

MÍSTICA E DIREITOS HUMANOS

(Mystique and Human Rights)

*Manfredo Araújo de Oliveira **

RESUMO: O artigo se propõe explicitar o horizonte de compreensão antropológico a partir de onde se procura exprimir a inteligibilidade da fé e da experiência mística e sua vinculação à problemática dos direitos humanos. Vai concentrar-se na elucidação da constituição ontológica do ser pessoal que é sua abertura intencional à totalidade do ser e assim em última instância sua abertura a Deus. Daqui se compreende a fé como acolhida da autocomunicação de Deus ao ser humano e de seu projeto amoroso para a vida humana e a mística enquanto experiência intensificada do encontro com Deus, o que nos conduz à compreensão da exigência de promoção da vida.

PALAVRAS-CHAVE: Mística, Direitos humanos, Autocomunicação de Deus, Inteligibilidade da fé, Constituição ontológica do ser pessoal.

ABSTRACT: The article intends to explain the horizon of anthropological understanding starting from where one tries to express the intelligibility of the faith and of the mystic experience and its relation to the problem of human rights. It will concentrate on the elucidation of the ontological constitution of the personal being that is his intentional opening to the being's totality and, likewise, ultimately to his opening to God. The faith is then understood as reception of the self communication of God to the human being and of his loving project for the human life and the mystic while intensified experience of the encounter with God that leads us to the understanding of the demand of the promotion of life.

KEY-WORDS: Mystique, Human rights, Self communication of God, Intelligibility of faith, Ontological constitution of the human being.

* Universidade Federal do Ceará. Artigo submetido a avaliação no dia 05/06/2009 e aprovado para publicação no dia 11/08/2009.

A fé, na perspectiva do cristianismo, é acolhida da autocomunicação de Deus à humanidade como evento salvador. As teologias, por sua vez, são um discurso humano específico: enquanto uma atividade teórica, elas possuem como objetivo articular a inteligibilidade do conteúdo da fé¹. Nesta perspectiva, constituem um tipo próprio de operação racional que opera no âmbito da fé e contém, enquanto teoria, a consciência de si mesma e autocontrole e que é no contexto global do saber humano complementar a outros empreendimentos teóricos como o das ciências e o da filosofia. Por ser uma atividade teórica, ela é uma atividade localizada na linguagem humana e possui num primeiro momento os mesmos pressupostos de qualquer discurso humano²: as estruturas fundamentais da linguagem (as formais, as semânticas e as ontológicas) e os condicionamentos históricos inclusive os ideológicos que são momentos dos mundos vividos³ em que estão inseridas⁴. Além disto, enquanto discurso sobre a totalidade do real a partir do evento salvífico, elas pressupõem como condição de possibilidade da inteligibilidade de seu discurso o discurso da totalidade que as precede, o da filosofia⁵, assim como o campo do conhecimento das estruturas particulares dos entes nas ciências⁶. Faz-se por isto necessário explicitar o horizonte de compreensão antropológico a partir de onde se procura

¹ E de sua vivência que é a espiritualidade. É por esta razão que G. Gutiérrez afirma que “toda autêntica teologia é uma teologia espiritual”. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber no próprio poço*: Itinerário espiritual de um povo, Petrópolis: Vozes, 1984, p. 50.

² A. BRIGHENTI, “Fazer Teologia desde a América Latina: Novos desafios e implicações semânticas e sintáticas”, *PerspTeol* 38 (2006) 211-229, aqui p. 221: “A teologia é um discurso ‘sobre’ o Absoluto e não um discurso absoluto. E, mais, de um Absoluto apreendido desde a experiência de uma revelação que se dá no âmago de uma história opaca, também aos olhos da fé, que não dispensa o discernimento e a hermenêutica”.

³ É a partir daqui, em primeiro lugar, que se pode dizer ser a vida da comunidade eclesial o “lugar natural” da teologia, pois é deste mundo vivido que ela brota. Cf. C. PALÁCIO, “Trinta anos de teologia na América Latina. Um depoimento”, in L.C. SUSIN (org.), *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo: Soter / Loyola, 2000, p. 55.

⁴ J. Sobrino considera um dos grandes perigos da teologia o que ele denomina de “docetismo”, que é o criar-se um âmbito de realidade próprio que a distancie da “realidade real” onde estão presentes o pecado e a graça. Cf. J. SOBRINO, “Teología desde la realidad”, in SUSIN (org.), *O mar se abriu*, p. 168.

⁵ De modo particular com os quadros teóricos em que ela se articula hoje. Cf. L.B. PUNTEL, “A teologia cristã em face da filosofia contemporânea”, *Síntese Revista de Filosofia* 28 (2001/nº 92) 381 e ss. A respeito dos novos quadros teóricos teológicos cf. C. BOFF, *Teoria do Método Teológico*, Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 51-52.

⁶ Cf. PUNTEL, “A teologia cristã”, p. 377: “Por sua vez, a teologia cristã é guiada por uma perspectiva regressiva no seguinte sentido: ela parte do Deus por assim dizer ‘concretíssimo’ ou ‘absolutamente determinado’, feito manifesto pela sua revelação na história: o Deus trino, revelado em sua ação livre com respeito à humanidade. A teologia articula teoricamente este Deus supremamente ‘determinado’ ‘regredindo’ para todos os níveis pressupostos ou, para usar a terminologia kantiana, para as condições de possibilidade da admissão de um tal Deus”.

exprimir a inteligibilidade da espiritualidade⁷ e da experiência mística⁸ como sua expressão maior e sua vinculação à problemática dos direitos humanos.

1. As pressuposições antropológico-metafísicas da mística

1.1 A abertura fundamental do ser espiritual à totalidade do ser

A pesquisa antropológica do início do século XX acentuou o que A. Gehlen⁹ denominou de “*posição excêntrica*”¹⁰ do ser humano: sua capacidade de ultrapassar a si mesmo e a realidade imediatamente alcançada em seu mundo. Suas interrogações, que se estendem em princípio a tudo, evidenciam que ele não existe pura e simplesmente encerrado no mundo imediato, mas pode questionar tudo e assim erguer-se acima de toda particularidade e de todo limite através de uma reflexão radical sobre tudo. A pergunta é o fenômeno na vida humana que visualiza esta dimensão que o constitui essencialmente: o ser humano, ser sempre situado e determinado, pode, contudo, “descolar-se” de tudo inclusive de si mesmo, de suas concepções, motivações, aspirações, de seus padrões de comportamento etc., e estabelecer um distanciamento entre si mesmo e tudo mais enquanto conteúdo específico de suas diferentes atividades¹¹.

⁷ Cf. GUTIÉRREZ, *Beber no próprio poço*, p. 48: “A espiritualidade é um caminhar em liberdade segundo o Espírito de amor e de vida. Este caminhar se inicia a partir de um encontro com o Senhor. Opera-se, neste encontro, uma experiência espiritual que faz brotar e dá um sentido a esta liberdade”.

⁸ Cf. H. Cl. de LIMA VAZ, “Mística e Política: A Experiência Mística na Tradição Ocidental”, *Síntese Nova Fase* 19 (1992/nº 59) 497: “Sendo, portanto, um dado antropológico original, a experiência mística pressupõe, em ordem à sua interpretação, uma concepção do homem apta a dar razão dessa originalidade”. A respeito da influência do platonismo e do neo-platonismo na reflexão sobre a mística cristã, cf. W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1998; Mestre ECKHART, *A Mística de Ser e de não Ser*, coord. e introd. de L. BOFF, Petrópolis: Vozes, 1983. A respeito de que o termo “mística” não designa em Plotino aquilo que as religiões chamam de “mística”, cf. L. BRISSON, “Pode-se falar de união mística em Plotino?”, *Kriterion* (2007/nº 116) 453-466.

⁹ Cf. A. GEHLEN, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 7ª ed., Frankfurt / Bonn: Athenäum, 1962.

¹⁰ Cf. H. PLESSNER, *Lachen und Weinen*, 3ª ed., Bern / München, 1961; M. MÜLLER, *Philosophische Anthropologie*, ed. por W. VOSENKUHL, Freiburg / München: Karl Alber, 1974, pp. 70 e ss.

¹¹ Por esta razão, sobretudo, Gehlen e Scheler fazem da categoria “*Weltoffenheit*” (abertura ao mundo) a categoria central de sua antropologia. Cf. GEHLEN *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*; M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 7ª ed., Bern, 1966.

É justamente como ser espiritual que ele, este ser finito e limitado, pode contrapor-se a tudo, estar sempre para além de tudo, fazendo assim surgir a diferença entre sujeito e objeto, enquanto *pergunta* na esfera da inteligência e enquanto *desejo* na esfera da vontade. Já aqui se demarca a peculiaridade do ser humano enquanto ser corpóreo-espiritual frente aos demais seres vivos, plantas e animais, uma vez que estes possuem um meio ambiente definido com que estão em processo de intercâmbio. O horizonte do meio ambiente é sempre um horizonte limitado e por esta razão, estes seres permanecem encerrados nas fronteiras de seus respectivos meios ambientes. Esta limitação de horizonte é constitutiva de seu ser.

Apenas o ser humano enquanto ser espiritual possui propriamente mundo no sentido de que o horizonte constitutivo de seu ser é em princípio ilimitado: ele pode perguntar por tudo, elaborar teorias sobre todas as coisas, portanto, está sempre aberto à totalidade da realidade e por esta razão é aquele ser que não se pode deter em nenhuma esfera do real de uma forma definitiva. Desta maneira, os seres humanos, orientando-se pela inteligência ou pela vontade a um ente específico, sempre o ultrapassam por força da abrangência ilimitada de suas operações teóricas ou práticas, o que indica que o ser humano pode situar-se na esfera da universalidade. A afirmação básica de H. G. Gadamer¹² é que não há um campo fechado do que se pode dizer contraposto ao campo do indizível, uma vez que a linguagem abrange tudo. Nada existe que se exclua do poder ser linguisticamente expresso: os limites da linguagem sucedem no interior da própria linguagem, o indizível se deixa formular linguisticamente, porque a linguagem é universal. O poder dizer se equipara à universalidade da razão. Numa palavra, o que se pode chamar de espírito é precisamente a abertura ilimitada a toda realidade atual e possível.

Por sua capacidade, que se revela em suas perguntas e desejos, de transcender tudo, o ser humano se caracteriza como o ente da pergunta pela totalidade do ser, da abertura à totalidade: o ser subjetivo é inserido no todo, determinado pelo todo, mas constitucionalmente co-extensivo com o todo e, assim, a instância que diz o todo, a esfera da expressão da inteligibilidade universal, portanto, uma instância universal¹³. Para L. B. Puntel, “de certo modo” (πῶς, quodammodo), na expressão de Aristóteles e Tomás de Aquino, pode ser interpretado com o conceito de intencional.

¹² Cf. H.G. GADAMER, “Mensch und Sprache”, in ID., *Gesamte Werke II*, Tübingen: Mohr, 1986, p. 152. Tradução em português de M. MAIA-FLICKINGER, in C.L. de ALMEIDA / H-G. FLICKINGER / L. ROHDEN (org.), *Hermenêutica Filosófica. Nas Trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucers, 2000, p. 125.

¹³ Uma tese que se contrapõe às formas vigentes de concepção da subjetividade hoje. Cf. M.A. de OLIVEIRA, “Subjetividade e Totalidade”, in: C. CIRNE-LIMA / I. HELFER / L. ROHDEN (org.), *Dialética, caos e complexidade*, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004, pp. 110 e ss.

O sentido disto é: o espírito é intencionalmente co-extensivo com simplesmente tudo, com o universo, com o ser em seu todo e isto precisamente enquanto intelecto, vontade e autoconsciência¹⁴. Desta forma, a subjetividade, na medida em que é co-extensiva ao ser em seu todo, é uma subjetividade universal, a instância em que o todo se expressa: se o ser em sua universalidade é inteligível, então a esta universalidade deve corresponder uma instância de sua expressão igualmente universal (linguagem, espírito, sujeito).

A linguagem possui uma relação reflexiva com seus limites uma vez que ela, justamente por força de sua reflexividade, tem conhecimento deles e os exprime, o que significa dizer que não seria possível tematizar os limites se o para além do limite já não estivesse desde sempre presente¹⁵, o que significa que não se pode pensar o limite sem co-pensar o que está para além dele¹⁶. Por esta razão, a experiência radical da finitude é sempre a experiência da ultrapassagem da finitude e a mostraçãõ de um horizonte de infinitude, o que implica que não se pode pensar o conceito de finito sem que o conceito de infinito seja co-pensado, embora não expressamente.

Compete, então, ao sujeito enquanto ser espiritual, como diz Puntel, uma co-extensionalidade intencional com o universo ou com o ser¹⁷, com aquele “todo que abrange simplesmente tudo¹⁸”, não só com o universo existente, pois a potencialidade do espírito vai além do existente na medida em que inclui todas as possibilidades de infinitos outros universos não realizados precisamente enquanto são inteligíveis. Nesta perspectiva afirma Lima Vaz que “a universalidade do espírito é, no homem, uma universalidade *intencional*, o que denota a *finitude* do homem como ser entre os seres, ou como ser *situado*. No homem o espírito é *formalmente* idêntico ao ser universal, sendo capaz de pensá-lo. Mas é *realmente* distinto dos seres na sua perfeição existencial...¹⁹”. O ser humano possui por isto um lugar singular no universo, pois ele não somente está inserido nele, mas possui a capacidade de se situar ele mesmo no todo uma vez que é co-extensivo com o todo enquanto ser constituído de intelecto, vontade e autoconsciência. Numa

¹⁴ Cf. L.B. PUNTEL, *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, pp. 365 e ss.

¹⁵ Cf. G.W.F. HEGEL, *Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*, ed. F. Niccolin / O. Pöggeler, Hamburg: Meiner Verlag, & 60, p. 84; *Wissenschaft der Logik I*, ed. G. Lasson, Hamburg: Meiner Verlag, 1967, pp. 113-116.

¹⁶ Cf. W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen / Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, p. 21.

¹⁷ Cf. PUNTEL, *Struktur und Sein*, p. 369.

¹⁸ P. Ricoeur entende a alteridade como uma meta-categoria que abrange três campos. Ele fala aqui de um “tripé de passividade ou de alteridade”: a carne, o estranho e a consciência. Cf. P. RICOEUR, *O Si-Mesmo como um Outro*, Campinas: Papyrus, 1991, p. 372.

¹⁹ Cf. H.Cl. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo: Loyola, 1991, p. 223.

palavra, em virtude de sua própria constituição ontológica o ser humano pode erguer sua situação no todo a uma situação consciente de si mesma.

1.2 A abertura ao Absoluto como constitutivo estrutural do ser humano

A investigação da totalidade do real em si mesma é em primeiro lugar uma tarefa da filosofia, cujo discurso é co-extensivo à totalidade do ser. Ela tematiza precisamente aquilo que constitui o para onde da intencionalidade do espírito humano²⁰, que é o todo que abrange simplesmente tudo, ou seja, tudo o que pode ser conhecido e/ou pensado: "... a totalidade do Ser... é um elemento integrante da estrutura e do status ontológico do nosso pensamento²¹". A filosofia enquanto apreensão conceitual da própria totalidade do ser articula seu discurso a partir das estruturas constitutivas da linguagem, as estruturas formais, semânticas e ontológicas. A consideração da totalidade do ser, na medida em que a ela aplicamos as estruturas formais modais²², nos leva à compreensão de que ela tem de ser pensada enquanto consistindo numa dimensão absolutamente necessária e numa dimensão não-absoluta, contingente. A filosofia, enquanto pensamento integrativo, contém, assim, em seu núcleo, afirmações sobre o Absoluto enquanto fonte incondicionada de toda e qualquer realidade, ou seja, seu trabalho específico se efetiva em última instância como tematização do fundamento subjacente a toda e qualquer realidade.

O lance reflexivo que se segue consiste em mostrar que a dimensão absoluta da totalidade do real deve ser entendida como um absoluto pessoal, um ser dotado de inteligência, vontade e liberdade, o que significa dizer que a existência da dimensão contingente por sua vez só pode ser compreendida a partir de um ato do ser absoluto pessoal que se pode designar adequadamente como criação. Isto implica que o Absoluto, enquanto ser absolutamente necessário, incondicionado, sem o que o contingente é ininteligível, tanto se diferencia radicalmente de todas as esferas dos entes contingentes quanto igualmente é intimamente presente em tudo²³ assim que cada realidade se revele como um tipo peculiar de sua expressão²⁴.

²⁰ Cf. OLIVEIRA, "Subjetividade e Totalidade", pp. 118 e ss.

²¹ Cf. L. B. PUNTEL, "A Totalidade do Ser, o Absoluto e o tema 'Deus': Um capítulo de uma nova metafísica", in: G. IMAGUIRE / C.L.S. de ALMEIDA / A. de OLIVEIRA (org.), *Metafísica Contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2007, p. 202.

²² Cf. PUNTEL, "A Totalidade do Ser", pp. 208-213.

²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* I, q. 8, a 1: "Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime". Cf. também AGOSTINHO, *De fide et symbolo* 7; PL 40, 185.

²⁴ Cf. L. BOFF, *Ecologia, Grito da Terra, Grito dos Pobres*, São Paulo: Ática, 1995, p. 236: "O universo em cosmogênese nos convida a vivermos a experiência que subjaz ao panenteísmo: em cada mínima manifestação do ser, em cada movimento, em cada expressão de vida, de inteligência e de amor, estamos às voltas com o Mistério do universo-em-

Uma consequência fundamental aqui é que justamente porque fundamento absoluto de tudo, a dimensão absoluta não pode designar um momento singular da totalidade dos entes contingentes, mas antes põe o mundo e o sustenta. Portanto, enquanto fundamento absoluto de tudo, o Absoluto se diferencia radicalmente de todo e qualquer ente contingente que por definição não possui seu próprio ser, mas o recebe. O Absoluto emerge, assim, como o último fundamento do ser contingente e o contingente, em tudo o que é, é enquanto posto pelo Ser Absolutamente Necessário de tal modo que os entes contingentes, na medida em que só são por receber o ser do Absoluto²⁵, constituem uma comunidade ontológica conservando todas as suas diferenças.

Isto tudo mostra que a filosofia opera com a unidade de opostos: o Absoluto, em sua incondicionalidade e plenitude de ser, é tanto radicalmente transcendente ao mundo dos seres contingentes quanto, em virtude mesmo de sua transcendência absoluta, presente em tudo, radicalmente imanente a tudo²⁶. Aqui está o fundamento da unidade e da diferença de todas as realidades: cada ente está em conexão com cada ente e se diferencia de todos na base de sua estruturalidade própria enquanto forma de participação no fundamento absoluto de tudo. Numa palavra, o ente contingente se vincula ao outro e, ao mesmo tempo, transcende o outro de acordo com seu grau de participação no Absoluto. Isto significa que o Absoluto, o ser perfeito, é imanente a tudo da forma mais perfeita possível²⁷, ou seja, é unido a tudo que Dele recebe o ser na forma de participação e, por outro lado, transcende, de forma perfeita, tudo o que Nele par-

processo. As pessoas sensíveis ao Sagrado e ao Mistério ousam nomear o Inominável. Tiram Deus de seu anonimato e dão-lhe um nome, celebram-no com hinos e cânticos, inventam símbolos e rituais e se convertem a si mesmas a este Centro, que o sentem fora, dentro e acima de si mesmas. Experimentam Deus”.

²⁵ Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental da Fé. Introdução ao conceito de cristianismo*, São Paulo, Paulinas: 1989, p. 99: “...o mundo deve depender radicalmente de Deus, sem tornar Deus dependente do mundo, da forma como o senhor é dependente do servo. O mundo não pode pura e simplesmente trazer nada que seja independente de Deus, tampouco como a totalidade das coisas do mundo em sua multiplicidade e unidade pode-se conhecer sem a pré-apreensão da transcendência para Deus... Essa radical dependência deve ser permanente, não se referindo, portanto, apenas a um momento no início, pois o que é finito está sempre referido, no presente e no passado, ao absoluto como seu fundamento”. Cf. também M. FRANÇA MIRANDA, *O Mistério de Deus em nossa vida*, São Paulo: Loyola, 1975.

²⁶ Cf. BOFF, *Ecologia*, p. 227: “Não se trata, como classicamente se fazia, de colocar Deus e mundo frente a frente, mas de colocar Deus dentro do processo do mundo e considerar o mundo dentro do processo de Deus. Eles são pericoreticamente implicados... O Criador envolve sempre a criatura e vice-versa, mas cada qual conserva sua identidade e distinção... Deus não se identifica com o processo cósmico... mas se identifica no processo cósmico... o universo não se identifica com Deus... mas se identifica em Deus (ganha nele seu verdadeiro ser e sentido)”.

²⁷ Cf. TOMÁS de AQUINO, *Summa theol.* q. 8, a. 1.

ticipa²⁸ e Dele recebe o ser como seu ser próprio, portanto, distinto do Absoluto. Trata-se aqui de pensar a presença do Absoluto nos seres contingentes e a presença dos seres contingentes no Absoluto²⁹. O Absoluto se fundamenta a si mesmo e fundamenta todas as outras realidades enquanto elas são o que existe através da participação no Absoluto. E, neste sentido, sua presença penetra todo o universo.

Na reflexão radical da filosofia o Absoluto emergiu como ser pessoal, inteligente e livre. Isto acarreta enormes implicações quando se passa da filosofia para um novo quadro referencial teórico, para a teologia. O que está em jogo no novo quadro referencial teórico é uma compreensão mais determinada da dimensão absoluta enquanto criador absolutamente livre e isto só nos é possível através de uma consideração da história enquanto história de suas ações livres³⁰. Ora isto exige em primeiro lugar uma consideração da história das religiões que precisamente levantam a pretensão de tematizar a inteligibilidade imanente a este evento da autoadoção livre de Deus³¹. A filosofia principia nos fenômenos concretos da experiência cotidiana até alcançar a articular uma teoria onabrangente do sentido fundamental de tudo apresentando em última instância o Ser Absoluto, Criador e Conservador da totalidade dos entes finitos e contingentes. O Absoluto se revela princípio de unificação da totalidade, princípio que enquanto tal se revela como o sentido supremo de tudo e de cada ente. A teologia, por sua vez, também se situa no nível do pensamento integrativo, porém agora no horizonte das ações livres do Absoluto na história, ou seja, da história que o Absoluto inicia com a humanidade em que Ele se revela em sua autocomunicação. Neste sentido, ela possui, no contexto do horizonte novo, a mesma tarefa da filosofia: articular uma compreensão da realidade em seu todo.

²⁸ Cf. RAHNER, *Curso Fundamental da Fé*, p. 103: “Deus surgiu-nos até o momento como o fundamento portador de tudo, que conosco pode se encontrar no horizonte último, que ele próprio é e constitui. Como aquele que não pode ser inserido juntamente com o que por ele é fundado em um sistema que abranja a ambos, ele nos surgiu como o sempre transcendente, como pressuposto a tudo que está posto”.

²⁹ Daí, segundo K. Rahner, o axioma fundamental para pensar a relação entre Deus e o mundo: a distância e a proximidade, a dependência e o poder próprio crescem na mesma medida. Cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie I*, 5ª ed., Einsiedeln / Zürich / Köln: Benziger, 1967, p. 151; *Curso Fundamental da Fé*, p. 100: “Dependência radical e genuína realidade do existente que procede de Deus crescem na mesma proporção e não em proporção inversa... No âmbito da realidade categorial, a radical dependência do efeito para com a causa e a independência e autonomia do efeito crescem em proporção inversa”. Neste sentido, não se pode pensar a relação Deus/mundo como uma relação causal na forma como isto ocorre entre os seres contingentes.

³⁰ Cf. PUNTEL, “A Totalidade do Ser”, p. 218.

³¹ No caso do cristianismo, a primeira instância desta tematização é a palavra de Deus e por isto teologia é no sentido estrito “ver finalmente tudo à ‘luz da Palavra’”. Cf. BOFF, *Teoria do Método Teológico*, p. 124.

2. A estrutura da Experiência Mística

Na interpretação cristã da história da ação livre de Deus se põe em primeiro lugar o centro da mensagem de Jesus – o Reino de Deus³² –, que é a soberania do perdão, da misericórdia e do amor. O Reino enquanto plano amoroso de Deus para a humanidade é fundamentalmente Deus agindo no mundo humano e no cosmos, dom do Pai (Lc 12,32), autocomunicação de Deus e também interpelação radical da vida humana, uma realidade abrangente, projeto livre e gratuito de Deus, que gera o sentido último para o sujeito e para a totalidade do real. O ser humano, enquanto co-extensivo à totalidade do ser é em princípio aberto à dimensão absoluta³³, sem o que a totalidade é ininteligível, o que significa dizer que em todo conhecimento e em todo ato de nossa vontade já estamos sempre situados na esfera da totalidade e nela na dimensão absoluta³⁴ de modo que se pode afirmar que ela é co-presente à vida humana como um todo em suas dimensões plurais e nela atuante.

Se o Absoluto, em sua incondicionalidade e plenitude de ser, é radicalmente distinto do mundo, portanto, transcendente e, por outro lado, em virtude mesmo de sua transcendência absoluta, é presente em tudo, perpassa tudo, é radicalmente imanente a tudo e se, por sua vez, o ser absoluto só pode ser entendido como um ser pessoal, dotado de inteligência, vontade e liberdade, então, se pode autocomunicar livremente àquele que é em princípio capaz de acolher sua autodoação. É por esta razão que se pode dizer com L. Boff que “toda mística, cristã ou pagã, vive de uma experiência radical: aquela da unidade do mundo com o supremo princípio ou do homem com Deus³⁵”.

Este processo de comunicação do ser absoluto tem seu primeiro momento na criação, uma vez que ela é um ato através de que Deus comunica o seu ser a seres finitos e, portanto, os faz participantes de si mesmo. Desta forma o que o cristianismo anuncia é uma intensificação deste processo

³² Cf. M. de FRANÇA MIRANDA, *A Salvação de Jesus Cristo: A doutrina da Graça*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 32: “Reino de Deus apenas exprime uma experiência histórica do povo escolhido: a ação divina como fonte de toda a criação e como salvadora da humanidade”.

³³ É isto que Lima Vaz exprime com a categoria de “transcendência” como constitutivo ontológico do ser humano que é “o excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao Mundo e à História... e, assim, avança além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do fundamento último para o *Eu sou* primordial que o constitui”. Cf. H.Cl. de LIMA VAZ, “Transcendência: Experiência histórica e interpretação filosófico-teológica”, *Síntese Nova Fase* 19 (1992/nº 59) 444.

³⁴ Cf. LIMA VAZ, “Mística e Política”, p. 497: “É nesse lugar ontológico de entrecruzamento dialético do *interior-superior* que o espírito humano é constitutivamente aberto ao Absoluto, e é aí que pode ter lugar a experiência mística”.

³⁵ Cf. L. BOFF, “Mestre Eckhart: A mística da disponibilidade e da libertação”, in Mestre ECKHART, *A Mística de Ser e de não Ter*, p. 16.

através da ação livre de Deus na história e o que ele afirma é que o ser humano foi criado com a finalidade última de poder acolher a autocomunicação livre de Deus. A tese central do cristianismo é que, embora pudesse ter havido seres humanos sem que acontecesse esta intensificação da autocomunicação do Absoluto, na ordem histórica todo ser humano já está envolvido em sua vida por este ato absolutamente gratuito da autocomunicação de Deus em seu Filho e por isto nas diferentes formas de sua ação o ser humano pode estar acolhendo ou recusando Deus (o ser humano é o sujeito capaz de acolher os dons de Deus: Gl 6,18) que a ele se doa em sua bondade e em seu amor³⁶ de tal modo que o ser humano em sua criaturalidade e sua situação de pecado se experimenta como permanentemente convocado por Deus a uma comunhão íntima e Deus mesmo se manifesta como fundamento de sua existência e verdade de sua vida³⁷.

Neste contexto, a reflexão teológica de K. Rahner³⁸ levanta a pretensão de superar uma concepção coisal, objetal, daquilo que o cristianismo chama de graça precisamente para exprimir esta intensificação da autodoação do Absoluto aos seres finitos: a graça não é uma coisa, ela é um dom de Deus, mas, antes de tudo, é o próprio Deus em sua absoluta autodoação, em presença pessoal e gratuidade e proximidade absoluta e radical, ao ser humano que é natureza precisamente enquanto o receptáculo desta doação totalmente indevida uma vez que não é implicada na auto-efetivação do ser humano enquanto tal para a qual, contudo, ele é aberto por sua estrutura ontológica enquanto ser co-extensivo intencionalmente com a totalidade do ser. No ser humano, a graça é um estado determinado de uma pessoa espiritual, portanto, uma determinação, uma forma de ser de um sujeito e por isto enquanto tal formalmente distinta dele e indevida a ele. Assim, a graça só pode ser e ser compreendida enquanto através dela a pessoa humana é, efetiva-se desta forma. A efetivação da graça é necessariamente também efetivação da pessoa humana e, assim, o ser humano é um momento interno na concretude da graça. Não pode, portanto, haver graça sem pessoa, pois a graça só existe enquanto afeta uma entidade pessoal-espiritual, enquanto ela é seu próprio estado de divinização.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 15: “Mística é aquela pessoa que consegue ver na história e em todas as articulações da existência humana este fio condutor divino que tudo une, tudo ordena e tudo eleva”.

³⁷ Cf. H. FISCHER, “Mystik”, in *Sacramentum Mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis*, vol. III, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1969, p. 650.

³⁸ Cf. K. RAHNER, “Natur und Gnade”, in ID., *Schriften zur Theologie IV*, 5ª ed., Einsiedeln / Zürich / Köln: Benziger, 1967, pp. 209-236; G. BAUDLER, “Göttliche Gnade und menschliches Leben. Religionspädagogische Aspekte der Offenbarungs- und Gnadentheologie Karl Rahners”, in H. VORGRIMLER (org.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1979, pp. 35-50.

Questão fundamental aqui é a compreensão de que a divinização do ser humano é a realização absoluta e gratuita de um ente que, em virtude de sua espiritualidade e transcendência ao ser enquanto tal, não pode ser definido e determinado da mesma forma que os entes infra-humanos. A característica específica destes entes consiste em sua limitação a um campo determinado da realidade. Por esta razão, eles não poderiam ser elevados a uma realização “sobrenatural”, porque tal elevação romperia com sua essência enquanto limitação essencial. Em contraposição, a “definição” do espírito criado, sua especificidade constitucional, é sua “abertura” ao ser enquanto tal: ele é criatura espiritual enquanto é abertura à plenitude da realidade, à totalidade do ser, à realidade enquanto tal. O horizonte supremo de todos os seus atos é o ser, que não é um objeto entre outros, mas o horizonte em que se situam todos os objetos singulares de nosso pensamento e de nossa liberdade.

Assim, não pode haver espírito sem transcendência aberta a esta elevação sobrenatural³⁹, embora espírito tenha sentido mesmo que não seja sobrenaturalmente agraciado, pois isto não constitui uma exigência de sua essência. O ser humano só é, então, conhecido em sua essência indefinível, quando ele é compreendido como “*potentia oboedientialis*” para a vida divina, ou seja, como a capacidade estrutural de acolhida de Deus em sua vida. Por esta razão, a graça pressupõe necessariamente a realidade desta pessoa que, enquanto ser espiritual, é radicalmente aberta e orientada para Deus como condição de sua própria possibilidade e a assume em si como momento de seu próprio ser efetivo. O paradoxo que constitui o ser humano é que ele tem que esperar sua realização *absoluta* enquanto graça, mas porque é assim tem que contar a partir de si mesmo com a possibilidade da não efetivação desta realização absoluta.

O que é, contudo, fundamental neste contexto é que é a partir desta consideração da constituição ontológica do ser humano que se abre a perspectiva de compreensão do que na tradição ocidental se chamou de mística. Numa palavra, a chave de sua inteligibilidade se radica na experiência da transcendência humana orientada essencialmente para Deus, portanto, capaz de O acolher. Na ótica então do cristianismo, Deus é pensado “como um Transcendente que já agora se autocomunica ao ser humano no Espírito Santo até chegar à plenitude da doação de si próprio na visão beatífica⁴⁰”.

³⁹ Já no “*Hörer des Wortes*” (Ouvinte da palavra), uma obra do jovem Rahner, é tarefa essencial da filosofia entender o ser humano como alguém que é preparado para a recepção da revelação e, neste sentido, filosofia é “*praeparatio evangelii*”. Enquanto tal, a filosofia se suprime a si mesma, quando ela levanta a pretensão de ser a fundamentação *existencial* última da existência humana. Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung der Religionsphilosophie*, Neu bearbeitet von. J.B. Metz, München: Kösel, 1963, p. 38.

⁴⁰ Cf. M. de FRANÇA MIRANDA, “Karl Rahner: Da experiência de Deus à teologia”, in P.R.F. de OLIVEIRA / F. TABORDA (org.), *Karl Rahner: 100 anos. Teologia, filosofia e experiência espiritual*, São Paulo: Loyola, 2005, p. 38.

Como o ser humano é intencionalmente co-extensivo à totalidade do ser, então esta autocomunicação do Absoluto pode acontecer em qualquer situação de sua vida; ela é, portanto, co-extensiva à vida humana.

Se a graça é a intensificação da autocomunicação do Absoluto aos seres finitos, como entender especificamente a mística⁴¹? Ela só pode ser entendida no horizonte não só da abertura intencional do ser humano ao Absoluto, mas da intensificação de sua autodoação em sua ação livre na história, portanto, se trata de um encontro com o Outro Absoluto que se autocomunica. Numa palavra, trata-se de uma experiência forte desta autocomunicação de Deus ao ser humano e que o leva à “experiência da unidade de tudo com o supremo Princípio⁴²”. Ela é, como a define K. Rahner, “a experiência do encontro interno e unificante de um ser humano com a infinitude divina que fundamenta a ele mesmo e a todo ente⁴³”, ou seja, o místico é aquele que se faz consciente da imanência de Deus em si mesmo e em todas as coisas e das coisas em Deus. Há uma longa tradição de interpretação desta experiência que a entende como uma espécie de fruição do Absoluto como, por exemplo, a explicita Lima Vaz: “Como *experiência frutiva* ela se exerce através de um tipo de conhecimento e adesão afetivo-volitiva ao seu objeto que transcendem o modo usual de operar das nossas faculdades superiores de conhecer e querer, e visa, na sua intencionalidade *objetiva*, o *absoluto*, ultrapassando assim, a contingência e a relatividade dos objetos que se oferecem à nossa experiência ordinária⁴⁴”.

3. Mística e Direitos Humanos

3.1 A abertura ao outro em sua alteridade como constitutivo ontológico do ser espiritual

Como vimos, a estruturalidade própria do ser espiritual se caracteriza pela abertura fundamental ao ser: tudo é em princípio pensável, inteligível, cognoscível, assim que se deve dizer que a totalidade do ser é simplesmente dada com o estatuto ontológico do espírito humano. Com isto em princípio ultrapassa-se a postura que considera a característica fundamental do

⁴¹ Numa significação não-teológica, mística significa o conjunto de motivações profundas que marcam a vida de uma pessoa, os valores que a movem a partir de sua interioridade e que a tornam capazes de agir em prol do outro e da comunidade. Neste sentido, a mística é o que mobiliza um ser humano a entregar-se por uma causa.

⁴² Cf. BOFF, “Mestre Eckhart: A mística da disponibilidade e da libertação”, p. 19.

⁴³ Cf. K. RAHNER / H. VORGRIMLER, “Mystik”, in *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1961, p. 251.

⁴⁴ Cf. LIMA VAZ, “Mística e Política”, p. 496.

ser humano a interioridade da autoconsciência em contraposição radical à totalidade do ser. Aqui ao contrário, a intencionalidade do espírito abarca simplesmente tudo, o universo com tudo o que contém, consequentemente também o próprio espírito⁴⁵. Desta maneira, o ser humano não pode ser pensado originariamente como um sujeito puro, fora do mundo e da história, uma subjetividade encapsulada em si mesma, que em primeiro lugar estaria presente a si mesma e depois se orientaria ao outro de si. Antes, por estatuto ontológico ele é aberto ao grande todo, ao universo enquanto tal. Assim, nada é estranho ao ser espiritual, ele é essencialmente relação ao mundo e relação a si mesmo, pois ele também é algo no mundo. Na relação ao outro, a subjetividade permanece junto a si⁴⁶.

Por esta razão é mais apropriado falar aqui de uma equioriginariedade de auto-experiência e experiência do mundo, autocompreensão e compreensão do mundo, e consequentemente do caráter essencialmente relacional do ser humano. Por sua estrutura ontológica, ele é ser-no-mundo no sentido de ser-com-o-outro, possibilidade essencial de acolhimento do outro por sua inteligência e sua vontade. Nesta perspectiva, não se pode considerar a alteridade como algo simplesmente externo, mas antes como algo que faz parte de sua definição⁴⁷: a alteridade é uma dimensão constitutiva da estruturalidade ontológica do ser espiritual de tal modo que não há compreensão possível do ser pessoal sem referência à alteridade. Isto implica dizer que o ser humano é uma dualidade, síntese de identidade e diferença: ele é igualmente idêntico e diferente, é eu e alteridade, “inteiramente eu e inteiramente alteridade⁴⁸”. Por esta razão só se pode acertadamente falar do sujeito com referência ao mundo das coisas, dos outros sujeitos, das instituições sociais, da cultura de modo que se tem que dizer ser o ser humano fundamentalmente síntese em processo permanente do eu e do outro, de um outro, porém, que não é absolutamente outro⁴⁹, porque embora irreduzível ao eu, concerne o próprio ser do eu.

⁴⁵ Cf. PUNTEL, *Struktur und Sein*, pp. 371 e ss.

⁴⁶ Cf. J. LADRIÈRE, *A Articulação do Sentido*, São Paulo: E. P. U. / Edusp, 1977, p. 176: “A intencionalidade é relação de transcendência: é uma evasão da consciência para fora de si mesma ou, mais exatamente, é a própria consciência enquanto consiste em perpétuo desarraigamento de si, ultrapassagem, abertura, movimento para além de si, apelo, exigência e desejo. Saindo de si, quer na relação de conhecimento, em que a consciência submerge no objeto, quer na relação de vontade, em que se vincula a outro que não ela, quer em qualquer outro tipo de relação, a consciência não cessa de permanecer rente a si mesma”.

⁴⁷ Cf. J.-Y. JOLIF, *Compreender o Homem: Introdução a uma Antropologia Filosófica*, São Paulo: Herder / Edusp, 1970, p. 164: “A Alteridade está no meu interior, faz parte de mim, entra em minha definição”.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 167.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 179: “Esta compreensão da Alteridade é eminentemente paradoxal. Por um lado, afirma ao máximo a diferença. Por outro – graças a esta extrema “distância” – suprime-a, anulando a alteridade do *outro*: uma diferença absoluta

3.2 Mística e Direitos

Isto tem enormes consequências para a compreensão da mística: se ela é fundamentalmente uma intensificação do encontro com Deus que se autocomunica ao ser humano, ela necessariamente se dá não numa “isolação esplêndida” de um sujeito encapsulado em si mesmo, mas de um sujeito que é essencialmente co-extensivo à totalidade do ser e enquanto tal essencialmente aberto à alteridade, portanto, o encontro com Deus se dá dentro da vida e no relacionamento com os outros⁵⁰. Nesta perspectiva, então, não há encontro possível com Deus que não inclua a ordenação essencial ao mundo natural e ao mundo humano como a alteridade a que o ser humano, enquanto aquele que acolhe esta autocomunicação, está referido por sua constituição ontológica⁵¹. No cristianismo, isto se interpreta à luz da mensagem do Reino de Deus, o centro da mensagem de Jesus, o que implica uma dimensão ética fundamental⁵².

A grande utopia da vida, a articulação de um sentido radical, é aqui interpretada como historicada no caminho de vida de Jesus⁵³ e realizada em plenitude na ressurreição⁵⁴ como desígnio salvífico de Deus que já estava em ação durante toda a história. Assim, a salvação de todo e qualquer ser

nada pode significar, senão a ausência total de qualquer relação. A diferença só me atinge quando inclui certa semelhança, ou seja, quando é diferença relativa... Se o *outro* for pura alteridade, cai necessariamente no anonimato, nada me diz, torna-se insignificante, exclui qualquer relação entre nós”.

⁵⁰ Cf. BOFF, “Mestre Eckhart: A mística da disponibilidade e da libertação”, pp. 16-17: “A partir da busca insaciável de Deus o mundo se sacramentaliza como lugar de sua presença; o mundo se torna então transparente. Deus reside em sua intimidade; é o Coração do coração, o sem Fundo do fundo, a luminosidade de cada ser”.

⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 22: “O místico não nega o mundo e não há como negá-lo. Mas não vê o mundo a partir do mundo. Contemplá-o a partir de Deus, em Deus, com Deus e para Deus”.

⁵² Cf. *ibid.*, p. 13: “... a característica fundamental do seguimento se realiza na prática ética, no compromisso transformador do mundo, no serviço humilde aos deserdados deste mundo”.

⁵³ Cf. L. BOFF, *Nova era: A Civilização Planetária*, São Paulo: Ática, 1994, p. 80: “Nosso Deus é um Deus encarnado na miséria e duplamente rebaixado. Rebaixado enquanto Deus que se faz homem e rebaixado enquanto homem que se abaixa ao que há de mais baixo no ser humano, ao fazer-se pobre e oprimido. No baixo da história Deus encontrou o seu lugar, lá onde as pessoas não têm os meios suficientes de vida, lá onde sofrem injustiças que desumanizam, lá onde elas são injustamente crucificadas. Não é esse o único lugar do encontro, mas o lugar privilegiado; se for esquecido, torna os demais lugares de encontro com Deus problemáticos”.

⁵⁴ Cf. A. OTTEN, “Inculturação como seguimento de Jesus Cristo”, in M.F. dos ANJOS (org.), *Inculturação: Desafios de hoje*, Petrópolis: Vozes, 1994, p. 65: “A ressurreição confirma essa suspeita e é a tomada de posição definitiva de Deus sobre essa vida que terminou na cruz. Diz que o Messias fraco e aparentemente vencido pelas forças do mundo é o verdadeiro vencedor. Aquilo que ele em vida dizia sobre Deus e o ser-humano tem razão de ser. Os valores em que ele apostava vigem. Os pobres e pecadores são mesmo os prediletos de Deus, sinais de sua presença e protagonistas de um mundo novo”.

humano⁵⁵ se manifesta em Jesus ressuscitado e os destinatários privilegiados e os protagonistas na construção desse Reino⁵⁶ são precisamente os representantes do velho mundo, os pobres e os pecadores⁵⁷. O Reino é a possibilidade aberta de justiça, verdade, bondade radicada em sua realização plena antecipada para todos na ressurreição de Jesus, isto é, de um sentido radical para a história humana. Isto implica uma convivência humana profundamente transformada⁵⁸, o que significa dizer que a mística do Reino é profundamente pascal, pois alimentada na ressurreição enquanto vitória sobre toda negação do humano.

Ele é, assim, a realização antecipada de um mundo novo em que é assegurada a salvação mesmo aos derrotados da história⁵⁹. A dor, o sofrimento⁶⁰, o não-sentido, a morte, não possuem mais a última palavra na história humana: “O cristianismo é uma mensagem de vida baseada no amor gratuito do Pai⁶¹” e é isto que constitui propriamente a espiritualidade (“viver segundo o Espírito”: Rm 8,4), como seguimento de Jesus, discipulado. É por essa razão, então, que o cristão em sua práxis está em condições de se defrontar com toda e qualquer situação humana, pois em seu seguimento de Cristo se revela o sentido capaz de dar orientação e rumo a tudo o que o homem empreende em sua ação histórica⁶². Na ótica do Reino o discípu-

⁵⁵ Cf. K. RAHNER, apud J.L. SEGUNDO, *Teología abierta para el laico adulto: Iglesia-gracia*, Madrid: Cristiandad, 1983, p. 55: “... los hombres que conocemos nacen ya dentro de una existencia cuya estructura es sobrenatural, donde todo está referido a ese único destino del hombre, donde el hombre nada puede hacer que non tenga valor positivo o negativo para la vida eterna”.

⁵⁶ Cf. G. GUTIÉRREZ, *O Deus da vida*, São Paulo: Loyola, 1990, pp. 147ss.

⁵⁷ Cf. BOFF, *Nova era*, pp. 53-54: “A utopia do reino se realiza na história, mas culmina em Deus mesmo. Começa sempre pelo elo mais fraco, pela cana rachada e pela mecha que ainda fumeja. O Reino tem sua realização primeira nos seres mais ameaçados e nos humanos mais oprimidos e marginalizados”.

⁵⁸ Cf. *ibid*, p. 54: “Reino – o sentido dos sentidos, o valor supremo de todo o criado é libertação de e libertação para. Libertação de tudo o que rompe a aliança de convivência e solidariedade entre os seres e do fosso que distancia de Deus. Libertação para tudo o que resgata a direção originária e para tudo o que faz evoluir para todos os lados e para cima toda a criação”.

⁵⁹ A razão de ser da Igreja, como sacramento de salvação, é antecipar e representar, em sua vida, para toda a humanidade o fim da história, o Reino de Deus. Cf. W. PANNENBERG, *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971, p. 33.

⁶⁰ Cf. E. HAMMES, “O sofrimento de Jesus Cristo e o sofrimento do ser humano”, in E. CESCÓN / P.C. NODARI (org.), *O Mistério do Mal*, Caxias do Sul: Educs, 2006, pp. 77-90.

⁶¹ Cf. GUTIÉRREZ, *O Deus da vida*, p.13.

⁶² Como o Reino de Deus, o futuro absoluto da humanidade, diz respeito a toda a humanidade, então, a Igreja, enquanto comunidade portadora desse Reino no mundo, só pode entender-se a partir de suas relações com o mundo, com a humanidade como um todo. Cf. PANNENBERG, *Theologie und Reich Gottes*, p. 32.

lo de Jesus⁶³ pode elucidar o sentido de sua vida⁶⁴ (Mt 13,44-46) e de sua vocação. Toda a tradição cristã lê na práxis do Reino uma “antecipação prática⁶⁵” do futuro da humanidade e do cosmos enquanto um reino universal de justiça, de paz e de amor, de todos e para todos, que se radica num Deus que se dá ao ser humano enquanto Deus da vida, da gratuidade, do amor e da misericórdia. Por esta razão, o Reino de Deus é dom de Deus e tarefa para todos aqueles que o acolhem: “Deus reina quando os seres humanos, ‘feitos à imagem e semelhança de Deus’, reproduzem em suas vidas a bondade e a compaixão, a justiça e a reconciliação⁶⁶”.

Nesta perspectiva, a autodoação de Deus em seu Reino constitui para os discípulos de Jesus⁶⁷, que se caracterizam por uma acolhida consciente do projeto amoroso de Deus para a humanidade, um chamado para uma maneira nova de viver, radicada no amor⁶⁸ que é o primeiro dom do Espírito (Gl 5,22-23) e que engloba todos os outros (1Cor 13), uma vez que em Jesus se mostra quem é o ser humano e qual a significação e o lugar de sua existência na totalidade do ser. Acesso ao Reino o discípulo alcança através de uma maneira nova de ser e de viver que significa uma apropriação criativa do estilo de vida de Jesus (o seguimento de Jesus), enquanto práxis do Reino, assumido agora como seu próprio caminho (o Reino é dom e exigência ao mesmo tempo: Mt 18,23-35). Ora, o engajamento pelo Reino de Deus tem grandes consequências, pois implica em primeiro lugar a recusa à aprovação de um mundo que não respeita a dignidade do ser pessoal, porque viola com suas teorias e suas práticas os direitos mais fundamentais do ser humano gerando desumanidade, numa palavra, a rejeição a todo tipo de injustiça e opressão, o que se manifesta na dor humana vivida na miséria dos pobres.

⁶³ Que segundo J. L. Segundo “é aquele (a) que se distingue por conhecer e aceitar numa entrega pessoal a revelação da generosidade de Deus para com todo o gênero humano”. Cf. D.N. de LIMA, “A criteriologia missiológica subjacente à eclesiologia de Juan Luis Segundo”, in A.M.L. SOARES (org.), *Dialogando com Juan Luis Segundo*, São Paulo: Paulinas, 2005, p. 117.

⁶⁴ Este sentido é um sentido, como nos diz J. L. Segundo, que subjaz a toda a história. Cf. LIMA, “A criteriologia missiológica subjacente”, p. 115: “... consciência de que à totalidade da história preside um sentido, isto é, o plano e desígnio de Deus de que nos tornemos filhos (as) no Filho”.

⁶⁵ A expressão é de E. SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1990, p. 224.

⁶⁶ Cf. J. SOBRINO, *Fora dos Pobres não há Salvação*, São Paulo: Paulinas, 2008, p. 123.

⁶⁷ G. Gutiérrez acentua que esta experiência é uma experiência coletiva: “Na verdade, trata-se da marcha efetuada por um povo inteiro e não somente por personalidades isoladas”. Cf. GUTIÉRREZ, *Beber no próprio poço*, p. 83.

⁶⁸ Cf. GUTIÉRREZ, *Beber no próprio poço*, p. 73: “Filiação e fraternidade são as duas dimensões de uma vida centrada no Espírito”. A respeito de uma experiência de amor radical vivida nas condições trágicas da guerra no século passado cf. M.CI. BINGEMER, *Simone Weil: A Força e a Fraqueza do Amor*, Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

Acolher o Reino significa, portanto, esboçar o caminho para o seguimento de Jesus⁶⁹, ou seja, resgatar a vida e a integridade humanas, reerguer os desprezados e marginalizados, contagiar de esperança os desanimados, devolver a dignidade de todo ser humano pisado, proclamar a libertação dos cativos e a evangelização dos pobres (Lc 4,18-19), pois pela Encarnação o próprio Deus se fez “a imagem do ser humano maltratado e oprimido, desprezado e humilhado⁷⁰” e por isto é neste caminho que se dá o encontro com o Senhor crucificado e ressuscitado. Numa palavra, a acolhida do Reino implica o entrelaçamento de oração e compromisso histórico⁷¹, de amor a Deus e amor ao próximo e isto significa a aceitação da missão de implantação do projeto de Deus na história que diz respeito ao ser humano em sua integralidade: a manifestação por palavras, atos e obras do amor gratuito e generoso do Pai, portanto, ser fermento de justiça na construção de um mundo para todos e ser capaz de ser solidário com todos aqueles e aquelas que se organizam para construir um mundo novo⁷², o que significa a afirmação da dignidade do ser humano e conseqüentemente de seus direitos elementares.

Não se chega, então, ao Reino sem transformação integral de vida, isto é, sem suspensão de sentidos anteriormente aceitos a partir do acolhimento do sentido novo explicitado no caminho de vida de Jesus, pois nele o Reino e sua justiça são postos de tal forma ao alcance do ser humano que se faz possível afirmar que o sentido total se fez “presença histórica” na história de Jesus. Ele, como Messias servo sofredor, assumiu o porão da história e suas vítimas, e através da atuação de seus discípulos continua presente, em primeiro lugar, nos sofredores, nos fracos, nos pobres e condenados do mundo, em todos os crucificados da história: aí mora a força histórica do Deus da vida, que nos interpela para a efetivação da justiça e do amor entre os homens.

Essa práxis dos cristãos na história, na medida em que assume as exigências do Reino, como uma forma de vida que engloba as diferentes dimensões do ser humano, atualiza a práxis de Jesus nas diversas situações históricas e é uma expressão de sua fidelidade ao Senhor e aos sofredores deste mundo. Ora esta práxis só é autêntica práxis do Reino em nossa situação quando se concretiza enquanto defesa incondicional da dignidade do ser humano que se efetiva em seus direitos fundamentais, o que significa solidariedade radical com os seres humanos negados.

⁶⁹ Cf. BOFF, “Mestre Eckhart: A mística da disponibilidade e da libertação”, p. 12: “Seguir Jesus na vida: a vida de Jesus foi marcada particularmente por duas paixões: amor ao Pai e amor aos oprimidos. O amor ao Pai se reveste de profunda intimidade num diálogo filial... Desta experiência de Jesus deriva uma prática de solidariedade para com os marginalizados e pecadores”.

⁷⁰ Cf. OTTEN, “Inculturação como seguimento de Jesus Cristo”, p. 68.

⁷¹ Cf. G. GUTIÉRREZ, “Situação e tarefas da teologia da libertação”, in R. GIBELINI (org.), *Perspectivas Teológicas para o Século XXI*, Aparecida: Santuário, 2005, p. 98.

⁷² Cf. GUTIÉRREZ, *Beber no próprio poço*, p. 40: “É todo um povo que se pôs em marcha para construir um mundo no qual as pessoas sejam mais importantes do que as coisas, todos possam viver com dignidade”.

O ser humano enquanto espírito é co-extensivo ao ser e, com isto, “eu livre” no sentido de que ultrapassa tudo, de que não está aprisionado por nenhum ente particular já que é a totalidade do ser enquanto tal que constitui a condição de possibilidade de suas relações teóricas e práticas com os entes. Isto revela um elemento fundamental na determinação de sua constituição ontológica: na medida mesma em que é co-extensivo com a totalidade ele não pode ser reduzido a um elemento que é meio para outros elementos do todo. Justamente enquanto co-extensivo com a totalidade, ele é ponto de referência do universo e enquanto tal nunca pode ser considerado um puro meio. Neste sentido, emerge como o ente que é fim em si mesmo numa significação estritamente ontológica. Não sendo tratado como fim em si mesmo, sendo ele transformado num meio para outros elementos do universo, o ser humano não estaria sendo reconhecido em sua constituição ontológica própria e isto equivaleria a uma degradação ontológica.

É justamente o valor ontológico que constitui o fundamento do valor propriamente ético, ou seja, de sua dignidade. Desta forma, o que está em jogo na ética é antes de tudo o valor intrínseco da estrutura ontológica da pessoa humana. Em correspondência ao valor intrínseco da estrutura ontológica do ser humano se exprime a exigência ética que nos deve marcar primordialmente: a exigência de humanização, ou seja, da promoção de tudo aquilo que pode contribuir para a realização do ser humano enquanto ser inteligente e livre. Desta estrutura ontológica decorrem direitos elementares que constituem e tematizam precisamente a exigência de sua dignificação ética⁷³.

A tradição do pensamento ocidental denominou direito natural o conjunto de normas que podem ou mesmo devem ser impostas com meios coercitivos por razões morais⁷⁴. Aceitar a referência aos direitos humanos como norma de ação significa efetivar a razão como a instância que rege a exis-

⁷³ É a partir desta perspectiva ontológica que Lima Vaz articula o sentido do direito na vida humana. Cf. H.Cl. de LIMA VAZ, “Ética e Direito”, in ID., *Ética e Direito*, org. por Cl. TOLEDO / MOREIRA, São Paulo: Loyola, 2002, pp. 205-206: “... no domínio da Política no sentido estrito, como ciência normativa da práxis comunitária, o problema maior é o problema de uma razão do livre consenso (gen. subj.), ou de uma razão imanente à livre aceitação do existir e agir em comum e que demonstre na lei justa a realização plena, a *enérgeia* da práxis consensual. A razão imanente ao livre consenso e que se explicita em leis, regras, prescrições e sentenças é o que se denomina propriamente Direito e que está para a comunidade como a razão reta (*orthos lógos*) está para o indivíduo”.

⁷⁴ Cf. M.A. de OLIVEIRA, “Direito e Sociedade”, in J.E. PINHEIRO / J.G. de SOUSA JÚNIOR / M. DINIS / P. de ARRUDA SAMPAIO (org.), *Ética, Justiça e Direito: Reflexões sobre a reforma do Judiciário*, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 83: “... o direito é a configuração da liberdade ao nível da convivência das pessoas humanas entre si”. Cf. a respeito desta problemática no pensamento latino-americano: M.A. de OLIVEIRA, “Menschenrechte aus der Sicht der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung”, in FORNET-BETANCOURT / H.J. SANDKÜHLER (org.), *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung*, Frankfurt am Main / London: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2001, pp. 101-119.

tência social⁷⁵. Isto significa que os seres humanos orientam suas vidas a partir dos princípios da justiça e se respeitam mutuamente como membros de uma associação de iguais e livres⁷⁶. Ora, o ser humano é essencialmente um ser individual e social e por isto a liberdade humana é tanto subjetiva como em si mesma também histórico-social, concreta e produtiva na medida em que se efetiva através de obras comuns da comunidade. Daqui se segue que os direitos humanos devem ser considerados como direitos igualmente individuais e sociais. A exigência que daqui brota para a economia e para toda a estrutura social é que devem ser de tal modo estruturadas que não produzam seres humanos negados em seus direitos, isto é, que todos possam ter acesso aos meios necessários à vida em todas as suas dimensões.

Ora, nossa situação histórica é uma negação estrutural dos direitos fundamentais do ser humano porque é uma situação de pobreza, de miséria, de opressão e de violência, que não podem ser simplesmente interpretadas como um fato natural, mas como o resultado de uma estruturação determinada da convivência histórica humana, portanto, como fruto da forma de organização social vigente, da estruturação do conjunto de instituições que regem a vida coletiva. Sobretudo em virtude do tipo de organização econômica da sociedade⁷⁷ as chances de vida e de participação na vida social não são divididas do mesmo modo. Por esta razão, a pobreza emerge neste contexto como um fenômeno coletivo e mesmo conflitivo para cuja superação se faz necessária uma reestruturação dos fundamentos do sistema econômico e social⁷⁸.

Uma leitura ética desta situação nos leva a compreender que o pobre tem, em primeiro lugar, direito à vida, isto é, direito à libertação desta situação de pobreza e de opressão e o direito a uma convivência na justiça e na igualdade. Consequentemente tem ele o direito a tudo o que é necessário

⁷⁵ Cf. LIMA VAZ, “Ética e Direito”, p. 207: “É, pois, em torno do homem como sujeito de direitos que a sociedade política se organiza e que se legitimam as forças que a regem e mantêm. O homem... é sujeito de direitos ou sujeito da liberdade realizada”. A respeito da fundamentação do direito a partir da categoria “cooperação”, cf. TH. KESSELRING, “Licht und Schatten im europäischen Menschenrechts-Konzept”, in FORNET-BETANCOURT (org.), *Menschenrechte im Streit*, p. 49. E da categoria de “troca transcendental”, cf. O. HÖFFE, *Demokratie*, pp. 62 e ss.

⁷⁶ Cf. J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Staates*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

⁷⁷ Puebla 30: “Ao analisar mais a fundo tal situação, descobrimos que esta pobreza não é uma etapa casual, mas sim o produto de determinadas situações e estruturas econômicas, sociais e políticas, embora haja também outras causas da miséria” (Texto oficial da CNBB, Petrópolis: Vozes, 1979).

⁷⁸ Isto é certamente o resultado, entre outras coisas, do contacto da teologia e da filosofia da libertação com as ciências sociais, com a finalidade de conhecer melhor a realidade da pobreza através do conhecimento de suas causas. Cf. P.F.C. ANDRADE, *Fé e Eficácia: O uso da sociologia na Teologia da Libertação*, São Paulo: Loyola, 1991, pp. 151 e ss.

para a vida e é este direito que exige a rejeição desta situação de humilhação da pessoa humana. Isto aponta para a exigência de uma transformação radical da configuração atual das instituições sociais, que produzem esta pobreza, a fim de que liberdade, autonomia e irmandade se possam tornar realidade na vida humana histórica.

Na leitura cristã da história humana precisamente aqui se encontra um lugar privilegiado do encontro com o Deus do Reino que se doa ao ser humano para dignificá-lo e por isto se identificou com os mais necessitados: “tive fome e me destes de comer” (Mt 25,35), “quando deixastes de fazer isso a um destes pequeninos, a mim não fizestes” (Mt 25,45). “A preocupação com os outros já estabelece um encontro com Deus. Não é a oração um encontro com Deus? Para dizer um sim a Deus não precisamos encontrá-lo face a face. Basta reconhecê-lo incógnito no sacramento do próximo⁷⁹”. Por isto, a mística de um discípulo de Jesus é antes de tudo a mística da defesa e do cuidado da vida nos vários campos da vida humana onde ela é ameaçada a partir da energia que brota do encontro pessoal com Deus que se autocomunica em gratuidade absoluta.

Manfredo Araújo de Oliveira é Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (Itália) e Doutor em Filosofia pela Universidade Ludwig-Maximilian de Munique (Alemanha). É Professor Titular de Filosofia na Universidade Federal do Ceará e Professor visitante no curso de Mestrado-Doutorado em Filosofia da PUC do Rio Grande do Sul (Porto Alegre) e do CESEP (São Paulo). Dentre suas publicações mais recentes, destacam-se: *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo: Loyola, 1996 (2ª ed. 2001; 3ª ed. 2006); *Diálogos entre Razão e Fé*, São Paulo: Paulinas, 2.000; *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea* (org.), Petrópolis: Vozes, 2000 (2ª ed. 2001; 3ª ed. 2008); *Desafios éticos da globalização*, São Paulo: Paulinas, 2001 (2ª ed. 2002; 3ª ed. 2008); *Para além da fragmentação*, São Paulo: Loyola, 2002; *Ética e Sociabilidade*, 4ª ed., São Paulo: Loyola, 2009.

Endereço: R. Catão Mamede, 218/603
60140-110 Fortaleza – CE
e-mail: manfredo.oliveira@uol.com.br

⁷⁹ Cf. L. BOFF, “A Oração no Mundo Secular: Desafio e Chance”, in L. BOFF / A. SPINDELDREIER / H. HARADA (org.), *A Oração no Mundo Secular*, 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1972, p. 33.