

ÉTICA TEOLÓGICA E O ESPECTRO DA VIOLÊNCIA

(Theological ethics and the spectrum of violence)

*Moisés Nonato Quintela Ponte SJ **

Violência. Palavra que passou a vigorar na língua portuguesa no século XIV, derivada do latim, *violentia(e)*¹. Originariamente, denominava-se com o termo um fenômeno natural. Violência era a impetuosidade dos ventos, o ardor do sol, a ferocidade dos animais... Por analogia, também as ações do homem – pertencente à natureza – passaram a ser consideradas violentas.

Violência. Palavra antiga, realidade sempre presente em nossa história, acompanhando-nos desde épocas imemoráveis e usurpando os nossos sonhos mais profundos de paz, justiça e amor. Instalada no coração da história, rebenta sempre de novos modos. Para alguns, sua força é amedrontadora; para outros, fascinante. Não está aqui nem ali, mas em todo lugar, lançando na teia da vida um poderoso visgo que a todos aprisiona.

De fato, a violência apresenta-se como um dado incontestável, um hóspede não convidado que veio se instalar no seio da comunidade humana. Contra ela se erguem nas cidades muros altíssimos, cercas elétricas, alarmes... Mas, de modo algum, estamos seguros de seu espectro que as paredes atravessa, presentificando-se no interior mesmo de nosso lar, ou ainda, no interior de nós próprios.

*Departamento de Teologia da FAJE – Belo Horizonte. Artigo submetido a avaliação no dia 12/03/2008 e aprovado para publicação no dia 30/04/2008.

¹ A. HOUAISS et alii, *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

No século XIX, o velho Karl Marx e seu amigo Friedrich Engels proclamavam exaltados, no Manifesto do Partido Comunista, que o espectro do comunismo rondava as potências da velha Europa, fazendo-as tremer². Parafraseando a metáfora do Manifesto, havemos de afirmar que um espectro ronda a humanidade, o espectro da violência. Esta, no século passado, ganhou proporções nunca vistas na história humana. O entusiasmo iluminista depositado na razão e, mais especificamente, no desenvolvimento das ciências foi abafado sob o véu obscuro da brutalidade cruenta dos acontecimentos desse século. “Venid a ver la sangre por las calles”³, proclamava Pablo Neruda após a violenta guerra civil espanhola. Antes, porém, vieram os mortos de uma primeira catástrofe mundial acontecida entre 1914 e 1918. Décadas mais tarde, uma segunda guerra, mais vidas, mais sangue derramado. Auschwitz, Hiroshima, Nagasaki... nomes que para sempre marcarão nossa humana história.

Todavia, o que mais nos impressiona nesses últimos tempos não é a violência em si, mas o seu agravamento. A violência enquanto tal é uma constante histórica, isto é, “[...] um fato universal na história humana”⁴. Henrique Vaz, num escrito pouco conhecido, afirma que a violência se apresenta

[...] como um dado antropológico que se deve ter em conta para poder explicar a gênese e o desenvolvimento das sociedades humanas. A história dessas sociedades pode ser vista, alhures, como um esforço elevado e dramático para dominar a violência nos indivíduos e nos grupos⁵.

Mas se é assim, se a violência é mesmo um “fato universal na história humana”, como não sermos tentados a enxergar a existência de uma estreita relação entre violência e vida humana, afirmando, por exemplo, que

[...] os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros [...] [pois] na natureza encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros, por ninharias, como uma palavra [...] e qualquer outro sinal de desprezo [...] durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em res-

² Cf. *Manifesto do partido comunista*, trad. M. A. Nogueira e L. Konder, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 65.

³ P. NERUDA, *Explico algunas cosas*, in <<http://www.neruda.uchile.cl/obra/obrabresidencia3d.html>>, acesso em 04 mar. 2009.

⁴ H.C. de L. VAZ, “Le sacré, barrière contre la violence”, *Atheïsme et foi* 28 (1993/n. 2) 99-109, aqui p. 106.

⁵ *Ibid.*, pp. 106-107.

peito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens⁶.

Duras palavras de Thomas Hobbes. Temos medo de nossos semelhantes, o rosto do outro nos apavora. E a quem afirma o contrário, Hobbes prossegue: “Que opiniões tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres?”⁷ Sim, Hobbes parece ter razão. Basta observarmos o prosseguimento da beligerância humana e o declínio, cada vez mais acentuado, da utopia da terra sem-males dos povos indígenas brasileiros e de tantas outras belas crenças de paz e felicidade formuladas por diversas culturas.

Herdeiros de uma cultura científico-experimental, constatamos os fatos que mais se repetem na historiografia universal como uma constante que pretende nos desautorizar a formulação de uma ética teológica. *Violentia factus est*. Importa não muito pensar se a violência constitui ou não o ser humano, mas, diante de sua constatação, encontrar formas práticas para sua contenção. Importa que o ser humano enquanto *animal racional* faça vencer a sua instintividade substantiva por sua racionalidade adjetiva, evoluindo como razão – não discursiva, mas operativa⁸. Árdua tarefa tem a ética teológica num mundo marcado por uma violência generalizada que gera um desencanto crescente da humanidade para com ela mesma.

Oxalá a sociedade hodierna compreendesse que o caminho entusiasta aberto pela razão ilustrada, negando com petulância pueril as concepções éticas arquetípicas dos antigos, terminou por mais desumanizar o ser humano que humanizá-lo. Aos sectários de tal pensamento, talvez essa constatação empírica bastasse para a afirmação da esterilidade desse itinerário. Contudo, a força do negativo nos impele a afirmar um excesso do humano que a modernidade sofregamente alcançou compreender. O ser humano não é

⁶ T. HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil* = “Os Pensadores” *Hobbes*, Trad. J. P. Monteiro e M. B. N. da Silva, São Paulo: Victor Civita, 1983, pp. 75-76.

⁷ *Ibid.*, p. 76.

⁸ Marcados pelo princípio de não contradição aristotélica, não conseguimos conciliar uma visão positiva do ser humano com a presença instigante da violência. Imaginamo-nos, assim, diante de duas alternativas contraditórias. Tendo presente o caráter irredutível da violência na história humana, pode nos parecer mais sensato pensar o ser humano à luz da violência, mesmo que tal alternativa não nos seja cara. No entanto, ainda a lógica pode nos iluminar nesse ponto se tratarmos a bifurcação formulada acima como uma falácia não-formal da argumentação designada de falso dilema. Ora, o falso dilema nos faz considerar uma distinção ou classificação como exclusiva ou exaustiva quando existem alternativas. Assim, consideramos proposições que são apenas contrárias como se fossem contraditórias. Em nosso caso, o falso dilema pode ser constatado se observarmos que estamos diante de duas realidades contrastantes, mas de modo algum contraditórias, no sentido de passíveis de co-existência.

um mero objeto quantificável. Se ele assim não é, quanto mais suas ações. Há de se compreender o ser humano na singularidade que lhe é peculiar. Muito ajuda, na compreensão de sua realidade concreta, uma justa consideração dos variegados condicionamentos que dão cor e sabor à sua humanidade. Todavia, mais ainda há de se considerar a imensidão de possibilidades que ele é no seu fazer-se humano. Mais. Urge compreender que o seu desencanto generalizado não pode ter outra condição de possibilidade senão a busca de um sentido para a vida, de uma realização de sua existência em que o outro está visceralmente implicado.

Desse modo, não é demasiado partir da concepção de que o ser humano busca a sua realização quando age, pois ele é sedento de sentido, de *eudaimonia* se quisermos assim dizer. Contudo, ele não busca realizar o sentido último da existência humana como uma mônada. Sua ação se dá, portanto, com os outros e pelos outros. Hegel tinha razão ao afirmar o *reconhecimento* como a única forma de saída do risco sempre presente do império insensato da violência. Na “[...] luta de vida ou morte [...]”⁹ o ser humano pode escolher o outro, dando início a sua realização, ou perder-se de vez. Se assassino é, o ser humano se auto-condena, sua vitória é sua própria morte, ele perde a única oportunidade de se realizar quando transforma o outro num cadáver.

Contudo, deixando de lado a arriscada via da autocompreensão da Consciência hegeliana, retomemos o caminho – sem caminho – do outro que é afecção e desconcerto para o sujeito actante, num movimento que, em outro contexto, Henrique Vaz denomina de um “[...] perder-se para encontrar-se”¹⁰, o que poderíamos traduzir por um perder-se para ser encontrado. O rosto do outro está sempre a nos interpelar, levando-nos a de algum modo agir. Ele é lei-orientação-instrução para nós e em nós, o que, com propriedade, designa-se alteronomia. Essa é a chave que abre a porta para o sentido da ação ética. Ao responder ao apelo do outro, responsabilizamos por ele, quer dizer, respondemos habilmente à inspiração que ele exerce em nós. Respondendo ao outro, somos alterados em nossa identidade, o que nos leva a uma compreensão da ação humana que vai além da noção do puro dever ou da obrigação, bem como da noção de reciprocidade. O grande erro da virada antropocêntrica não foi tanto o fato de ter colocado o ser humano no centro do universo, mas o de ter exilado o sujeito do outro. Se bem analisarmos, a perda de Deus como referência da vida já havia se dado bem antes com o esquecimento da alteridade por uma heteronomia des-alterada. Portanto, o caminho da humanização da humanidade, ao contrário da violência, se dá com o outro, para o outro e pelo outro no mundo.

⁹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, trad. K.-H. Effen e P. Meneses, v. 1, Vozes: Petrópolis, 1992, p. 129.

¹⁰ H.C. de L. VAZ, *Antropologia Filosófica II*, São Paulo: Loyola, 2001, p. 52.

Concordemos, contudo, que pensar assim o ser humano e sua ação, não é já resolver o problema da violência. Sendo livre, qualquer pessoa pode atender ou não ao apelo do rosto do outro. Amedrontado pelas intempéries mais que concretas de sua situação, o ser humano precisa de auxílio, de um apoio que o oriente, daí vem a necessidade de leis que aqui devem ser compreendidas à luz do caráter normativo da ética que visa proteger o ser humano diante de sua falibilidade e labilidade.

Todavia, o discurso teológico da ética cristã não pode parar aqui. Ele deve buscar encontrar no próprio rosto desfigurado e violentado de Cristo alguma palavra de sentido e de vida diante do espectro da violência. Ou seja, não pode ficar de fora do discurso de uma ética teológica aquilo que lhe é mais singular e específico, a saber, o evento Cristo, que não é apenas um acontecimento entre outros tantos de nossa história, mas o evento por excelência que radicalmente a transfigura, tornando-se presente no *hic et nunc* de nosso tempo. Em Jesus Cristo, Deus se autocomunica à humanidade, dando-se definitiva e inteiramente. Não se trata unicamente de afectar a história, mas de ser por ela afectado. Com a *kenosis* de Cristo há uma mudança no ser mesmo de Deus, que assume definitivamente nossa humanidade¹¹.

Se, por amor, fomos criados à imagem e semelhança de Deus, por amor, em Cristo, somos tornados um com Ele, sendo salvos e, pelo Espírito, santificados e divinizados. O amor, que é graça, não pode em hipótese alguma ser olvidado no discurso da ética teológica. Jesus Cristo é o rosto amoroso de Deus todo compadecente com o rosto do outro. Sua vida inteira foi marcada pela afecção dos rostos que o interpelaram, de modo que Jesus não pode ser pensado sem os rostos que configuraram sua existência. Todavia, se Jesus não pode ser pensado sem a humanidade, o mesmo vale para esta; ela não pode mais ser compreendida sem o rosto de Cristo. Por sua morte e ressurreição somos associados a ele e nele configurados. Tudo isso porque ele assumiu inteiramente a nossa humanidade. A sua vida agora é também nossa e o nosso rosto é o seu rosto. Rosto de amor e ternura, com certeza, mas também um rosto desfigurado, violentado. Em 1979, a III Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, realizada em Puebla, reconheceu

[...] as feições sofredoras de Cristo, o Senhor, (que nos questiona e interpela)
[...][nas feições concretíssimas] de crianças golpeadas pela pobreza [...] abandonadas e muitas vezes exploradas de nossas cidades [...] [nas] feições de jovens, desorientados [...] de indígenas e, com frequência afro-americanos,

¹¹ A radicalidade da *kenosis* de Cristo é por muitas vezes negligenciada, incomodando a muitos cristãos impregnados de uma espécie de concepção impassível de Deus. O célebre axioma patrístico “*Quod non est assumptum non est sanatum*” permanece atualíssimo para o cristianismo na forma de desafio.

que vivem segregados e em situações desumanas [...] [nas] feições de camponeses que, como grupo social, vivem relegados [...] sem terra, em situação de dependência interna e externa [...] [nas] feições de operários mal remunerados [...] [nas] feições de subempregados e desempregados [...] [nas] feições de marginalizados e amontoados das nossas cidades [...] de anciãos [...] frequentemente postos à margem da sociedade do progresso¹².

Para além de um rosto cheio de amor capaz de acolher o rosto do outro desfigurado, Jesus Cristo foi ele mesmo violentado, padecendo, numa entrega de amor escandalosa e néscia, a morte cruenta da cruz. Amando-nos até o fim (cf. Jo 13,1), Jesus afirmou a possibilidade da escolha pelo humano mesmo nas condições mais degradantes e desesperadoras. O seu sim permanece em meio ao não da humanidade e é assumido pelo Pai que o ressuscita, arrastando toda a humanidade com seu Filho. Dá-se, assim, a vitória do amor sobre o ódio e a violência. Em Cristo surge uma nova humanidade que, mesmo não estando ainda livre dos novos assaltos da violência, pode e deve ser entendida como salva e redimida. Configurados em Cristo, os cristãos têm como tarefa, no seio do mundo, a humanização da humanidade. Ainda que sendo um com Cristo, o cristão se depara com a finitude de sua condição humana. Não possui nenhum privilégio, pode a qualquer momento vacilar ou mesmo tombar pela violência de outrem. Somos frágeis, quebrantáveis, mas, em tudo isso, permanece o dom precioso de Deus que trazemos em nossos vasos de argila (cf. 2Cor 4,7).

Somos atribulados por todos os lados, mas não esmagados; postos em extrema dificuldade, mas não vencidos pelos impasses; perseguidos, mas não abandonados; prostrados por terra, mas não aniquilados. Incessantemente e por toda parte trazemos em nosso corpo a agonia de Jesus, a fim de que a vida de Jesus seja também manifestada em nosso corpo (2Cor 4,8-9)¹³.

As palavras do apóstolo Paulo são verdadeiras balizas desde as quais o agir cristão deveria partir numa sociedade ameaçada pelo espectro da violência. A perseverante esperança paulina advém da consciência da graça de Cristo. A ética cristã não pode se eximir de pensar a ação humana à luz da graça que nos é inerente. O seguimento do Cristo, que amou o outro até o fim, não é uma mera *imitatio*, mas configuração dinâmica em sua pessoa a partir dos rostos desfigurados da história. Não é, igualmente,

¹² CELAM, *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, São Paulo: Paulinas, 1979, nn. 31-39. Fazendo eco à Conferência de Puebla, o CELAM, em Aparecida, destacou: “[...] fixamos nosso olhar nos rostos dos novos excluídos: os migrantes, as vítimas da violência, deslocados e refugiados, vítimas do tráfico de pessoas e seqüestros, desaparecidos, enfermos de HIV e de enfermidades endêmicas, tóxico-dependentes [...]”. CELAM, *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*, São Paulo: Paulus / Paulinas / CNBB, 2007, n. 402 (cf. também nn. 65, 407-430).

¹³ *Bíblia de Jerusalém*, Ed. revista e atualizada, São Paulo: Paulus, 2004.

uma iniciativa do sujeito, mas do próprio Cristo que, amando-nos, nos escolheu e chamou. Enfim, não é voluntarismo extrínsecista,

[...] pois ao homem – finito e vacilante como é – lhe resulta impossível justificar por si só e com plenitude de sentido o amor absoluto que se lhe dispensa e no qual uma pessoa se “compromete” de maneira absoluta ariscando-se pelo outro. [...] Mas o amor, cujo objeto de experiência (ainda quando não possa fazer-se consciente por si mesmo, mas somente em virtude de sua radical unidade com o amor de Deus em Jesus Cristo), busca algo mais do que uma mera “garantia” divina que simplesmente o transcenda: busca uma união de amor de Deus e do próximo na qual este último – talvez de forma atemática – seja o amor mesmo de Deus e alcance assim um caráter absoluto. Mas então esse amor está buscando ao Homem-Deus, isto é, àquele que pode ser amado como homem com amor absoluto que se dedica a Deus, a Deus não como ideia (pois ninguém ama uma ideia), mas como realidade, seja esta presente ou futura¹⁴.

Para Rahner, o apelo do amor ao próximo é um absoluto em nossa vida, não há desfiguração alguma que tolha esse chamamento radical. Nos porões da humanidade está o homem-Deus ofuscado pelo véu da violência; ele é o lugar teológico de onde deve partir o discurso da ética teológica fundamental que, à luz do evento Cristo, não pode ser pensada sem que se levem em conta as noções de graça e de amor, *ágape*. A última palavra da história humana não é dada à insensatez da violência, pois ela é muda, a-lógica, é ausência de diálogo e comunicação. A última palavra é aquela que também é a primeira, isto é, a Palavra por excelência que é autocomunicação absoluta de amor divino no seio de uma humanidade desfigurada pela violência mais profunda. No próprio ato da autocomunicação, o diálogo se restabelece, a violência é radicalmente superada e a humanidade é definitivamente refigurada.

Moisés Nonato Quintela Ponte SJ é bacharel em Filosofia e graduando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, MG.

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 *Belo Horizonte* – MG
e-mail: moises@jesuits.net

¹⁴ K. RAHNER / W. THÜSING, *Cristologia: Estudio teológico y exegético*, Madrid: Cristiandad, 1975, p. 64.

COLEÇÃO CES

A Coleção CES reúne estudos de filosofia e cultura, teologia e religião, sob a responsabilidade da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte.

TÍTULOS PUBLICADOS:

1. **A Palavra se fez livro** (*Johan Konings*)
 2. **Cenários da Igreja**, 2ª ed. (*J. B. Libanio*)
 3. **Teologia da espiritualidade cristã** (*Danilo Mondoni*)
 4. **Igreja contemporânea - encontro com a modernidade** (*J. B. Libanio*)
 5. **Conhecimento afetivo em Santo Tomás** (*Paulo Meneses*)
 6. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidenta** (*Henrique C. de Lima Vaz*)
 7. **História da Igreja na Antiguidade** (*Danilo Mondoni*)
 8. **Matrimônio - Aliança - Reino** (*Francisco Taborda*)
 9. **Ecologia e criação - Resposta cristã à crise ambiental** (*José Roque Junges*)
 10. **A arte de formar-se** (*João Batista Libanio*)
 11. **Folhas de Outono** (*Fernando Bastos de Ávila*)
 12. **Deslocamentos da teologia - mutações do cristianismo** (*Carlos Palacio*)
 13. **Um incendido desejo das Índias** (*Marina Massimi*)
 14. **Teologia em diálogo** (*Bruno Forte*)
 15. **Filosofia e método** (*Emídio Fontenele de Brito / Luiz Harding Chang - orgs.*)
 16. **Teologia e Pastoral** (*Johan Konings*)
 17. **Filosofia e Política** (*Miriam Campolina D. Peixoto / Washington da Silva Paranhos - orgs.*)
 18. **Mysterium Paschale — A quenes de Deus segundo Hans Urs von Balthasar** (*Clarita Sampaio Mesquita Ribeiro*)
 19. **Existência cristã hoje** (*Mario de França Miranda*)
 20. **Linguagem & Liguagens** (*João A. Mac Dowell, SJ / Marcelo Yukio Yamamoto, SJ - orgs.*)
-

COLEÇÃO FAJE

TÍTULOS PUBLICADOS:

1. **Doctor Amoris Causa** (*Cláudio Paul - org.*)
2. **Imaginação simbólica** (*Marco Heleno Barreto*)
3. **Tempo e história na hermenêutica bíblica** (*Gilfranco Lucena dos Santos*)
4. **O judaísmo de Jesus - O conflito Igreja-Sinagoga no Evangelho de Mateus e a construção da identidade cristã** (*João Batista Gomes*)

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