoridade coercitiva não basta para manter a sociedade unida, precisa comunidade; esta comporta, entre os indivíduos, um sentimento vivo de solidariedade e amor”⁴⁰³.

⁴⁰³ MORIN, 2005, p. 197.

2.2 Conceito de crise e a crise atual da humanidade

2.2.1. Sobre o conhecimento do presente e a previsibilidade do futuro

Para pensarmos sobre a situação do mundo contemporâneo, ou sobre a natureza da crise que hoje vivemos, devemos partir da pergunta: qual a possibilidade de previsibilidade na história, ou como se deve pensar o futuro?

Segundo Edgar Morin, as previsões dos institutos especializados em prospecção do futuro freqüentemente falham porque se baseiam em um princípio simplista: passado (conhecido) => presente (conhecido) => futuro (conhecível, pré-dizível). Portanto, deve-se substituir essa visão simplista por uma concepção complexa para se conceber o vir a ser histórico.

Deve-se partir do fato de que existe um jogo entre passado e presente, no qual o passado ilumina o presente e ajuda na sua compreensão, mas também o presente ilumina o passado e o modifica. Isto porque, o passado é construído a partir do presente, visto que este seleciona o que considera histórico no passado e lhe atribui valor. Assim, tem valor no passado aquilo que justifica e confirma o presente. A permanente evolução que gera novos presentes obriga a revisão do passado, de tal forma que o que tinha valor em um determinado momento, pode perder esse valor por deixar de ter um sentido heurístico sobre o presente, e outros elementos, mantidos na sombra da história, podem ser trazidos à luz, porque sua luz ilumina de melhor forma esse presente. Este é o motivo pelo qual permanentemente se reescreve a história. Assim “o passado adquire seu sentido a partir do olhar posterior que lhe dá o sentido da história⁴⁰⁴”. Disto resulta uma “racionalização incessante e inconsciente, que encobre os acasos sob a necessidade, transforma o imprevisto em provável, e enterra o possível não realizado sob a inevitabilidade do ocorrido⁴⁰⁵”.

⁴⁰⁴ MORIN, Edgar. *Para onde vai o mundo?* Tradução de Francisco Moras. Petrópolis, Vozes: 2010. p. 12. Esta obra é uma reedição da terceira parte e conclusão do livro: MORIN, Edgar. *Para sair do Século XX*. Tradução de Vera Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. Nesta tese optei pela versão de 2010, embora cotejando a tradução com a de 1986.

⁴⁰⁵ MORIN, 2010, p. 12.

Portanto, “o conhecimento do presente requer o conhecimento do passado que, por sua vez, requer o conhecimento do presente⁴⁰⁶”. Uma grande ilusão que se tem é de que se conhece o presente por se viver nele. A complexa relação entre passado e presente nos dá uma noção da dificuldade de conhecer o presente.

Por outro lado, como o futuro nasce do presente, prever o futuro depende do conhecimento do presente. A dificuldade de pensar o futuro está, portanto, diretamente relacionada à dificuldade de se pensar o presente, ou seja, “a cegueira sobre o presente nos torna, *ipso facto*, cegos em relação ao futuro⁴⁰⁷”.

Ainda assim, não basta conhecer corretamente o presente para se ter a capacidade de previsão do futuro. É verdade que o futuro está contido potencialmente no presente. Porém, o presente “contém embriões microscópicos, que se desenvolverão, e que são ainda invisíveis aos nossos olhos⁴⁰⁸”. Isto torna o futuro um “coquetel desconhecido entre o previsível e o não previsível⁴⁰⁹”. Acrescente-se a isso, que o futuro é necessário para o conhecimento do presente. É o futuro que vai nos dizer quem, de fato, eram os personagens principais que o criaram, obscurecendo muitos que julgávamos jogar esse papel. Assim, o conhecimento do presente é necessário para se conhecer o futuro e este é necessário para se conhecer o presente. Por outro lado, como vimos, o conhecimento do passado está subordinado ao conhecimento do presente e este, está subordinado ao conhecimento do futuro.

A complexidade representada por essa visão, além de descartar as prospectivas da futurologia baseada em uma visão linear da história, praticamente impossibilita qualquer visão de futuro. O desafio, diante desse quadro, é de

[...] fazer comunicar-se entre si nosso passado, nosso presente e nosso futuro, de modo que eles se transformem em fundamentos de uma cadeia geradora de conhecimentos mais lúcidos sobre o presente e sobre as projeções suficientemente incertas do futuro⁴¹⁰.

⁴⁰⁶ MORIN, 2010, p. 13.

⁴⁰⁷ MORIN, 2010, p. 13.

⁴⁰⁸ MORIN, 2010, p. 13.

⁴⁰⁹ MORIN, 2010, p. 14.

⁴¹⁰ MORIN, 2010, p. 15.

Para isso, temos um instrumento de ligação que é o conhecimento dos princípios que permitem imaginar a evolução da história.

Uma primeira observação a respeito é que a evolução não obedece a um fator dominante que permanentemente comande o vir a ser. A realidade é multidimensional, ou seja, ela contém fatores geográficos, econômicos, técnicos, políticos, ideológicos. Em dado momento predomina um desses fatores, no momento seguinte outro qualquer, e assim sucessivamente. Portanto a evolução caminha por fatores multicausais, num jogo constante de inter-retro-ações, no qual os fatores determinantes se combinam e se combatem constantemente, resultando em uma dinâmica de movimento permanente. Neste movimento constante, cada processo autônomo produz sua causalidade própria ao mesmo tempo em que sofre influência dos determinantes externos, resultando em uma “auto-exo-causalidade complexa⁴¹¹”. Nesse processo, as ações avançam, retrocedem, desviam-se do seu curso, invertem seu sentido, provocam contra-ações, etc. Surgem inovações, invenções, criações técnicas, culturais e ideológicas que modificam a evolução. Esses fatores produzem transgressões, que podem se tornar tendências e tanto se infiltrar na tendência dominante quanto substituí-la. Por esse motivo, a evolução, quer no sentido biológico, sociológico, político, etc., nunca é frontal nem regular. Uma transgressão representa também uma bifurcação, da qual pode surgir um cisma, que pode gerar novas formas e conflitos com as antigas estruturas e destruí-las.

Assim sendo, o jogo do vir a ser é de uma prodigiosa complexidade. A história inova, deriva, desorganiza-se. Ela muda de trilho, descarrila-se: a contracorrente suscitada por uma corrente mescla-se com a corrente, e o descarrilar torna-se a corrente. A evolução é deriva, transgressão, criação; é feita de rupturas, perturbações, crises⁴¹².

Uma das consequências desse desenrolar histórico é a permutação dos meios transformando-se em fins e dos fins transformando-se em meios, dos produtos principais em subprodutos e vice-versa. Por exemplo, a poluição, subproduto da industrialização poderá tornar-se seu produto principal...

⁴¹¹ MORIN, 2010, p. 15.

⁴¹² MORIN, 2010, p. 17.

Assim, constata-se que a evolução nunca segue um processo que parece provável em um determinado presente. Também, o futuro parece mais improvável do que provável. Observando o passado, constatamos que a evolução só foi evolução quando não seguiu o processo provável. Há um princípio irreduzível que afeta futuro e, conseqüentemente, enche o presente de incertezas. Portanto a resposta às nossas presumíveis certezas atuais é a incerteza. Reconhecer a incerteza, este é o grande progresso que se verificou recentemente.

O reconhecimento da incerteza é o primeiro sentido que envolve o conceito 'crise', porque ela abala a concepção de mundo que tinha o presente como seguro, regado, regularizado e portanto via o futuro como previsível. Hoje temos a consciência clara de que o futuro está mais aberto do que nunca

“já que doravante ele comporta, ao mesmo tempo, a possibilidade de aniquilamento da humanidade e [...] um progresso decisivo da humanidade, e, entre essas duas possibilidades extremas, todas as combinações, todas as mesclagens, todas as justaposições de progressão e regressão são possíveis”⁴¹³.

A complexidade da evolução histórica nos leva a constatação de que prever, a partir deste momento, é explorar o sentido das turbulências do presente: “já não se trata mais de querer controlar o futuro. Trata-se de velar, espreitar *na* e *com* a incerteza”⁴¹⁴.

Analisando o século XX sob duas óticas, uma de um *continuum* que vê os acontecimentos em uma perspectiva linear, do desenvolvimento científico-técnico, econômico, industrial, consumista, etc.; outra descontínua, marcada por catástrofes, principalmente as duas guerras mundiais, que massacraram e exterminaram populações inteiras e trouxeram rupturas no vir a ser do mundo e abortos de processos de emancipação⁴¹⁵; ou seja, “uma de progresso do desenvolvimento e de aparente racionalidade, outra de convulsões e horrores”⁴¹⁶; Morin conclui que esse século não foi um século em crise, mas um século de crises. Disto resulta que, a partir daí, estamos em uma situação em que crises se desencadeiam, se “arranjam”, se confrontam e às vezes se

⁴¹³ MORIN, 2010, p. 19-20.

⁴¹⁴ MORIN, 2010, p. 20.

⁴¹⁵ Considere-se que Morin faz essa análise no início da década de 1980, antes, portanto, do *débâcle* do modelo socialista soviético.

⁴¹⁶ MORIN, 2010, p. 21.

neutralizam entre si como um devir no qual elas nos aparecem não como acidentes no processo histórico, mas como o próprio modo de ser da sociedade. Mais ainda, Morin chega à conclusão de que, citando Antonio Negri, “A crise não é o contrário do desenvolvimento, mas sua forma mesma⁴¹⁷”.

Isso significa que o desenvolvimento acelerado das nações carrega em si mesmo desorganização/destruição e também reorganização/recriação, cultural, econômica, social. Por isso a sociedade sente-se ameaçada pelas crises, mas, ao mesmo tempo, vive delas.

2.2.2. O conceito de Crise

Em um ensaio de 1976⁴¹⁸, Morin traça um perfil do que significa crise, fundamental para se entender essa concepção da crise como o modo de ser da sociedade atual e também a própria forma do desenvolvimento. Apresento a seguir as principais ideias desse ensaio, que ainda não foi publicado em português.

Morin começa por constatar que, no século XX, o conceito de crise se estendeu a toda a sociedade. No seu sentido original, *krisis* significa decisão: é o momento decisivo na evolução de um processo incerto. Porém agora crise significa indecisão. Ocorre quando, ao mesmo tempo em que se constata uma perturbação, surgem as incertezas. Observa-se que há algo errado, mas essa mesma informação leva ao obscurecimento generalizado da noção de crise. De agora em diante, essa palavra serve para nomear o inominável: ela leva a um duplo vazio – o vazio dentro de nosso próprio saber (ao coração mesmo do termo crise); e ao vazio no interior da realidade social onde a ‘crise’ se

⁴¹⁷ NEGRI, Antônio apud MORIN, 2010, p. 23.

⁴¹⁸ MORIN, Edgar. Pour une crisologie. In: *Communications*, 25, 1976. La notion de crise. pp. 149-163. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_1976_num_25_1_1388?luceneQuery=%28%2B%28content%3Acrisologie+title%3Acrisologie%5E2.0+fullContent%3Acrisologie%5E100.0+fullTitle%3Acrisologie%5E140.0+summary%3Acrisologie+authors%3Acrisologie%5E5.0+illustrations%3Acrisologie%5E4.0+bibrefs%3Acrisologie%5E4.0+toctitles%3Acrisologie%5E4.0+toctitles1%3Acrisologie%5E3.0+toctitles2%3Acrisologie%5E2.0+toctitles3%3Acrisologie%29%29+AND+%28+%2Baccess_right%3A%28free%29+%29&words=crisologie&words=100&words=140&words=free> Acesso em 08 de maio de 2010.

manifesta. Por outro lado, a extensão gradual do conceito crise a toda a realidade social implica em uma operação de 'crisificação', ou seja, avançamos de crise em crise. Por isso, toda a 'criseologia' tem que levar em conta que necessitamos uma teoria da sociedade que seja ao mesmo tempo sistêmica, cibernética e bio-negatrópica⁴¹⁹. Sem isso a teoria da sociedade é insuficiente e a noção de crise inconcebível.

a) Perspectiva sistêmica:

Morin considera um sistema como um conjunto organizado pelas inter-relações de todos os seus constituintes. Porém para que haja realmente sistema é necessário que dessas inter-relações também faça parte, o antagonismo. Assim, o conjunto é constituído pelo jogo de atração, de afinidades, de possibilidades de interligação. Mas, também de forças de exclusão, de repulsão, de desassociação. Sem essas forças o conjunto resulta apenas em confusão e o sistema torna-se impossível. Isto porque em toda a inter-relação existe um princípio de complementaridade mas, ao mesmo tempo, ela necessita um princípio de antagonismo que se mantém latente. A inter-relação mais estável de forças, supõe que as forças de antagonismo sejam ao mesmo tempo mantidas e neutralizadas. O sistema ao estabilizar a integração das partes no todo através de múltiplas complementaridades (das partes entre si, do todo com as partes) instaura restrições, inibições, repressões como também a dominação do todo sobre as partes, do organizante sobre o organizado. Há um antagonismo latente entre o que é real e o que é virtual, considerando-se real o que é complementar, associativo, organizacional, e virtual o que é desorganizador e desintegrador. A unidade complexa do sistema ao mesmo tempo cria e reprime um antagonismo que permanece latente ou virtual entre as partes relacionadas, como também entre as partes e o todo. Nesse sentido o antagonismo é a outra face da solidariedade manifesta no seio do sistema fazendo com que as complementaridades do sistema sejam indissociáveis desse antagonismo. Os antagonismos permanecem ou virtuais, ou mais ou menos controlados, ou mais ou menos controladores e irrompem quando há crise e fazem surgir a crise quando irrompem. Nos sistemas vivos as complementaridades são instáveis e oscilantes, ao mesmo tempo em que

⁴¹⁹ Morin define negantropia como: reorganização permanente, desenvolvimento da complexidade. MORIN, 1976, p. 154)

os antagonismos também oscilam da atualização à virtualização, da virtualização à atualização. Nos ecossistemas e nos sistemas sociais dos mamíferos, inclusive os humanos, as relações entre complementaridades, concorrência e antagonismos se complexificam e podem, na sua ambiguidade, ser, ao mesmo tempo, complementares, concorrentes e antagônicas. No seio de um sistema vivo, um processo de desorganização ou de desintegração, é, ao mesmo tempo, complementar, concorrencial e antagônico ao processo de organização permanente da vida.

b) Perspectiva cibernética:

Quando se considera um sistema de complexidade cibernética, a máquina, a célula, a sociedade, isto é, que comportam retroações reguladoras, constata-se que a organização, ela mesma, suscita e utiliza comportamentos e efeitos antagônicos da parte de certos constituintes. Quer dizer que há também antagonismo organizacional.

Com efeito, a retroação (que regula o funcionamento de uma máquina ou mantém constante e estável um sistema), chamada *negativo* (*feed-back* negativo) “termo muito esclarecedor” diz Morin⁴²⁰, desencadeada pela variação de um elemento, tende a anular esta variação. A regulação resulta portanto da ação antagônica de um ou vários elementos sobre um ou vários outros elementos, quando estes variam além de uma zona de tolerância e ameaçam a estabilidade, a integridade do sistema. A retroação negativa é portanto, organizacionalmente antagônica a uma antagonismo (anti-organizacional) que ameaça a integridade do sistema, no movimento de tornar-se real. Ela restaura a complementaridade entre os elementos. Portanto, a regulação mantém a complementaridade geral por meio de uma ação anti-antagônica parcial e local. Há portanto uma ligação ambivalente, ao nível cibernético, entre complementaridade e antagonismo. Esta ligação é de natureza organizacional. A complementaridade atua de modo antagônico ao antagonismo e o antagonismo atua de modo complementar à complementaridade. A regulação, o controle, se opõe aos antagonismos virtuais que sem cessar, dentro de tais sistemas, começam a se atualizar. Assim o antagonismo não carrega somente consigo o desmembramento do sistema, ele pode contribuir também à sua

⁴²⁰ MORIN, 1976, p. 151.

estabilidade e sua regularidade. Portanto, vê-se aparecer o antagonismo em diversos níveis: - ao nível das inter-relações, que o implica e o atualiza; - ao nível das restrições organizacionais e da retroação do todo sobre as partes, que criam e reprimem os antagonismos; - ao nível da utilização organizacional de processos e da atuação antagônica.

c) Perspectiva bio-negentrópica: o antagonismo organizacional/anti-organizacional

Não se pode conceber organização sem antagonismo, mas este antagonismo carrega consigo, potencialmente, mais cedo ou mais tarde, a ruína e a desintegração do sistema. Este é um dos ângulos sobre o qual nós podemos considerar o segundo princípio da termodinâmica. Toda a inter-relação, toda a organização se mantém imobilizante (sistema fixo e estático) ou mobilizante (sistema dinâmico) das energias de ligação, que permitem compensar e controlar as forças de oposição e dissociação, ou seja, as tendências à dispersão. O decréscimo de entropia corresponde a uma degradação energética/organizacional, a qual libera os antagonismos, os quais conduzem à desintegração e dispersão. Nenhum sistema, mesmo o mais estático, o mais bloqueado, o mais fechado, está ao abrigo da desintegração. Precisamente, nenhum sistema fechado pode ser restaurado senão através da elaboração de energia de fora da organização. Isto porque, de acordo com o segundo princípio, ele não pode evoluir senão no sentido da desorganização. Dito de outra maneira, todo sistema carrega consigo, porque ele contém o antagonismo, sua própria desintegração potencial, e o segundo princípio o condena finalmente à dispersão. Ou seja, todo o sistema está condenado a perecer. A possibilidade de lutar contra a desintegração está em: - integrar e utilizar o mais possível os antagonismo de modo organizacional; - renovar a energia e a organização o mais possível dentro do ambiente (sistema aberto); - poder se auto-multiplicar de modo a que a taxa de reprodução seja maior que a taxa de desintegração; - seja capaz de se auto organizar e se auto defender.

Este é o caso dos sistemas vivos. E a vida tem de tal forma integrada nela seu próprio antagonismo que carrega consigo mesma, constante e necessariamente, a morte. Ou seja, a existência de todos os sistemas comporta necessariamente antagonismos que carregam necessariamente nele o potencial do anúncio da “morte” do sistema.

O potencial desintegrador está na medida da força de integração que une os sistemas físicos. Lá onde ele tem a mais forte integração – o núcleo do hidrogênio – jaz a maior força de desintegração: a bomba H.

Nos sistemas cibernéticos, as potencialidades desorganizacionais e as potencialidades organizacionais são as duas faces do conceito de *feed-back*. Onde há *feed-back* negativo, há a potencialidade do *feed-back positivo*, ou seja, de um desvio que se amplia nutrindo-se do próprio desenvolvimento. Assim, se nada o inibe ou o anula, o *feed-back* positivo se propaga em cadeia dentro de todo o sistema e apressa a desintegração do mesmo. A cada potencialidade mais alta de organização, correspondem novas potencialidades de desintegração. As mais altas formas de organização, as dos seres vivos, suscitam (pelo consumo de energia, atividades aleatórias) os processos de desorganização (desordens que evoluem a antagonismos, antagonismos que suscitam desordens), mas também os processos de integração (sem os quais cessam de ser desintegradores) os utilizam e deles se nutrem (por e para sua atividade de reorganização permanente). As relações concorrentes e antagônicas são fundamentais na constituição mesma dos eco-sistemas.

Chega-se, portanto, ao princípio: *não há organização sem (não apenas como potencial), anti-organização*. Para a máquina, é o *feed-back* positivo, para os seres vivos, é a desorganização permanente. Dizemos reciprocamente: *o anti-organismo é ao mesmo tempo necessário e antagônico à organização*.

O princípio “não há organização sem anti-organização” mostra que o antagonismo e a complementaridade são dois pólos de uma mesma realidade complexa. O antagonismo além de certos limites e processos, torna-se desorganizacional: mas, mesmo tornando-se desorganizacional, ele pode constituir a condição das reorganizações transformacionais.

O princípio sistêmico do antagonismo torna-se mais e mais ativo, perturbador quanto se eleva ao nível da complexidade dos sistemas vivos. O princípio não é somente fixo, ele está ligado à dinâmica das interações/retroações internas e externas. Quanto mais rica a complexidade viva, mais a relação antagonismo/complementaridade torna-se móvel e instável, mais ela conduz os fenômenos da “crise”, os quais desorganizando a transformação dos diferentes em opostos, os complementares em antagônicos, podem suscitar as reorganizações evolutivas.

2.2.3. A complexidade teórica da crise

Verificando-se os fenômenos histórico-sociais, a partir da noção de antagonismo, passando pelo nível sistemático, cibernético e negantrópico, conclui-se que a complexidade está presente desde o primeiro nível. O termo aqui não significa somente complicação empírica nas interações e interrelações, significa que as interrelações e as interações trazem consigo um princípio de complexidade teórica e lógica, pois temos que considerar ao mesmo tempo organização e desorganização, complementaridade e antagonismo, ao invés de separá-los e colocá-los em oposição pura e simplesmente. A complexidade, da forma como é defendida por Edgar Morin, é aquilo que nos força a associar noções que aparentemente deveriam se excluir, de modo ao mesmo tempo complementar, concorrente e antagônico. Toda a organização, ou seja, todo o sistema, traz consigo esta complexidade pois as relações internas entre todas as partes são ao mesmo tempo complementares, concorrentes (virtualmente ou na realidade) e antagônicas (virtualmente dentro dos sistemas ditos “fechados” sem mudanças energéticas/materiais e com o exterior, e efetivamente dentro de outros sistemas).

Ora, é dentro das sociedades históricas que se desenvolve plenamente a problemática da relação de complementaridade/concorrência/antagonismo entre a organização e a desorganização. Os sistemas sociais modernos são, enquanto tais, escassamente integrados (certamente pode-se mesmo dizer que não se trata de sistemas, mas de emaranhados de interferentes de sistemas) e as relações entre indivíduos, grupos, classes, partidos, etnias oscilam variavelmente entre atividades complementares e atividade antagônicas. Este é um primeiro nível em que pode se nutrir o conceito de crise.

Em um segundo nível, que é cibernético, é próprio das sociedades históricas, especialmente as modernas, constituir emaranhados, pluralidades, regulações mútuas por antagonismos recíprocos. Nessas sociedades, os feedback positivos (como o crescimento econômico) derivam das regulações sociais (atenuação de tensões ao interior da sociedade) e, ao mesmo tempo, desenvolvem fontes de desordens, portanto, crises: assim o crescimento

econômico suscita aumento de necessidades, cria novas tensões, a revelia das antigas; cria as condições de crises e conflitos pela posse de recursos energéticos, e cria as condições de crises ecológicas, as quais por sua vez, cria novas tensões, etc.

Assim chegamos a um segundo nível que nutre o conceito de crise: o nível cibernético das homeostases múltiplas, o jogo complexo entre *feed-backs* positivos (fatores de crescimento, de desenvolvimento, transformando as derivações em contra-tendências, estas em tendências, em seguida finalmente em novo núcleo organizacional) e *feed-backs* negativos. Por isso, todo o crescimento numa oscilação, numa flutuação, todo bloqueio, retardo, toda a insuficiência numa regulação pode tornar-se fator de crise, causando desestruturação em cadeia...

No terceiro nível, o da neguentropia, o problema central é o da reorganização permanente, ela mesma ligada à desorganização permanente, ou seja, à presença necessária, ao mesmo tempo vital e mortal (portanto complexa) da desordem no seio das organizações neguentrópicas. Tais sistemas não podem subsistir e se desenvolver senão pela troca com o meio (de matéria ou energia, mas também de organização e informação). Dependendo do meio sua autonomia relativa (ainda um traço de complexidade) está sujeita, pelas mesmas probabilidades ecológicas, às perturbações fenomênicas a partir do mundo exterior. Assim eles portam em si a desordem e a probabilidade. Eles as produzem (pelo consumo de energia que faz crescer a entropia) e as recebem do exterior. Tais sistemas não podem subsistir, ou seja, reprimir a desordem, integrar a desordem, utilizar a desordem, senão graças a um princípio auto-referente de organização, comportando um dispositivo gerador (o “código genético” inscrito no DNA dos indivíduos vivos, juntamente com as regras sócio culturais, as normas, saberes e saber-fazer de uma sociedade) e um dispositivo fenomênico. Por isso conclui-se de tais sistemas que eles são *auto(geno-feno)-eco-re-organizador*.

Logo tais sistemas, a partir das probabilidades/desorganizações internas e externas e principalmente de suas interfaces, são aqueles onde aparecem esses fenômenos complexos chamados crises. Assim se revela o terceiro nível

de complexidade que não somente nutre mas possibilita a emergência do conceito de crise.

O que foi dito é o mínimo necessário (e não suficiente) sem o que a teoria da sociedade será não somente unidimensional, mas irreal, e sem o que não há teoria possível da crise.

2.2.4 A crise atual da humanidade

É a partir desses parâmetros que se deve pensar a crise atual da humanidade. Destaco quatro aspectos da crise abordados por Morin, sobre os quais devemos nos posicionar e procurar agir:

- Crise das noções de progresso e de desenvolvimento;
- Ecologia
- Reflexos da crise do desenvolvimento sobre as pessoas;
- Ameaça atômica.

2.2.4.1 Crise das noções de progresso e de desenvolvimento

Uma primeira constatação é que o mundo moderno teve como eixo de seu desenvolvimento a ideia de progresso. Tanto em sua vertente capitalista, representada principalmente pelo modelo dos Estados Unidos da América, quanto no mundo socialista, representado pelo que foi a ex-União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, a ideia de um progresso constante e ininterrupto fundamentou todas as expectativas e aspirações em relação ao futuro, chegando mesmo a ser considerada como lei e como necessidade da história humana. Apostava-se que pelo progresso se chegaria a um desenvolvimento em todos os níveis da sociedade, incluindo o desenvolvimento individual das pessoas que constituíam a sociedade.

O crescimento econômico parecia determinar o desenvolvimento econômico, o qual determinava o desenvolvimento social e individual.

O crescimento quantitativo arrastava consigo o desabrochar qualitativo⁴²¹.

O fascínio pela ideia de progresso como uma lei que deveria reger o desenvolvimento dos povos e o desenvolvimento humano, porém, deixava de considerar o seu antagônico, ou seja a “antilei física fundamental”:

Nós estamos num universo onde atua um princípio de agitação, de dispersão, de desordem, onde todo trabalho comporta desperdício e degradação de energia, onde toda organização envolvendo trabalho – desde a organização das estrelas até aquela dos seres vivos – produz em si mesmo sua própria desorganização, contra a qual luta pela autorreorganização permanente, mas que, finalmente, vence e produz a morte (tanto as estrelas quanto os seres vivos estão destinados à morte)⁴²².

Deixou-se de considerar que “todo o progresso é parcial, local, provisório, e, além disso, produto da degradação, da desorganização, isto é, da regressão⁴²³”.

Hoje e cada vez mais, temos claro que não existe um progresso exclusivamente progresso, um progresso que represente uma conquista definitiva. Todo o progresso implica em um duplo sentido: progressão/regressão. A consciência dessas implicações do progresso é uma das faces incertas do futuro e um dos componentes fundamentais da crise contemporânea.

Como a ideia do progresso está ligada diretamente à do desenvolvimento, também esta participa desta crise: “o mito do progresso está a afundar-se, o desenvolvimento está doente⁴²⁴”.

Principalmente nos países que não participaram da primeira fase da industrialização, chamados sucessivamente de subdesenvolvidos, em desenvolvimento e hoje, alguns deles, países emergentes, o desenvolvimento tornou-se uma imposição como forma de se chegar ao progresso. Para alcançá-lo foi imposto a esses países uma implantação forçada do modelo de desenvolvimento ocidental, deixando de levar em conta as condições históricas, culturais dos mesmos, tendo como resultado “as desintegrações das

⁴²¹ MORIN, 2010, p. 29.

⁴²² MORIN, 2010, p. 29.

⁴²³ MORIN, 2010, p. 29.

⁴²⁴ MORIN, Edgar, KER, Anne Brigitte. *Terra-Pátria*. Lisboa: Instituto Piaget, Epistemologia e Sociedade, [1993?]. p. 75.

economias e das sociedades tradicionais, as degradações trazidas por tecnologias ignorantes dos equilíbrios ecológicos, culturais, sociológicos[...]”⁴²⁵. Portanto um modelo tecnoburocrático abstrato, “que não vê senão a máquina industrial e jamais o homem, cuja competência prévia é necessária para as máquinas e cuja cultura prévia não pode se adaptar ao universo técnico-cronometrado”⁴²⁶.

O resultado desse processo é o “desenvolvimento do subdesenvolvimento”⁴²⁷. Porém ele não atinge somente os países chamados subdesenvolvidos, pois mesmo nos países desenvolvidos ele produz mal-estar e descontentamento. Por isso, em toda a parte, “tanto no mundo superdesenvolvido quanto no mundo em vias de desenvolvimento, existe o desenvolvimento de subdesenvolvimentos, inseparáveis do próprio desenvolvimento”⁴²⁸. Ou seja, o desenvolvimento traz em si subdesenvolvimento.

O desenvolvimento, por esta mesma razão, aparece como uma realidade “crísica” e crítica, que tanto traz destruições quanto criações, tanto regressões quanto progressões, e nos damos conta de que a ideia de desenvolvimento, sob sua forma simplista e eufórica, economicista e tecnológica, era um mito demente do pensamento tecnoburocrático moderno: uma vez mais, o delírio abstrato se fazia passar por racionalidade⁴²⁹!

Diretamente associada à questão da crise do desenvolvimento/subdesenvolvimento está o que Morin chama de “núcleo motor da agonia planetária”⁴³⁰, ou seja, a tecnociência. Nesse sentido, ele chama a atenção para alguns problemas cruciais para a humanidade, daí derivados:

a - a imposição da lógica da máquina artificial à busca da resolução dos problemas humanos. Nesse sentido, ele diz

A lógica da máquina artificial, quando aplicada ao humano, desenvolve o programa em detrimento da estratégia, a hiper-especialização em detrimento da competência geral, a mecanicidade em detrimento da complexidade organizacional; a estrita funcionalidade, a racionalização, a cronometrização impõe a sujeição dos seres

⁴²⁵ MORIN, 2010, p. 27.

⁴²⁶ MORIN, 2010, p. 27.

⁴²⁷ MORIN, 2010, p. 27-28.

⁴²⁸ MORIN, 2010, p. 28.

⁴²⁹ MORIN, 2010, p. 28.

⁴³⁰ MORIN, KER, [1993?], p. 72.

humanos à organização mecânica da máquina. Esta ignora o indivíduo vivo e sua qualidade de sujeito, portanto, as realidades humanas subjectivas⁴³¹.

b - a extensão da lógica da máquina artificial a todos os domínios da vida humana impõe o pensamento parcelar, fragmentador, mecanicista, submetendo o humano à tecnocracia e às determinações econômicas (imposições 'econocráticas'). Ou seja, aprofunda a forma de tratar os problemas a partir da causalidade mecânica, quando cada vez mais eles obedecem à casualidade complexa. Isso se verifica quando, em se pensando solucionar grandes problemas, são construídos mega-projetos, que por sua vez deixam de levar em conta várias outras dimensões do mesmo problema, ou problemas associados. Exemplo disso são as grandes barragens para produção de energia elétrica, cujo impacto tem um efeito devastador sobre os grupos humanos, a fauna e a flora das localidades onde estão instaladas, com extensão, muitas vezes, a regiões enormes. Por outro lado, a parcelização, a fragmentação e portanto a diluição das decisões e a irresponsabilidade. Ainda mais profundamente, como as decisões estão cada vez mais nas mãos da burocracia tecnocrática isso afeta inclusive a questão da democracia, pois cada vez mais o cidadão fica longe de poder opinar sobre os grandes problemas e torna-se dependente de opiniões de técnicos especializados.

c - a tecnociência traz não só civilização, mas uma nova barbárie, anônima e manipuladora, principalmente por sua cegueira quanto ao futuro, aos seres concretos e à complexidade do real, e o delírio da sua lógica racionilizadora.

Entretanto a humanidade tem condições e ao mesmo tempo incapacidade para fazer a mutação metatécnica. Para isso alguns elementos seriam necessários: reencontrar capacidades gerais, superar o trabalho hiperespecializado (inclusive pelo uso de robôs inteligentes); organizar uma economia distributiva; uma educação na complexidade; o abandono das racionalidades parciais e fechadas e das racionalizações delirantes. Em fim, temos que abandonar dois mitos do Ocidente moderno: a conquista da

⁴³¹ MORIN, KER, [1993?], p. 72.

natureza-objeto pelo ser humano sujeito do Universo; e o falso infinito para o qual ele se lançou: o desenvolvimento industrial. As próprias conquistas da ciência e da técnica seriam importantes para isso, mas temos a incapacidade não só de estabelecer controle de seus desdobramentos, mas também a incapacidade política que, segundo Morin “após o colapso do marxismo, é incapaz de praticar um pensamento complexo e visionar um grande desígnio⁴³²”.

2.2.4.2. Ecologia

As ideias míticas do progresso e do desenvolvimento fizeram-nos ignorar “os nevoeiros do desenvolvimento industrial⁴³³”, suas nocividades e poluições

:Ignoramos, por exemplo, que os dejetos dos principais produtos do progresso poderiam multiplicar-se e transformar-se em seus principais produtos, sempre mais dificilmente elimináveis, ao passo que seus principais e benéficos produtos poderiam reduzir-se, transformando-se em subprodutos[...]”⁴³⁴.

Verifica-se portanto uma inversão. O que é tido como o principal produto do desenvolvimento científico-tecnológico, ou seja, os bens produzidos para o conforto e o progresso, tornam-se subprodutos, e os dejetos criados nessa produção transformam-se no seu principal produto, acumulando-se cada vez mais e contaminando o meio ambiente, com prejuízo para o presente e o futuro, comprometendo em alguns casos o futuro de várias gerações.

Morin chama a atenção para o caráter metanacional do perigo ecológico e o constata em três níveis:

a - as grandes catástrofes locais - com consequências que se expandem além das fronteiras nacionais, por exemplo o que ocorreu com a expansão da nuvem atômica de Chernobyl, os grandes derramamento de petróleo no mar, que contaminam águas territoriais e chegam ao litoral de vários países, etc.

⁴³² MORIN, KER, [1993?], p. 72.

⁴³³ MORIN, 2010, p. 30.

⁴³⁴ MORIN, 2010, p. 30.

b - os problemas mais gerais - nos grandes países industrializados: a contaminação da águas, incluindo os lençóis freáticos; envenenamento dos solos por excesso de pesticidas e fertilizantes; urbanização maciça em regiões ecologicamente frágeis (como nas zonas costeiras); chuvas ácidas e depósitos de resíduos perigosos. Nos países não industrializados: desertificação; derrubada das florestas; erosão e salinização dos solos; inundações; urbanização selvagem de megacidades envenenadas pelo dióxido de enxofre (que favorece a asma), pelo monóxido de carbono (que provoca perturbações cerebrais e cardíacas) e pelo dióxido de azoto (imuno-depressor).

c - os problemas globais - que dizem respeito ao planeta como um todo: emissões de CO₂ intensificando o efeito estufa, envenenando os microrganismos que procedem a limpeza do ambiente e alterando os ciclos vitais importantes; agressão à camada de ozônio na estratosfera, buraco de ozônio na Antártida, excesso de ozônio na troposfera (a camada mais baixa da atmosfera).

A consciência ecológica deve significar a tomada de consciência do perigo global que ameaça o planeta, pois um a um, os sistemas de defesa do organismo planetário tem sido destruído pelo ser humano.

As reações aos perigos, que foram em um primeiro momento essencialmente locais e técnicas, tornaram-se sucessivamente nacionais, plurinacionais e hoje existem organismos de abrangência planetária a debruçar-se sobre o tema. Porém os acordos e convênios internacionais nem sempre são respeitados, mesmo pelos próprios países que os assinam.

É necessário ressaltar que a ideia de “desenvolvimento sustentável” inclui uma contradição em si mesma: desenvolvimento comporta aumento da poluição, sustentabilidade exige a limitação da poluição. Além disso é necessário ter em conta que, com vimos, o desenvolvimento comporta a ideia do subdesenvolvimento, ou seja o desenvolvimento do subdesenvolvimento e o subdesenvolvimento do desenvolvimento.

Mesmo quando existem esforços no sentido de conter a degradação ambiental, constata-se que a degradação supera em muito esses esforços.

Torna-se urgente a consciência dos efeitos perversos do desenvolvimento e do progresso sobre o eco-sistema, pois vivemos hoje uma crise que coloca em risco a própria existência humana sobre o planeta. Ou

seja, a necessidade de um pensamento ecologizado, que, baseando-se na concepção auto-eco-organizadora, considere a ligação vital de todo o sistema vivo, humano ou social e seu meio ambiente.

2.2.4.3 Reflexos da crise do desenvolvimento sobre as pessoas

Os efeitos perversos do progresso se verificam também na vida das pessoas, sobrepassando os efeitos exteriores desenvolvimento industrial (poluição, sujeiras, degradações ecológicas), sob a forma de esvaziamento do sentido da vida:

as vantagens libertadoras da vida urbana e dos bens disponíveis, sempre mais compensados pelas mutilações da existência especializada, pela perda das solidariedades, pela automação dos indivíduos, pela submissão dos corpos e espíritos aos ritmos cronometrados pelas máquinas[...]⁴³⁵.

Ou ainda:

[...] sob a forma de um empobrecimento psíquico, moral, mental na vida de milhões de cidadãos ocidentais abandonados ao seu egoísmo individualista, às crispções sobre o “quantificante” e o “quantificável”, isto é, o dinheiro, e doravante cada vez mais solitários na atomização civilizatória, cada vez mais infelizes e enclausurados em seu ego-proprietário, por serem aspirantes ao inteiro desenvolvimento pessoal e à felicidade⁴³⁶.

Morin chama a este estado de empobrecimento da humanidade e suas consequências sociais de “doença ou mal de civilização⁴³⁷”:

[...] algo ameaça por dentro a nossa civilização. A degradação das relações pessoais, a solidão, a perda de certezas junto com a incapacidade de assumir a incerteza, tudo isso nutre um mal subjectivo cada vez mais espalhado. Como esse mal das almas está escondido nas nossas cavernas interiores, como ele se desdobra de maneira psicossomática em insônias, dificuldades respiratórias, úlceras de estômago, doenças, não nos apercebemos da dimensão civilizacional e confiamos-nos ao médico, ao psicoterapeuta, ao guru⁴³⁸.

⁴³⁵ MORIN, 2010, p. 30.

⁴³⁶ MORIN, 2010, p. 28.

⁴³⁷ MORIN, KER, [1993?], p. 68.

⁴³⁸ MORIN, KER, [1993?], p. 69-70.

Existe uma confluência entre os males individuais, que se revelam por esse sintomas, e os males da sociedade como um todo e suas estruturas:

Os males objectivos que resultam das dificuldades ou disfunções econômicas, do peso e da rigidez burocráticos, das degradações ecológicas, tornaram-se perceptíveis e começam a ser enunciados e denunciados. Porém, os males de civilização que se infiltram nas almas e ganham forma subjectiva nem sempre são apercebidos. De qualquer modo, os males objectivos e os males subjectivos encontram-se para formar um novo mal de civilização. Surgido no Ocidente no e pelo desenvolvimento econômico, vai continuar na e pela crise econômica⁴³⁹.

Morin aponta algumas formas como as pessoas procuram responder a esses males e encontrar novamente sentidos para a vida. Entre eles a revalorização de uma vida junto à natureza e hábitos, inclusive alimentares, “naturais”; uma valorização do *Eros*, que se manifesta como amor, erotismo, sexualidade e amizade; a busca dos métodos e mensagens das culturas orientais; religiosidades sincréticas diversas, como cultura *new age*; em fim, “uma busca pela unidade do verdadeiro, do bem, do belo, da restauração da comunhão e do sagrado. Há nas ruínas de tudo o que o progresso destruiu, ele próprio agora em ruínas, uma procura de verdades perdidas...⁴⁴⁰”.

Entretanto, essas buscas têm resultados efêmeros e logo resultam em novo vazio, difícil de preencher: as “[...] forças de resistência espontâneas ao mal de civilização, são ainda demasiado frágeis para serem o seu remédio⁴⁴¹”.

Por isso, surgem questões dramáticas, que ainda não temos como responder:

Serão insuficientes as reacções ao mal? Irá o mal amplificar-se? Seja como for, a nossa civilização já não poder ser considerada como tendo atingido um termo estabilizado. Depois de ter libertado forças inauditas de criação e desencadeado forças inauditas de destruição, caminhará ela para a sua auto-destruição ou para a sua metamorfose?⁴⁴²

Na raiz dessa doença ou mal de civilização está, novamente, o mito tecnoburocrático do progresso, que desconhece o humano:

o pensamento tecnoburocrático não compreende aquilo que é vivo, antropológico e social, a não ser segundo a lógica simplificadora das máquinas artificiais; a competência tecnocrática é aquela dos especialistas, cuja cegueira geral envelopa a lucidez especializada; a

⁴³⁹ MORIN, KER, [1993?], p. 68.

⁴⁴⁰ MORIN, KER, [1993?], p. 70.

⁴⁴¹ MORIN, KER, [1993?], p. 71.

⁴⁴² MORIN, KER, [1993?], p. 72.

ação tecnocrática não pode ser, social e politicamente, senão mutilada e mutiladora⁴⁴³.

Por muito tempo se pensou que a civilização se contrapunha à barbárie e que o progresso da civilização significava vitória sobre a barbárie. Hoje observamos que há uma nova barbárie, de origem racionalizadora, tecnológica científica. A ciência que serve ao progresso, ao se especializar em disciplinas, ilumina parte da realidade, mas deixa lacunas entre essas disciplinas, nas quais ficam obscurecidas as questões mais importantes.

Enquanto a formalização e a quantificação ignoram os seres e os viventes, que por essa mesma razão se tornam invisíveis e cedem lugar às estatísticas, às fórmulas, às idealizações, é a vida que cai nos buracos entre as disciplinas biológicas, é o homem que cai no buraco entre as disciplinas das ciências humanas⁴⁴⁴.

Portanto o progresso da ciência não só produz elucidação, mas também cegueira, que se constitui na nova barbárie de origem científica e tecnológica. Ao invés de suplantarem as formas antigas da barbárie humana, essa nova barbárie a elas se associa, como tivemos exemplos nos campos de concentração da II Grande Guerra e também na racionalização das estatísticas frias sobre as realidades sociais, que consideram apenas números, sem levar em conta que esses números representam vidas.

Por isso, a ciência e a técnica podem ter papel essencial não somente na salvação da humanidade, mas também na sua ruína:

Não é absolutamente certo, apenas provável, que nossa civilização se encaminhe para uma autodestruição, e, se houver autodestruição, o papel da política, da ciência, da tecnologia e da ideologia será capital, ao passo que a política, a ciência, a tecnologia, a ideologia, se houvesse uma tomada de consciência, poderiam salvar do desastre e transformar as condições do problema⁴⁴⁵.

2.2.4.4 Ameaça atômica

Como foi dito acima: “Lá onde está a mais forte integração – o núcleo do hidrogênio – jaz a maior força de desintegração: a bomba H”. A partir daí, Morin

⁴⁴³ MORIN, 2010, p. 30.

⁴⁴⁴ MORIN, 2010, p. 31.

⁴⁴⁵ MORIN, 2010, p. 32 (grifo do autor).

conclui que “a ciência revela uma ambivalência cada vez mais radical, o domínio da energia nuclear pelas ciências físicas desemboca não já somente no progresso humano, mas também na aniquilação humana[...]”⁴⁴⁶.

Conforme ele, a crise planetária está no coração de processos incontrolados e o afloramento de ameaças mortais globais é uma das características dessa crise. Nesse sentido, as bombas atômicas lançadas na II Guerra Mundial inauguraram uma nova fase da humanidade em que a arma nuclear ficou permanentemente suspensa sobre toda a humanidade, a maneira da espada de Dâmocles. Isso porque, apesar da superação da “guerra fria”, imensos arsenais capazes de destruir várias vezes o gênero humano, mantêm-se intactos e a tecnologia de sua fabricação torna-se cada vez mais ao alcance de países que cultivam antagonismos irredutíveis, e de terroristas.

Portanto, permanece constantemente a hipótese de autodestruição da humanidade, cujo veículo poderia ser a energia atômica.

Um argumento importante que ele usa, e que ainda mantém sua total validade, como também corrobora para a visão de que uma autodestruição da humanidade é possível, é que observamos agora “uma dimensão radicalmente nova na história: a emergência planetária da humanidade – ou a emergência da humanidade planetária”⁴⁴⁷.

A partir desse momento, todas as crises referidas comportam intrinsecamente a dimensão planetária. Por isso, todas as implicações que decorrem destas crises afetam a humanidade como um todo:

A humanidade não é somente uma noção ideal: ela transformou-se em comunidade de destino, que, forjada *na* e *pelas* duas guerras mundiais, converteu-se, desde Hiroshima, em comunidade de vida ou morte⁴⁴⁸.

Por isso também, a humanidade corre o risco de chegar a seu destino final, ou sua autodestruição, antes mesmo de ter se realizado como humanidade:

A nebulosa espiral da humanidade se desfaz no momento em que ela ensaia seu acesso ao ser. Desde então, a crise planetária torna-se crise de planetarização. A planetarização que se efetiva *na* e *pela* técnica, *na* e *pela* comunidade de destino, não se realiza no nível da

⁴⁴⁶ MORIN, KER, [1993?], p. 62.

⁴⁴⁷ MORIN, 2010, p. 36.

⁴⁴⁸ MORIN, 2010, p. 37.

humanidade dividida e cortada em nações, impérios, raças. Lá onde esta planetarização progride pela hegemonia e pela homogeneização, então, *por essa mesma razão, ela não progride*. Assim damos-nos conta de que *a crise de planetarização, é a crise da humanidade que não chega a se constituir em humanidade, e, daí então, a crise do mundo ainda incapaz de se tornar mundo, a crise do homem ainda impotente em sua realização como homem...*⁴⁴⁹

Quanto a ideia de uma autodestruição através da guerra, diz Morin:

felizmente, na crise generalizada das sociedades e da civilização, a própria guerra entrou em crise[...]. O aniquilamento potencial da humanidade transforma-se em seu próprio freio, e até agora impediu que as destruições parciais se generalizassem. A guerra entrou em crise no momento em que o desenvolvimento e a multiplicação das técnicas de aniquilamento lhe negaram sua razoabilidade. No entanto, *inexistem garantias de que a loucura não vença [...]*⁴⁵⁰.

E pergunta: seria então a possibilidade de um aniquilamento termonuclear um freio à possibilidade do seu próprio desencadeamento?

Hoje sabemos que a hipótese de uma terceira guerra entre os dois “mastodontes estádicos” da guerra fria não se confirmou, felizmente para a humanidade. Porém também sabemos que o arsenal atômico permanece intacto em sua grande maioria, guardando seu potencial destruidor também intacto. Como diz o próprio Morin⁴⁵¹: “O que pensar?”

2.2.5. Crise de futuro

Junto a esses problemas levantados estão também a constatação da contradição entre os Estados nacionais e os grandes problemas da humanidade, cada vez mais abrangentes, e também uma crise generalizada de futuro.

Morin diz que

[...] os Estados-nações, incluindo os grandes Estados-nações poliétnicos, são agora demasiado pequenos para os grandes problemas, doravante, inter e transnacionais. Os problemas da economia, do desenvolvimento, da civilização técnico-industrial, os da homogeneização dos modos e géneros de vida, da desintegração de

⁴⁴⁹ MORIN, 2010, p. 38.

⁴⁵⁰ MORIN, 2010, p. 33.

⁴⁵¹ MORIN, 2010, p. 34.

um mundo camponês milenário, os da ecologia e da droga, são problemas planetários que excedem as competências nacionais⁴⁵².

A esses problemas, se associam os antagonismos entre nações, e entre religiões, por exemplo, “o antagonismo modernidade/tradição agrava-se em antagonismo modernidade/fundamentalismo”⁴⁵³. Esse problemas “se concentram em todo lado onde existem religiões e etnias mescladas, fronteiras arbitrárias entre Estados, exasperações das rivalidades e recusas de toda a espécie, como no Oriente Médio⁴⁵⁴”. Ou seja, o século XX, ao mesmo tempo, criou e retalhou um tecido planetário único.

Quanto à crise generalizada do futuro, Morin diz que consciência da ambivalência da modernidade, longe de possibilitar que se a ultrapasse, “dá à luz um pobre pós-modernismo que consagra somente a incapacidade de conceber um futuro⁴⁵⁵”.

Por isso, “reina em toda a parte o sentimento, difuso ou agudo, da perda do futuro⁴⁵⁶”, que se torna uma doença e se imiscui no presente, induzindo a um sentimento de angústia, especialmente porque o capital de fé da civilização foi investido no futuro.

Ainda que na vida do dia-a-dia se procure vencer esse sentimento de crise do futuro, a despeito das incertezas, cultivando a esperança,

“a crise do futuro determina um gigantesco refluxo ao passado, e isto acontece quanto mais o presente for miserável, angustiado e infeliz. O passado, que fora arruinado pelo futuro, ressuscita das ruínas do futuro. Daí esse formidável e multiforme movimento de re-enraizamento e regresso aos fundamentos étnicos, nacionais, religiosos, perdidos ou esquecidos, onde surgem os diversos ‘fundamentalismos’⁴⁵⁷”.

Assim, “o futuro chama-se agora incerteza⁴⁵⁸” e incerteza é um dos sintomas mais evidentes de crise. Por isso: “A sobrevivência exige que se revolucione o devir. Temos que voltar a um outro futuro. É isso que deve ser a tomada de consciência decisiva do novo milênio⁴⁵⁹”.

⁴⁵² MORIN, KER, [1993?], p. 60.

⁴⁵³ MORIN, [1993?], p. 60.

⁴⁵⁴ MORIN, KER, [1993?], p. 60.

⁴⁵⁵ MORIN, KER, [1993?], p. 63.

⁴⁵⁶ MORIN, KER, [1993?], p. 63.

⁴⁵⁷ MORIN, KER, [1993?], p. 63-64.

⁴⁵⁸ MORIN, KER, [1993?], p. 64.

⁴⁵⁹ MORIN, KER, [1993?], p. 78.

2.2.5. Salvação / Perdição: O Evangelho da Perdição

Segundo Morin, no final do primeiro milênio a humanidade chegou a várias tomadas de consciência fundamentais e complementares. Dentre elas, a tomada de consciência da perdição no horizonte de nossas vidas, de toda a vida, de todo o planeta, de todo o sol⁴⁶⁰. Essa tomada de consciência vem da única certeza que podemos ter: “tudo nasce na circunstância e tudo o que nasce está prometido à morte⁴⁶¹”. Junto a essa consciência estão também: a consciência da unidade da Terra (consciência telúrica); consciência da unidade/diversidade da biosfera (consciência ecológica); consciência da unidade/diversidade do homem (consciência antropológica); consciência do nosso estatuto antro-po-biofísico; consciência do nosso *dasein*, o fato de estarmos aqui sem saber porquê; consciência da era planetária; consciência da ameaça damocliana; consciência de nosso destino terrestre⁴⁶².

A consciência da perdição vem de sua convicção de que não há nenhuma evidência da existência de um deus, além das formulações mitológicas humanas, que se desenvolveram ao longo da pré história e da história (que ele considera pré história da humanidade, ou idade de ferro planetária), sucessivamente: uma idade paleomítica, atestada pelos rituais de morte; uma idade mesomítica, testemunhada pelos afrescos rupestres; uma idade neomítica, ligada à agricultura; e uma idade megamítica, na qual se desenvolveram as gigantescas divindades das grandes religiões⁴⁶³.

Embora criados pelo ser humano, na noosfera⁴⁶⁴, esses mitos dominam seus criadores, e tornam-se agentes poderosos da história. “Não apenas os seres humanos se combatem por meio de deuses, mas deuses se combatem por meio de seres humanos⁴⁶⁵”.

⁴⁶⁰ MORIN, KER, [1993?], p. 156.

⁴⁶¹ MORIN, KER, [1993?], p. 144.

⁴⁶² MORIN, KER, [1993?], p. 155-156.

⁴⁶³ MORIN, 2005a, p. 215.

⁴⁶⁴ Morin define noosfera como: “Termo introduzido por Teilhard de Chardin, em *O Fenômeno Humano*, que designa o mundo das ideias, dos espíritos/mentes, dos deuses, entidades produzidas e alimentadas pelos espíritos humanos na cultura. Essas entidades, deuses ou ideias, dotadas de autonomia dependente (dos espíritos e das culturas que os alimentam) adquirem uma vida própria e um poder dominador sobre os humanos”. In: MORIN, 2005a, p. 303.

⁴⁶⁵ MORIN, 2005a, p. 216.

A esses grandes mitos religiosos, sucederam os mitos laicos, tão poderosos quanto os anteriores: o mito do Estado-nação; o mito marxista de uma humanidade emancipada (assentado sobre bases que Marx considerava científicas); o mito que se infiltrou na razão, nas ciências e na técnica e gerou os mitos do progresso, da indústria e do mercado, que hoje estão disseminados e têm como seus sacerdotes os economistas e os técnicos da megamáquina.

A tomada de consciência de nossa perdição, vem da convicção que

Não existe salvação no sentido das religiões de salvação que prometem a imortalidade pessoal. Não há salvação terrestre, como prometeu a religião comunista, ou seja: uma solução social em que a vida de cada um e de todos seria liberta da infelicidade, do acaso, da tragédia. Temos que renunciar radicalmente, e definitivamente, a essa salvação⁴⁶⁶.

Além disso, temos que renunciar às promessas infinitas de conquista da natureza e de progresso, inclusive da inteligência humana, que nos foram legadas pela modernidade. Temos que assumir nosso irremediável finitismo. Junto a essa consciência do finitismo, “podemos agora assumir a consciência da nossa inconsciência e um conhecimento da nossa ignorância⁴⁶⁷”. Não temos mais balizas para orientar o nosso caminhar. Estamos na itinerância, mas caminhamos às escuras. Porém não se trata de uma marcha para o açougue. Somos impelidos pelas nossas aspirações, vontade, coragem e esperança, embora não seja a esperança de uma recompensa final.

A itinerância implica revalorização do aqui e agora, do ato vivido, dos momentos autênticos, poéticos e arrebatadores da existência, como também, visto que cada solução implica em novos problemas, uma desvalorização relativa das ideias de fim e de solução. Devemos assumir a incerteza e a inquietação. Haverá cada vez mais fontes de angústia. Diante disso, temos cada vez mais necessidade de participação, de entusiasmo de fraternidade, de amor. O amor é o antídoto para a angústia, não sua solução. É a experiência de comunhão, de exaltação de si e do outro, no qual o ser humano chega ao seu melhor.

⁴⁶⁶ MORIN, KER, [1993?], p. 144.

⁴⁶⁷ MORIN, KER, [1993?], p. 144.

Isso se constitui, ao mesmo tempo, na má e na boa notícia. A má notícia é que estamos irremediavelmente perdidos. A boa notícia, ou seja o evangelho, só pode partir da má notícia. Ela nos diz que, embora perdidos, temos uma casa comum, o pequeno planeta, onde a vida criou seu jardim e os humanos formaram seu lar. Onde agora devemos reconhecer nossa casa comum.

Esse evangelho conclama: sejamos irmãos, sejamos solidários uns com os outros, não porque seremos salvos, mas porque estamos perdidos. Devemos ouvir o apelo à fraternidade, vencer a repulsa frente ao diferente e ao estrangeiro, saber perdoar o inimigo, pois “a existência de um inimigo mantém tanto a nossa barbárie como a dele”, vencer a máquina infernal que fabrica crueldade por todo o lado sem parar.

Eis o evangelho da perdição. Ele precisa se nutrir do ser humano no seu todo, prosaico, que busca satisfazer a necessidade utilitária funcional de sobreviver, e poético, que está ligado às necessidades amorosas e fraternais e que são finalidades em si mesmas. Porém, vivemos hoje uma hiperprosa, que cobriu o mundo com uma grande toalha de prosa, vencendo a esperança do triunfo da fraternidade universal. Nessas condições, necessitamos uma ofensiva poderosa de poesia e do impulso fraternário do evangelho da perdição.

Este evangelho da perdição, que é também o evangelho da fraternidade, segundo Morin, “está para a ética tal como a complexidade está para o pensamento: apela a que não se fraccione ou separe, mas a que se una, e é intrinsecamente re-ligioso, no sentido literal do termo⁴⁶⁸”. Nesse sentido, superando as religiões dos deuses, que ele chama de religiões de primeiro tipo, bem como as religiões sem deuses, de segundo tipo, representadas pelas ideologias que não tinham consciência de sua natureza religiosa, necessitamos uma religião de terceiro tipo: uma religião da perdição. Por que religião, se essa palavra já tem toda uma conotação que assumiu ao longo da história e que a distancia desse conteúdo?

Porque temos necessidade, para procurar a hominização e civilizar a Terra, de uma *força comunicante e comungante*. É necessário um arrebatamento, religioso nesse sentido, para operar nos nossos

⁴⁶⁸ MORIN, KER, [1993?], p. 150.

espíritos a *re-ligação* entre os humanos, a qual por si mesma estimula a vontade de ligar os problemas uns aos outros⁴⁶⁹.

Essa religião se oporia às religiões de salvação, mas poderia compreendê-las e colaborar com elas no campo da fraternidade, que lhes é comum. “Seria uma religião que comportaria uma missão racional: salvar o planeta, civilizar a Terra, realizar a unidade humana e salvaguardar a sua diversidade⁴⁷⁰”.

Seria uma religião que assumiria a racionalidade, a problematização, a autocrítica, a dúvida, a incerteza. Porém, também aberta, que participaria no que nos ultrapassa. “Seria uma religião sem deuses, mas na qual a ausência de deuses revelaria a onnipresença do mistério [...]. Seria uma religião sem providência, sem futuro radioso, mas que nos ligaria solidariamente uns aos outros na Aventura desconhecida [...]. Seria uma religião aberta sobre o abismo⁴⁷¹”.

Em fim,

O reconhecimento da Terra-Patria conflui para a religião dos mortais perdidos, ou antes, deságua nessa religião da perdição. Assim, não há salvação se a palavra significa fugir à perdição. Todavia, se salvação significa evitar o pior e procurar o melhor possível, então a nossa salvação pessoal está na consciência, no amor, na fraternidade, a nossa salvação colectiva está em evitar o desastre de uma morte prematura da humanidade e em fazer da Terra, perdida no cosmos, o nosso “porto de salvação”⁴⁷².

⁴⁶⁹ MORIN, KER, [1993?], p. 150.

⁴⁷⁰ MORIN, KER, [1993?], p. 151.

⁴⁷¹ MORIN, KER, [1993?], p. 151-152.

⁴⁷² MORIN, KER, [1993?], p. 152.

2.3 Terceiro Fio – Educação e Salvação da Humanidade

2.3.1. O contexto: a dupla hélice da globalização

Segundo Edgar Morin estamos na segunda globalização. A primeira refere-se à dispersão da humanidade, ocorrida na primeira pré-história⁴⁷³, pela qual a espécie humana estabeleceu colônias por todo o planeta. Em sua dispersão, produziu uma extraordinária diversidade de línguas, de culturas, de destinos, de inovações e criações em todos os campos. Porém, essa mesma dispersão resultou no esquecimento da identidade comum e os seres humanos se tornaram estranhos uns aos outros. Apesar disso, essa diáspora não produziu cisão genética na humanidade: todos pertencemos à mesma espécie, com as mesmas características humanas fundamentais, o que se comprova, se não por outros fatores, pela possibilidade de fecundação entre pessoas das mais diferentes características fenotípicas.

A segunda globalização começou no século XVI, quando algumas “jovens e pequenas nações da Europa ocidental [...] se lançaram à conquista do globo e, pela aventura, pela guerra e pela morte, põem em comunicação, para o bem e para o mal, os cinco continentes⁴⁷⁴”.

Essa globalização é impulsionada por duas hélices: a primeira, de conquista, dominação, violência, escravismo e exploração; a segunda, da mundialização das ideias universalistas do humanismo europeu, questionando progressivamente os alicerces culturais e religiosos, a começar pelo próprio Ocidente.

A conquista da América, como a da África, se dá ao custo do esfacelamento de civilizações, de destruições culturais, de violências das mais diversas formas. Contudo, mesmo assim, provoca comunicações e intercâmbios como, por exemplo, entre culturas agrícolas. Os bacilos e vírus

⁴⁷³ Na concepção de Morin estamos ainda na pré-história da humanidade, na idade de ferro planetária (MORIN, 2010, p. 38-45). “Estamos numa segunda pré-história, idade de ferro planetária, pré história de uma possível sociedade-mundo, sempre pré-história do espírito humano, talvez pré-história da técnica...”(MORIN, 2005, p. 295). “A humanidade não consegue parir a humanidade” (MORIN, 2005, p. 242).

⁴⁷⁴ MORIN, 2005, p. 226.

trazidos pelos conquistadores provocam hecatombes, com doenças para as quais as populações nativas não tinham anticorpos. A sífilis é espalhada por todos os continentes, donde Morin conclui que a primeira unificação do globo é a unificação microbiana. A Europa implanta sua civilização e sua cultura sobre todos os outros povos; existem migrações de milhões de pessoas para as novas terras conquistadas. O desenvolvimento econômico europeu, principalmente com a industrialização, fornece-lhe esmagadora superioridade militar, o que garante uma ocidentalização e vai desembocar, no século XIX na colonização do mundo. No século XX as guerras também se tornam mundiais. Ao final da Segunda Grande Guerra dá-se o processo de descolonização, que vai se completar nos anos de 1970. Ao mesmo tempo, também, completa-se o processo de ocidentalização político-militar. As novas nações emancipadas se apropriam da ideia europeia do direito dos povos e do modelo do Estado-nação.

A partir de 1989 o conceito de globalização impõe-se, mascarando o fato que a mundialização iniciou em 1492, com Cristóvão Colombo e Vasco da Gama, e “ocultando os processos complexos, antropológicos, históricos e existenciais da planetarização, que envolvem todas as dimensões da identidade humana⁴⁷⁵”. Mas surge uma novidade: impõe-se a todo o mundo o capitalismo e o mercado internacional. A dominação, primeiro militar e política, torna-se econômica. Conjugam-se novas tecnologias de comunicação, de organização e de desenvolvimento de um capitalismo cada vez mais internacionalizado. Ao mesmo tempo, internacionaliza-se a cultura, através da miscigenação e da simbiose de civilizações.

Na perspectiva hologramática, na qual as partes estão no todo, mas também cada parte contém a informação do todo⁴⁷⁶, o mundo, como todo, está cada vez mais presente em cada indivíduo.

Doravante, todos os fragmentos de humanidade, dispersos há dezenas de milhares de anos, acham-se inconscientemente em conexão. Mas não constituem de forma alguma, longe disso, um conjunto unificado que pudéssemos chamar de Humanidade. O processo é lento, desigual, cheio de obstáculos, mas se começa a vislumbrar, depois da integração do destino planetário ao destino histórico do Ocidente, a integração do destino histórico do Ocidente ao destino planetário⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ MORIN, 2005, p. 227.

⁴⁷⁶ MORIN, 2004, p. 264.

⁴⁷⁷ MORIN, 2005, p. 230.

A esta primeira hélice, focada no aspecto dominador do desenvolvimento planetário desencadeado pelo ocidente, somou-se uma segunda hélice, complementar, mas antagônica, à máquina dominadora. Ela se caracteriza pelo desenvolvimento das “potencialidades universais do humanismo europeu, que se atualizam na afirmação dos direitos do homem, do direito dos povos à soberania, nas ideias de liberdade, igualdade, fraternidade, no valor universal da democracia⁴⁷⁸”.

Um papel fundamental para o desenvolvimento dessa mundialização é exercido pelas comunicações, que, graças às novas tecnologias, se apresentam de forma cada vez mais polivalente, escapando ao controle apenas dos dominadores.

Como fruto dessa segunda hélice, desenvolve-se uma nova cidadania terrestre, da qual temos indícios nas organizações de médicos que cuidam de doentes, de refugiados, de feridos em todo o mundo, não por causa de religião ou ideologia, mas impulsionadas pela compaixão e auxílio aos necessitados. Também organizações que se preocupam com causas cada vez mais globais, como Anistia Internacional, que denuncia, em todo o planeta, torturas e atos arbitrários dos Estados; *Survival Internacional*, que se dedica aos pequenos povos ameaçados de exterminação cultural e física; *Greenpeace*, que se consagra à defesa da biosfera; *Attac*, que luta contra a especulação financeira internacional.

Juntamente com essas organizações estão também várias contracorrentes, que se contrapõem às correntes dominantes e que têm a potencialidade de contribuir para a ‘segunda mundialização’: - a contracorrente ecológica; - a contracorrente focada na qualidade, especialmente na qualidade de vida, em oposição à invasão generalizada do quantitativo; - a contracorrente da resistência ao primado do consumo padronizado, exaltando a frugalidade e a temperança; - a contracorrente da defesa das qualidades culturais, em reação à homogeneização; - a contracorrente das economias solidárias, contra o império do dinheiro e do lucro; - a contracorrente que valoriza a vida poética em contraposição à vida puramente prosaica e utilitarista; - a contracorrente da busca pela paz, em contraposição à explosão da violência.

⁴⁷⁸ MORIN, 2005, p. 232.

Além disso, diz Morin, pode-se pensar que

as aspirações que alimentaram as grandes esperanças revolucionárias do século XX, mas que foram pisoteadas, desviadas, vencidas, continuam a resistir sob a forma de uma nova busca de solidariedade e de responsabilidade⁴⁷⁹.

Esses movimentos, ainda dispersos e com grandes dificuldades de organização, correndo sempre o risco de dispersão e de se extraviar sob o impulso de ilusões simplificadoras, poderão convergir para a formação de começos de transformação. Mas “a verdadeira transformação só poderá realizar-se quando essas correntes se encadeararem para desenhar a face de uma política de civilização planetária⁴⁸⁰”.

Uma primeira experiência de convergência foi feita pelo Fórum Social Mundial: “Porto Alegre foi uma etapa da segunda globalização⁴⁸¹”.

Porém, a tensão entre as duas globalizações, antagônicas mas complementares, ainda se desenvolve plenamente.

Vê-se [...] que há duas globalizações em uma; uma, principalmente técnica e econômica, baseada no lucro; outra, na qual se esboça uma consciência de pertença a uma pátria terrestre, que prepara uma cidadania planetária. Essa consciência está em gestação através dos movimentos que preparam, em meio à confusão, uma internacional cidadã⁴⁸².

Essas duas globalizações são inseparáveis: a segunda avança pelo avanço da primeira, fazendo-lhe o contraponto. Por exemplo, as ideias universalistas se desenvolvem no rastro dos progressos econômicos e técnicos da comunicação; a divulgação de livros, filmes, programas televisivos, que veiculam a cultura universalista, ocorre de forma antagônica à indústria da qual fazem parte, que, por sua vez, veicula matérias desse teor com a finalidade de se fortalecer e se expandir.

A questão que se coloca agora é a convergência dos movimentos fragmentários da segunda globalização, capaz de gerar e impulsionar uma cultura mundial que leve à antropopolítica (política a serviço do ser humano) e

⁴⁷⁹ MORIN, 2005, p. 233.

⁴⁸⁰ MORIN, 2005, p. 234.

⁴⁸¹ MORIN, 2005, p. 234. Morin se refere ao Primeiro Fórum Social Mundial, ocorrido em Porto Alegre, em 2001. De lá para cá a experiência continua, mas sofrendo as dificuldades para a convergência que ele próprio apontava, conforme o parágrafo anterior.

⁴⁸² MORIN, 2005, p. 234-235.

a uma 'sociedade-mundo', para cuja realização a humanidade já conta com a infra-estrutura comunicacional-organizacional:

Tudo parece pronto: temos instaladas uma máquina econômica, uma tecnosfera e uma rede de comunicação que constituem uma espécie de infra-estrutura organizadora para a sociedade mundo. Faltam instâncias superiores à megamáquina capazes de orientá-la rumo à segunda globalização: uma sociedade civil mundial e uma consciência de comunidade de destino planetária⁴⁸³.

Apesar da infra-estrutura, temos ainda grandes carências para a implantação da sociedade-mundo como, por exemplo: instâncias reguladoras que disciplinem o avanço incontrolado do quadrimotor constituído pela aliança entre ciência, técnica, indústria e lucro; um direito comum à humanidade, com instâncias mundiais e confederações ligadas a essas instâncias, capazes de fazer com que esse direito seja aplicado (as nações são ao mesmo tempo uma necessidade e um obstáculo à sociedade-mundo, na medida em que conservam culturas e identidades, núcleos de democracia e de resistência às forças anônimas acionada pelo lucro, mas, concomitantemente, inibem o potencial de integração necessário a uma comunidade planetária); uma ética planetária; uma política planetária. Falta, mais do que qualquer outra coisa, uma sociedade civil planetária, com consciência de que a humanidade se tornou uma comunidade de destino.

A consciência dessa comunidade de destino requer uma identidade comum "que vem da filiação a uma identidade *materna e paterna que concretiza o termo pátria e traz fraternidade a milhões de cidadãos sem laço consangüíneo*⁴⁸⁴", ou seja, "a consciência de que somos filhos e cidadãos da Terra-Pátria⁴⁸⁵".

A humanidade pende entre a primeira hélice impulsionada pelo quadrimotor ciência-técnica-indústria-lucro (ou economia capitalista), quatro motores conectados uns nos outros, numa marcha cega, cada vez mais incontrolada; e a segunda hélice, acionada pelas ideias de universalismo e de solidariedade. Porém, a complexidade se manifesta pelo fato de que, por um lado, o processo de unificação mundial é na sua essência conflituoso e provoca

⁴⁸³ MORIN, 2005, p. 238.

⁴⁸⁴ MORIN, 2005, p. 240. (grifo do autor)

⁴⁸⁵ MORIN, 2005, p. 240. Essas mesmas ideias são desenvolvidas largamente em: MORIN, , KERN, [1993?]

a fragmentação e o fechamento das nações, culturas, religiões, sobre si mesmas, o que eleva o grau de competitividade e violência entre elas. Por outro lado, os avanços das ciências, da técnica, da economia “carregam subjugação e libertação, regressão e progressão, mal-estar e bem-estar, vida e morte⁴⁸⁶”.

Essa situação leva a um impasse: “a humanidade, no fim do último milênio chegou a um impasse, ou seja, não pode seguir no mesmo rumo⁴⁸⁷”.

O desencadeamento das forças do quadrimotor, num

feed-back positivo de crescimento acelerado só pode levar a uma avalanche destrutiva ou a uma metamorfose. Quando uma evolução atinge um impasse, surge uma eventual mutação profunda ou metamorfose[...]. Caminhamos para uma metamorfose ou para uma catástrofe⁴⁸⁸?

É nesse contexto que a educação e a reforma do pensamento jogam um papel fundamental:

O problema da humanidade é, ao mesmo tempo, fundamental e global. Ora, o pensamento que só percebe o fragmentário, o descontextualizado, o quantificável, é incapaz de qualquer concepção global e fundamental.

A segunda hélice necessita de todas as qualidades da inteligência e da consciência engendradas pela mente humana para evitar que a nave espacial Terra se torne um *Titanic*.

Seremos capazes de ir rumo a uma sociedade-mundo portadora do nascimento da própria humanidade?⁴⁸⁹

2.3.2. Os grandes desafios à educação

Morin vislumbra a necessidade de um “ensino educativo”, compreendendo ensino em um sentido restritivo apegado mais ao cognitivo, ou seja, à “arte ou ação de transmitir conhecimentos a um aluno, de modo que ele os compreenda e assimile⁴⁹⁰”. Para conceituar educação, ele se socorre da definição de Robert: “Utilização de meios que permitem assegurar a formação

⁴⁸⁶ MORIN, 2005, p. 241.

⁴⁸⁷ MORIN, 2005, p. 243.

⁴⁸⁸ MORIN, 2005, p. 243.

⁴⁸⁹ MORIN, 2005, p. 243.

⁴⁹⁰ MORIN, 2002a, p. 11.

e o desenvolvimento de um ser humano; esses próprios meios⁴⁹¹". Portanto, esse ensino educativo seria "transmitir não o mero saber, mas uma cultura que permita compreender nossa condição e nos ajudar a viver, e que favoreça, ao mesmo tempo, um modo de pensar aberto e livre⁴⁹²".

Essa tarefa assume, hoje, um sentido de urgência, diante do exposto acima e no capítulo precedente, ou seja, diante das grandes ameaças que hoje se colocam à humanidade:

Estamos comprometidos, na escala da humanidade planetária, na obra essencial da vida, que é resistir à morte. Civilizar e solidarizar a Terra, transformar a espécie humana em verdadeira humanidade torna-se o objetivo fundamental e global de toda a educação que aspira não ao progresso, mas à sobrevida da humanidade⁴⁹³.

Essa situação se agrava, na medida em que,

Há inadequação cada vez mais ampla, profunda e grave entre os saberes separados, fragmentados, compartimentados entre disciplinas, e, por outro lado, realidades ou problemas cada vez mais polidisciplinares, transversais, multidimensionais, transnacionais, globais, planetários.

Em tal situação, tornam-se invisíveis:

- os conjuntos complexos;
- as interações e retroações entre partes e todo;
- as entidades multidimensionais;
- os problemas essenciais.

De fato, a hiperespecialização impede de ver o global (que ela fragmenta em parcelas) bem como o essencial (que ela dilui). Ora, os problemas essenciais nunca são parceláveis, e os problemas globais são cada vez mais essenciais⁴⁹⁴.

2.3.3. Os sete princípios para a Reforma do Pensamento

Diante dessa situação, Morin propõe a necessidade de uma reforma do pensamento, que permita compreender o todo em sua complexidade, rompendo a visão da causalidade linear e unidirecional e assumindo uma causalidade circular e multirreferencial. Essa reforma também deverá substituir a lógica clássica por uma lógica dialógica, capaz de conceber noções ao

⁴⁹¹ ROBERT apud MORIN, 2002a, p. 10.

⁴⁹² MORIN, 2002a, p. 11.

⁴⁹³ MORIN, 2002b, p. 78.

⁴⁹⁴ MORIN, 2002a, p. 13-14.

mesmo tempo complementares e antagônicas e de compreender a integração das partes no todo, pelo reconhecimento do todo nas partes.

A partir daí, ele aponta sete princípios necessários à reforma do pensamento⁴⁹⁵:

2.3.3.1 *O princípio sistêmico ou organizacional*

Esse sistema liga o conhecimento das partes ao conhecimento do todo, a partir da ideia de que o todo é mais do que a soma das partes. Ou seja, a organização de um todo produz qualidades e propriedades novas em relação às partes consideradas isoladamente. No caso dos seres vivos, a organização produz qualidades que vão além das propriedades de seus constituintes físico-químicos; essas qualidades ficam obscurecidas caso se tome apenas as propriedades dos constituintes separadamente. Por outro lado, também é necessário considerar que o todo é, ao mesmo tempo, menos que a soma das partes, que têm suas qualidades inibidas pela organização do conjunto.

2.3.3.2 *O princípio holográfico*

Segundo este princípio podemos considerar esse aparente paradoxo das organizações complexas: não apenas a parte está no todo, mas o todo está inscrito nas partes. Por exemplo, a célula é uma parte do todo – o organismo -, mas também o todo está na parte: o patrimônio genético está presente em cada célula. Assim, a sociedade está presente em cada indivíduo, enquanto todo, através da sua linguagem, sua cultura, suas normas.

2.3.3.3 *O princípio do círculo retroativo*

⁴⁹⁵ Cf. MORIN, 2002a, p. 93-97.

Refere-se aos princípios reguladores, segundo os quais a causa age sobre o efeito e o efeito age sobre a causa, rompendo assim a causalidade linear. Isto se verifica, por exemplo, nos sistemas de aquecimento e também de refrigeração, regulados por um termostato, que permitem a autonomia térmica de um ambiente em relação ao meio externo. De forma mais complexa, a “homoestasia” de um organismo vivo é um conjunto de processos reguladores baseados em múltiplas retroações. Temos aqui o *feedback* negativo, que permite reduzir o desvio e, assim, estabilizar um sistema, e o *feedback* positivo que amplifica o efeito, por exemplo: um ação violenta, que gera uma reação mais violenta, que, por sua vez, provoca uma reação ainda mais violenta. Retroações inflacionárias ou estabilizadoras estão presentes em inumeráveis fenômenos econômicos, sociais, políticos e psicológicos.

2.3.3.4 O princípio do circuito recursivo

Refere-se a autoprodução e auto-organização, que ultrapassam a noção de regulação. Trata-se de um circuito gerador em que os produtos e os efeitos são, eles próprios, produtores e causadores daquilo que os produz. Por exemplo: o ser humano é, ao mesmo tempo, produto e produtor do sistema de reprodução que vem desde o início dos tempos. Ele é produto desse sistema, mas o sistema não pode continuar se ele, pelo acasalamento, não se tornar também produtor do sistema. Também em relação à sociedade: os indivíduos humanos produzem a sociedade nas e pelas interações, mas a sociedade produz a humanidade desses indivíduos, fornecendo-lhes a linguagem e a cultura.

2.3.3.5 O princípio da autonomia/dependência (auto-organização)

Segundo esse princípio os seres vivos são auto-organizadores e, também, auto-ecoorganizadores, ou seja, desenvolvem sua organização e sua

autonomia na dependência de sua cultura. Também, as sociedades têm seu desenvolvimento na dependência de seu meio geológico. Ambos, para manter a autonomia, precisam retirar energia, informação e organização de seu meio-ambiente, portanto, sua autonomia é dependente desse meio. Um aspecto chave da auto-ecoorganização viva é que ela se regenera permanentemente a partir da morte das células, conforme a fórmula de Heráclito: “viver de morte, morrer de vida”⁴⁹⁶. Ou seja, as ideias de morte e vida são, ao mesmo tempo, antagônicas e complementares.

2.3.3.6 O princípio dialógico

É o princípio que une duas noções que deveriam se excluir reciprocamente, mas que são indissociáveis em uma mesma realidade. É exemplificado pela fórmula de Heráclito, acima. Assim, a dialógica permite assumir racionalmente a inseparabilidade de noções contraditórias, para conceber um mesmo fenômeno complexo. A dialógica ordem/desordem/organização está presente, através de inúmeras interretroações nos mundos físico, biológico e humano.

2.3.3.7 O princípio da reintrodução do conhecimento em todo o conhecimento

É o princípio que opera a restauração do sujeito e revela o problema cognitivo central: da percepção à teoria científica todo o conhecimento é uma reconstrução/tradução feita por uma mente/cérebro, em uma cultura e em uma época determinadas.

Essa reforma do pensamento teria um caráter não programático, mas paradigmático por estar relacionada não apenas ao conhecimento em si, mas a nossa aptidão e forma de organizar o conhecimento. A partir dela seria possível

⁴⁹⁶ Apud MORIN, 2002a, p. 95.

usar plenamente a inteligência pois, nossa lucidez depende da complexidade do modo de organizar nossas ideias.

Uma das grandes conquistas da reforma do pensamento seria unir as duas culturas separadas em dois grandes blocos, desde o século XIX, com prejuízos tão sérios para o desenvolvimento da humanidade: a cultura das humanidades e a cultura científica. A cultura humanística “é uma cultura genérica, que, pela *via* da filosofia, do ensaio, do romance, alimenta a inteligência geral, enfrenta as grandes interrogações humanas, estimula a reflexão sobre o saber e favorece a integração pessoal dos conhecimentos⁴⁹⁷”. Por outro lado, a cultura científica, de forma muito diferente, “separa as áreas do conhecimento; acarreta admiráveis descobertas, teorias geniais, mas não uma reflexão sobre o destino humano e sobre o futuro da própria ciência⁴⁹⁸”. Ao se afastar da cultura científica, por ver nela apenas saberes abstratos ou ameaçadores, a cultura humanística deixa de refletir a respeito das grandes descobertas científicas sobre a vida e sobre o mundo, que deveriam alimentar suas interrogações. A cultura científica, ao ver na cultura das humanidades apenas uma espécie de ornamento ou luxo estético, se priva da reflexão sobre os grandes problemas gerais e globais, torna-se incapaz de se pensar a si mesma e de pensar sobre os problemas sociais e humanos gerados por sua própria produção científica.

Superar essa disjunção de saberes é um dos grandes desafios colocados ao pensamento humano. A reforma do pensamento deverá pôr em comunicação esses grandes blocos, como também, as ideias capitais nascidas às margens de um e de outro. Assim seria possível um ressurgir da problematização e a emergência dos grandes problemas globais e fundamentais. Seria possível, também, unir e solidarizar conhecimentos separados, o que poderia se desdobrar em uma ética da união e da solidariedade entre os humanos, bem como favorecer o senso de responsabilidade e de cidadania, em extensão, o da cidadania planetária.

É importante que se tenha clareza que o movimento da reforma do pensamento já está em andamento na história humana. Ou seja, um novo

⁴⁹⁷ MORIN, 2002a, p. 17.

⁴⁹⁸ MORIN, 2002a, p. 17.

espírito científico, buscando ligar, contextualizar e globalizar os saberes e articular as disciplinas umas às outras de maneira fecunda, está emergindo, desde os anos 60 do século passado. Exemplo disso são as novas ciências, como a Ecologia, as ciências da Terra, a Cosmologia, que são poli ou transdisciplinares, pois elas têm por objeto não fragmentos da realidade, mas sistemas complexos, que formam um todo organizador. Ao mesmo tempo, também resgatam à consideração científica e humanística entidades naturais que estavam excluídas pelo pensamento fragmentador: o Universo (Cosmologia), a Terra (ciências da Terra), a natureza (Ecologia) e a humanidade (pela nova perspectiva fornecida pelo conceito do processo multimilenar de hominização, que permite dizer que ainda estamos na Pré-história humana). Essas ciências rompem o velho dogma reducionista da explicação pelo elementar: tratam de sistemas complexos, onde interagem o todo e as partes, organizando-se mutuamente.

Essas novas ciências sistêmicas vão além de perspectivas multidimensionais que já havia em ciências como a Geografia (que trabalha com fenômenos que vão da Geologia à Economia e às Ciências Sociais) e a História.

2.3.4. Reformar a educação – uma necessidade

Em um de seus livros que trata sobre a educação, *A Cabeça Bem-Feita*⁴⁹⁹, Morin colocou como subtítulo “Repensar a Reforma <==> Reformar o Pensamento”. Embora se referindo à reforma no sistema educacional francês: “No dezembro seguinte, o Ministro Claude Allègre pediu-me para presidir um ‘Conselho Científico’ destinado a refletir sobre a reforma dos saberes nos ginásios⁵⁰⁰”. E, mesmo que ele não tenha sido bem sucedido: “levantaram tantas resistências, que o relato referente a minhas posições ficou prejudicado de ponta a ponta⁵⁰¹”, podemos inferir daí: a) a necessidade de uma reforma na

⁴⁹⁹ MORIN, 2002a.

⁵⁰⁰ MORIN, 2002a, p. 10.

⁵⁰¹ MORIN, 2002a, p. 10.

educação; b) que a reforma necessária na educação não passa, em primeiro lugar, pelas questões econômicas ou administrativas, mas pela “reforma dos saberes”, embora, evidentemente, tanto as questões administrativas quanto as de conteúdo tenham que ser concomitantes em muitos momentos:

- a) Ao aceitar o convite, Morin dá seu aval ao diagnóstico da necessidade de uma reforma na educação, que se infere do convite do Ministro francês. De resto, em vários lugares deste texto colocamos a visão de Morin, que aponta a educação como essencial para a tomada de consciência quanto aos grandes problemas colocados à humanidade neste momento de ‘crise’ de destino humano. Por outro lado, embora a referência aqui seja ao sistema educacional francês, a abrangência da crise apontada nos permite afirmar que uma reforma se faz necessária não somente na França, mas em todos os países. Por isso, falar de reforma da educação é pertinente também ao nosso país e, no caso específico que tratamos aqui, à Rede Metodista de educação, visto que participa do sistema educacional de nosso país, como uma entidade classificada entre as redes comunitárias e confessionais⁵⁰².
- b) Porém, a reforma necessária, da qual aqui quero tratar em base às propostas de Edgar Morin, não se relaciona, em um primeiro momento, às reformas de legislação, referentes a aspectos administrativos ou mesmo econômicos do sistema educacional, neste momento de mercantilização do saber, mas aos conteúdos, ou “saberes”, que devem ser questionados e propostos à educação. Trata-se de conteúdos “fundamentais” à todas as sociedades e culturas, que devem ser implementados “segundo modelos e regras próprias a cada sociedade e cultura⁵⁰³”.

⁵⁰² JULIATTO, Clemente Ivo. As Universidades Comunitárias e o Processo de Interiorização. In: CRUB. *Revista Educação Brasileira*, Brasília, nº 60 e 61, p. 41, 2008. Disponível em:

<http://www.crub.org.br/admin/publicacoes/revista_60_61.pdf>. Acesso em 07 fev. 2010.

⁵⁰³ MORIN, 2002b, p. 13.

2.3.5. Conteúdos fundamentais à reforma da educação⁵⁰⁴

2.3.5.1 Educar para a consciência das cegueiras do conhecimento: o erro e a ilusão.

Um primeiro conhecimento fundamental em relação ao próprio conhecimento humano é que ele é permanentemente propenso e parasitado pelo erro e pela ilusão. Essa situação se agrava ainda mais, pelo fato de que nem o erro, nem a ilusão, se reconhecem enquanto tais. Por isso, não basta conhecer, simplesmente. É necessário conhecer o conhecimento, ou seja tomar consciência de seus dispositivos, enfermidades, dificuldades e tendências ao erro e à ilusão. Esse conhecimento torna-se essencial para que possamos manter a lucidez quanto ao nosso mundo e nossa própria forma de conhecer, bem como do conteúdo de conhecimentos que acumulamos e transmitimos. Por isso

é necessário introduzir e desenvolver na educação o estudo das características cerebrais, mentais, culturais dos conhecimentos humanos, de seus processos e modalidades, das disposições tanto psíquicas quanto culturais que o conduzem ao erro ou à ilusão⁵⁰⁵.

Chegamos ao conhecimento através das percepções, que provém da captação e da codificação do mundo externo, feitas pelos nossos sentidos. O cérebro traduz e reconstrói essas percepções para nos dar uma ideia do real, que, portanto, não corresponde ao real, mas a uma construção mental sobre o ele. Daí derivam inúmeros erros, que são resultados de percepções, como as ilusões de ótica, por exemplo. Aos erros de percepções somam-se os erros intelectuais. As palavras, as ideias e as teorias, que elaboramos por meio do pensamento e da linguagem, são traduções e reconstruções feitas sobre interpretações baseadas na subjetividade do conhecedor, de sua visão de mundo, de seus princípios de conhecimento. Por isso, também estão sujeitas ao erro. Também nossas emoções, frutos da projeção de nossos desejos, medos, perturbações mentais, potencializam riscos de erros. Desenvolver o

⁵⁰⁴ A apresentação desses conteúdos é feita a partir de MORIN, 2002b.

⁵⁰⁵ MORIN, 2002b, p. 14.

conhecimento científico é fundamental para que tomemos consciência dos erros e lutemos contra as ilusões. Porém, mesmo aí, estamos sujeitos aos paradigmas que controlam o desenvolvimento científico e podem induzir à ilusão. Por isso, o conhecimento científico não pode prescindir da reflexão epistemológica, filosófica, ética, que escapam de seu campo específico de atuação.

Quanto aos erros mentais, é necessário ter consciência que nosso cérebro não dispõe de nenhum dispositivo que permita distinguir a alucinação da percepção, o imaginário do real, o subjetivo do objetivo. Ele se constitui em um mundo psíquico relativamente independente, povoado de necessidades, sonhos, fantasias, desejos, imagens, ideias, que se infiltram em nossa visão ou concepção do mundo exterior. Outra fonte permanente de erro é o potencial de mentira sobre si próprio, ou auto-engano, que cada um de nós carrega. Por diversos motivos nossa mente pode provocar essas mentiras, fazendo que não assumamos como nossas determinadas ações, das quais somos de fato autores. Também a memória, fonte insubstituível de verdade, pode ocasionar inúmeros erros, seja pelo embelezamento ou pela desfiguração no ato de rememorar; seja pela seletividade, que provoca a lembrança do que nos convém ou o recalque do que nos é inconveniente; seja mesmo por nos apresentar falsas lembranças do que não vivemos, ou também por recalcar a tal ponto acontecimentos dos quais participamos, que nos faz acreditar que jamais vivemos aquilo.

Nossos sistemas de ideias (teorias, doutrinas, ideologias) também nos induzem a erros intelectuais, seja pelo fato de que estão por si mesmos propensos ao erro, seja porque têm a tendência a proteger os erros e ilusões que contém. As teorias têm a propensão para resistir a outras teorias, ainda que, teoricamente, devam aceitar ser refutadas. As doutrinas, que são teorias fechadas sobre si mesmas em consequência de estarem totalmente convencidas de suas verdades, tornam-se infensas a qualquer crítica e à autocrítica.

Possíveis causas do erro e da ilusão:

- Os erros mentais, intelectuais, da razão, dos paradigmas.

A atividade racional da mente, ou racionalidade, é nossa melhor proteção contra o erro e a ilusão. É somente através dela que podemos distinguir entre a

vigília e o sonho, o imaginário e o real, o subjetivo e o objetivo. É também através dela que podemos construir teorias, organizar logicamente os conhecimentos, verificar a concordância entre suas asserções e os dados empíricos. Porém, mesmo a racionalidade pode se converter em racionalização, quando se fecha sobre si mesma, deixa de ser aberta, crítica e autocrítica. A racionalização se crê racional porque constrói sistemas lógicos, perfeitos, porém em bases falsas e se recusa à contestação ou à verificação empírica. Pode deixar de reconhecer os seres, a subjetividade, a afetividade, tornando-se irracional. A racionalidade dialoga com o real que lhe resiste; conhece os limites da lógica, do determinismo, do mecanicismo; sabe que a mente humana não poderia ser onisciente, que a realidade comporta mistério. Negocia com a irracionalidade, o obscuro, o irracionalizável. A verdadeira racionalidade pode ser conhecida pela capacidade de identificar suas insuficiências. Na visão fragmentada e fragmentadora do conhecimento uma mesma pessoa pode ser totalmente racional em sua área específica de atuação e ao mesmo tempo ser completamente irracional em política ou na vida privada. É necessário reconhecer também que a rejeição do ocidente europeu pelos demais povos, sob a alegação de que se baseavam em mitos, religiões, magia, é infundada. Também eles têm racionalidade na forma como organizam sua vida cotidiana. E também o mundo europeu é presa da religião, do mito, da magia, dentre os quais um exemplo é o mito da razão providencial e a religião do progresso. Por isso a educação precisa reconhecer o princípio de incerteza racional e a necessidade de permanente vigilância autocrítica a fim de não cair na ilusão racionalizadora.

Subjacente às teorias, doutrinas ou ideologias estão os paradigmas, que são o campo onde se joga a verdade e o erro. Um paradigma determina os conceitos-mestres selecionados/selecionadores, que excluem ou subordinam os conceitos que lhe são antinômicos. Também determina a lógica das operações e seleciona as operações lógicas sob seu domínio em detrimento de outras, por exemplo, a lógica da disjunção, em detrimento da lógica da conjunção. Ele também, atribui validade universal à lógica que elegeu e dá aos discursos e às teorias que controla as características de necessidade e de verdade. Um exemplo é o paradigma cartesiano, o “grande paradigma do ocidente” que opera pela disjunção, separando sujeito/objeto, alma/corpo,

espírito/matéria, qualidade/quantidade, finalidade/casualidade, sentimento/razão, liberdade/determinismo, existência/essência. Portanto, um paradigma pode ao mesmo tempo, elucidar e cegar, revelar e ocultar, sendo também um possível indutor ao erro ou a ilusão e, por isso, deve estar permanentemente submetido à vigilância autocrítica.

- O *imprintig* e a normalização

O *imprintig* cultural é a marca matricial, indelével, imposta pela sociedade, que marca as pessoas desde o nascimento, determinando suas convicções e crenças e inscrevendo nelas o conformismo e a *normalização*. Determina os estereótipos cognitivos, as ideias recebidas sem exame, as crenças não contestadas, os absurdos triunfantes, a rejeição das evidências. Encerra o conhecimento na multideterminação de imperativos, normas, proibições, bloqueios.

- A noologia: possessão

As ideias, como produtos do cérebro humano, são também seres mentais que têm vida e poder e podem nos possuir. A noosfera, esfera das coisas do espírito, que está presente na humanidade desde os seus primórdios com o surgimento dos mitos, deuses, seres espirituais, impeliu o ser humano a delírios, massacres, crueldades, adorações, êxtases e sublimidades desconhecidas no mundo animal. Os humanos possuídos são capazes de matar ou de morrer por um deus, por uma ideia. Donde se conclui que as ideias existem pelo homem e para ele, mas o homem também existe pelas ideias e para elas. Necessitamos tomar consciência de nossas possessões, domesticá-las, para poder dialogar com nossas ideias e controlá-las tanto quanto nos controlam, aplicando testes de verdade e de erro. Entretanto, isso só pode ser feito através das próprias ideias, donde o paradoxo: devemos manter uma luta crucial contra as ideias, mas só podemos fazê-lo por meio de ideias. O grande perigo é conceber que a ideia se identifica com o real. Somente são dignas de crédito as ideias que comportem a ideia de que o real resiste à ideia. Esta é uma tarefa indispensável na luta contra a ilusão.

- O inesperado

Nossas teorias e ideias não têm estrutura para acolher o novo. Porém, o inesperado sempre chega. Não sabemos como virá, mas precisamos esperar o

inesperado e estar propensos a recebê-lo, revisando as teorias e ideias e não fazendo com que entre à força na teoria incapaz de recebê-lo.

- A incerteza do conhecimento

São muitas as fontes e causas de erros e ilusões que se renovam constantemente em nosso conhecimento. Daí a necessidade do conhecimento do conhecimento; de desenvolvemos um conhecimento que integre o conhecedor em seu conhecimento; de mantermos vivas as grandes interrogações, ou seja, as interrogações fundamentais sobre o mundo, sobre o ser humano, sobre o próprio conhecimento. Necessitamos vigilância permanente sobre as ideias e mitos que nos possuem, deixando-nos possuir justamente pelas ideias de autocrítica, de abertura, de complexidade. Necessitamos desenvolver teorias abertas, racionais, críticas, reflexivas autocríticas, capazes de se auto-reformar. Por isso é tarefa fundamental da educação desenvolver as grandes interrogações sobre nossas possibilidades de conhecer. Pôr em prática essas interrogações é o oxigênio de qualquer proposta de conhecimento.

Quantos sofrimentos e desorientações foram causados por erros e ilusões ao longo da história humana, e de maneira aterradora, no século XX. Por isso, o problema cognitivo é de importância antropológica, política, social e histórica. Para que haja um progresso de base [...] os homens e as mulheres não podem mais ser brinquedos inconscientes não só de suas ideias, mas de suas próprias mentiras. O dever principal da educação é armar cada um para o combate vital para a lucidez⁵⁰⁶.

2.3.5.2 Educar para os princípios do conhecimento pertinente

Enfrentamos hoje um paradoxo: por um lado temos saberes cada vez mais desunidos, divididos, compartimentados; por outro, realidades ou problemas cada vez mais multidisciplinares, transversais, multidimensionais, transnacionais, globais e planetários. A fragmentação e a compartimentação nos impedem de reconhecer o mundo como mundo, em um tempo em que o conhecimento do mundo torna-se uma necessidade ao mesmo tempo

⁵⁰⁶ MORIN, 2002b, p. 33.

intelectual e vital. Nessa situação, tornam-se invisíveis o contexto, o global, o multidimensional, o complexo. A reforma do pensamento e uma educação dela derivada são a condição para torná-los evidentes.

O conhecimento das informações ou dados isolados é insuficiente. É necessário situar as informações e os dados em seu contexto, para que adquiram sentido. Porém, o global é mais que o contexto: é o conjunto das diversas partes ligadas a ele de modo inter-retroativo ou organizacional, constituindo-se em um todo que tem qualidades ou propriedades que não são encontradas nas partes isoladas umas das outras e que, por outro lado, pode inibir qualidades ou propriedades das partes. Assim as sociedades, como também o planeta Terra, são mais que contextos: são todos organizados, organizadores e desorganizadores, dos quais fazemos parte. Além disso, tanto nos seres humanos como nos demais seres vivos existe a presença do todo nas partes: cada célula contém o patrimônio genético do organismo policelular, como também a sociedade como um todo está presente em cada indivíduo através da sua linguagem, de seus saberes, de suas normas e obrigações. Deve-se levar em conta, também, que unidades complexas, como o ser humano e a sociedade, são multidimensionais. Por exemplo, o ser humano é, ao mesmo tempo, biológico, psíquico, social, afetivo, racional; a sociedade comporta as dimensões histórica, econômica, sociológica, religiosa, etc. O conhecimento pertinente deve reconhecer esse caráter multidimensional e inseri-lo no todo: não se pode isolar uma parte do todo, como também não se pode isolar as partes entre si. Aqui surge a dimensão da complexidade, que significa a união entre a unidade e a multiplicidade, ou seja, elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo e há um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Os desenvolvimentos próprios de nossa era planetária nos confrontam cada vez mais e de maneira mais inelutável com o desafio da complexidade. Por isso é necessária uma educação que prepare para a compreensão e o enfrentamento dos problemas da complexidade, do contexto, de modo multidimensional e dentro da concepção global.

Essa “inteligência geral” que se faz necessária não se contrapõe à aptidão para as competências particulares ou especializadas. Pelo contrário: quanto

mais poderosa é a inteligência geral, maior a sua faculdade para tratar com os problemas específicos. Por outro lado, a compreensão dos dados particulares mobiliza e organiza os conhecimentos de conjunto em cada caso particular. A educação deve favorecer a aptidão natural da mente em formular e resolver problemas essenciais, e, de forma correlata, estimular o uso total da inteligência. Para isso é necessário o livre exercício da curiosidade. Também, para promover a inteligência geral dos indivíduos, a educação deve utilizar os conhecimentos existentes, superar as antinomias decorrentes do progresso nos conhecimentos especializados e identificar a falsa racionalidade.

Houve progressos gigantescos nos conhecimentos no âmbito das especializações disciplinares, durante o século XX. Porém, esses progressos estão dispersos, desunidos, fragmentados, deixando de reconhecer os contextos, as globalidades e as complexidades. Exemplos disso são a disjunção entre as humanidades e as ciências, bem como a fragmentação do próprio ser humano, estudado ora em sua dimensão biológica, ora em sua dimensão psíquica, social, econômica ou religiosa. Por isso, os problemas fundamentais e os problemas globais estão cada vez mais ausentes das ciências disciplinares e as mentes formadas pelas disciplinas perdem suas aptidões naturais para contextualizar os saberes, como também para integrá-los nos seus conjuntos naturais. Isto leva ao enfraquecimento da responsabilidade – cada qual tende a ser responsável apenas por sua tarefa especializada –, e ao enfraquecimento da solidariedade – cada qual não sente mais os vínculos com seus concidadãos.

A hiperespecialização impede tanto a percepção do global, que ela fragmenta, quanto do essencial, que ele dissolve. Porém os problemas essenciais nunca são parcelados e os problemas globais são cada vez mais essenciais. O resultado da hiperespecialização é a abstração, ou seja, extrai um objeto do seu contexto e de seu conjunto, rejeita os laços e as intercomunicações com seu meio, introduz o objeto no setor conceptual abstrato que é a disciplina compartimentada, e fragmenta arbitrariamente a sistematicidade e a multidimensionalidade dos fenômenos. Nessa medida, ela nunca permite apreender a complexidade, ou “o que está tecido junto”.

O princípio da redução, que limita o conhecimento do todo ao conhecimento de suas partes, leva a restringir o complexo ao simples. Aplica às

complexidades vivas e humanas a lógica determinista da máquina artificial. Exclui tudo o que não seja quantificável e mensurável, eliminando assim, o elemento humano do humano, ou seja, as paixões, as emoções, as dores, as alegrias. As interações, as retroações e as complexidades se tornam invisíveis. Os grandes problemas humanos desaparecem em benefício dos problemas técnicos particulares. A inteligência parcelada, compartimentada, mecanicista, disjuntiva e reducionista rompe o complexo do mundo em fragmentos disjuntos, fraciona os problemas, separa o que está unido, torna unidimensional o multidimensional. Por isso, quanto mais os problemas se tornam multidimensionais, maior sua incapacidade de pensar o multidimensional. Quanto mais avança a crise, maior a incapacidade de pensar a crise.

A falsa racionalidade, ou seja, a racionalização abstrata e unidimensional, atrofia a compreensão, a reflexão e a visão de longo prazo. Sua insuficiência para tratar dos problemas mais graves constitui um dos mais graves problemas da humanidade. Ao grande avanço do conhecimento científico e da técnica, correspondeu uma nova cegueira que gerou inúmeros erros e ilusões.

2.3.5.3 Educar na e para a Condição Humana

O ser humano, na era planetária em que vivemos, participa de uma aventura comum a todos e todas, independentemente de onde se encontre no planeta. Conhecer a condição humana e interrogar-se permanentemente sobre ela, em sua unidade e diversidade, deve ser um dos principais objetivos da educação. Dois fatores são aqui importantes. Primeiro: situar o ser humano no universo, ou seja, a pergunta “*Quem somos?*” não deve ser dissociada de “*Onde estamos?*” “*De onde viemos?*” “*Para onde vamos?*”. Segundo: o pensamento disjuntivo não dá suporte ao conhecimento do humano, antes, ao fragmentá-lo, dissolve-o nas diversas disciplinas científicas e o torna invisível. Ou seja, o avanço do conhecimento das partes somente agrava a ignorância do todo.

Conhecer a condição humana significa reconhecer no ser humano seu enraizamento no cosmos e na esfera da vida e, ao mesmo tempo, seu

desenraizamento. Participamos de um universo em expansão, de bilhões de anos, e ao mesmo tempo, possivelmente, participam de nossa constituição partículas cósmicas que se formaram nos primeiros segundos da existência do cosmos. Participamos da Vida, surgida na imensidão marinha, de interações químicas e descargas elétricas. Somos seres enraizados na Terra, que se autoproduziu e auto-organizou, constituindo um complexo bio-físico no qual participamos e do qual dependemos. Devemos portanto, reconhecer que somos seres, ao mesmo tempo, cósmicos e terrestres e assumir nossa identidade terrena, física e biológica. Porém somos, ainda, o produto de um processo de hominização de milhões de anos, no qual surgiu a linguagem e a cultura, donde se conclui que somos frutos, também, de um princípio psico-sócio-cultural. Portanto somos do mundo físico, mas nos desenvolvemos além dele. Nosso pensamento e nossa consciência fazem-nos conhecer o mundo físico no qual vivemos e ao mesmo tempo, nos distancia dele.

O ser humano traz em si a unidualidade: é plenamente biológico e plenamente cultural. No exercício de uma e de outra dessas qualidades mostra-se como *sapies*, mas também como *demens*. Se não dispusesse da cultura seria um primata do mais baixo nível, por isso, ele só se realiza plenamente na e pela cultura. Também aqui há uma interação entre a parte biológica e a cultural que faz emergir a mente humana ocasionando a tríade cérebro/mente/cultura, de modo que nenhuma dessas instâncias poderia existir sem as demais. Há também outra tríade, bioantropológica, que decorre da herança recebida dos répteis (*paleocéfalo* – responsável pela agressividade, pulsões, cio) e dos mamíferos (*mesocéfalo* – dos quais parecemos herdar a afetividade e a memória), que interagem com o *córtex*, que se hipertrofia no neocórtex, possibilitando as aptidões analíticas, lógicas, estratégicas. Com isso temos outra face da complexidade humana, que integra a animalidade na humanidade e a humanidade na animalidade. Essas instâncias não são apenas complementares, mas também antagônicas, gerando conflitos entre o coração, a razão e a pulsão, nos quais não há nenhuma hierarquia de qualquer uma sobre as demais (a racionalidade não se sobrepõe às demais, como muitas vezes se supõe ou espera) como, também, qualquer uma usa as outras para suas finalidades, muitas vezes de forma contrária ao que seria de se supor (por exemplo a pulsão homicida pode se utilizar da razão para arquitetar e justificar

suas ações). Há, ainda, a tríade *indivíduo/sociedade/espécie*. Não se pode fazer de nenhum desses termos o fim supremo sobre os demais: há um circuito de interdependência e inter-retroação de cada um sobre os demais e vice-versa.

Para educar na e para condição humana é necessário reconhecer a unidade e a diversidade do humano, é necessário conceber a unidade do múltiplo e a multiplicidade do uno. Geneticamente cada indivíduo traz em si a espécie humana. Porém ela se revela individualmente por características singulares, próprias a cada um/uma. Mas não é apenas nas características biológicas que a unidade/singularidade(diversidade) está presente. Ela é, também, mental, psicológica, afetiva, intelectual, subjetiva; características que são comuns a todo ser humano, mas que adquirem singularidade em cada um. No plano social, está presente na linguagem (característica comum) e na língua (expressão singular de cada povo). Há a cultura humana (universal e fundamental para que o humano se tornasse propriamente humano), mas há também as culturas, portadoras, cada uma, de valores, ideias, crenças, mitos, específicos, que, por outro lado, são intercambiáveis entre as diversas culturas, num movimento enriquecedor do humano. Há necessidade também de reconhecer que cada ser humano também é, ao mesmo tempo, singular e múltiplo, ou seja, *homo complexus*, constituído de bipolaridades, concomitantemente complementares e antagônicas: *sapiens/demens*; *faber/ludens*; *empiricus/imaginarius*; *economicus/consumans*; *prosaicus/poeticus*. Por isso, a educação deve focar o destino multifacetado do humano: destino da espécie, destino individual, destino social, destino histórico, todos entrelaçados e inseparáveis. Ou seja, uma vocação essencial para a educação é o estudo da complexidade humana.

2.3.5.4 Educar na e para a Identidade Terrena

A educação, tem que se abrir à compreensão de que, na modernidade, a condição da vida humana se tornou também condição da era planetária que, a partir do final do século XX, está em sua fase de mundialização. Isto significa o

surgimento do mundo em si mesmo como um novo objeto que, pela sua complexidade, desafia nossa possibilidade de compreensão. Isto porque, “o problema planetário é um todo que se nutre de ingredientes múltiplos, conflitivos, nascido de crises; ele os engloba, ultrapassa-os e nutre-os de volta⁵⁰⁷”. A compreensibilidade do mundo é afetada principalmente pela nossa dificuldade em pensar o global e o contextual, a inter-relação das partes específicas, do todo em si mesmo, das partes sobre o todo e vice-versa. A complexidade que nos desafia é a capacidade de pensar, a um só tempo, a unidade e a diversidade do processo planetário, suas complementaridades e antagonismos. Por isso, um dos objetivos da educação deve ser trabalhar para a identidade e a consciência terrenas.

Segundo as ciências contemporâneas, estamos há quinze bilhões de anos do surgimento do cosmos, há cinco milhões de anos do início do processo de humanização, há cem mil anos da evolução do *Homo sapiens*, há dez mil anos do nascimento das civilizações. Após a diáspora inicial, que espalhou o ser humano por todos os continentes, sem contudo diferenciá-los geneticamente mas rompendo os elos de comunicação entre eles ao ponto de causar estranhamento mútuo, no final do século XV inicia-se o processo de planetarização, carregado de duplo sentido: por um lado a intercomunicação entre os povos, por outro, a dominação, a exploração, a escravização, a violência, a morte. Cada vez mais as diversas partes integram o mundo como um todo, ao mesmo tempo em que, o todo do mundo está cada vez mais presente em cada uma de suas partes. Esse processo atinge também as pessoas individualmente, cada uma traz em si o planeta inteiro. A mundialização é um processo ao mesmo tempo evidente, subconsciente e onipresente; ao mesmo tempo, unificador e fragmentador. A onda técnico-industrial-econômica tende a suprimir as diversidades humanas. As identidades nacionais, culturais, religiosas, se fecham e se combatem mutuamente. Precisamos uma noção mais complexa do desenvolvimento, não apenas material, mas também intelectual, afetivo, moral.

No século XX tivemos a aliança entre a barbárie que vem dos primórdios da humanidade, da guerra, dos massacres, dos fanatismos, por um lado, e, por

⁵⁰⁷ MORIN, 2002b, p. 64.

outro, a servidão da tecno-indústria, que vem do âmago da racionalização, gélida, anônima, que ignora o humano e só conhece o cálculo. Ele trouxe uma herança de morte, representada pelas armas nucleares, pela destruição ecológica, pelas novas doenças ou pela resistência das antigas, que já pensávamos superadas, pelas forças autodestrutivas potencializadas pelas drogas. Em fim a própria modernidade, que embalava o sonho do progresso infinito embasado na razão, na técnica, nas conquistas humanas, viu esse sonho desmoronar em função dos próprios efeitos negativos que a razão, a técnica, as conquistas trouxeram junto com os avanços que representavam. Alguns deles tornando-se verdadeiros pesadelos. Porém, se a humanidade possui, em si mesma, uma criatividade inesgotável através da dialógica mente/cérebro, é possível que, na esteira dessa mesma modernidade, estejam se gestando os germes e embriões carregados de esperança, que poderão desabrochar em uma cidadania terrestre. Vários movimentos de contracorrentes às barbáries estão já em andamento, em diversos lugares do planeta. Algumas possibilidades ambivalentes poderiam alimentar essa esperança: o uso das próprias possibilidades emancipadoras contidas nas ciências e nas tecnologias; as possibilidades da biotecnologia, da genética, da manipulação molecular do cérebro humano; as inesgotáveis fontes de amor presentes no ser humano; as possibilidades inexploradas do cérebro humano. Essas esperanças não podem ser assumidas como 'científicas' ou como o desenrolar inexorável da história. São possibilidades incertas, que dependem da tomada de consciência, da vontade, da coragem, da oportunidade, da reforma do pensamento.

Necessitamos assumir a consciência que todos estamos implicados nos mesmos problemas fundamentais de vida e de morte e, por isso, somos uma comunidade de destino. Portanto temos que fazer avançar a noção da Terra-pátria. Precisamos aprender a 'estar aqui', a viver, a dividir, a comunicar, a comungar. Precisamos desenvolver a consciência antropológica, a consciência ecológica, a consciência cívica terrena, a consciência espiritual da condição humana. Precisamos aprender a não mais opor o universal às pátrias, a integrar as culturas, ao mesmo tempo em que mantemos suas particularidades, a evocar o passado que pode trazer energias novas para o presente e projetar aspirações para o futuro. Temos um duplo imperativo antropológico: salvar a

unidade humana e salvar a diversidade humana. Precisamos estar comprometidos na obra essencial da vida que é resistir à morte, civilizar e solidarizar a Terra, transformar a espécie humana em verdadeira humanidade.

2.3.5.5 Educar para enfrentar as incertezas

O século XX nos ensinou que o futuro, seja pela repetição, seja pelo progresso, já não existe. Precisamos nos educar para enfrentar a irremediável incerteza da história humana, sua irreduzível imprevisibilidade. Libertar-se da ilusão de prever o destino torna-se uma grande conquista da inteligência humana. A modernidade gestou a fé no progresso. A tomada de consciência da imprevisibilidade chegou com a necessidade da superação do mito do progresso. Ele continua possível, mas incerto. Também a aceleração dos processos complexos e aleatórios de nossa era planetária contribui para incerteza.

A história não se constitui de uma evolução linear. Ela é feita de turbulências, bifurcações, desvios, fases de imobilidade, êxtases, etc. Criações inicialmente locais e restritas, às vezes envolvendo poucos indivíduos, surgem como desvios em relação à normalidade. Em condições favoráveis essas criações podem superar a regulação que as contém, proliferar-se e tornar-se tendências poderosas, produzindo nova normalidade. Toda a evolução é fruto do desvio bem-sucedido, cujo desenvolvimento transforma o sistema onde nasceu, desorganiza-o reorganizando-o. E isto não apenas na história humana. Aprendemos da evolução do cosmos e da própria Terra, que a evolução ocorre na relação ao mesmo tempo antagônica, concorrente e complementar entre a ordem, a desordem e a organização.

Também no conhecimento surge a incerteza, que deve ser trabalhada pela educação. Isto porque existe: um princípio de incerteza *cérebro-mente*, decorrente do processo de *tradução/reconstrução* próprio a todo o conhecimento; um princípio de *incerteza lógica*; um princípio de *incerteza racional*, já que a racionalidade pode cair na racionalização; um princípio de *incerteza psicológica*, já que não podemos ser totalmente conscientes e o

inconsciente pode interferir no conhecimento e no autoconhecimento. Por isso, a realidade não é facilmente legível: nossa realidade não é outra coisa senão nossa ideia da realidade. Decorre daí que precisamos vencer o sentido trivial do conhecimento da realidade para chegarmos a um realismo no sentido complexo, ou seja, compreender a incerteza do real, saber que há algo possível ainda invisível no real. O conhecimento é, pois, uma aventura incerta que comporta em si mesmo o risco de ilusão e de erro. Por isso, a consciência do caráter incerto do ato cognitivo é fundamental para se chegar ao conhecimento pertinente. É necessário considerar sempre que: “o conhecimento é uma navegação em um oceano de incertezas, entre arquipélagos de certezas⁵⁰⁸”.

Isto leva a que, na relação conhecimento-ação, temos que enfrentar a *ecologia da ação*. Toda ação é ao mesmo tempo simplificadora, na medida em que supõe uma decisão, mas carrega também um sentido de aposta, que comporta a consciência do risco e da incerteza. A ecologia da ação considera que, tão logo uma ação seja empreendida, ela começa a escapar das intenções de quem a empreende, de tal forma que ações positivas podem reverter em resultados negativos e ações consideradas negativas podem levar a resultados positivos. Por isso, ecologia da ação significa levar em consideração a complexidade, o aleatório, o acaso, o imprevisto, o inesperado. Ela compreende três princípios: o circuito *risco/precaução*: para toda a ação em meio incerto é necessário levar em conta essa realidade – não se trata de exclusão mútua ante sua oposição, antes, de uni-los na avaliação das possibilidades da ação; o circuito *fins/meios*: não é absolutamente certo que a pureza dos meios conduza aos fins desejados, nem que a impureza seja necessariamente nefasta; o circuito *ação/contexto*: toda ação pode ter três tipos de consequências insuspeitas: o efeito perverso (o resultado nefasto inesperado sobrepõe-se ao efeito benéfico esperado), a inanição da ação (quanto mais se muda, mais tudo permanece igual), a colocação das conquistas em perigo (o esforço por melhorar pode piorar as condições).

Há que considerar que se podem calcular os efeitos de uma ação no curto prazo, mas seus efeitos de longo prazo são imprevisíveis. Portanto não há

⁵⁰⁸ MORIN, 2002b, p. 86.

segurança de que esses efeitos não revertam contra sua intenção. Porém, a ecologia da ação não deve levar à inação mas a decisões conscientes dos riscos. Há dois meios de enfrentar a incerteza da ação. O primeiro é a consciência da aposta contida na decisão e a fé de que ela será eficaz. O segundo é recorrer à estratégia, que significa elaborar um cenário da ação que leve em conta as certezas e as incertezas, as probabilidades e as improbabilidades, e que possa ser modificado ao longo do caminho conforme as informações sobre os acasos, os contratempos ou as oportunidades. A educação deve nos preparar para enfrentar a incerteza. Nesse contexto, a renúncia ao melhor dos mundos não deve significar renúncia a um mundo melhor. Precisamos esperar o inesperado e trabalhar pelo improvável.

2.3.5.6 Educar para a compreensão

Vivemos uma situação paradoxal: as interdependências se multiplicam, a consciência de que nos tornamos uma comunidade de destino para a vida ou para a morte se amplia, os meios de comunicação são oportunizados a todos, há grandes progressos na compreensão. Porém, a incompreensão é ainda maior. E avança. Por isso, a questão da compreensão torna-se crucial para a humanidade e deve ser uma das finalidades da educação. “Nela encontra-se a missão propriamente espiritual da educação: ensinar a compreensão entre as pessoas como condição e garantia da solidariedade intelectual e moral da humanidade⁵⁰⁹”.

Há duas espécies de compreensão: a intelectual, que passa pela explicação e a inteligibilidade e requer a objetivação para o conhecimento; e a humana ou intersubjetiva, na qual o outro não é percebido como objeto, mas como sujeito, com o qual nos identificamos por experiências de vida semelhantes. Esse nível de compreensão requer, necessariamente, empatia, identificação, projeção; pede abertura, simpatia, generosidade.

⁵⁰⁹ MORIN, 2002b, p. 93.

Existem muitos obstáculos à compreensão: o 'ruído' de comunicação, que cria o mal-entendido ou o não entendido; a polissemia de uma noção que, enunciada em um sentido, é compreendida de outra maneira; a ignorância dos ritos e costumes do outro, especialmente dos ritos de cortesia, que pode ofender inconscientemente ou desqualificar a si mesmo perante o outro; a incompreensão dos valores imperativos ou éticos próprios a uma cultura; a impossibilidade de compreensão, no âmago da visão de mundo, das ideias ou argumentos de outra visão de mundo; a impossibilidade de compreensão de uma estrutura mental em relação à outra.

Inimigos poderosos da compreensão intersubjetiva são: o egocentrismo, que leva a incompreensão de si mesmo ou a autojustificação, hoje agravado pelo afrouxamento da disciplina e das obrigações, que anteriormente levavam à renúncia dos desejos individuais; o etnocentrismo e o sociocentrismo, que nutrem xenofobias e racismos; o espírito redutor, que leva a reduzir o complexo (por exemplo, uma personalidade ou uma cultura) a apenas um de seus elementos. A redução provoca consequências mais funestas nas relações humanas do que no conhecimento do mundo físico.

A ética da compreensão requer que compreendamos a incompreensão. Por exemplo, compreender um fanático que quer nos matar, sabendo que ele é incapaz de nos compreender, é compreender as raízes, as formas e as manifestações do fanatismo humano. Essa ética pede que se compreenda antes de condenar; que se evite a condenação peremptória, irremediável, como se nós nunca tivéssemos cometido erros ou conhecido a fraqueza humana. Para isso, precisamos desenvolver o "bem pensar", ou seja, compreender a complexidade das condições objetivas e subjetivas do comportamento humano. Precisamos, ainda, desenvolver a introspecção, o auto-exame crítico, que nos leva a não assumirmos a posição de juiz de todas as coisas.

A compreensão do outro requer a consciência da complexidade humana. A literatura, o cinema, podem nos ajudar nesse sentido, ou seja, podem nos ajudar a compreender a personalidade complexa de uma pessoa e não reduzi-la a apenas uma de suas manifestações, como a de haver cometido um crime, por exemplo. Para isso precisamos vencer a tendência de estarmos abertos às pessoas mais próximas de nós, mas indiferentes e fechados às demais.

Precisamos desenvolver a tolerância, inclusive a aceitação da expressão de ideias, convicções, escolhas contrárias às nossas.

A ética da compreensão entre as pessoas deve ser relacionada, também, à ética da era planetária, que pede a mundialização da compreensão. Para que isso seja possível, as culturas devem aprender umas com as outras, principalmente a partir de mentalidades abertas, curiosas, não ortodoxas, desviantes, que existem dentro de cada cultura. A compreensão é ao mesmo tempo, meio e fim da comunicação humana. A compreensão mútua, de abrangência planetária, torna-se hoje uma necessidade premente diante da crise de destino que vivemos. Isso implica na necessidade de uma reforma das mentalidades planetárias. Só poderemos avançar nesse sentido pela educação para a compreensão.

2.3.5.7 Educar para a ética do gênero humano

A ética para a qual necessitamos educar, deve ser a antro-po-ética, ou seja, a ética da cadeia dos três termos que constituem a humanidade: *indivíduo/sociedade/espécie*, de onde emergem a consciência e o espírito propriamente humanos. Essa tríade corresponde à concepção complexa do ser humano e expressa a interdependência entre as três formas de manifestação do humano. A humanidade é composta por indivíduos que reproduzem a espécie e interagem entre si criando a sociedade que, por sua vez, retroage sobre os indivíduos e a espécie.

A antro-po-ética supõe a decisão consciente e esclarecida de: assumir a condição humana *indivíduo/sociedade/espécie* na complexidade do nosso ser; alcançar a humanidade em nós mesmos, em nossa consciência pessoal; assumir o destino humano em suas antinomias e plenitude. Nela está a missão antropológica com a qual nos defrontamos hoje: trabalhar para a humanização da humanidade; efetuar a dupla pilotagem do planeta: obedecer à vida, guiar a vida; alcançar a unidade planetária na diversidade; respeitar no outro, ao mesmo tempo, a diferença e a identidade quanto a si mesmo; desenvolver a

ética da solidariedade; desenvolver a ética da compreensão; ensinar a ética do gênero humano.

A antro-po-ética compreende, assim, a esperança na completude da humanidade, como consciência da cidadania planetária. Compreende, por conseguinte, como toda ética, aspiração e vontade, mas também aposta no incerto. Ela é consciência individual além da individualidade⁵¹⁰.

É através da democracia que se pode dar a relação rica e complexa do circuito *indivíduo/sociedade*, ou seja, ambos podem ajudar-se, desenvolver-se, regular-se e controlar-se mutuamente. A democracia é um sistema complexo que exige ao mesmo tempo consenso, diversidade e conflituosidade. Ela nutre e se nutre da autonomia de espírito dos indivíduos, de sua liberdade de opinião e de expressão, ao mesmo tempo em que, de sua limitação pela obediência às leis chanceladas pela coletividade. Ela comporta a soberania do povo e a autolimitação dessa soberania pelas leis. A soberania do Estado pela transferência do poder aos eleitos e a autolimitação do poder do Estado pela separação dos poderes. Comporta a garantia dos direitos individuais e a proteção da vida privada. Vive de pluralidades, concorrências e antagonismos, garantindo a permanência da comunidade. Assim, constitui a união entre a união e a desunião, tolera e nutre-se de conflitos que lhe conferem vitalidade. O desenvolvimento das complexidades políticas, econômicas e sociais nutre os avanços da individualidade, que se afirma em seus direitos individuais e adquire liberdades existenciais.

Dessa forma, a democracia subsiste por características dialógicas que unem, de modo complementar, termos antagônicos: consenso/conflito, liberdade/igualdade/fraternidade; comunidade nacional/antagonismos sociais e ideológicos. Por essa razão ela apresenta fragilidades e os conflitos podem fazê-la submergir. Além disso, existem também processos de regressão democrática, ligados à crescente complexidade dos problemas e aos reducionismos mutiladores na hora de tratá-los. A política se fragmenta em diversos campos e a possibilidade de concebê-los juntos diminui ou desaparece. Isto leva à despolitização da política, principalmente pela transferência das decisões a especialistas e à anonimização e irresponsabilização de quem de fato toma as decisões. Nessas condições o

⁵¹⁰ MORIN, 2002b, p. 106.

cidadão perde as condições de acompanhar a tomada de decisões e perde fundamentalmente a cidadania. Quanto mais a política se torna técnica, mais regride a competência democrática, o que conduz ao enfraquecimento do civismo, à fuga e ao refúgio na vida privada, a alternância entre apatia e revolta ineficaz. Apesar da permanência das instituições democráticas, a vida democrática se enfraquece. Por isso, necessitamos a regeneração da democracia, que pressupõe a regeneração do civismo, da solidariedade e da responsabilidade. Necessitamos da antropológica.

A ligação ética do indivíduo à espécie humana é de um imperativo que a finitude geográfica de nossa terra impõe a todos. Impõe-se reconhecer o princípio da hospitalidade universal, que reconhece ao outro o direito de não ser tratado como inimigo. A comunidade de destino terrestre impõe de modo vital a solidariedade.

Assumir e cumprir a relação entre indivíduo singular e espécie humana como um todo é tarefa da antropológica que só pode ser cumprida pela compreensão de que, doravante, pela ameaça de morte, a Humanidade deixou de ser uma noção abstrata tornando-se realidade vital e comunidade de destino. Continuaremos indefinidamente, presas da dominação, da opressão, da barbárie. Este é um problema antropológico fundamental, para o qual não há solução *à priori*. Mas podemos avançar através de um processo multidimensional de civilizar cada um de nós, nossas sociedades, a Terra.

Dar nascimento concreto à Humanidade como consciência comum e solidariedade planetária do gênero humano é a tarefa que requer nossos esforços educacionais. “Enquanto a espécie humana continua sua aventura sob a ameaça de autodestruição, o imperativo tornou-se salvar a Humanidade, realizando-a⁵¹¹”.

2.3.6 As disciplinas científicas - a questão da inter-poli-transdisciplinaridade⁵¹²

⁵¹¹ MORIN, 2002b, p. 114.

⁵¹² Esta parte é desenvolvida conforme: MORIN, 2002a, p. 105-116.

A disciplina é uma categoria organizadora dentro do conhecimento científico que também serve para aprofundá-lo na especificidade estudada. Por esse motivo, corre o risco de se isolar, autonomizando-se em relação ao conjunto mais amplo em que está inserida. A organização disciplinar surgiu com a universidade moderna, no século XIX, e aprofundou-se no século XX com a pesquisa científica. Por isso, a organização disciplinar é histórica. Está inscrita na Universidade, assim como esta está inscrita na sociedade. Portanto uma disciplina não nasce apenas da reflexão interna sobre si mesma, mas também do conhecimento externo. Daí porque, não basta estar por dentro de uma disciplina para conhecer todos os problemas afetos a ela.

Embora já se tenha demonstrado a eficácia da disciplina, no sentido de circunscrever uma área de conhecimento, sem a qual o mesmo seria impossível, e de destacar ou construir um objeto de estudo, a mesma corre o risco da hiperespecialização, que rompe as ligações de solidariedade com os outros objetos estudados, assim como das ligações com o universo do qual faz parte. Isto leva a estabelecer fronteiras de auto-proteção, de forma que, quem quiser ultrapassá-las é visto com invasor. Pode acontecer porém, que uma pessoa que não seja especialista em uma disciplina, com um olhar extradisciplinar, resolva um problema interno a ela, cuja solução escapava às pessoas da área. Essa possibilidade é recorrente na história das ciências de tal maneira que se verificam freqüentemente rupturas de fronteiras e invasões de problemas de uma disciplina por outra. A história da ciência, portanto, não é somente a história da disciplina, mas também, da inter-poli-transdisciplinaridade.

Certas noções de uma disciplina atravessam as fronteiras de outra e vão fecundar o novo terreno, ainda que ao custo de um contra-senso. Também existe a transposição esquemas cognitivos de uma disciplina para outra, muitas vezes ocasionada por encontros entre cientistas de diferentes áreas, por diversos motivos.

Certos conceitos científicos mantêm sua vitalidade por se recusarem ao fechamento disciplinar. É o que ocorre com a perspectiva historiográfica da *École des Annales*. Nela a história não pode ser considerada como uma disciplina *stricto sensu*: é uma ciência histórica multifocalizada, multidimensional, em que se acham presentes as dimensões de outras ciências

humanas, e onde a multiplicidade de perspectivas particulares, longe de abolir, exigem a perspectiva global.

Existem processos de complexificação em áreas nas quais a pesquisa recorre a disciplinas muito diversas e, ao mesmo tempo, a policompetência do pesquisador. É o caso da Pré-história, cujo estudo do processo de hominização envolve não só a anatomia e a técnica, como também, a ecologia, a genética, a etologia, a psicologia, a sociologia, a mitologia, bem como técnicas muito diversas, principalmente para datar esqueletos e utensílios. Esse exemplo mostra que a constituição de um objeto ao mesmo tempo interdisciplinar e transdisciplinar, é que permite criar o intercâmbio, a cooperação, a policompetência.

Outro exemplo é o da ciência ecológica, que é constituída a partir de um conceito organizador de características sistêmicas, que permite articular conhecimentos diversos, como a geografia, a geologia, a bacteriologia, a zoologia, a botânica. Essa ciência, ademais também criou cientistas policompetentes, capazes de dominar problemas fundamentais.

Esses exemplos demonstram que na história das ciências há rupturas de fechamentos disciplinares e avanços ou transformações disciplinares pela constituição de novos esquemas cognitivos. Articulações organizadoras ou estruturais entre disciplinas isoladas permitem conceber a unidade do que antes era desunido.

Exemplos disso são a biologia molecular, que provocou avanços pela invenção de novas hipóteses, e o estudo do cosmos, com o desenvolvimento da astrofísica, que não é apenas uma ciência nascida da união cada vez mais sólida entre física, microfísica e astronomia, mas que deu nascimento a um esquema cognitivo cosmológico, religando conhecimentos disciplinares muito distintos.

Há, em fim, casos extremamente fecundos de hibridação, como o que ocorreu na confluência entre trabalhos de matemática e pesquisas técnicas, para criar máquinas autocontroladas, que levaram à cibernética. Formou-se então um nó de conhecimentos formais e práticos, às margens das ciências e no limite entre ciência e engenharia. A partir desse corpo de ideias e conhecimentos práticos surgiu o novo reino da informática e da inteligência artificial, cuja irradiação atingiu todas as ciências, tanto naturais como sociais.

Esses exemplos atestam a espantosa variedade de circunstâncias que fazem progredir as ciências, quando rompem o isolamento entre as disciplinas. Esse é um aspecto pouco revelado da história oficial das ciências. As disciplinas são justificáveis, desde que preservem um campo de visão que reconheça e conceba a existência das ligações e solidariedades, e não ocultem realidades globais, como acontece, por exemplo com a noção de homem, que está tão fragmentada entre tantas disciplinas que foi até mesmo decretada sua não existência enquanto tal, visto que não se enquadra nas categorias disciplinares.

Igualmente é necessária a consciência da existência do círculo das ciências (conforme Piaget), que estabelece a interdependência de fato entre elas. Por exemplo, as ciências humanas se ocupam do homem. Porém ele não é apenas um ser físico e cultural, mas também biológico. Por isso as ciências humanas, de certa maneira, têm que ter raízes nas ciências biológicas, que por sua vez tem raízes nas ciências físicas. Entretanto, essas também surgem em uma história e em uma sociedade humanas, portanto, em alguma medida, são também ciências humanas. O mesmo acontece com o conceito de energia, que é inseparável do desenvolvimento técnico e industrial da sociedade ocidental no século XIX. Portanto, em um certo sentido, tudo é físico e tudo é humano. O grande problema é encontrar a difícil via de interarticulação entre as ciências, que têm, cada uma delas, não apenas sua linguagem própria, mas também conceitos fundamentais que não podem ser transferidos de uma linguagem à outra.

Temos, ainda, o problema do paradigma, que impera sobre as mentes porque institui os conceitos soberanos e suas relações lógicas, governando ocultamente as concepções e as teorias científicas. Hoje emerge, de maneira esparsa, um paradigma cognitivo que começa a conseguir estabelecer pontos de contato entre disciplinas não comunicantes, em função do limite do paradigma da ordem por exclusão da desordem, que baseava a concepção determinista-mecanicista do Universo. Em diversas áreas, a noção de ordem e a noção de desordem, a despeito das dificuldades lógicas que isto acarreta, exigem, cada vez mais insistentemente, serem concebidas de modo complementar e não apenas antagônico. Isso ocorre na teoria dos autônomos auto-produtores, na teoria da termodinâmica, na teoria do caos organizador,

etc. Segundo essas novas exigências das ciências, ordem, desordem e organização precisam ser pensadas em conjunto. A missão da ciência não é mais afastar a desordem de suas teorias, mas estudá-la. Não é mais abolir a ideia de organização, mas concebê-la e introduzi-la para englobar disciplinas parciais. Eis porque um novo paradigma talvez esteja nascendo.

Assim, falando de interdisciplinaridade, multidisciplinaridade e transdisciplinaridade, talvez o mais importante seja “ecologizar” as disciplinas, isto é, levar em conta tudo o que é contextual, inclusive as condições culturais e sociais, ou seja, ver em que meio nasceram, levantam problemas, ficam esclerosadas e se transformam. É necessário também o “meta disciplinar”, sendo que o termo “meta” significa ultrapassar e conservar. Não se pode demolir o que as disciplinas criaram; não se pode romper todo o fechamento: há o problema da disciplina, o problema da ciência, bem como o problema da vida; é preciso que uma disciplina seja, ao mesmo tempo, aberta e fechada. Desta forma estaremos seguindo o imperativo cognitivo formulado por Pascal, há três séculos: “Uma vez que todas as coisas são causadas e causadoras, ajudadas e ajudantes, mediatas e imediatas, e todas estão presas por um elo natural e imperceptível, que liga as mais distantes e as mais diferentes, considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, tanto quanto conhecer o todo sem conhecer, particularmente, as partes⁵¹³”. Ou seja, nos convida a um conhecimento em movimento, um conhecimento em vaivém, que progride indo das partes ao todo e do todo às partes.

⁵¹³ PASCAL apud MORIN, 2002^a, p. 116.

3. Cotejando posições, fiando os fios, tecendo a rede

3.1 Considerações Preliminares

Para cotejar posições de Wesley e de Morin, à maneira de um 'diálogo', como fios para tecer uma rede, temos que levar em conta alguns fatores essenciais, principalmente com relação à distância no tempo e os fatores daí decorrentes, que separam a ambos.

Wesley era uma personalidade e um pensador vinculado ao seu tempo. Viveu antes das grandes conquistas da ciência moderna, seja em relação à personalidade humana, seja em relação à sociedade ou às ciências da natureza.

Portanto, seria um anacronismo esperar dele uma compreensão da estrutura da personalidade humana, tal qual Freud a descreveu, que abriu caminho para todo o vasto desenvolvimento atual da psicologia, com suas diversas variantes em termos de posições teóricas. Também não se poderia esperar de Wesley uma compreensão da estrutura da sociedade, como Marx a enfoca, ou da visão interacionista ou positivista da sociologia, uma vez que, em seu tempo, essa ciência nem ainda engatinhava. Nas ciências da natureza, recém se iniciavam os estudos que desembocariam na Teoria Evolucionista (Darwin). Muito menos se poderia esperar em relação à astronomia e suas teorias da formação do universo, ou aos avanços hoje verificados na física como na teoria quântica, por exemplo. É verdade que Wesley não apenas dialogava, como fazia experimentos em relação às ciências do seu tempo, por exemplo na medicina e na aplicação da eletricidade, especialmente para uso medicinal⁵¹⁴. Porém, os avanços das ciências, desde então, colocam uma distância abismal entre o que se tinha em sua época e as ciências hoje. Se olharmos estritamente desse ponto de vista, o diálogo com Edgar Morin ou com qualquer pensador ou cientista de nosso tempo fica prejudicado.

⁵¹⁴ Por exemplo, Wesley trocou correspondência com Benjamin Franklin e dele importou uma 'cadeira elétrica', com corrente de baixa voltagem, que usava com fins medicinais na Fundação de Londres. Informação de Rui de Souza Josgrilberg, em palestra no Colégio Metodista em São Bernardo do Campo, em agosto de 2009.

Também no campo da Teologia não se havia desenvolvido os estudos relativos à Esagoge ou a Exegese modernas, bem como à Hermenêutica, fortemente apoiadas por ciências correlatas, sobre as quais se pode fazer as mesmas observações quanto às demais ciências acima.

Já Edgar Morin expressa sua visão da complexidade em grande medida a partir dos avanços das teorias científicas que hoje estão nos limites do conhecimento humano. Porém, surpreendentemente, essas teorias 'de ponta' das ciências contestam dogmas científicos até recentemente aceitos e colocam em xeque alguns dos elementos científicos modernos que serviriam para contestar Wesley.

Em um 'diálogo' de Morin com Wesley, não se pode deixar de destacar um elemento fundamental que separa ambos: Wesley é um homem de fé, um cristão, um teólogo, Morin é um sociólogo e filósofo que construiu sua teoria da complexidade a partir de uma visão ampla das ciências. A fé cristã é o dado fundamental e ponto de partida de todo o pensamento de Wesley. Coerentemente com os postulados científicos, Morin descarta a visão religiosa dos fenômenos e, mesmo, se declara agnóstico no seu livro *O Método 6*. Entretanto, curiosa e surpreendentemente, sua obsessão por apontar a necessidade de novos paradigmas 'namora' com uma visão mais ampla, na qual, como dado de realidade, poderia considerar a dimensão religiosa como fundamental para a existência, portanto também com uma parcela de contribuição para uma "ciência com consciência", considerando-se que um dos níveis do pensamento religioso está exatamente no desenvolvimento de uma consciência que amplia os dados produzidos unicamente pelos paradigmas científicos. Não se está aqui advogando posturas fundamentalistas – como os fundamentalismos que hoje temos, sejam religiosos, políticos, científicos – nem posturas irracionalistas. Teríamos base para fundamentalismos desse tipo em Wesley? Certamente, da pesquisa feita e de todo o conhecimento que tenho como leitor de obras sobre o metodismo de há muito tempo, tenho segurança em afirmar que não. Wesley primava por um diálogo o mais amplo possível, tratando com todas as tradições teológicas de seu tempo e mesmo com outras religiões⁵¹⁵. Também era um ardoroso defensor da razão, considerando-a,

⁵¹⁵ Veja-se a Tese de Helmut Renders (2006), já extensamente citada.

inclusive, como uma das formas da revelação de Deus. Essa é a razão por que, posteriormente, já no final do século XX, a razão foi incluída no chamado Quadrilátero Wesleyano. Ele sempre advogou o diálogo entre a fé e a razão. Não se diria, à época, diálogo entre a fé e a ciência pelo fato dos desenvolvimentos científicos modernos estarem recém iniciando. Depois do grande avanço das ciências na modernidade, viveu-se um longo tempo em que a ciência se julgava soberana e capaz de dispensar qualquer outro tipo de conhecimento. Hoje, porém, alguns cientistas chegam ao limite do conhecimento científico atual e constatam que o mistério é uma dimensão que não pode ser descartada. Por outro lado, no dizer do próprio Morin, o largo avanço da ciência levou também a um largo avanço da ignorância e a ciência moderna, deixada a si mesma, torna-se uma arma perigosa e letal à humanidade. Onde encontrar forças que balizem os progressos científicos para ressaltar os elementos construtivos e refrear os destrutivos para a caminhada da humanidade? Ou, em outras palavras, de onde forças capazes de impulsionar a solidariedade planetária do gênero humano? No campo da consciência e da ética, advoga Morin: “[...] o papel da consciência humana é doravante primordial para a saúde do planeta”⁵¹⁶(tradução minha). Ora, esse campo é, no mínimo que se pode dizer, ‘vizinho’ da fé. E ele admite: como a solidariedade compõe, também, a noosfera, o recurso ao mito e à religião faz parte essencial deste imperativo.

3.2 Pontos de contato

Colocados estes preliminares, podemos identificar pontos que se apresentam de formas diversas, mas que, apesar da distância entre Wesley e Morin, podem significar zonas de contato entre esses dois pensadores. Esses pontos, no *complexus*, mantêm irreduzível sua ‘identidade e pertença’, conforme já foi visto, porém, podem também estar ‘inseparavelmente associados’.

⁵¹⁶ [...] *le rôle de la conscience humaine est désormais primordial pour la santé de la planète.* MORIN, Edgar. *La méthode 6: Éthique*. Paris: Éditions du Seuil, 2006, p. 217.

O objetivo não será descrever cada um deles, mas apenas identificá-los. Após esta identificação apresentarei algumas experiências no campo educacional, em desenvolvimento na Universidade Metodista de São Paulo, que em alguma medida representam práticas na direção dos fios que vimos trabalhando e apontam para possibilidades de criar novos tecidos, ou uma rede, em que a educação seja ao mesmo tempo sustentável e carregada de uma alta densidade de significação.

Passo a apresentar alguns pontos de contato entre o pensamento de Wesley e o de Morin:

3.2.1 A complexidade do ser humano, ou seja, ser humano como um ser complexo

3.2.1.1 O indivíduo complexo

De alguma forma podemos dizer que a formulação de Morin não soaria estranha à Wesley. Este certamente, como foi dito, não teria a compreensão de todo o desenvolvimento que levou Morin a formulação do indivíduo humano como um ser complexo. Entretanto, sua visão do ser humano como potencial imagem de Deus no sentido *natural*, *político* e *moral* não deixa de encerrar uma visão complexa com desdobramentos diversos, implicando em formas diversificadas de se relacionar com Deus e com a criação e a possibilidade de desenvolver a vocação a que essa imagem potencial aponta.

Portanto, em Wesley podemos identificar essa complexidade nas diferentes formas de conceber a *imago Dei*, seja no aspecto *natural*, no aspecto *político* ou no aspecto *moral* ou, ainda, ao concebê-lo como vocação que se realiza na relação com Deus e não simplesmente por atributos que teriam sido irremediavelmente corrompidos e descartados em função da queda. Como na analogia da partícula, que surge tanto como unidade isolada, o corpúsculo, quanto como um contínuo imaterial, a onda, que Morin usa para descrever o ser humano que aparece ora com indivíduo, ora como sociedade,

também podemos pensar que o ser humano surge ora como *imago Dei*, em uma ou outra forma de sua manifestação, ora como um ser caído, totalmente vencido pelo pecado. Entretanto, Wesley tem a convicção de que, para aquelas pessoas que passam pelo arrependimento, pela justificação e ingressam no caminho da santificação, a *imago Dei* vai se sobrepondo cada vez mais à dominação do pecado, até o ponto em que o ser humano terá forças para resistir completamente ao mal.

Conforme já vimos, Renders também constata essa complexidade. Para ele a ideia de um ser humano perfeito na criação, que após a queda perde sua integridade, porém mantém elementos contínuos que pertencem a toda a humanidade como parte da imagem de Deus, atestam a visão do ser humano por parte de Wesley como um ser complexo. Essa complexidade para ele tem a importância de destacar a potencialidade do ser humano de se realizar enquanto imagem de Deus⁵¹⁷.

3.2.1.2 O ser humano complexo além da dimensão individual e a questão da solidariedade

A complexidade do ser humano para Morin está diretamente relacionada a tri-idade *indivíduo-sociedade-espécie*. É curioso que também em Wesley, quase duzentos anos antes, vemos essa relação muito forte do indivíduo com a comunidade. É o que procuramos demonstrar quando trabalhamos elementos de Wesley em relação à *indivíduo-comunidade-humanidade*, ou seja, que também ele concebe o ser humano como ora indivíduo, ora sociedade ou comunidade. É nesse sentido que sua soteriologia pode ser considerada ao mesmo tempo individual e social, sendo que ao longo de sua vida a última conotação foi, paulatinamente, se tornando a dominante. Evidentemente a fundamentação para essas definições semelhantes é diversa. Mas é também curioso que a solidariedade desempenha um papel fundamental em ambas. Para Morin, a coesão que permite a integração dos indivíduos na sociedade e

⁵¹⁷ Cf. nota 167, p.

na espécie é função da solidariedade e daí deriva a fundamental importância desta para o presente e o futuro da humanidade. Para João Wesley a questão social torna-se importante na medida em que é na vivência da solidariedade ativa para com o próximo que se demonstra o amor como fruto da salvação e caminho da perfeição cristã. Podemos, portanto, considerar a solidariedade como um conceito chave que a relação Wesley-Morin coloca para a educação na atualidade.

3.2.1.3 – O amor

Para Wesley a *imago Dei* não é um atributo do ser humano, mas uma *vocação*, que se realiza na relação de amor do ser humano para com Deus, o próximo e toda a criação.

Originalmente o ser humano amava a Deus com o mesmo amor que Dele recebia. O amor era o único móvel de todas as suas disposições, pensamentos, palavras e atos. Na queda, esse relacionamento é rompido.

Podemos inferir daí que o ser humano separou-se de Deus e da criação, não estritamente por uma desobediência (visão jurídica da relação), mas por ter deixado de amar (se considerarmos que seja o amor a base da confiança e da entrega incondicional). Portanto a queda tem como motivação não uma questão jurisdicional, mas uma questão relacional: o ser humano desobedece porque deixa de amar e perde a confiança...

Essa inferência quanto à perda do primeiro amor pode ter importância fundamental em três aspectos da teologia:

Na Eclesiologia: Em Apocalipse 2:4, na carta à Igreja em Éfeso, diz “Tenho, porém, contra ti que abandonaste o teu primeiro amor⁵¹⁸”. Portanto, uma comunidade eclesial pode perder seu primeiro amor, e a decorrência disso, conforme a sequência do texto, é o “abandono das primeiras obras”, ou seja, a demonstração, na prática, do rompimento da relação com Deus.

⁵¹⁸ A BIBLIA Sagrada, 1993, p. 263 NT.

Na Antropologia Teológica – o crente que ‘esfria o amor’ a Deus, deixando de percorrer o caminho da santificação, e ‘perde a condição de salvo’. Este é um ponto de disputas teológicas importantes na Teologia da Reforma, principalmente em relação a Calvino. Wesley, entretanto, defendia essa posição.

Na Teologia Pastoral, no que se refere ao acompanhamento matrimonial: casais que ‘perdem o primeiro amor’, esfriando a relação e chegando, em muitos casos, à separação.

Se considerarmos que na relação gnoseológica que se estabelece no ato da mútua e concomitante “verdadeira educação” (Paulo Freire), a empatia educador-educando é fundamental, daí concluímos que, em alguma medida, o amor é a base da possibilidade de desenvolver a educação. Ao não se estabelecer uma relação de amor fica comprometida a condição de se estabelecer a relação gnoseológica.

Na visão da teologia de Wesley aqui exposta, neste ponto com base nas pesquisas de Theodore Runyon, é a retomada da relação amorosa com Deus que permite ao ser humano realizar sua vocação de imagem Dele.

Deve-se observar, também, que Jesus não pede a obediência à Deus, mas o amor: “Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento⁵¹⁹” (Mateus 22.37). Obediência pressupõe uma relação de dominação/submissão. Amor pressupõe uma relação de complementaridade. De alguma forma, obediência implica em medo, o medo de não corresponder à obediência exigida. “No amor não existe medo; antes, o perfeito amor lança fora o medo⁵²⁰” 1 João 4:18. Wesley tem razão ao dizer que logo depois da queda, o primeiro sentimento do homem foi o medo.

Evidentemente, quem ama não quer o mal nem pratica o mal contra a pessoa amada. Amor portanto não corresponde à uma excessiva liberdade, mas ao uso da liberdade com cuidado e respeito. Por isso Santo Agostinho pode dizer “Ama e faze o que quiseres”, frase que dá título a um dos livros escrito por Míguez Bonino⁵²¹.

⁵¹⁹ BÍBLIA Sagrada, 1993, p. 29 NT.

⁵²⁰ BÍBLIA Sagrada, 1993, p. 258 NT.

⁵²¹ MÍGUEZ BONINO, José. *Ama e faze o que quiseres: Uma ética para o homem novo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1982. Nas notas ao final do livro, p. 186, nota nº 9, o autor

Também Edgar Morin constata, dentro da complexidade do ser humano, sua capacidade para amar⁵²² e reconhece que o amor é uma das formas como as pessoas, vítimas do ‘mal de civilização’ do tempo em que vivemos, buscam ‘salvação’ no amor a superação:

Eros, que pode assumir, diversa ou simultaneamente, a figura de amor, erotismo, sexualidade e amizade, é a resposta fundamental ao mal de civilização, resposta que a própria civilização suscita e espalha através dos seus *media*. A resistência à anonimização e à atomização manifesta-se, sobretudo no mundo juvenil, pela multiplicação de sinais de reunião em tribos, grupos de amigos e festas. E, em todas as idades, o amor tornou-se deus salvador. O casamento, outrora aliança de famílias, já quase não é concebível sem amor. Os ímpetos de amor expulsam o mal da alma. O amor nasce e renasce em todos os lados. Os encontros amorosos e eróticos atravessam as classes sociais, iludem proibições exaltam-se de clandestinidade e de precariedade⁵²³.

Entretanto, esse amor mostra-se frágil para vencer o mal que combate:

[...] o amor enfraquece-se ao multiplicar-se, fragiliza-se com o tempo [...]. O mal da instabilidade, da pressa, da superficialidade instala-se no amor e reintroduz nele o mal de civilização que o amor recusa⁵²⁴.

Apesar disso, Morin vê nas ‘inesgotáveis fontes de amor presentes no ser humano’ uma esperança contra a dupla barbárie, a que vem dos primórdios da humanidade e se manifesta através de guerras, massacres, fanatismos, e a barbárie moderna, que vem da racionalização, do cálculo frio, do domínio da técnico-indústria. Por isso, o amor é um elemento que tem que ser levado em conta na educação, especialmente na ‘educação para a identidade terrena’, na qual precisamos vencer a barbárie e desenvolver a consciência antropológica, a consciência ecológica, a consciência cívica e a consciência espiritual da condição humana, com o objetivo de transformarmos a espécie humana em verdadeira humanidade⁵²⁵.

3.2.1.4 Aspectos contraditórios do ser humano e a disjunção biológico-cultural

contextualiza e explica a frase, à luz do pensamento de Agostinho. É interessante notar que, conforme a nota, a frase surge no contexto do comentário à 1ª Epístola de João.

⁵²² Ver, por exemplo, páginas , acima.

⁵²³ MORIN, KER, [1993?], p. 71.

⁵²⁴ MORIN, KER, [1993?], p. 71.

⁵²⁵ Cf. página acima (A educação para e na Identidade Terrena).

Em Morin, a complexidade do ser humano também está relacionada a seus aspectos '*sapiens* e *demens*' que são concomitantemente antagônicos e complementares, de modo que o homem poderá ser, ao mesmo tempo, individualista e solidário. Porém, Morin também tem a esperança que pela antropoética e pela antropolítica os aspectos *sapiens*, solidário e correlatos se sobreponham aos aspectos *demens* e individualista. Segundo ele é nesta esperança que repousa a perspectiva de um futuro para a humanidade.

Outro aspecto em relação a esse ponto é, na visão de Morin, a 'grande disjunção'⁵²⁶ efetuada pela ciência moderna. Essa disjunção refere-se à fragmentação entre os aspectos biológicos e os culturais. Morin é enfático: o ser humano é 100% natural e 100% cultural, ou seja, o que o ser humano tem de mais natural está submetido à cultura e o que ele tem de mais cultural depende da natureza. Esta afirmação não seria estranha para Wesley, embora provavelmente não seria colocada nesta forma, no tempo em que ele viveu. Wesley tinha a clara noção do ser humano concreto – ele não fazia abstrações em relação a isto. Mas, por outro lado, julgava fundamental considerar a dimensão espiritual. Morin adverte que, na medida em que as ciências humanas progrediram, cada vez mais a vida humana foi sendo relegada a segundo plano. O que passou a valer foram as concepções sobre o ser humano, mas não o ser humano concreto. Advogamos que é pela preservação da razão no ser humano, depois da Queda, que se pode justificar a visão 'pedagógica' de Wesley, considerando o aperfeiçoamento humano através da educação como uma das formas para desenvolver a potencialidade para responder à Graça Preveniente, e aceitar a salvação oferecida por Deus, ingressando no caminho da santificação. Contudo, não temos evidências de que Wesley acompanharia o processo da 'grande disjunção'. Pelo contrário. Considero que, pelos exemplos da preocupação constante de Wesley com o ser humano na sua condição mais elementar – a condição física, preocupando-se com a alimentação, vestuário, habitação, como vimos ao longo do texto, ele não tomaria isoladamente a dimensão racional do humano, mas a integraria no todo da vida. Portanto, se no ser humano foi preservada a razão, mas ele é

⁵²⁶ MORIN, Edgar. *O Método 2: a vida da vida*. Porto Alegre: Sulina, 2002c, p. 459.

valorizado na concepção mais ampla da vida como um todo, também é possível educar a vontade e a liberdade.

Resgatar a corporeidade e com ela todas as dimensões que representa, é algo fundamental na educação. Em grande medida a educação hoje ainda está orientada exclusivamente pela concepção do *homo sapiens*. Ou seja, fragmenta-se o ser humano e, enfocando somente sua dimensão racional – “o homem é um animal racional” – tem-se um sistema educacional voltado apenas para um conhecimento adquirido pela razão. Uma visão do *homo complexus* compreende que existem outras formas de conhecimento e, em decorrência, valoriza os aspectos culturais, estéticos, éticos e espirituais. A partir desse ponto a dimensão cidadã ganha relevância. “Não queremos e não podemos mais formar bárbaros ilustrados, que só sabem muito de quase nada e nada de convivência *humana*”⁵²⁷.

3.2.2 A Totalidade

Um dos aspectos fundamentais da complexidade, negligenciado pela ciência cartesiana e fragmentadora, é a noção de totalidade e da ligação do todo com as partes, das partes com o todo, das partes entre si:

[...] há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo [...] e há um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre [...] as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Por isso a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade⁵²⁸.

Essa noção relaciona-se também à da solidariedade de todas as coisas entre si, pois “no limite tudo é solidário⁵²⁹”. É essa ligação entre as partes que permite, por exemplo, o princípio hologrâmico, ou seja, “não apenas a parte está no todo, mas o todo está inscrito nas partes⁵³⁰”.

Morin constata a ligação de todas as coisas entre si a partir de um “imperativo cognitivo”, formulado por Blaise Pascal, há três séculos:

⁵²⁷ Prof. Dilvo Ristoff, Reitor da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), em palestra na Universidade Metodista no primeiro semestre de 2010.

⁵²⁸ MORIN, 2002b, p 38.

⁵²⁹ MORIN, 2003, p 99.

⁵³⁰ MORIN, 2002a, p 94.

Uma vez que todas as coisas são causadas e causadoras, ajudadas e ajudantes, mediatas e imediatas, e todas estão presas por um elo natural e imperceptível, que liga as mais distantes e as mais diferentes, considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, tanto quanto conhecer o todo sem conhecer, particularmente, as partes⁵³¹.

Esse princípio, repetido várias vezes nas obras de Morin, principalmente ao falar de que “todas estão presas por um elo natural e imperceptível, que liga as mais distantes e as mais diferentes” guarda impressionante semelhança com o que foi expresso por John Wesley no Sermão número 72 *Sobre os Anjos Maus*:

[...] não existem lacunas ou abismos na criação de Deus, mas todas as partes estão admiravelmente ligadas, para compor o todo universal. Assim sendo, existe uma cadeia de seres, do nível mais baixo ao mais alto; [...]. E a escala de criaturas não avança *per saltum*, através de saltos, mas, através de graus estáveis e moderados, embora seja verdade que esses são freqüentemente imperceptíveis às nossas faculdades imperfeitas. Não podemos traçar, de maneira exata, muitas das intermináveis ligações desta espantosa cadeia, que é abundantemente muito sutil para ser discernida, quer pelos nossos sentidos ou entendimento⁵³².

Essa mesma ideia está também presente no Sermão número 56 *O Beneplicito de Deus por suas obras*, no qual Wesley fala sobre o estado inicial e perfeito da criação:

Tal era o estado da criação, de acordo com as idéias insuficientes que agora podemos formar com relação a ela, quando seu grande Autor, inspecionando todo o sistema de uma só vez, e o declarou “*muito bom!*” [...] Cada parte estava exatamente ajustada às outras, e condutivas para o bem do todo. Existia “*uma cadeia ouro*” (para usar a expressão de Platão) “*que descia do trono de Deus*” – uma série exatamente conectada de seres, do mais elevado ao mais inferior; da terra morta, passando por fósseis, vegetais e animais, ao homem, criado à imagem de Deus [...]⁵³³.

⁵³¹ PASCAL apud MORIN, 2002a, p. 116.

⁵³² [...]are no gaps or chasms in the creation of God, but that all the parts of it are admirably connected together, to make up one universal whole. Accordingly there is one chain of beings, from the lowest to the highest point, [...]. And the scale of creatures does not advance *per saltum*, by leaps, but by smooth and gentle degrees; although it is true, these are frequently imperceptible to our imperfect faculties. We cannot accurately trace many of the intermediate links of this amazing chain, which are abundantly too fine to be discerned either by our senses or understanding. CD-ROM. Sermão 72 – §1 (7 jan. 1783).

⁵³³ Such was the state of the creation, according to the scanty ideas which we can now form concerning it, when its great Author, surveying the whole system at one view, pronounced it 'very good!' [...]. Every part was exactly suited to the others, and conducive to the good of the whole. There was 'a golden chain' (to use the expression of Plato) 'let down from the throne of God'⁴⁰—an exactly connected series of beings, from the highest to the lowest: from dead earth, through fossils, vegetables, animals, to man, created in the image of God[...]. SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 56 – 1.14 (1782, Outler: jul.-ago. 1782).

É evidente que, como já dissemos, não podemos encontrar em Wesley uma ideia da complexidade ou do princípio holográfico. Porém é digno de nota que Wesley também expressa a compreensão da ligação todas as coisas entre si, formando uma totalidade. Para ele essa ligação se mantém mesmo depois da Queda, agora de forma imperfeita e quase imperceptível ao ser humano, como atesta o final da citação sobre o Sermão 72, mas será restaurada por Deus na 'nova criação'⁵³⁴.

É possível que esta convergência com o princípio de Pascal ocorresse porque ele, como também Pascal, viveram em períodos nos quais o cartesianismo ainda não se havia instalado plenamente. É possível também que ambos tivessem como base Platão, como Wesley refere no Sermão número 56. Em qualquer dos casos, o fato de Morin tomar esse conceito como um dos elementos fortes de sua teoria significa que podemos ver aqui um ponto de contato com Wesley. Considero que este deve ser um elemento importante para a elaboração de princípios educacionais que levem em conta a confluência entre o pensamento de ambos.

3.2.3 A crise

Como observamos ao longo deste trabalho o conceito de crise tem um papel fundamental nas reflexões de Edgar Morin. Em certo sentido, pela leitura de suas obras, poderemos concluir que sempre houve crise ou crises na história humana. O que distingue a atual situação é que, pela primeira vez, vivemos uma crise de alcance planetário e o desfecho dessa crise também terá, necessariamente, alcance global. Será a crise definitiva desembocando na autodestruição da humanidade ou na 'salvação da Humanidade, realizando-a'.

Agora, podemos perguntar: encontramos em Wesley o conceito de crise? Evidentemente, se esperarmos uma resposta a esta pergunta a partir de toda a construção feita por Morin para embasar seu conceito de crise, podemos afirmar enfaticamente que não. Porém a ideia de catástrofe, de rompimento, de

⁵³⁴ Ver acima, p. 110-112.

de desorganização, de antagonismo entre os elementos da natureza e o ser humano, do ser humano com Deus e dos seres humanos entre si, certamente está presente, como pudemos verificar no capítulo sobre criação e 'nova criação'. Este estado de coisas, entretanto, não se referia apenas ao tempo em que John Wesley escreveu seus sermões. Ele acreditava que este era o estado do ser humano e do mundo desde a Queda, portanto, desde os primeiros tempos da criação de Deus, como resultado da desobediência do ser humano. Não apenas rompeu-se o vínculo entre a criatura (ser humano) e seu Criador, mas também entre o Criador e a criação como um todo, visto que ao ser humano cabia ser o canal através do qual a Graça de Deus deveria chegar à criação.

Wesley porém, neste ponto em parte diferentemente de Morin, não tinha a visão de um desfecho catastrófico para a história humana. Nisto, inclusive, se diferenciava das ideias generalizadas em relação à escatologia, nas quais estão presentes elementos como a glória da salvação para uma pequena parcela e sofrimento e dor para a grande maioria. Como dissemos, a escatologia em Wesley não era pautada por especulações. O céu, para ele, é o amor. E este está destinado a todos e todas e não necessita da morte para começar a ser vivido, pelo contrário, é experiência existencial a ser vivida por todas as pessoas salvas, no processo de desenvolvimento da salvação. Sua escatologia ganha, então, um aspecto progressivo e a fé de que Deus está realizando, exclusivamente por sua graça e seu amor, mas com a parceria dos salvos, de alguma forma e até mesmo imperceptivelmente, dentro da criação decaída pelo pecado do homem, a "nova criação".

Não obstante, é interessante observar e pode-se fazer um paralelo, entre o que representa o estado 'crísico' atual da humanidade para Morin, e a corrupção do ser humano e da criação conforme Wesley. E também que, em ambos, a participação efetiva do ser humano é requerida no processo de superar os riscos que a crise encerra.

3.2.4 A Salvação

Quero destacar ainda a relação ‘salvação social’ – Wesley / ‘solidariedade’ – Morin, ambas implicando também na criação e ‘nova criação’. Como não podia deixar de ser a compreensão, por si só, de cada autor, relativamente aos conceitos que lhes estão associados, é diferente. Entretanto julgo que, no limite, ambos se relacionam e guardam uma carga de significação para a educação no contexto das Instituições Metodistas de Educação, como para a humanidade.

Para Wesley a salvação, tanto individual como social, se relaciona com o drama cósmico representado pela Graça criadora, o ser humano e a criação em geral. Deus cria o universo por amor e nele coloca uma criatura à sua imagem, dotada inclusive da liberdade para escolher o bem ou o mal. Escolher o bem significa viver segundo o propósito do Criador, amá-lo e também amar e responsabilizar-se pela criação, assumindo o papel de um canal através do qual as bênçãos de Deus chegam às demais criaturas. Deixar-se dominar pelo mal significa romper a relação com seu criador na sede de constitui-se senhor sobre si mesmo. O ser humano escolhe efetivamente o mal. Ao fazê-lo rompe a relação com o próprio Deus e também com o restante da criação. Mas, decaído da Graça, torna-se vítima de seus próprios instintos egoístas e passa a viver em infelicidade, medo e dor. Porém, Deus não o abandona, como não abandona a criação, porque os ama e os quer de volta para a relação amorosa consigo. Por que teria Deus respeitado a decisão humana? Porque Ele vê adiante: vê que o bem resultante deste mal temporário leva a uma relação do ser humano com Ele e a um estado geral da criação infinitamente superior ao estado inicial. Isto porque a redenção desse drama cósmico se dá mediante Jesus Cristo – sua entrega, sua morte, sua ressurreição. Em Cristo, Deus plenificará novamente sua criação, fazendo convergir nele todas as coisas, “num grau muito mais elevado do que ela já desfrutou, alguma vez, em cada um deles”.

Por isso, o conceito de salvação tem que ser compreendido no contexto desse drama cósmico. Os salvos, aqueles que se reconhecem pecadores e se arrependem, aceitam a justificação em Cristo e ingressam no caminho da salvação, são resgatados à relação amorosa com Deus e também com a criação. Sua relação com os outros seres humanos, portanto, não pode ser outra que o amor. Amar intensamente, incessantemente, preocupando-se e se

doando pelo próximo, este é o caminho da salvação, não como conquista, mas como decorrência. Ou seja, não se trata de acumular méritos para a salvação através da doação em amor. Esses méritos estão garantidos pela morte e ressurreição de Cristo e o acesso a eles só se dá mediante a adesão através do arrependimento e da fé. Trata-se de viver como salvo, ou seja 'desenvolver a salvação' através do amor, que consiste no processo de santificação. É aqui que surge a solidariedade incondicional com o próximo, buscando efetivamente o seu bem e procurando conduzi-lo também para o caminho da salvação. Porém, essa busca incessante e esse amor incondicional não se endereçam somente ao ser humano individual, mas também à sociedade e à criação como tal. Nesse sentido, o ser humano redimido é 'parceiro' de Deus (na expressão de Míguez Bonino), na obra de amor de sustentação e de resgate do indivíduo, da sociedade, da Criação.

Na visão de Edgar Morin o drama presente no mundo de hoje é de outra natureza. Não tem a dimensão cósmica e soteriológica do drama da relação Criador-criatura, como Wesley a vê. Foi o desenvolvimento histórico do ser humano, abandonado a si mesmo, vítima de sua própria complexidade – *homo complexus* -, totalmente natural, mas, concomitantemente, totalmente cultural, carregando dentro de si o amor mais intenso e o ódio mais devastador, que o fez chegar hoje a uma situação limite, uma 'crise de destino'. Em meio a esse desenvolvimento, por secretar "o mito e a magia, mas também a ciência e a filosofia"; por nutrir-se "dos conhecimentos comprovados, mas também de ilusões e de quimeras..."⁵³⁵, o ser humano desenvolve, ao mesmo tempo, a ciência e a ignorância. A ciência poderia levá-lo a um desenvolvimento fantástico, a realizar a verdadeira humanidade ou a meta-humanidade⁵³⁶. Entretanto, é dela que surge a maior ameaça ao ser humano e ao planeta:

[...] assim como a elucidação da estrutura nuclear pela física criou a possibilidade de um poder de morte cega, a elucidação da estrutura genética não será um poder cego? Não nos tornamos capazes de transformar a vida, as nossas vidas, os nossos espíritos, antes de saber realmente o que são a vida e o espírito? Não nos tornamos capazes de controlar genes e cérebro antes de nos controlarmos e de controlarmos os nossos controladores descontrolados? É preciso,

⁵³⁵ MORIN, 2002b. p. 59.

⁵³⁶ MORIN, 2005, p. 248-259.

ainda que seja um pouco tarde, pensar a vida pensando em nossas vidas⁵³⁷.

O avanço da especialização dos saberes e da fragmentação da ciência levou também à dissolução dos laços da coesão social. Precisamos urgentemente uma nova solidariedade, que impulsione uma sociedade civil planetária e leve a uma cidadania planetária.

A educação advinda de uma ‘reforma do pensamento’ e que busque a ‘integração dos saberes’, a partir do novo paradigma da complexidade, torna-se essencial.

A consciência de nossa humanidade nesta era planetária deveria conduzir-nos à solidariedade e à comiseração recíproca, de indivíduo para indivíduo, de todos para todos. A educação do futuro deverá ensinar a *ética da compreensão planetária*⁵³⁸.

Essa educação estaria, necessariamente, relacionada com a ‘antropolítica’ no sentido de “assumir o destino humano em suas antinomias e plenitude” e, com a “antropo-ética” que nos instrui a assumirmos a “missão antropológica do milênio: [...] – desenvolver a ética da solidariedade”.⁵³⁹

Portanto, seja em função do ‘drama cósmico’ no qual o ser humano está inserido, seja em função da ‘crise de destino’ da humanidade, a salvação torna-se um elemento fundamental. Se considerarmos que Wesley acredita na ‘renovação da criação’ ou na “nova criação” (Runyon), que não terá outro palco ou lugar que este mundo concreto em que vivemos, nem outros personagens que a humanidade da qual fazemos parte, “até que ele coloque um ponto final no pecado e na miséria, na enfermidade e morte, e restabeleça a santidade e a felicidade universal”, e que, por isso, o amor às criaturas e a criação (a Deus, primeiramente, entendido) e, em decorrência, a solidariedade, tornam-se fundamentais, então temos aqui um ponto de contato forte entre Wesley e Morin, ainda que as concepções de partida sejam completamente diferentes.

3.2.5 A Educação

⁵³⁷ MORIN, 2002c, p. 29.

⁵³⁸ MORIN, 2002b, p. 78.

⁵³⁹ MORIN, 2002b, p. 106.

Defendo, neste trabalho, a tese de que devemos buscar na compreensão de Wesley a respeito do ser humano, como um ser criado à imagem de Deus (*imago Dei*), especialmente na dimensão *natural* dessa imagem, na qual está presente a racionalidade, o fundamento para a educação. A razão, como atributo, ou ‘faculdade da alma humana’, está presente no ser humano desde a sua criação. E, neste estado inicial, era uma razão perfeita, pois Deus é a perfeição e a criação de Deus só pode refletir essa perfeição. Entretanto, esse ser foi criado com liberdade e usou dessa liberdade para voltar-se contra seu Criador.

Porém, mesmo após essa revolta e a Queda, Deus manteve no ser humano, agora de forma imperfeita, a racionalidade. Por isso mesmo, por ser uma criatura racional, o ser humano pode ser educado e o processo de educação, mesmo desvinculado da questão propriamente religiosa, aponta para o aperfeiçoamento e para capacitação do ser humano para uma resposta de fé ao amor de Deus, estendido a ele através da Graça Preveniente. Este é, na minha visão, o papel fundamental que a educação pode e deve ter na vida das pessoas e este deve ser a fundamentação e a motivação para a Missão educacional da Igreja Metodista, mesmo quando se refere à educação ‘secular’⁵⁴⁰. Desta maneira, podemos concluir que a educação é parte fundamental da salvação.

Edgar Morin, mesmo através da sua visão secularizada, chega também à mesma conclusão, ou seja, sobre a importância fundamental da educação para a salvação. Entretanto, no caso de Morin, não se trata da salvação com a conotação religiosa de Wesley e, sim, de salvar a humanidade da catástrofe eminente a que a crise em que vivemos nos levou.

A questão é saber qual a educação?

Concordo com Morin em seus postulados neste sentido. E penso que uma visão a partir de Wesley não terá dificuldades em aceitá-los. Inclusive considerando que a “Missão de Deus no Mundo”⁵⁴¹ é, nas palavras de Runyon,

⁵⁴⁰ Nos principais documentos da Igreja Metodista sobre a educação, o Plano para a Vida e a Missão da Igreja e as Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista, a missão educacional da Igreja é dividida em educação cristã, educação teológica e educação secular, sendo esta a que ‘ocorre nas instituições de ensino em todos os níveis’. Ver: PLANO para a Vida e a Missão da Igreja: Decisões do XIII Concílio Geral da Igreja Metodista (18 – 28/07/1982) e Credo Social da Igreja Metodista. Piracicaba: UNIMEP, 1982. p. 22-26, 41-45.

⁵⁴¹ PLANO para a Vida e a Missão..., 1982, p. 11.

estabelecer a “nova criação”, e que para isso é necessário que a humanidade reconquiste sua Humanidade, corrompida pela queda, mediante a Graça de Deus (Wesley), ou ‘se salve, realizando-se” (Morin).

Por esse motivo acredito que pode haver convergência em relação à educação ‘secular’, entre as proposições de Morin e a tarefa educativa da Igreja Metodista, através de suas Instituições Metodistas de Educação ou da Rede Metodista de Educação.

Portanto, os “Fios para a Rede” que trabalhamos, nos levam a reafirmar a necessidade de:

- Educar para a consciência das cegueiras do conhecimento: o erro e a ilusão;
- Educar para os princípios do conhecimento pertinente;
- Educar na e para a Condição Humana;
- Educar na e para a Identidade Terrena;
- Educar para enfrentar as incertezas;
- Educar para a compreensão;
- Educar para a ética do gênero humano.

Acredito que educar para a condição ‘espiritual’ do ser humano e para o resgate da imagem de Deus, nos aspectos *natural*, *político* ou *moral*, seja uma tarefa, esta sim, para a Igreja, através de seus campos de atuação da Educação Cristã e da Educação Teológica e não necessariamente para o Campo de Atuação da Educação Secular⁵⁴², embora em algum momentos elas possam se cruzar, tanto no sentido de a educação secular tratar desses assuntos, quanto da educação cristã e/ou teológica tratar daqueles.

Uma contribuição, porém, às propostas para a educação de Edgar Morin, pode ser dada a partir de Wesley, no sentido de que este não tinha um sentido abstrato ou especulativo sobre o ser humano como, de resto, sobre outros assuntos. Assim, por nos encontrarmos na periferia deste mundo periférico (o planeta Terra), não podemos deixar de dar atenção aos aspectos específicos da ‘condição humana’ que aqui se concretizam, em nossa realidade de América Latina e de Brasil. ‘Educar para a condição humana’ nessas circunstâncias, além de todos os conteúdos levantados por Morin, deve levar

⁵⁴² Ver: PLANO para a Vida e a Missão..., 1982, p. 22-26.

em conta necessariamente, penso, a concretude histórica à que esse ser humano aqui está submetido, como pobre, excluído, negro, com deficiência, etc. e ainda, em cada uma dessas categorias, sua condição de gênero. Ainda que aqui se trate da explicitação de algo que me parece implícito em Morin, temos que nos perguntar: que implicações antropológicas isto acarreta? Que desafios à solidariedade e à educação vêm dessas condições? Creio que a partir desta reflexão se abre uma gama muito ampla de discussões que, porém, estão fora das possibilidades de serem aqui desenvolvidas. Ainda assim, aponto uma possível pista para tratarmos desses assuntos a partir das categorias de opressor-oprimido de Paulo Freire, ou seja, o oprimido que introjeta o opressor, o opressor que se desumaniza ao oprimir⁵⁴³. Seriam essas categorias válidas para tratarmos das concretudes históricas como apresentamos? Ou teríamos que buscar outras, necessariamente sem deixar de levar em conta a dialética inerente à proposição de Freire? Como disse, essa discussão desborda deste trabalho. Porém fiz questão de apontá-la aqui, por considerá-la relevante em nossa especificidade de país periférico ao eixo hegemônico do poder, tal qual hoje se configura.

3.3 Demandas à educação

Acredito que os entrelaçamentos desses pontos de contato entre Wesley e Morin acarretam demandas fundamentais à educação. Os fios que apresentei colocam na pauta da educação hoje desafios ante os quais não podemos capitular, sob o risco de, ao repetirmos a educação até aqui trabalhada, estarmos contribuindo para a grande catástrofe. Isto porque: “[...] a humanidade do fim do último milênio chegou a um impasse, ou seja, não pode seguir no mesmo rumo⁵⁴⁴.” Por isso...

3.3.1 Quero trazer à memória...

⁵⁴³ Cf. FREIRE, 1977.

⁵⁴⁴ MORIN, 2005, p. 243.

Concluo esta parte com a citação de algumas proposições e ações, na Universidade Metodista de São Paulo⁵⁴⁵, que apontam potencialmente para o tipo de educação que emerge do que apresentamos neste trabalho e se constituem em experiências generativas de esperança.

3.3.1.1 PPI – Projeto Pedagógico Institucional

O Projeto Pedagógico de uma instituição além de se firmar na construção da identidade dessa instituição, deve apontar as direções intencionais que a mesma se propõe a assumir⁵⁴⁶.

O Projeto Pedagógico Institucional da Metodista é construído a partir de três eixos articuladores, que são as ‘direções intencionais a que ela se propõe’ e que, por isso, deverão estar transversalmente representados em todas as ações da Universidade. Esses eixos são: confessionalidade, bem comum e sustentabilidade.

Confessionalidade:

O compromisso com a educação tem marcado a atuação da Igreja Metodista desde a fundação da primeira instituição de ensino metodista, a *Kingswood School*, na Inglaterra, em 1748. Ao longo dos últimos 260 anos, essa vocação educacional também tem se manifestado no Brasil, onde várias instituições metodistas de ensino incorporam mais de um século de atividade contínua. Os fundamentos da visão de mundo de John Wesley, que exigia fazer dialogar a racionalidade e a piedade vital, já eram de natureza complexa, embora o mesmo estivesse no século XVIII, isto é, sua visão considerava de forma entretecida os muitos e diferentes fios das perspectivas teológica, filosófica, mística, devocional e educativa. Ainda que limitados à compreensão de seu tempo, esses fundamentos já o colocavam como alguém que recusa o reducionismo que se fecha tão somente na perspectiva racional. Assim, Wesley está próximo ao pensamento complexo contemporâneo quando afirma que *sem amor, todo aprendizado é apenas ignorância esplêndida*, isto é, não somos seres apenas da racionalidade, somos seres com capacidade de amar e sem desenvolver tal capacidade praticamente negamos a nós mesmos numa *esplêndida ignorância* ou em uma *inteligência cega*, como gosta de afirmar Edgar Morin⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ Doravante identificada por Metodista

⁵⁴⁶ Conforme formulação de Elisabete Monteiro de Aguiar Pereira, in: PROJETO PEDAGÓGICO INSTITUCIONAL 2008-2012. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo: Editora da Universidade Metodista de São Paulo, 2008. p.7.

⁵⁴⁷ PROJETO Pedagógico... p. 15. As considerações sobre a confessionalidade, como também sobre os dois outros eixos do Projeto Pedagógico Institucional são bem mais amplas. Apesar de citações longas, coloco aqui apenas ‘recorte que ilustram o sentido do que quero

Bem comum:

O bem comum do tempo global, que se começa a gestar, exige que mudemos processos, meios e fins de vida e produção de modo crescente. Exige a recriação de linguagens mais próximas e comprometidas aos gestos. Exige um novo corpo animado. Estima-se que a garantia da vida na terra solicita de nós, até 2050, mudar meios, processos e fins em mais de 80%, comparado a hoje. Noutras palavras, a provisão global de bens é proporcional à nossa capacidade de construir uma gestão eficiente, que é o preço individual e coletivo do bem-comum. Temos memória e prova de conquistas científicas, tecnológicas e culturais que sinalizaram o bem comum, como a longevidade e a ampliação ao direito ao conhecimento. Temos também memória dos excelentes diagnósticos e da baixa eficiência na solução de problemas como os da água e de políticas de equidade. Cabe-nos construir agora a nova política de tudo o que é comumente comprometido com a garantia da vida e o desenvolvimento integral das pessoas e suas sociedades, quer as mais próximas, quer as distantes. Para o educador, a educadora, trata-se de fazer do bem-comum a transversalidade dos currículos, o ponto de encontro da memória social e o projeto dos efetivos compromissos. Vivenciar no interior do espaço educativo, desde a educação infantil à universidade, o que se sugere para toda a sociedade: construir o que é *público-comum* como valor universal, tanto na dimensão do uso ou consumo, quanto no processo de decisões e na socialização dos resultados⁵⁴⁸.

Sustentabilidade:

Falar de sustentabilidade nos remete à concepção política de que “nos desafia à gestão e manejo responsável de recursos nos termos do desenvolvimento de práticas votadas à área ambiental, agregando o conceito de formação cidadã à variável ambiental.” É um compromisso da geração atual com as futuras gerações, portanto, é um desafio que se coloca à formação de novos profissionais nas mais diversas áreas: a preocupação com as questões ambientais, econômicas, sociais e culturais nos termos da sustentabilidade da vida humana e do próprio cosmos. Nas palavras da Profa. Dra. Waverli Neuberger: os profissionais têm que pensar na sustentabilidade, pois não existe a possibilidade de uma pessoa que vai se formar daqui a dois ou quatro anos, que vai entrar no mercado de trabalho e que vai estar no auge das suas atividades em 10 anos, não ter que trabalhar com a questão ambiental. Em qualquer área que ela estiver atuando, vai ter que lidar com isso⁵⁴⁹.

3.3.1.2 Núcleo de Formação Cidadã (NFC)⁵⁵⁰

exemplificar. O PPI é um documento amplo, apresentando as metas de todos os setores da Universidade e centenas de ações propostas como objetivos para o ghh\quadriênio.

⁵⁴⁸ PROJETO Pedagógico... p. 15-16.

⁵⁴⁹ PROJETO Pedagógico... p. 16-17.

⁵⁵⁰ Para informações mais detalhadas sobre cada um dos setores relacionados a seguir, consulte o portal da Universidade Metodista de São Paulo: www.metodista.br.

É um espaço na Universidade Metodista destinado ao cultivo da reflexão e da prática da cidadania. Oferece aos alunos e alunas um conjunto de disciplinas e de projetos sociais, culturais e artísticos, voltados para a reflexão sobre a condição humana, a sociedade contemporânea e a formação para a cidadania, com o objetivo de que os profissionais formados nesta Universidade, além da excelência profissional, desenvolvam consciência crítica em relação à sociedade, capacidade para identificar possibilidades diversas de atuação social e a prática da cidadania responsável. Todos os alunos e alunas dos cursos com integralização em oito semestres ou mais deverão cursar duas disciplinas, os de cursos com integralização em menos que oito semestres deverão cursar pelo menos uma disciplina. Além disso o corpo discente é desafiado a se integrar em diversos projetos voltados para a atuação social ou para o desenvolvimento de atividades artísticas ou esportivas que complemente o saber estritamente acadêmico.

3.3.1.3 Cátedra Unesco de Comunicação para o Desenvolvimento Regional

Trata-se de um Cátedra da Unesco em parceria com a Universidade Metodista de São Paulo, funcionando nas dependências desta, que tem como objetivo o desenvolvimento de uma 'mídia cidadã' e da 'comunicação para o desenvolvimento regional. Conta com vários programas, como: CELACOM - Colóquios Internacionais de Estudos sobre a Escola Latino-Americana de Comunicação; REGIOCOM - Colóquio Internacional de Comunicação para o Desenvolvimento Regional; FOLKCOM - Conferência Brasileira de Folkcomunicação; ECLESIOCOM - Conferência Brasileira de Comunicação Eclesial; e outros.

3.3.1.4 Cátedra Celso Daniel de Gestão de Cidades

O eixo articulador desta Cátedra é a reflexão e a atuação sobre as políticas públicas e a gestão pública, principalmente no âmbito dos municípios e da região em que está inserida a Universidade Metodista (região metropolitana de São Paulo, constituída pelos municípios: Santo André, São

Bernardo do Campo, São Caetano, Diadema, Mauá, Ribeirão Pires e Rio Grande da Serra – ABCDMRR). Para isso visa à produção coletiva do conhecimento, envolvendo estudantes, professores e profissionais de diversas áreas e proporcionando um espaço de reflexão e ação que sustente projetos e políticas de gestão dos municípios. Assim, a Cátedra busca se constituir em espaço de referência interna e externa da Universidade com relação ao ensino, à pesquisa e à extensão, visando o desenvolvimento de uma cidade/região melhor para se viver. São, ainda, objetivos da Cátedra: estabelecer diálogo com representantes das áreas governamentais, não-governamentais e privadas para reflexão e ação conjunta; articular uma rede de informação que disponibilize acesso a estudos, pesquisas e estatísticas desenvolvidos sobre gestão de cidades; divulgar e compartilhar ações e reflexões desenvolvidas e atrair interessados no tema da gestão de cidades. Os valores que procura vivenciar e fomentar são: comprometimento com a ética e o bem-estar da sociedade; respeito à diversidade social e cultural; avaliação e auto-avaliação contínuas; compartilhamento de experiências; transparência nas ações; rigor científico.

3.3.1.5 Movimento Mais Cidadania Metodista

Busca reunir várias informações, ações e projetos, da Universidade e de outras empresas e instituições, voltados à comunidade e comprometidos com o nosso Planeta, relacionados à sustentabilidade, meio ambiente, educação, reciclagem, saúde, inclusão, entre outros.

3.3.1.6 Assessoria Pedagógica para Inclusão

Objetiva mediar diálogos nos diversos espaços da Universidade (acadêmicos e administrativos) no sentido da construção das condições de acesso e permanência de pessoas com deficiência na comunidade universitária.

3.3.1.7 Pastoral Universitária e Escolar

Tem como missão, definida pela Igreja Metodista, “atuar como consciência crítica das instituições de ensino, em todos os seus aspectos, exercendo suas funções proféticas e sacerdotais, dentro e fora delas⁵⁵¹”. Para cumprir essa missão a Pastoral busca: fomentar a consciência crítica em todas as áreas da vida institucional; fortalecer todas as ações que despertem o sentido da confessionalidade metodista; estar presente na construção e avaliação do saber pedagógico, nos colegiados decisórios internos e marcar com a dimensão ética do Evangelho todas as atividades e atitudes institucionais. A Pastoral Universitária desenvolve seu trabalho a partir de três eixos articuladores das ações: Evangelização – compreendida como testemunho da vivência do evangelho; Pastoreio – apoio pastoral a pessoas e grupos, expressando o cuidado pela vida em todas as dimensões do ser humano; Solidariedade – compreendida como possuindo um sentido moral que vincula o indivíduo à vida, aos interesses e às responsabilidades de um grupo social, deve gerar um estilo de vida, no qual as pessoas sejam capazes de renunciar ao seu próprio interesse em favor do bem-estar dos outros ou da coletividade. Dois projetos coordenados pela Pastoral: Fórum de Inclusão da Pessoa com Deficiência – visa discutir a questão da inclusão de pessoas com deficiência e desencadear ações nesse sentido (a partir do movimento desse Fórum e também da disposição de outras pessoas, foi criada a Assessoria Pedagógica para a Inclusão); Espaço Consciência Negra – visa: dialogar sobre a situação da pessoa negra na Universidade e na sociedade; sinalizar através de eventos acadêmicos, culturais e artísticos, a importância do tema para a Universidade e a sociedade; contribuir para a superação da discriminação racial na sociedade, em todas as suas formas de expressão, inclusive a econômica.

3.3.2 ... o que me pode dar esperança.

⁵⁵¹ PLANO para a Vida e a Missão..., 1982, p. 42.

Identifico nessas proposições e práticas pedagógicas, vários elementos do que foi apresentado como conteúdos necessários à Educação hoje, ainda que não as tenha descrito na integralidade em função do espaço e também por não estar no objetivo do trabalho uma visão exaustiva delas.

- No Projeto Político Institucional encontro:
 - a visão do ser humano como um ser que possui a dimensão da transcendência e que pode se relacionar com ela – um ser “capaz de Deus”. Por isso não se reduz à racionalidade, embora valorize a razão da mesma forma, como uma dimensão essencial do ser humano. A expressão dessa dimensão, tal qual o texto a apresenta, está relacionada à capacidade de amar. Amar nos coloca na dimensão dialógica com o outro e, potencialmente, com o Outro, fonte de todo o amor. Essa visão, propositivamente, deve permear todo o que-fazer universitário e deve proporcionar a seus alunos e alunas, professores e professoras, funcionários e funcionárias a possibilidade de reconhecer em suas vidas essa dimensão e necessidade de atenção e cuidado a ela. Não se coloca em questão o pertencimento a tal ou qual confissão cristã, ou religião ou mesmo a posição agnóstica. A confessionalidade representada nesse projeto busca suscitar nas pessoas a consciência de sua possível confissão de fé, numa relação com o transcendente ou com o Ser que dá vida e sustentação a todos/as nós. Portanto, está relacionada à visão do ser humano como um todo, que bem poderia representar, nas palavras de Morin, um ser complexo.
 - a solidariedade – o eixo do bem comum relaciona-se diretamente com a solidariedade. Visa alertar para vários males que afetam as pessoas e corroem as relações, como a postura egoísta, possessiva, exclusivista, bem como para o acúmulo exagerado e o consumismo. Mas também positivamente, aponta para a possibilidade de práticas sociais de auxílio às pessoas mais

necessitadas e da necessidade, no limite, da justa partilha das riquezas que possibilite vida digna para todos e todas.

- a sustentabilidade - é a transposição, para dentro da academia do, mais do que nunca, essencial cuidado com a criação, em todos os níveis em que ela se apresenta. Desde o cuidado individual de cada pessoa pelo seu próprio corpo, o cuidado com as outras pessoas, o cuidado com a natureza em geral, sem deixar de referir a conscientização para o legado que deixaremos para as próximas gerações.
- No Núcleo de Formação Cidadã, temos:
 - a efetiva educação para a consciência do ser humano de sua humanidade e as implicações decorrentes;
 - a educação para a ética, bem como para a cidadania, nas disciplinas obrigatórias a todos/as alunos/as da Universidade.
 - nas disciplinas eletivas, temos a educação do corpo, representada pela dança, pela capoeira, pelos jogos cooperativos; a educação para a estética, também pela dança, pelo teatro, pelo cinema, pela música; a educação para a justiça, nas disciplinas sobre economia, direitos humanos, América Latina, globalização.
- Na Cátedra Unesco, a questão fundamental da comunicação, enfocada, preferencialmente, pela perspectiva da comunicação cidadã e popular, nas diversas formas de manifestação da sociedade civil.
- Na Cátedra Celso Daniel de Gestão de Cidades, temos a preocupação fundamental com projetos e políticas de gestão das cidades, na perspectiva da avaliação das políticas públicas nos municípios da região em que está localizada a Universidade, (devido à proposta de inserção regional, principalmente no ABCDMRR⁵⁵²), apontando na

⁵⁵² Esta sigla corresponde ao consórcio dos sete municípios da região metropolitana de São Paulo, ao leste-sul: Santo André, São Bernardo, São Caetano, Diadema, Mauá, Ribeirão Pires, Rio Grande da Serra.

direção de uma cidade inclusiva, justa, que cuide de seus habitantes e por eles seja cuidada, nas diversas dimensões da vida, propondo para as administrações municipais e outros organismos políticas e projetos, públicos ou na parceria público-privado, ou privados, novas formas de gestão e de cuidado da vida. Nesse sentido, encerram a potencialidade de “o todo nas partes – as partes no todo”.

- No Movimento Mais Cidadania – novamente a questão da cidadania vista pela ótica dos movimentos sociais e populares, com forte interação entre universidade e sociedade civil.
- Assessoria Pedagógica para a Inclusão. O apoio à pessoa com deficiência para que tenha justa oportunidade de estudo e/ou trabalho. Hoje a Universidade Metodista é uma das referências nesta área. Quando esse projeto começou, a Universidade contava com menos de dez alunos e raríssimos funcionários. Hoje ela cumpre a cota social de funcionários e tem dezenas de alunos, alunas e também alguns professores e professoras com deficiência.
- A Pastoral Universitária e Escolar – novamente a questão da confessionalidade e as dimensões mais amplas do ser humano. Ao exercer as funções sacerdotal e profética a Pastoral é uma instância de fomento à reflexão, à espiritualidade, ao cuidado uns dos outros (aconselhamento pastoral; apoio em situações limites da vida, etc.) à vida cúltrica, mas também é ‘consciência crítica’ buscando apontar as falha e os caminhos adequados para as diversas instâncias da Universidade, a partir da visão cristã e dos documentos da Igreja Metodista.
 - Dois projetos da Pastoral têm a força da solidariedade e da ação, mas também a dimensão simbólica de apontar para a vivência do Evangelho de forma concreta: o Fórum de Inclusão da Pessoa com Deficiência e o Espaço Consciência Negra.

Essas são algumas das ações ou proposições da Universidade visando uma educação sintonizada com as demandas do nosso tempo, uma educação

efetivamente cidadã e solidária, uma educação que se preocupe com a vida das pessoas na sua integralidade e com as gerações futuras, como também com a natureza como um todo.

O que ainda falta?

Apesar de já ter avançado bastante, falta ainda muito. Principalmente a efetiva religação dos saberes, a educação vinculada com a vida, a educação que represente à comunidade acadêmica uma carga de sentido humano e planetário e não apenas a preparação fragmentada para uma profissão.

A consciência de Deus nos apontando as esperanças e os limites, a 'reforma do pensamento' e a 'reforma da educação' como meios para fazer surgir a humanidade da humanidade.

Estamos a caminho.

CONCLUSÃO

Tomei como objetivo deste trabalho contribuir com as redes educacionais confessionais, especificamente a Rede Metodista de Educação, apontando elementos capazes de emprestar sentido e significado à atuação das mesmas, neste momento histórico em que, premidas pela mercantilização da educação e pela competição, instituições educacionais de várias confissões religiosas se articulam em redes. Para isso busquei cotejar conceitos de John Wesley, iniciador da tradição metodista, com conceitos de Edgar Morin, representando um paradigma contemporâneo na área da educação. A pergunta que me guiou na busca por formular essa contribuição foi: Que enfoques deve ter a educação nas redes educacionais confessionais, especificamente na Rede Metodista de Educação, no momento atual da história da humanidade, caracterizado por Edgar Morin como de “crise de destino da humanidade”, para que seja relevante e, ao mesmo tempo, mantenha relação dialética e fecunda com a visão do iniciador do movimento metodista, John Wesley? Considerei os conceitos desses autores, metaforicamente, como ‘fios’ para a tecitura da rede, por inspiração do próprio Morin, que apresenta a complexidade como um tecido (*complexus*: o que é tecido em conjunto). O tecido, no caso, deve ser um *complexus* de conteúdos teóricos e de relações, que auxilie no reposicionamento dessas redes educacionais. Buscando contribuir com esses elementos teóricos, optei por fazer uma hermenêutica de alguns aspectos da obra de Wesley, guiada pelo pensamento de Edgar Morin.

Após uma breve exposição do movimento metodista e a apresentação de seu iniciador, com ênfase para a preocupação e atuação incessante que ele teve em relação à educação, passei à apresentação dos principais elementos que escolhi (fios), em ambos os autores, para, no final, procurar os pontos de contato capazes de contribuir para ‘tecer a rede’. Os conceitos escolhidos foram: em relação a John Wesley: a Antropologia, a Salvação “Social” e a Criação e “Nova Criação”. Em Edgar Morin: a Antropologia e a Solidariedade; o conceito de Crise e a Crise atual da humanidade; e Educação e Salvação da humanidade.

Em relação a John Wesley, a partir da proposição de que é na maneira como ele formula a teologia da criação, mais especificamente, na sua concepção do ser humano, que se deve buscar a preocupação e cuidado permanente que ele teve com a educação, trabalhei, como primeiro fio, sua peculiar visão da *Imago Dei*.

Para Wesley a *imago Dei* não é um atributo do ser humano, mas uma *vocação*, que se realiza na relação de amor dele para com Deus, para com o próximo e para com toda a criação.

Originalmente, na Criação, o ser humano amava a Deus com o mesmo amor que Dele recebia. O amor era o único móvel de todas as suas disposições, pensamentos, palavras e atos. Podemos inferir daí que, na Queda, o ser humano se separou de Deus, do próximo e da criação, não estritamente por desobediência (visão jurídica da relação), mas por ter deixado de amar (se considerarmos o amor como a base da confiança e da entrega incondicional). Portanto, não por uma questão jurisdicional, mas por uma questão relacional: o ser humano desobedece porque deixa de amar e perde a confiança. A partir dessa inferência podemos tirar conclusões que nos auxiliem, principalmente na Eclesiologia e na Teologia Pastoral. A perda do primeiro amor pode relacionar-se à Igreja, considerada como comunidade local, (“Tenho, porém, contra ti que abandonaste o teu primeiro amor”. Apocalipse 2:4); ao ser humano individual – o crente que ‘esfria o amor’ a Deus; à relação que se estabelece através do casamento: o casal que ‘perde o primeiro amor’. No âmbito da educação, se considerarmos que na relação gnoseológica que se estabelece no ato da mútua e concomitante “verdadeira educação” (Paulo Freire), a empatia educador-educando é fundamental, então uma relação de amor é a base da possibilidade de desenvolver a educação.

Wesley tem uma visão trinitária do ser humano, como um ser tri-uno, oriunda de um Deus também tri-uno. Assim, para ele, a *imago Dei* se compõe de: imagem *natural*, imagem *política* e imagem *moral*.

A imagem *natural* se refere à imortalidade: “um ser espiritual, dotado de entendimento, liberdade de vontade e de vários afetos”. É também pela imagem natural que o ser humano é uma criatura “capaz de Deus”: ou seja, capaz de conhecer, amar, e obedecer a seu Criador.

Em sua imagem natural de Deus este ser ‘espiritual’, é dotado de *entendimento* (razão), *vontade* (volição) e *liberdade* (livre arbítrio). Wesley concebe razão com a conotação básica de *entendimento*. Ele estabelece uma ‘genealogia’ da razão: através dela se chega à *apreensão*, ao *juízo* e ao *discurso*. Ele diz:

A simples apreensão é meramente a compreensão de uma coisa na mente; a primeira e mais simples ação do entendimento. O juízo é a determinação de que as coisas, antes de serem concebidas, concordam ou diferem umas das outras. O discurso, estritamente falando, é o movimento ou progresso da mente de um juízo a outro. A faculdade da alma que inclui essas três operações, é o que eu quero dizer aqui pelo termo razão⁵⁵³.

Assim ele estabelece uma ruptura com a visão platônica ou espiritualizada do ser humano, ainda tão vigente e nociva ao cristianismo e à cultura ocidental, que fragmenta o ser humano em corpo e alma como duas naturezas distintas e atribui à razão a capacidade intuitiva de *re-conhecer* nos objetos o que já conhecia no mundo do espírito. Se na convivência com Deus antes da Queda o ser humano tinha a capacidade intuitiva de chegar diretamente à verdade, após a queda ele perde essa capacidade. A razão então, essa mesma da qual todos nós somos capazes, se estabelece por meio de relações empíricas, fenomenologicamente. A preservação da razão no ser humano decaído é de vital importância para Wesley, pois ela é sumamente útil ‘nos assuntos de vida comum, nas ciências, nas artes e, mesmo, na religião’ (“renunciar à razão é renunciar à religião, [...] toda religião irracional é falsa”). A razão, entretanto, é capaz de muitas coisas, porém é “incapaz de conceder a fé, a esperança e o amor”.

Mesmo com essa limitação, a razão é fundamental ao ser humano. Ao dizer que “razão e religião andam de mãos dadas” Wesley coloca a razão como um dos elementos através dos quais Deus se revela à humanidade. Ou seja, o homem reconhece a revelação de Deus pelo pleno uso de sua capacidade racional. Este ponto é de importância capital neste trabalho: como foi já dito, é por valorizar essa qualidade, pela qual o ser humano pode se relacionar com o mundo e com Deus, que a educação ganha um papel tão preponderante para Wesley. Não é apenas para o ‘desenvolvimento da salvação’, na visão arminiana peculiar de Wesley, mas para capacitá-lo a reconhecer a ‘graça

⁵⁵³ SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 70 – I.2 (6 jul. 1781).

preveniente', antes mesmo do arrependimento, da justificação e da santificação, que a razão tem um papel fundamental e o seu aperfeiçoamento através do processo educativo é indispensável.

Neste ponto podemos estabelecer um paralelismo entre o pensamento de Wesley e o de Edgar Morin: é bastante provável que aquilo que a razão não pode, para Wesley, se relacione à complexidade do ser humano, como concebida por Morin, pela qual ele é, concomitantemente, racional e irracional. Esse é o motivo pelo qual à medida que crescem as conquistas da razão humana, crescem também os perigos da irracionalidade. Hoje o maior risco que ameaça a humanidade é o progresso cego e descontrolado do conhecimento.

O segundo elemento da imagem natural de Deus no ser humano é a *vontade*, que está ligada à capacidade da pessoa para a decisão e a ação. Contudo, Wesley acredita que, pela Queda, a vontade humana está corrompida e sujeita ao pecado. Por outro lado, a vontade está relacionada diretamente à *liberdade*, terceiro elemento da imagem natural, pois, caso contrário, o ser humano não poderia ser responsabilizado moralmente pelos seus atos.

Liberdade significa a capacidade humana para escolher o bem ou o mal. Entretanto, ela não é um atributo natural do ser humano: é dom de Deus desde a criação, e se realiza na relação com o próprio Deus. Fora dessa relação o ser humano não é livre, porque está aprisionado ao pecado e suas escolhas correspondem a esta condição de prisioneiro. Por si só o ser humano não consegue chegar à condição de liberdade na relação com Deus, porque ele não pode chegar a Deus. Entretanto, mesmo pecador, Deus continua a buscá-lo pela *Graça Preveniente*. Confrontado com esta Graça o ser humano tem, novamente, a capacidade de escolher o bem e o mal. Uma vez escolhido o bem, ou seja, a relação amorosa com Deus e o próximo, o ser humano readquire sua liberdade (da qual, entretanto, pode cair – Wesley não acredita na graça irresistível que, para ele, contraria a liberdade humana).

É, também, pela Graça Preveniente que Deus concede ao ser humano a consciência. Segundo Wesley, também ela não é um atributo natural, mas um dom sobrenatural.

Nenhum homem vivo está inteiramente destituído do que é comumente chamado de *consciência natural*. Mas isso não é natural. É mais corretamente designada de *graça preveniente*. Todos os homens têm

de certo modo, em maior ou menor grau, esta graça, que não depende da iniciativa humana. Toda pessoa, tem, cedo ou tarde, bons desejos, embora em geral os reprimam, antes que possam extirpar a raiz profunda do pecado, ou produzir algum fruto bom. Todos têm em alguma medida aquela luz, alguns somente fracos raios, que, cedo ou tarde, mais ou menos, ilumina a todo o homem que vem ao mundo. E cada um, a menos que ele pertença ao menor número daqueles cuja consciência está cauterizada, sente-se mais ou menos desconfortável, quando age contrário à luz de sua própria consciência. De modo que o homem peca não porque não tenha a graça de Deus, mas porque não faz uso da graça que tem⁵⁵⁴.

Conclui-se que a *razão* - ou o entendimento -, a *vontade* e a *liberdade* do ser humano interagem para, na dinâmica da relação com Deus, expressarem Sua imagem *natural*. Todos esses elementos são indispensáveis e sem eles o ser humano não seria capaz de santidade ou de virtude.

Temos aqui outro um ponto fundamental em relação à educação, haja vista que toda a concepção de educação parte de uma concepção do ser humano. A concepção de Wesley, do ser humano como imagem *natural* de Deus:

- como um ser dotado potencialmente de razão ou de *entendimento*, que atua pela reflexão sobre os dados apreendidos pelos sentidos;
- portanto não ligada a uma espiritualização abstrata, na condição dualista da filosofia platônica, mas como um ser concreto, vivente no mundo e com o mundo (histórico, portanto), embora numa visão não materialista;
- com vontade e liberdade, por isso com capacidade de desenvolver a responsabilidade em relação a suas decisões e ações;
- é um ser com potencialidade de ser educado para as decisões certas e as ações corretas.

⁵⁵⁴ “No man living is entirely destitute of what is vulgarly called 'natural conscience'. But this is not natural; it is more properly termed 'preventing grace'. Every man has a greater or less measure of this, which waiteth not for the call of man. Everyone has sooner or later good desires, although the generality of men stifle them before they can strike deep root or produce any considerable fruit. Everyone has some measure of that light, some faint glimmering ray, which sooner or later, more or less, enlightens every man that cometh into the world. And everyone, unless he be one of the small number whose conscience is seared as with a hot iron, feels more or less uneasy when he acts contrary to the light of his own conscience. So that no man sins because he has not grace, but because he does not use the grace which he hath”
SERMÕES de Wesley, 2006. CD-ROM. Sermão 85 – III.4 (1785, Outler: set.-out. 1785).

Uma visão do ser humano que suprima um desses elementos, seja a razão, a vontade ou a liberdade, em nome de sua sujeição a forças ‘espirituais’ (mesmo o próprio Deus), incorre na irresponsabilização do ser humano e dá lugar a irracionalidade (da qual temos exemplos no neo-fundamentalismo contemporâneo).

Partindo de um outro ponto de vista o paradigma da complexidade, tal qual formulado por Edgar Morin, nos adverte para a condição do ser humano, como um de ser ao mesmo tempo racional e irracional, com capacidade de vencer a irracionalidade pela vivência de relações éticas e responsáveis, mas também, capaz de desencadear forças destrutivas pelo uso descontrolado da própria razão.

Quanto à imagem *política*, Wesley acredita que ela se constitui na disposição de Deus em constituir o ser humano como seu colaborador na manutenção de sua criação, como “governador deste mundo inferior” (cf. Gn 1.28, Sl 8.6). Antes da queda, o ser humano era o canal de comunicação e das bênçãos do Criador em relação à criação. Porém, pela queda, ele não apenas perde a relação com Deus, mas também com a criação. Conseqüentemente, se volta contra a criação e a criação contra ele. Temos novamente a concepção relacional do ser humano como a imagem de Deus: é na medida em que retoma a relação com Deus, que o homem poderá também retomar a relação com a criação e seu lugar de ‘parceiro’ de Deus no cuidado para com ela.

O terceiro aspecto da *imago Dei* representada pelo ser humano, conforme Wesley, se refere à imagem *moral*. Segundo ele, a perfeita imagem *moral* corresponde às qualidades da relação com Deus, vividas antes da queda, ou seja, amor, justiça, misericórdia e verdade. Este estado inicial representava o relacionamento perfeito entre o ser humano e Deus. Conseqüentemente, a imagem *moral* é também a que sofre em maior grau a corrupção em consequência da Queda. Nela, o homem perdeu “tanto o conhecimento como o amor de Deus, sem os quais a imagem de Deus não podia subsistir”. Por isso, a queda representa a ruptura completa entre Deus e o ser humano, perdendo ele a condição de representar a imagem do seu Criador. Não apenas isso: a perda de imagem *moral* resultou também na corrupção da imagem *natural* e da imagem *política*. Elas permanecem

potencialmente com o ser humano, mas, pelo pecado, este prefere usá-las para o mal e não para o bem. Apesar disso, o ser humano, do qual ainda não se tenha “extinguido totalmente a consciência” e por isso não tenha “extinguido o Espírito”, ainda pode, mesmo como um moribundo, procurar voltar-se para Deus que o encontra por meio de sua Graça Preveniente.

É nesse sentido, que o exercício dos dons que correspondem à imagem de Deus, mesmo pelo homem decaído, pode ajudá-lo no caminho da salvação. O desenvolvimento da razão é uma dessas formas e, por isso, toda a educação tem sentido, mesmo a dos seres humanos que ainda não passaram pelo processo do novo nascimento, justificação e santificação.

Avançando um pouco mais na antropologia, tal qual concebida por John Wesley, verificamos que ele pensa o ser humano não apenas como indivíduo, mas também como coletividade, ou seja, como comunidade e como humanidade.

Encontramos vários exemplos em relação a isto, como:

- sua insistência em pregar o “amor a Deus e à humanidade”;
- sua atuação também na esfera pública (além da religiosa), ou seja, na medicina e na política, na qual participou ativamente na luta contra a escravidão e na defesa dos pobres;
- na recusa em considerar o cristianismo como uma religião solitária e na ênfase sobre o aspecto social da mensagem do Evangelho e da salvação;
- na organização de seu movimento em grupos: sociedades, classes, *bands*, circuitos.

Encontramos aqui mais uma possibilidade de relação entre Wesley e Morin. Também este considera o ser humano mais do que simplesmente o indivíduo. Sua forma de pensar, aliás, revela uma complexidade ainda mais ampla do que indivíduo, sociedade, humanidade.

Para Morin, a humanidade surge de uma pluralidade e de uma justaposição de trindades: a trindade indivíduo/sociedade-espécie; a trindade cérebro/cultura-espírito; a trindade razão/afetividade-pulsão, ela própria expressão e emergência da triunidade do cérebro que contém heranças dos répteis e dos mamíferos.

Em qualquer dessas relações, há o antagonismo entre o egocentrismo e o sociocentrismo. A partir da tríade indivíduo/sociedade/espécie, Morin desenvolve o conceito de antro-po-ética. Acredita que deve fazer parte da antro-po-ética “assumir o destino humano em suas antinomias e plenitude” e, ainda: “a antro-po-ética instrui-nos a assumir a missão antropológica do milênio: (...) – desenvolver a ética da solidariedade”.

A trindade cérebro/cultura-espírito está relacionada a outra característica humana: a noosfera. Todas as sociedades humanas engendram uma noosfera, ou seja, uma esfera das coisas do espírito, saberes, crenças, mitos, lendas, idéias, onde os seres nascidos do espírito, gênios, deuses, idéias-força, ganham vida a partir da crença e da fé.

Também, solidariedade compõe, a noosfera. Por isso, o recurso ao mito e à religião faz parte essencial do imperativo de

[...] empenhar-se para que a espécie humana, sem deixar de ser a instância *biológico-reprodutora* do humano, se desenvolva e dê, finalmente, com a participação dos indivíduos e das sociedades, nascimento concreto à Humanidade como consciência comum e solidariedade planetária do gênero humano.

A planetarização, é hoje o destino inexorável da humanidade. Porém ela encerra ameaças a todo o planeta advindas, principalmente, da arma nuclear e da catástrofe ecológica. A partir dessas ameaças, pela abrangência das mesmas e por afetarem, em suas consequências, a todos os seres humanos, a humanidade se constitui hoje em uma na nova “comunidade de destino”. Chegamos a uma situação-limite: “A humanidade do fim do último milênio chegou a um impasse, ou seja, não pode seguir no mesmo rumo”. A saída desse impasse será pela metamorfose ou pela catástrofe.

Na raiz do impasse, encontra-se a questão da ciência moderna:

O problema da humanidade é, ao mesmo tempo, fundamental e global. Ora, o pensamento que só percebe o fragmentário, o descontextualizado, o quantificável, é incapaz de qualquer concepção global e fundamental.

Esta complexidade do humano, ainda mais ampla do que a concebida por John Wesley, e com implicações planetárias para a humanidade, levou-me a concluir que podemos sim, apesar de sua maior amplitude, encontrar uma relação entre a antropologia de Wesley e o pensamento de Morin. A *imago Dei* tal qual concebida por Wesley, como imagem *natural, política e moral*, com a

conseqüente responsabilização do ser humano, pela razão, pela liberdade e por seu papel de “governador deste mundo inferior”, o compromete com a crise de destino da humanidade.

A educação nas redes confessionais, e especificamente na Rede Metodista, pela inspiração do fundador do movimento metodista, não pode desconsiderar essa realidade. Ela precisa também ser uma educação para a ‘cidadania planetária’, para uma ‘sociedade civil planetária’ e para a solidariedade. Necessita, portanto, romper os limites do saber fragmentário e fragmentador. Necessita deixar de propor apenas um saber cada vez maior sobre um objeto cada vez mais específico, que não consegue visualizar suas implicações na interação com a complexidade e não consegue chegar a visualizar a responsabilidade pelo global e pelas questões fundamentais da humanidade hoje.

Em relação ao “segundo fio” em Wesley, ou seja, a Salvação *social*, procurei demonstrar que a teologia de Wesley é sim uma teologia da Graça e da Salvação, como tem sido caracterizada por muitos autores. Porém em minha concepção, que se alinha com outros teólogos latinoamericanos ou que têm como foco a teologia latinoamericana, ela deve ser compreendida como salvação *social* e não meramente como salvação individual. O sentido da palavra *social* aqui, refere-se tanto à dimensão comunitária, da ‘comunidade da fé’, como à dimensão social, ou seja, da sociedade humana: da cidade, do país, da humanidade. Portanto, também eclesial, mas ao mesmo tempo, pública.

Em Wesley essa salvação *social* está relacionada ao imperativo de “andar como Cristo andou” e seguir o duplo mandamento: amar a Deus e amar ao próximo. Por isso a salvação *social* se refere a responder às carências humanas e se exemplifica nas atividades de John Wesley, especialmente em relação à: a) afirmação da vida, b) atuação entre o povo e c) defesa dos pobres.

Quanto à afirmação da vida, a prática e o discurso de Wesley buscaram atender não meramente as necessidades intimistas de cada indivíduo em sua relação a Deus, mas penetrar e atender suas relações com as realidades políticas, religiosas, pessoais e sociais. Concretamente elas se expressaram na práxis pela preocupação com a educação, com a saúde pessoal e pública,

com o desemprego, com os preços, principalmente dos alimentos, com a fome, com o sistema carcerário, com a escravidão, com a busca da felicidade.

Em relação à atuação entre o povo, refere-se especialmente às atividades de Wesley, voltadas às camadas pobres da população inglesa de então e à busca de aproximação ou integração com essa parcela sofrida da sociedade. O uso da expressão povo, por Wesley (*povo* chamado metodista) punha a ênfase no coletivo e na busca de fugir de posturas sectária, que denotassem qualquer forma de exclusividade na vivência religiosa ou nas concepções de fé. Atitudes relevantes neste sentido são: as visitas aos presídios e aos familiares dos prisioneiros; a luta pela reforma das prisões; o uso de linguagem simples e acessível à população sem estudos; as palavras de esperança diante do sofrimento do povo.

No contexto do surgimento e afirmação do liberalismo, que propunha que os pobres eram responsáveis pela sua própria pobreza porque não trabalhavam, Wesley adotou uma posição de permanente defesa dos pobres. Isto se refletiu em sua atuação junto ao parlamento em vista da reforma das prisões, da regulação do preço do trigo, da abolição do tráfico de escravos. Também na visita aos pobres e na solidariedade ativa para com eles. Wesley esperava que suas sociedades refletissem o que ocorreu na igreja primitiva, na qual “Ninguém considerava exclusivamente sua nem uma das coisas que possuía; tudo, porém, lhes era comum”. Ao não conseguir isso, formulou três regras: ganhe tudo o que puder; economize tudo o que puder; dê tudo o que puder. O seguimento das duas primeiras, mas não da última, levou a elevação do status social de muitos metodistas. Wesley pregou veementemente contra isso por décadas. Chegou a dizer que os pobres que congregavam na mesma sociedade que essas pessoas, viviam em necessidades porque elas não repartiam o que Deus havia confiado em sua mão para atender aos pobres.

Aqui cabem várias considerações que podem nos levar a relacionar o que foi exposto, com as questões levantadas por E. Morin. Porém, ainda mais de fundo, está a questão que Wesley viveu quase um século antes dos estudos de Marx, que deixaram evidente que a questão social não se deve a intencionalidade das pessoas individualmente, mas à estrutura da sociedade. É possível que se vivesse após essa ‘descoberta’ Wesley tivesse a mesma

compaixão para com os pobres e a mesma disponibilidade em atendê-los em suas necessidades, mas, juntamente com isso, tivesse alguma ação no sentido da mudança estrutural necessária para fazer frente à concentração econômica. Ao não ter esses elementos, ele apela à consciência e à solidariedade entre as pessoas individualmente.

Por outro lado, o conceito solidariedade, no uso por Edgar Morin, também não tem essa conotação. Ela se refere aos laços entre as pessoas, que resultam na coesão social. Eu diria que o uso deste termo por Morin, principalmente por sua vinculação aos aspectos da evolução biológica da espécie humana, herdando dos répteis e dos antigos mamíferos o caráter gregário e não a concepção da necessidade da solidariedade, advinda da nooesfera, ou seja, da consciência da necessidade da solidariedade pela compaixão, mas também pela mudança estrutural da sociedade, se assemelha muito à visão de solidariedade de Augusto Comte. Nem mesmo ele evolui para a distinção feita por Emile Durkheim entre solidariedade mecânica e solidariedade orgânica.

Mesmo assim é inegável que a falta de solidariedade, quer na conotação do uso por Wesley, quer na de Morin, é um dos aspectos fundamentais que gerou a sociedade da concentração econômica e conseqüentemente do poder e do saber, e gera hoje a crise de civilização e de destino da humanidade na qual estamos envolvidos.

É por esse motivo que o tema da solidariedade, com as devidas profundizações necessárias, se constitui, em minha visão, em um desafio e necessidade vital para a humanidade hoje, para as instituições confessionais e, no nosso caso específico, para a Rede Metodista de Educação.

Em relação ao “terceiro fio” em Wesley: Criação e “nova criação” verificamos que Wesley acreditava na criação como *creatio ex nihilo*, motivada unicamente pelo amor de Deus. A criação está, portanto, puramente na esfera da graça. É pela verificação empírica, através dos sentidos, que podemos constatar o amor de Deus expresso na criação. O ser criado e também a criação testemunham a graça, como multiforme expressão da ação e do amor de Deus. Nesse sentido, a criação é, também, uma forma da revelação de Deus e é possível, em alguma medida, reconhecê-lo através da observação da mesma: “o livro da natureza foi escrito em caracteres universais e qualquer

homem pode lê-lo na sua própria língua. Ele não consiste de palavras, mas de coisas que retratam as perfeições divinas”.

A contemplação da criação, entretanto, não acrescenta, à primeira vista, nada sobre quem é Deus, ou sobre sua intencionalidade com a criação. Portanto a Escritura Sagrada continua sendo indispensável para a revelação – aludo aqui a imagem do “quadrilátero wesleyano”, que na sua versão brasileira inclui a Criação (Razão, Experiência, Tradição e Criação – tendo ao centro a Escritura Sagrada). Porém Deus não é apenas o Criador: “Ele mantém todas as coisas. Ele é o Preservador, assim como, o Criador de tudo que existe. Ele sustenta todas as coisas, através da palavra de seu poder”. Por isso: “Deus está em todas as coisas”; “vemos a Deus refletido no espelho de toda criatura”; “não ousemos encarar coisa alguma como separada de Deus”. Esta concepção leva a uma visão panenteísta da presença de Deus no mundo: “O mundo não é Deus, mas é de Deus, e Deus está no seu mundo” (Klaiber e Marquardt).

Outro elemento a considerar é a unidade da criação e a interconexão de todas as partes (o todo na parte – a parte no todo, agindo, interagindo, retro-interagindo, diria Morin).

A criação, no seu estado inicial, refletia a perfeição do Criador em todas as coisas e em todas as partes. O pecado humano, entretanto, rompeu os laços do encadeamento de todas as coisas entre elas mesmas e com Deus. Ainda assim, as marcas de Deus, apesar de mais apagadas, se mantêm suficientemente visíveis na criação. Mais do que isso: podemos interpretar sua visão como a de uma criação em andamento, que revelará no futuro, ainda mais plenamente, a perfeição do Criador.

A obra da salvação, que tem como alvo principal o ser humano, se estende a toda a criação. Wesley pensa mesmo em uma dimensão cósmica da obra da salvação: “a graça universal para todo o universo”. Ainda mais: toda a obra de Deus, do começo ao fim está relacionada com a Salvação – ela atende primeiramente ao ser humano, mas se estende por toda a criação e pelo universo. E Deus espera do ser humano que ele seja parceiro e cooperador com Ele na obra da renovação e da preservação da criação. A “parceria” de Deus com o ser humano, este na qualidade de “cooperador”, aponta fundamentalmente para a esperança de que “aquele que começou boa obra

[...] há de completá-la até ao Dia de Cristo Jesus” (Filipenses 1:6). É a esperança da “nova criação”!

Retornamos ao tema da responsabilidade humana. Aqui, referindo-se ao cuidado da criação. Novamente podemos estabelecer a relação com a obra de Morin: o uso desregrado e irresponsável dos recursos naturais, privilegiando o lucro e um progresso ilimitado nos aspectos econômicos, com todas as suas conseqüências nefastas, a começar pela ‘colonização’ das consciências por meio de recursos midiáticos, está inexoravelmente relacionado com a ‘crise de destino da humanidade”.

A rede de educação metodista, pela riqueza do pensamento do iniciador do movimento que lhe dá sustentação, não pode deixar de considerar, no seu processo educativo, a responsabilidade para com a criação, que, neste momento dramático da humanidade, resulta na responsabilidade pela própria subsistência humana sobre o planeta.

É a esta responsabilidade que Morin quer chamar a atenção ao tratar do conceito de Crise e da crise atual da humanidade. Ele parte da constatação de que devido à complexidade a que chegou a sociedade humana já não é mais possível prever o futuro. A incerteza infiltrou-se inexoravelmente no devir da humanidade. O que hoje podemos fazer é “velar, espreitar *na* e *com* a incerteza”. Nesse sentido, podemos dizer que a crise se nutre da incerteza e esta se nutre da crise. Morin expõe exaustivamente, conforme explanei, como um sistema vive da complementaridade/concorrência/antagonismo entre seus princípios de organização e desorganização; como a crise se instala dentro de um sistema e como, a partir dessa constatação, um sistema vive permanentemente em crise, seja de forma real ou potencial. A partir daí ele identifica alguns fatores que compõem a crise contemporânea, que se constitui em “crise de destino da humanidade”. São eles: a crise das noções de progresso e de desenvolvimento; a crise ecológica; os reflexos da crise do desenvolvimento sobre as pessoas; e a ameaça atômica.

Cotejando o conceito de crise, tal qual expresso por Morin, com o pensamento de Wesley, concluí que não se pode, mesmo porque seria um anacronismo, tendo em vista que ele não dispunha dos desenvolvimentos das ciências contemporâneas tal qual Morin dispõe, esperar que Wesley tivesse uma compreensão da crise, conforme Morin a tem. Porém, encontramos em

Wesley a compreensão de que, pela Queda, instalou-se no mundo a catástrofe, o rompimento, a desorganização, o antagonismo entre os elementos da natureza e o ser humano, dos seres humanos entre si mesmos, dos seres humanos com Deus. Não seria estranho, a partir dessa constatação, que se chegasse à conclusão de que o mundo, a partir da Queda, é um mundo em crise. Teríamos então outro ponto de contato entre o pensamento de Morin e o de John Wesley. Dois elementos, entretanto, separam radicalmente o pensamento de ambos, em relação às decorrências deste estado catastrófico, “crísico”, da humanidade. O primeiro se refere ao que Morin chama de o *Evangelho da perdição*. Entende que este ‘evangelho’ vem da consciência que temos que assumir, de que estamos totalmente perdidos, de que não há nenhuma salvação previamente preparada para a humanidade, de que estamos entregues a nós mesmos e à nossa própria sorte. Este evangelho proclama, então que, assumindo a consciência de nossa perdição, temos que trabalhar com afinco para a nossa salvação. E que esta só depende de nós mesmos. Wesley tem uma posição radicalmente diferente. Acredita que Deus fez o universo para salvá-lo e que Ele está trabalhando nesta salvação, que se consumará inexoravelmente, porque esta é a sua Vontade soberana. Porém, Ele não quer salvar sozinho nem o ser humano nem a criação. Quer que o ser humano concorra com Ele para sua própria salvação e quer também, que ele seja seu ‘parceiro’ na salvação da criação. Esta possibilidade ele estende ao ser humano por meio da Graça Preveniente e do ‘caminho da salvação’. Neste sentido, Deus “não transforma a providência em predestinação”, mas também “não condena o ser humano a atuar como se a Graça não existisse”. Em outras palavras, Deus não condena a humanidade à perdição, mas também não irresponsabiliza a humanidade.

O segundo elemento é que, conforme Morin, a humanidade pode avançar para a “salvação, realizando-se como Humanidade” ou para a catástrofe final. Essa última possibilidade não existe para Wesley. Segundo ele, a humanidade, não está condenada à perdição, mas está destinada à salvação.

O concurso do ser humano, com Deus, para a salvação, que se constituiu em um ponto tão controverso na teologia protestante, relacionado ao

conceito de 'sinergismo', conforme explanei, tem implicações fundamentais e nelas repousa a fundamentação deste trabalho.

Se Deus manteve ao ser humano, mesmo após a Queda, a possibilidade reconstituir a *imago Dei* exercitando a vocação de um relacionamento pleno com Ele, para a qual foi criado e, por isso, não o destituiu dos dons que garantem essa possibilidade, especialmente, conforme as finalidades deste trabalho, a consciência, a razão, a vontade e a liberdade; e se no “desenvolver a sua salvação”, na reconstituição da relação com Deus, pela Graça Preveniente e os passos seguintes do 'caminho da salvação, o ser humano é também responsável e deve usar suas capacidades, então, tal qual pensava Wesley, a preparação e o aperfeiçoamento do ser humano pela educação é parte integrante desse processo de salvação.

Neste ponto, Wesley e Morin se encontram, embora por caminhos distintos. A consequência disto, conforme concluo, é que, embora também as compreensões distintas do significado da crise atual da humanidade, as proposições de Morin quanto à educação são perfeitamente assimiláveis pela 'tradição' metodista e podem dialogar com ela e compor os 'fios' com que devemos tecer a 'rede' em que se deve constituir as instituições confessionais de educação, especialmente as Instituições Metodistas, conforme temos apontado. Ou seja, somos hoje chamados à:

- Educar para a consciência das cegueiras do conhecimento: o erro e a ilusão.
- Educar para os princípios do conhecimento pertinente
- Educar na e para a Condição Humana
- Educar na e para a Identidade Terrena
- Educar para enfrentar as incertezas
- Educar para a compreensão
- Educar para a ética do gênero humano

Não se trata, de modo algum, de renunciar à sólida herança do metodismo histórico e as concepções fundantes do seu iniciador. A contribuição de John Wesley, tanto em sua teologia como na espiritualidade que nele tem inspiração, continuam como um tesouro inestimável e herança que sempre deve ser revisitada pelo metodismo e suas instituições

educacionais. Entretanto, para que essa tradição não se constitua em uma “tradição morta”, a necessidade de renová-la sempre é também imprescindível. Por isso, encontrar esses pontos de contato da tradição com os desenvolvimentos contemporâneos na área de educação é o que pode dinamizar e revitalizar o sentido de ser metodista hoje e da educação metodista. Este foi o ponto inicial deste trabalho. A visão de Morin, apesar de se tratar de um pensador não cristão, pode, complementada pelos conceitos de John Wesley quanto à espiritualidade e a teologia, especialmente em sua visão do ser humano, da salvação social e da nova criação, contribuir para renovar a visão das urgências que se colocam diante da educação metodista hoje.

Concluo, portanto, afirmando que ao longo desta pesquisa procurei identificar na obra de John Wesley alguns elementos que pudessem servir como contribuição à educação nas instituições metodistas, no momento da constituição da Rede Metodista de Educação. Guiou-me, nesta busca, Edgar Morin e seu paradigma da complexidade, fornecendo instrumentos para a hermenêutica necessária à revisitação de uma obra de há mais de duzentos anos. Essa busca mostrou-se fecunda. Pude identificar que o pensamento de Wesley, apesar dele ter vivido em outro tempo e de não ter tido acesso a todo o colossal volume de informações que a modernidade gerou nas mais diversas áreas, ainda, em muitos aspectos, encerra significado e pertinência para nosso tempo. Apesar dele ter vivido antes do desenvolvimento das ciências humanas, especialmente da psicologia, sua concepção do ser humano como *imago Dei* que se realiza mais como *vocação* do que como atributos ‘estáticos’, ainda é desafiadora. Apesar dele ter vivido antes do desenvolvimento das ciências sociais, seu enfoque teológico do amor e da solidariedade que deve existir entre os seres humanos ainda desafia uma sociedade sem coração que relega grande parte de seus habitantes à indigência, quando tem hoje muito mais condições de proporcionar uma vida digna para todos do que no tempo de Wesley. Igualmente o cuidado para com a criação, decorrente de sua concepção da Graça de Deus que permanece atuante no mundo e convida o ser humano para uma parceria criativa e regenerativa guarda, em determinados momentos, surpreendente e desafiadora atualidade.

É verdade que se olharmos todas as concepções de Wesley com os olhos informados pela ciência moderna, como não podemos deixar de fazer, muitas delas parecerão absurdas ou ingênuas. Porém, muita ‘rocha bruta’, limpa do entorno de terra em que estava envolvida, lapidada e polida, mostra-se ainda de grande valor. Para esse trabalho o instrumental hermenêutico é essencial. E o apoio nesse sentido de Edgar Morin mostrou-se eficaz.

Busquei constituir ‘fios’, que possibilitassem ‘tecer a rede’. Com isso espero ter dado uma contribuição às Instituições Metodistas de Educação para que elas possam desenvolver uma educação para todas as dimensões do ser humano, incluindo a dimensão da abertura ao transcendente, uma educação para o amor, uma educação para a ética da responsabilidade mútua, uma educação para a solidariedade. Espero que a responsabilidade ética nos leve a um cuidado efetivo com o planeta, ainda que, como disse Morin, possa já ser bastante tarde. E espero com este trabalho, contribuir com uma educação que faça sentido para a vida e na vida das pessoas e que nos ajude a superar os aspectos fragmentadores e disjuntores do saber e da ciência, como também da vida. Uma educação que ajude a controlar nossos aspectos *demens* e nossas pulsões destrutivas, para encontrarmos alternativas construtivas diante da ‘crise de destino’ em que nos encontramos. E que, desta forma, caminhemos efetivamente para a construção de uma cidadania planetária e uma sociedade civil solidária a nível mundial, com a Graça de Deus a nos guiar.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.

A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atual. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Paulo: Ática, 1994.

ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência*: Introdução ao jogo e suas regras. São Paulo: Loyola, 2000.

ANDRADE, Abrahão Costa. *Ricoeur e a formação do sujeito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ARTIGAS, Flavio Ricardo Hasten Reiter. *Conhecimento e Piedade Vital*: um exercício hermenêutico para a Pastoral Escolar e Universitária e os indicativos para uma teologia da educação. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.

BARBOSA, Joaquim (coordenador). *Autores Cidadãos*: a sala de aula na perspectiva multirreferencial. São Carlos: São Bernardo do Campo: EdUFSCar, EdUMESP, 2000, p. 90.

BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar*: Ética do humano – compaixão pela terra. 5ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BURTNER, Robert, CHILES, Robert E. (Comp.) *Coletânea da Teologia de João Wesley*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1960.

BUYERS, Paul Eugene. *História do Metodismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1945.

CAMARGO, Baez. *Gênio e Espírito do Metodismo Wesleyano*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1986.

Caminhando. Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, v. 9 n. 14, 2º Semestre de 2004. São Bernardo do Campo: EDITEO/Umesp, 1982 -.

CASTRO, Clovis Pinto de. *Metodismo* – um movimento essencialmente pedagógico. Palestra proferida na Assembléia do COGEIME: Rio de Janeiro 22 e 23 de maio de 1998. Texto fotocopiado.

_____. (Org.) *Meio Ambiente e Missão*: a responsabilidade ecológica das Igrejas. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.

_____. *Metodismo* – um movimento essencialmente pedagógico. Palestra proferida no Colégio Americano, em Porto Alegre, em janeiro de 2002. Texto fotocopiado.

CESAR, Constança Marcondes. *Ética e hermenêutica: a crítica do cogito*. In: *Paul Ricoeur : ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998.

COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos: Vol II: 13–28*. Comentário Bíblico. Petrópolis: Vozes, 1981.

COSTA, Hermisten. *Calvino de A a Z*. São Paulo: Vida, 2006.

CHILCOTE, Paul Wesley. Repensando o Quadrilátero Wesleyano. In: <http://www.goodnewsmag.org/magazine/JanuaryFebruary/jf05Quadrilateral.htm> acesso em 28 de março de 2010.

DESCARTES, René. Discurso do Método. In *Obras Escolhidas*. São Paulo: Difel, 1962.

DICIONÁRIO Houaiss da Língua Portuguesa. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br>. Acesso em: 10 mai. 2010.

DIRETRIZES PARA A EDUCAÇÃO NA IGREJA METODISTA, in: *VIDA E MISSÃO: Decisões do XIII Concílio Geral da Igreja Metodista (18-28/07/1982) e Credo Social da Igreja Metodista*. Piracicaba: UNIMEP, 1982.

DUQUE, Jose (ed.). *La tradición protestante en la teología latinoamericana: Primer intento: lectura de la tradición metodista*. San Jose (Costa Rica): DEI, 1983.

EBY, Frederick. *História da Educação Moderna: Teoria, Organização e Práticas Educacionais*. Porto Alegre: Globo, Brasília: INL. 1976.

FOLLEREAU, Raoul. *Ninguém tem o direito de ser feliz sozinho*. São Paulo: Mundo 3, 1976. Título original *Aimer*. Paris: Flammarion, 1974.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. *Conscientização: Teoria e Prática da Libertação: Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979..

_____. FAUNDEZ, Antonio. *Por uma Pedagogia da Pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

_____. *Extensão ou Comunicação*. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

_____. *Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. 27. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. *Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Pedagogia da Indignação: Cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

_____. et ali. *Vivendo e Aprendendo: experiências do Idac em educação popular*. 6.ed. São Paulo: Brasiliense: 1983.

_____. CEDAL/CEDETIM. *Multinacionais e Trabalhadores no Brasil*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

FREUD, Sigmund. O Inconsciente. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GONZÁLEZ, Justo L. *Wesley para a América Latina hoje*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.

GUARESCHI, Pedrinho. *Sociologia Crítica: alternativas de mudança* (43ª ed. revisada e ampliada) Porto Alegre: Mundo Jovem, 1998.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Trad. COUTINHO, Carlos Nelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la Cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de GERRATANA, Valentino. México, D.F., Era, 1981. Tomos I a VI.

HEITZENRATER, Richard. *The Imitatio Christ and the Great Commandment: Virtue and Obligation in Wesley's Ministry with the Poor*. In MEEKS, Douglas M. (ed.) *The Portion of the Poor: Good News to the Poor in the Wesleyan Tradition*. Nashville – EUA: Kingswood Books, 1995.

_____. *Wesley e o povo chamado metodista*. São Bernardo do Campo: EDITEO, Rio de Janeiro: Pastoral Bennett, 1996.

HEMPTON, Davi. *Methodism and politics in British society* apud RENDERS, 2006.

KLAIBER, Walter & MARQUARDT, Manfred. *Viver a Graça de Deus : Um compêndio de Teologia Metodista*. São Bernardo do Campo: EDITEO, São Paulo: Cedro, 1999.

HOUAISS, Antônio (dir.) *Pequeno Dicionário Enciclopédico Koogan Larousse*. Rio de Janeiro: Editora Larousse do Brasil, 1979.

JOSGRILBERG, Rui. A motivação originária da teologia wesleyana: o caminho da salvação. In: RIBEIRO, Cláudio et al (Orgs.). *Prática e Teologia na tradição wesleyana: John Wesley 300 anos*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008, p. 93-112.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. O “caminho da salvação”: a teologia peregrina de John Wesley em nossos caminhos. In: RIBEIRO, Cláudio de Oliveira et. al. *Teologia e Prática na Tradição Wesleyana: uma leitura a partir da América Latina e Caribe*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2005, p. 37-55.

JOY, James Richard. *O Despertamento Religioso de João Wesley*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pastoral Bennet, 1996.

LARROYO, Francisco. *História Geral da Pedagogia*. São Paulo: Mestre Jou, 1979.

LENIN, V. I. *Três fuentes y três partes integrantes del marxismo*. Buenos Aires: Anteo, 1969.

LUTERO, Martin. *Educação e Reforma: Aos Conselhos de todas as cidades...* Coleção Lutero para Hoje. São Leopoldo: Sinodal, Concórdia, 2000.

MACQUIBAN, Tim. A Oxford de John Wesley: Metodismo e Educação. In: *Revista do COGEIME*. Ano 7, Número 13, 1998.

MARROU, Henri-Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: E.P.U./ Brasília: INL, 1975.

MARX, Karl. *O Capital*. Livro I, Tomo 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MATEUS, Odair Pedroso. REILY, Duncan. BERG, Jan Van Den. *Calvino*. São Paulo: CEDI, 1991.

MESQUIDA, Peri. *Hegemonia Norte-Americana e Educação Protestante no Brasil*. Juiz de Fora: EDUFJF; São Bernardo do Campo: EDITEO, 1994.

MÍGUEZ BONINO, José. *Metodismo: releitura latino-americana*. Piracicaba: UNIMEP; São Bernardo do Campo: FATEO, 1983.

_____. et al. *Luta pela Vida e Evangelização: a tradição metodista na teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, Piracicaba: UNIMEP, 1985.

MORIN, Edgar. *A Cabeça Bem-Feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2002a.

_____. *Introdução ao Pensamento Complexo*. 4.ed. Lisboa : Instituto Piaget, 2003.

_____. *La méthode 6: Étique*. Paris : Éditions du Seuil, 2004.

_____. *O Método 2: A vida da vida*. Porto Alegre : Sulina, 2002c.

_____. *O Método 5 : A humanidade da humanidade: a identidade humana*. 3. ed. Porto Alegre : Sulina, 2005a.

- _____. *O Método 3: A natureza da natureza*. Porto Alegre : Sulina, 2005b.
- _____. *O problema epistemológico da complexidade*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1984.
- _____. *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. 6. ed. São Paulo : Cortez ; Brasília, DF : UNESCO, 2002b.
- _____. *Para onde vai o mundo?* Petrópolis, Vozes, 2010.
- _____. *Para sair do Século XX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- _____. Pour une crisologie. In: *Communications*, 25, 1976. La notion de crise. p. 149-163. Disponível em:
[<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_1976_num_25_1_1388?luceneQuery=%28%2B%28content%3Acrisologie+title%3Acrisologie%5E2.0+fullContent%3Acrisologie%5E100.0+fullTitle%3Acrisologie%5E140.0+summary%3Acrisologie+authors%3Acrisologie%5E5.0+illustrations%3Acrisologie%5E4.0+bibrefs%3Acrisologie%5E4.0+toctitles%3Acrisologie%5E4.0+toctitles1%3Acrisologie%5E3.0+toctitles2%3Acrisologie%5E2.0+toctitles3%3Acrisologie%29%29+AND+%28+%2Baccess_right%3A%28free%29+%29&words=crisologie&words=100&words=140&words=free>](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_1976_num_25_1_1388?luceneQuery=%28%2B%28content%3Acrisologie+title%3Acrisologie%5E2.0+fullContent%3Acrisologie%5E100.0+fullTitle%3Acrisologie%5E140.0+summary%3Acrisologie+authors%3Acrisologie%5E5.0+illustrations%3Acrisologie%5E4.0+bibrefs%3Acrisologie%5E4.0+toctitles%3Acrisologie%5E4.0+toctitles1%3Acrisologie%5E3.0+toctitles2%3Acrisologie%5E2.0+toctitles3%3Acrisologie%29%29+AND+%28+%2Baccess_right%3A%28free%29+%29&words=crisologie&words=100&words=140&words=free) Acesso em 08 de maio de 2010.
- _____. KERN, Anne Brigitte. *Terra-Pátria*. Lisboa: Instituto Piaget, Epistemologia e Sociedade, [1993?].
- ORCHARD, B.; SUTCLIFFE, E. F.; FULLER, R. C.; RUSSEL, R. *VERBUM DEI: Comentario a la Sagrada Escritura*. Vol. IV. Barcelona: Herder, 1962.
- PANSARELLI, Daniel. *Autoria do Mundo: a educação mediada do sujeito autônomo*. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de São Paulo, 2004.
- _____. PIZA, Suze (org.). *Filosofia e Modernidade: reflexão sobre o conhecimento*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008, p. 50.
- PLANO para a Vida e a Missão da Igreja: Decisões do XIII Concílio Geral da Igreja Metodista (18 – 28/07/1982) e Credo Social da Igreja Metodista. Piracicaba: UNIMEP, 1982.
- REILY, Duncan A. *Momentos Decisivos do Metodismo*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1991.
- _____. *Metodismo Brasileiro e Wesleyano*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1981.

_____. SOUZA, José Carlos de, JOSGRILBERG, Rui de Souza. Teologia em Perspectiva Wesleyana. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003..

RENDERS, Helmuth. *A Soteriologia 'Social' de John Wesley: com consideração especial de seus aspectos comunitários, sinérgicos e públicos.* Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 305.

_____. *Andar como Cristo andou: a salvação social em John Wesley.* São Bernardo do Campo: EDITEO, 2010.

REVISTA DE EDUCAÇÃO DO COGEIME. *Educação para a responsabilidade humana no século XXI.* Piracicaba . Ano 10, nº 19. dezembro/ 2001.

_____. *Desafio do século XXI : educar para ser humano.* Piracicaba: Ano 9, nº16, junho/2000.

_____. *Fé e cultura : educação a distância: presença da mulher na educação.* Piracicaba: Ano II, nº 20, Junho/2002.

_____. *Identidade, ética e gestão educacional.* Piracicaba: Ano 10, nº 18, Junho/2001.

REVISTA DO COGEIME. *Educação na América Latina: Assembléia da ALAIME – desafios e esperanças par o Século XXI.* Piracicaba: Ano 6, nº 11, 1997.

_____. *30 anos : 1967 – 1997.* Piracicaba: Ano 6, nº10, 1997.

_____. *As diversas faces da confessionalidade: I Seminário Latino-Americano sobre educação e confessionalidade.* Piracicaba: Ano 7, nº 13, 1998.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira et. al. *Teologia e Prática na Tradição Wesleyana: uma leitura a partir da América Latina e Caribe.* São Bernardo do Campo: EDITEO, 2005.

_____. (Orgs.). *Prática e teologia na tradição wesleyana: John Wesley 300 anos.* São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica.* Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RITUAL da Igreja Metodista (Ed. rev. e amp.) São Paulo: Editora Cedro, 2005.

RODRIGUES, Héleron Bastos. Um movimento educacional (Igreja Metodista) in: STRECK, Danilo (Org.). *Educação e Igrejas no Brasil: um ensaio ecumênico.* São Bernardo do Campo, SP: Ciências da Religião/CELADEC, 1995.

RUNYON, Theodore. *A Nova Criação: A teologia de João Wesley hoje*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2002.

SALVADOR, José Gonçalves. *Arminianismo e Metodismo*. São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista, 1960.

_____. *História do Metodismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Editorial Metodista de Vila Isabel, 1982.

SCHULZ, Almiro. *Projeto de Universidade Protestante no Brasil*. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba-SP, 1998.

SERMÕES de John Wesley: Texto em Inglês com duas traduções em português. Editores Cláudio Ribeiro de Oliveira, Helmuth Renders, José Carlos de Souza, Paulo Ayres Mattos, Rui de Souza Josgrilberg. São Bernardo do Campo: Centro de Estudos Wesleyanos: Editora da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 2006. CD-ROM.

SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). *Uma nação com alma de Igreja: religiosidade e políticas públicas nos Estados Unidos*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

SILVA, Sydney Farias da, *Desafios atuais aos homens metodistas*. Texto de divulgação da Federação Metodista de Homens, RS. 2010 (mímio).

STRECK, Danilo (Org.). *Educação e Igrejas no Brasil: um ensaio ecumênico*. São Bernardo do Campo, SP: Ciências da Religião/CELADEC, 1995.

The Wesley Center Online, Church of the Nazarene.
<<http://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-sermons-of-john-wesley-1872-edition/the-sermons-of-john-wesley-chronologically-ordered>> (acesso em 22 fev. 2009).

The Works of John Wesley: The Bicentennial Edition. Edited by Richard P. Heitzenrater. Nashville – EUA; Abingdon Press, 1984. DVD.

THOMPSON, Edward P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 3 v.

VIDA MISSÃO: Decisões do XIII Concílio Geral da Igreja Metodista e Credo Social da Igreja Metodista. 2. ed. Piracicaba: UNIMEP, 1982.

24 DE MAIO DIA DO METODISMO: O Cristianismo é essencialmente uma religião social e torná-lo uma religião solitária é, na verdade, destruí-lo. Piracicaba: UNIMEP, 1981. Mimeografado.

WALLACE, Ronald. *Calvino, Genebra e a Reforma: Um estudo sobre Calvino como reformador social, clérigo, pastor e teólogo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

WILLIAMS, Colin W. *La Teología de Juan Wesley*. San José, Costa Rica: Sebila, 1989.