

A razão efetiva e a pergunta pela revelação como modalidades de cuidados espirituais I

Odenicio Junior Marques de Melo*

RESUMO

O Presente artigo tem por objetivo iniciar uma exploração da parte na Teologia Sistemática de Tillich onde este trata sobre *A Razão e a pergunta pela Revelação*, que estão na primeira parte do primeiro volume. Junto com o início da discussão sobre a referida temática, será elaborada uma interface com os cuidados oferecidos através do trabalho do teólogo em capelania hospitalar tomando por fundamentação o modo como Tillich coloca suas questões como eixo de provocação. Na primeira parte do trabalho a teologia será abordada como uma ciência que acolhe e legitima os limites, pensando na ação prática da capelania no contexto hospitalar, com ênfase em cuidados paliativos. Na segunda parte será investigada a dor espiritual como quebra de símbolos e crenças, pensando no alívio como parte do atendimento prestado pelo teólogo. E por fim, será estruturada uma teologia do cuidado com os insights advindos da discussão tillichiana sobre a razão efetiva e a pergunta pela revelação.

Palavras-chave: Razão Efetiva; Revelação; Teologia do Cuidado.

ABSTRACT

This article aims to start an exploration of the part in Tillich's Systematic Theology where he deals with Reason and the question for Revelation, which are in the first part of the first volume. Along with the beginning of the discussion on the aforementioned theme, an interface will be elaborated with the care offered through the work of the theologian in hospital chaplaincy, based on the way in which Tillich poses his questions as an

* Bacharel em Teologia – Escola Superior de Teologia (EST). Mestre em Educação Arte e História da Cultura (PPG-EAHC) Universidade Presbiteriana Mackenzie. Mestrando em Filosofia (PPG-FIL) Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Acadêmico em Psicologia – Instituto de Medicina e Reabilitação (IBMR). e-mail: odeniciojunior@hotmail.com lattes: <http://lattes.cnpq.br/6423504247664050>

axis of provocation. In the first part of the work, theology will be approached as a science that welcomes and legitimizes limits, thinking about the practical action of chaplaincy in the hospital context, with emphasis on palliative care. In the second part, spiritual pain will be investigated as a breakdown of symbols and beliefs, thinking of relief as part of the care provided by the theologian. And finally, a theology of care will be structured with the insights arising from the tillichian discussion on effective reason and the question of revelation.

Keywords: Effective Reason; Revelation; Theology of Care.

Introdução

Compreender (ou pelo menos tentar) como a dinâmica da fé se dá nos lugares mais profundos do coração humano é um dos desafios que podem ser apreendidos quando estamos diante da parte do sistema tillichiano, especialmente quando este escreve sobre *O conflito dentro da razão efetiva e a pergunta pela revelação* (2005, p. 97), que será parte de uma série de investigações, sendo esta a primeira.

Outros modos de elaborar sistemas teológicos geralmente começam falando sobre a primazia das questões celestiais (O Ser e os Atributos de Deus – a Revelação, etc.), algo como um derramar-se do divino sobre os humanos. E o jogo interpretativo começa, me parece, do ‘alto’ para ‘baixo’. Neste tópico de seu sistema Tillich deixa implícito, na verdade, honestamente, percebo de modo explícito, uma espécie de inversão, quando é colocada a questão da razão efetiva e a pergunta pela revelação.

É importante logo de início ressaltar que não se trata de uma inversão radical que exclui os elementos ‘do alto’, em outros lugares Tillich sinaliza de modo respeitoso e até em tom devocional, quando fala, por exemplo, da *Presença Espiritual* (2005, p. 567). O que pretendo no presente texto é desenvolver uma reflexão sobre como a correlação tillichiana contribui para um significativo equilíbrio entre os elementos humanos e os elementos além humanos no fazer teológico (a razão curiosa pela revelação).

O esforço realizado no presente artigo tem em foco uma tentativa de elaborar, ainda que em forma incipiente, uma fundamentação teórica para a prática de cuidados espirituais realizados no trabalho de capelania

hospitalar, especialmente quando se trata da abordagem sobre o tema da espiritualidade nos Cuidados Paliativos.

Importante ainda considerar que o ponto de partida da teologia de Tillich está ligado ao cristianismo, especialmente ao protestantismo. Ao longo do presente artigo, minha preocupação está relacionada ao diálogo inter-religioso sem qualquer perspectiva dogmática (especialmente a cristã) como ponto de ancoragem, até porque penso que apesar do ponto de partida tillichiano ligado ao protestantismo, sua teologia nos oferta horizontes para uma teologia do pluralismo religioso, ou, teologia das religiões (John Hick, 2018) e (José Maria Vigil, 2006), que estão em sintonia com o *método de correlação*.

Na parte derradeira, não menos significativa, a partir das discussões suscitadas nos outros itens, vamos nos deter sobre a maneira como Tillich nos fala sobre a razão efetiva e a pergunta pela revelação, sem qualquer radicalismo, trazendo o elemento humano como ponto de partida para a elaboração das questões últimas contempladas na revelação (lembrando que apesar de Tillich ter sua base protestante – revelação para o nosso propósito terá uma utilização mais ampla abarcando qualquer tradição religiosa/espiritual que conecte o humano às questões últimas).

I) Teologia como ciência que acolhe e legitima os limites: capelania hospitalar

Um dos aspectos que me levam a uma constante busca de diálogos e interfaces a partir da teologia tillichiana para a prática de cuidados espirituais em capelania hospitalar é a possibilidade de tratarmos das questões últimas sem pensar em divindades todas poderosas, mas levar em consideração o lugar de onde nasce essa Teologia.

Seja no quarto da Clínica Médica, seja no ambiente de Terapia Intensiva ou no drama de uma Emergência, quando por qualquer motivo a vida apresenta seus limites, ali se encontra de modo contínuo a necessidade de elaboração dos significados mais profundos pelos quais o ser humano é atravessado. Talvez a melhor parte seja que nesta *teologia da urgência* as reflexões se renovam, e, em cenários caóticos, respostas prontas, passagens de textos sagrados decoradas, assumem um papel de outra natureza.

Não está em jogo aqui se há um tipo de experiência mais real ou menos real, mas ali diante das situações últimas impostas sem que se escolha (na maioria dos casos), surgem perguntas, e essas perguntas abrem espaços para o encontro do ser humano consigo e suas *significatividades*.

A dimensão espiritual, atualmente, é considerada um aspecto estratégico nos tratamentos de saúde, seja na busca de cura para determinada doença, seja no momento quando a cura daquela enfermidade não é possível e são instituídos Cuidados Paliativos.

Sobre esta última, gostaria de trabalhar alguns conceitos, por se tratar de um momento onde a finitude se coloca em prognóstico não positivo, e acaba por se tornar um ambiente existencial ainda mais delicado. Uma das ações em que a teologia contribui em tais contextos é trazer a possibilidade de fazer com que um diagnóstico não reduza a pessoa aquela informação, entendendo o diagnóstico como uma parte da vida, dentre outras. E os símbolos religiosos/espirituais têm uma força considerável nos processos de (re)elaboração – pensar o ser-como-transcendência – como alguém-além-de-si, alguém-como-parte-da-imensidão – ou seja, potencialização de ser, o ser humano é além de seu adoecimento, há uma provocação de uma reinterpretação de si dos seus sagrados.

O eu finito se defronta com um mundo; o indivíduo finito possui o poder da participação universal; a vitalidade do ser humano está unida a uma intencionalidade essencialmente ilimitada; como liberdade finita, o ser humano está envolvido em um destino englobante. Todas as estruturas da finitude obrigam o ser finito a transcender-se a si mesmo e, exatamente por essa razão, a tomar consciência de si mesmo como finito (TILLICH, 2005, p. 199).

Como poderíamos mencionar de modo didático e breve a respeito de um possível conceito de Cuidados Paliativos? Na última edição do *Manual de Cuidados Paliativos* (2021), organizado pela *Academia Nacional de Cuidados Paliativos*, logo no primeiro capítulo, temos alguns pontos fundamentais que nos auxiliam a compreender,

O termo paliativo significa proteção. Origina-se da palavra em latim *pallium*, referência aos mantos usados pelos cavaleiros para se protegerem das tempestades. [...] No ano de 2018, a OMS atualizou seu conceito ante-

riormente publicado, definindo como cuidados paliativos uma abordagem que melhora a qualidade de vida dos pacientes (adultos e crianças) e de suas famílias que enfrentam problemas associados a doenças com risco de vida. É uma abordagem que previne e que alivia o sofrimento por meio da identificação precoce, da avaliação e do tratamento correto da dor e de outros problemas físicos, psicossociais ou espirituais (2021, p. 4).

Aqui há um breve conceito sobre esta modalidade de cuidados, que é um dos eixos principais do presente trabalho. Que é tentar perceber como os elementos da fé podem auxiliar no alívio dos sintomas das dores espirituais. Entendendo que a pessoa em contexto de adoecimento é um ser integral, não reduzida à enfermidade, e talvez aqui esteja a principal contribuição dos aspectos no sistema tillichiano quando este correlaciona a razão efetiva e a pergunta pela revelação. A pergunta pela revelação em contexto mais amplo (será explicado abaixo) pode ser interpretada como a pergunta pela questão última. E chegar até a pergunta pela questão última pode trazer à tona as condições existenciais que em outros tipos de situações estariam soterradas, e aparecem, justamente por conta do finito que de certa maneira está colocado, e que em outras condições existenciais permaneceriam soterradas. No senso comum há o dizer popular de que a única certeza que temos ao nascer é que um dia morreremos, no hiato entre o ditado popular e um diagnóstico, com a presença de sintomas, onde o corpo sente o que está acontecendo, e as pessoas próximas também.

Em dado contexto, a pergunta que me faço praticamente todos os dias no caminho para o trabalho como teólogo, capelão hospitalar, é a seguinte: para que a teologia está integrada à equipe multiprofissional de saúde? Qual ocupação de um teólogo ao participar das abordagens aos pacientes e acompanhantes, no sentido de participação do plano de cuidados?

Minha resposta para estas questões passa por esse modo como Tillich articula seu olhar sobre a razão efetiva e a pergunta pela revelação, a partir do método de correlação e seu conceito a respeito da fé – elaborados a partir do chão das condições existenciais, onde o essencial ou o ideal se desfaz, em gemidos de dor física, psíquica, social e espiritual (que é nosso foco aqui) – que pendulam por vezes entre uma e outra, sem uma ordem necessária.

Pensar em uma dimensão epistemológica que fundamente a questão da dor espiritual pode contribuir no modo como essa dor é acolhida. Antes de avançarmos sobre a discussão a respeito da razão efetiva e a pergunta pela revelação, vamos nos deter em uma tentativa de pensar em uma espécie de ‘eu’ tillichiano, ou de outro modo, o que significa o “eu” no sistema de Tillich (apesar da pergunta pretenciosa – reconheço os limites do presente trabalho, pretendo voltar a esta temática em outros trabalhos).

E para isto vamos tentar perceber a partir da segunda parte do primeiro volume, onde Tillich trata sobre *O ser e Deus*. Esta parte vem em seguida de *A razão e a revelação*, e a intenção aqui é apenas cartografar em linhas breves uma compreensão tillichiana sobre o ser, que pergunta por Deus, em um movimento diferenciado, que não começa em um primeiro momento nos atributos de Deus ou no Ser de Deus, mas no ser humano em seus limites, que faz a pergunta por Deus.

Confesso que gostaria de ter tido algumas longas horas de conversas, ou aulas, com Paul Tillich para lhe perguntar com coração aprendiz os motivos pelos quais ele fazia esses jogos semânticos de inversão. Sem diminuir a dimensão divina do *totalmente outro* (*Deus – como queiram*), e também, sem superestimar o ser humano, em uma medida extremamente respeitosa e inclusiva de modo que um ateu, ou uma pessoa de qualquer outro pertencimento religioso, apesar das ressalvas do protestantismo do autor que aparecem ao longo das obras, me parece que há uma sensibilidade refinada, enquanto nos enveredamos pelos caminhos de sua Teologia Sistemática, com a presença de outros trabalhos, as reflexões sobre os horizontes da fé na mesma proporção que se humanizam se divinizam, e vice-versa.

Como se o divino deixasse por um instante, o instante do sofrimento humano, seu status de todo poderoso e se inclinasse em amor e compreensão, e como, proporcionalmente, em uma medida muito singular do nosso teólogo, o ser humano em sua finitude e sofrimento, pudesse ser elevado nesse abraço, e aqui, independente do credo, e até do não credo, há o encontro, a pergunta por Deus, acaba sendo a pergunta por si mesmo, mas não um si mesmo *em-si-mesmo*. Mas que pode passar por suas angústias, se sentir fraco, sentir desamparo – e em meio às situações das mais profundas crises – o encontro acaba

sendo sempre possível, consigo, com Deus, com o outro, com a finitude, como se por este instante a eternidade se tornasse uma crise de risos a partir de uma lembrança.

O objetivo deste artigo é discutir, portanto, as possibilidades de cuidados espirituais na correlação entre a razão efetiva e a pergunta pela revelação, que Tillich chama na segunda parte de “questão epistemológica (2005, p.173).” Sobre o ser e a pergunta por Deus, Tillich irá chamar de questão ontológica, que ele diz ser a seguinte: “o que é o ser em si (2005, p.173)?”. Ele vai elencar algumas características que chama de níveis de conceitos ontológicos, que são quatro: (1) a estrutura ontológica básica que é a condição implícita da questão ontológica; (2) os elementos que constituem a estrutura ontológica; (3) as características do ser, que são as condições da existência; e (4) as categorias do ser e do conhecimento (2005, p. 174).

O que nos interessa para fundamentar a discussão neste artigo é o terceiro nível, que “expressa o poder do ser para existir e a diferença entre o ser essencial e o existencial (2005, p. 175).”

Tanto na experiência quanto na análise, o ser manifesta a dualidade do ser essencial e do existencial. Não há ontologia que possa desconsiderar estes dois aspectos, estejam eles hipostasiados em duas esferas (Platão) ou combinados na relação polar de potencialidade e efetividade (Aristóteles) ou contrastados entre si (Schelling II, Kierkegaard, Heidegger) ou derivados um do outro, a existência a partir da essência (Spinoza, Hegel) ou a essência a partir da existência (Dewey, Sartre). Em todas estas ontologias, aparece a dualidade do ser essencial e do existencial e se formula a pergunta sobre a relação que existe entre um e outro e de ambos com o ser em si. A resposta é preparada pela polaridade de liberdade e destino no segundo nível da análise ontológica. Contudo, a liberdade como tal não é a base da existência, e sim a liberdade unida à finitude. A liberdade finita é o ponto decisivo no caminho que vai do ser à existência. Portanto, a tarefa da ontologia neste terceiro nível é a análise da finitude em sua polaridade com a infinitude e em sua relação com a liberdade e o destino, com o ser e o não-ser, com a essência e a existência (2005, p. 175).

Este terceiro nível de conceito ontológico evidencia o que aparecerá à frente no sistema, o caráter de ambiguidade que caracteriza a existência do ser humano, por isso que tal teologia nos permite a partir das condições de existência, ou seja, na própria vida, (re)elaborações daquilo que o ser vai se tecendo ao longo de sua jornada, aquilo que faz parte dos lugares profundos de si mesmo, seus segredos mais íntimos, seus textos guardados na gaveta, seus projetos que só ficaram no coração, mas também as realizações.

Tillich sinaliza de modo sintetizado que existem inúmeros modos de nomear essa manifestação da dualidade que habita o ser, e talvez, diante da finitude posta face ao adoecimento, nas entrelinhas desta dualidade se abram espaços seguros para um tipo de (re)elaboração que possibilite reconciliações em vários níveis, gerando conforto, paz, em meio a situações extremamente difíceis e dolorosas sob vários aspectos, “já que o propósito desta seção do sistema teológico é desenvolver a questão de Deus implícita no ser, o conceito de finitude ocupa o centro da análise que se segue, pois é a finitude do ser que nos conduz à questão de Deus (2005, p. 176).”

Há ainda uma série de passagens que fundamentam o olhar antropológico de Tillich, considerando *A estrutura ontológica básica O eu e o mundo* (2005, p. 178).

O ser humano experimenta a si mesmo como possuindo o mundo ao qual pertence. [...] A auto-relação está implícita em toda experiência. Há algo que “tem” e algo que é “tido”, e os dois são um. A questão não é saber se os *eus* existem. A questão consiste em saber se estamos conscientes da auto-relação. E esta consciência só pode ser negada em uma asserção em que a auto-relação implicitamente é afirmada, pois experimentamos a auto-relação tanto em atos de negação quanto em atos de afirmação. Um eu não é uma coisa que pode existir ou não; é um fenômeno original que precede logicamente todas as questões da existência (2005, p. 179).

Uma elucidação para essa passagem pode ser a heteronímia de Fernando Pessoa (1888 – 1935). No *Dicionário Fernando Pessoa* (2010), coordenado por Fernando Cabral Martins, o verbete heteronímia diz:

De todo modo, os três heterônimos estabelecem uma relação direta com o Sensacionismo. Numa passagem não datada, mas que deve ser de 1915 ou 1916, assinada por Thomas Croce, Pessoa distingue os três poetas

segundo os tipos de Sensacionismo que representam: <<Caeiro tem uma disciplina: as coisas devem ser sentidas tal como são. Ricardo Reis tem outro tipo de disciplina: as coisas devem ser sentidas, não só como são, mas também de modo a enquadrar-se num certo ideal de medida e regras clássicas. Em Álvaro de Campos, as coisas devem simplesmente ser sentidas>> (p. 326).

Penso que os detalhes colocados com este exemplo da heteronímia pessoana nos mostram o que Tillich coloca como a auto-relação implícita, sem a necessidade de saber se os *eus* existem. Sabemos que a poética de Pessoa atravessa por esses caminhos em sua construção estética, e existem diversas discussões no campo da teoria literária inesgotáveis sobre tais perspectivas. O fato é que a obra está acessível a quem possa interessar, e ‘o algo que tem’ de certo modo é ‘tido’ nessa estética dos ‘eus’.

O ‘eu’ tillichiano, portanto, de modo breve e provisório, possui um significativo aspecto de auto-relação, no ato de possuir o mundo a partir de um experimentar a si mesmo com uma relação de pertencimento. Pensando na dinâmica dos cuidados espirituais, como veremos abaixo com mais detalhes, diante de uma situação grave onde o não-ser ‘ameaça’ o ser, há um horizonte de possibilidades de condição de experimentação desse ‘eu’ que possui para si um mundo ao qual pertence e que na abordagem há uma terapêutica de repatriação para este mundo que sempre foi desse(s) eu(s).

Isso se manifesta em forma de alívio de sintomas das dores espirituais. É como se o infinito fosse uma espécie de espelho de experimentação de si, com as memórias que me constituem e o presente que habito, onde é possível experimentar a realidade de ser, de continuar sendo, enquanto se é. Os limites na abordagem da teologia não são tratados como fatores limitantes, sempre há uma possibilidade para a questão última se manifestar, e as possibilidades de afeto e amor se atravessarem como potencialidade e condições de possibilidades para o alívio.

No que se segue, na busca da compreensão sobre as possibilidades do ‘eu’ tillichiano, ele escreve sobre o eu profundo,

O eu profundo (*self*) é mais abrangente do que o ego. Ele inclui tanto a “base” subconsciente e inconsciente do ego autoconsciente quanto a autoconsciência (*cogitatio* no sentido cartesiano). Por conseguinte, deve-

-se atribuir esta característica, o fato de estar centrado em si mesmo, em alguma medida a todos os seres vivos e, por analogia, a todas as *Gestalten* individuais, inclusive no reino inorgânico. É possível falar de autocentralidade em átomos bem como em animais, onde quer que a reação a um estímulo dependa de um todo estrutural. O ser humano é um eu completamente desenvolvido e plenamente centrado. Ele “possui” a si mesmo na forma de autoconsciência. Ele tem um eu profundo (2005, p. 179).

Há um trecho de Hermann Hesse (1877 – 1962), em seu livro *Demian* (2015), onde em um diálogo, Pistórius diz algo que toca profundamente Sinclair, “quando odiamos um homem, odiamos nele algo que trazemos em nós mesmos. Também o que não está em nós mesmos nos deixa indiferentes (p.143).” Hesse continua, “nunca as palavras de Pistórius haviam tocado em mim fibras tão profundas e secretas (p. 143).”

– As coisas que vemos – continuou Pistórius com uma voz mais velada – são as mesmas que estão dentro de nós. A única realidade é aquela que se contém dentro de nós, e se os homens vivem tão irrealmente é porque aceitam como realidade as imagens exteriores e sufocam em si a voz do mundo inteiro. Também é possível se pode ser feliz assim; mas quando se chega a conhecer o outro, torna-se impossível seguir o caminho da maioria. O caminho da maioria é fácil; o nosso, penoso. Caminhemos (p. 143).

Surge uma possibilidade de pensarmos que o olhar do ‘eu’ para o mundo, que ‘meu’ olhar para o mundo, não é simplesmente baseado nas imagens exteriores captadas pela sensibilidade, mas, que ao olharmos o mundo, o percebemos a partir do que Tillich chama desse ‘eu’ profundo (*self*). Há um centro interno que pode ser considerado a tessitura de quem nos tornamos enquanto humanos.

E no contexto de sofrimento, da finitude colocada por um diagnóstico difícil, o percurso até essas tessituras lança as fragilidades e delicadezas de modo muito explícito. Algo como se não houvesse forças para esse caminhar internamente e percorrer quem fomos e o que somos até ali, o que impossibilita habitar no presente, e até mesmo lapsos de visualização de futuro – por mais limitado que seja, lembrando que tratamos limite aqui não como limitação, por conta da possibilidade de transcender, ser-mais, ser-além.

Por fim, na série de passagens sobre alguns olhares antropológicos de Tillich, o pensar na constituição desse ‘eu’ que pergunta sobre Deus,

que está em trânsito entre a razão efetiva e a pergunta pela revelação, o teólogo escreve, “ser um eu significa estar separado de alguma maneira de tudo mais, ter a tudo mais diante de si mesmo, ser capaz de olhá-lo e de agir sobre ele. Ao mesmo tempo, porém, este indivíduo está consciente de que pertence àquilo para o qual olha. O eu está ‘nele’ (2005, p 179).”

José Saramago (1922 – 2010), em seu texto *O conto da Ilha desconhecida* (1998) nos dá a dimensão da possibilidade da ‘saída de si mesmo’ para a ‘consciência de ser pertencente àquilo para o que se olha’, nas palavras de Tillich, “o eu está ‘nele’ (2005, p. 179).”

No final das contas, as pessoas sempre se enganam em alguma coisa. A mulher da limpeza preocupou-se à toa, porque, ao deitar-se o sol, surgiu o homem no extremo do cais, portando um embrulho. Trazia alimento, mas não pôde trazer os marinheiros. Eles haviam recusado juntar-se a uma viagem que não sabiam aonde iria dar; além disso, como é sabido de toda a gente, já não há ilhas desconhecidas – e, se houvesse, não iriam arriscar-se em aventuras, como se estivessem no tempo do mar tenebroso. Respondeu-lhes o homem que tinha um barco que o mar é sempre tenebroso, mas não falou da ilha desconhecida, como quis a mulher, já que ainda não a conhecia (a ilha). A mulher da limpeza assinala que o mar não lhe parecia tenebroso, mas ele chama sua atenção para o fato de que também as ilhas, às vezes, parecem flutuar, e não é verdade. “Que pensas em fazer se te falta tripulação, Ainda não sei, podíamos ficar a viver aqui, eu oferecia-me para lavar os barcos e tu, [...], Tens com certeza um ofício [...]”.

Um ofício, não havíamos nos dado conta, em que trabalha esse homem que, um belo dia, resolve ir ao palácio do rei pedir-lhe: “Dá-me um barco”. O homem responde que teve, que tem e que terá, mas quer antes saber quem é quando estiver na ilha desconhecida. “Se não saís de ti, não chegas a saber quem és”. O filósofo do rei sempre esteve a dizer essas coisas para a mulher, que todos os homens são uma ilha. Acontece que aquilo não era com ela, que era mulher (p. 40 – *grifo meu*).

Entrelaçando a passagem de Saramago e a última citação do sistema tillichiano, sobre o sentimento de “pertencer àquilo para o que se olha”, nos deparamos com a potencialidade que esta percepção teológica traz, especialmente quando estamos falando sobre cuidados espirituais em situações críticas.

Acessar esse lugar espiritual de transcendência, poder ‘sair de si’ e perceber-se por outros ângulos, em busca daquilo que toca de modo último pode ser interpretado como uma elevação do humano, que prova um pedaço da onipresença, o fato de ao mesmo tempo estar em si e poder sair de si e se perceber fora de si estando em si.

No processo terapêutico que tenho experimentado na prática de capelania hospitalar, quando o sentido do estar vivo se esvai por conta de uma comunicação de uma má notícia, através do deslocamento em direção a essa *ilha desconhecida*, ou do sair de si para tentar entender que se é, especialmente na travessia daquele mar tenebroso, é algo que pode ser fundamentado por estas compreensões da antropologia teológica de Tillich (vista aqui de modo breve).

E que agora seremos direcionados a refletir sobre como a dor espiritual se instaura nas situações de adoecimento, lembrando que não são em todos os casos que esse processo ocorre, mas quando se faz necessário é importante a construção de estratégias para uma abordagem humanizada, inclusiva e acolhedora.

II) Dor espiritual, quebras de **símbolos e crenças: analgesia para o espírito**

Um dos grandes desafios que surge no acolhimento aos pacientes e familiares em situações graves no contexto hospitalar, falando do lugar enquanto teólogo integrante da equipe multidisciplinar, ocorre quando os horizontes de crenças que envolvem tradições religiosas e diversas formas de espiritualidade deixam de ser um porto seguro, espaço de conforto.

Em uma breve discussão sobre um possível conceito de dor espiritual, nos corredores do hospital eu diria que a dor espiritual tem a ver com a profunda ruptura com os símbolos e crenças quando temos pessoas que participam de comunidades de fé, ou em um contexto mais amplo quando os motivos que despertam alegria para uma pessoa viver de algum modo se tornam insuficientes. A vida enquanto vivência parece receber uma obstrução, e nestes casos, é comum que os pacientes se sintam reduzidos aos resultados dos exames e à comunicação da enfermidade.

É óbvio que não quero de forma alguma deslegitimar este impacto inicial, e que por muitas vezes persiste, porque cada modo de sentir es-

sas dores é algo muito íntimo e singular. No entanto, assim como outros campos da saúde desenvolvem técnicas que proporcionam alívios de sintomas, como analgesias, controles de infecções, auxílio em desconforto respiratório, modos de nutrição adaptados às necessidades da pessoa, abordagens sociais que trazem informações significativas em questões burocráticas importantes, abordagens que cuidam do campo emocional de modo a reduzir situações de depressão ou ansiedade. A teologia pensando sempre com o olhar interdisciplinar, pode e deve contribuir no desenvolvimento de estratégias que auxiliam nos cuidados com as sintomatologias a respeito de como as dores espirituais se manifestam.

Longe de querer deixar uma espécie de receita de bolo, ou um passo-a-passo com ‘dicas infalíveis’ de como cuidar da dor espiritual (como tem sido um tipo de moda nas interações sobretudo nas redes sociais) gostaria de deixar uma provocação, provisória, e em aberto (porque imagino que essa busca que me acompanha já há alguns anos seguirá me acompanhando).

Para uma melhor compreensão sobre o conceito de dor espiritual como essa quebra simbólica ou de crenças, articularemos em um primeiro momento um diálogo com um texto do filósofo espanhol Eugenio Trías (1942 – 2013), escrito por ocasião de um encontro organizado por Jacques Derrida (1930 – 2004) e Gianni Vattimo (1936) no ano de 1994, na ilha de Capri na Itália, onde alguns filósofos discutiram sobre a religião, cujo o livro foi publicado no Brasil no ano 2000. O Texto de Trías trouxe alguns pontos importantes na organização da fundamentação teórica sobre a dor espiritual, que dialoga com aspectos da teologia de Tillich, que no fundo são proposições atravessadas por uma prática que busca um melhor desenvolvimento de abordagens, pensando em um modo de cuidar da dor espiritual (pensando a teologia no contexto da saúde).

O título do texto de Trías é *Pensar a Religião: o símbolo e o sagrado*, onde trabalha o desenvolvimento de um conceito que agregou muitos recursos. Já a partir da base tillichiana, na abordagem focada nos cuidados espirituais, e que prepara para o próximo item (a razão efetiva e a pergunta pela revelação) do presente artigo na medida em que se desdobra. Aqui nosso objetivo é a busca de um diálogo entre

esses aspectos de ambos os autores, especialmente sobre a conceituação de símbolo, e os desdobramentos na prática de cuidados espirituais.

Na primeira parte, Trías estabelece uma espécie de crítica entre razão e superstição. “Na luta com a religião, a Razão quis obter sua autojustificação. A religião foi julgada e criticada por meio de um termo abjeto que nossos ancestrais romanos inventaram para o caso: a palavra *superstição* (2000, p. 109).” No contexto romano havia esse tratamento envolto de distinções onde a *religio* fazia parte dos cerimoniais oficiais e o termo *superstitio* era utilizado em referência às formas orientalizantes e exóticas de religião com as quais os romanos se deparavam em seu processo imperialista de subjugação e opressão. “*Superstitio* significava, sem dúvida, sobrevivência, algo como um resíduo fóssil do mundo ancestral anterior à hegemonia de Roma. Max Weber sugere que essa palavra queria traduzir o termo grego éxtasis (2000, p. 110).”

Esse olhar de modo talvez mais velado, dando um salto na história, permanece na época chamada ilustrada, no apogeu do kantianismo e suas críticas, onde de certo modo era necessário no momento ‘adulto’ de pensamento no Velho Continente o domínio do que se pretendia por razão a qualquer forma de pensar que não fosse estabelecida de maneira muito clara inserida dentro de um sistema filosófico, como se o elemento teológico habitasse um quatinho na mansão filosófico-científica, novamente se pensa na *superstitio*.

No século XIX a situação parece se tornar mais aguda com as chamadas filosofias da suspeita, em seus modos de abordar os desdobramentos da vida, inclusive a religião, ou *superstitio*. Ao que pontua Trías,

É inegável a força explicativa de todas as variantes discutidas na filosofia da suspeita, nas quais o fenômeno religioso e a experiência religiosa passam pelo julgamento e veredicto de um determinado conceito de razão (idealista, materialista, genealógico ou psicanalítico). Mas não se pode, nessas abordagens, ignorar um método de difícil discussão: em todas elas a religião é explicada *de fora de si mesma*. Parte-se da premissa, racionalista e ilustrada, de que a religião, por si mesma, é ilusão, ideologia, conceito inadequado, enfermidade, falsa consciência (2010, p. 113).

O que parece ser o conceito central que Trías trabalha neste artigo é o conceito de *Acontecimento Simbólico*. Ao assinalar questões pertencentes aos séculos XVIII e XIX, e pensar o século XX (foi o

momento em que acontecera o congresso - 1994), o filósofo espanhol parece estar em busca de algo como construir uma rede de interlocução entre ciência, filosofia e religião, sem as tratativas hierárquicas para ter um tipo de primazia sobre quais verdades se sobressaem. Em suas palavras, no item com o título *O símbolo e o sagrado*, temos:

Trata-se, portanto, de abrir-se ao fenômeno religioso por meio da reflexão; ou que a religião seja *pensável*, para o que é preciso destacar algum fenômeno que facilite a tarefa. Tentarei a seguir, tomar como fio condutor uma “palavra-chave” que pode me permitir essa reflexão. Tal palavra é *símbolo*. [...] Entendo-o como a revelação sensível de manifestação do *sagrado* (2000, p. 117).

A dimensão simbólica faz parte dos estudos sobre as religiões em suas diversas áreas. O que há de significativo quando nos deparamos com o modo como Trías se propõe a tratar essa questão? Me parece que a partir dos pontos de tensão mencionados acima (religião *versus* superstição), depois com o advento do modo moderno de produção de conhecimento entre os séculos XVIII e XIX, onde a racionalização dos processos humanos, inclusive nos estudos sobre a religião, têm certa primazia na perspectiva do iluminismo) e detém o discurso mais aceitável de um lado, e os fundamentalismos em suas apologias vociferantes de outro, sem diálogos e pontos de encontro visíveis (vide a questão do criacionismo *versus* evolucionismo), o esforço de Trías ajusta os olhares, possibilitando romper com essa polarização.

Aqui o trabalho de Trías pode se encontrar com o de Tillich, sobretudo quando refletimos sobre o método de correlação, porque para Trías,

Trata-se de pensar o símbolo e determinar as categorias que podem ser deduzidas dessa reflexão. Com isso, entender-se-á o sentido original e etimológico do termo. Falar-se-á mais de “simbolizar” (forma verbal) que de símbolo (substantivo). Com efeito, far-se-á referência à ação mediante a qual “lança-se ao mesmo tempo (*sym-balein*) dois fragmentos de uma moeda ou medalha dividida, que formam em sinal de reconhecimento uma aliança.

Um desses fragmentos pode ser considerado disponível (o fragmento que se possui). O outro, por sua vez, encontra-se “em outra parte”. O acontecimento *sim-bálico* constitui um complexo processo, ou curso, no quadro do qual pode ter lugar o encaixe e a coincidência de ambas as partes. Uma delas, a que se dispõe, pode ser considerada a parte “sim-

bolizante” do símbolo. A outra, a que não se dispõe, constitui essa outra metade sem a qual a primeira necessita de horizonte de sentido: a que envia a primeira parte para obter significação e sentido (aquela que, da parte simbolizante, constitui o que esta simboliza: o nela simbolizado) (2010, p. 117, 118).

Quando aplicamos este conceito de Trías na reflexão sobre a dor espiritual, pensamos exatamente na quebra da estrutura que auxilia na organização de visão de mundo, ou *cosmovisão*. Aqui o autor consegue superar o antigo debate entre racionalidade e religião a seu modo, e nos oferece um horizonte de discussão que permite ampliar o olhar para o momento em que há uma comunicação de uma notícia difícil, algo como: “os exames demonstram que você está acometido de um câncer”, ou, “os exames mostram que você tem um grave problema cardíaco.”

Se pensarmos que existe um universo simbólico, ou como nos incentiva Trías a utilizar o modo verbal, que o humano tem uma tendência a simbolizar suas relações com o mundo em muitos modos de expressão, tanto oferecendo quanto recebendo algo – o momento em que há uma desorganização dessa *cosmovisão* gera um tipo de ruptura.

O que Trías chama de acontecimento simbólico, que é marcado por esse simbolizar, essa “coincidência de ambas as partes” a simbolizante – que pode ser considerada a parte ontológica porque é em si. A outra, que até então tinha uma relação de completude, harmonia, porque a primeira sozinha era só algo em si mesma, e precisava da segunda parte justamente que é a carregada de “horizonte de sentido” – a dor espiritual. E quando esse horizonte de sentido é obstruído, o ser deixa de experimentar sua plenitude (o que pode ser momentaneamente) e a pessoa se percebe a partir daquela situação, o que fazia a ponte para o horizonte de sentido se correlacionado ao simbolizante (que é em si) perde seu fluxo – e o acontecimento simbólico deixar de ser um acontecimento, ou se torna um acontecimento que vai se esvaindo.

E a partir daqui, chegamos ao terceiro item do presente artigo, na busca de correlacionar a razão efetiva e a pergunta pela revelação, como produzir uma teologia do cuidado a partir de perguntas que são lançadas nos limites extremos do ser? Nessa parte do sistema de Tillich, em diálogo com essa base vista no filósofo espanhol Eugênio Trías, tentaremos construir modos de trazer a teologia para o campo bem prático

percebendo os limites da razão, os limites da revelação, os limites da existência, onde o reconhecimento dos limites de certo modo acaba se tornando um ponto de ancoragem ao ser que tem o infinito dentro de si, mas que em suas condições de existência, apesar desse vislumbre do infinito, experimenta a finitude.

III) Da razão efetiva à pergunta pela revelação: correlação entre teologia e cuidado

Tillich pensa ser mais adequado adentrar a análise da existência com a questão do ser, em lugar de pensar nos aportes epistemológicos em um primeiro momento (2005, p. 86). Um dos primeiros desafios que surgem na interpretação nessa parte do sistema tillichiano é entender o que ele lança como possibilidade de compreensão sobre razão. Inicialmente ele faz uma distinção entre duas possibilidades do emprego do termo: um conceito ontológico; e um conceito técnico.

O primeiro predomina na tradição clássica, desde Parmênides até Hegel. O segundo, embora tenha estado presente no pensamento pré-filosófico, tornou-se predominante desde o colapso do idealismo alemão e com o surgimento do empirismo inglês. Conforme a tradição filosófica clássica, a razão é a estrutura da mente que capacita a apreender e transformar a realidade. Ela é efetiva nas funções cognitiva estética, prática e técnica da mente humana. Nem sequer a vida emocional é irracional em si mesma (2005, p. 86).

Tillich chama a atenção para essa distinção entre os conceitos de razão abrindo-nos o campo de visualização do perigo, especialmente como um teólogo no coração do século XX, um processo de mecanização da vida, domínio do modo de produção capitalista – robotização da vida.

Em algumas formas do positivismo lógico, o filósofo até mesmo recusa a “compreender” tudo o que transcenda a razão técnica, tornando assim sua filosofia completamente irrelevante para as questões de significação existencial. A razão técnica, por mais sutil que possa ser em seus aspectos lógicos e metodológicos, desumaniza o ser humano quando está separada da razão ontológica. E, além disso, a própria razão técnica se empobrece e se corrompe quando não se nutre continuamente da razão ontológica (2005, p. 87).

Não se trata de um ataque e desconsideração da razão técnica, em oposição a razão ontológica, mas interpreta-se como um tipo de alerta que nos impulsiona a não perdermos de vista os horizontes de humanização nos quais precisamos estar inseridos em nossas condições existenciais. Especialmente quando falamos aqui sobre essa teologia em interface com as ciências da saúde, ou como parte integrante das abordagens e tratamentos.

Com esse olhar, a ação de um teólogo diante de uma situação crítica em uma unidade hospitalar, por exemplo, contribui na expansão do olhar de que o que os exames mostram (técnica) oferece uma parte do que significa a existência da pessoa ou família que recebe a notícia, mas que, como falamos acima, há uma dimensão que transcende aquela especificidade. Por isso, podemos insistir ainda sobre essa correlação entre a razão ontológica e técnica, “a razão técnica sempre teve uma função importante, mesmo na teologia sistemática. Mas só é adequada e significativa como expressão da razão ontológica e como sua companheira (2005, p. 87).”

Inserir a dimensão ontológica como uma das bases do que se pretende por razão, no momento em que escreve sobre a pergunta pela revelação, faz da teologia tillichiana uma teologia corajosa e arrojada. Porque a teologia, assim como quaisquer outros campos do saber tem seus limites e isso se trata de algo ontológico. Ontológico porque constitui algo que mobiliza o ser em suas dimensões tanto em amplitude quanto em profundidade. “A razão técnica é um instrumento e, como todo instrumento, pode ser mais ou menos perfeito e pode ser usado com maior ou menor habilidade. Mas seu uso não implica qualquer problema existencial (2005, p. 88).”

Além dessa aproximação necessária, onde a razão técnica não deve ser demonizada, mas na verdade deve caminhar junto com a razão ontológica, Tillich apresenta um diagnóstico sobre as possíveis raízes dos problemas nessa relação, continuando a citação anterior,

A situação é diferente no que tange à razão ontológica. O erro da filosofia idealista foi identificar a revelação com a razão ontológica, rejeitando, ao mesmo tempo, as reivindicações da razão técnica. [...] Em oposição ao idealismo, a teologia deve mostrar que, embora a essência da razão ontológica, o *logos* universal do ser, seja idêntica ao conteúdo da revelação, a

razão efetiva no eu e no mundo é dependente das estruturas destrutivas da existência e das estruturas salvíficas da vida [...] Segue-se que o teólogo deve considerar a razão desde várias perspectivas (2005, p. 88).

Essa correlação entre a razão ontológica e a razão técnica fornece uma estrutura teórica que pode ser aplicada de maneira prática na abordagem diante do sofrimento existencial gerado por situações de adoecimento. Quando o teólogo chega diante de um paciente ou familiar para cuidar das questões espirituais, esses conceitos de razão contribuem na formulação do olhar quando se atravessa o que chamamos acima de quebra de crenças, ou quebras simbólicas.

Quando o sagrado se torna de certo modo ‘impotente’ no choque inicial de uma notícia difícil, é no tempo, é na presença, é na partilha da escuta atenta, os espaços onde a pergunta pela revelação aparece de forma plena, e tanto a razão ontológica quanto a razão técnica estão presentes na constituição daquele novo modo de percepção que surge, por isso, na efetivação da razão está um importante aliado para os cuidados espirituais.

Tillich ainda traz um diálogo entre a razão subjetiva e a razão objetiva, “as estruturas clássicas de como se relacionam a razão subjetiva e a razão objetiva – a estrutura racional da mente e a estrutura racional da realidade – agrupam-se em quatro grandes tipos (2005, p. 89).”

- I) A razão subjetiva como um efeito da totalidade da realidade sobre uma de suas partes, isto é, sobre a mente.
- II) A razão objetiva uma criação da razão subjetiva, que atua sobre uma matéria não estruturada na qual ela se efetiva sobre si mesma.
- III) A independência ontológica e a interdependência funcional da razão subjetiva e da razão objetiva, apontando para a mútua realização de uma na outra.
- IV) Uma identidade subjacente que expressa a si mesma na estrutura racional da realidade (2005, p. 89).

Há aqui a possibilidade do encontro a partir da teologia entre esses aspectos da razão, além da ontológica e técnica, a razão subjetiva e objetiva. Se na razão ontológica está implícita a pergunta pelo ser, e

na razão técnica está descrito o funcionamento do ser sem implicações existenciais, agora, temos a razão subjetiva como um tipo de aprofundamento na mente do indivíduo. A tarefa do teólogo pode ser tentar visualizar nas fragmentações (quebras de crenças e quebras simbólicas) os lapsos de sagrado, esperança, força para enfrentamento das questões últimas (o que é algo que leva tempo).

A razão objetiva tem a ver com a realidade como está colocada, se trata de fatos, e o desafio que surge nessa relação é ajustar a percepção interna (razão subjetiva) a respeito da realidade (razão objetiva). Esse tipo de assistência tem por objetivo colocar a espiritualidade como parte integrante do tratamento, porque às vezes a fé, como aquilo que toca de maneira incondicional, é a única fonte de força que a pessoa tem para ter algo que a conforte de modo pleno, como diz Rubem Alves resguardado o contexto, *O suspiro dos oprimidos*.

Cuidar do sagrado é entender o modo como as estruturas da razão operam – com foco na dimensão espiritual – para então com essa base nos prepararmos para a pergunta sobre a revelação, que não pode ser colocada de qualquer modo por ser muito significativa.

A razão subjetiva é a estrutura da mente que a capacita a apreender e configurar a realidade apoiando-se em uma estrutura correspondente da realidade (independentemente de como se explique essa correspondência). A descrição do “apreender” e “configurar”, nesta definição, baseia-se no fato de que a razão subjetiva sempre se efetiva num eu individual que se relaciona com seu ambiente e seu mundo em termos de recepção e reação. [...] “Apreender” tem a conotação de penetrar na profundidade, na natureza essencial de uma coisa ou evento, de entendê-lo e expressá-lo. “Configurar” tem a conotação de transformar um material dado numa *Gestalt*, numa estrutura viva que tem o poder de ser (2005, p. 90). [...] A razão subjetiva é a estrutura racional da mente, enquanto razão objetiva é a estrutura racional da realidade que a mente pode apreender e de acordo com a qual pode configurar a realidade (2005, p. 91).

É na interação com esse ‘eu individual’ que se dá o foco da abordagem que visam a oferta dos cuidados espirituais. Na apreensão, que significa profundidade, e nesse mergulho em muitos casos existem encontros com aquilo que é último e que talvez em outra realidade não surgiria como horizonte de possibilidade de acesso. E o configurar, ou seja, tentar construir uma forma outra a partir do que está dado, não

negando, não deslegitimando, mas com todo ser (razão ontológica) – seja quem cuida seja quem está sendo cuidado – o objetivo será o alívio dessas dores, o que chamamos de analgesia espiritual. Não há uma receita para esse tipo de abordagem, que sempre se dá de modo imprevisível, que na fenomenologia se chama de *epoché* – uma suspensão de juízos, para que o ser que escuta esteja totalmente presente e deixe totalmente confortável a pessoa abordada a trazer suas questões. É um processo não linear que pode levar dias para o ‘encontro’ acontecer, ou logo de início. Esse é o lugar que gostaria de compartilhar sobre a razão como fundamentação pela pergunta da revelação.

Em próximo trabalho em andamento, continuarei explorando essa parte do sistema tillichiano, que fundamenta minha prática na capelania hospitalar, e auxilia nos processos da elaboração de plano de cuidados integrados aos companheiros e companheiras que fazem parte da equipe multidisciplinar.

Considerações finais

Diante do que foi nossa busca nesse primeiro artigo de uma série de outros que serão produzidos e pesquisados a partir dessa temática da razão efetiva e a pergunta pela revelação como possibilidades dos cuidados espirituais podemos pensar na teologia como essa possibilidade de acolhimento e legitimação dos limites, algo que por vezes no discurso dos divinos todos poderosos acaba gerando certo tabu entre olhar para a dimensão da finitude que a vida apresenta, e essa teologia o permite fazê-lo não de qualquer modo, mas com investigação, diálogo e humanização.

Especialmente quando a dor espiritual se manifesta através das quebras simbólicas e de crenças, onde dado modo de perceber e experimentar o mundo, algo que antes preenchia se torna um vazio de significados. A abordagem e o acolhimento a partir da base que reconhece os limites humanos auxiliam na construção do plano de cuidados. Cada área da saúde na admissão de um paciente prepara um plano de cuidados específico, que vai desde a investigação através de exames, até o diagnóstico, e possíveis linhas de tratamento. E essa parte da teologia tillichiana, sobre a razão efetiva e a pergunta pela revelação, nos proporciona uma base para a construção de cuidados espirituais

estratégicos, e configura de um modo mais aceitável a presença do teólogo na equipe de saúde.

Portanto, há ainda muito material para pesquisar sobre o modo como Tillich estabelece a razão efetiva na pergunta pela revelação, na perspectiva de pensar na teologia como esse espaço de cuidado, que pensa o ser humano em perspectiva integral, especialmente a dimensão espiritual que é o ponto de partida da ação do teólogo quando este integra uma equipe de saúde.

Referências

HESSE, H. **Demian**. Rio de Janeiro, Ed. Record, 2015.

KAPPEL, R. C., DA SILVA, V. C. S., PINTO, C. S. **Manual de Cuidados Paliativos**. 3ª Edição, Rio de Janeiro. Ed. Atheneu, 2021.

MARTINS, F. C. (coordenador). **Dicionário Fernando Pessoa e do Modernismo Português**. São Paulo, Ed. Leya, 2010.

SARAMAGO, J. **O Conto da Ilha Desconhecida**. São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 1998.

TILLICH, P. **Teologia Sistemática**. 6ª edição, São Leopoldo, RS. Ed. Sinodal, 2005.

TRÍAS, E. **Pensar a Religião: o símbolo e o sagrado**. In: DERRIDA, J., VATTIMO, G (orgs.). **A Religião**. São Paulo, Ed. Estação Liberdade, 2000.

Submetido em: 24-1-2023

Aceito em: 22-2-2023