

## É POSSÍVEL UMA TEOLOGIA DA TERNURA?

(Is a Theology of Tenderness possible?)

*Nurya Martínez-Gayol Fernández ACI \**

**RESUMO:** Tem sentido um discurso sobre a “ternura” no âmbito teológico? Em que sentido e por que poderia ser considerada a “ternura” um novo paradigma teológico para nosso tempo? É coerente num mundo ferido pela violência, a injusta distribuição dos bens, o abuso do poder e a incapacidade de relacionar-nos como uma fraternidade humana, a pretensão de pôr no centro de nosso discurso sobre Deus, sobre o ser humano e sobre o encontro entre ambos, algo como a ternura? É factível? E se fosse, que condições deveria cumprir para isto? É impossível nos estreitos limites de um artigo o intento de dar resposta a todas estas interrogações. Por isso, o que o leitor encontrará nestas páginas serão tão somente umas pinceladas que tratam, em primeiro lugar, de estabelecer o marco que legitima nosso intento e as condições de possibilidade que o fariam viável. E em segundo lugar, pretendemos mostrar a riqueza deste conceito desde a perspectiva antropológica assim como sua valência teológica, centrando-nos na capacidade particular da experiência de ternura de mediar o acesso do ser humano a Deus assim como o de Deus ao ser humano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ternura, Teologia, Paradigma, Translação teológica, Acesso a Deus.

**ABSTRACT:** Does a discourse on tenderness make sense in the field of theology? In what sense and why might “tenderness” be considered a new theological paradigm for our time? Is the pretension to put something like tenderness in the center of our discourse about God, humanity and the encounter between them consistent in a world wounded by violence, the unfair distribution of property, the abuse of power and the inability to relate as a human fraternity? Is it feasible? And if it were, what

---

\* Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Artigo submetido a avaliação no dia 06/10/2009 e aprovado para publicação no dia 25/11/2009.

conditions should it fulfil? It is impossible to attempt to answer all of these questions within the narrow confines of an article. So the reader will find in these pages just a few brushstrokes that in the first place try to establish the framework that validates our attempt and the conditions of possibility that would make it viable. In the second place we hope to demonstrate the richness of this concept both from an anthropological perspective and in its theological value, focusing on the special ability of the experience of tenderness to mediate both human access to God and God's access to humanity.

**KEY-WORDS:** Tenderness, Theology, Paradigm, Theological translation, Access to God.

## *Buscando um novo paradigma...*

### **a) Enfoque**

Gostaria de começar situando nosso discurso dentro de um âmbito muito mais amplo e universal do que num primeiro momento pudesse parecer o ocupar-se teoricamente da ternura.

Longe de se tratar de uma preocupação movida principalmente por motivos emocionais, sensitivos ou afetivos, nosso estudo quer se situar em primeiro lugar *dentro do giro antropológico que caracterizou a modernidade*, sensíveis à necessidade de que a proposta evangelizadora seja ouvida pelo nosso mundo numa linguagem compreensível, que sintonize com suas preocupações e necessidades. Conscientes de que não é possível realizar uma oferta de salvação num contexto que se sinta absolutamente alheio a dita proposta, e não se perceba necessitado dela, a ternura emerge diante de nós como uma *experiência comum e acessível* “para todos”, uma *necessidade “biológica”* que goza de uma virtualidade curativa e restauradora (salvífica) capaz de ativar-se ante as “enfermidades do homem e da mulher contemporâneos”<sup>1</sup>.

Em segundo lugar, gostaríamos de aproveitar a riqueza que nos proporciona o marco que traçaram *os novos métodos hermenêuticos*. Um ponto de partida antropológico, para uma teologia num primeiro momento ascendente, que redescobrimos a “carne como centro da salvação”<sup>2</sup>, revaloriza a corporeidade e seu caráter de mediação comunicativa.

Entrar *em diálogo com outras ciências humanas* (antropologia cultural, etologia, psicologia, sociologia...) nos permitirá descobrir-nos *em sintonia*

<sup>1</sup> Veja-se neste sentido: A. TANNER, *Ternura curativa*, Barcelona: Robinbook, 2003.

<sup>2</sup> TERTULIANO, *Adv. Marc.* IV, 37,3; ID., *De carne Christi* I-II (Sch 216-217, Paris 1975).

com um movimento de “convergência” que assombrosamente tem se dado nos últimos 20 anos nos mais importantes campos das *ciências*<sup>3</sup>, unificando não só o diagnóstico da situação preocupante de nosso mundo, mas também apontando numa mesma direção a hora de estabelecer as causas e as possíveis vias de solução. Tudo isso se traduz no reconhecimento de uma situação de crise cultural em nossa sociedade ocidental, assinalada pelo desencanto do ser humano, a sensação de vazio interior ou aborrecimento metafísico, a grande falta de motivações que ocasiona a fadiga de viver, o aumento da ansiedade e da angústia traduzido em estresse e outras enfermidades, e provocado por um utilitarismo e um eficacismo atrozes que, unidos ao desaparecimento do horizonte de crenças e grandes relatos, culminam na incapacidade de transcendência e opções profundas de sentido, e na consequente perda de riqueza cultural, intelectual e espiritual.

Os alarmes sociais têm disparado diante da radicalização da *violência* no mundo, e o crescente desequilíbrio nas cotas normais da *agressividade* humana (polarizada em terrorismo, enfrentamentos étnicos, agressividade ligada à religião, delinquência e violência urbana, etc.), desencadeante, por sua vez, de não poucas *enfermidades psíquicas e psicossomáticas*. A presença da violência individual, social e institucional afeta, contamina e fere todos os âmbitos de nossas sociedades.

Em outra ordem, se detecta uma crescente extensão e acolhida do “*princípio de incompletude*”. É a generalização para as diversas disciplinas científicas da intuição do *Teorema de Gödel*, segundo o qual nenhum sistema lógico é inteiramente capaz de fundar-se a si mesmo, mas conterà sempre um axioma que não pode estar fundado pelo sistema mesmo; não é possível uma autofundação desde o interior de um sistema lógico<sup>4</sup>.

As distintas ciências põem diante de nossos olhos uma comum e radical desconfiança ante o que até agora denominávamos ingenuamente “realidade”. Os avanços científicos têm marcado na história do mundo o processo de “*desencantamento do universo*”. Primeiro do universo mítico dos astros-deuses, depois o do Deus soberano (ordem divina) que favorecerá uma ordem que com simplicidade e perfeição matemáticas parecia regular tudo, e reduzir a enorme diversidade à unidade simples de um átomo. O 2º *princípio da Termodinâmica* degradava esta ordem a favor da entropia. E por fim, este processo culmina, com a *química quântica* no século XX, ao desintegrar toda substância material e imporem-se as ideias de onda e energia (orbitais) para definir a realidade “quântica”. O século XX será, por outro lado, o século do *paradigma da “história”*, que se estende à totalidade do universo físico, pois já nada parece poder compreender-se

<sup>3</sup> Veja-se J. ROF CARBALLO no Preâmbulo à 3ª edição de *Violencia y ternura*, Madrid: Espasa Calpe, 1993.

<sup>4</sup> Cf. E. NAGEL / J.R. NEWMAN, *Gödel's Proof*, New York: University Press, 1958.

nem conceber-se fora da ideia do tempo. E não obstante, neste mesmo momento espaço e tempo se relativizam, pois a fonte, o fundamento e a origem daquele universo escapam do mesmo tempo. A “*experiência de Aspect*”<sup>5</sup> (1981) confirma que há, não somente na origem de nosso universo, mas também em seu transfundo ou em seu seio, um tipo de realidade profunda onde o Espaço e o Tempo perdem seu poder de separação e de distinção. Daí que se chegue à ideia quase-mística de que nosso universo de distinções e separações, de coisas e objetos, de tempo e espaço, supõe outro tipo de realidade necessária a sua realidade, e que não conhece nem separação, nem distinção, nem determinação<sup>6</sup>. Este “outro tipo de realidade” será o que d’Espagnat denominará: “o real velado” ou “a realidade velada”.

O ser humano ignoraria a existência desta outra “*realidade velada*” se não lhe chegassem de vez em quando “*mensagens*”, “*sinais*” de que existe. A irrupção deste mistério indizível e indeduzível no coração de toda realidade determina, por sua vez, uma *crise do real*. Assombrosamente, d’Espagnat chega a chamar esta “*realidade velada*” intrepidamente “Ser”, isto é, esse *transfundo de nosso existir* sobre o qual incessantemente disputam os filósofos no campo da *ontologia transcendental*.

Este processo de *desencantamento do mundo* é contemplado também por alguns físicos como consequência de uma aceitação demasiado cega de uma manobra necessária na ciência: a *redução do real limitando-o a aquilo que é possível interpretar em leis gerais*. Corrobora assim a *física clássica* a denúncia pelo “achatamento” da realidade. Não se trata de um intento romântico de recuperar o encantamento do mundo, mas de assinalar uma nova sensibilidade nascente e sua pretensão de dotar de importância científica a exceção, o que sai das normas, permitindo-nos apreender a diversidade da vida e da realidade, e que tem como consequência a modificação de pontos de vista decisivos na pura concepção científica<sup>7</sup>. Algo que nestes últimos anos temos podido perceber também como tendência no mundo das artes: no cinema (Alex de la Iglesia, Almodóvar) e na literatura (Vargas Llosa, García Márquez) principalmente.

<sup>5</sup> A experiência de Aspect nos remete a zonas da realidade que já não obedecem a nossas formas e categorias a priori, porém que as ciências revelam como concebíveis de algum modo. Cf. E. MORIN, *La méthode*, vol. 3: *La connaissance de la connaissance*, Paris: Seuil, 1986, p. 234; H. BARREAU, *La construction de la notion de temps, fondements des sciences*, 3 vol., Strasbourg: Université Louis Pasteur, 1986.

<sup>6</sup> Cf. E. MORIN, “‘La Relación Antropo-Bio-Cósmica’ Instituto para el Estudio del Pensamiento Complejo”, *Revista de Servicio Social* 1 (Mayo-Noviembre 1998/nº 1) (Universidad de Concepción); cf. também: E. MORIN, *El Paradigma Perdido*, 5ª ed., Col. Nueva Ciencia, Barcelona: Editorial Kairos, 1996.

<sup>7</sup> Cf. J. ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, Col. Austral, Madrid: Espasa Calpe, 1993, p. 28.

A nova consciência do real nos mostra os limites do entendimento humano que se choca com aporias insuperáveis se quer compreender em profundidade a origem, o fim, a textura de nosso universo. Estes limites são os da razão, que não poderá esgotar o mundo em suas teorias. Nossa própria consciência racional nos mostra que seu pior inimigo não é o irracional, mas o delírio lógico abstrato, nascido de sua própria fonte, e que é a “racionalização”.

Esta desconfiança diante do que até agora chamávamos “realidade” se reforça com o conhecimento do que *neurofisiólogos* tais como Dart e Davidson denominaram “a pluralidade de consciência”, posto que se esta reflete sempre uma *inter-relação subjetiva*, isto é, um *consenso tácito*, profundamente escondido em nossos *hábitos mentais*, temos de admitir que a consciência perde seu caráter de determinante absoluto da realidade. **Ademais, haveria que dizer** que funciona como uma espécie de “filtro” que seleciona deixando passar preferentemente umas “notas da realidade”, deixando fora outras notas ou traços da realidade total<sup>8</sup>. Posteriormente serão o consenso social e, mais ainda, “a eficiência de nossos atos” os encarregados de reforçar aquilo que chamamos de “realidade” e que construímos a partir daquilo que chamamos de “consciência”.

Um cientista do nível de Hübner<sup>9</sup> (*filósofo da ciência*) defende uma tese que se ajusta perfeitamente a este movimento de convergência. Segundo ele, “nossos parâmetros de conhecimento, isto é, o enquadramento da realidade que nos permite conhecê-la, se faz sempre a partir de uma relação intersubjetiva”. Isto significa que o bom funcionamento da razão que guia nosso fazer ciência (consenso em métodos, princípios, observações...) não quer dizer que não possam existir “outras formas de razão tão legítimas como a razão científica e que têm uma base ontológica de igual categoria”<sup>10</sup>. Muitos outros filósofos seguiram as marcas deixadas pelas posições hübneristas, defendendo que há, junto a uma *pluralidade de consciência* e uma *plural realidade*, uma *pluralidade de razão*, que se constitui historicamente com *paradigmas* dentro dos quais se recebe o consenso da humanidade e com resultados que vão reforçando e reafirmando ditos paradigmas como se fossem a verdade absoluta. As consequências não se fazem esperar: o *fechamento do ser humano na sublimidade do progresso técnico*, nos conhecimentos da ciência, ainda quando tudo isso o deixe no angustiante vazio de desconhecer o sentido de sua vida, e que se acompanha como correlato da cegueira para outras formas de consciência, da realidade ou do pensamento, ficando incapacitado para reconhecer que sequer existem.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>9</sup> K. HÜBNER, *Crítica de la razón científica*, Barcelona: Alfa, 1981, sobretudo o capítulo conclusivo.

<sup>10</sup> Cf. ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, p. 53.

De tudo o que foi dito e a modo de conclusão poderíamos extrair algumas afirmações que nos sirvam de marco e enfoque em nossa pretensão de nos engajar num movimento amplo e universal que nas últimas décadas clama pela busca de novos paradigmas que possibilitem uma visão mais ampla, mais livre, mais profunda e mais atenta à realidade<sup>11</sup>.

- **Convergência na análise das causas** que conduziram à situação de crise atual ao denunciar a percepção de um mundo enclausurado num “paradigma científico-técnico” que o faz “cego ao Ser”. O mundo do pensamento científico-técnico, absolutizado como única razão, é acompanhado de cegueiras ou omissões que reduzem o campo do humano, restringem o horizonte da realidade e deixam sem aproveitar as múltiplas possibilidades da consciência. Ou seja, haveria para o homem atual uma impossibilidade de sair desta corrente atual marcada pelo “paradigma” científico-técnico e vislumbrar outros horizontes. Nosso mundo sofre do “esquecimento do Ser”.

- A convicção íntima de que **o enfoque científico não esgota a realidade**. A quântica abriu a possibilidade de uma decodificação da matéria<sup>12</sup>. Um caminho que foi percorrido de maneira análoga pela psicanálise. As teses de Melanie Klein e a busca por alcançar os níveis mais profundos do subconsciente, num de seus mais famosos discípulos, Winnicott, nos conduzem a uma afirmação que de novo nos remete à ontologia transcendental, à questão do “Ser”: “A última camada do subconsciente humano – diz Winnicott – é feminina e tem a ver com esta realidade inatingível pelo homem com este estupor de que existam as coisas, isto é, com o mistério do ser”<sup>13</sup>.

- Tudo isto conduz a uma possibilidade de **leitura da convergência como “sinal”** que nos está guiando na direção da necessidade de uma nova cultura e de novos paradigmas. Esta situação tem provocado um movimento decidido na direção do que a psicologia chama “uma forçosa mudança de mentalidade, de forma de estar no mundo, de educar as novas gerações”: Um *novo paradigma* – na linha do que Kuhn definia já em 1962<sup>14</sup>. Um paradigma estaria constituído pelos pressupostos teóricos gerais, as leis e as técnicas para sua aplicação que adotam os membros de uma determinada comunidade científica. Os que trabalham dentro de um

<sup>11</sup> Extraído de N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, “Una aproximación antropológica a la teología de la ternura”, in G. URÍBARRI (org.), *Teología y Nueva Evangelización*, Madrid: BTC 14: Universidad Pontificia Comillas – DDB 2005, pp. 266-271.

<sup>12</sup> B. D'ESPAGNAT, *À la recherche du réel*, Paris: Bordas, 1979.

<sup>13</sup> Cf. D.W. WINNICOTT, *Naturaleza Humana*, Buenos Aires: Paidós, 1996; ID., *Exploraciones psicoanalíticas I-II*, Buenos Aires: Paidós, 1989; ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, p. 55.

<sup>14</sup> Cf. TH. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 1971.

paradigma, seja em mecânica, óptica ondulatória, química analítica ou qualquer outro, praticam o que Th. Kuhn denomina ciência normal. A ciência normal articulará e desenvolverá o paradigma em seu intento por explicar e acomodar o comportamento de alguns aspectos importantes do mundo real, tal e como se revelam através dos resultados da experimentação. Ao fazê-lo experimentarão inevitavelmente dificuldades e se encontrarão com aparentes falseamentos. Se as dificuldades desse tipo escapam das mãos, desenvolve-se um estado de crise. A crise se resolve quando surge um paradigma completamente novo. A troca de um por outro durante as revoluções científicas se parece mais (segundo Kuhn) com uma conversão religiosa do que com uma ação racional.

Portanto se trataria justamente de realizar esta conversão que nos permita encontrar um novo paradigma, intentando, dentro do que se denominou “metaciência”, sensibilizar cada disciplina da necessidade de fazer-se consciente de seus próprios contextos. Aqui se enquadra o tema da “ternura” como oferta de novo paradigma no âmbito da teologia. Não para substituir outros. Não com vocação de absoluto ou pretensão de dar razão de tudo, explicar tudo e unificar tudo, mas sim como um conceito marginalizado pela teologia e, não obstante, de grande importância e peso em disciplinas muito diversas. Também a teologia deveria ser humilde e reconhecer a validade do princípio de “incompletude”, que afirma que nenhuma ciência é capaz de bastar-se inteiramente por si mesma.

O que chamaremos de “solução ternura” pretende “acolher este sinal” que parece estar emitindo a realidade e trabalhar na direção de provocar um novo tipo de pensamento, de facilitar “a flexibilidade e a necessária mudança” imprescindíveis para um “despojamento”, de modo a tornar viável a geração de uma “cultura da ternura”.

Ora, é pertinente a pretensão de que “algo” – como “a ternura” – se possa introduzir na complexidade desta convergência, e ademais reivindicando o papel de “solução” ao menos de “emergência”? As razões que nos moveram a intentá-lo são diversas e de distintas amplitudes. Gostaria de enumerar aqui, a modo de enunciados, algumas das que podem ajudar-nos a captar a conexão de nosso tema com esta convergência que vem se dando no campo científico, assim como enquadrá-la na direção das necessárias recuperações de que precisa nossa sociedade ocidental.

1) O papel decisivo da ternura no acabamento das estruturas cerebrais mais imaturas com as quais o ser humano nasce, determinando o *equilíbrio ou desequilíbrio agressividade* – ternura. Esta origem comum capacita-a para se opor a deficiências e desordens provocadas por sua carência.

2) A importância da ternura no desenvolvimento daquilo que se vem chamando de “*cérebro não dominante*”, “*feminino*”, “*ou direito*”, e ao mesmo tempo sua função no *equilíbrio entre os dois hemisférios cerebrais*. Ou

seja, seu papel imprescindível no que se chamou de “*despolarização* da versão atual de nossa inteligência” e na abertura para outro tipo de percepções da realidade, tais como a “*realidade mítica*” (o artístico, transcendente, numinoso...).

3) Por sua capacidade para conectar-nos com os processos de origem de nossa vida, pode gerar processos de “*reprogressão*” determinantes na facilitação do que temos denominado “*mudança de pensamento*” e “*mudança de mentalidade*”.

4) O grande problema da emoção e suas localizações dista muito de ter sido aclarado em neurofisiologia. E sem embargo, há uma certa tendência entre seus representantes a apontar para o mundo da relação mãe – criança, e por fim da “*ternura tutelar*”, como “o ponto de partida de toda subjetividade ulterior”, como este núcleo último onde se dão a simbiose entre natureza (genética e biologia), história, cultura, memória e afetos, a partir de onde surge nossa subjetividade. Lugar de convergência que possibilita a integração entre temas que habitualmente são estudados em separado, a penetração em outro modo de racionalidade, e o acesso a esta “*realidade velada*” pela qual se pergunta o entorno científico-filosófico. Isto nos permitirá mostrar “a ternura” como o espaço em que emerge a autoconsciência da criança e a origem da identidade pessoal e, por isso, como o berço do Ser, entroncando já explicitamente com a filosofia e a teologia desde uma metafísica do Ser concebido como Amor.

### ***b) Virtualidade da ternura como paradigma***

Porém fica ainda pendente a abordagem da segunda pergunta que colocávamos nesta primeira parte. Ou seja, explicitar *em que sentido pode ser considerada a “ternura” uma oferta para um novo paradigma e quais seriam as condições exigíveis para isto*. Para tanto, trataremos de significar como esta dimensão, até agora não integrada explicitamente na teologia<sup>15</sup>, pode ser enriquecedora para ela e oferecer simultaneamente uma nova fecundidade evangelizadora – não só numa ordem teórica, mas em sua capacidade de induzir uma mudança de atitude na práxis evangelizadora.

Em *primeiro lugar*, como indicamos, por conectar e dar resposta a problemas atuais nos quais se sentem imersos o homem e a mulher contemporâneos. Em *segundo*, por vincular-se com uma experiência interior que, de fato, tem sido vivida historicamente por muitos crentes. Em *terceiro*, por estar referida a uma das “*necessidades básicas*” de toda existência huma-

<sup>15</sup> Ainda que nos últimos anos tenham aparecido no mercado vários livros que recolhem o termo “ternura”, somente C. ROCCHETTA, *Teología de la ternura*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001, introduziu o termo em chave teológica.

na, da qual todo ser humano tem experiência e desde a qual é possível entroncar com a experiência de Deus, e que, todavia, tem sido trivializada, aniquilada, uniformizada e anulada em sua especificidade ao ser englobada dentro de conceitos mais amplos, tais como amor, misericórdia, compaixão... – com os quais tem elementos em comum sem identificar-se totalmente –, e contemplada como uma dimensão puramente psicológica ou de caráter “romântico-espiritual” e esquecida ou enclausurada – quando muito – na experiência dos grandes místicos.

A relação de ternura é gerada no ambiente sutil das primeiras horas e meses de vida, formado pela mãe e também pelo clima familiar, social e, igualmente, pelas circunstâncias históricas prolongadas pelo penetrante mundo da natureza ao redor. Todo este ambiente tem um “receptor” singularíssimo com o qual interage, que denominamos hemisfério cerebral “não dominante” – direito –. Este é o “receptor” da arte, do mundo mítico, isto é, do transcendente e do numinoso, do sagrado... de tudo aquilo que se englobava sob o conceito de “o imaginário”, e por isso é o que melhor pode captar esta “nova condição nascente da realidade”. O fato de que já na primeira etapa da vida da criança se constitua a chave de percepção do numinoso, da imensa riqueza de todas estas realidades, é um fato de transcendência médica, psicológica, pedagógica, social e religiosa sem precedentes. O papel da ternura neste processo será de vital importância e mediará uma adequada cristalização da qual dependerá que o ser humano albergue em seu seio o núcleo e a raiz antropológica da fé, da esperança e do amor.

Em *quarto lugar* a oferta da “ternura” como possível novo paradigma se realiza a partir do peso antropológico da categoria e suas possibilidades de contribuir para possibilitar o acesso a esse tipo de “realidade velada” à qual os paradigmas atuais parecem ter obstaculizado o acesso. Por *último*, deve-se acrescentar que arrogar-se a pretensão de apresentar a “ternura” como um possível novo paradigma para a teologia, nos situa diante do inevitável desafio de mostrar a pertinência do uso de uma categoria antropológica como portadora da mensagem evangélica. Concretamente se trataria de mostrar sua relação com o âmbito do ontológico, e investigar as possibilidades de articular o discurso teológico em torno desta categoria, mostrando como esta pode estar presente nos tratados teológicos fundamentais: *cristologia, Trindade, teologia fundamental, soteriologia, eclesiologia, pneumatologia, pastoral, moral, espiritualidade...*

Por conseguinte, trata-se de *eleva a um nível teológico uma categoria ancorada na experiência humana*. Neste artigo centraremos nossa atenção unicamente em mostrar a riqueza antropológica de tal categoria que se nos descobrirá como *lugar de acesso à experiência do divino*. A partir daí e através de uma “dupla translação teológica”, a Ternura de Deus aparecerá como o referente último de toda ternura e ao mesmo tempo como a me-

dição através da qual o Amor divino se introduz em nossa natureza humana depositando em nós a marca da filiação. Porém, antes de abordar explicitamente esta tarefa intentaremos delimitar qual é o conteúdo específico do nosso conceito. Isto é, responder à questão nada simples: o que dizemos quando dizemos “ternura”?

### ***Delimitando o conceito de “ternura”***

A ternura é uma palavra de “má fama” nos âmbitos que se pretendem mais intelectuais e racionais. Vincula-se habitualmente a algo melífluo, sem muita entidade, ameno e adocicado, que descreve um estado puramente emotivo e sentimental. Inclui-se quando os teóricos das diversas ciências intentam abordar seu conteúdo, sua necessidade ou funções na existência humana, por todos os meios tratam de evitar o vocábulo, substituindo-o rapidamente por outras palavras<sup>16</sup>.

A problemática semântica se mantém quando nos adentramos na linguagem bíblica<sup>17</sup>. Não há um termo que univocamente se utilize para dizer “ternura” na linguagem veterotestamentária. As opções por esta tradução nos vão indicando um conjunto de termos que, em determinados contextos e em determinadas combinações com outros, nos descrevem um “*Deus de ternura*”, resgatando-os da indiferenciação em que as traduções haviam-nos submergido. Neles põe-se em relevo como a ideia de ternura manifesta o caráter vulnerável do amor, junto a um vigor protetor (Dt 32,10-11), ao mesmo tempo em que se distingue de outros conceitos tais como “misericórdia, compaixão...” em cuja evolução resultou priorizado o aspecto doloroso do amor. A ternura aparece respeito a estes como uma dimensão que lhes pertence, ao mesmo tempo em que mantém sua peculiaridade e se distingue por suas notas particulares.

Entre o conjunto de termos<sup>18</sup> que definem o campo semântico veterotestamentário de nosso conceito destaca-se “*rahamîn*”<sup>19</sup>, que põe em conexão direta a ideia de ternura com a “comoção das entranhas”

<sup>16</sup> Leia-se: impulso ou relação diatrófica, altruísmo ou cuidado tutelar, etc.

<sup>17</sup> Sobre a ternura na Bíblia: M. DÍAZ MATEOS, “El Señor es bueno con todos, es cariñoso con todas sus criaturas”, in N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, Madrid: UPCO-DDB, 2006, pp. 89-120.

<sup>18</sup> H.J. STOEVE, “*Haesaed*: bondad y *Rhm*: tener misericordia”, in DTMAT 1, pp. 832-861; 2, pp. 957-966; H. SIMIAN-YOFRE, *Teología e historia en el libro de Oseas*, Madrid: El Almendro, 1993; X. LEON-DUFOUR, “Misericordia”, in *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona: Herder, 1967, pp. 477ss., etc.

<sup>19</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La Entraña del Cristianismo*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001, pp. 43-70; E. ESTÉVEZ, “De ternuras y fidelidades. El Dios de entrañas compasivas”, in I. GÓMEZ-ACEBO (org.), *En clave de mujer. Así vemos a Dios*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2001, pp. 243-280.

explicitando desta maneira em que consiste o “mover-se a ternura” de Deus em favor de suas criaturas. Com este termo se nos fala da emoção que define a relação de ternura e proteção que é gerada entre a mãe e seu filho. A tradução do termo ao grego introduziu o aspecto doloroso do amor no conceito até convertê-lo em compaixão e misericórdia. Porém o Deus que nos oferece a salvação é antes de tudo o Deus de Ternura que nos olha como filhos saídos de suas entranhas, com este impulso amante e tutelar. Ternura materna em Os 11<sup>20</sup>; ternura tutelar em Dt 32,10-24<sup>21</sup>; ternura esposal em Os 2,21-22 e Ez 16; ternura amante no Cântico dos Cânticos ou ternura do amigo e companheiro em Ex 33-34. Lugares-chave em que se pode contemplar a este Deus de ternura que se revelará como tal e de um modo pleno somente em Jesus.

O campo semântico dentro do qual se deve ir delimitando o conceito no Novo Testamento é muito amplo, pois abarca as diversas formas de dizer amor em grego<sup>22</sup>. A palavra “*ternura*” não aparece habitualmente nas traduções castelhanas dos evangelhos. No resto do Novo Testamento, quando ocorre, não o faz como uma opção única e unívoca de tradução. Não obstante, Lucas começa seu evangelho condensando em toda a teologia veterotestamentária uma imagem: “*as entranhas de ternura de nosso Deus*” (Lc 1,78), e o traço que qualifica este Deus é sua “*misericórdia*”, porém uma misericórdia compreendida como movimento do coração divino estremecido, de tal maneira que se converte em antecipação de toda uma cristologia que gira em torno da ideia da “*ternura de Cristo*”. O conceito relacional é *splagna*, antecipado nas *rahamîn* hebraicas: as entranhas de misericórdia de nosso Deus e as entranhas humanas de Jesus, que aparece como o revelador das entranhas de Javé, enquanto Deus de ternura. Este termo, *spla/gna*, especialmente importante em Lucas, encontrará seu equivalente joanino em *koili/a* (seio) e *pleu<sup>a</sup>ra* (flanco). Jesus que estava no seio-entranha do Pai se converte assim na manifestação mais explícita de sua entranha. A ternura de Jesus tem seu principal manancial na relação paterno-filial, e na ternura que viveu ao lado do Pai.

A vida pública de Jesus, tal como a recolhem os sinóticos, está cheia de gestos de ternura, de entranhas que se comovem, de proximidade amparadora, de acolhida gratuita<sup>23</sup>. O que num primeiro momento foi

<sup>20</sup> Cf. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, “Gott als Mutter in Hos 11”, *Theology Digest* 34 (1987/nº 1) 3-8.

<sup>21</sup> S.R. DRIVER, *A critical exegetical commentary on Deuteronomy*, Edinburg: T&T Clark, 1951, p. 5.

<sup>22</sup> Cf. C. SPICQ, *Agape en el Nuevo Testamento. Análisis del texto*, Madrid: Cares, 1977; A. FEULLIET, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris: Gabalda, 1972; Y. DE ANDIA, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, Paris: Abbaye de Bellefontaine, 1994, pp. 210-240; L. COENEN / E. BEYREUTHER (org.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1984, verbetes: “Misericordia”: III, pp. 99-106; “Amor”: I, pp. 110-121.

<sup>23</sup> As citações são inumeráveis: Mc 1,41; Mc 9,22; Lc 7,13; Mt 9,36-38; Mt 20,34, passim.

percebido como ternura de Deus e comoção de suas entranhas, diante do pecado será entendido como perdão. As entranhas abertas do Filho serão a ponte de acesso às entranhas do Pai, nas quais reconhecemos sua ternura e recebemos seu perdão<sup>24</sup>.

Desta sucinta nota sobre a linguagem bíblica, deve-se concluir que, ainda que existam dados suficientes dentro do texto bíblico para poder falar da ternura de Deus e da ternura de Cristo, existe uma multiplicidade de tradições interpretativas que em geral não se desenvolvem segundo esta opção de tradução. Ainda assim, a imagem transmitida de Jesus e do Deus que nos revela, será vital para uma reta compreensão do conceito de “ternura” e das notas que definem e caracterizam a ternura divina respeito a sua compreensão antropológica, à qual supera enriquecendo-a e dilatando-a em suas possibilidades.

### ***O valor antropológico da ternura***

Grande parte da força desta categoria radica em sua fundamentação no processo biológico de origem (formação da urdidura) e de continuação da vida (equilíbrio da agressividade, capacidade de integração, incorporação à sociedade, estabelecimento da confiança básica, possibilidade de relações sadias, funções curativas).

#### ***a) Ternura tutelar***

Os estudos das diversas disciplinas no campo das ciências humanas, nestes últimos 40/50 anos, têm posto em relevo que a *ternura é uma “necessidade básica”* para o normal desenvolvimento de nossa condição humana enquanto seres pessoais e sociais. Falar de necessidade básica é falar de uma exigência do ser humano em vista de sua sobrevivência. Esta necessidade se manifesta de um modo mais imediato nos começos da vida; talvez por isso a ternura tenha sido mais estudada no primeiro estágio de vida do ser humano. Estamos diante da chamada “*ternura tutelar*” ou *diatrófica*, isto é, a relação primigênia de amor que se desencadeia entre as figuras tutelares e o neonato nos primeiros meses de vida. Uma relação mediada pelo ato de vestir, pelo cuidado e pelas carícias, posto que esta *linguagem da ternura* é o único meio de que se pode servir a mãe para comunicar seu impulso amoroso e tutelar em favor de seu bebê. A *ternura* então poderia ser definida como a relação que se estabelece entre quem dá o ser e quem o recebe, construída sobre a base de uma vivência de acolhida incondicional e gratuita, possibilitadora de uma resposta de absoluta confiança e “total abandono”.

<sup>24</sup> 2Cor 5,18; Rm 5,1-2.

Por um lado, desde a perspectiva da mãe, A. Spitz define a *ternura tutelar* como “uma capacidade reforçada para dar-se conta e perceber as necessidades anaclíticas<sup>25</sup> da criança, tanto de maneira consciente como inconsciente e, ao mesmo tempo, perceber um impulso (*Drang*) a servir de ajuda em sua precariedade”<sup>26</sup>. E impulso diatrófico ou tutelar é a tendência a amparar o débil, a ajudá-lo ou a protegê-lo, pospondo as necessidades próprias para atender às necessidades do outro. Por outro lado, desde a perspectiva da criança, tratar-se-ia de *uma experiência física*, de caráter sensorial, mais próxima à “recepção” do que à percepção (Spitz). A ternura assim nos permite compreender a própria existência como dom, numa relação que se constrói sobre o fato de que alguém dá – se dá, saindo de si, percebendo a necessidade do outro como fonte deste impulso de saída – e alguém recebe – se recebe, acolhendo o que vem de outro. Desta forma, a dificuldade para se dar uma definição geral e com validade de caráter universal da ternura, nos força a pospor o intento de enunciação à análise de sua presença e funcionalidade para a vida humana.

### **b) Ternura e hominização**

A experiência da ternura tutelar realizada no começo de nossa travessia pelo mundo parece ir muito mais além de consistir numa mera relação interpessoal e pode ser contemplada como um fator indispensável no *processo de hominização*, até o ponto de se poder afirmar que *o homem nasce fundamentalmente da ternura*.

Frente ao darwinismo social que considerou a luta pela existência<sup>27</sup>, entendida em seu sentido literal e restrito, como o elemento determinante do processo de hominização, a ternura reclama que a chave de tal processo seja a capacidade de oferecer e dar carinho e amor a uma criatura excepcionalmente desvalida e necessitada. Isto é, nos convida a descobrir como o ser humano tomou na evolução o caminho que parecia o mais inverossímil. Não o da força, mas o da fragilidade. Desde o ponto de vista da paleoantropologia, parece mais provável que o homínido superior do qual o homem nasce, ao invés de desenvolver-se sobre mutações de seres cada vez mais fortes e violentos, de maneira paradoxal ensaiou um caminho muito mais audaz e, pouco a pouco, mais fecundo. Paulatinamente a seleção foi escolhendo o animal que tinha uma infância mais frágil e prolongada, dilatando e intensificando a aprendizagem. Foi um cérebro cada vez mais imaturo sobre o qual se desenvolveu a evolução historicamente con-

<sup>25</sup> As relações anaclíticas seriam as relações com o “outro” que representa basicamente o pai protetor ou a mãe nutriz.

<sup>26</sup> Cf. R.A. SPITZ, *El primer año de la vida del niño*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003; ID., *No y sí. Sobre la génesis de la comunicación humana*, México: Paidós, 2001.

<sup>27</sup> J. AZCONA, *Antropología bio-social. Darwin y las bases modernas del comportamiento*, Barcelona: Anthropos, 1982, p. 13.

dicionada, isto é, a “evolução sociogenética”<sup>28</sup>. O que foi selecionado não foi o cérebro primitivamente mais poderoso, mas o cérebro que podia, pela aprendizagem e pela transmissão do aprendido, adaptar-se com mais plasticidade às circunstâncias de cada lugar e período histórico<sup>29</sup>, isto é, o cérebro que melhor podia “encarregar-se da realidade”. A condição de possibilidade para que isto seja assim é justamente a precariedade do recém-nascido que provoca algo que foi se desenvolvendo paralelamente a ela, a saber, um formidável impulso tutelar na fêmea do homínido precursor do homem. Sem este impulso tutelar que se traduz, em última análise, pela situação “urobórica” da “simbiose mãe-criança” – a partir da qual e através dos estímulos físicos e afetivos brotará a transação individualizadora – e mais tarde pela incorporação do ambiente, pela “internalização do mundo exterior” através da mãe, não teria sido factível esta aventura evolutiva da qual o homem nasce.

As investigações neste campo chegaram a concluir que existe uma necessidade de recepção de afeto e ternura deste tipo, por parte da pessoa humana nascente. “O cérebro vegetativo do infante não basta por si só para manter as defesas e o trofismo infantil. Para seu correto funcionamento tem de estar articulado com o rinencéfalo materno, em virtude dos vínculos emocionais. Desta forma, a urdidura afetiva, que constitui a simbiose criança-mãe, é não só necessária ao desenvolvimento do neocórtex e do sistema perceptivo, mas também ao trofismo do infante”<sup>30</sup>.

O ser humano teve de ir convencendo-se, como já indicamos acima, de que seu nascimento como verdadeira pessoa não é um fato automático, mas que precisa de um segundo útero, social ou psíquico, fundamentalmente constituído por uma atmosfera de ternura que pressupõe o pessoal e o afetivo, sem a qual dito ser humano permaneceria bloqueado no estágio prévio da mera potencialidade humana. A importância do fato deste nascimento sociológico e cultural do sujeito humano radica em que será verdadeiramente constituinte de sua própria mesmidade e, portanto, necessário para sua constituição como pessoa.

### **c) Ternura e identidade**

Por outro lado, a *ternura tutelar* da mãe não é só necessária para *combater a angústia* da criança, mas deve *promover o desenvolvimento do “eu”*, como luz própria para andar pela vida sem temores. Este desenvolvimento

<sup>28</sup> Sobre a “evolução sociogenética” veja-se: ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, pp. 136 ss.

<sup>29</sup> AZCONA, *Antropología bio-social*, p. 17.

<sup>30</sup> J. ROF CARBALLO, *Urdimbre afectiva y enfermedad*: Introducción a una medicina dialógica, Barcelona: Labor, 1961, p. 124.

é proporcionado pela ternura enquanto há nela uma exigência de reconhecimento do outro como outro, isto é, de sua existência como pessoa autônoma. Por isso é “*conformadora da individualidade*”. Nela está o “germe do reconhecimento do novo ser como uma mesmidade diferente da mãe”. Através da ternura a mãe tranquiliza seu filho quanto à inevitável separação, graduando com sutileza infinita sua possível angústia, porém, sobretudo, estabelece esse novo ser como uma existência independente, com a qual se comunicará<sup>31</sup>.

Neste mesmo sentido, Hans Urs von Balthasar insistiu no *fato antropológico do surgimento do eu humano no encontro amoroso e dialogante com o tu*. Para ele, este tu concreto é, de maneira primordial, quem habitualmente proporciona amor ao infante, a mãe; daí que o encontro amoroso paradigmático não possa ser outro que o propiciado pela ternura tutelar. O neonato “desperta para a consciência de si mesmo no ato de receber o chamado do amor da mãe”. E com isto se abre também a si próprio, ao mundo e à realidade toda. Âmbito espacial e mundo não existem em virtude do eu, mas graças ao tu<sup>32</sup>.

*O ser humano desperta para a autoconsciência do espírito no chamado de um tu amante*. Poderíamos dizer que da consciência de ser objeto do amor de outro brota a consciência pessoal: “*Sou amado, logo existo*”. E a ternura aparece como um veículo privilegiado deste amor que nos faz ser, posto que é a forma expressiva modelar da comunicação de amor nestes estágios primeiros da vida nos quais brota a consciência. Desta maneira tão paradoxal, à primeira vista, a ternura, longe de provocar um fechamento de dependência no ninho, possibilita a autonomia, a liberdade e capacita para afrontar o risco. Assim se mostra necessária, não só em ordem ao processo de individualização do ser humano, mas também como *instrumento possibilitador da liberdade individual*. Desta forma, o perigo de coação da liberdade não deixa de permanecer sob suspeita, vinculado a uma má atuação da ternura, quer dizer, ao que poderíamos chamar uma “falsa ternura”<sup>33</sup>.

#### **d) Ternura e confiança básica**

Um conceito essencial em nosso percurso é o denominado por ROF CARBALLO de “*urdidura*”. Segundo nosso autor, trata-se da “relação transacional primeira que se estabelece entre o homem que acaba de nascer e as pessoas tutelares e, em geral, com o mundo e a sociedade em

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>33</sup> Um dos perigos maiores de que pode padecer a ternura é o de seu falseamento: a ausência do amor no gesto expressivo, que converte a ternura num veículo vazio, numa máscara sem personagem, em ocultação em vez de ser expressão de sentimentos.

torno”<sup>34</sup>. É como uma trama básica do ser humano, sobre a qual posteriormente se irão tecendo as demais estruturas psíquicas, e que condiciona tudo o que virá depois na vida deste ser. A isto se deve que a urdidura primeira funcione como uma espécie de “seletor” da informação que chega do mundo exterior e faça com que o indivíduo responda segundo alguns modelos determinados e não outros. Por esta razão, no processo constitutivo do homem, de certo modo, a herança genética albergada nos genes não faz mais que apresentar ao ser vivo um jogo de “possibilidades”. É importante como estejam constituídas e como funcionem tais possibilidades, porém o verdadeiramente primordial são as regras do jogo, isto é, o programa sob o qual podem pôr-se em funcionamento. Estas regras ou programa prévio de toda a vida não são exclusivamente hereditárias, mas se preparam nos primeiros meses e anos da existência por esta relação transacional com os seres que tutelam a vida infantil, através das relações de ternura. Os progenitores junto ao neonato terão de ir elaborando uma trama de comunicação – fundamentalmente durante o primeiro ano de vida –, que irá gerando uma sorte de malha sobre a qual a criança, nos anos seguintes, irá tecendo as sucessivas vivências e significados. A esta trama primeira se designa *urdidura primeira* ou *urdidura constitutiva*<sup>35</sup>. Depois dela irão se constituindo a *urdidura de ordem* e a de *identidade*<sup>36</sup>.

Dentre as diversas funções da “urdidura” se encontra a que Rof Carballo, seguindo E. H. Erikson e Th. Benedek, denomina “*confiança básica*” e que poderíamos denominar também de esperança fundamental. Apresenta-se a nós como o substrato biológico tanto da estrutura antropológica fiducial que caracteriza todo ser humano, quanto da esperança, entendida esta como aquele estado de confiança primária na realidade, que se adquire nos albos da vida ao calor da ternura, isto é, deste cuidado, proximidade, amor e entrega pessoais, que criam no pequeno ser humano uma visão boa do mundo. Através das primeiras relações do infante com sua mãe, que se aproxima dele como uma entidade protetora, que cuida dele, a criança adquirirá ou não a segurança de que suas necessidades serão satisfeitas. Encontramo-nos aqui, de novo, com a “correspondência entre o ousado risco da máxima desproteção com que a criança vem ao mundo, de sua extremosa precariedade, e um impulso tutelar amoroso, a ternura diatrófica, que com precisão e ajuste quase matemáticos envolve em cálida atmosfera este miserável desamparo”<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>35</sup> ROF CARBALLO, *Urdimbre afectiva y enfermedad*, p. 124.

<sup>36</sup> A *urdidura de ordem*, na qual se adotam as normas sociais de ordenação do mundo, antes de tudo valores, critérios morais, etc..., e a *urdidura de identidade*, na qual o indivíduo, confrontando a imagem que se faz de si mesmo com a que dele se fazem os demais, adquire uma consciência de sua mesmidade, de seu ser pessoa única e peculiar: ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, p. 27.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 34.

Erikson fala da primeira das “oito idades do homem” como “a da *confiança básica* versus *desconfiança básica*”<sup>38</sup>. Frente à ameaça de ver-se desprotegido e perdido diante de uma realidade desconhecida e caótica – o que faria surgir uma *desconfiança básica* respeito a ela –, o ser humano há de adquirir a *confiança básica* no âmbito da ternura maternal, que é a que “cria na criança a base para um sentimento de ser *aceitável*”<sup>39</sup>. *Confiança básica* que, por outro lado, não é algo que deva restringir-se unicamente a este momento, mas que deve manter-se ao longo de toda a vida. “Que o mundo seja, afinal de contas, algo em que se pode confiar ou, pelo contrário, algo em que não se pode depositar *confiança* é uma experiência que o homem faz de maneira decisiva, que depois se reforça, altera ou modifica, porém que vai determinar sua atitude frente ao Universo”<sup>40</sup>.

Se a urdidura constitutiva foi deficitária de ternura, produz-se uma série de fenômenos mutuamente entrelaçados, que são consequência da não aquisição de tal *confiança básica*. Não só o mundo é mau, mas esta maldade repercute por sua vez sobre o próprio eu, que experimenta o mundo como mau, fazendo-se a si mesmo culpável de tal maldade: – “não só se converte o mundo em algo absurdo, caótico e inexplicável, porém ademais alguém tem de ser responsável por ele” –, e esse alguém resulta ser o próprio eu afetado dessa carência de *confiança básica*. Surge assim um “*primigênio sentimento de culpa*” (Neumann). O qual vem a obedecer a este singular raciocínio inconsciente: “Se não me amam é porque não sou digno de ser amado, quer dizer, porque sou desprezível”, que por sua vez gera duas convicções, que na realidade se alojam como “*estruturas radicais*” do ser humano, formando um par conexo e coerente: “o mundo não é de se fiar, sua última estrutura é absurda e disparatada. E ao mesmo tempo, eu estou cheio de culpabilidade; sou um ser indigno e miserável”<sup>41</sup>. Este mesmo eu, descontente ou desconforme consigo mesmo, além do mais perceberá em si uma forte tendência para a própria destruição e a dos demais, junto a um forte sentimento de violenta agressividade dirigido ao mundo em sua globalidade.

Portanto, a presença do “outro” que outorga ternura, que ama e acolhe, é básica para que o “eu” sinta *segurança em si mesmo*, e possa estabelecer uma sadia relação positivamente *respeito ao mundo* que o rodeia. Tal *segurança* procede dessa *confiança amorosa* que é transmitida mediante a ternura, e será o fundamento de possibilidade para estabelecer *relações* sadias e confiadas *com os outros*, repercutirá em seu modo de *incorporar-se a um grupo humano* e inclusive em sua capacidade de *olhar para o futuro com esperança* projetando-se nele.

<sup>38</sup> E.H. ERIKSON, *Infancia y sociedad*, 5ª ed., Buenos Aires: Hormé, 1974, p. 222.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 222 e 224.

<sup>40</sup> ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, p. 34.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.

Toda *ternura*, posteriormente recebida, evocará aquela *concavidade primeira* onde o homem ou a mulher terminou de fazer-se, e também toda esta série de “*refúgios*” que substituíram o útero materno durante o período de *extergestação*. Por isso é essencial a esta “cavidade primigênia” sua condição de *aberta*. “O regaço é aberto, como o ninho, pois sua proteção consiste em promover, com o abrigo, o risco”<sup>42</sup>. Assim também a *ternura* há de gerar *abertura*, pois dota da confiança necessária para que o novo ser possa se incorporar ao mundo e se abrir a novas relações, fazendo-o não só capaz de abandonar-se confiadamente, mas também capaz de dar-se.

Daí que falemos de “necessidade de *ternura*” na ordem do individual, na do social-interpessoal, e também na das relações com o mundo.

### e) *Ecoternura*

Uma das virtudes mais eficazes da *ternura* é sua capacidade para aquietar agressividades e impulsos violentos. A razão está no estreito *entrelaçamento de violência e ternura* (tanto no mundo animal como no humano). Porém, não só nos seres vivos se entremesclam o ímpeto agressivo com o terno; se observarmos com atenção, esta mescla existe em toda a natureza, acompanhando tantos processos tremendos e destrutivos da biosfera. Nos animais a destreza do jogo coordena com eficácia a inibição da violência proporcionando prazer. No homem também é possível fazer derivar a energia agressiva pelo caminho da sociabilidade ou da amizade. Todavia esta coordenação, este equilíbrio, entre violência e *ternura* na natureza, é quebrado uma e outra vez pelo ser humano, com suas intermináveis agressões a seu ritmo próprio. Deste modo, a *ternura* é desalojada, posto que ela “é, antes de tudo, adaptação a este ritmo lento e abundante, dentro do qual eclode a vida”<sup>43</sup>. A *ternura* na natureza convida o homem a se solidarizar com este ritmo que lhe é específico, com o qual se renovam as células, os materiais da vida, e que o faz sentir dentro de um tempo biológico, lento e calmo, como parte da mesma terra.

Quando a urdidura primeira do ser humano foi impregnada de *ternura*, ele é capaz de estabelecer uma relação de confiança com o mundo do maternal. E para que o homem seja verdadeiramente humano, tão importantes como as relações com os outros homens são as relações com as coisas, particularmente com as coisas vivas. O ser humano, da mesma maneira que não tem somente corpo, mas é corpo, também é mundo. A mundanidade é uma condição que o identifica como tal. As relações fundamentais que o constituem não podem prescindir de seu entorno.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 208.

A ternura se apresenta no Universo excessivamente encoberta, e não só nos humanos e nos animais, mas também nas plantas e até no mundo mineral<sup>44</sup>. Há três ordens de estímulos que “nos fazem”: os sinais impalpáveis que, quando éramos crianças, recebemos das pessoas; os que emitem os objetos inanimados ao redor de nós; os que nos transmitem os seres vivos, as plantas e animais de nosso entorno. Um homem que cresce sem um ambiente “não-humano”, sem contato com as coisas, sem relação com o mundo vegetal e animal, fica sempre com algo inumano dentro dele. O ambiente é o complemento necessário de nosso projeto genético<sup>45</sup>.

Assim, a terra se incorpora a nós, se amalgama com nosso cérebro, com as células de nossa retina. Homem ou mulher, somos a encruzilhada em que se realiza este encontro, este ajuntamento secreto entre a natureza, a paisagem, a história, a mais familiar e a mais universal, e o espírito a ponto de nascer, já brotando dos genes, do impulso germinal, todavia com esta enorme insuficiência que exige ser completada.

A terra suave, vegetal e maternal envolve com sua presença e seu mistério a existência de quem vive imerso e acolhido nela. Se a terra exerce uma tarefa materna, de acolhimento do ser humano em suas entranhas, de ternura tutelar em prol da humanidade... não menos “terna” deveria ser a atitude do ser humano respeito a esta mãe-terra. Hoje mais do que nunca é a terra que necessita da ternura que “cure” e “cuide” de suas próprias entranhas, devastadas e empobrecidas pela arrogância mortal desta humanidade que se diz desenvolvida. Perdeu-se todo indício de “encontro maternal” com a terra. O progresso tecnológico deu-nos a possibilidade de dominar a natureza, porém este domínio se revelou destrutivo, depredador, irresponsável e egoísta num grau aterrorizante, até ao ponto de estar esgotando seus recursos e prejudicá-la irremediavelmente<sup>46</sup>.

Cada ser humano e a sociedade em seu conjunto fazem parte integrante de um sistema mais amplo e abarcante. É preciso desenvolver uma *dialética de inclusão* entre os aspectos positivos da realidade humana (sujeito – corporeidade – meio ambiente), o que exige uma *relação de integração*. Relação que não será possível se o ser humano não for capaz de abrir-se para a realidade de si mesmo, dos demais e do mundo, com uma confiança básica que nasce de um encontro de ternura com as próprias raízes de seu existir, também com a terra-mãe.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, p. 310.

<sup>45</sup> Cf. J. ROF CARBALLO, *El hombre como encuentro*, Madrid: Alfaguara, 1973, especialmente o capítulo: *Encuentro del hombre con el paisaje*, pp. 183-216, aqui p. 194.

<sup>46</sup> C. RESTREPO fala neste sentido de “ecoternura”, precisando que “sermos ternos é entender que não somos o centro hierárquico do ecossistema, pois ao depender biológica e afetivamente nos descentramos, admitindo que o eixo ordenador passa simultaneamente por seres diferentes e distantes de nós”: *El derecho a la ternura*, p. 140.

## **f) Ternura e cura**

É primordial para a linguagem da ternura o componente de “cuidado” caracterizado pelos dois sentidos do termo: “cuidar”<sup>47</sup> como assistir, velar, conservar ou como “tratar as coisas com delicadeza” (cf. Dicionário da língua espanhola da *Real Academia Española*).

A ternura é uma experiência habitualmente ligada à pele. As mensagens que nos transmite nossa pele prevalecem sobre as que nos transmitem nossos músculos, articulações e outros tecidos e, não obstante, este é um dos órgãos corporais aos quais não prestamos mais do que uma atenção superficial, na maior parte das vezes puramente estética. Ora, esta linguagem ligada à pele é tão importante, que chega a ter efeitos curativos. De fato, *cuidar* e *curar* são palavras com a mesma raiz e, portanto, de alguma maneira, vinculadas. Esta é a relação que queremos pôr em relevo, aquela existente entre o *cuidado tutelar amoroso* (ternura), e a *cura* que através dela se pode produzir. Vale dizer, *a ternura tem uma dimensão sanativa e terapêutica* importante.

Neste sentido se pronunciou já nos anos 60 um psicanalista, Szasz<sup>48</sup>, demonstrando como toda dor significa para o indivíduo uma ameaça de sua integridade. Se o médico ou a pessoa que se aproxima de quem sofre, de sua dor, é capaz de fazê-lo cheio de afeto, irradiando cordialidade e proximidade, transmitindo confiança, será capaz de reavivar no mais fundo do ser do enfermo – que de alguma maneira voltou a ser criança – a atitude sob a qual constituiu sua personalidade incipiente, algo que ao mesmo tempo o confirmava em seu ser individual e o protegia: a *carícia maternal*. Nesta realidade se fundamenta parte da força sanativa de todo gesto de ternura, ser algo que desperta na memória de quem o recebe este outro gesto que é fundamental na vida de todo homem ou mulher: a carícia materna sob a qual surgiu à existência. Esta ativação da ternura primigênia restabelece no enfermo aquela qualidade básica da urdidura primeira: “a confiança”, que lhe permite, ao sentir-se cuidado, mobilizar suas mais profundas forças curativas<sup>49</sup>.

Porém a valência curativa da ternura está também unida à sua capacidade transformadora, ao poder da ternura para facilitar processos de despojamento, de mudança, de regeneração, em última análise, de conversão. Todo isto está ligado ao processo de *reprogressão*.

<sup>47</sup> “Assistir, guardar, conservar” (Dicionário da língua espanhola da *Real Academia Española*).

<sup>48</sup> T.S. SZASZ, *Pain and pleasure: A study of bodily-feelings*, New York: Basic Books, 1957.

<sup>49</sup> ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, p. 317; cf. C.A. SEGUÍN, *Amor y Psicoterapia*, Buenos Aires: Paidós, 1963; T.S. SZASZ, *La Teología de la Medicina*, Barcelona: Tusquets, 1980.

A própria etimologia do termo ternura nos remete à ideia de flexibilidade, maleabilidade, capacidade de mudança. Por outro lado, o poder mostrar como em todo ser humano subsiste a capacidade de regressar a etapas arcaicas e infantis da psique, é um dos ensinamentos fundamentais da psicologia do subconsciente. A questão seria averiguar se esta capacidade de regressão tem alguma finalidade biológica e sua vinculação com a experiência de ternura. Ora, o etólogo Kortland responde à nossa interrogação através do que ele denominou “reprogressão”, isto é, “a capacidade de progredir, prévia a uma regressão a etapas menos diferenciadas do desenvolvimento”<sup>50</sup>. O processo biológico de “regressão” é o que permite ao ser humano sobreviver – por exemplo – em presença de uma extensa queimadura em seu corpo graças à capacidade das células de regressar a formas embrionárias menos desenvolvidas e com mais plasticidade, pondo em evidência a disposição de que goza a *physis* para recriar o que fora destruído. Também na esfera psíquica sucede algo parecido. Isto é, a personalidade do homem, como o resto de sua biologia, conserva sua plasticidade, e é capaz de refazer-se, de reformar-se até em suas camadas mais profundas.

Porém, qual é na realidade o papel da ternura em face deste fenômeno da reprogressão? Uma das funções da emoção da “ternura” é a de manter o homem em perpétua possibilidade de imaturidade, isto é, de reprogressão. A ternura em certa medida nos “infantiliza”; não obstante, trata-se nesta infantilização de uma “regressão” de natureza distinta da que se observa em psicoterapia<sup>51</sup>; é uma reprogressão, um exercício da função simbólica enquanto esta, ao fazer a pessoa voltar a uma etapa anterior, ao momento em que a ternura tutelar fez brotar nela a luz do espírito, abre-a misteriosamente ao mundo de uma ordenação transcendente, a retrotrai às profundidades do inconsciente, onde se encontra com o amor que lhe permitiu ser<sup>52</sup>. A partir daí se abre para a pessoa uma nova oportunidade de mudança, de criação e recriação dela mesma.

### ***Intento de definición***

Depois deste percurso, que necessariamente se viu forçado a não poder abordar todas as dimensões da existência que concorrem em nosso tema, nem fazê-lo com a desejada profundidade, esperamos, não obstante, ter conseguido pôr em evidência a grande quantidade de fatores que entram

<sup>50</sup> ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, p. 220.

<sup>51</sup> Já Ricoeur havia indicado como a investigação penetrante das profundidades arcaicas do espírito permitiu uma marcha para diante, uma espécie de teleologia do espírito que se funda numa arqueologia da mente. Cf. J. ROF CARBALLO, *Biología y psicoanálisis*, p. 532.

<sup>52</sup> ROF CARBALLO, *Urdimbre afectiva y enfermedad*, pp. 39-45; ID., *Violencia y ternura*, pp. 226-227.

em jogo quando pronunciamos a palavra “ternura”, e a complexidade desta experiência fundamental tanto na gênese do humano como, em geral, no desenvolvimento de toda nossa vida. Também agora é mais fácil compreender a dificuldade de aventurar-se num intento de definição deste conceito, que constantemente foge aos limites de alguns contornos concretos, escapulindo em mil matizes e imagens nas quais aparece e desaparece. Por isso, simplesmente vamos tratar de descrever algumas notas que nos ajudem a identificar a “ternura” em suas características mais peculiares<sup>53</sup>:

\* *Transbordamento gratuito do amor* (excessivo, desmedido) que se expressa em relações de proximidade como entrega e autodoação, ao mesmo tempo que como acolhida plena e vulnerável.

\* *Sempre veículo do amor*. Não se identifica simplesmente com ele, porém não é ternura se não procede dele. Mostra seu caráter vulnerável curvando-o para a pequenez, a fragilidade, a precariedade. Daí que a *solução ternura* se ative fundamentalmente por ocasião de uma situação de precariedade, miséria, debilidade, fragilidade ou vulnerabilidade do outro.

\* *Desperta a própria consciência* de si, a do mundo e a da realidade toda (identidade e consciência da realidade).

\* Possibilita a independência – autonomia (*liberdade*) através da segurança que gera no vínculo que suscita (*confiança-pertença*). Condensa em si a *fragilidade* e a experiência de *vulnerabilidade* mais extrema, com a força inexprugnável da *criatividade* e do *desafio*.

\* Induz à *reprogressão*, o que faz dela um instrumento de possibilidade de mudança, flexibilidade, adaptação, regeneração, e inclusive cura da pessoa.

\* É dom. Algo que “*se dá*” e que permanece em sua condição intrinsecamente aberta. Ao mesmo tempo é algo que “*se recebe*”, fazendo assim atuar duas dimensões estruturais do ser humano: “*dar-se e receber-se*”.

\* É *paixão pelo repouso*. Entregada resignação ao tempo, à transitoriedade, ao ritmo instável de afastamento e separação e aos ritmos vitais da natureza com os quais nos harmoniza.

\* É sempre “*encontro*” com um “*tu*”, fato que propicia um encontro do “*eu*” consigo próprio, com o mundo, com a natureza. E tem sua própria *linguagem* feita de abraços, carícias, beijos, olhares, sorrisos etc., onde estão presentes habitualmente os elementos de proximidade, contato e intimidade.

\* Reforça e confirma a confiança básica. *Aquieta a angústia existencial e equilibra a violência inata*.

<sup>53</sup> Extraído de N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Un espacio para la ternura*, pp. 83-85.

## *Em busca do conceito teológico*

Somente a partir da percepção do papel transcendental da ternura em nosso desabrochamento como sujeitos humanos será possível estabelecer as bases a partir das quais, através de uma translação teológica, podemos tomar consciência de que este seu papel, vital em nossa vida, é a normal consequência de termos sido suscitados à existência pela Ternura de um Deus que em sua própria constituição interna se nos revelou, através da história e de um modo definitivo em Cristo, como um Deus de ternura.

### ***a) A necessária translação teológica***

Nossa abordagem, como indicávamos no começo, se situa num primeiro momento dentro do que tem sido chamado de “giro antropológico”. Trabalhamos, portanto, com um esquema claramente ascendente, posto que se trata de elevar a um nível teológico uma categoria ancorada na experiência humana, que se nos descobrirá ademais como lugar de acesso à experiência do divino. Porém, na realidade, nosso intento pretende o que poderíamos denominar de “*uma dupla translação*”.

Trata-se de uma “translação teológica” – segundo expressão de K. Rahner –, quer dizer, um processo que “põe em evidência a dinâmica fundamental do espírito mesmo, que só concebe algo ao mover-se prolepticamente na direção do fundamento deste «algo», o concebe ao retrotrair o que há de conceber a seu fundamento mediante uma «translação», ao levar o transladado por meio desta imprescindível translação a seu verdadeiro lugar, a sua compreensão [...] Uma forma sublime de translação, no qual estes conceitos humanos só retornam plenamente a si mediante a translação ao divino”<sup>54</sup>.

Portanto, onde a ternura humana tem o valor de remontar-se até sua essência absoluta, se “translada” a si mesma na direção da própria perfeição de sua essência, concebendo-se como absoluta acolhida e proximidade radical de Deus com o homem (*1ª translação, ascendente*). Deste modo, a experiência de ternura só chegará a compreender-se e a recolher a última e própria profundidade de sua essência, quando se conceba a si mesma como fundamentada na Ternura divina, na qual encontra seu referente e paradigma último que a liberta dos limites e necessidades fisiológicas e afetivas com as quais está estreitamente vinculada, assim como das restrições e deformações às quais está inclinada nesta economia marcada pelo pecado (*2ª translação, descendente*).

<sup>54</sup> K. RAHNER, *Escritos de teología* VII, Madrid: Taurus, 1967, p. 352.

Ora, seria impossível dizer algo sobre a “Ternura divina” se não nos tivesse sido revelada por Jesus. A partir da revelação – em primeiro lugar bíblica –, este conceito será iluminado em traços específicos, que superando a experiência puramente humana, se mostrarão como seu real fundamento, e permitirão esta *nova translação* – agora descendente – que, desde a “Ternura” em Deus, possibilitará a compreensão da ternura humana como um reflexo, pálido e limitado, daquela – na qual encontra seu referente definitivo –, e tornará factível o retorno do conceito antropológico “plenamente a si” depois da dita translação ao divino.

Cristo será o *mediador* desta dupla translação enquanto revelador da Ternura de Deus, e em razão de sua condição hipostática mediante a qual sabemos que n’Ele temos a experiência da “ternura do Filho” (Ternura divina) e a do homem Jesus de Nazaré (plenitude da experiência humana), e por isso, protótipo acabado da ternura tanto humana como divina.

Concluindo, a ternura está aberta a uma plenitude última que o sujeito não pode conquistar por si mesmo. Ademais, a realização cabal de seu significado mais profundo não poderia dar-se na ausência da graça. Em outras palavras, o ser humano aparece esboçado, em sua estrutura mais original, como um “*esperante da graça*” através da necessidade da ternura.

## **b) A mediação da ternura**

Nesta translação, haveria que contemplar em primeiro lugar o duplo movimento que se desencadeia mediado pela ternura. Em primeiro lugar, o acesso a Deus através da experiência humana da ternura tutelar (*movimento ascendente*), e em segundo lugar a contemplação de um Deus que se aproxima de sua criatura como amor receptível e vulnerável, graças à mediação da mesma ternura (*movimento descendente*).

### **\* No acesso do ser humano a Deus**

A primeira fase se centra na “ternura” como experiência humana básica, principalmente na especificidade de sua vivência na origem da vida humana: “ternura tutelar”, e em sua valência como via de acesso a Deus. A ternura tutelar se apresenta como esta experiência através da qual o ser humano alcança de certo modo o transcendente ao perceber em perfeita unidade vivencial, finitude e infinitude, e o caráter absoluto do Amor como proximidade, acolhimento e promessa de salvação. Neste sentido falamos da ternura como mediadora do acesso a Deus: possibilitadora da ideia de infinitude que abre à transcendência<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Veja-se: N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ, “Una aproximación antropológica a la teología de la ternura”, in G. URÍBARRI (org.), *Teología y nueva evangelización*, Madrid: UPCO-DDB, 2005.

A pessoa humana, como ser livre e autônomo, não surge nem desde si mesma, nem desde uma dimensão puramente exterior ou abstrata, mas nas estruturas amorosas da ternura. Desde sua finitude, o indivíduo não é capaz de atingir dimensões superiores a ele mesmo. Para isto requer uma capacitação que não pode proceder dele mesmo e que deve ser mediada, por sua vez, pelo histórico. Tal capacitação deverá ocorrer na mesma origem concreta e histórica de todo ser humano. Ora, nossa hipótese é que isto sucede na experiência da “ternura tutelar”. Através dela o ser humano experimentará um amor infinito exemplar, na percepção indiferenciada entre a infinitude do amor e a finitude das figuras tutelares que se lho outorgam (seus portadores ou mediadores concretos e históricos). De alguma maneira, o pequeno é capacitado em sua finitude pela infinitude, para poder chegar a esta mesma.

A partir de uma metafísica que conceba o “ser como amor”<sup>56</sup>, é possível compreender que através da “experiência da ternura tutelar” – como a dádiva mais importante que “o ser” concede à pessoa que inicia sua existência – o neonato possa sentir, se bem que de maneira implícita e não categorial, a experiência do Absoluto, do Infinito. O “ser” é um dom, que se oferece ao indivíduo humano nascente através do Amor de seus pais<sup>57</sup>.

G. Siewerth fala neste sentido da função “re-presentativa” dos pais respeito a Deus. Através de seus pais e da experiência de ternura que transmitem, Deus se transporece para a criança: “Os pais são para o filho mediadores de Deus. São para ele todo-poderosos; são uma primeira presença do amor que cria e salva”<sup>58</sup>. A posterior explicitação conceitual humana da religação do homem com o absoluto e infinito, isto é, com a divindade, não seria possível sem esta prévia recepção de um amor que se percebe como desmedido, incondicional e absoluto, e que torna presente a *infinitude* ao sujeito humano nos começos mesmos de seu existir.

<sup>56</sup> Seguimos aqui de perto Siewerth, Nédoncelle e von Balthasar e sua metafísica do “ser como amor”. Cf. G. SIEWERTH, *Aux sources de l'amour*, Langres: Parole e Silence, 2001; M. NÉDONCELLE, *La reciprocidad de las conciencias*, Madrid: Caparrós, 1996; ID., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris: Aubier, 1957; H.U. VON BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, in *MySal* II/I, 41 ss.; ID., “Intento de resumir mi pensamiento”, *Communio* 4 (1988) 284-288. Todavia nossa proposta centra-se em que a experiência de amor de que falam estes autores, situando-a nos começos da vida do ser humano, é na realidade uma experiência de ternura, porque esta é a única forma possível de expressão do amor neste momento primeiro de abertura da criatura nascente ao mundo. Em certo sentido, amor e ternura são inseparáveis, porém enquanto a experiência de um amor verdadeiro não é sempre acessível, a experiência de ternura tutelar é universal.

<sup>57</sup> M. CABADA CASTRO, *L'être et Dieu chez Gustav Siewerth*, Louvain / Paris: Éditions Peeters, 1997, pp. 230-231.

<sup>58</sup> P. RANWEZ, “Comment éveiller et développer le sens de Dieu chez l'écolier de 6 à 8 ans”, *Lumen Vitae* 25 (1970) 447-456, aqui p. 450.

No cuidado salvador da ternura maternal, a criança percebe, já na origem de sua existência, a pura imagem do amor que cria nela uma confiança ilimitada no existir. O ser (materno/progenitor) se mostra para ela como algo infinitamente protetor e amante, seio salvador, que a protege e resguarda de tudo o que a ameaça, e a socorre em suas necessidades. Esta experiência gerará uma relação com os progenitores em que estes são percebidos como todo-poderosos. É este “absoluto de segurança” que desemboca na captação do divino e do humano-tutelar numa unidade indiferenciada. Deus e os pais não são coisas distintas<sup>59</sup>. Trata-se de um fato puramente antropológico, mas que esconde em seu núcleo um momento de graça (graça de criação). O sentimento de absoluta confiança no amor, que o infante experimenta nos braços da ternura materna “não o dota de uma ideia que não tivera ainda nenhuma forma, mas que o desperta para seu próprio ser espiritual”, numa espécie de autêntica promessa de amor absoluto que lhe permite ter uma “primeira intuição” (G. Siewerth) da essência divina, da plenitude do ser e do amor percebidos neste primeiro instante, do “autêntico absoluto que exige e recebe o «sim» ilimitado”<sup>60</sup>.

Em resumo, poderíamos dizer que através da ternura tutelar o infante percebe: a experiência do amor absoluto e infinito (Deus) que se lhe dá e chama na experiência de “ternura” e que suscita nele uma resposta; a experiência de um poder salvador infalível e onipotente; e por último, a consciência de sua mesmidade, de seu ser-em-si, o nascimento de sua subjetividade, a emergência de seu espírito, assim como a possibilidade de uma futura, consciente e livre abertura ao absoluto amante que é Deus compreendendo-se como filho/a, e assentando as bases de toda posterior consciência de filiação divina.

## **\*\* No acesso de Deus ao ser humano.**

Não obstante, a *necessária mediação da ternura* não esgota este processo de capacitação do ser humano nascente para o acesso a Deus; com efeito, a translação teológica realizada mostra-se também como mediadora no processo de penetração do Amor Absoluto, que é Deus, no íntimo do humano.

A ternura terá agora de ser contemplada como o eco humano desta “forma suprema de causalidade” que é o Amor de Deus, que se avizinha à realidade humana como ternura amorosa. Um Amor absoluto, que só assim pode alcançar o ser humano sem que este se sinta, até certo ponto, abrumado e incapaz de resposta de modo a se desprezar e se julgar humilhado. Ao

<sup>59</sup> Neste sentido se pronunciam Bovet e Piaget. Cf. P. BOVET, *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, Paris: Neuchatel, 1951; J. PIAGET, *La representación del mundo en el niño*, Madrid: Espasa Calpe, 1933.

<sup>60</sup> VON BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, p. 55.

mesmo tempo, evita o polo oposto, o da pretensão de sua própria absolutização divinizada, enquanto o capacita para reconhecer seu limite e contemporaneamente sua dignidade<sup>61</sup>.

Ou seja, se Deus aparecesse unicamente como “vontade pura”, e não como “ternura materno-paterna” e “amor pessoal”, não poderia ser amado pela pessoa humana como se ama o pai ou a mãe. E mais, se Deus não aparecesse como ternura amorosa, muito menos poderia ser recebido como o puro amor que é. O amor absoluto, infinito, totalmente gratuito, incondicional e ilimitado de Deus, seria demasiado devastador, demasiado “forte”, demasiado humilhante para o ser humano – incapaz de responder adequadamente a este dom –, se não nos chegasse mediado pelo perdão e pela ternura. É este o sentido da afirmação de Guardini: “O amor pode ser também inexorável e mais duro quanto mais nobre”<sup>62</sup>. A Ternura divina nos alcança como mediação encarnada do amor de Deus, possibilidade infinita, impensada e inesperada, de incrível avizinhação e proximidade. Instante de divinização e ao mesmo tempo possibilidade de resposta, de abertura do ser ao totalmente Outro, sem que, por isso, o ser humano fique totalmente abrumado na mais absoluta dependência e na mais dura humilhação e miséria, a de não poder dar resposta ao amor infinito que se lhe outorga.

Assim, a ternura se mostra como o elemento possibilitador da aproximação quase física de Deus ao humano – rompendo a finitude e penetrando-a –, permitindo-lhe fazer a experiência do infinito e do absoluto de Deus, numa perfeita unidade vivencial. A ternura faz surgir repentinamente o caráter vulnerável do amor, sua capacidade de acolhimento da diferença, de identificação com o outro. A ternura enverga o amor divino “para baixo”, o faz cruzar o abismo da transcendência, o enraíza na pequenez, na debilidade... que a seu tempo se convertem em força provocadora e atraente de tal amor. A ternura se torna assim provocação da constante saída do Criador na direção da criatura brindando-lhe a capacidade de resposta. Pela ternura, a exigência do Amor se torna “solicitude”. Só então o eu pode responder a partir de sua totalidade, de seu centro, de sua plenitude, fazendo um supremo esforço para que a resposta seja adequada ao chamado que se lhe oferece desde a ternura. E este experimentar-se já não é só absolutamente acolhido, senão também totalmente reclamado, é a suprema felicidade do amor que se torna necessitado e capaz de dar vazão a esta felicidade e ao amor que o habita, numa atitude de absoluta disponibilidade e entrega.

<sup>61</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, “Soledumbre, Soledad, y solitud”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (1990/nº 17) 79-104, aquí pp. 98-99.

<sup>62</sup> R. GUARDINI, *El Señor II*, Madrid: Rialp, 1954, p. 173.

Aqui é de novo possível contemplar a analogia com o que acontece entre mãe e filho. O chamado da mãe se dirige não a “algo” mas à totalidade do infante, a seu eu real e próprio, e este experimenta ao mesmo tempo: “meu eu é amado, é digno de amor para minha mãe, e minha resposta não pode ser outra que a entrega deste eu com tudo quanto encerra”<sup>63</sup>.

A questão agora é: Qual é o papel da “ternura tutelar” neste processo de descenso do Amor de Deus para fazer-se acessível ao ser humano através da ternura divina?

Já mencionamos como von Balthasar indica que o acontecimento que despertou no espírito humano seu ser “eu”, a consciência implícita de si mesmo, foi a experiência interpessoal de amor de um tu [ternura] na comum esfera de uma idêntica natureza humana e de algo ainda mais íntimo: uma idêntica carne na mãe e na criança. Mas também nos recorda que a unidade de natureza não pode ser o que permite a correspondência amorosa entre a diversidade do ser das pessoas. Isto equivaleria a considerar em si mesma esta relação interpessoal como algo absoluto e quase-divino, e ademais, no intento de fazer a translação ao divino, ficaria sem resolver o como é possível uma relação de comunhão entre Deus e o homem tal como a que se dá entre a mãe e seu pequeno, quando as pessoas são tão enormemente diversas e não se enquadram nem sequer numa identidade de natureza (como se dá entre mãe e filho), isto é, quando não estão compreendidas numa *physis* comum<sup>64</sup>.

Todavia devemos dar um passo além. Von Balthasar faz notar que o amor que a mãe tem para com sua criança e o amor que desperta nela, é amor seu, porém não de sua propriedade, mas uma espécie de empréstimo do autêntico dono de todo amor. Se isto é assim, deve-se admitir que este amor não conta neste estágio da relação senão com a linguagem da ternura para ser transmitido, dado e aceito. Por isso, o primeiro encontro íntimo de ternura entre mãe e filho tem um aspecto definitivo (o que até agora se tratou de expor) e um aspecto representativo.

Vale dizer, o chamado que a ternura tutelar dirige ao neonato despertando-o ao ser é uma “representação” de outro chamado, do chamado à vida d’Aquele que a suscita em nós, d’Aquele que faz ser o que não é.

Portanto, aquilo que primigeniamente nos constitui: a ternura tutelar, “o amor desinteressado, imperturbavelmente altruísta, de oblação, afinal de contas, quiçá não seja outra coisa, senão a pobre ressonância humana dessa «forma suprema de causalidade», que é o amor do Deus criador”<sup>65</sup>. Daí

<sup>63</sup> VON BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, p. 42.

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, pp. 46 ss.

<sup>65</sup> ROF CARBALLO, *Urdimbre afectiva y enfermedad*, p. 472.

que pareça lícito aventurar que neste mesmo momento em que surge o ser e se desperta a consciência de sua mesmidade, implicitamente seja dada a consciência criatural de seres destinados ao encontro com Deus, a receber nossa verdadeira identidade de seu chamado tanto na missão que nos confia quanto na proposta de filiação a que nos destina. E é lógico que seja assim, posto que enquanto imagem de Deus, o ser humano deve conservar um sentimento de sua origem no seio divino, no abraço divino, na Ternura de Deus, ainda quando lhe seja impossível retroceder para este regaço original.

Por outro lado, frente ao nível de natureza desde o qual contemplávamos a ternura humana como uma “necessidade biológica”, falar da ternura de Deus nos obriga a incluir o elemento de descontinuidade que introduz a irredutível gratuidade da Ternura divina – dom prévio de graça –, que no mesmo movimento de chamado do ser humano o capacita para a resposta, mas que não pode ser exigida. Ou seja, o que desperta nossa consciência à possibilidade de perceber-nos como seres criados, chamados e enviados, não pode ser uma exigência da mera natureza, mas ação da graça. Portanto, se o “eu e tu” de mãe – filho, são estes dois “centros que vibram dentro da mesma elipse do amor” (von Balthasar), para vibrar harmonizando-se com o centro divino, precisa-se de uma autodoação de Deus mesmo pela qual abra sua esfera divina para nos incorporar numa nova elipse. A “Ternura” divina seria esta graça que se dá como permissão de entrada na esfera entitativa de Deus, convidando-nos a participar na natureza divina – segundo nossa finitude –, introduzindo-nos numa experiência de proximidade, acolhimento e intimidade amorosa tais, que seja capaz de ativar a recordação do seio divino de que procedemos, possibilitando nos reconhecer criaturas, filhos e filhas destinados a uma participação na vida divina como filiação doada, e dando-nos ao mesmo tempo a capacidade para acolhê-la e responder-lhe.

### ***Um paradigma aberto a posteriores explicitações***

É-nos impossível aqui continuar a desenvolver as consequências que se derivam desta translação teológica e do caráter teológico fundamental que adquire a experiência de ternura enquanto mediadora do acesso do ser humano a Deus.

Certamente, foram indicadas com suficiente clareza as vias pelas quais, desde a revelação bíblica, seria possível realizar um aprofundamento não só terminológico mas também dogmático que nos aproxime à imagem da Ternura de Deus e da ternura de Jesus de Nazaré, posto que se a ternura de Jesus é *algo mais do que mera exemplaridade ilustrativa*, se deve ter um *conteúdo salvífico*, é porque em sua humanidade “apareceu a bondade e a ternura de Deus para com o mundo”, é porque em sua realidade – uma

e mesma com o Logos – é Deus-conosco. Daí que a investigação sobre a ternura de Jesus possa conduzir-nos à Ternura com a qual o Pai se aproxima da natureza humana do Filho, fazendo-se sentir como sua origem última, mantendo uma forma única de relação, que o vai fazendo consciente de sua especial filiação (*Ternura econômica*) e à “*Ternura*” do Pai como *expressão do Amor* gerador do qual procede a segunda pessoa *que desperta o Ser do Filho a Sua existência de Verbo encarnado* (*Ternura intratrinitária*).

Neste ponto chega a seu fim “a translação teológica” realizada, pois o *movimento proléptico na direção do fundamento da ternura na Trindade* será o que permita que o conceito retorne plenamente a si, depois da translação ao divino.

Deveríamos, a partir daqui, ser capazes de mostrar sua presença na *tradição viva da experiência cristã*, isto é, de sistematizar algo que pertence à experiência cristã vivida desde São Paulo, passando pelos Padres e pelo monasticismo medieval, até os místicos do século de Ouro espanhol.

Ficariam em aberto também outros campos, tais como: *a universalidade do desígnio salvífico de Deus* – presente no caráter curativo, regenerador e reparador da ternura de Jesus –, e seu alcance para todo homem/mulher de todo tempo e lugar, no que seria o desenvolvimento de uma *soteriologia da ternura*. Onde o Espírito apareça como o dador desta possibilidade de ternura, como graça e amorosa atitude cristã e o portador desta ternura divina ao mundo e a cada crente, que é tocado em suas próprias entranhas ao ser ungido por ele como o Amor de Deus, teríamos o referente à *pneumatologia*. Restariam também os temas que tocam aspectos da *escatologia cristã* em sua vinculação com a ternura; de uma forma especial a questão da morte como um novo nascimento que precisará também, como o primeiro, de um cuidado tutelar que permita à pessoa adentrar-se na Nova Criação. Protologia e escatologia se encontrariam, desta maneira, na experiência da ternura na origem e fim da vida, com as consequências que daqui se derivam para a práxis cristã.

A referência à *Igreja*, como comunidade dos que tendo feito a experiência interior da ternura de Cristo e, seduzidos por ela, se sentem convidados a viver relações fraternas mediadas por estas atitudes de proximidade, doçura e mansidão, das quais eles mesmos foram objeto como fruto do Espírito, daria corpo a uma *eclesiologia* que busca estabelecer o reino no mundo como “*civilização da ternura*”. E já dentro da Igreja, a importância dos *sacramentos* como mediadores desta experiência de ternura, como uma linguagem que através de suas palavras e gestos, faz próximo ao crente a ternura do Cristo a cuja vida se incorpora.

Tudo que se relaciona à experiência cristã da ternura de Cristo, e o relativo a uma *teologia do Coração de Jesus*, que despojado de todo intento de

exuberância vazia, deve-se reter na medida em que é expressão da pessoa de alguém em quem é Deus e que é Deus, expressado em cordial humanidade.

*A vida dos santos*, a experiência dos *místicos*, como lugares vivos e reais nos quais é possível ler como se dá o encontro íntimo de ternura de Cristo no hoje de cada homem e mulher através da presença do Espírito.

Ficaria assim esquematizado, em grandes linhas, o horizonte da *proposta da “ternura”* como *paradigma teológico*, os traços que um intento de aproximação à teologia da ternura deveria ter desenvolvido a partir do desvelamento de sua valência antropológica com a finalidade de provar a pertinência da recuperação desta categoria para o âmbito da reflexão teológica e no intento sempre fascinante, irrenunciável e inacabado de *dar razão de nossa fé*.

(Tradução do original espanhol por Paulo César Barros SJ)

**Nurya Martínez-Gayol Fernández ACI** é mestra e doutora em teologia, respectivamente pela Faculdade de Teologia da Universidade de Deusto (Bilbao 1996) e pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma 2001). Desde 2002 é professora titular de teologia dogmática na Faculdade de Teologia da Universidade Pontifícia Comillas. É autora de vários artigos e livros, tais como *Un espacio para la ternura: Miradas desde la teología*, Madrid: UPCO-DDB, 2006 e *Retorno de Amor, Teología, Historia y Espiritualidad de la reparación*, Salamanca: Sígueme, 2008.

**Endereço:** Universidad de Comillas, 3  
28049 Madrid – ESPAÑA  
e-mail: ngayol@teo.upcomillas.es

# Coleção Fé e Realidade

Publicações sob a responsabilidade da Faculdade de Teologia  
do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus

A Coleção Fé e Realidade consta de obras de pesquisa, feitas em ordem à promoção acadêmica ou escritas por pessoas dedicadas à investigação no campo do pensamento cristão.

- 1 - **O mistério de Deus em nossa vida** (Mário de F. Miranda)
- 2 - **Argumento moral e aborto** (Márcio F. dos Anjos)
- 3 - **Teologia da libertação: política ou profetismo?** (Alfonso G. Rúbio)
- 4 - **Conhecimento de Deus e evangelização** (Juan A. Ruiz de Gopegui)
- 5 - **Sinais dos tempos** (Clodovis Boff)
- 6 - **Jesus Cristo: história e interpretação** (Carlos Palácio)
- 7 - **O leigo cristão no mundo e na Igreja** (Enio J. C. Brito)
- 8 - **Libertados para a prática da justiça** (Mário de F. Miranda)
- 9 - **O Reino e a história** (Félix A. Pastor)
- 10 - **Cristianismo e história** (org: Carlos Palácio)
- 11 - **Semântica do mistério** (Félix A. Pastor)
- 12 - **Umbanda I** (Valdeli C. da Costa)
- 13 - **Umbanda II** (Valdeli C. da Costa)
- 14 - **Os pobres e o Reino** (Álvaro Barreiro)
- 15 - **A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho** (Manfredo T. Ramos)
- 16 - **Cristianismo e ideologia. Ensaio teológico** (Francisco Taborda)
- 17 - **Fé e política** (João B. Libanio)
- 18 - **Candomblé e salvação** (Franciska C. Rehbein)
- 19 - **Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé** (Marcello de C. Azevedo)
- 20 - **O Reino de Deus e os pobres** (Inácio Neutzling)
- 21 - **O Mistério Santo** (Luciano C. Lavall)
- 22 - **Teologia da libertação. Roteiro didático** (João B. Libanio)
- 23 - **Fé na vida** (Faustino L. C. Teixeira)
- 24 - **O Deus da revelação** (Vítor G. Feller)
- 25 - **Teologia dos ministérios não-ordenados na América Latina** (Antônio J. de Almeida)
- 26 - **Utopia e esperança cristã** (João B. Libanio)
- 27 - **A lógica do inefável** (Félix A. Pastor)
- 28 - **Em tudo amar e servir** (Maria Clara L. Bingemer)
- 29 - **Fé e eficácia** (Paulo Fernando C. de Andrade)
- 30 - **Só Deus é grande** (Alexandre H. Otten)
- 31 - **Teologia da Revelação a partir da modernidade** (João B. Libanio)
- 32 - **Servir a Cristo na comunidade** (Geraldo L. B. Hackmann)
- 33 - **Este cristianismo inquieto** (Afonso Murad)
- 34 - **"Justo Sofredor": uma interpretação do caminho de Jesus e do discípulo** (Odilo Pedro Scherer)
- 35 - **A Bíblia e a ética** (René Bucks)
- 36 - **Uma opção renovadora** (Maria Carmelita de Freitas)

Edições Loyola - Cx. P. 42.355 - 04299-970 São Paulo  
e-mail: vendas@loyola.com.br