

Rubens Eduardo Cordeiro

**CONSCIÊNCIA PEREGRINA:
OS CAMINHOS E DESCAMINHOS DA CONSCIÊNCIA
DESDE SUA BASE BIOLÓGICA À CONSCIÊNCIA TEOLOGAL**

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Belo Horizonte
FAJE-Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Rubens Eduardo Cordeiro

**CONSCIÊNCIA PEREGRINA:
OS CAMINHOS E DESCAMINHOS DA CONSCIÊNCIA
DESDE SUA BASE BIOLÓGICA À CONSCIÊNCIA TEOLOGAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de Concentração: Teologia da práxis cristã

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Belo Horizonte
FAJE-Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Cordeiro, Rubens Eduardo

C794c Consciência peregrina: os caminhos e descaminhos da consciência desde sua base biológica à consciência teologal / Rubens Eduardo Cordeiro. - Belo Horizonte, 2020.

178 p.

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia – Teses. 2. Consciência. 3. Peregrinação. I. Gasda, Élio Estanislau. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 2

Rubens Eduardo Cordeiro

**CONSCIÊNCIA PEREGRINA: OS CAMINHOS E DESCAMINHOS DA
CONSCIÊNCIA DESDE SUA BASE BIOLÓGICA À CONSCIÊNCIA TEOLOGAL**

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 30 de julho de 2020.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Élio Estanislau Gasda.

Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda / FAJE (Orientador)

J Konings

Prof. Dr. Johan Maria Herman Konings / FAJE

Nilo Ribeiro Junior

Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior / FAJE

J Konings

Prof. Dr. José Paulo Giovanetti / FEAD-MG

J Konings

Prof. Dr. Ronaldo Zacharias / UNISAL

A Leonor, companheira de peregrinação em tempos de sorrisos e lágrimas; e a Sophia, presente generoso de Deus em nossas vidas, desejando que o caminho que terão a partir desse ponto que se chama hoje, seja brando aos seus pés, que o vento sobre leve em seus ombros, que o sol brilhe cálido sobre as suas faces e as chuvas caiam serenas em seus campos...

(conforme benção irlandesa).

AGRADECIMENTOS

À Faje, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, pelo acolhimento e excelência acadêmica.

Ao orientador Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda, pela competência, pela paciência, pelo empenho em cada passo do processo de elaboração dessa tese. Ao sempre atencioso e generoso secretário acadêmico Bertolino Alves Resende. À Professora Elizabeth Guesnier, pela amizade e pelas trocas carregadas desses “insights” que se originam de experiências muito marcantes da vida de cada dia. À professora Rita Miranda, pela prestimosa contribuição na revisão do abstract. Aos Professores Johan Maria Herman Josef Konings e Nilo Ribeiro Júnior pelas preciosas sugestões no momento da qualificação.

À minha esposa Leonor Gomes Machado Cordeiro e à minha filha Sophia Gomes Machado Cordeiro, pelo companheirismo de todas as horas.

Aos colegas de curso Luiz Felipe Xavier, Davi Chang Ribeiro Lin, pela amizade e partilha nessa incrível aventura por esses anos de estudo e aprendizado na Faje. Ao colega Carlos Roberto Loredo, pela fraterna comunhão de ideias. Ao colega Tiago de Freitas Lopes, pela generosidade de quem optou por viver na prática algumas das mais preciosas virtudes cristãs.

Aos companheiros da Equipe de Capelania e à Rede Batista de Educação conduzida pelo Diretor Geral Professor Valseni Pereira Braga, pelo incentivo e apoio constantes.

À amorosa presença divina que mesmo no silêncio das horas difíceis se fez presente me fazendo crer sempre na novidade das manhãs...

“A verdadeira viagem do descobrimento não consiste em procurar novas paisagens, e sim em ter novos olhos”.

(Marcel Proust).

RESUMO

O objetivo dessa pesquisa é mostrar que uma ponte possível entre raciocínio moral e ação moral é a consciência teologal. Para se chegar a essa conclusão, um primeiro ponto a ser observado, refere-se à maneira como a consciência vai progressivamente constituindo as suas diversas faces. O ponto de partida é base biológica. A partir daí a consciência vai, progressivamente, constituindo cada uma de suas outras faces: a psicológica, a social, a moral e a teologal. Na medida em que esse processo acontece, todas essas faces passam por um processo de amadurecimento em que convergem ou são assumidas pela face teologal ou a consciência assumida na perspectiva da fé. Ela passa a se constituir, então, como uma espécie de “*mainstream*” da consciência. Desse ponto em diante, o olhar com que se olha a realidade se torna mediado pela consciência teologal que é construída passo a passo no ciclo da existência humana. Ela segue um percurso cognitivo-evolutivo peregrinando pelos níveis do desenvolvimento humano conforme formulação de Lawrence Kohlberg: o pré-convencional, o convencional e o pós-convencional. Por outro lado, a ideia de consciência peregrina ao longo da história, assumindo e sendo apresentada de diversas formas. Por fim, a consciência se desenvolve ao longo da vida de uma pessoa, embora nem sempre alcance o nível pós-convencional ou a realização plena de sua potencialidade.

PALAVRAS-CHAVE: Peregrinação, consciência, estrutura biológica, consciência psicológica, consciência social, consciência teologal, pré-convencional, convencional, pós-convencional.

ABSTRACT

The purpose of this research is to show that a possible bridge between moral reasoning and moral action is theological consciousness. In order to arrive at this conclusion, a first point to be observed, refers to the way in which the conscience progressively constitutes its diverse faces. The starting point is biological basis. From then on, conscience progressively constitutes each of its other faces: psychological, social, moral and theological. As this process happens, all these faces go through a process of maturity in which they converge or are assumed by the theological face or the conscience assumed in the perspective of faith. It then becomes a kind of “mainstream” of consciousness. From that point on, the look with which reality is viewed becomes mediated by the theological consciousness that is built step by step in the cycle of human existence. It follows a cognitive-evolutionary pathway wandering through the levels of human development according to Lawrence Kohlberg's formulation: the pre-conventional, the conventional and the post-conventional levels of moral consciousness. On the other hand, the idea of consciousness peregrinates throughout history, assuming and being presented in different ways. Finally, consciousness develops throughout a person's life, although it does not always reach the post-conventional level or the full realization of its potential.

KEYWORDS: Pilgrimage, awareness, biological structure, psychological awareness, social awareness, theological awareness, pre-conventional, conventional, post-conventional.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	13
1	O QUE É CONSCIÊNCIA E SUAS MÚLTIPLAS FORMAS.....	24
1.1	O que é consciência e o que significa falar sobre ela.....	25
1.1.1	O que é que se quer dizer por consciência?	25
1.1.2	Falando de consciência a partir do significado semântico do termo.....	27
1.1.3	Falando da consciência como parte indissociável da natureza humana..	27
1.1.4	Falando da consciência associada à dor ou ao sofrimento interno	27
1.1.5	Falando da consciência como o lugar a partir do qual se constrói o conhecimento moral	28
1.2	As múltiplas formas que a consciência assume em sua peregrinação.....	28
1.2.1	O ponto de partida da peregrinação da consciência: a estrutura biológica.....	28
1.2.2	Consciência psicológica.....	34
1.2.2.1	A virada semântica da ideia de consciência durante o século XVII.....	34
1.2.2.2	Conceitos de consciência psicológica.....	36
1.2.3	Consciência social.....	38
1.2.3.1	Lev Semyonovich Vygotsky (17/11/1896-11/06/1934).....	40
1.2.3.2	Paulo Freire (19/09/1921-02/05/1997).....	42
1.2.4	Consciência moral.....	45
1.2.5	Consciência teologal.....	48
1.2.5.1	Bernhard Häring (10/11/1912-03/07/1998).....	49
1.2.5.2	Cardeal John Henry Newman (21/02/1801-11/08/1890).....	53
2	PEREGRINAÇÃO DA IDEIA DE CONSCIÊNCIA ATRAVÉS DOS SÉCULOS.....	55
2.1	Na Antiguidade Clássica: Ulisses ou Odisseu.....	56
2.2	A ideia de consciência nas sentenças órficas e entre os pitagóricos.....	57
2.3	A ideia de consciência em Demócrito.....	58
2.4	A ideia de consciência na filosofia helênica.....	59
2.4.1	A questão da consciência e a ética dos epicureus.....	60

2.4.2	A questão da consciência e a ética dos estoicos.....	61
2.4.3	A consciência como a presença do divino na alma segundo Filon de Alexandria.....	62
2.5	A ideia de consciência na Bíblia.....	63
2.5.1	A ideia de consciência no Antigo Testamento.....	63
2.5.1.1	O lugar do “coração” como expressão da consciência no Antigo Testamento.....	64
2.5.1.2	O lugar da “sabedoria ou conhecimento” como expressão da consciência no Antigo Testamento.....	66
2.5.2	A ideia de consciência moral no Novo Testamento.....	66
2.5.2.1	A questão da consciência moral nos Evangelhos.....	66
2.5.2.2	A questão da consciência nos textos atribuídos a Paulo considerando de modo destacado o problema da carne sacrificada aos ídolos na Carta aos Coríntios.....	68
2.6	A consciência e o cristianismo do período patrístico.....	72
2.6.1	Jerônimo e a sindérese.....	74
2.6.2	Santo Agostinho, a culpabilidade do homem e a misericórdia divina....	76
2.7	A consciência e a Escolástica.....	77
2.7.1	São Boaventura e a teologia monástica.....	77
2.7.2	Santo Tomás de Aquino e a perspectiva intelectualista.....	80
2.8	A consciência no pensamento moderno: René Descartes.....	84
2.9	O “hard problem” da consciência nos tempos contemporâneos: debate sobre a relação mente x cérebro.....	89
2.9.1	A teoria da identidade (TI) ou monismo fisicalista.....	93
2.9.2	O funcionalismo.....	96
2.9.3	As posturas emergenistas.....	100
2.9.3.1	O emergentismo de Mario Bunge.....	101
2.9.3.2	O emergentismo de John Searle.....	102
2.9.3.3	O dualismo interacionista de Karl Popper e John Carew Eccles.....	103
2.9.4	A Psicanálise.....	104
2.9.4.1	O id e a neurofisiologia.....	106
2.9.4.2	O ego e a neurofisiologia.....	107

2.9.4.3	O superego e a neurofisiologia.....	108
2.9.5	Thomas Nagel e as assombrações da pós-modernidade.....	108
3	A PEREGRINAÇÃO DA CONSCIÊNCIA TEOLOGAL AO LONGO DO CICLO DA EXISTÊNCIA HUMANA.....	111
3.1	A consciência assumida na perspectiva da fé e seu processo de amadurecimento cognitivo-evolutivo.....	111
3.1.1	A consciência assumida na perspectiva da fé e seu percurso ascensional na direção da contemplação de Deus.....	112
3.1.2	A consciência assumida na perspectiva da fé e o horizonte teleológico que busca alcançar.....	114
3.1.3	A consciência assumida na perspectiva da fé de acordo com o espírito da Reforma Protestante.....	115
3.2	A peregrinação da consciência em seus vários aspectos até se assumir plenamente como consciência teologal.....	118
3.2.1	A consciência teologal na perspectiva pré-convencional.....	121
3.2.1.1	A moralidade heteronômica como primeiro passo no desenvolvimento da consciência em suas bases psicossociais, morais e teológicas.....	121
3.2.1.2	A perspectiva instrumental e individualista da consciência e o plano mítico-literal da consciência teologal.....	128
3.2.2	A consciência teologal na perspectiva convencional.....	131
3.2.2.1	A moralidade normativa e interpessoal, pensamento conformista e a necessidade de atender as expectativas do grupo social.....	132
3.2.2.2	A moralidade do sistema social e a fé individualizada-reflexiva: a manutenção da lei e da ordem.....	142
3.2.3	A perspectiva pós-convencional da consciência teologal.....	147
3.2.3.1	A moralidade dos direitos humanos.....	150
3.2.3.2	A moralidade dos princípios éticos universais.....	153
	CONCLUSÃO.....	158
	REFERÊNCIAS.....	170

INTRODUÇÃO

Na obra *O Peregrino* escrita por John Bunyan¹, um dos maiores Best-sellers da literatura espiritual de todos os tempos publicado na Inglaterra em 1678, conta-se a história de uma longa peregrinação que se faz da Cidade da Destruição em busca da Cidade Celestial, onde o peregrino se livraria de um grande fardo que carregava nas costas. Bunyan tentava alertar aos seus concidadãos a respeito dos perigos e vicissitudes enfrentados na vida religiosa por aqueles que seguem os ensinamentos bíblicos e buscam um caminho de perfeição. Nesse percurso Cristão, o peregrino da história, encontra todo tipo de pessoas cujos nomes representavam as mais diversas atitudes diante da vida: a Hipocrisia, a Boa Vontade, o Intérprete, o gigante chamado Desespero, e etc. Além disso, na medida em que caminha, enfrenta várias adversidades: sofre, padece, perde-se, é torturado, quase morre afogado. Apesar de tudo mantém-se sempre sóbrio e, finalmente, chega ao destino almejado.

O *The Pilgrim's Progress* é uma narrativa de peregrinação em um mundo criado por palavras e histórias.

Cristão, o protagonista, precisa discernir os sinais à sua volta, narrar sua própria história corretamente e seu relato conduz as personagens que o seguem em sua jornada. O livro é um relato simbólico das várias etapas, dos avanços e das retrocessões, das vitórias e das quedas que caracterizam o caminho percorrido em busca da salvação².

O que se entende por peregrinação na história do personagem criado por John Bunyan é um

um caminhar, muitas vezes penoso, doloroso até, em condições voluntariamente precárias, por isso demorado, mas cheio de encantos – imersão numa natureza selvagem e encontros lúdicos no caminho – até a concretização da apresentação e presença do peregrino a um “Santo”: santuário próximo ou longínquo, Sagrado feito gente, com quem se conversa, se troca bens, energia e saúde (promessas), perto de quem se vive uma pequena porção de tempo, o tempo feito Festa: comida, bebida, encontros, dança; até a volta para um quotidiano transfigurado³.

Esse é o tema dessa pesquisa. Assim como o Cristão, personagem principal da obra de Bunyan, caminha pela face da terra em meio a alegrias e lágrimas, a consciência peregrina. O título da tese, *A consciência peregrina: os caminhos e descaminhos da consciência desde sua base biológica à consciência teologal* refere-se, primeiramente, à maneira como a consciência

¹ John Bunyan foi um escritor e pregador cristão nascido em Harrowden, Elstow, Inglaterra, autor de *The Pilgrim's Progress* (O Peregrino), provavelmente a alegoria cristã mais conhecida de todos os tempos.

² ADRIANO FILHO, José. *The Pilgrim's Progress*, (“O Peregrino”) de John Bunyan e a Bíblia. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, Estudos de Religião, v. 33, n. 3 (2019). P. 215.

³ SANCHIS, Pierre. *Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Vol. 8, Núm. 8 (2006), p. 86.

vai progressivamente constituindo as suas diversas faces. O processo se inicia com a face biológica - com toda a controvérsia que cerca essa questão e, aos poucos, desenvolve as outras faces, ou seja, a psicológica, a social, a moral e a teologal. Em segundo lugar, a ideia de consciência peregrina ao longo da história, assumindo e sendo apresentada de diversas formas. Em terceiro lugar, a consciência peregrina através do ciclo de existência humana. Todo o percurso que faz na constituição de si mesma lembra a palavra do Evangelho: “Entraí pela porta estreita, porque larga é a porta, e espaçoso o caminho que conduz à perdição, e muitos são os que entram por ela; e porque estreita é a porta, e apertado o caminho que leva à vida, poucos há que a encontrem” (Mateus 7, 13 e 14). São estreitos os caminhos da consciência que peregrina.

No entanto, são caminhos que, inevitavelmente, precisam ser seguidos. Os mais diversos caminhos, na verdade. Onde é que se encontra um ser humano a consciência se faz presente. Seja peregrinando pelo asfalto dos grandes centros urbanos, atravessando desertos, singrando os mares ou descendo às suas regiões mais abissais, subindo as montanhas, voando pelo espaço sideral.

É nesse sentido que se justifica falar de consciência. São muitos os que se sentem atraídos para esse debate na tentativa de decifrá-la. Gente de diversas origens, de saberes distintos, de áreas de pesquisa diferentes. Teólogos, filósofos, médicos, biólogos, neurocientistas, químicos, filólogos, antropólogos, psicólogos, sociólogos, historiadores e etc. Segundo Junges, “a consciência se tornou palavra chave no mundo moderno e o surgimento da modernidade se identifica com uma eclosão da consciência em todos os sentidos”⁴. Estudá-la se torna algo imprescindível se quisermos compreender como o ser humano chega a responder moralmente a partir da consciência vista, como mostra Demmer⁵, citando as conclusões do Concílio Vaticano II, como o lugar hermenêutico mais privilegiado em que se revela o projeto de Deus com o homem, o sacrário mais íntimo do indivíduo, seu centro mais oculto, do qual brotam todas as decisões morais da pessoa humana, a compreensão de si mesmo, a relação com os outros e a sociedade em geral.

A questão principal em torno da qual se realizou essa pesquisa surgiu a partir da pergunta: que tipo de relação é possível estabelecer entre raciocínio moral e ação moral? Essa questão veio à tona a partir dos estudos de Jean Piaget a respeito da relação entre raciocínio moral e raciocínio cognitivo. Ao descrever como isso se dá na faixa etária 7-8 anos, afirmou:

⁴ JUNGES, José Roque. *Evento Cristo e ação humana: temas fundamentais de ética teológica*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001, p. 151.

⁵ DEMMER, Klaus. *Introdução à Teologia Moral*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 30.

Ora, já aos 7-8 anos e, depois cada vez mais, a justiça sobreleva a própria obediência e torna-se norma central, equivalente no terreno afetivo, às normas de coerência no terreno das operações cognitivas a tal ponto que no nível da cooperação e do respeito existe um paralelismo notável entre estas operações e a estruturação dos valores morais.⁶

Essa proposta de Piaget foi, em certa medida, contestada pelo seu discípulo Kohlberg que questionou esse “paralelismo notável” entre as operações do raciocínio e a estruturação dos valores morais. Comentando a respeito dessa discordância, a pesquisadora Freitag destacou que, na perspectiva kohlbergiana,

o atingimento do pensamento lógico-formal é uma condição necessária, mas não suficiente para o atingimento do nível de moralidade pós-convencional. O equilíbrio moral nesse nível pressupõe duas condições ou processos ausentes no campo do pensamento lógico-formal. Primeiro, o julgamento moral impõe a necessidade do *role taking*, isto é, da tomada do ponto de vista dos outros, concebidos como sujeitos e da coordenação desses pontos de vista. E segundo os julgamentos morais equilibrados envolvem princípios de justiça ou *fairness*. Destas duas condições decorre uma nova qualidade para as estruturas da consciência moral que pressupõe estruturas lógicas novas e mais complexas que as estruturas do pensamento formal.

Os estudos realizados por Kohlberg mostram que há, de fato, ao contrário do que afirmava Piaget, uma discrepância entre raciocínio cognitivo e raciocínio moral⁷. Mas e a questão da discrepância que se verifica em muitos casos entre raciocínio moral e ação moral? Será que uma pessoa que pensa em nível elevado sobre questões de moralidade consegue agir moralmente na mesma medida? Essa pergunta leva à consciência teologal, ou seja, à hipótese de que, olhando para Jesus e respondendo à sua voz que ressoa na profundidade da consciência, a pessoa teria melhores condições de agir moralmente de modo virtuoso a partir da ação do Espírito de Deus em sua vida superando o “gap” que existe entre raciocínio moral e ação moral. Como sugere o autor da carta aos Hebreus: “Olhando para Jesus, autor e consumidor da fé, o qual, pelo gozo que lhe estava proposto, suportou a cruz, desprezando a afronta, e assentou-se à destra do trono de Deus (Hebreus 12, 2).

A partir dessa pergunta desenvolveu-se essa pesquisa que pretende mostrar a consciência, vista na perspectiva da fé cristã, como capaz de superar o “gap” entre raciocínio moral e ação moral, que, na medida em que amadurece, se torna mais capaz de realizar a extraordinária tarefa de viver a vida de modo virtuoso. Caso a consciência consiga alcançar o seu nível mais elevado de amadurecimento, ela seria capaz de reunir em apenas uma face, o

⁶ PIAGET, Jean; INHEIDER, Bärbel. *A Psicologia da Criança*. São Paulo: Difel, 1968, p. 108.

⁷ CORDEIRO, Rubens Eduardo. *Cognição e Moralidade: a dessimetria na relação raciocínio cognitivo e raciocínio moral entre adolescentes escolares*. 2005. 110 p. Dissertação de mestrado (Mestrado em Psicologia) - FAFICH, Departamento de psicologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

todo da consciência, que é o que chamamos consciência teologal madura. Esse processo segue o modelo cognitivo-evolutivo⁸, apresentado pelos psicólogos do desenvolvimento humano, especialmente, Lawrence Kohlberg e sua teoria do desenvolvimento da moralidade, que aponta um processo de amadurecimento do raciocínio moral desde o nível pré-convencional, em que a pessoa ainda não tem a compreensão e a apreciação das regras morais e da autoridade; até o nível pós-convencional, em que as regras são entendidas, mas são tratadas de modo crítico no sentido de serem aceitas desde que estejam de acordo com princípios morais universais.

A consciência é uma só, mas, na medida em que se dá o processo de desenvolvimento, as suas várias faces vão, progressivamente, se constituindo, inclusive a sua face teologal. Depois de um certo tempo, essas várias faces assumem um único rosto, como os vários afluentes de um grande rio. É esse grande rio, esse “*mainstream*” que, espera-se, se torne a corrente principal e dominante no processo de constituição da consciência. A esse “*mainstream*” é que chamamos consciência teologal. É essa consciência que é fruto de um processo amplo de amadurecimento a tal ponto de se tornar o fórum principal da relação do homem com Deus, o lugar onde se ouve o chamado de Cristo.

O principal objetivo, portanto, dessa pesquisa é apresentar a dimensão teologal da consciência que a capacita a desempenhar mais plenamente as suas funções, especialmente, essa de superar a distância entre raciocínio moral e ação moral. Nesse sentido, aquilo que seria específico de cada uma das faces da consciência recebe o influxo do olhar da fé. É a consciência, iluminada pela fé, tornando-se, ela própria, um foco de luz.

Usou-se o método da pesquisa bibliográfica que, sem dúvida nenhuma, está na base de todo trabalho científico ou acadêmico. Através do uso desse método foi possível a reunião de informações e de dados que serviram de fundamento para a realização dessa pesquisa. O levantamento bibliográfico, como soe acontecer nesse tipo de pesquisa, foi feito a partir da análise de fontes secundárias que, de diversas maneiras, abordam o tema escolhido. Considera-se, também, que a pesquisa bibliográfica não se resume pura e simplesmente a uma

⁸ Afirma-se que John Dewey foi o primeiro a formular de maneira clara o que é básico em termos do enfoque cognitivo-evolutivo, mas foi Piaget quem deu a contribuição mais completa: “A educação moral tem como objetivo prioritário construir personalidades autônomas. É por isso, que a intervenção educativa deve ser centrada na passagem da moral heteronômica para a moral autônoma. Para que esse objetivo seja atingido, deve-se proporcionar experiências que favoreçam o abandono da moral autoritária e convidem a valorizar a moral e adotar a moral do respeito mútuo e da autonomia”. (PUIG, Josep Maria. *A construção da personalidade moral*. São Paulo: Ática, 1998, p. 45).

revisão da literatura, “mas implica em um conjunto ordenado de conhecimentos de busca de soluções, atento ao objetivo de estudo, e que, por isso, não pode ser aleatório”⁹.

Essa pesquisa constitui-se de 3 capítulos. O primeiro deles trata da consciência e suas múltiplas faces. A primeira a ser mencionada é a face biológica. Aqui se dá um confronto entre várias teorias que discutem a relação entre mente e cérebro, colocando em questão a existência ou não da consciência como algo separado ou distinto do cérebro. Ou se, por outro lado, sendo ela algo separado da estrutura biológica, como esses dois universos se comunicam. Que interconexões podem existir entre mente e cérebro? Que relações podem ser identificadas entre a consciência e a estrutura biológica?

A segunda face da consciência tratada nesse primeiro capítulo da pesquisa é a psicológica. A partir da virada semântica que aconteceu no século XVII com relação ao termo consciência, verifica-se como se deu essa mudança de sentido em que os aspectos psicológicos da consciência passaram a ser enfatizados, rompendo com a ideia de consciência totalmente atrelada à moralidade. A partir daí, o que seria propriedade psicológica da consciência começou a ser objeto de estudo de modo mais específico. Temas como a *senciência*, ou a capacidade dos seres vivos de sentirem sensações e sentimentos de forma consciente; o funcionamento da consciência em estado de vigília; a questão da autoconsciência; a caracterização do que vem a ser um estado consciente; e, por último, mas não menos interessante, o estudo da consciência a partir do critério “*o que é ser como?*”¹⁰ elaborado pelo filósofo Thomas Nagel.

A terceira face da consciência é a social. Parte-se do princípio que ela se desenvolve, sobretudo, nas relações que são estabelecidas entre a criança, mesmo na vida intrauterina, e o ambiente que a cerca, especialmente no que se refere às interações com as pessoas significativas do seu pequeno universo. A partir daí essa consciência vai se ampliando em processos em que a aprendizagem é fator preponderante. Nesse caso, foram convidados como testemunhas oculares – pode-se dizer assim, da constituição desse aspecto da consciência, dois grandes educadores que, em momentos importantes de sua elaboração teórica, se dedicaram à tarefa de entender como a consciência em sua face social vai se formando continuamente. Estamos nos referindo a Lev Semyonovich Vygotsky e a Paulo Freire.

A quarta face da consciência é a moral. Praticamente, como já sugerido anteriormente, o conceito de consciência moral era entendido como uma referência ao todo da consciência.

⁹ LIMA, Telma Cristiane Sasso; MIOTO, Regina Célia Tamaso. *Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica*. Florianópolis: Rev. katálysis vol.10, 2007, p. 37.

¹⁰ What is it to be like?

No entanto, ela possui características que são exclusivas do mundo moral. É nesse sentido, que aborda-se aqui, em primeiro lugar, o caráter pluralístico, neutro e subjetivo da consciência moral; em seguida, a importância do auto conhecimento e da autoavaliação para a conduta moral; como o conceito de consciência não se limita ao conhecimento que se elabora a respeito de si mesmo, ou seja, mostrar que ele é também base ou fundamento para que seja possível a realização de nossas próprias avaliações morais com relação ao mundo que nos cerca; a questão se , de fato, é possível agir tão fora dos padrões morais a ponto de se considerar que quem age assim não tem consciência; o caráter epistêmico da consciência, que permite ou favorece a formação de crenças morais, distinguindo as possíveis diferentes fontes de princípios morais que dão forma a tais crenças; e, finalmente, esfera de moralidade pessoal e a questão da liberdade.

A última das faces da consciência é a teologal. Aqui se trata da consciência como um todo assumida na perspectiva da fé. No início do processo de desenvolvimento de um ser humano, as várias faces da consciência vão, progressivamente, se constituindo, inclusive a consciência teologal. É nesse ponto que se situa o foco principal de interesse dessa pesquisa. O que, de fato, vem a ser consciência teologal? Como ela se constitui no ciclo da existência humana? A consciência teologal é uma consciência moral amadurecida ou como diria Junges, uma consciência assumida na perspectiva da fé¹¹. Como consciência amadurecida, ela não escolhe inconsideradamente o caminho mais fácil. É crítica, consegue ver os vários lados de um problema e, via de regra, leva a firme tomada de posição.

A consciência teologal que se apresenta aqui, a princípio, como uma das faces da consciência se assemelha a uma corrente de águas que brota de um lençol freático juntamente com outras correntes que brotam da mesma fonte e que constituem as outras faces do mesmo fenômeno. Ela se forma ao longo dos anos, podendo, posteriormente, se constituir junto com as outras faces da consciência – a biológica, a psicológica, a social e a moral, em um único “mainstream”, uma única corrente de águas, que se encaminha na direção do bem, da justiça e da paz.

A consciência teologal, que amadurece juntamente com as outras faces da consciência, se torna, progressivamente, o meio do ser humano saber quem Deus é, de conhecer os seus atributos e a Sua vontade através das leis da nossa mente. Segundo Newman “como a

¹¹ JUNGES, *Evento Cristo e ação humana*, p. 175.

estrutura do universo nos fala d'Aquele que o fez, as leis da mente são a expressão, não da mera ordem constituída, mas da Sua vontade”¹².

O segundo capítulo dessa pesquisa trata da peregrinação da consciência através dos séculos. Trata-se de uma viagem no tempo que terá seu início na distante Antiguidade Clássica, com a história emblemática da peregrinação de Ulisses, na Odisséia¹³. O herói dos mil estratagemas que vagueia pelo mundo, navegando em círculos, enfrentando perigos e desditas, depois do importante papel que desempenhou na Guerra de Tróia. Na sua viagem de volta para casa, perseguido por Poseidon, foi peregrinando, de ilha em ilha, de cidade em cidade, entrando em contato com os costumes de homens e mulheres dos mais diversos tipos, padecendo mil tormentos até que, após dez anos de idas e vindas, consegue, finalmente, retornar à sua Ítaca e aos braços de Penélope, a mulher amada.

Do ponto de vista do desenvolvimento da consciência, seria como se a vida se encarregasse de ensinar ao sábio guerreiro Ulisses a respeito do que é verdadeiramente importante, do que é essencial, do que realmente faz sentido. Como a história desse peregrino na eterna busca de si mesmo, a ideia de consciência irá se constituindo – ou, em outras palavras, ocupando progressivamente o seu espaço, elaborando-se nos mundos do orfismo e do pitagorismo, passando por Demócrito, pelos pensadores helênicos – destacando o epicurismo e o estoicismo.

O próximo momento dessa história se dá no universo bíblico do Antigo e do Novo Testamento. Verifica-se aqui como, no caso do Antigo Testamento, a ideia de consciência foi compreendida, considerando que não havia na mentalidade dos antigos hebreus a necessidade de se examinar as motivações interiores do comportamento humano, justificando, assim, o desconhecimento e, consequentemente, a ausência do termo consciência em suas páginas.

Ao chegar-se ao Novo Testamento verifica-se que, de um lado, a palavra *syneidesis* – termo grego que se usava para descrever a consciência –, simplesmente não aparece nos evangelhos. Isso sugere que, no tratamento da questão da consciência, os sinópticos e o Evangelho de João reproduzem toda uma tradição hebraica ou palestinense no sentido do quase desconhecimento da palavra *syneidesis* e seus diversos usos. É nesse sentido que algumas expressões comuns ao Velho Testamento que apenas sugerem a ideia de consciência

¹² “As the structure of the universe speaks to us of Him who made it, so the laws of the mind are the expression, not of mere constituted order, but of His will» NEWMAN, John Henry. *Apud PAIVA, Fernando Maio. Consciência moral em John Henry Newman como via para chegar à fé e ao conhecimento de Deus*. Covilhã, Portugal: Lusosofia Press, 2013, p. 15.

¹³ Trata-se de um dos dois principais poemas épicos da Grécia Antiga, atribuídos a Homero. Em parte, é uma sequência da Iliada, outro poema fundamental no cânone ocidental.

aparecem, também, nos evangelhos. Expressões como “coração endurecido” ou o coração como sede dos pensamentos de onde tudo procede (Mt. 15,20).

Por outro lado, esse panorama, muda de perspectiva quando o apóstolo Paulo entra em cena. Ele trata da questão da consciência ao se dirigir aos irmãos de Corinto no que se referia ao dilema de comer ou não comer carne sacrificadas aos ídolos. É possível destacar, também, que no estudo da consciência, Paulo elabora alguns dos mais importantes elementos de sua antropologia, especialmente no que se refere à doutrina da salvação que ele expressa através da fórmula “*viver em Cristo*” ou “*viver segundo o Espírito*”. Em outros momentos, reproduzindo a percepção popular a respeito do tema, fala da consciência como uma testemunha e juiz interior do valor moral de nossas ações.

A história prossegue com as contribuições dos Pais da Igreja ao abordarem a questão da consciência em uma perspectiva mais pastoral e litúrgica. Quanto ao período escolástico, destacaremos a busca de uma maior precisão conceitual e o confronto dessa visão com a reação advinda da teologia monástica defendendo uma concepção de consciência mais próxima do âmbito da fé e das questões do dia a dia que exigiam uma maior atenção dos fiéis. A partir desse ponto a viagem chega aos tempos modernos em que se verifica, entre outras coisas, a mudança de sentido do termo consciência, desprendendo-se da ideia de moralidade e criando a possibilidade de que seja abordada em uma perspectiva mais secular.

O terceiro e último capítulo dessa pesquisa se refere à peregrinação da consciência ao longo do ciclo da existência humana. Buscaremos entender, pela voz de pensadores e revolucionários religiosos como Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino, Lutero e Calvino, como a consciência assumida na perspectiva da fé amadurece seguindo um plano ascensional, embora não linear.

Fundamentados na teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg e os estágios da fé de Fowler, propõe-se nesse capítulo seguirmos a peregrinação da consciência através do ciclo da vida. Denomina-se pré-convencional o primeiro nível. Ele reflete, em termos mais gerais, um período anterior ao da compreensão das leis e das regras que regem os comportamentos humanos. É como se a criança se situasse no lugar da anomia submetida à força cega das pulsões.

São dois os estágios desse nível: o primeiro é intitulado “*A moralidade heteronômica como primeiro passo no desenvolvimento da consciência em suas bases psicossociais, morais e teológicas*”. A consciência aqui, em suas faces, psicológica, social e moral, é marcada por um realismo ingênuo, julgando a realidade a sua volta de modo rigorosamente concreto. Nesses primeiros passos de sua peregrinação pelo ciclo da existência, a criança revela pouco

poder de abstração. Dos cinco anos aos oito anos mais ou menos, a criança é capaz de julgar a realidade, via de regra, dando grande ênfase às características físicas de ação.

Quanto à consciência teologal que vai se constituindo nos primeiros anos da infância, verifica-se que os rudimentos da fé se constroem a partir, fundamentalmente, do grau de confiança básica e experiência relacional de mutualidade fruto da relação com as pessoas que dispensam os cuidados e o amor primários.

Após os cinco anos, experimenta-se um nível de consciência teologal marcado, segundo Fowler, por uma *fé intuitivo-projetiva*¹⁴, em que a criança olha a realidade externa a partir de um ponto de observação interno, em que a percepção da realidade é fundamentalmente intraceptiva ou, em outras palavras, marcada por um grau acentuado de subjetividade em que, o que se pensa a respeito da realidade é projetado sobre ela, que passa a ser interpretada, não a partir do que ela é, mas a partir do que se imagina que ela seja.

O segundo estágio do nível pré-convencional é chamado de “*A perspectiva instrumental e individualística e o plano mítico-literal da consciência teologal*”. Define-se, na faixa etária que vai dos oito aos quatorze anos, a ação moralmente correta em termos do prazer ou da satisfação das necessidades da criança. Em outras palavras, para os que se encontram nesse estágio o mais correto e o mais justo é agir de modo a satisfazer às próprias necessidades.

A consciência teologal envolve as percepções que uma criança começa a elaborar a respeito daquilo que a cerca e para o qual ela não consegue encontrar uma explicação racional. É o que se pode chamar de mistério. Esse espanto diante do mundo e dos enigmas da existência que precisam ser decifrados, leva a criança a assumir para si as histórias, crenças e costumes de sua comunidade, apropriando-se delas de forma literal. É uma fase marcada por uma compreensão antropomórfica da divindade “na qual se configura a capacidade da narrativa, da história, do drama, como formas de dar sentido às próprias experiências”¹⁵.

O segundo nível da peregrinação da consciência através do ciclo da vida é o nível convencional. Ele nasce no coração da adolescência e vai até ao início da vida adulta. É subdividido em duas estágios: o primeiro é o da “*Moralidade normativa e interpessoal, pensamento conformista e a necessidade de atender às expectativas do grupo social*”. Destaca-se aqui que uma pessoa convencional é aquela que se comporta ou vive de acordo com as regras e os costumes sociais. Neste primeiro estágio do nível convencional, a pessoa

¹⁴ FOWLER, James W. *Estágios da fé*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1992.

¹⁵ SILVA, Maria Eliane de Azevedo da. *Psicologia do desenvolvimento e religião*. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, p. 414.

julga que o certo é agir de acordo com o que as pessoas próximas esperam dela. Dessa forma, o comportamento correto é aquele que agrada aos demais e pelo qual se recebe aprovação.

O modo como a consciência teologal se apresenta nesse momento implica em uma recomposição da compreensão e da experiência de Deus. A relação com Deus é reimaginada de tal modo a se passar a percebe-Lo como “alguém possuidor de profundezas inesgotáveis, capaz de conhecer pessoalmente aquelas misteriosas profundezas do eu e dos outros que sabemos que nós jamais iremos conhecer”¹⁶.

O segundo estágio do nível convencional é o estágio “*A moralidade do sistema social e a fé individualizada-reflexiva: a manutenção da lei e da ordem*”. Enfatiza-se a preocupação em se entender os contextos por detrás das escolhas e das decisões. Amplia-se aqui o conceito de justiça que passa a ser definida, não em função da relação, pura e simples, de um indivíduo com outro ou com um grupo mais restrito ou mais próximo; mas, em função de toda uma comunidade. A ideia de justiça passa a supor um nível de reciprocidade mais complexo que o anterior. O que se define como direito e dever se faz a partir de um sistema que torna objetivo, por exemplo, quais são ou deveriam ser os direitos recíprocos.

Espera-se que, na passagem para um nível de compreensão que ultrapasse o limite de nossa percepção da realidade baseada nas relações interpessoais, que se forme na pessoa uma nova identidade e uma nova fé. Enquanto que, na perspectiva sintético-convencional a identidade do sujeito está atrelada aos seus grupos de origem – especialmente, a família, como se sua vida fosse determinada, até esse momento, pela força do destino, no sentido das expectativas familiares; na medida em que se aproxima do estágio da moralidade do sistema social e de uma experiência de fé no plano individutivo e reflexivo, esse mesmo sujeito passa a fazer escolhas que envolvem perspectivas ideológicas de acordo com a nova personalidade que está formando.

O terceiro nível da peregrinação da consciência através do ciclo da vida é o nível pós-convencional. O primeiro estágio desse nível foi chamado de “*A moralidade dos direitos humanos*”. Definem-se valores e princípios que tenham validade e aplicação, independentemente da autoridade dos grupos ou das pessoas que os adotam, e independentemente da própria identificação do indivíduo em tais grupos”¹⁷. Na perspectiva pós-convencional, considera-se que os indivíduos são entes separados da sociedade e que, em certas situações, o respeito pela dignidade do ser humano deve ser encarado como mais

¹⁶ SILVA, *Psicologia do desenvolvimento e religião*, p. 131.

¹⁷ TAILLE, Yves De La. *Moral e Ética*. Porto Alegre: Artmed, 2006, p. 102.

importante do que um determinado conjunto de leis consideradas fundamentais para o funcionamento da estrutura social.

A consciência teologal nessa fase da vida aponta “que os símbolos, estórias, doutrinas e liturgias de sua própria tradição ou de outras tradições são inevitavelmente parciais, incompletos e limitados à experiência de Deus de um povo específico”¹⁸.

O segundo estágio do nível pós-convencional é o da “*Moralidade dos princípios éticos universais*”. Alcança-se aqui o nível mais elevado da consciência. O indivíduo reconhece os princípios morais universais e age de acordo com eles. Esses princípios, na perspectiva pós-convencional, são escolhidos pelo próprio sujeito. São eles que definem que leis particulares e que acordos estabelecidos serão seguidos. Se, por acaso, as leis elaboradas em uma dada circunstância estiverem em desacordo com relação a esses princípios, elas precisarão ser modificadas.

O primeiro capítulo dessa peregrinação da consciência nos confronta com a sua complexidade. As suas várias faces estão em permanente processo de mudança e crescimento. A começar pela estrutura biológica, que tem suscitado acalorado debate nos meios acadêmicos e respingado na mídia em geral. Na face psicológica da consciência, o que se verifica é que com a desvinculação da consciência de questões estritamente ligadas ao universo da moralidade, todo um conjunto de possibilidades de pesquisa próprias do universo psicológico, se torna factível. Já a face social da consciência traz um convite, como sugere Paulo Freire, para um necessário processo de educação do olhar, em que a consciência é vista como essa ponte que nos aproxima da realidade de modo reflexivo. Na face moral enfatiza-se a importância dos valores e princípios que devem reger a vida humana ou, em outras palavras, essa capacidade de discernir o que é bom e o que é mal. E, finalmente, a face teologal, correspondendo a essa percepção do sagrado e da ação divina que deve ir se ampliando com o passar do tempo de tal maneira a se tornar a face por excelência da consciência permitindo que o ser humano seja capaz de compreender a si mesmo a partir da perspectiva da fé de tal modo a reproduzir nas decisões do cotidiano, mas, também, nas grandes escolhas da vida, a vontade de Deus.

¹⁸ TAILLE, *Moral e Ética*, p. 157.

CAPÍTULO 1

O QUE É CONSCIÊNCIA E SUAS MÚLTIPLAS FORMAS

Como uma espécie de romaria, como quem procura chegar a um lugar santo ou de grande devoção, a ideia de consciência foi peregrinando pelos séculos afora em uma jornada, como o passar do tempo sugere, certamente longa e exaustiva. Estamos nos referindo aqui às diversas formas com que a consciência se apresenta em sua peregrinação conceitual e como ela progride na vida de cada pessoa. Mas, por onde passam esses caminhos e onde se aspira chegar?

Pode-se dizer que, tanto do ponto de vista do percurso histórico do conceito que, com o passar dos muitos anos, foi se tornando mais complexo; como do ponto de vista das diferentes faces que a consciência apresenta em sua peregrinação, dependendo de uma série de variáveis, ela poderia chegar a se constituir como consciência teologal. A expectativa é que nesse processo as várias formas de consciência possam convergir, como se fossem afluentes de um grande rio, o *mainstream* da consciência teologal. Poderia se pensar, então, em um alvo a ser atingido ou em uma meta a ser alcançada. Esse *telos*, essa meta a ser alcançada relaciona-se com a busca do ser humano pela excelência moral e junto com essa perspectiva a possibilidade de ser uma pessoa mais feliz, mais harmonizada consigo mesma, tendo uma noção melhor do que, de fato, faz sentido na vida. Esse ponto de chegada, portanto, que estamos chamando de consciência teologal é visto aqui, não como uma utopia, no sentido de um lugar ideal, fantástico ou imaginário a que se deseja chegar. Ou aquilo “que se supõe maximamente desejável, mas que muitas vezes se considera inalcançável”¹. Algo como um sistema ou plano irrealizável, um devaneio, uma ilusão ou um sonho. O que se espera é que, na medida em que amadurece, a consciência se torne cada vez mais capaz de se expressar como consciência teologal amadurecida. Não se trata, portanto, que a consciência teologal seja um acréscimo extrínseco na vida de uma determinada pessoa ou uma espécie de consciência especial que se sobreponha ou que se coloque ao lado de uma outra consciência que se apresente a partir de uma base biológica, psicológica, social ou moral. Na verdade, estamos nos referindo, a uma mesma consciência só que, como vimos anteriormente seguindo a sugestão de Junges, “assumida na perspectiva da fé”².

Para iniciar essa peregrinação, buscaremos tornar claro o que significa falar de consciência e o que está envolvido nesse processo. Em seguida, tentaremos mostrar como a

¹ MORA, José Ferrater. *Utopia*. Diccionário de filosofia. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 3363.

² JUNGES, *Evento Cristo e ação humana*, p. 175.

consciência, em sua peregrinação, se estrutura a partir de uma base biológica, como se constitui psicologicamente, as influências que recebe e a ampliação dos níveis de percepção quando se pensa em termos das relações sociais que se ampliam progressivamente na medida do passar do tempo, a capacidade de julgamento do intelecto buscando distinguir o certo do errado, e, por fim, a consciência assumida na perspectiva da fé significando o seu amadurecimento que acaba por integrar pouco a pouco as suas expressões anteriores no caudaloso rio da experiência da fé.

1.1 O que é consciência e o que significa falar sobre ela.

1.1.1 O que é que se quer dizer por consciência?

Para responder a essa pergunta tomamos como ponto de partida a metáfora que nos é sugerida por Antônio Damásio em seu livro *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*³. Trata-se da perspectiva da plateia e do ator quando as cortinas do teatro se abrem e ambos saem à luz. É como se fosse um instante de nascimento, a ultrapassagem de um limiar ou de uma fronteira que separa um abrigo seguro, mas limitador de possibilidades dos riscos de um mundo mais amplo que se coloca adiante. Nesse sentido, “*sair à luz*” pode se constituir, de fato, em uma eloquente metáfora a respeito da consciência: o nascimento da mente conchedora, para a decisiva chegada do sentido do self ao mundo mental.

Ao se falar de self é possível, a princípio, defini-lo como o “ser essencial de uma pessoa que a distingue dos outros, especialmente considerado como objeto de introspecção ou ação reflexiva. A natureza ou personalidade particular de uma pessoa; as qualidades que tornam uma pessoa individual ou única”⁴. Essa chegada do self ao mundo mental pode ser traduzida pela passagem da inocência e ignorância para o conhecimento e interesse. Trata-se de uma aventura cheia de expectativas que inspira, ao mesmo tempo, temor e paixão. De um lado, o medo que paralisa; de outro, toda a sedução do caminho novo. É como pergunta Damásio: “o que poderia ser mais difícil de conhecer do que conhecer o modo como

³ DAMÁSIO, Antonio. *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁴ De um modo geral, o conceito de Self poderia ser definido como sugere o New Oxford American Dictionary: “a person’s essential being that distinguishes them from others, especially considered as the object of introspection or reflexive action. A person’s particular nature or personality; the qualities that make a person individual or unique”. STEVENSON, Angus; LINDBERG, Christine (Editors). *Self*. New Oxford American Dictionary. New York: Oxford University Press, 2010, p. 1583). O conceito de self na perspectiva do pensamento de Damásio corresponde à capacidade que temos como seres humanos “para produzir os sinais que levam um organismo a ter conhecimento de que está sentindo uma emoção”, trata-se da percepção que temos de nós mesmos. Cf. DAMASIO, *O mistério da consciência*, p. 24.

conhecemos? O que poderia ser mais deslumbrante do que perceber que é o fato de termos consciência que torna possíveis e mesmo inevitáveis nossas questões sobre a consciência?⁵.

Ao falarmos de consciência, portanto, estamos tratando da “função crítica que nos permite saber que estamos sentindo tristeza ou alegria, sofrimento ou prazer, vergonha ou orgulho, pesar por um amor que se foi ou por uma vida que se perdeu”⁶. É graças a ela que se abriu um caminho, “na evolução humana, para todo um novo gênero de criações, impossível sem ela: consciência moral, religião, organização social e política, artes, ciências e tecnologia”⁷. Essa consciência em sua multidimensional forma de se apresentar a partir das demandas que se colocam em seu caminho

é a chave para que se coloque sob escrutínio uma vida, seja isso bom ou mau; é o bilhete de ingresso, nossa iniciação em saber tudo sobre fome, sede, sexo, lágrimas, riso, prazer, intuição, o fluxo de imagens que denominamos pensamento, os sentimentos, as palavras, as histórias, as crenças, a música e a poesia, a felicidade e o êxtase. Em seu nível mais simples e mais elementar, a consciência permite-nos reconhecer um impulso irresistível para permanecer vivos e cultivar um interesse pelo self. Em seu nível mais complexo e elaborado, a consciência ajuda-nos a cultivar um interesse pelas outras pessoas e a aperfeiçoar a arte de viver⁸.

Uma série de fatores contribuíram para o papel preponderante que a consciência veio a assumir em termos culturais, especialmente com a chegada dos tempos modernos. Dentre esses fatores pode-se citar, por exemplo, “a afirmação do valor da pessoa e seus direitos, a recuperação da subjetividade e da autonomia”⁹. Nesse sentido, sem sombra de dúvida, a consciência tornou-se palavra-chave no mundo moderno, podendo-se mesmo considerar que

o surgimento da modernidade se identifica com uma eclosão da consciência em todos os seus sentidos. A riqueza desse fenômeno faz com que a palavra consciência designe hoje diferentes realidades, não unívocas, mas análogas. Engloba a liberdade de consciência, que é um dos pilares da sociedade atual e um dos direitos fundamentais da pessoa humana. Toma forma na liberdade religiosa, no pluralismo de opiniões, no respeito à objeção de consciência, e etc.¹⁰.

1.1.2 Falando de consciência a partir do significado semântico do termo.

⁵ DAMASIO, *O mistério da consciência*, p. 18.

⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁷ *Ibidem*, p. 19.

⁸ *Ibidem* p. 20.

⁹ MIRANDA, Vicente. *Consciência Moral*. In: VIDAL, Marciano. Ética Teológica: conceitos fundamentais. Petrópolis, RJ: Vozes; 1999. p. 288.

¹⁰ JUNGES, *Evento Cristo e ação humana*, p. 151.

A palavra consciência é a tradução do grego *syneidesis* que, por sua vez, se origina do verbo *synoida*, que significa “*eu sei em comum com*”, compartilhar um determinado conhecimento, estar consciente de. Esse verbo, segundo Vicente Miranda¹¹, é composto por uma partícula *syn* que exprime a ideia de concomitância e/ou acompanhamento somada ao verbo *oida* que significa conhecer.

Esse conhecimento assemelha-se ao testemunho que alguém dá em função do que se sabe a respeito de algum acontecimento. Nesse caso, aquele ou aquela que testemunha o faz a favor ou contra alguém. É nesse sentido que *synoida* veio a significar “*eu testemunho*” ou “*eu posso testemunhar*”. Dessa forma, a consciência pode ser entendida como uma espécie de testemunha interior no mais íntimo de cada pessoa que conhece quais são as intenções que subsistem por detrás dos atos ou ações que ela realiza.

1.1.3 Falando da consciência como parte indissociável da natureza humana.

É o que se verifica, por exemplo, na narrativa de Xenofonte a respeito do julgamento de Sócrates, já que este acreditava que aqueles que, porventura, viesssem a dar um falso testemunho contra ele sofreriam, necessariamente, de dores de consciência¹². Da mesma forma, se expressou Políbio (204 -120 a. C.) usando o termo *synesis*: “Nenhuma testemunha é tão atemorizante e tão terrivelmente acusadora quanto a consciência que habita na alma de cada homem”¹³.

1.1.4 Falando da consciência associada à dor ou ao sofrimento interno.

Em várias ocasiões, a consciência aparece associada à dor ou ao sofrimento interno. Isso, via de regra, como resultado de alguma ação negativa ou algum erro cometido. Demócrito, por exemplo, afirmava que para as pessoas comuns a consciência estava associada com punição provavelmente a ser levada a cabo pelos deuses, em geral, após a morte. Já Eurípedes usava a palavra *synesis* para mostrar que a consciência exercia, no íntimo de cada um, a função das Eumênides ou Eríneas, as vingativas divindades da mitologia grega¹⁴.

¹¹ MIRANDA, *Consciência Moral*, p. 289.

¹² DAVIES, W.C. *Conscience*. In: BUTTRICK, George Arthur (Editor). *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1962, p. 673.

¹³ *Ibidem*, p. 673.

¹⁴ As Eumênidas ou Eríneas ou, ainda, Fúrias, eram divindades do mundo infernal. Eram forças misteriosas que não reconheciam nem mesmo o poder dos deuses olímpicos. Eram vingadoras dos crimes e, no cumprimento de sua missão, perseguiam suas vítimas, torturando-as de todas as maneiras até leva-las à loucura. CIVITA, Victor (Ed.). *Eríneas*. Dicionário de Mitologia greco-romana. São Paulo: Abril Cultural, 1976. p. 78.

O que estava em jogo aqui era a punição dos perversos ou ímpios tanto nesse mundo como depois da morte, aqueles que tinham sido desobedientes aos pais, desrespeitosos com os mais velhos, os culpados de perjúrio, os assassinos e etc. Convidada a entrar em ação, em geral, em função dos erros que as pessoas cometem, a consciência emerge como dor ou sofrimento.

1.1.5 Falando da consciência como o lugar a partir do qual se constrói o conhecimento moral.

Essa mesma ideia de consciência tem sido usada tradicionalmente para se referir ao conhecimento moral que se constrói a partir do íntimo de cada um. Essa construção interna do saber moral se constitui em uma referência ao self, embora não exclua o fato de que a fonte da moralidade em questão possa ser externa ao próprio self. Por exemplo, ela poderia ser Deus, como na tradição cristã ou a influência da cultura ou da educação, como na teoria freudiana do superego. Referir-se ao self indica que, a partir de um ponto de vista psicológico, a consciência envolve introspecção, a percepção de como nos comportamos, como avaliamos a nós mesmos.

1.2 As múltiplas formas que a consciência assume em sua peregrinação

1.2.1 O ponto de partida da peregrinação da consciência: a estrutura biológica

O caminho percorrido pela consciência até chegar ao ponto de se assumir na perspectiva da fé tem seu ponto de partida na estrutura biológica. Embora essa afirmação não seja 100% conclusiva, considera-se aqui que o cérebro funciona no organismo humano, dentre outras importantes funções, engendrando padrões mentais, que podem ser denominados imagens do objeto. Como aponta Damásio, o

objeto designa aqui entidades tão diversas quanto uma pessoa, um lugar, uma melodia, uma dor de dente, um estado de êxtase; *imagem* designa um padrão mental para qualquer modalidade sensorial como, por exemplo, uma imagem sonora, uma imagem tátil, a imagem de um estado de bem-estar. Essas imagens comunicam aspectos das características do objeto e podem comunicar também a reação de gostar ou não gostar que podemos ter com relação a um objeto, os planos referentes a ele que podemos ter ou a rede de relações desse objeto em meio a outros objetos¹⁵.

Nessa linha de raciocínio, ao apreendermos a imagem de um objeto, o fazemos através do que poderia ser chamado portais sensoriais do sistema nervoso que incluem a visão,

¹⁵ DAMÁSIO, *O mistério da consciência*, p. 24.

audição, paladar, olfato, tato, sensações viscerais e etc. Essas percepções multissensoriais do objeto se assemelham a um filme que se constrói no cérebro composto por essas diversas trilhas sensoriais que, dentre outras coisas, comunicam a nossa reação diante do objeto, se gostamos dele ou não, que relações ele mantém com outros objetos, se podemos elaborar algum plano com relação a ele. A questão que se coloca aqui refere-se ao modo como o cérebro produz padrões neurais em seus circuitos de células nervosas e como se dá essa passagem do padrão neural para um padrão mental explícito que corresponderia ao nível mais elevado de fenômeno biológico chamado, como visto acima, de imagens. Mas o problema da consciência não se resolveria apenas na identificação do que seja objeto, imagem, padrão neural e padrão mental. Seria fundamental considerar, também, a questão filosófica dos *qualia*. Trata-se de um conceito muito importante para os filósofos da mente. Ele foi estudado pelo filósofo australiano Frank Jackson¹⁶ que propôs em 1982 que nem todo conhecimento vem da teoria, que há um certo tipo de conhecimento que se dá além da capacidade física que temos para perceber e decodificar o que foi percebido. Trata-se de algo subjetivo, que só pode ser adquirido pela experiência em primeira pessoa, ou seja, estados mentais que não existem no mundo físico, mas que dentro de nossas cabeças são reais. A referência aqui é à questão dos *qualia* que Jackson avaliou a partir do experimento do quarto de Mary, descrito por ele da seguinte maneira:

Maria é uma cientista brilhante que, por uma razão qualquer, é forçada a investigar o mundo a partir de uma sala em preto e branco através de um monitor de televisão em preto e branco. Ela é especialista em neurofisiologia da visão e adquire, vamos supor, toda a informação física que existe sobre o que acontece quando vemos tomates maduros ou o céu e usamos nomes como "vermelho", "azul" e assim por diante. Ela descobre, por exemplo, exatamente quais combinações de comprimento de onda do céu estimulam a retina e exatamente como isso produz, através do sistema nervoso central, a contração das cordas vocais e a expulsão de ar dos pulmões no enunciado da frase "o céu é azul". (Dificilmente se pode negar que, em princípio, é possível obter todas essas informações físicas da televisão em preto e branco, caso contrário, a Universidade Aberta precisaria necessariamente usar a televisão em cores). O que acontecerá quando Mary for libertada de seu quarto em preto e branco e receber um monitor de televisão em cores? Ela vai aprender alguma coisa ou não? Parece óbvio que ela aprenderá algo sobre o mundo e nossa experiência visual. Mas então é inevitável que o

¹⁶ Frank Cameron Jackson is an Australian analytic philosopher, currently Emeritus Professor and former Director of the Research School of Social Sciences at Australian National University. He was also a regular visiting professor of philosophy at Princeton University from 2007 through 2014. His research focuses primarily on philosophy of mind, epistemology, metaphysics, and meta-ethics. Disponível em <https://en.wikipedia.org/wiki/Frank_Cameron_Jackson>. Acesso em 04/06/2020.

conhecimento anterior esteja incompleto. Mas ela tinha todas as informações físicas¹⁷.

Por exemplo, o que é que sentimos quando ouvimos a Ode à alegria, título de um poema de Friedrich Schiller que se transformou no quarto movimento da nona sinfonia de Ludwig Van Beethoven? Certamente é uma emoção muito íntima que, por exemplo, nos remete a experiências do passado, que nos fez lembrar de pessoas que marcaram a nossa história, ou seja, algo rigorosamente individual, pessoal, de cada um. Portanto, o que são os *qualia*?

Qualia é o plural de *quale*, palavra latina referente à qualidade abstraída como uma essência universal, independentemente da cor e da forma. O conceito é conhecido nos estudos de filosofia da mente como aspecto qualitativo das experiências humanas. Trata-se de um termo recuperado por Clarence Irving Lewis nos escritos *Mind and the World Order* (1929, p. 21). Em termos gerais e filosóficos, os *qualia* se referem ao conhecimento adquirido pela experiência. Eles são cientificamente e comumente relacionados ao conceito de consciência e trazem questionamentos sobre o problema da relação corpo-mente, ou entre o material e o espiritual¹⁸.

Pode-se citar como exemplos de *qualia* aquela dor que sentimos proveniente de um ponto específico de nossas cabeças, o gosto daquele vinho que achamos que é mais saboroso ou, ainda, aquela vermelhidão do céu na hora do pôr do sol. Os *qualia* podem ser vistos como uma ponte explicativa entre as qualidades subjetivas de nossa percepção e o que chamamos estrutura biológica ao nos referirmos ao cérebro.

Os *qualia* estão associados à fenomenologia das cores, sons, sabores, aromas e sensações tátteis que enriquecem nossas experiências. Como é experientiar cores, sons, músicas, odores diversos, sentir dores, ódios e amores? Os

¹⁷ Mary is a brilliant scientist who is, for whatever reason, forced to investigate the world from a black-and-white room via a black and White television monitor. She specialises in the neurophysiology of vision and acquires, let us suppose, all the physical information there is to obtain about what goes on when we see ripe tomatoes or the sky, and use names like 'red', 'blue' and so on. She discovers, for example, just which wave-length combinations from the sky stimulate the retina, and exactly how this produces via the central nervous system the contraction of the vocal chords and expulsion of air from the lungs in the uttering of the sentence 'The sky is blue'. (It can hardly be denied that it is in principle possible to obtain all this phisical information from black-and-white- television, otherwise the Open University would of necessity need to use color television).What will happen when Mary is released from her black-and-white room is given a color television monitor? Will she learn anything or not? It seems just obvious that she will learn something about the world and our vision experience of it. But then is inescapable that he previous knowledge is complete. But she had all the physical information. (JACKSON. Frank Cameron. *There is something about Mary*. In: Essays on phenomenal consciousness and Frank Jackson's knowledge argument. Edited By Peter Ludlow; Yugin Nagasawa; Daniel Stoljar. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2004. p. 42).

¹⁸ JORGE, Ana Maria Guimarães. *Qualia e Consciência*. São Paulo: FACOM Revista da Faculdade de Comunicação e Marketing da Faap, nº 17 - 1º semestre de 2007. p. 55.

qualia podem constituir um modo específico de ser de qualquer indivíduo ao determinar os modos de ser de todo indivíduo. Não se referem às propriedades dos objetos em si, tais quais cores, sons e cheiros, mas às experiências individuais que essas qualidades suscitam no indivíduo, chamadas de “propriedades sensitivas subjetivas” que acompanham toda percepção¹⁹.

A grande questão que envolve os *qualia* é que sua existência e natureza questiona a ideia de que tudo aquilo que somos, as decisões que tomamos e o que sentimos e pensamos se reduz ao cérebro. Levantar a ideia, portanto, da existência dos qualia, significa considerar que mais do que uma estrutura biológica, somos mente e, com todos os seus ônus e bônus, somos uma consciência.

Um outro destaque a ser feito aqui, com relação à estrutura biológica, refere-se ao modo como o cérebro engendra um sentido do self no ato de conhecer semelhantemente ao engendramento de padrões mentais para um objeto como visto anteriormente. O que percebemos como imagens sensoriais, portanto, o que trazemos para dentro de nós mesmos e as imagens que evocamos internamente, ocupam a maior parte do campo de ação de nossa mente. Mas, tem algo mais que, segundo nos indica Damásio, refere-se àquilo que somos como observadores dessas imagens que percebemos e que evocamos. É isso que garante que os nossos pensamentos nos pertençam. Essa nossa presença diante do que acontece conosco mesmos – como se fossemos, em uma certa medida, expectadores desse filme que somos nós, correspondendo àquilo que sentimos como o mais importante para nós ou seja, quando somos de alguma maneira modificados pelas ações que fazemos na tentativa de apreendermos alguma coisa. Essa presença nunca se afasta, do momento em que despertamos até o momento em que nosso sono começa. Se não houver essa presença é porque não existimos²⁰. Isso que chamamos de consciência nos confronta com essa questão básica: como é que essa consciência pode ser construída no cérebro humano?

Na tentativa de obter uma resposta para esta questão, podemos começar dizendo que a consciência é o principal elemento que constitui a mente humana. É através dela que vivenciamos, experimentamos e compreendemos os mais diversos aspectos que constituem o nosso mundo interior. Mas não é apenas isso. Embora a consciência seja um fenômeno rigorosamente privado, ela e a mente estão fortemente relacionadas a comportamentos externos que podem ser observados por outras pessoas. Há aqui uma evidente correlação entre o que é privado – ou seja, o que é próprio da interioridade humana, e o público – ou seja, o

¹⁹ JORGE, *Qualia e Consciência*, p. 55.

²⁰ DAMÁSIO, *O mistério da consciência*, p. 26.

modo como nos comportamos, o que é, sem dúvida, objeto da observação das pessoas em geral. Uma outra questão a se destacar aqui é que a mente e o comportamento se relacionam de modo indiscutível com as funções dos organismos vivos. O fato é que, como nos mostra ainda Damásio,

o poder dessa triangulação de mente, comportamento e cérebro é evidente há mais de um século e meio – desde que os neurologistas Paul Broca e Carl Wernicke descobriram uma conexão entre a linguagem e certas regiões do hemisfério cerebral esquerdo²¹.

Em função disso, a filosofia e a psicologia uniram-se à biologia na formação de uma aliança simples e produtiva, permitindo novos avanços na compreensão da visão, da memória e da linguagem, gerando uma expectativa de que se possa chegar a uma maior compreensão a respeito do problema da consciência.

A área de estudos que tomou para si essa responsabilidade é conhecida como neurociência cognitiva. Ela tem buscado, especialmente, desenvolver novas técnicas de observação do cérebro, tentando entender a sua estrutura e função, o que tem permitido, hoje em dia, associar determinado comportamento que observamos, clinicamente ou em um experimento, não só a um correlato mental presumido desse comportamento, mas também a marcadores específicos de estrutura ou atividade mental²². Essas observações neurológicas acrescidas de uma série de experimentos neuro psicológicos permitem que se levantem algumas hipóteses a respeito da relação dos processos da consciência com regiões e sistemas cerebrais específicos, abrindo caminho para a descoberta da arquitetura neural que a sustenta.

Uma outra questão que se pode levantar a partir dessas observações neurológicas diz respeito à relação entre consciência e emoção. O que se tem verificado é que se, por acaso, há algum comprometimento da consciência, o mesmo se dá no plano emocional. Além disso tudo, pode-se pensar que a consciência não é um monólito, ou seja, ela pode ser separada em categorias como o simples e o complexo. O tipo simples foi chamado pelo Dr. Damásio de consciência central. A consciência, nesse nível, fornece ao organismo um sentido do self que se refere ao aqui e agora. Não há aqui nada que leve o sujeito a se projetar no futuro e o que se relaciona com o passado é apenas o imediatamente anterior. Portanto, não há aqui nem o antes e nem o depois.

²¹ *Ibidem*, p. 30.

²² *Ibidem*, p. 30.

Por outro lado, ao tipo complexo de consciência, ele chamou de consciência ampliada que, segundo ele, possuiria muitos níveis e graus, fornecendo, entre outras coisas, um sentido do self bem além de uma autopercepção do aqui e do agora. Trata-se da possibilidade da pessoa se reconhecer como pessoa, como uma identidade, situada em um ponto do tempo histórico individual, consciente do passado vivido e sendo capaz de visualizar o futuro.

Todas essas observações sugerem, portanto, que a consciência central é um fenômeno biológico simples que

possui apenas um nível de organização, é estável no decorrer da vida do indivíduo, não é exclusivamente humana e não depende da memória convencional, da memória operacional, do raciocínio ou da linguagem. Por outro lado, a consciência ampliada é um fenômeno biológico complexo, que conta com vários níveis de organização e evolui no decorrer da vida do organismo²³.

A consciência ampliada só atinge um nível mais elevado entre os seres humanos. Ela se alimenta da memória convencional e da memória operacional e se intensifica no uso da linguagem. Enquanto que a consciência central representaria apenas o primeiro passo a ser dado, por exemplo, na direção do conhecimento embora, ainda, de maneira muito obscura; a consciência ampliada traz à luz a construção integral do ser; além do aqui e do agora, considerando o passado e o futuro, em um vastíssimo panorama.

A consciência ampliada se constrói sobre o alicerce da consciência central. Se, por acaso, acontece uma doença neurológica, pode ser que a consciência central se mantenha ilesa; mas, se há comprometimento dela, todo o edifício da consciência cai por terra. Ou seja, a consciência ampliada não é capaz de se sustentar sem a base de apoio da consciência central. Em outras palavras, para que a consciência possa ser exercida na sua plenitude, é fundamental que os dois tipos de consciência estejam devidamente ativados.

Pode-se considerar, além das características acima mencionadas dos dois tipos de consciência que, a cada uma delas, corresponde um tipo de self. No caso da consciência central, seria o self central. Ele é visto como uma entidade provisória que é recriada para cada objeto com o que cérebro interage. Já o self que corresponderia à consciência ampliada seria o self autobiográfico, associado à ideia de identidade, portanto, ao contrário do que seria o self central, corresponderia a um conjunto não transitório de fatos e modos de ser únicos que caracterizam uma pessoa. Ele depende de

²³*Ibidem*, p. 34.

lembraças sistematizadas de situações em que a consciência central participou do processo de conhecer as características mais invariáveis da vida de um organismo: quem o gerou, onde, quando, seus gostos e aversões, o modo como habitualmente se reage diante de um problema ou conflito, seu nome, etc²⁴.

Normalmente, quando se pensa na consciência o que nos ocorre, via de regra, é pensarmos em determinadas funções cognitivas como linguagem, memória, razão, atenção ou memória operacional. Sendo essas funções de nível superior, elas são absolutamente necessárias para o bom funcionamento da consciência ampliada. No entanto, a consciência ampliada não é, como assevera Damásio, “uma variedade independente de consciência”²⁵, mas se constrói sobre o alicerce da consciência central. É a partir dessa base ou desse alicerce – ou seja, os aspectos iniciais da consciência que, pouco a pouco, a capacidade de fazer inferências e interpretar que caracterizam a consciência ampliada vai tomado forma. Há algo que é próprio da consciência central que é a atenção básica. Essa capacidade de nos atentarmos para alguma coisa de modo especial precede a consciência e, em seguida, pode se apresentar como atenção focalizada que seria um fenômeno próprio do desenvolvimento da própria consciência.

É, também, importante considerar que, quando se fala de consciência, não se trata apenas de uma teoria sobre como o cérebro cria cenas mentais integradas e unificadas. É que essas cenas não surgem do nada, mas são integradas e unificadas em função da singularidade do organismo e para o benefício desse organismo único. É nesse contexto que surge na mente o sentido do self. Se se trata aqui de uma consciência com um sentido do self, pode-se dizer que, somado à maquinaria biológica que o engendra, tem-se uma maior possibilidade para a otimização do processamento dos objetos a serem conhecidos, ou seja, “possuir um sentido do self não é só necessário para conhecer, no sentido próprio, mas pode influenciar o processamento de tudo que vem a ser conhecido”²⁶, incluindo a questão dos *qualia* no que se refere à representação do organismo consciente.

1.2.2 Consciência psicológica

1.2.2.1 A virada semântica da ideia de consciência durante o século XVII

Um dos aspectos através do qual é possível abordar a questão da consciência é na perspectiva psicológica. Uma abordagem nessa linha só se tornou presente a partir da virada

²⁴ *Ibidem*, p. 35.

²⁵ *Ibidem*, p. 42.

²⁶ *Ibidem*, p. 37.

semântica pela qual passou o termo consciência a partir do século XVII. Essa transição se deu no contexto do surgimento de novas teorias da mente e das ideias, se relacionando com outras importantes questões de debate que marcaram esse período e que incluíam discussões sobre a transparência do mental, a consciência do animal, e o problema das ideias inatas. Até então, o que se pensava a respeito da consciência estava intimamente ligado à ideia de identidade moral. Essa virada semântica marcou uma divisão filosófica entre os aspectos psicológicos e fenomenológicos do pensamento e a sensibilidade moral.

Uma coisa que dificultou esse processo de virada semântica do termo consciência foi o fato de que tanto na língua latina como na língua francesa, duas das línguas nas quais a filosofia era escrita naqueles tempos, tinham apenas um simples termo que designava ao mesmo tempo consciência moral e o que estamos chamando aqui de consciência psicológica. Na língua latina, o termo era *conscientia*; na francesa, *conscience*. Esses eram os termos que se usavam até o século XVII.

No entanto, no transcorrer desse século um processo de mudança semântica começou a acontecer contribuindo para que a ambiguidade do termo até aquele momento fosse, aos poucos, sendo resolvida. Os termos *conscientia* e *conscience* que, até então, significavam consciência moral, passaram a ter um novo significado, com muito mais peso psicológico.

Por outro lado, para os filósofos que escreviam na língua inglesa e na germânica, embora em ambas as línguas houvesse termos que designassem a diferença entre essas duas ideias de consciência, o processo também não foi fácil. O termo inglês “*consciousness*”, passou a ser largamente usado no século XVII para marcar a ideia de consciência em seu sentido mais psicológico e, portanto, desvinculando-se, cada vez mais, da ideia de identidade moral. Para os que escreviam em alemão foi cunhado, nos primórdios do século XVIII o termo “*bewusstssein*”, já que o que se usava para a consciência moral era “*gewissen*”. Mas, mesmo com o uso dessas palavras para distinguirem bem os dois conceitos, elas eram, também, usadas com outros significados, o que gerava uma certa confusão. No entanto, um texto inglês de 1727, já tratava do termo “*consciousness*” bem mais próximo do sentido psicológico de consciência como:

- (a) O ato reflexo, pelo qual o homem sabe que seus pensamentos são seus pensamentos, (b) o ato direto do pensamento; ou (o que é do mesmo significado) simples sensação, ou (c) o poder de se movimentar por conta própria, ou de começar a movimentar-se pela própria vontade²⁷.

²⁷ JORGENSE, Larry M. *Seventeenth-Century Theories of Consciousness*. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-17th/>>. Acesso em 13/05/2020.

1.2.2.2 Conceitos de consciência psicológica

Um primeiro conceito de consciência desvinculado da ideia de moralidade é o de *senciência*. Ele refere-se à capacidade dos seres em geral, especialmente pessoas e animais, de sentirem sensações e ter consciência delas. Envolve, portanto, sensibilidade para perceber o que nos acontece, o que nos rodeia e poder responder diante disso tudo. Esse estado de consciência pode admitir degraus ou níveis de percepção que variam de um ser para outro.

Na descrição do que seja consciência psicológica é importante considerá-la a partir do *estado de vigília*. Essa expressão descreve um estado ordinário da consciência complementar ao sono em que se verifica plena manifestação da atividade perceptivo-sensorial e motora voluntária. O organismo só estaria consciente quando estivesse acordado e normalmente em estado de alerta. Se, por caso, estivesse dormindo ou em um nível profundo de coma, então não estaria consciente. Aqui os limites entre o estado de vigília e o sono, por exemplo, nos confrontariam com uma zona escura ou embaçada, porque admite alguns casos intermediários. Por exemplo, há consciência durante o sonho? E quando se está hipnotizado ou em estado de fuga?

Um outro conceito importante para descrever a consciência psicológica é o de *autoconsciência*. Ele indica que as criaturas conscientes são aquelas que não apenas estão conscientes, mas são, também, conscientes de que estão conscientes. Não há consciência sem autoconsciência. Sempre que um sujeito tem consciência de um objeto ele tem autoconsciência da sua consciência desse objeto. Em outras palavras, a autoconsciência é uma consciência de segunda ordem uma vez que é uma consciência da consciência.

Uma outra forma de encarar a consciência é a partir do critério “o que é ser *como*?”, elaborado pelo filósofo Thomas Nagel. O que se pretendia aqui era tentar capturar como é que um organismo se faz consciente. De acordo com Nagel, o mundo aparece de modo exclusivo do ponto de vista mental ou experimental da criatura. Em outras palavras, o famoso artigo de Nagel intitulado “*What is it to be like a bat?*” (“*O que é ser como um morcego?*”), queria mostrar que um determinado tipo de percepção da realidade pertence exclusivamente e unicamente ao organismo que percebe. Segundo Nagel, o morcego percebe a realidade através do uso de uma ferramenta sensorial totalmente diferente da que nós, humanos, usaríamos. Se é dessa forma algo nos escaparia se fossemos tentar, em um curioso exercício de empatia, entender o mundo na perspectiva do morcego, pois

o sonar do morcego, claramente uma forma de percepção, não é similar em sua operação a nenhum dos nossos sentidos, e não há razão para que

suponhamos que seja subjetivamente parecido a qualquer coisa que nós podemos experienciar ou imaginar. Isto parece criar dificuldades para a noção do que é ser um morcego. Devemos refletir se existe algum método capaz de nos permitir extrapolar do nosso próprio exemplo para a vida interna de um morcego; em caso contrário, que outro método pode haver para a compreensão da noção?²⁸

Uma outra questão a se destacar é que seria importante definir o que faz de um estado mental um estado consciente. Para que isso seja possível, seria necessário definir o que é que caracteriza um estado consciente ou como age um sujeito consciente. Nesse caso, o conceito de um organismo consciente dependeria da descrição particular que damos dos estados conscientes.

Quando se estuda a consciência na perspectiva psicológica deve-se considerar o que vem a ser estado de consciência e suas variadas formas e significados ou, em outras palavras, o que torna um determinado organismo, humano ou não, consciente. A primeira coisa aqui é deixar bem claro os estados em que estamos conscientes. Um estado mental consciente é simplesmente aquele do qual temos consciência de estar nele. Estados de consciência, nessa perspectiva, envolvem uma espécie de meta-mentalidade ou meta-intencionalidade, na medida em que são capazes de reconhecer estados mentais, como se o organismo fosse capaz de se debruçar sobre si mesmo. Por exemplo, ter um desejo consciente de tomar uma xícara de café é ter esse desejo e também ter consciência simultânea e direta de que se tem esse desejo. Pensamentos e desejos inconscientes, nesse sentido, são simplesmente aqueles que temos sem estar cientes de tê-los, ou por falta de autoconhecimento ou por alguma causa psicanalítica mais profunda.

Quando se estuda como a consciência funciona, uma abordagem possível é considerar consciente o que é mais qualitativo naquilo que se percebe da realidade à nossa volta. Nesse caso, seria considerado estado consciente apenas se ele tiver ou envolver propriedades qualitativas no sentido de ser fruto da experiência do sujeito em primeira pessoa, o que, como vimos anteriormente, refere-se aos “*qualia*” ou à sensação sensorial crua. Por exemplo, se uma pessoa está bebendo algo que gosta, ela está vivenciando um estado consciente qualitativo, porque se constitui de vários “*qualia*” sensoriais: o sabor do vinho, a embalagem, a boa conversa do momento e etc.

²⁸ NAGEL, Thomas. *Como é ser como um morcego?* Goiânia: Revista Abordagem Gestalt vol.19, p. 110 jul. 2013.

Uma outra forma de ver a mesma questão é considerar que os “*qualia*” mencionados acima são algumas vezes descritos como propriedades fenomenais e, nesse caso, a consciência seria apresentada como consciência fenomenal, para tentar explicar melhor a estrutura geral da experiência que deve envolver sempre mais do que simplesmente “*qualia*” sensoriais. É que a estrutura fenomenal da consciência abrange também grande parte da organização espacial, temporal e conceitual de nossa experiência do mundo e de nós mesmos como agentes nele.

Nessa tentativa de compreender bem o que são estados conscientes, os chamados estados “*o que é ser como?*” que, como vimos acima, referem-se à noção de criatura consciente, como sugeriu Thomas Nagel, seria considerada consciente a criatura que percebe a realidade à sua volta com os seus próprios dispositivos perceptuais que seriam exclusivos seus. O critério estabelecido por Nagel pode ser entendido como objetivando destacar a importância da percepção em primeira pessoa ou a percepção interna de que cada um é capaz e que torna o estado de consciência um fenômeno ou estado qualitativo.

Além da consciência fenomenal, correspondendo à experiência propriamente dita, deve-se levar em consideração a chamada consciência de acesso, que se refere ao processamento daquilo que é vivenciado na experiência. O que se considera consciência de acesso está mais ligado a relações intramentais. Um indivíduo pode viver uma experiência muito semelhante à de um outro, mas o modo como ele processa a informação é sempre distinta.

Um outro elemento a ser considerado é que nos tornamos conscientes quando um determinado estado mental se transforma em uma narrativa que apela para a noção de “fluxo da consciência” em que um determinado estado mental passa a ser descrito como se fosse uma narrativa de episódios em série a partir da perspectiva de um self real ou meramente virtual. A ideia seria equiparar os estados mentais de uma pessoa com os que aparecem no fluxo da consciência. Pode-se argumentar aqui que os estados mentais aparecem no fluxo da consciência apenas na medida em que estamos cientes deles, e assim forjamos um vínculo entre a primeira noção meta-mental de um estado consciente e o conceito de fluxo ou narrativa.

1.2.3 Consciência social

A consciência social é um dos aspectos desse processo de peregrinação que, segundo pesquisas feitas em várias partes do mundo, desde a Austrália e Nova Zelândia, passando pelas Américas – sobretudo a América do Norte – até o continente europeu, tem destacado o fato de que na vida intrauterina já há sinais de sociabilidade revelados pelo feto que são muito

importantes na constituição do seu psiquismo²⁹. Embora ainda escassas, já existem pesquisas que visam estudar as interações entre o meio intra e extrauterino, a influência da figura materna no desenvolvimento físico e emocional do feto, o que é que nesse período da vida pode contribuir na constituição da personalidade da criança e o que é que se pode fazer em caráter preventivo no estudo do psiquismo fetal.

Investigadores que acompanham o desenvolvimento das capacidades do feto concordam em dizer que o bebê já antes de nascer é um ser inteligente, sensível, apresentando traços de personalidade próprios e bem definidos, e que tem uma vida afetiva e emocional estreitamente vinculada à sua experiência relacional com a mãe, captando seus estados emocionais e sua disposição afetiva para com ele³⁰.

Desde os primórdios da vida intrauterina, a consciência faz a sua peregrinação. Na medida em que os anos passam, é o que se espera, ela interage cada vez mais com o mundo a sua volta. Cada vez mais aprende, mais amadurece, mais amplia o seu olhar. A consciência social engloba os indivíduos, grupos e comunidades se elevando, aos poucos, até à vida adulta.

Nesse ponto de nossa peregrinação, seremos acompanhados por dois grandes mestres da educação que, em momentos especiais de sua trajetória se preocuparam com o caminhar da consciência social. Eles se preocuparam em estudar como ela se constitui na vida das pessoas e como o contexto no qual elas vivem contribui de forma decidida na sua formação. Isso aponta para a necessidade de se conhecer as relações vitais do homem em tais condições sociais e históricas e que estruturas particulares engendram essas relações. É isso que tem levado alguns educadores a

investigar como a consciência depende da própria vida das pessoas e das condições de sua existência. Isso significa que devemos conhecer como se formam as relações vitais do homem em tais e tais condições sociais e históricas e que estrutura particular engendra dadas relações. Devemos, em seguida, estudar como a estrutura da consciência do homem transforma-se com a estrutura de sua atividade³¹.

1.2.3.1 Lev Semyonovich Vygotsky (17/11/1896-11/06/1934)

A primeira coisa a se dizer a respeito da consciência social em Vygotsky é que ele foi pioneiro na elaboração do conceito de que o desenvolvimento da consciência e do percurso

²⁹ WILHEIM, Joanna. *O que é psicologia pré-natal*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997, p. 19.

³⁰ *Ibidem*, p. 20.

³¹ FRANCO, Maria Laura Puglisi Barbosa. *Representações sociais, ideologia e desenvolvimento da consciência*. Cadernos de pesquisa. São Paulo: Scielo vol. 34 no.121 Jan./Apr. 2004, p. 180.

intelectual das crianças ocorre em função das interações sociais e do contexto no qual elas vivem. Ele era um pensador complexo, cuja formação intelectual passou por sua participação da Revolução Russa de 1917, pelo estudo das obras de Karl Marx e Friedrich Engels, pelas proposições teóricas do materialismo histórico e dialético, pelos conhecimentos científicos e filosóficos disponíveis em seu breve tempo de vida – faleceu com apenas 37 anos em função da tuberculose e por meio dos seus próprios trabalhos experimentais. Ele se tornou mais conhecido como um psicólogo educacional cuja elaboração teórica é identificada como teoria histórico-cultural. Ela sugere que a interação social leva a um processo de mudança passo a passo no comportamento e pensamento da criança que pode variar grandemente dependendo da cultura onde se vive. Basicamente a teoria de Vygotsky sugere que o desenvolvimento depende da interação com pessoas e as ferramentas que a cultura fornece para que cada indivíduo venha a formar a sua visão de mundo.

Ele acreditava que uma das características mais marcantes do ser humano era o que chamava de sociabilidade primária. Hoje em dia, pode-se afirmar, que essa

tese tem quase o estatuto de fato científico estabelecido em razão da convergência de duas correntes de pesquisa: de um lado, as pesquisas biológicas do tipo, por exemplo, das relativas ao papel da sociabilidade na antropogênese, ou daquelas sobre o desenvolvimento morfológico do bebê (está cada vez mais demonstrado que as zonas cerebrais que regem as funções sociais, como a percepção do rosto, ou da voz humana, conhecem uma maturação precoce e acelerada); de outro lado, as pesquisas empíricas recentes sobre o desenvolvimento social da primeira infância provam abundantemente a tese da sociabilidade primária e precoce³².

É nas relações que estabelece com o mundo que a cerca que a criança desenvolve as bases de sua consciência. O adulto tem um papel importante nesse processo e é, através dele, que a criança se envolve em suas atividades. Tudo o que se refere ao comportamento infantil está enraizado no social. Desse ponto de vista, um bebê é um ser social por excelência, o que é fundamental para o seu processo de desenvolvimento e mesmo de sobrevivência. Em outras palavras, a sociabilidade da criança é o ponto de partida de suas interações sociais com o seu entorno.

É nesse sentido que para Vygotsky, a consciência é sempre socialmente mediada. Ela se constrói a partir da relação da criança com o meio e, um pouco mais adiante em seu processo de desenvolvimento, da pessoa consigo mesma. Ela não é um sistema estático ou

³² IVIC, Ivan. *Lev Semionovich Vygotsky*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2010, p. 15.

mecanicista, mas se relaciona com o desenvolvimento da conduta voluntária, com o processo de criação de um sentido, de uma interpretação do mundo.

No que se refere à tomada de consciência, ela se dá com respeito ao meio, ao próprio eu e às vivências subjetivas. Trata-se, sobretudo, de uma relação ativa de compreensão ou conhecimento com relação ao meio social, que se traduz em uma consonância entre os fatos internos ou externos ao sujeito e sua representação. Esse processo se dá no desenvolvimento infantil em momentos distintos. Ele tem seu início em um estado de indiferenciação de atrações, afetos e sensações. Após o nascimento,

o psiquismo vai conhecendo os estímulos que influem sobre ele, diferenciando coisas e pessoas, separando o subjetivo e o objetivo: no bebê pequeno, existiriam ainda manifestações muito primitivas de estados conscientes – a ideia de tomada de consciência é empregada nos mais variados contextos da obra de Vygotsky, dos níveis mais simples aos mais complexos da ontogênese. Um dos exemplos deste uso: o autor assinala que o bebê precisa tomar consciência de que alguém cuida dele para poder engajar-se no processo de comunicação emocional (atividade fundamental do primeiro ano de vida)³³.

Além disso, pode-se pensar em tomada de consciência motivacional, termo que se associa com a ideia de liberdade em Vygotsky, que aparece na livre eleição entre diversos motivos, nas situações de decisão em geral, seja com relação à vida prática, seja diante de sérios conflitos éticos.

Uma outra forma de tomada de consciência refere-se às operações semióticas e conceituais. A partir de estudos experimentais sobre o desenvolvimento do pensamento verbalizado, Vygotsky afirmou que

tomar consciência de uma operação significa transportá-la do plano da operação ao plano da linguagem, recriá-la na imaginação para que seja possível exprimi-la em palavras. Na tomada de consciência, o processo de atividade é destacado da atividade geral da consciência, tornando-se, ele mesmo, um objeto de consciência, ou seja, apreendem-se os próprios processos psíquicos por meio da generalização e sistematização dos conhecimentos já existentes³⁴.

Na medida em que a consciência se amplia, ela se apropria não mais apenas dos objetos que a cercam, mas daquilo que eles representam e daquilo que os representa. Isso se dá pela mediação do conceito, em que

³³ TOASSA, Gisele. *O conceito de consciência em Vygotsky*. Psicologia USP, São Paulo, vol.17 n. 2, p. 73, 2006.

³⁴ VYGOTSKY, L. S. *A construção do pensamento e da linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

o objeto deixa de ser um estímulo em particular para ser conscientemente representado por uma síntese – para Vygotsky, há então níveis mais abstratos de tomada de consciência (de percepção dos próprios sistemas semióticos), que são um tipo de meta-relação com a realidade, mediados especialmente por uma história de apropriação significativa dos conceitos científicos; nesta meta-relação podemos identificar uma relação com as conquistas do gênero humano e com as experiências individuais da pessoa³⁵.

Nesse processo de ampliação da consciência, ela chega a passar pelos portões dos conceitos científicos.

Tais conceitos são mediados por outros conceitos, de modo que o objeto é colocado num sistema hierárquico de inter-relações semióticas; daí a possibilidade de que seja apreendido e transferido para outros campos do pensamento e de conceitos anteriormente não relacionados a ele. Esta ideia de transferência da informação entre sistemas lembra a primeira conceituação de consciência na obra de Vygotsky³⁶.

O fato é que, segundo Vygotsky, a consciência se desenvolve como um processo integral. A cada nova etapa do seu processo de desenvolvimento ela se modifica resultando em diversos graus de tomada de consciência.

1.2.3.2 Paulo Freire (19/09/1921-02/05/1997)

Considerado um dos pensadores mais notáveis da história da pedagogia mundial, Paulo Freire iniciou seus trabalhos por volta de 1950 quando criou o Movimento de Cultura Popular. A partir desse movimento, formou o Círculo de Cultura onde, depois de um período de debates, chegou à conclusão que deveria se dedicar à alfabetização de adultos. Na medida em que seu pensamento foi se desenvolvendo, um traço permaneceu estável, a necessidade de conscientizar. Ele partia do pressuposto de que “ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo”³⁷.

Exatamente por causa da importância da ação conscientizadora que percorre toda a sua obra, é que se tornou necessária uma reflexão sobre a natureza da consciência. O ponto de partida é o jogo dialético das relações homem-mundo e é dessa ação dialética que brota a tomada de consciência de si, do mundo e dos outros. É que o homem é um corpo consciente. Mas não no sentido da consciência como um ente, como se fosse um objeto concreto ou, por isso mesmo, algo que se conceba espacialmente, como se fosse um receptáculo vazio presente em algum canto do cérebro humano. A consciência aqui é vista como essa ponte que nos

³⁵ TOASSA, p. 75.

³⁶ *Ibidem*, p. 75.

³⁷ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 39.

aproxima da realidade de modo reflexivo. Nesse sentido, ela é intencional. Não é a realidade que se aloja nela, mas enquanto consciência reflexiva, é ela que tende à realidade, criando a possibilidade da práxis ou da ação e reflexão. Nesse encontro com a realidade, esta não é simplesmente reproduzida, pois a consciência é ativa e, diante do objeto, ela funda o ato do conhecimento, que não se reduz pura e simplesmente a uma *doxa* da realidade ou a uma opinião fruto de uma reação imediata diante do objeto, mas se aprofunda para chegar ao *logos* ou à razão do objeto a ser conhecido. Trata-se de poder dizer algo que faça sentido a respeito da realidade, ou de dizer o que precisa ser dito, o que se faz quando os homens se unem para responder aos desafios que o mundo lhes propõe. Essa consciência que se faz história tem também a capacidade de se voltar sobre si mesma e, como autoconsciência, ser consciente de que, efetivamente, possuímos uma consciência. Mas, que tipo de consciência é essa que experimentamos na medida em que peregrinamos pela vida?

A um desses tipos de consciência Paulo Freire chamou de *consciência intransitiva*. Ela se caracteriza, sobretudo,

pela quase centralização dos interesses do homem em torno de formas mais vegetativas de vida. Quase exclusivamente pela extensão do raio de captação a essas formas de vida. Suas preocupações se cingem mais ao que há nele de vital, biologicamente falando. Falta-lhe teor de vida em plano mais histórico. É a consciência predominante ainda hoje, dos homens de zonas fortemente atrasadas do país. Esta forma de consciência representa um quase incompromisso entre o homem e sua existência. Por isso, adstringe-o a um plano de vida mais vegetativa. Circunscreve-o a áreas estreitas de interesses e preocupações. É a consciência dos homens pertencentes àquelas coletividades que Fernando de Azevedo chamou de “delimitadas” e “dobradas sobre si mesmas”. Escapa ao homem intransitivamente consciente a apreensão de problemas que se situam além de sua esfera biologicamente vital. Daí implicar numa incapacidade de captação de grande número de questões que são suscitadas³⁸.

E, por apreender a realidade a partir de um olhar quase que plenamente determinado pela dimensão biológica da existência, o ser humano não consegue agir em nível histórico e, portanto,

³⁸ FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 58.

não se compromete existencialmente através da decisão, é impermeável aos compromissos que ultrapassam a esfera da vida vegetativa. O homem assume uma postura mágica diante do mundo e dos fatos; não consegue discernir a verdadeira casualidade dos eventos³⁹.

Entretanto, esse tipo intransitivo de olhar a realidade não implica em uma viseira biológica tão poderosa que impeça o processo de se aprender a ver. É exatamente nesse ponto que surge toda a justificativa possível para se investir no processo educativo de tal modo a resgatar essa capacidade humana obscurecida por um anterior aprisionamento na caverna biologizante que, até então, impedia a ampliação do olhar sobre a realidade. Paulo Freire aponta para o fato de que o homem, apesar das prisões em que às vezes se enfurna, é um ser potencialmente aberto. Quando o seu olhar narcisisticamente está preso em um processo de autocontemplação, de ensimesmamento, ele não se faz história. No entanto, na medida em que amplia o seu poder de captar a realidade em seu entorno e de responder às questões que o mundo a sua volta lhe propõe, ele aumenta o seu poder de dialogar com a realidade, não só com aqueles outros seres humanos com os quais caminha, mas, também, para com mundo que o cerca. Nessa hora, esse olhar começa a se dirigir para além de si mesmo, para além do enraizamento biológico e se torna um olhar transitivo. É como nos mostra Freire,

seus interesses e preocupações, agora, se alongam a esferas mais amplas do que à simples esfera vital. Esta transitividade da consciência permeabiliza o homem. Leva-o a vencer o seu incompromisso com a existência, característico da consciência intransitiva e o compromete quase totalmente⁴⁰.

Em um primeiro momento, esse olhar é preponderantemente ingênuo no que se refere à interpretação da realidade. Verifica-se, por exemplo, uma certa tendência, diante da percepção das insatisfações da vida presente, de olhar para o passado, como uma vez cantou Ataulfo Alves, “Ai, meu Deus, eu era tão feliz, no meu pequenino Miraí...”⁴¹, ou de se sentir completamente impotente em sua condição de homem comum para enfrentar a complexa realidade na qual se encontra inserido, ou de elaborar as mais fantásticas teorias a respeito do que acontece em seu mundo, sem nenhuma disposição para investigar o que de fato se passa. Por isso mesmo, a argumentação que é capaz de elaborar é frágil e via de regra expressada de forma profundamente emotiva, em que se é capaz de polemizar, mas não dialogar. Nesse nível de consciência, certamente, os horizontes de percepção da realidade são mais amplos do

³⁹ OLIVEIRA, Paulo César de. CARVALHO, Patrícia de. *A intencionalidade da consciência no processo educativo segundo Paulo Freire.*: Paidéia, Ribeirão Preto, vol. 17 n. 37 May/Aug. 2007, p. 222.

⁴⁰ FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, p. 58.

⁴¹ ALVES, Ataulfo. *Nos meus tempos de criança*. Disponível em <<https://www.letras.mus.br/ataulfo-alves/84080/>>. Acesso em 16/05/2020.

que na fase da intransitividade, mas o diálogo que se estabelece com realidade é ainda deturpado e distorcido. Surge aqui o sectarismo, uma espécie de consciência fanatizada que, em alguns momentos, se torna muito agressiva, ameaçadora e irracional.

Mas, segundo Freire, a consciência deve peregrinar – e o esforço da educação da consciência é fundamental, até se constituir como *consciência transitiva crítica*, à qual deve-se chegar através de uma educação dialogal e ativa, que se volte para a responsabilidade social e política, que se aprofunde na interpretação dos problemas. Uma consciência que se caracterize pela substituição

de explicações mágicas por princípios causais. Por procurar testar os “achados” e se dispor sempre a revisões. Por despir-se ao máximo de preconceitos na análise dos problemas e, na sua apreensão, esforçar-se por evitar deformações. Por negar a transferência da responsabilidade. Pela recusa a posições quietistas. Por segurança na argumentação. Pela prática do diálogo e não da polêmica. Pela receptividade ao novo, não apenas porque novo e pela não-recusa ao velho, só porque velho, mas pela aceitação de ambos, enquanto válidos⁴².

É a essa consciência transitiva crítica a que se deve chegar na peregrinação da consciência na perspectiva de Paulo Freire. É ela que constitui a matriz da verdadeira democracia, em que a palavra dialogal circula pelas instituições, em que as formas de vida são mais permeáveis, interrogadoras, inquietas. Um tipo de consciência que se opõe, de um lado, ao mutismo e à inércia dos que se esforçam para o menos possível deixarem as suas zonas de conforto, que não se importam, que deixam “o barco correr”; e de outro, dos que só sabem gritar as suas pseudoverdades, que tentam pela força, que reduzem o outro a “substrato de pó de nada”, como dizia um velho professor.

É importante ressaltar que, segundo Freire, não se alcança uma consciência transitiva crítica de modo simplesmente automático, como se um dia qualquer da vida acordássemos mais maduros e preparados para o exercício da cidadania. Há necessidade de um processo de conscientização que favoreça a tomada de consciência. Isso só é possível como fruto de trabalho pedagógico crítico apoiado em condições históricas propícias.

1.2.4 Consciência moral

Uma das maneiras da consciência se apresentar em sua peregrinação é em seu sentido moral. Até pelo menos o século XVII, como visto anteriormente, o uso do termo consciência se associava quase sempre à ideia de moralidade, envolvendo a capacidade do intelecto distinguir o que é certo do errado, através de juízos morais que refletiam valores e normas

⁴² FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, p. 60.

sociais. É seguindo essa linha de raciocínio que Damásio distingue consciência de consciência moral. Quando falamos de consciência, “referimo-nos ao conhecimento de qualquer objeto ou ação atribuída a um self, ao passo que a consciência moral concerne ao bem e ao mal, que podem ser discernidos em ações ou objetos”⁴³. Trata-se da capacidade segundo “a qual seres dotados de razão percebem ou conhecem o bem e o mal, o que lhes permite evoluir e dirigir suas condutas como julgarem-se a si mesmos”⁴⁴. Considerando tudo isso, veremos nesse tópico apenas algumas características da consciência moral que permite que estabeleçamos a diferença dela para as outras formas de apresentação da consciência.

Uma dessas características refere-se ao caráter pluralístico, neutro e subjetivo da consciência moral. É que ela não está atrelada a nenhuma visão moral em particular. Ao contrário, ela pode ser vista como uma espécie de caixa vazia a ser preenchida com qualquer tipo de conteúdo moral. É nesse sentido que seria possível afirmar a consciência como um conceito moralmente neutro. Ao apelar-se para a consciência, por exemplo, como tentativa de justificar uma determinada ação moral, no final das contas, não se agregaria nenhum elemento a mais ou mais profundo ou, ainda, mais definitivo que servisse como justificativa moral para uma determinada conduta ou princípio. Isso implica em dizer que estamos falando de uma dimensão subjetiva da moralidade. O que é verdade para um nem sempre será para o outro. Estamos, de fato, nos referindo àquilo que os indivíduos acreditam, mesmo assumindo que existem valores éticos que, em algum momento, podem ser considerados objetivos no sentido de serem mais universais.

Em segundo lugar, a consciência moral pode ser vista como auto-conhecimento e auto-avaliação. Atribui-se à consciência, a reflexão que elaboramos a respeito de nós mesmos como pessoas morais e a respeito de nossa conduta moral. Através da consciência, nos examinamos, como se fossemos nosso próprio juiz interno. É como se o indivíduo fosse dividido em duas pessoas, uma que age e a outra que observa a conduta do primeiro. Mas tal autoconhecimento também pode ser pensado como compartilhado com outros que, supostamente, agiriam dentro de nós, como Deus ou deuses, dependendo da convicção de cada um. Poderia, também, ser a figura de alguém que, por ser objeto de nossa admiração, fosse internalizada a tal ponto de nos ajudar em nosso processo reflexivo e de tomada de decisão. Como se um mestre de sabedoria agisse dentro de nós mesmos.

⁴³ DAMÁSIO, *O mistério da consciência*, p. 47.

⁴⁴ BAERTSCHI, Bernard. *Senso Moral*. In: CANTO-SPERBER, Monique (organizadora). Dicionário de Ética e Filosofia Moral. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2013, p. 940.

No entanto, o conceito de consciência não se limita ao conhecimento que se elabora a respeito de si mesmo. Ele é também base ou fundamento para que seja possível a realização de nossas próprias avaliações morais com relação ao mundo que nos cerca. Nesse caso, quando se observa o comportamento de uma outra pessoa, a consciência age como um juiz que tanto pode aprovar como desaprovar a conduta moral desse outro. A ideia aqui é uma espécie de tribunal interno, que nos confronta e nos avalia.

Mas, e quando encontramos indivíduos com graves transtornos de personalidade, como no caso dos psicopatas, seriam pessoas sem consciência? Não haveria nelas esse tribunal interno a julgar as suas ações? Em certa medida, a resposta é afirmativa. É como se faltasse em indivíduos com esse perfil essa instância interna auto-avaliadora, essa autoconsciência moral, esse senso de responsabilidade ética que nos humaniza. A psiquiatra Ana Beatriz Barbosa da Silva assim os descreve:

Eles vivem entre nós, parecem fisicamente conosco, mas são desprovidos deste sentido tão especial: a consciência. Muitos seres humanos são destituídos desse senso de responsabilidade ética, que deveria ser a base essencial de nossas relações emocionais com os outros. Sei que é difícil de acreditar, mas algumas pessoas nunca experimentaram ou jamais experimentarão a inquietude mental, ou o menor sentimento de culpa ou remorso por desapontar, magoar, enganar ou até mesmo tirar a vida de alguém. Admitir que existem criaturas com essa natureza é quase uma rendição ao fato de que o "mal" habita entre nós, lado a lado, cara a cara. Para as pessoas que acreditam no amor e na compaixão como regras essenciais entre as relações humanas, aceitar essa possibilidade é, sem dúvida, bastante perturbador. No entanto, esses indivíduos verdadeiramente maléficos e ardilosos utilizam "disfarces" tão perfeitos que acreditamos piamente que são seres humanos como nós. Eles são verdadeiros atores da vida real, que mentem com a maior tranquilidade, como se estivessem contando a verdade mais cristalina. E, assim, conseguem deixar seus instintos maquiavélicos absolutamente imperceptíveis aos nossos olhos e sentidos, a ponto de não percebermos a diferença entre aqueles que têm consciência e aqueles que são desprovidos desse nobre atributo⁴⁵.

Em terceiro lugar, destaca-se o caráter epistêmico da consciência moral, que permite ou favorece a formação de crenças morais, distinguindo as possíveis diferentes fontes de princípios morais que dão forma a tais crenças. A consciência moral se constitui em nós como conhecimento moral ou através de crenças morais, seja em sentido absoluto, como por exemplo, o conhecimento das leis divinas, ou em um sentido relativo, por exemplo, o conhecimento das normas sociais na cultura de alguém. Esse tipo de elaboração da consciência pode ser visto, de um lado, como conhecimento moral indireto, em que ela

⁴⁵ SILVA, Ana Beatriz Barbosa. *Mentes Perigosas: o psicopata mora ao lado.* 2ª. Ed. São Paulo: Globo, 2014.

testemunha, por exemplo, a presença da lei de Deus em nós. Por outro lado, ela pode ser vista como uma espécie de sentido moral inato que se torna presente na medida em que a libertamos de “erros infantis” e dos preconceitos de nossa educação. É como se, no fundo dos nossos corações, se apresentasse um sentido inato de justiça e virtude, através do qual pudéssemos julgar nossas ações e as ações dos outros como boas ou más.

Em quarto lugar, a consciência pode ser vista como motivação para agir moralmente. Nesse caso, ela é concebida como senso de dever. Dessa forma, ela nos motiva a agir de acordo com os princípios ou crenças morais que já possuímos, estabelecendo um senso geral de obrigação moral na consciência do indivíduo, fazendo com que a sua força motivacional brote a partir do seu íntimo, não dependendo, por exemplo, de uma autoridade externa.

Uma quinta característica da consciência em sua perspectiva moral refere-se a uma esfera de moralidade pessoal que identificamos como nosso senso de identidade pessoal, entendida como a percepção que temos de nós mesmos ou daquilo que nos caracteriza enquanto individuos: nosso caráter, nossos traços psicológicos, nossa experiência passada, etc.

Uma sexta característica da consciência é a sua liberdade. Há aqueles que afirmam que a liberdade de consciência ganha mais importância e, portanto, se torna mais efetiva quando as estruturas políticas e religiosas perdem poder e autoridade moral. A liberdade de consciência é hoje protegida pela Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, que diz: "Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião"⁴⁶.

1.2.5 Consciência teologal

O que podemos chamar de consciência teologal é a consciência como um todo, incluindo os aspectos psicológicos, sociais e morais, assumidos na perspectiva da fé. Dois teólogos trabalharam a ideia de consciência nessa perspectiva de modo marcante: Bernard Häring e o Cardeal John Henry Newman.

1.2.5.1 Bernhard Häring (10/11/1912-03/07/1998)

Häring nasceu em Böttingen na Alemanha. Ele veio de uma família de camponeses e, já aos 12 anos, resolveu se dedicar à vida religiosa, entrando para um seminário. Um pouco mais tarde ele se associou à ordem religiosa dos Redentoristas e foi ordenado sacerdote, sendo enviado como missionário para o Brasil. A partir de 1954, ele tornou-se conhecido como

⁴⁶ DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. *Artigo XVIII*. Disponível em <<https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>>. Acesso em 08/06/2020.

teólogo moral ao escrever os três volumes de *A Lei de Cristo*. De 1949 a 1987, ensinou teologia moral na Academia Alfonsiana em Roma. Ele atuou como perito durante o Concílio Vaticano II de 1962 a 1965, fazendo parte da comissão mista que preparou a constituição pastoral *Gaudium et Spes*. Exerceu notável liderança no movimento da teologia moral católica especialmente no sentido de torná-la mais personalista e mais bíblica. Faleceu aos 85 anos em Haag Oberbayern na Alemanha.

Häring considerava, primeiramente, que era através da consciência que se ouvia o chamado de Cristo. É a partir desse lugar, o mais secreto, que se pode ouvir a voz de Deus e do Bem. A consciência, iluminada pela fé, torna-se, ela própria, um foco de luz. Nesse sentido, ela deve ser compreendida sempre a partir de um ponto de vista religioso.

Quando se trata do exercício de uma ação moral, agir segundo a consciência implica em se levar em consideração não somente o que é lícito, mas quais as consequências dessas ações para a salvação do próximo. Por isso mesmo, essa consciência que se assume na perspectiva da fé, deveria ser sensível ao dever do amor.

Ao analisar fenomenologicamente essa consciência em uma perspectiva religiosa, Häring acentua que:

O primeiro grito da consciência concentra-se no Eu (sem por isso se revestir de egoísmo). Simplesmente o Eu ferido grita. Mas logo que, movido pela primeira dor de sua consciência, o ser humano se abre novamente aos valores, não é mais só pela dor da ferida tão bruscamente aberta que ele chora os valores perdidos, mas é também pelo abalo que lhe causa o som da trombeta do Anjo do Juízo, que proclama altamente a sua rigorosa exigência. Sentença de condenação e apelo ao arrependimento misturam-se à dor do Eu dilacerado. Uma consciência que estremece em meio às dores, percebe com agudeza este apelo que a incita a seguir o bem, apelo que significa para ela uma sentença de vida ou de morte, conforme a decisão que ela adotar... Diferente é a situação na consciência moral sã (boa consciência). Assim como a pessoa humana que desfruta de boa saúde não pensa em suas forças, não obstante elas transbordarem de plenitude, também a pessoa humana voltada inteiramente para os valores, não pensa continuamente com uma reflexão atual, naquilo que o bem proporciona ao seu bem-estar espiritual, mas re jubila-se com o bem e pratica-o por amor⁴⁷.

Essa consciência, portanto, expressa a voz de Deus. Não é que em cada juízo da consciência haja uma intervenção divina, não é por revelações imediatas, mas é através dos seus dons que o Espírito Santo nos fala. E agindo assim, a sensibilidade de nossa consciência

⁴⁷ ARAÚJO, José William Corrêa de. *A noção de consciência moral em Bernhard Häring e sua contribuição à atual crise de valores*. Tese de doutorado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Teologia PUC – Rio. Rio de Janeiro, março, 2007, p. 173.

é aguçada, se torna espiritualmente perspicaz para que, à luz da revelação divina projetada sobre as circunstâncias, possamos identificar com maior clareza a vontade de Deus. No entanto, há uma delicadeza nessa fala que se dirige à nossa consciência, permitindo que, inclusive, não a escutemos, abrindo espaço para formarmos juízos por conta própria, mesmo que sejam, muitas vezes, equivocados. A fala divina dirigida à consciência faz com que esta estimule a concordância da vontade com a verdade conhecida e a impulsione a procurar essa mesma verdade antes de se tomar qualquer decisão.

No processo de formação da consciência, aquele que age de forma prudente é capaz de se autoavaliar, verificar onde se encontram as suas dificuldades e assim se tornar humilde e dócil à ação do Espírito Santo. Quando, por exemplo, uma pessoa afirma seu desejo de buscar o bem ideal e, na prática, faz tudo ao contrário, o dinamismo da consciência se torna particularmente ameaçado.

Dependendo do modo como essa consciência responde diante dos dilemas da existência, de fato, ela pode vir a obscurecer-se e embotar-se. Isso pode acontecer quando ela se apresenta em estado de perplexidade diante do erro. Essa consciência perplexa, acha que, diante de uma decisão a ser tomada, não há como evitar o pecado, qualquer que seja a escolha feita. Mas, ela pode se apresentar também de forma frouxa ou descomprometida, revelando uma grande fragilidade na tomada de posição. Ou, ainda, se apresentar de forma escrupulosa, tomada de uma incerteza doentia que afeta o juízo moral. O escrupuloso vive assombrado pelo medo de pecar. Diante de tudo isso, Häring, aponta qual deve ser o caminho de uma consciência que se torna progressivamente mais madura:

A fonte mais comum de nossos erros e de nossas incertezas é a ignorância mais ou menos culpável das coisas religiosas e morais... Uma consciência moral suficientemente madura não escolherá inconsideradamente o caminho mais fácil. Ela saberá atender à voz da graça e da ‘situação’ e enfrentar as asperezas de um compromisso que exija maior coragem, toda vez que uma atitude lhe pareça consultar melhor os interesses do Reino de Deus⁴⁸.

Ao tratar dessa mesma consciência assumida na perspectiva da fé em seu livro *Livres e Fiéis em Cristo*, Häring, a partir da perspectiva personalista oferecida pelo Concílio Vaticano II, sobretudo na constituição pastoral *Gaudium et Spes*⁴⁹, enfatiza que “o chamado de Deus

⁴⁸ *Ibidem*, pg. 177.

⁴⁹ No fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo, mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração: faze isto, evita aquilo. O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado (9). A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser (10).

que ressoa em nossos corações é, ao mesmo tempo, uma experiência religiosa e uma experiência de consciência". A consciência aqui, a partir mesmo da etimologia do termo, *cum* (juntos) e *scientia, scire* (conhecer), é apresentada como

a faculdade moral da pessoa, o centro e o santuário íntimo onde se conhece a si mesmo no confronto com Deus e com o próximo. Mesmo que a consciência tenha uma voz própria, a palavra que ela diz não é dela: vem da Palavra na qual todas as coisas são criadas, a Palavra que se fez carne para viver, ser e existir conosco. E esta Palavra fala através da voz íntima da consciência, o que pressupõe a nossa capacidade de escutar com todo o nosso ser⁵⁰.

É dessa forma que essa Palavra que se faz carne faz com que a consciência se torne distintamente cristã, o que nos convoca à solidariedade com toda a humanidade. Uma consciência profundamente marcada pela liberdade criativa e fidelidade que brota da fé em Cristo. Uma consciência amadurecida que não se prende mais a um catálogo de coisas e fórmulas. Ela se move com firmeza a partir da opção fundamental de sua atitude de fé e responsabilidade. Uma fé que resulta de uma relação íntima com Cristo e que desperta, de modo constante, um desejo de conhecê-Lo ainda mais.

É nesse sentido que, segundo Häring, ao comentar o texto da carta de Paulo aos Romanos 14, 23⁵¹, a boa consciência e a fé devem ser percebidas como inseparáveis. Segundo ele, esse texto pode ser traduzido de dois modos:

“o que não provém da fé é pecado” ou “o que não provém da consciência é pecado”. Ambas as versões são exatas, porque Paulo vê a consciência humana e a convicção da consciência como iluminadas e confirmadas pela fé. Ou seja, para Paulo, fé e boa consciência são inseparáveis (Cf. 1 Tm 1,5,19). Aqueles que abandonam a fé difundem falsidade, são pessoas “que têm a própria consciência como que marcada por ferro quente” (Cf. 1 Tm 4,2; Tt 1,15-16). A cultura objetiva – o complexo das tradições, dos costumes, do ethos e das leis – é indispensável ao desenvolvimento da consciência individual, mas não pode, por ela mesma, garantir o desenvolvimento de uma consciência sensível e madura. Uma profunda

Graças à consciência, revela-se de modo admirável aquela lei que se realiza no amor de Deus e do próximo (11). Pela fidelidade à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social. Quanto mais, portanto, prevalecer a recta consciência, tanto mais as pessoas e os grupos estarão longe da arbitrariedade cega e procurarão conformar-se com as normas objectivas da moralidade. Não raro, porém, acontece que a consciência erra, por ignorância invencível, sem por isso perder a própria dignidade. Outro tanto não se pode dizer quando o homem se descuida de procurar a verdade e o bem e quando a consciência se vai progressivamente cegando, com o hábito do pecado (CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, no. 16, Sobre a Igreja no mundo atual).

⁵⁰ HÄRING, Bernhard. *Apud ARAÚJO, A noção de consciência moral em Bernhard Häring*, p. 177.

⁵¹ “Mas aquele que tem dúvidas, se come está condenado, porque não come por fé; e tudo o que não é de fé é pecado.” Romanos 14, 23.

experiência de fé e o cumprimento da lei de Cristo sobre o amor são condições para poder reconhecer quais coisas merecem ser feitas⁵².

Häring enfatiza, ainda, que a fé e os mandamentos dão à consciência a função das virtudes escatológicas. Aqui ele destaca a esperança e a vigilância. De um lado, a esperança sensibiliza a consciência dos cristãos para se empenharem na luta pela justiça social, através de um empenho não violento, mas ativo, revelando uma Igreja que é capaz de escutar os sinais dos tempos enchendo os corações de esperança com relação ao mundo que virá. De outro lado, destaca

a vigilância que resulta da tensão criativa entre o já e o ainda não que são percebidos e que recebem resposta na gratidão e na esperança. Quando se pratica a vigilância, a consciência especificamente cristã vem plasmada pela riqueza e pela tensão da história da salvação⁵³.

Finalmente, a formação da consciência depende em grande parte, segundo Häring, do modo como a virtude da prudência é compreendida.

Esta deveria ser encarada, em profundidade, à luz das virtudes escatológicas, especialmente da vigilância. Uma prudência vigilante confere à consciência o tato delicado para cada situação, e sabe decifrar, mesmo em meio aos mais confusos e atordoantes acontecimentos, as oportunidades e as necessidades presentes, a despeito de toda obscuridade que provém de pecados passados e das seduções de um mundo pecador. Assim, o dever da consciência vigilante é duplo: avaliar corretamente a realidade objetiva e discernir e predispor as ações que sejam apropriadas como resposta aos dons de Deus e às necessidades humanas.

Ou seja, “possuímos uma consciência distintamente cristã quando nos achamos profundamente enraizados em Cristo, atentos à sua presença e aos seus dons, prontos a nos unirmos a Ele em seu amor por todo o seu povo”⁵⁴.

1.2.5.2 Cardeal John Henry Newman (21/02/1801-11/08/1890)

Foi um sacerdote anglicano que se converteu ao catolicismo, sendo nomeado Cardeal pelo Papa Leão XIII, em 1879. Dentre as várias questões que mereceram a sua atenção como teólogo, uma delas diz respeito ao primado da consciência. O pensamento de Newman nessa direção afirma, primeiramente, que a existência da consciência moral, vista em sua perspectiva teologal, não tem origem no próprio homem, já que, assim como não deu a si

⁵² HÄRING, Bernhard. *Apud ARAÚJO*, p. 203.

⁵³ HÄRING, Bernhard. *Apud ARAÚJO*, p. 203.

⁵⁴ Idem, p. 203.

mesmo a sua existência, também não deu a si mesmo uma consciência. Na verdade, a consciência presente em cada homem e mulher revela uma dimensão eminentemente espiritual que é específica do ser humano.

Quando observamos o comportamento humano, ainda que nossa análise se circunscreva puramente ao que é exterior e descritivo, não se pode deixar de ter presente a dimensão espiritual e religiosa. Em outras palavras, uma análise no âmbito da história ou da sociologia confirma que o comportamento humano ao longo dos tempos, nas várias culturas e em todos os lugares, evidenciou sempre uma dimensão espiritual e religiosa. As práticas religiosas que surgiram a partir daí têm relação com essa consciência que se assume na perspectiva da fé, apesar dos matizes específicos próprios das diferentes culturas e religiões. Embora Newman nunca tenha escrito um tratado específico sobre essa consciência que expressa a voz de Deus, ele desenvolve e aprofunda esse conceito, sobretudo,

na Grammar, o tratamento da natureza da Consciência Moral aparece em função do estudo dos dinamismos internos implicados na fé em Deus, especialmente no Capítulo V. Aqui, Newman refere-se à fé viva em Deus, ou seja, à fé com implicações existenciais, ou, usando uma linguagem mais específica, própria do nosso autor, na averiguação da possibilidade e das condições que permitem, relativamente a Deus, o assentimento real. Na Letter to the Duke of Norfolk, a Consciência Moral aparece também em relação com o tema de Deus, sendo-lhe dedicado um capítulo⁵⁵.

Henry Bremond⁵⁶, intelectual católico e, durante algum tempo, sacerdote jesuíta, avaliando a relação entre religião natural e religião revelada no pensamento de Newman, descreveu a filosofia de Newman como estando orientada no sentido de estabelecer uma identidade fundamental entre a voz da consciência e a voz de Deus entendida, sobretudo, no quadro da Revelação: “Toda a sua filosofia equivale a estabelecer uma identidade fundamental entre a voz da consciência e a voz de Deus. Toda a sua teologia tem demonstrado no Deus da revelação, o Deus da consciência”⁵⁷.

Para Newman, o Cristianismo, enquanto religião, é algo que se acrescenta, como algo mais específico no que se refere à relação com Deus, em contraposição a esse Deus mais genérico da religião natural. O acesso a Deus que nos vem através da religião natural é

⁵⁵ PAIVA, Fernando Maio. *Consciência moral em John Henry Newman como via para chegar à fé e ao conhecimento de Deus*. Covilhã, Portugal: Lusosofia Press, 2013, p. 15.

⁵⁶ Henri Brémont (31/07/1865-17/08/1933) foi um pesquisador de literatura francesa, durante algum tempo jesuíta e filósofo católico que elaborou um estudo sobre a psicologia de John Henry Newman em 1906. Disponível em <https://en.wikipedia.org/wiki/Henri_Br%C3%A9mond>. Acesso em 18/05/2020).

⁵⁷ “Toute sa philosophie revient à établir une identité fondamentale entre la voix de la conscience et la voix de Dieu. Toute sa théologie à montrer, dans le Dieu de la révélation, le Dieu de la conscience” BRÉMOND, Henri. Apud PAIVA, Fernando Maio. *Consciência moral em John Henry Newman como via para chegar à fé e ao conhecimento de Deus*. Covilhã, Portugal: Lusosofia Press, 2013, p. 15.

independente do acesso a Deus que nos é proporcionado pela Revelação. No entanto, essa consciência que percebe esse Deus da religião natural é que abre caminho e prepara o acolhimento que fazemos ao Deus da revelação. Em outras palavras, é a consciência que estabelece essa ponte entre a religião natural e a religião revelada.

Através da consciência o homem não apenas reconhece a existência e presença de Deus, como descobre quem Ele é. É através da consciência que os atributos de Deus nos são dados a conhecer. Nesse sentido, Newman afirma que “a consciência, também, nos ensina, não apenas que Deus é, mas o que Ele é; fornece à mente uma imagem real Dele, como um meio de adoração”⁵⁸.

A consciência é assim um meio do ser humano saber quem Deus é, de conhecer os seus atributos e a Sua vontade através das leis da nossa mente. Segundo Newman “como a estrutura do universo nos fala d’Aquele que o fez, as leis da mente são a expressão, não da mera ordem constituída, mas da Sua vontade”⁵⁹. Estas “leis da mente”, às quais Newman se refere, “acabam por ser os dinamismos da vida interior, entre os quais se incluem os fenômenos associados à Consciência Moral, como faculdade constitutiva do Homem”⁶⁰.

⁵⁸ NEWMAN, John Henry. Apud PAIVA, Fernando Maio. *Consciência moral em John Henry Newman como via para chegar à fé e ao conhecimento de Deus*. Covilhã, Portugal: Lusosofia Press, 2013, p. 15.

⁵⁹ “As the structure of the universe speaks to us of Him who made it, so the laws of the mind are the expression, not of mere constituted order, but of His will”. NEWMAN, Apud PAIVA, *Consciência moral em John Henry Newman*, p. 86.

⁶⁰ Idem, p. 86.

CAPÍTULO 2

A PEREGRINAÇÃO DA IDEIA DE CONSCIÊNCIA

ATRAVÉS DOS SÉCULOS

Vimos como a consciência assume várias faces até que todas elas se encontrem no “*mainstream*” da consciência teologal. Nesse capítulo, veremos como a ideia de consciência faz a sua peregrinação ao longo da história. Esse outro tipo de percurso terá o seu início na Antiguidade Clássica. Acompanharemos como a ideia de consciência surgiu nas sentenças órficas e entre os pitagóricos, em Demócrito, na filosofia helênica e, em Fílon de Alexandria, apresentando a consciência como a presença do divino na alma.

Em seguida, peregrinaremos pelo inevitável e, ao mesmo tempo, desejável caminho proposto pelas Escrituras Sagradas, começando com o Antigo Testamento em que o termo consciência não aparece, mas sim o que se assemelha a ele surgindo, de acordo com a mentalidade semítica, como pensamento, conhecimento ou sabedoria. Ao chegarmos ao Novo Testamento, nos encontraremos, primeiramente, com o modo como os evangelhos trataram a questão da consciência e, sobretudo, assinalaremos a importância do Apóstolo Paulo ao trazer para o centro da reflexão ética do cristianismo o uso que os gregos faziam do termo *syneidesis* e como tratou da questão da consciência especialmente quando enfrentou o problema da carne sacrificada aos ídolos, na Carta aos Coríntios.

A próxima parada dessa peregrinação histórica da consciência marca nosso encontro com os Pais da Igreja. Aqui dois destaques serão feitos. O primeiro deles se refere a Jerônimo, considerando, de modo especial, o seu comentário do livro do Profeta Ezequiel, quando usou a palavra *synterésin* (*συντηρησίν*) como um dos poderes da alma descrito como “*a centelha da consciência*” (*scintilla conscientiae*). O segundo é Agostinho de Hipona e o chamamento à interioridade e a temática do acontecer moral através do antagonismo entre as duas cidades e os dois amores.

Chegando ao período da escolástica, consideraremos, de um lado, a visão da consciência na perspectiva da teologia monástica, mais próxima do âmbito da fé e de preocupações de natureza pastoral, sobretudo, representada por São Boaventura; e, de outro, uma visão da consciência que colocava ênfase maior sobre o aspecto gnosiológico, próprio da reflexão escolástica, muito mais interessada em esclarecer o problema dos atos humanos e o da sindérese, representada, sobretudo, por Santo Tomás de Aquino. Em seguida, marcaremos encontro com Descartes e o alvorecer dos tempos modernos, considerando, sobretudo, a sua

importância para o debate cérebro x mente, fonte principal de interesse da filosofia da mente no mundo contemporâneo.

2.1 Na Antiguidade Clássica: Ulisses, ou Odisseu.

Assim se inicia a Odisseia na tradução de Carlos Alberto de Costa Nunes:

Musa, reconta-me os feitos do herói astucioso que muito peregrinou, dês que es fez as muralhas sagradas de Tróia; muitas cidades dos homens viajou, conheceu seus costumes, como no mar padeceu sofrimentos inúmeros na alma, para que a vida salvasse e dos seus companheiros¹.

Em um dos principais poemas épicos da Grécia Antiga atribuído a Homero nos encontramos com a história de Ulisses, o herói astucioso que muito peregrinou... Talvez não haja personagem tão emblemático quanto Ulisses no que se refere à Antiguidade Clássica para descrever a busca humana pela paz de espírito, pela serenidade, pelo encontro da consciência consigo mesma, com suas origens. Trata-se da mítica peregrinação do grande guerreiro Ulisses, Rei de Ítaca que, navegando sobre as águas imprevisíveis do mar das histórias e das lendas, buscava o retorno à sua casa.

De acordo com o ideal supremo de virtude da época homérica, Ulisses é retratado como alguém de moral inatacável, cheio de piedade, sabedoria e justiça. A Odisseia, um poema de *voσtos (nostos)*, de regresso, se inicia com a palavra “homem” e, vinte versos após, o identifica: trata-se do

“homem que muito sofreu e que muito aprendeu sobre os mais variados povos. É o poema das aventuras, das múltiplas histórias que excitam a atenção do ouvinte, e do espírito aberto a todas as curiosidades de “Ulisses dos mil artifícios”, que vence todas as dificuldades por seu engenho”².

Em Ulisses “está presente a marca da criatura que luta contra os desígnios dos deuses, tentando manter a supremacia da razão e da consciência humanas”³. Em “cada uma de suas façanhas alia a inteligência à força: desta forma, ele é a própria civilização grega que se impõe e se expande, apesar dos povos bárbaros que tentam bloquear a cultura nascente”⁴.

A Ulisses nunca falta o conselho inteligente encontrando, em cada ocasião, a palavra certa. Mais do que o habilidoso manejo das armas de guerra, é a sua honra a sua destreza e é o engenho de sua inteligência que permite que, na luta pela vida e no esforço de voltar ao lar, vença os inimigos mais poderosos e supere os obstáculos mais impressionantes.

¹ HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto de Costa Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

² CIVITA, Victor (Editor). *Mitologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1976, v. 3, p. 73.

³ *Ibidem*, p. 659.

⁴ *Ibidem*, p. 659.

Assim, a partir especialmente dos filósofos cínicos, Ulisses é frequentemente interpretado como símbolo da alma que, mesmo em meio a todo tipo de dificuldade, não perde o foco, mantendo-se na busca de sua saudosa pátria, em busca de sua própria origem; no fundo, a natureza humana. “O périplo de Ulisses passa a representar a odisseia da consciência humana na viagem de retorno a si mesma, à sua autenticidade”⁵.

Ulisses ou Odisseu é um herói do chamado tempo mítico. Os caminhos de sua vida são determinados por forças que não é capaz de controlar. É assim, por exemplo, que os deuses reunidos no Olimpo, decidem que ele regresse a Ítaca. No entanto, apesar das grandes decisões a respeito de sua vida serem decididas em uma espécie de instância superior, é o herói que precisa enfrentar os dramas, os perigos, as consequências de tais decisões. Nesse sentido, ele precisa, de fato, ser *πολυτλας* (*polutlas*), o que é capaz de suportar todo tipo de pressão; precisa ser *πολυμηχανος* (*polumeikanos*), o homem dos mil artifícios. Em função disso, tenta, sempre que possível, aliar a força física ao engenho. Se empenha no exercício de uma consciência que se amplia para além das motivações momentâneas. É nesse sentido que, por exemplo, prefere regressar à pátria e aos acolhedores braços de Penélope, do que aceitar a oferta de imortalidade que a ninfa Calipso⁶ lhe havia oferecido, ou seja, um sedutor convite para viver eternamente no mesmo lugar. Eis aqui um momento importante no percurso da consciência peregrina em Ulisses. Ela é marcada pelo telos, pela importância do fim que se almeja em detrimento dos favorecimentos ou das vantagens passageiras do momento presente.

2.2 A ideia de consciência nas sentenças órficas e entre os pitagóricos.

A ideia de consciência aparece de forma clara nas sentenças órficas e entre os pitagóricos. Ela surge como uma espécie de exercício em que o discípulo, ao fim de cada dia, fazia um exame de suas ações diante de seu mestre. O pressuposto para esse tipo de ação era que, tanto no pitagorismo como no orfismo, havia um conjunto de ideias e de práticas como “abstenção de certos alimentos, purificação ritual, doutrina de que o corpo é a prisão da alma e crença na transmigração”⁷ que exigiam de seus seguidores uma busca constante de perfeição que envolvia o autoexame e o autojulgamento das ações morais.

⁵ CIVITA, *Mitologia*, p. 660.

⁶ Era uma ninfa, filha de Atlas e Plêione. Vivia na ilha de Ogigia, cercada por um bosque sagrado com grande árvores e fontes. Passava o tempo a fiar e a tecer acompanhada de outras ninfas. Acolheu Ulisses quando ele naufragou e se apaixonou por ele tentando, de todo modo, fazê-lo esquecer sua pátria. No entanto, Ulisses preferiu manter-se fiel à sua esposa Penélope e ao seu desejo de retorno. CIVITA, *Calipso*. Dicionário de Mitologia greco-romana, p. 26.

⁷ PEREIRA, Maria Helena Rocha. *Estudos de cultura clássica: volume I: Cultura grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, p. 269.

A crença dos órficos na transmigração das almas, revelou “um novo sentimento de vida e uma nova forma da consciência de si próprio”⁸. Essa ideia entre os órficos possuía um elemento normativo bastante significativo, ou seja, que “da crença na origem divina e imortalidade da alma decorre a exigência de conservá-la pura no seu estado terreno de união com o corpo”⁹. Nesse sentido, o crente sentia-se na obrigação de prestar contas de sua vida.

Os órficos, assim como os pitagóricos, já revelavam um certo desprezo pelo corpo que teve início na busca oposição que fizeram entre o corpo e a alma, “oposição derivada da ascendência da alma, encarada como um hóspede divino na vida mortal da terra”¹⁰. Essa alma, “inacessível ao conhecimento natural, aparece nesse mundo inóspito como um estrangeiro que anseia pela sua pátria eterna”¹¹. O modo como os órficos pensavam “a alma representa um passo essencial no desenvolvimento da consciência da pessoa humana”¹².

2.3 A ideia de consciência em Demócrito

Foi Demócrito (460-361 a. C.) quem, pela primeira vez, usou o termo *syneidesis*. “Alguns homens, não conhecendo a dissolução da natureza mortal, sofrem miseravelmente ao longo de suas vidas de angústia e medo por causa da consciência da maldade de suas vidas, fazendo falsas especulações sobre o tempo após a morte”¹³. O sentido que deu a essa expressão refere-se à percepção que temos das más ações que cometemos. Essa percepção vinha acompanhada do temor de que algum castigo sobreviesse para o protagonista de tais ações. Havia um quê de remorso, uma certa dose de culpa nesse processo. No entanto, essa consciência que percebe o mal e o julga é, também, a que abre possibilidades para que o bem seja alcançado.

Posteriormente, os escolásticos usaram o termo *syneidesis* para designar o que chamaram de *consciência consequente*, aquela que segue os nossos atos e os avalia. Ela se opõe à *consciência antecedente*, que preside a conduta das ações futuras¹⁴.

2.4 A ideia de consciência na filosofia helênica

É na filosofia helenística que a ideia de consciência alcança uma dimensão moral de tal magnitude a ponto de poder avaliar criticamente o comportamento humano. É que essa época, que se estende do século III ao I a.C., foi caracterizada “pelo advento do indivíduo ao centro da reflexão filosófica, consequência do declínio e fim da pólis grega como comunidade

⁸ JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1986. p. 143.

⁹ *Ibidem*, p. 143.

¹⁰ *Ibidem*, p. 143.

¹¹ *Ibidem*, p. 145.

¹² *Ibidem*, p. 145.

¹³ DAVIES, *Conscience*, p. 671.

¹⁴ BAERTSCHI, *Senso Moral*, p.

soberana na qual o indivíduo se sentia plenamente integrado”¹⁵. Esse individualismo na perspectiva do helenismo não deve ser confundido com o individualismo moderno e nem ser lido a partir dessa perspectiva. Enquanto que no individualismo moderno somos confrontados, sobretudo, com a busca da autonomia do sujeito, no individualismo helênico nos encontramos diante de alguém que, “com o fim da soberania da pólis, precisa de modo imperativo experimentar outras formas de vida associativa de tal modo que possa encontrar uma resposta ao problema da *eudaimonia*.¹⁶

Essa mudança de ênfase contribuiu significativamente nesse processo. De acordo com o que nos mostra Duque, passa-se a conceder prioridade ao problema moral em relação ao problema metafísico,

a moral helenística separa ética e metafísica, privatiza a moral e rechaça o compromisso político. A ética toma como critério o princípio *naturam sequi*, seguindo a natureza. A lei da natureza se converte na lei da vida. Viver em conformidade com a natureza é viver conforme à razão. Existe um direito natural, *ius naturae*, sobre o qual se fundem as leis positivas promulgadas pelos governantes¹⁷.

Como fruto dessa nova identidade, a do indivíduo, o ser humano começa a se descobrir em uma nova dimensão da existência mais concentrada nas questões morais, abrindo discussão sobre os grandes problemas da existência humana, chegando a propor soluções ou modelos de vida que se transformaram em objeto de inspiração para quase todo um novo milênio. Formas de pensar, de ver e interpretar o mundo que se tornaram paradigmas espirituais ou como diriam Reale e Antisseri, “verdadeiras conquistas para todo o sempre”¹⁸.

Mas é quando se pensa no alcance da ideia de consciência na filosofia helênica, como destaca Miranda, é que se percebe a importância das doutrinas filosóficas dos estoicos e dos

¹⁵ VAZ, Henrique Cláudio Lima. *Antropología Filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 43.

¹⁶ “Literalmente, ‘eudemonismo’ significa posesión de un buen demonio (εὐδαίμων), es decir, goce o disfrute de um modo de ser por el cual se alcanza la prosperidad y la felicidad. Filosóficamente se entiende ‘eudemonismo’ toda tendencia ética según la cual la felicidad es el sumo bien. La felicidad puede entenderse de muchas maneras: puede consistir en ‘bienestar’, en ‘placer’, ‘en actividad contemplativa’, etc. En todo caso, se trata de un ‘bien’ y con frecuencia también de una ‘finalidad’. Se dice por ello que la ética eudemonista equivale a una ‘ética de bienes e fines’ (MORA, Jose Ferrater. *Eudemonismo*. Dicionário de Filosofia. Madri: Alianza Editorial, 1984, p. 600). Quando se fala, portanto, de eudemonismo, fala-se da “doutrina que assume a felicidade como princípio e fundamento da vida moral”. ABBAGNANO, Nicolá. *Eudemonismo*. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Mestre Jou, 1962, p. 371.

¹⁷ *La moral helenística separa ética y metafísica, privatiza la moral y rechaza el compromiso político. La ética toma como criterio el principio naturam sequi, seguimiento de la naturaleza. La ley de la naturaleza se convierte en la ley de la vida. Vivir en conformidad con la naturaleza es vivir conforme a la razon. Existe um derecho natural, ius naturae, sobre el que se fundan las leyes positivas promulgadas por los gobernantes.* DUQUE, Roberto Esteban. *La voz de la conciencia*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2015. p. 25.

¹⁸ REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990. p. 230.

epicureus em que a noção de consciência adquire dimensão moral como confrontação crítica ao próprio comportamento¹⁹. Essas duas grandes escolas da idade helenística, não obstante serem diferentes, entendiam a questão da *eudaimonia* “como plena satisfação das carências e desejos do indivíduo que se mostrem como carências e desejos propriamente humanos ou, de acordo com a razão”²⁰ ou seja, tratando da submissão do homem ao logos como condição necessária para alcançar a *eudaimonia*.

2.4.1 A questão da consciência e a ética dos epicureus

A questão da consciência no Epicurismo será desenvolvida dentro desse escopo mais amplo da busca e da conquista da *eudaimonia* identificada, nesse caso, com o prazer verdadeiro, *hedoné*²¹. Para que o homem possa, de fato, alcançar essa tão desejável felicidade, é preciso considerar que

o prazer físico é instável, porquanto implica o desejo, que, uma vez satisfeito, provoca novo desejo, a nossa finalidade não deve ser buscar o prazer positivo, mas limitar o desejo, para obter a libertação do sofrimento. São preferíveis as pequenas alegrias da vida simples aos prazeres complexos²².

A Ética aqui se mostra quietista, utilitarista e individualista. Nela, o ser humano é visto como alguém que busca resolver o problema individual da sua felicidade. E é na busca de um prazer estável, da *ataraxia*, esse estado de imperturbabilidade, que a razão humana deve ser conduzida retamente, área de competência da *Lógica*; pela compreensão correta do universo, área de competência da *Física*; e, por uma ação humana dirigida para o seu verdadeiro fim, área de competência da *Ética*.

É nesse contexto de submissão do homem ao logos como condição *sine qua non* para alcançar a *eudaimonia*, que se pensa a questão da consciência na perspectiva da ética epicureia,

o elemento característico na evolução do conceito de consciência, no âmbito do exame, é a reciprocidade de ação entre o mestre e o discípulo, pela qual o

¹⁹ MIRANDA, Vicente, *Consciência Moral*, p. 289.

²⁰ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 43.

²¹ Hedonê (*Hδονή*) é vista na filosofia epicurista como um daemon, fruto da união da paixão - *ἔρως* (eros) com a alma *Ψυχή* (psiquê). Na mitologia grega trata-se da deusa do prazer que corresponde na mitologia romana a Voluptas (Volúpia). Dotada de luxúria e persuasão, ela é representada como uma mulher com asas de borboleta. Hedonê nunca se casou ou teve filhos, mas admirava e conhecia a história dos pais, uma história bastante bonita e amorosa, conhecida por muitas pessoas. Disponível em <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Hedonê>>. Acesso em 07/06/2019).

²² PEREIRA, Maria Helena Rocha. *op. cit.* p. 450.

mestre, em função do ideal de perfeição, exerce um desenvolvimento progressivo e constante para a consciência do dever que tem para com seus discípulos²³.

2.4.2 A questão da consciência e a ética dos estoicos

A extensão da influência do Estoicismo foi muito maior do que a do Epicurismo tendo a sua ética sido, em parte, assimilada pelo Cristianismo. Com isso tornou-se importante para a elaboração da concepção ocidental do homem. Assim como no Epicurismo, o problema do indivíduo é central, ou seja, os estoicos preocupavam-se em definir as condições para que cada um pudesse chegar a viver uma vida feliz (*eudaimonia*).

Dentre essas condições, tinham primazia aquelas que contribuíam para que o indivíduo se tornasse independente ou, em outras palavras, aquelas que o direcionassem para alcançar o senhorio de si mesmo, a *αὐτάρκεια* (*autarkeia*). No caso, seria a filosofia o caminho capaz de conduzir o indivíduo à *autarkeia* e, portanto, leva-lo à *eudaimonia*.

Fundamental no estoicismo é o conceito de *Φύσις* (*physis*), “natureza”, que se apresenta, como nos mostra Vaz, “como um *logos* universal ou como uma universal providência (*πρωνοία*, *prónoia*) unindo todos os seres em uma *sympathia universalis*²⁴, entendida como a “expressão da universal mistura de todas as coisas (*krasis di olôn*) postulada pelo materialismo monista da física estoica, conceito este que foi desenvolvido sobretudo por Possidônio de Apameia no Estoicismo médio”²⁵.

O sistema estoico, portanto, se organiza em torno do *logos* segundo as 3 dimensões do conhecimento: a verdade, correspondendo ao domínio da lógica; a *physis*, *natureza*, correspondendo à Física; e o fim, correspondendo ao domínio da Ética. É com esse pano de fundo que se pensa, na perspectiva do estoicismo, o problema da consciência.

Aggrega valor na compreensão da consciência na perspectiva do pensamento estoico lembrar que a Ética estoica é uma ética das virtudes. Essas virtudes devem levar o homem a se conformar à natureza e a obedecer ao *logos* nela imanente. É nesse sentido que se justifica um estudo empenhado das paixões que podem ser um obstáculo ou uma ajuda no sentido de uma desejável submissão do indivíduo a esse *logos* como condição para que pudesse alcançar a *eudaimonia*. Nesse caso, torna-se muito importante o estudo das paixões para definir o que seria a verdadeira paixão daquelas que deveriam ser extirpadas de uma vida que pretende ser

²³ MIRANDA, *Consciência Moral*, p. 289.

²⁴ VAZ, *Antropologia Filosófica I*, p. 46.

²⁵ *Ibidem*, p. 56.

virtuosa. Aqui o indivíduo se torna palco de uma batalha interna para que se torne mestre sobre suas paixões.

É a partir desse ponto, portanto, que se pode falar sobre a consciência. O conceito de consciência assemelha-se ao papel de uma testemunha interna que, com seus juízos valorativos, faz com que o próprio sujeito seja o juiz de suas ações²⁶. O pressuposto por detrás da ideia estoica de consciência é que

a alma do homem é de fogo, e parte do Sopro Ígneo Universal, Divina Razão, Providência ou Deus que tudo determina no universo. Tudo obedece a leis universais, que o homem está apto a conhecer, graças à razão. É sábio, portanto, o que vive de acordo com a razão e com Deus, ou de acordo com a natureza, que lhe equivale nesse sistema panteísta²⁷.

Em virtude dessa capacidade de julgar, a consciência adquire um caráter religioso, contribuindo para que o ser humano se descubra como membro dessa estrutura grandiosa. É essa consciência de si e de seu lugar que leva o homem a se perceber como a parte do cosmos que mais se aproxima da divindade, que sua alma é uma partícula viva, uma centelha divina. Essa consciência faz com que esse homem descubra em si todas as condições necessárias para ser feliz, o que pode conseguir por meio da vontade, orientada pela inteligência. Portanto, “o homem que for sábio está livre de afetos e paixões, basta-se a si mesmo e é temente a Deus, aspira ao bem e ao justo e é capaz de atuar segundo a natureza”²⁸.

2.4.3 A consciência como a presença do divino na alma segundo Fílon de Alexandria

Todo esse processo de descoberta se dá em meio à progressiva interiorização da ideia de consciência em que a responsabilidade pessoal do crente ou discípulo substitui a confissão inicial perante um mestre. A confissão passa a ser feita a si mesmo, tornando-se um exame de consciência propriamente dito. É esse processo de interiorização da consciência que fez com que Fílon de Alexandria enxergasse nela uma dimensão divino-transcendente ou, em outras palavras, a consciência como a presença do divino na alma. Essa vertente continua com Sêneca que chega a considerar a consciência como a sede da divindade: *Prope est a te Deus, tecum est, intus est* (Deus está perto de ti, Ele está contigo, Ele dentro de ti)²⁹.

2.5 A ideia de consciência na Bíblia

A compreensão da noção de consciência entre os gregos não encontra, especialmente no Antigo Testamento, quase nenhuma equivalência. O tratamento dessa questão é algo alheio

²⁶ MIRANDA, *Consciência Moral*, p. 289.

²⁷ PEREIRA, *Estudos de cultura clássica*, v.I, p. 448.

²⁸ *Ibidem*, p. 449.

²⁹ SÉNECA, Aneu Lucio. *Epistolas morais a Lucílio*, Epístola 41. In: BRAREN, Ingeborg. Um deus habita a nossa alma. São Paulo: USP: Letras Clássicas, 1999. n. 3, p. 293-294.

à mentalidade semítica. No entanto, apesar de não haver registro do termo consciência como aparece entre os gregos, a ideia surge em vários momentos como pensamento, conhecimento ou sabedoria. A situação muda quando se chega ao Novo Testamento, especialmente em se tratando das cartas escritas pelo apóstolo Paulo. Ao usar o termo consciência, que tomou emprestado do helenismo, ele contribuiu para dar uma virada importante e decisiva na compreensão da consciência a partir de uma perspectiva cristã.

2.5.1 A ideia de consciência no Antigo Testamento

A única menção que se tem do termo *syneidesis* no Antigo Testamento ocorre na LXX no livro de Eclesiastes: “Nem no teu pensamento amaldições o rei, nem tampouco no mais interior do teu quarto, o rico; porque as aves dos céus poderiam levar a tua voz, e o que tem asas daria notícia das tuas palavras” (Ec 10,20). O que corresponderia ao termo consciência aqui é traduzido por “pensamento”.

Por outro lado, no segundo livro de Crônicas, uma ideia semelhante a essa surge, mas enfocando a consciência como sabedoria e conhecimento:

Dá-me, pois, agora, sabedoria e conhecimento, para que eu saiba conduzir-me à testa deste povo; pois quem poderia julgar a este grande povo? Disse Deus a Salomão: Porquanto foi este o desejo do teu coração, e não pediste riquezas, bens ou honras, nem a morte dos que te aborrecem, nem tampouco pediste longevidade, mas sabedoria e conhecimento, para poderes julgar o meu povo, sobre o qual te constitui rei, sabedoria e conhecimento são dados a ti, e te darei riquezas, bens e honras, quais não teve nenhum rei antes de ti, e depois de ti não haverá teu igual (2 Cr 1, 10-12).

A palavra hebraica נַפְשׁוֹת (*da 'at/yd'*) é traduzida na LXX como *sunesis* e para a língua portuguesa como “conhecimento”. Esse mesmo sentido aparece no livro de Daniel: “Ora, a estes quatro jovens Deus deu o conhecimento e a inteligência em toda cultura e sabedoria; mas a Daniel deu inteligência de todas as visões e sonhos” (Dn 11,17). Mais uma vez, a tradução para a LXX é *synesis* e o significado em português é conhecimento. O sentido da palavra consciência aqui, como o contexto inteiro em que ela aparece, aponta para a ideia do conhecimento como ação da mente, o lugar interior e secreto do pensamento, onde o conhecimento é gestado.

Mais significativo é o registro da palavra *syneidesis* no livro A Sabedoria de Salomão: “Com efeito, a maldade é cobarde e por seu próprio testemunho se condena; pressionada pela consciência, sempre imagina o pior...”³⁰ Aqui, “a consciência emerge com conotação moral, como uma testemunha dentro do homem, que condena o seu pecado. Isso se aproxima do que

³⁰ Sb. 17, 10

será encontrado mais tarde no Novo Testamento”³¹. Há que se destacar aqui, que o livro A Sabedoria de Salomão revela influências muito marcantes do helenismo e que a emergência do termo consciência com significado moral aponta para o mundo helenístico como sua fonte. É bom registrar, também, que

o pensamento hebreu é teocêntrico e não introspectivo. Ele enfatiza Deus como Rei e o homem como seu servo obediente. A obediência que Deus exige é revelada ao homem de uma fonte externa a ele na Lei e nos Profetas. Não o conhecimento do Self, do si mesmo (incluindo a consciência), mas é o temor do Senhor que é o princípio da sabedoria (Pv 7, 9-10)³².

Nesse sentido, de acordo com a mentalidade hebraica, não havia nenhuma necessidade de examinar as motivações interiores do comportamento humano. Entretanto, o fato do desconhecimento e da ausência do termo consciência no Antigo Testamento nos coloca em contato, como mostra Miranda, com outras formas de se falar de consciência através de “outras categorias bíblicas que nos abrem à realidade transcendente da pessoa em sua vivência de fé, como são *o coração* (**לֶב**, *leb*) e a *sabedoria ou conhecimento* (**תַּعֲדָה** / *da'at/yd'*)”³³.

2.5.1.1 O lugar do “coração” como expressão da consciência no Antigo Testamento.

O termo “*coração*”, como aponta Miranda, aparece com muita frequência no Antigo Testamento, cerca de 850 vezes, o que sugere grandes possibilidades semânticas que vão desde seu significado originário de órgão anatômico até ser expressão de fenômenos de ordem psicológica. Nesse arco, certamente amplo de possibilidades interpretativas, pode-se selecionar funções que se referem tanto à sua natureza corpórea como psíquica e espiritual. Muito comum é ver o coração como centro e órgão unificador da vida de uma pessoa.

Semelhantemente, a outros povos primitivos, os antigos hebreus não faziam uma distinção muito clara entre aquilo que era próprio do universo físico e aquilo que era próprio do universo psíquico e tendiam, com isso, a atribuir funções psicológicas a certos órgãos do corpo. De todos esses órgãos do corpo humano, o coração era o principal. Ele era considerado a fonte mais íntima do mundo interior de um indivíduo, a fonte última de toda a sua vida psíquica, intelectual e emocional e, é claro, a parte do homem, através da qual, ele fazia contato com o divino. Nos recessos do coração habitam os pensamentos, as atitudes, medos e esperanças que determinam o caráter de um indivíduo. É diretamente no coração que Deus

³¹ DAVIES, *Conscience*, p. 671.

³² *Ibidem*, p. 671.

³³ MIRANDA, *Consciência Moral*, p. 290.

poderia trabalhar em secreto para transformar o caráter ao implantar nele novos pensamentos e sentimentos. Trata-se da representação mais genuína da interioridade humana.

Quando se pensa em termos de antropologia bíblica, o “coração” – assim como os “rins”, reforça a ideia de interioridade do homem especialmente em oposição ao que é externo, ao que é aparente, ao que é fugaz e pouco digno de confiança. Nesse caso, essa interioridade é vista como sede da verdade e autenticidade do homem e paradigma com o qual se confronta toda a manifestação exterior, como expressou o Profeta Isaías, convidando o povo a pensar sobre a incompatibilidade que constantemente demostrava entre aquilo que os lábios falam e aquilo que o coração sente:

Porque o Senhor disse: Pois que este povo se aproxima de mim, e com a sua boca, e com os seus lábios me honra, mas o seu coração se afasta para longe de mim e o seu temor para comigo consiste só em mandamentos de homens, em que foi instruído; portanto eis que continuarei a fazer uma obra maravilhosa no meio deste povo, uma obra maravilhosa e um assombro; porque a sabedoria dos seus sábios perecerá, e o entendimento dos seus prudentes se esconderá. Ai dos que querem esconder profundamente o seu propósito do Senhor, e fazem as suas obras às escuras, e dizem: Quem nos vê? E quem nos conhece? Vós tudo perverteis, como se o oleiro fosse igual ao barro, e a obra dissesse do seu artífice: Não me fez; e o vaso formado dissesse do seu oleiro: Nada sabe. (Is 29, 13-16).

Deus é aquele que, como mostra o profeta Jeremias, conhece o coração humano: “Mas, ó Senhor dos Exércitos, justo juiz, que prova o mais íntimo do coração...” (Jr 11,20). Esse mesmo coração humano que, quando não serve a Deus com o sentimento mais sincero, acaba atraindo sobre si toda espécie de sofrimento: “Porquanto não serviste ao Senhor teu Deus com alegria e bondade de coração...” (Dt 29,47).

2.5.1.2 O lugar da “sabedoria ou conhecimento” como expressão da consciência no Antigo Testamento

A sabedoria ou o conhecimento representa um outro modo de se falar de consciência no Antigo Testamento. Assim como no caso do coração, a sabedoria/conhecimento nos oferece um largo espectro de possibilidades semânticas que vão desde “a percepção sensorial dos objetos ou situações até à teologização da sabedoria”³⁴ como nos mostra um dos mais citados versos do livro de Provérbios: “O temor do Senhor é o princípio da sabedoria e o conhecimento do Santo é prudência” (Pv 9, 10).

A sabedoria/conhecimento é, na perspectiva bíblica, mais do que atividade puramente intelectual. O que se expressa aqui é, antes de tudo, “a relação entre duas pessoas na qual,

³⁴ MIRANDA, *Consciência Moral*, p. 291.

além do intelecto, estão implicadas outras faculdades”³⁵. Por exemplo, quando se fala de conhecimento bíblico, entramos em contato com toda uma dimensão religiosa e todo um conjunto de mediações através das quais ela se comunica. É um conhecimento que, além de suas características de inspiração e intuição, é, também, conhecimento que se obtém através do uso consciente dos sentidos, que tem uma base reflexiva e acaba por se constituir em saber que se pode aprender e ensinar a outros. Mediante o conhecimento, “exprimem-se atitudes, formas de comportamento por parte da divindade em relação sempre com um destinatário”³⁶. Deus, através da narração das obras salvíficas e outros meios, dá-se a conhecer ao homem.

De qualquer modo, a categoria “coração” e a categoria “sabedoria/conhecimento” revelam uma dinâmica da consciência mais vitalista e mais personalista diferente da tonalidade racional da noção de consciência própria do mundo grego. Quem será o responsável em sintetizar e integrar esses dois universos culturais é Paulo.

2.5.2 A ideia de consciência moral no Novo Testamento

2.5.2.1 A questão da consciência moral nos Evangelhos

De um modo geral, o uso da palavra *syneidesis* e expressões similares no Novo Testamento confirma a sua derivação helenística. De um lado, nos quatro evangelhos, a palavra *syneidesis* não aparece. É que, embora sob grande influência helenística, os evangelhos reproduzem toda uma tradição hebraica ou palestinense. Semelhantemente ao Antigo Testamento, é possível encontrar expressões similares à ideia de consciência, mas nada que seja próximo ao termo *syneidesis*. Pode-se citar como exemplo a expressão “*o coração endurecido*” como aparece no evangelho de Marcos: “Olhando-os ao redor, indignado e condoído com a dureza do seu coração, disse ao homem: Estende a mão. Estende-a, e a mão lhe foi restaurada” (Mc 3, 5). Ou o uso que o evangelista Mateus faz da palavra “*coração*” com o sentido de “*mente*” ou sede ou lugar dos pensamentos a propósito do debate sobre o que é, efetivamente, capaz de contaminar o ser humano:

E, tendo convocado a multidão, lhes disse: Ouvi e entendei: não é o que entra pela boca que contamina o homem. Então, aproximando-se dele os discípulos, disseram: Sabes que os fariseus, ouvindo a tua palavra, se escandalizaram? Ele, porém, respondeu: Toda a planta que meu Pai celestial não plantou será arrancada. Deixai-os, são cegos, guias de cego. Ora, se um cego guiar outro cego, cairão ambos no barranco. Então, lhe disse Pedro: Explica-nos a parábola. Jesus, porém, disse: Também vós não entendéis ainda? Não compreendéis que tudo o que entra pela boca desce para o ventre e, depois, é lançado em lugar escuso? Mas o que sai da boca vem do coração, e é isso que contamina o homem. Porque do coração procedem

³⁵ *Ibidem*, p. 292.

³⁶ *Ibidem*, p. 292.

maus desígnios, homicídios, adultérios, prostituição, furtos, falsos testemunhos, blasfêmias. São estas coisas que contaminam o homem; mas o comer sem lavar as mãos não o contamina (Mt 15, 10-20).

Já na primeira carta de João, embora não fazendo uso do termo *syneidesis*, a palavra “*coração*” parece significar, de fato, consciência: “pois se o nosso coração nos acusar, certamente, Deus é maior que o nosso coração e conhece todas as coisas. Amados, se o coração não nos acusar, temos confiança diante de Deus” (1 Jo 3, 20-21).

O uso da palavra *syneidesis* nos outros escritos do Novo Testamento, como nos mostra Davies³⁷, aparece cerca de 30 vezes, sempre em documentos que revelam algum grau de influência do mundo helenístico. Desses ocorrências, quatorze são obra de Paulo, seis aparecem nas Cartas Pastorais, cinco em Hebreus, três na primeira carta de Pedro e duas em Atos dos Apóstolos. O primeiro, portanto, que usou esse termo foi Paulo e, talvez seja, por isso mesmo, que se possa dizer que ele é o responsável pela presença desse termo no vocabulário cristão.

2.5.2.2 A questão da consciência nos textos atribuídos a Paulo considerando de modo destacado o problema da carne sacrificada aos ídolos na Carta aos Coríntios

Falar de consciência no Novo Testamento especialmente a partir do termo grego *syneidesis* é, portanto, falar de Paulo. A primeira vez que Paulo usa o termo é na primeira carta aos Coríntios no capítulo 8, no qual lida com o dilema se os cristãos deveriam ou não comer comida oferecida anteriormente aos ídolos. Os “*cristãos fortes*” – assim chamados porque, a princípio, possuíam a *gnosis*, o conhecimento, entendiam que a comida que tinha sido usada em algum sacrifício a um ídolo, era, na verdade, dedicada a uma não-entidade ou divindade vazia, portanto, sem significado algum. A situação se tornou problemática porque esses tais “*cristãos fortes*” se sentiam tentados a ignorar os escrúpulos dos irmãos considerados mais fracos e, assim, tendiam a desconsiderar as suas objeções. Paulo, diante desse contexto conflituoso, passou a insistir com esses “*cristãos fortes*” que, caso continuassem a agir dessa maneira, estariam submetendo seus irmãos mais fracos ao que chamou dores de consciência.

Em outras palavras, estariam literalmente ferindo essas consciências mais frágeis, mais vulneráveis. Nesse caso, então, “*os mais fortes*” deveriam evitar comer comida sacrificada aos ídolos para não ter que submeter “*os mais fracos*” a todo esse sofrimento. No entanto, no capítulo 10 dessa mesma Carta, Paulo considera que esses cristãos chamados de “mais fortes”

³⁷ DAVIES, *Conscience*, p. 674.

não deveriam ser aprisionados pela liberdade dos fracos. Na verdade, como uma regra geral, nos mostra Davies³⁸, o ser humano deveria ser guiado pela liberdade; mas ele deveria levar em consideração, não as frágeis opiniões de alguns irmãos, mas as dores de consciência pelas quais, porventura, venham a passar. Isso significa dizer que os fracos não deveriam esmagar os fortes com suas contínuas objeções fruto da fragilidade de suas consciências, mas considerar a dor da consciência do outro deveria ser um princípio geral de conduta.

Os versos 8 e 10 desse capítulo 8 da primeira carta aos Coríntios revelam, primeiro, que Paulo reconhece que há uma variedade na consciência. A consciência frágil poderia, por exemplo, ser resultado de falta de conhecimento e a força do hábito por um certo tipo de prática: “Entretanto, não há esse conhecimento em todos; porque alguns, por efeito da familiaridade até agora com o ídolo, ainda comem dessas coisas como a ele sacrificadas; e a consciência destes, por ser fraca, vem a contaminar-se” (1 Cor 8, 7).

A consciência frágil poderia, também, ser fruto de falta de habilidade para conviver com o modo diferente dos outros lidarem com a vida: “Porque, se alguém te vir a ti, que és dotado de saber, à mesa, em templo de ídolo, não será a consciência do que é fraco induzida a participar de comidas sacrificadas a ídolos?” (1 Cor 8, 10). O tratamento dessa oposição “fortes” e “fracos” não é exclusivamente paulina. Alguns autores latinos, especialmente ligados ao estoicismo, trataram dessa oposição. De um modo geral, aquele que sabe é apresentado como o que é forte, mas sempre correndo o risco de se tornar presunçoso, cheio de si.

Essa discussão levanta a questão se a consciência, nessas passagens, tem uma referência futura, ou seja, se se trata, na perspectiva de Paulo, de um princípio regulador. Quando se leva em consideração I Cor. 10, 25, o problema se torna mais agudo: “Comei tudo o que se vende no mercado, sem nada perguntardes por motivo de consciência”. É possível que esse verso signifique: “comam qualquer comida que é vendida no mercado de carnes sem deixar que os escrúulos da consciência lhes induzam a levantar perguntas a respeito – isto é, evitem deliberar sobre uma ação antecipadamente em termos de sua consciência, porque, na medida em que não se conhece a origem da carne, é possível comê-la sem sentir depois dores de consciência. De qualquer modo, a ideia é que o que passa pela consciência compromete os pensamentos, os sentimentos e as ações que uma pessoa deveria realizar. Portanto, a ideia de consciência para Paulo estava caminhando na direção de se tornar, de fato, um princípio regulador.

³⁸ DAVIES, *Conscience*, p. 674.

No tratamento da questão comer ou não comer da carne sacrificada aos ídolos, a reflexão paulina lança mão de três universos culturais e religiosos distintos: o mundo semítico-bíblico, o mundo da cultura helênica e a nascente fé cristã. Ao usar o termo *syneidesis* tomado emprestado do mundo grego-helenístico, Paulo o enriquece e o amplia estabelecendo fértil diálogo com a tradição semítico-bíblica. A inovação da proposta paulina é ainda mais significativa quando se considera o quanto era estranho para a moral israelita a ideia do autoconhecimento, do desdobramento do eu ou da introspecção. Isso se faz mais concreto quando se percebe a carga religiosa que Paulo empresta ao termo *syneidesis*, fazendo com que ele seja apresentado junto com o termo *pistis* (fé). Isso vale tanto quando ele fala de consciência religiosa ou teologal como quando fala de consciência moral. Nesse caso, a noção de consciência à semelhança da tradição semita do “coração”, passa a exprimir “a globalidade da pessoa em sua dimensão de abertura e sensibilidade religiosa”³⁹.

Através do estudo da consciência, observa Miranda, Paulo elabora alguns dos mais importantes elementos de sua antropologia, especialmente no que se refere à doutrina da salvação que ele expressa através da fórmula “viver em Cristo” ou “viver segundo o Espírito”⁴⁰. Aqui, ainda segundo Miranda, mediante a fé, pode-se falar de uma nova situação ontológica da pessoa, como se ela se reconfigurasse, o que ele podia expressar através da ideia de consciência. Nesse sentido, é bastante original a contribuição paulina para o tema da consciência ao identificá-la com a fé.

No entanto, além dessa visão integradora e global, a ideia de consciência para Paulo se apresenta, também, em alguns momentos, de acordo com o seu sentido popular. Um exemplo disso podemos encontrar na Carta aos Romanos, quando tratou da questão da lei para os gentios e para os judeus, ao falar da consciência como uma testemunha e juiz interior do valor moral das próprias ações:

Quando, pois, os gentios, que não têm lei, procedem, por natureza, de conformidade com a lei, não tendo lei, servem eles de lei para si mesmos. Estes mostram a norma da lei gravada no seu coração, testemunhando-lhes também a consciência e os seus pensamentos, mutuamente acusando-se ou defendendo-se, no dia em que Deus, por meio de Jesus Cristo, julgar os segredos dos homens, de conformidade com o meu evangelho (Rm 2, 14-15).

A consciência se apresenta, também, nos escritos paulinos como instância crítica interior que sugere a ideia de desdobramento da pessoa. Na 2ª Carta aos Coríntios, revendo o

³⁹ MIRANDA, *Consciência Moral*, p. 293.

⁴⁰ MIRANDA, *Consciência Moral*, p. 293.

seu modo de se relacionar com aquela comunidade de fé, Paulo se mostra convencido de que sua relação com aqueles irmãos tinha sido marcada pela franqueza e sinceridade, o que é testemunhado pela sua consciência: “Porque a nossa glória é esta: o testemunho de nossa consciência, de que, com santidade e sinceridade de Deus, não com sabedoria humana, mas, na graça divina, temos vivido no mundo e mais especialmente para convosco” (2 Cor 1, 12-13). É essa consciência, vista como testemunha no mundo interno do apóstolo, que sugere esse desdobramento do eu.

É essa mesma consciência que, especialmente nas cartas pastorais, receberá o qualificativo de “pura” e “boa”. Assim, quando escreve a Tito, afirma: “Todas as coisas são puras para os puros; todavia, para os impuros e descrentes, nada é puro. Porque tanto a mente como a consciência deles estão corrompidas” (Tit 1, 15). Nessa mesma direção, escreve a Timóteo: “Dou graças a Deus, a quem, desde os meus antepassados, sirvo com consciência pura, porque sem cessar, me lembro de ti em minhas orações, de dia e de noite” (2 Tm 1, 3).

Paulo, nos exemplos dados acima, argumenta de tal modo a deixar evidente o papel da consciência como juiz e testemunha da qualidade moral de nossas ações, o que faz com que “a bondade e a retidão convertam-se em características essenciais para que esta função se realize com garantias”⁴¹. A solução que Paulo apresentou enfatiza, principalmente, a tolerância e a aceitação, “na qual o amor ao outro é o único absoluto que pode restabelecer o equilíbrio que todo esquema recíproco entraña”⁴².

Na tentativa de compreender a extensão da ideia de consciência para Paulo nessa circunstância, ajuda identificar quem eram os “fracos” nesse episódio. Muitos acham que esses “fracos” eram, sobretudo, os cristãos advindos do paganismo. No entanto, razões mais lógicas, assevera Miranda⁴³, permitem pensar que os “fracos”, ao contrário, eram os irmãos provenientes do judaísmo. Essa constatação coloca uma outra questão: qual a natureza dessa fraqueza? Era de natureza religiosa, uma questão de fé; ou a questão se referia à conduta moral? Se a resposta considerar que havia na reação de alguns daqueles cristãos um certo conteúdo de natureza religiosa, então poderemos dizer que Paulo incluiu esse caráter de fraqueza religiosa no seu conceito de consciência. Em outras palavras, aquelas pessoas eram fracas, porque a fé nelas ainda não havia se consolidado suficientemente. Era uma fé sem ainda pleno convencimento. Nesse sentido, o conceito de *syneidesis* na perspectiva paulina

⁴¹ MIRANDA, *Consciência Moral*, p. 293.

⁴² *Ibidem*, p. 294.

⁴³ *Ibidem*, p. 294.

estava incluindo um elemento ignorado no grego do primeiro século da era cristã, mas, curiosamente, se aproximou do sentido original do verbo *syneideinai*: "conhecer".

De qualquer modo, *syneidesis* expressa o aspecto subjetivo, a interioridade da consciência dos irmãos considerados fracos. Um outro aspecto da consciência que esse episódio deixa transparecer é a ideia da consciência errônea, que se equivoca, que avalia mal. Um outro aspecto, refere-se à necessidade de se seguir o primado absoluto da consciência na hora de decidir, no caso aqui, o respeito pela consciência do outro, mesmo quando avalia de modo equivocado.

Digna de nota, é a identificação que Paulo faz entre consciência e fé, *syneidesis* e *pistis*. A origem dessa questão passa pela identificação de quem eram os verdadeiros alvos da expressão “fracos”. Quando se aponta, sugere Miranda⁴⁴, os fracos como aqueles irmãos advindos do judaísmo e não do paganismo como usualmente se pensa, levanta-se uma outra questão: a origem dessa fraqueza era a conduta moral ou era uma fraqueza religiosa e, portanto, uma questão de fé? Se a resposta incluir uma questão de natureza religiosa, então se poderia pensar que Paulo estaria acrescentando um elemento de fé à questão da consciência. Em outras palavras, a fragilidade da consciência de alguns irmãos estaria, também, associada a uma fé débil para a qual falta convencimento, ou seja, uma fé ainda não consolidada.

2.6 A consciência e o cristianismo do período patrístico

Amplamente falando, o período patrístico corresponde aos autores pós-bíblicos mais antigos que conhecemos, embora nem tudo o que foi produzido nesse período possa ser atribuído a eles. Na verdade, quando se fala de literatura patrística, pensa-se, como ensina Gilson⁴⁵, em todos os escritores eclesiásticos antigos mortos na fé cristã e em comunhão com a Igreja. Esses escritos, embora recebessem influência do helenismo, no sentido de uma maior intelectualização ou no sentido de serem textos mais racionais, colocavam ênfase nos aspectos pastorais e litúrgicos. Eles foram sendo construídos a partir das cartas endereçadas às primeiras comunidades da fé cristã, objetivando, como nos mostra Sesboüé, “manter a boa ordem e a unidade das comunidades; ensiná-las e exortá-las à força diante do martírio sempre possível; chamar à conversão aqueles que não estavam sendo fiéis a seu compromisso cristão; zelar pela organização das comunidades”⁴⁶. No que se refere de modo específico ao uso da ideia de consciência, a reflexão patrística encontra-se muito próxima da concepção bíblica,

⁴⁴ *Ibidem*, p. 294.

⁴⁵ GILSON, Etienne. *La Filosofia em la Idade Media*. Madrid: Editorial Gredos S. A., 1989, p. 15.

⁴⁶ SESBOÜÉ, Bernard. *Primeiros discursos cristãos e a tradição de fé*. In: SESBOÜÉ, Bernard (Org.). História dos Dogmas: O Deus da Salvação. São Paulo: Loyola, 2005. Tomo I, p. 43.

apesar de um certo grau de influência do pensamento platônico e estoico, como já mencionado anteriormente, que já começava a imprimir, como destaca Miranda⁴⁷, um leve vestígio de intelectualização sobre a noção de consciência.

Semelhantemente ao pensamento bíblico, o que os Pais da Igreja pensaram a respeito da consciência se relacionava com a dimensão ético-religiosa da pessoa. O sentido, para eles, de “*conscientia*” ou *syneidesis* estava relacionado com a ideia de convencimento, consciência psicológica, consciência do valor ou escala de valores, conhecimento, interioridade, reflexão, modo de pensar ou de sentir, atitude espiritual.

Todos esses elementos colaboraram para que se compreendesse o papel da consciência como lugar de manifestação da vontade de Deus para o homem. Vontade divina que se manifestava na forma de lei, criando uma oportunidade para que o homem pudesse fazer seu caminho de volta ao Criador, ou seja, Deus falando através da consciência entendida como o lugar de encontro entre a Sua vontade e a resposta humana.

Essa compreensão religiosa da consciência, na teologia paulina, levou à afirmação de que, através dela, é manifestada a lei e o caminho que a pessoa deveria seguir. É que todo ser humano, nessa perspectiva, possui um “conhecimento natural de Deus suficiente para justificar a severidade eterna para com eles”⁴⁸. Na carta aos Romanos, ao discutir o problema da idolatria e da depravação dos homens, Paulo assim justifica sua posição:

A ira de Deus se revela do céu contra toda a impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça; porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas. Tais homens são, por isso, indesculpáveis; porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato (Rm 1, 18-21).

A teologia patrística deu um passo adiante, afirmando que, na assimilação da norma à consciência, essa se torna, cada vez mais, a própria lei escrita. Essa maneira de ver a consciência fundamenta-se na visão de homem originária, sobretudo, da filosofia platônica que via o ser humano como uma estrutura tripartida composto de corpo, alma e espírito⁴⁹. De

⁴⁷ MIRANDA, MIRANDA, *Consciência Moral*, p. 295.

⁴⁸ GILSON, *La Filosofia em la Idade Media*, p. 15.

⁴⁹ No Mito do Cocheiro, no diálogo “Fedro”, Platão compara a alma a uma carroagem puxada por dois cavalos, um branco (irascível) e um negro (concupiscível). O corpo humano é a carroagem, e o cocheiro (Razão) conduz através das rédeas (pensamentos) os cavalos (sentimentos). Cabe ao homem através de seus pensamentos saber conduzir seus sentimentos, pois somente assim ele poderá se guiar no caminho do bem e da

acordo com o pensamento patrístico, a consciência se identifica com aquela parte que melhor exprime a interioridade da pessoa, ou seja, com o espírito. No entanto, apesar da inegável influência da filosofia, a concepção patrística da consciência não poderia ser considerada uma doutrina especulativa ou que tivesse um interesse mais especulativo. Quando se fala de consciência nesse período, a finalidade dos Pais da Igreja é, sobretudo, pastoral e litúrgica.

No percurso que faremos pelo período do cristianismo dos Pais da Igreja, destacaremos alguns autores que mais de perto trataram da questão da consciência. O primeiro deles será Jerônimo, considerando, de modo especial o seu comentário do livro do Profeta Ezequiel, quando usou a palavra *synterésin* como um dos poderes da alma descrito como “*a centelha da consciência*” e, em seguida, mas não menos importante, Agostinho de Hipona e o chamamento à interioridade, a temática do acontecer moral através do antagonismo entre as duas cidades e os dois amores, e o acontecer da cultura humana, pois a razão da história é o poder de Deus que, sob a forma de providência, habilita espaços para uma substância moral vinculada à liberdade.

2.6.1 Jerônimo e a sindérese

Uma outra contribuição da teologia patrística se refere ao progresso da terminologia sobre a consciência. Quando Jerônimo escreveu o seu comentário do livro do Profeta Ezequiel, ele usou a palavra *synterésin* como um dos poderes da alma descrito por ele como “*a centelha da consciência*”⁵⁰. Pode ser que esse termo seja uma corruptela de *συνείδησις*, mas é mais provável que seja uma transliteração de *synterésin*, palavra bastante rara pela qual Jerônimo designava o ato de observar-se a si mesmo⁵¹. Para ele, a consciência, chamada por ele sindérese, é

um poder particular da alma, que se acrescenta aos três que são geralmente admitidos por Platão e Aristóteles: os poderes racional, concupiscível e irascível; a sindérese situa-se acima desses últimos e nos permite discernir se pecamos ou não, quer dizer, se nós deixamos ou não nossas condutas serem guiadas pelos poderes inferiores da alma (concupiscível e irascível)⁵².

verdade. A *alma appetitiva ou concupiscente* – busca comidas, bebidas, sexo, prazeres, isto é, tudo o que é necessário para a conservação do corpo e para a geração de outros corpos; situada “entre o diafragma e o umbigo”, ou no baixo-ventre. Esta alma ou faculdade termina com a morte do corpo, sendo, portanto, mortal; é nossa parte insatisfeita, sempre à procura de novos objetos de prazer. A *alma colérica ou irascível* – se irrita contra tudo quanto possa ameaçar a segurança do corpo e da vida, tudo quanto cause dor e sofrimento; porque incita a combater perigos contra a vida, situada “acima do diafragma na cavidade do peito”, isto é, no coração; também é mortal, pois existe para defender o corpo contra agressões à vida corporal. · A *alma racional* – faculdade do conhecimento, parte espiritual e imortal, sede do pensamento e situada na cabeça; é a faculdade ativa e superior, o princípio divino em nós. Conhece o Bem e o Mal, a Verdade e as Ideias. Cf. PLATÃO. *Fedro ou a beleza*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000. p. 73.

⁵¹ BAERTSCHI, *Senso Moral*, p. 940.

⁵² *Ibidem*, p. 940.

Segundo considera Baertschi⁵³, o modo como Jerônimo trata a consciência é como um poder irredutível, ou seja, o homem não pode perdê-la sem deixar de ser homem. É nesse sentido que mesmo Caim, após ter cometido um crime hediondo e não ter demonstrado, em nenhum momento arrependimento, ainda assim a conservaria. No entanto, ao afirmar, um pouco mais adiante, no mesmo texto que a consciência se extingue nos indivíduos particularmente maus, gerando um problema do qual os medievais desejarião sair, distinguindo consciência e sindérese.

Segundo Langston no artigo “*Teorias Medievais da Consciência*” escrito para a Enciclopédia de Filosofia da Universidade de Stanford, a questão ganhou força quando Pedro Lombardo em seu Comentário das Sentenças, que se tornou uma espécie de manual filosófico da escolástica, citou o comentário de Jerônimo a respeito do livro do Profeta Ezequiel, quando Jerônimo propôs o uso da expressão sindérese. A partir daí ela passou a ser usada com frequência e ganhou um sentido um pouco diferente de como se pensava a consciência até então, gerando a necessidade de se distinguir consciência e sindérese. O texto especialmente citado por Pedro Lombardo da passagem escrita por Jerônimo se referia

à interpretação da visão de Ezequiel das quatro criaturas vivas saindo de dentro de uma nuvem. Cada criatura era formada como um homem, mas cada uma tinha quatro faces. A face frontal era humana; a da direita era de leão; a da esquerda era de um boi; e a detrás era de uma águia. Jerônimo identifica a face humana como a parte racional do homem, a do leão como a parte emocional, a do boi como a parte appetitiva, e a águia como aquilo que os gregos chamam synteresis: a centelha da consciência que não se extinguia mesmo que fosse a do seio de Caim após ter sido expulso do paraíso e pela qual nós discernimos que pecamos, quando nos deixamos levar pelos prazeres ou loucuras (frenzy) enquanto confundidos por uma imitação da razão. O comentário de Jerônimo de que a synteresis (alternativamente sindérese) nunca se extinguia nos seres humanos e suas outras afirmações de que as pessoas ímpias cessam de ter qualquer consciência levou Lombardo e pensadores subsequentes a distinguirem sindérese de consciência. Se não era claro que Jerônimo queria distinguir as duas, essa distinção teve um papel protagonista nas discussões a respeito da consciência na Idade Média Tardia.⁵⁴

⁵³ *Ibidem*, p. 940.

⁵⁴ Lombard cites a passage from St. Jerome, interpreting Ezekiel's vision of four living creatures coming out of a cloud. Each creature was shaped like a man, but each had four faces: the front face was human; the right was that of a lion; the left was that of an ox; and the back was that of an eagle (Ezekiel 1.4–14). Jerome identifies the human face as representing the rational part of man, the lion as the emotional, the ox as the appetitive, and the eagle as that “which the Greeks call synteresis: that spark of conscience which was not even extinguished in the breast of Cain after he was turned out of paradise, and by which we discern that we sin, when we are overcome by pleasures or frenzy and meanwhile are misled by an imitation of reason.” Jerome's comment that synteresis (alternatively, synderesis) is never extinguished in human beings and his remarks elsewhere to the effect that wicked people do cease to have any conscience led Lombard and subsequent thinkers to distinguish synderesis from conscience. While it is unclear that Jerome meant to distinguish the two, the distinction plays a major role in late medieval discussions of conscience. LANGSTON, Douglas, “*Medieval Theories of*

Trata-se, portanto, daquele aspecto da consciência pelo qual a pessoa se torna capaz de julgar entre o bem e o mal e decidir pela melhor conduta. Uma outra maneira de se referir à sindérese é defini-la como a parte mais pura da consciência, onde se inscreve, por exemplo, a lei de Deus. Nesse processo, espera-se que a pessoa seja capaz de julgar cada passo do discurso prático à luz desses princípios. Assim como a noção do “ser” é apreendida em termos absolutos, a noção do “bem” é a primeira coisa que a razão prática apreende, já que cada ação que se realiza deve visar a um fim que possui a qualidade da bondade. É nesse sentido que, o primeiro princípio ou a primeira lei da razão é que “o bem deve ser realizado e buscado, e o mal deve ser evitado. Também os preceitos da lei natural podem ser considerados objeto de sindérese na medida em que todas as coisas para as quais o ser humano tem uma inclinação são naturalmente apreendidas como um bem e, portanto, devem ser buscados; e o que se opõe a isso como um mal a ser evitado.

De qualquer maneira, considerando todos esses aspectos a ideia de syntesis ou sindérese como expressada por Jerônimo, “servirá para exprimir a consciência original, fundamental ou “protoconsciência” enquanto capacidade humana para a percepção de valores morais”⁵⁵. O uso desse termo se tornará comum na tradição escolástica.

2.6.2 Santo Agostinho, a culpabilidade do homem e a misericórdia divina

A peregrinação do conceito de consciência chega, agora, a Agostinho de Hipona. Nele, encontramos a temática do acontecer moral através do antagonismo entre as duas cidades e os dois amores. Também o acontecer da cultura humana, pois a razão da história é o poder de Deus que, sob a forma de providência, habilita espaços para uma substância moral vinculada à liberdade.

A consciência em Santo Agostinho pode ser entendida como um conhecimento que versa sobre a culpabilidade do homem e sobre a misericórdia divina, apontando para a necessidade que este tem de passar por um processo de transformação (*metanoia*) em que a vontade assume a liberdade do espírito. Assim, em se tratando de consciência, os aspectos antropológicos assumem um lugar de protagonismo em detrimento dos aspectos metafísicos. É nesse contexto que se elabora a teologia da experiência interna. Fraille⁵⁶ destaca que poucos temas aparecem em Santo Agostinho com tanta insistência como o chamamento à interioridade. Na verdade, esse conhecimento de si, consequência da resposta humana ao

Conscience". In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Palo Alto, Califórnia, Fall 2015 Edition. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/entries/conscience-medieval/>>. Acesso em 20/05/2019.

⁵⁵ MIRANDA, *Consciência Moral*, p. 296.

⁵⁶ FRAILLE, Guillermo. *História de la filosofía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, p. 208.

chamamento à interioridade, mais do que simplesmente um termo, refere-se a um princípio. A ideia é que a verdade está no homem interior e quem vai ajudá-lo a descobri-la é o próprio Deus, que ilumina a alma.

É na certeza adquirida a partir da experiência da interioridade que Agostinho descobre Deus como criador do mundo, mestre da verdade e condutor dos acontecimentos da história. É a ideia de que no fundo da alma reflete uma espécie de fosforescência que ilumina o ser íntimo do homem. A consciência, nesse sentido, é *sensus interioris hominis*. Trata-se de um ato de um sentido interior, do qual não se deve duvidar, *porque o que duvida pensa, sabe que não sabe, porque se erro sou*. Dizia Agostinho *Deus est intimior mei quam me ipsum*, Deus está no meu íntimo, mais dentro de mim do que eu mesmo.

2.7 A consciência e a Escolástica

Do debate desenvolvido sobre a consciência durante o período da patrística algumas questões ainda exigiam esclarecimentos e, consequentemente, uma maior precisão conceitual. Dois temas se sobressaíram. O primeiro deles, referindo-se à impossibilidade da extinção da consciência. É possível alguém perder completamente a noção de bem e de mal? Mesmo acreditando na impossibilidade de perda completa da noção de bem e de mal, isso não resolia plenamente a questão. Segundo os escolásticos, não basta apenas ter a consciência do que é certo e errado, pois isso necessariamente não leva a tomada de posição em favor do bem. “É preciso, então, que a sindérese seja alguma coisa a mais que a simples consciência do fato de existir bem e mal e que no seu âmbito ela não se possa enganar, que ela seja infalível, portanto, o contrário da consciência”⁵⁷.

O segundo desses temas que chamará a atenção dos escolásticos é que, se a consciência e a sindérese têm cada uma função própria, como elas se articulam na economia das propriedades da alma? Na tentativa de responder a essas questões é que, especialmente em torno do século XIII, terá início o processo dos desenvolvimentos teórico-especulativos em torno da noção de consciência. Em razão disso, os aspectos religiosos que a caracterizavam, originados do ambiente semítico-bíblico, começaram a declinar até desaparecer.

2.7.1 São Boaventura e a teologia monástica.

No entanto, contra essa visão marcadamente teórico-especulativa da consciência, já no século XII, surge uma reação advinda da teologia monástica defendendo uma concepção de consciência mais próxima do âmbito da fé e de preocupações de natureza pastoral. São dois mundos que se confrontam aqui: de um lado, o caráter prático da teologia monástica e

⁵⁷ BAERTSCHI, *Senso Moral*, p. 940.

sua maior sensibilidade para com os problemas de ordem ética, seu tom mais vitalista em sua compreensão da consciência como algo que equivale à interioridade do homem e à densidade teológica da pessoa. Por outro lado, a ênfase maior sobre o aspecto gnosiológico, próprio da reflexão escolástica, muito mais interessada em esclarecer o problema dos atos humanos e o da sindérese.

No tratamento da temática da consciência, a teologia monástica volta-se para a vida prática individual dentro do que se poderia chamar de “*existencialismo cristão*”. Aqui o problema da consciência é o problema do eu prático que procura abrir caminho nessa vida, tendo como horizonte de fundo a questão da salvação. O que esse tipo de teologia propõe é, através de suas intuições, exprimir o mistério do homem diante de Deus. Nesse caso, não se deve esperar da teologia monástica terminologia técnica precisa, pensamento claro e organizado, critérios sistemáticos em sua exposição.

São Boaventura pode ser apontado como o maior expoente dessa corrente de pensamento no século XIII cujas origens remontam à teologia monástica. Ele discute a relação entre sindérese e consciência em seu *Comentário sobre as sentenças* e, ao fazê-lo, associa a consciência diretamente à faculdade racional, especificando que ela é parte da razão prática uma vez que está conectada ao agir. Ela, também, está conectada à vontade e às emoções. Por outro lado, ele associa a sindérese à parte afetiva dos seres humanos, pois considera a sindérese como aquilo que nos estimula a buscar o bem.

Em termos gerais, Boaventura dividia a consciência em duas partes. A primeira estava relacionada à capacidade para descobrir a verdade dos princípios práticos gerais como “obedecer a Deus”, honrar aos pais” e “não prejudicar os vizinhos”. Essa parte da consciência é inata e infalível; ela não pode ser perdida ou extinta, não importando o quanto moralmente corrupta uma pessoa seja ou se torne. A segunda parte da consciência envolve a aplicação desses princípios gerais a situações que possam ser ou gerais ou particulares. Essa segunda parte é também inata, mas pode ser confundida uma vez que os princípios gerais da primeira parte sejam mal aplicados por causa da ignorância ou raciocínio limitado. A má aplicação desses princípios explica, em uma certa medida, como a consciência naturalmente orientada para o bem, pode praticar más ações. A distinção entre essas duas partes da consciência também abre a possibilidade para o desenvolvimento, através da experiência, de princípios práticos de comportamento não diretamente decorrentes do conteúdo da sindérese. Ao generalizar a respeito de atividades praticadas de acordo com os princípios da sindérese, pode-se formular novos princípios gerais não contidos na sindérese que podem guiar o comportamento em inúmeros contextos.

Boaventura chamava a sindérese de “*centelha da consciência*” e a associava com a parte afetiva dos seres humanos. Ela é a *centelha* porque, como um impulso interno para fazer o bem, ela fornece o movimento que a consciência necessita para operar. De um modo geral, Boaventura considerava a consciência e a sindérese como interpenetrantes. A formação de regras éticas pela consciência era vista por ele como a implementação do desejo do ser humano pelo bem, que é a sindérese. Ele também via que o que se seguia a esses princípios como um outro aspecto do desejo pelo bem. Ou seja, porque temos um desejo natural pelo bem, também desejamos os meios para alcançar essa meta. Os princípios da consciência são esses meios e é, a partir deles que nos colocamos a caminho para que, finalmente, esse bem se torne realizável. Semelhantemente, a reação emocional quando fazemos algo errado (culpa ou remorso) é uma reação de frustração já que o desejo pelo bem não foi realizado ou quando falhamos em não seguir o que a consciência determinou para nos conduzir à realização desse bem. Boaventura, embora situando a consciência e a sindérese em diferentes partes do ser humano, não as isolava. Pelo contrário, ele via a consciência sendo dirigida pela sindérese e, ao mesmo tempo, direcionando a sindérese.

A Escolástica, especialmente a partir do século seguinte, o século XIII, segue, sem dúvida, um caminho bem distinto. Trata-se de considerar de maneira mais pormenorizada o problema da consciência, o grau de vinculação da consciência errônea com o indivíduo, a relação entre consciência moral e sindérese. Preocupa-se, ainda, em discutir se a consciência é uma faculdade ou um hábito⁵⁸, a relação entre consciência e intelecto, entre consciência e vontade.

Na sequência desse embate, a diferença entre essas duas perspectivas chegou ao seu ápice na controvérsia entre Bernardo de Claraval e Abelardo a respeito do papel da intencionalidade (e do conhecimento) para a avaliação dos atos humanos. A argumentação de Abelardo, ao dar maior importância à intencionalidade, foi de tal modo consequente que, um século mais tarde, foi assumida por Tomás de Aquino. Ao contrário, o ponto de vista de Bernardo de Claraval e, por extensão, da teologia monástica foi perdendo protagonismo progressivamente até cair no esquecimento⁵⁹.

2.7.2 Santo Tomás de Aquino e a perspectiva intelectualista

⁵⁸ Entende-se, normalmente, faculdade como o poder, o direito, a aptidão ou a capacidade para fazer algo. Consiste, além disso, na capacidade do intelecto pessoal ou geral de dispor de conhecimentos específicos de forma acentuada. Já o hábito, refere-se à maneira usual de ser, fazer, sentir, costume, regra, modo.

⁵⁹ MIRANDA, *Consciência Moral*, p. 297.

Na peregrinação da noção de consciência pelos caminhos da história, um encontro imprescindível é com Santo Tomás de Aquino. A respeito de sua vida e de sua história, ele é visto como

o expoente entre os escolásticos, verdadeiro gênio metafísico e um dos maiores pensadores de todos os tempos. Tomás de Aquino elaborou um sistema de saber admirável pela transparência lógica e pela conexão orgânica entre as partes, de índole mais aristotélica do que platônico-agostiniana⁶⁰.

Na questão da relação entre consciência e sindérese, Tomás de Aquino pode ser considerado, sem dúvida, o principal defensor da perspectiva intelectualista. Ele define consciência como a aplicação do conhecimento à atividade (*Suma Teológica*, I-II, I). O conhecimento a respeito do qual ele fala vem da sindérese, que ele considera como a natural disposição da mente humana para apreender sem investigação os princípios básicos do comportamento. Para ele, então, a consciência aplica os primeiros princípios da sindérese às situações particulares.

Esses princípios são apresentados de forma bastante genérica. Princípios como “fazer o bem e evitar o mal” e “obedecer a Deus”. No entanto, para que possam ser úteis à atividade humana, eles precisam ser mais detalhados, se apresentarem de forma mais específica. Esses princípios podem ser chamados de “princípios secundários” e são objeto de discussão de Tomás de Aquino em vários lugares, levantando a hipótese de que eles vêm da experiência e do aprendizado através da virtude da prudência. Dessa forma, a função da consciência é aplicar os princípios gerais da sindérese e, esses mais detalhados princípios secundários desenvolvidos a partir da prudência, às situações particulares. A virtude da prudência está envolvida na aplicação desses princípios, porque está relacionada à correta percepção das circunstâncias. E esse aspecto da prudência relaciona tanto a prudência como a consciência ao problema da fragilidade da vontade.

Quando Tomás de Aquino apresenta a discussão que Aristóteles faz a respeito da fraqueza da vontade em seu Comentário à *Ética a Nicômaco*, ele enfatiza que o homem pode ser incontinente, imoderado e descontrolado, mas ele sabe quais são os princípios de comportamento adequados em certas situações. Por exemplo, não se deve fornigar. Se o homem incontinente percebe que uma certa ação está relacionada a um determinado princípio geral, ou seja, que manter relações sexuais com uma mulher solteira é um caso de fornicação,

⁶⁰ REALE; ANTISERI. *História da Filosofia*. p. 552.

ele não praticará aquela ação. Entretanto, o homem incontinente também assimilou a regra geral de que os prazeres devem ser apreciados.

Se esse homem incontinente é dirigido pelo desejo por uma certa mulher solteira, por exemplo, vendo a possível ligação sexual como um caso de prazer, ele submete o seu desejo à regra geral a respeito de buscar o prazer e começa a buscar esse relacionamento. O desejo que ele sente, por assim dizer, cega-o de tal modo que ele desconsidera o princípio geral sobre a fornicação que ainda possui em seu íntimo, mas que funciona apenas esporadicamente.

O conhecimento que ocupa espaço dentro dele realmente é que aquela possível ligação é um caso de prazer e, por isso mesmo, deve ser buscada. Assim, ele tem, esporadicamente, o conhecimento de que deveria evitar a fornicação, mas, no entanto, ele fornicava porque, realmente, enxergava essa ação como um ato de prazer a ser buscado. Comentando de modo geral a análise de Aristóteles, Tomás de Aquino afirma: “Não é o conhecimento do universal, mas apenas uma avaliação a partir dos sentidos, o que não é tão excelente, ou seja, ser arrastado pela paixão”⁶¹. O que Tomás de Aquino está destacando é que o homem incontinente possui o conhecimento do que deveria fazer, mas ele é conduzido pela paixão que tem por algo que é particular, ou seja, essa paixão faz com que ele aja de modo contrário ao que ele conhece, embora o conheça apenas mecanicamente. Essa paixão leva-o a agir de modo contrário do que ele sabe que deveria ser feito. Desse modo, o homem incontinente falha, porque deixou de cultivar as virtudes apropriadas que deveriam habilitá-lo a dimensionar a situação de maneira correta e assim deliberar a respeito.

Além de tudo isso, Tomás de Aquino ressalta o lugar da consciência como ato da razão no qual se sabe, em um dado momento, que alguma coisa, de fato, aconteceu⁶². O papel da consciência aqui é de testemunha desse tal acontecimento. Em segundo lugar, ele faz referência à consciência moral, cujo papel é o de julgar a retidão ou não de uma determinada ação. Isto, segundo ressalta Duque⁶³, pode se dar de duas maneiras: através da *consciência antecedente* que, como nos mostra Baeterschi, preside a conduta das ações futuras; e, a *consciência consequente*, que cumpre o papel de acompanhar nossos atos e avaliá-los⁶⁴.

Santo Tomás fez distinção entre sindérese e consciência. No entanto, um pouco antes dele, Felipe, o Chanceler⁶⁵, em sua *Summa de Bono*, redigida em 1235, escreveu:

⁶¹ LANGSTON, *Medieval Theories of Conscience*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ DUQUE, *La voz de la consciencia*, p. 30.

⁶⁴ BAERTSCHI, *Senso Moral*, p. 940.

⁶⁵ Philippe, o Chanceler, foi uma figura influente em um número de diferentes círculos na primeira metade do século XIII. Ele teve uma carreira eclesiástica longa, embora bastante turbulenta. Se tornou famoso pelos seus sermões e sua poesia lírica. Hoje em dia tem recebido atenção de inúmeros musicólogos. Nas áreas de filosofia

a sindérese é o conhecimento das regras morais gerais e fundamentais que a consciência aplica aos casos particulares. É, portanto, na aplicação que o erro pode introduzir-se, seja porque as paixões a distorcem, seja porque a razão se engana; mas, então, a sindérese manifesta a sua presença murmurando contra o pecado, pois, mesmo quando nos enganamos, o mal como tal continua a nos desagradar⁶⁶.

Tomás de Aquino segue nessa direção, ou seja, para ele cabe à consciência aplicar os julgamentos gerais da sindérese, que é um princípio imutável que testa todas as nossas ações, resistindo ao mal, especialmente murmurando e dando seu consentimento ao bem⁶⁷. A razão para isso, assinala Duque⁶⁸, é que não se pode identificar a consciência com a luz dos primeiros princípios evidentes da ordem moral, ou seja, com a sindérese. É que esses primeiros princípios são infalíveis, enquanto que a consciência, por ser um juízo particular, pode falhar.

Santo Tomás de Aquino desenvolveu sua doutrina da lei natural como *participatio legis aeternae in rationali creatura*, ou seja, participação da lei eterna na criatura racional. Em outras palavras, a razão é uma participação na razão divina que ordena todas as criaturas a seu fim. Por ela a lei natural é parte da providência divina. A luz da razão nada mais é que a impressão da luz divina em nós⁶⁹. É o que nos faz seres racionais, dotados, portanto, da capacidade de conhecer. Nesse sentido, “a razão é particularmente a natureza do homem”⁷⁰. Como tal, o homem conhece o fim ao qual cada coisa tende por natureza e conhece a ordem das coisas no cume da qual está Deus como bem supremo⁷¹. Essa mesma razão é a causa da liberdade, ou seja, é o livre arbítrio, capacidade da qual o ser humano é dotado para fazer escolhas por conta própria. Dessa forma, o homem não se dirige para um fim, como uma flecha lançada pelo arqueiro, mas se dirige *livremente* para um fim⁷². No entanto, é nessa liberdade do homem, que Tomás vê a raiz do mal, na linha do que pensou Santo Agostinho,

e teologia, sua principal obra, *Suma de Bono*, elaborada entre os anos 1220 e 1230 foi uma realização inovadora em muitos aspectos. Ele foi um dos primeiros a organizar uma Suma em torno do princípio fundacional, que é a noção do bem. *Suma de Bono* contém, provavelmente, a mais antiga abordagem de um tema que se tornou proeminente na Idade Média Tardia, a doutrina dos transcendentais. Elementos da teoria da ação de Philippe atraíram os comentários de figuras notáveis que surgiram um pouco mais tarde como Alberto Magno. *Suma de Bono* foi, sem dúvida, uma obra muito respeitada e influente no século XIII. (MCCLUSKEY, Colleen, "Philip the Chancellor", In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition). Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/philip-chancellor/> Acesso em 21/05/2019).

⁶⁶ BAERTSCHI, *Senso Moral*, p. 940.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 940.

⁶⁸ *La voz de la consciência*, p. 30.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 30.

⁷⁰ “ratio est potissima hominis natura”. REALE; ANTISERI, História da Filosofia, p. 566.

⁷¹ “ratio causa libertatis”. REALE; ANTISERI, História da Filosofia, p. 566.

⁷² *Ibidem*, p. 556.

ou seja, o mal como ausência do bem. Mas, há nele, o ser humano, um *habitus* natural que permite que ele capte os princípios do conhecimento. É aqui que se revela a presença da sindérese, ou seja, a parte da consciência que leva o homem a compreender os princípios que guiam as boas ações.

Com Santo Tomás, abre-se uma concepção antropológica nova: o homem como *imago Dei*, como imagem de Deus e que, sendo assim, tem como princípio de suas ações a capacidade de fazer escolhas. Miranda⁷³, citando Lanfranconi em seu livro *Spunti per un ripensamento della coscienza morale*, mostra esse homem, não como ser acabado, mas como um projeto que vai se realizando na liberdade e na capacidade de tomar decisões. Esse processo de tornar-se homem é presidido pela consciência. Não se trata aqui, simplesmente, de aplicação de princípios mecânicos às contingências da vida, mas à capacidade de inventar, a cada vez, a forma de responder à qualidade de ser *imago Dei*.

A ética tomista é, fundamentalmente, uma ética heterônoma, distante das éticas autônomas da modernidade, pouco interessadas pelo problema da normatividade e do dever. A consciência depende da determinação da sindérese, na medida em que contém os princípios práticos universais, considerados infalíveis. De acordo com Santo Tomás, a sindérese é um hábito e a consciência seria a aplicação dos princípios da sindérese, e, portanto, um ato. A consciência revela o ato do hábito natural da sindérese, segundo o qual, o homem está em posição de repelir o mal e se inclinar ao bem. Mas, diferentemente da sindérese, a consciência pode errar na medida em que aplica seus princípios. A verdade está contida na sindérese e se a consciência se equivoca pode gerar a má consciência. A má consciência e a falibilidade se originam do livre arbítrio, impedindo a consciência de respeitar ou seguir ao mandato da sindérese. /

Não há dúvida de que a tradição escolástica é, basicamente, cognitivista e racionalista:

trata-se de conhecer o bem e o mal, o que dita a lei natural, e esse conhecimento é a contrapartida dos princípios teóricos. Como afirma Tomás, é da concepção dos princípios que é preciso falar cada vez, ora no campo da especulação, ora na idealização da prática; todavia, não se trata aqui da distinção de duas faculdades – a sindérese é uma disposição, nós o constatamos -, pois é acidental a um princípio intelectual estar prescrito ou não na ação⁷⁴.

2.8 A consciência no pensamento moderno: René Descartes

⁷³ MIRANDA, *Consciência Moral*, p. 298.

⁷⁴ BAERTSCHI, *Senso Moral*, p. 941.

Com a chegada dos tempos modernos, verificou-se uma cisão entre uma visão do pensamento e da ação ainda fundada em preocupações basicamente ontológicas próprias da pré-modernidade e uma concepção racional do pensamento e da ação marcada por um esforço para organizar a convivência humana sobre uma base exclusivamente racional, um sistema ético-jurídico autônomo com respeito às instâncias religiosas, em que a natureza racional do homem se tornou o fundamento da sociedade civil. Em outras palavras, a investigação política, para ele, “tende a afastar-se do pensamento especulativo, ético e religioso, assumindo como cânon metodológico o princípio da especificidade do seu próprio objeto”.⁷⁵ É a política pela política. É nesse sentido, por exemplo, que Maquiavel ao pensar em como deve ser feita a gerência do poder político prescinde de toda a teleologia e dos valores morais como critérios normativos. Para ele, “o político é um campo autônomo, uma práxis desconectada de toda a ética”⁷⁶.

Não existe uma espécie de dever ser político, apenas o utilitarismo prático e o realismo pragmático. O princípio que tem o desejo de conquistar cada vez mais poder deve ser elogiado, se sua busca de realização é possível. Aquele que governa deve guiar-se por um egoísmo nacional, “razão de estado”, à margem de qualquer consideração moral ou de consciência. O erro aqui aconteceria se quem tem o poder nas mãos tivesse como objetivo alcançar algo que fosse impossível.

Nesse contexto, a questão da consciência assume um lugar, segundo Duque, “de ponto de partida e de guia por excelência da elaboração filosófica”⁷⁷. É por ela que se distingue ou que se percebe o que vem do exterior. Nesse sentido, como em Descartes, o cogito não é só a certeza que elimina a dúvida, mas se torna o critério ulterior de toda certeza, alcançada pela reflexão sobre si mesma. Habermas aponta que, além disso, o sujeito do conhecimento se identifica com o eu, alcançado pelo giro reflexivo sobre si mesmo como alguém capaz de ter representações de objetos e ser capaz de representar a si mesmo na autoconsciência ou na medida que tem consciência de si⁷⁸.

Com tudo isso, o termo consciência começou a assumir um sentido excepcionalmente moderno, passando por uma transição linguística fruto desses novos tempos. Essa transição linguística revelou um modo diferente de se lidar com a ideia de consciência. Nos séculos anteriores, o entendimento do termo consciência estava fortemente associado à ideia de

⁷⁵ REALE; ANTISERI, *História da Filosofia*, p.126.

⁷⁶ DUQUE, *La voz de la consciência*, p. 34.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁸ DUQUE, *La voz de la consciência*, p. 33.

consciência moral, como no caso do latim *conscientia* e do francês *consciense*. O que se verificou aqui foi um progressivo desvinculamento a ideia de consciência moral, afirmando-se um sentido novo, puramente de natureza psicológica. Esse processo pode ser exemplificado através da maneira como os filósofos que escreveram em língua inglesa e em língua alemã alteraram o tratamento que se dava à consciência. Os ingleses passaram a usar o termo *consciousness* em substituição a *consciense* para marcar a nova compreensão do conceito. Já os alemães passaram a usar o termo “*Bewusstsein*” em vez de “*gewissen*”⁷⁹.

Como afirmado anteriormente, essa transição linguística estava revelando um modo diferente de se lidar com a ideia de consciência. Tratava-se, na verdade, de duas mudanças mais significativas. A primeira é aquela já indicada, ou seja, a transição da consciência moral para um conceito puramente psicológico de consciência – no caso, “*consciousness*” ou “*bewusstsein*”⁸⁰. Um movimento da ideia de consciência como um conhecimento compartilhado para a noção de consciência como aquilo que é introspectivamente pessoal e íntimo.

Essa mudança de perspectiva na história da noção de consciência que peregrina, em seu sentido moderno, começa, propriamente dito, com Descartes. No mesmo contexto da mudança linguística da abordagem do termo consciência⁸¹, como destacado acima, o clima intelectual do século XVII exigia uma melhor explicação para a ideia de consciência que contou com a contribuição de Descartes e os filósofos cartesianos, comprometidos com a ideia de consciência como uma propriedade fundamental da mente ou como “uma marca da mente”⁸².

Uma história da consciência, em seu sentido moderno começa, portanto, com Descartes.

No tratamento da questão da consciência em Descartes, podemos começar com a definição que ele dá de pensamento:

Pela palavra pensamento entendo tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios; é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar. Porque se afirmo que vejo ou que caminho, e daí infiro que existo; se ouço falar da ação que se pratica com os meus olhos ou com as minhas pernas, esta conclusão não é de tal modo infalível que eu não tenha razão para duvidar dela, porque eu posso pensar, ver ou caminhar quando durmo, embora não

⁷⁹ JORGENSEN, *Seventeenth-Century Theories of Consciousness*.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ *Idem*.

⁸² *Idem*.

saia do mesmo sítio. Isto acontece-me algumas vezes quando durmo e poderia talvez suceder-me se não tivesse corpo: ao passo que se ouço falar somente da ação do meu pensamento, ou do sentimento, ou seja, do conhecimento que existe em mim e que me leva a supor que vejo ou caminho, esta mesma conclusão é tão absolutamente verdadeira que não posso duvidar dela, visto que se refere à alma, que é a única a ter a faculdade de sentir ou de pensar de qualquer modo que seja⁸³.

Assim, ao falar de pensamento, Descartes se esforça em descrever tudo o que está dentro de nós, o que inclui as operações da vontade, do intelecto, da imaginação e dos sentidos. Esse pensamento é alguma coisa “em nós” da qual somos conscientes. No entanto, aqui, como nos mostra Jorgensen⁸⁴, especialmente aqueles que estão habituados a discutir a respeito da consciência em nossos dias, podem, por exemplo, questionar: de que maneira nos tornamos conscientes dos nossos problemas?

Parece, antes, que somos conscientes do que nossos pensamentos representam. Por exemplo, se vemos um determinado objeto, o pensamento que está em mim é que me faz cônscio da percepção desse objeto. No entanto, fenomenalmente, parece que antes temos a consciência do objeto e não do pensamento sobre o objeto. Entretanto, mesmo nas discussões iniciais de Descartes sobre a consciência, algum grau de ato reflexivo se constrói a partir dessa percepção inicial do objeto. É como se pudéssemos dizer que temos consciência do objeto através da consciência que temos do pensamento sobre este mesmo objeto.

Na tentativa de tornar mais clara a distinção entre pensamento e objeto do pensamento, Descartes denominou aquilo que seria o objeto do pensamento de ideia. Essa ideia refere-se a qualquer forma de pensamento, à percepção imediata que nos faz cônscios do que estamos pensando em um dado momento.

É possível observar o aspecto reflexivo dessa proposição de Descartes. É a percepção de uma ideia que nos faz conscientes do pensamento. Mas a ideia é simplesmente a forma do pensamento em si mesmo. Nesse sentido, a ideia é uma “realidade objetiva”, “o ser da coisa que é representada. Em outras palavras, seja o que for que percebemos como sendo o objeto de uma ideia, ou ela existe objetivamente ou por representação nas mesmas ideias.

Dessa forma, como um primeiro passo, parece que a consciência para Descartes, implica uma percepção imediata do objeto e um segundo passo que se constitui como um ato reflexivo pelo qual nos tornamos cônscios da primeira percepção. Embora não haja uma clareza muito grande quanto à natureza desse ato reflexivo, pode-se considerá-lo como parte,

⁸³ DESCARTES, René. *Princípios de Filosofia*. Lisboa, Portugal: Edições 70 Lda., 2006. p. 29-30.

⁸⁴ JORGENSEN, *Seventeenth-Century Theories of Consciousness*.

segundo o que se apreende do pensamento de Descartes, da consciência como um todo. É nesse sentido que Jorgensen⁸⁵ admite que, talvez, Descartes não estivesse muito interessado em fazer uma análise da consciência como tal. Para ele, a consciência, deve ser vista como algo dado, natural.

Para ver como Descartes foi elaborando o que poderia ser chamado de uma teoria da mente, será útil simplesmente ver que, no argumento do cogito da Primeira e da Segunda Meditações, Descartes vê razão para duvidar de todas as características de sua mente com exceção daquilo que estava conscientemente disponível para ele, ou seja, sua própria capacidade de pensar. Assim ele descreve o percurso que teve que desenvolver, rejeitando como absolutamente falso a tudo o que pudesse imaginar que houvesse a menor dúvida, para ver se restaria, no final das contas, alguma verdade indubitável.

E, finalmente, considerando que todos os pensamentos que temos quando acordados também nos podem ocorrer quando dormimos, sem que nenhum seja então verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrado em meu espirito não eram mais verdadeiras que as ilusões dos meus sonhos. Mas, logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, era alguma coisa. E, notando que essa verdade – penso, logo existo – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de abalar, julguei que poderia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava⁸⁶.

O fato é que, como comenta Gottingham, enquanto estamos ocupados com o processo de pensamento, temos que existir. Nesse caso, mesmo a dúvida sobre nossa existência ou a possibilidade de sermos enganados, confirma que, enquanto fazemos todos esses questionamentos, de fato, existimos. Dessa forma, se dissermos “*Dubito, ergo sum*” (“Duvido, logo existo”), o argumento usado teria a mesma validade segundo Descartes. Da mesma maneira, o “*fallor, ergo sum*” (“engano-me, logo sou”) de Agostinho⁸⁷. Assim, nossos pensamentos conscientes representam uma evidência de nossa própria existência, reforçando a ideia de que a consciência se torna para Descartes, a marca do que é da mente ou, dito de outra maneira, a marca do que é reflexivo. De qualquer modo, a partir dessas considerações, o desenvolvimento posterior das teorias da mente terá que considerar o papel da consciência na economia mental.

⁸⁵ JORGENSEN, *Seventeenth-Century Theories of Consciousness*.

⁸⁶ DESCARTES, René. *Discurso de Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 38.

⁸⁷ GOTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1995, p. 18-19.

É bom ressaltar que Descartes foi um dos primeiros a usar o conceito de consciência em uma perspectiva puramente psicológica, quando associou o pensamento à consciência. No entanto, ele não chegou a elaborar uma análise do conceito. Em vez disso, ele empregou o conceito para justificar o papel epistêmico que a consciência exerce. Por exemplo, a ideia de que o pensamento consciente é um estado da mente que é de alguma forma auto descriptivo. E todos os pensamentos, segundo Descartes, possuem essa propriedade básica.

Compreender a consciência na perspectiva do homem interior ou de uma autoconsciência como se encontra primeiramente em Plotino e continua até Agostinho com o seu *noli foras ire*, “*não ir para fora*”⁸⁸, corresponde a uma versão intimista da consciência que é rejeitada por Descartes. Para ele, a ideia de consciência se converte naquilo que constitui essencialmente o ser humano. Somos uma mente, a única entre os seres criados por Deus, que enclausurada em si mesma, precisa recorrer a Deus para ter acesso às coisas e interatuar com o corpo. Nesse caso, a psicologia se converte em teologia, já que a consciência que se tem de alguma coisa só existe por intervenção divina. Descartes separa razão e natureza, alma e corpo, a *res cogitans* ou pensante e a *res extensa*, propondo como ideal o domínio racional da natureza, incluindo o do corpo humano caso a medicina viesse a progredir suficientemente⁸⁹.

O filósofo francês fez da experiência da dúvida o fundamento da certeza. Para isso teve que esvaziar a mente das verdades da revelação e da tradição. Havia uma certeza: quando nos experimentamos pensando nos tornamos conscientes de nossa existência: “*penso, logo existo*”, invertendo o “*penso, logo existe isso que penso*”, de Platão⁹⁰. A mente moderna é autônoma, constituindo um mundo por si mesma.

A experiência do *cogito* é fundamentalmente imanente. A consciência é entendida como o ato em que algo se torna manifesto para alguém que, por sua vez, se faz presente a si mesmo como protagonista do ato. A consciência é característica básica do ser humano, que passa do seu “eu posso” originário para uma constituição da objetividade, onde o que se manifesta para um sujeito consciente de si mesmo e de seus atos de modo algum é estranho à prática, mas também não é idêntico a ela.

De um lado, ao elaborar a teoria do *cogito ergo sum*, Descartes deu à consciência um lugar central tanto com relação à ontologia (aquilo que é) como em relação à epistemologia (aquilo que conhecemos e como o conhecemos). Essa ideia – “sou consciente logo existo”,

⁸⁸ DUQUE, *La voz de la consciência*, p. 35.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 36.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 36.

considerada ao pé da letra, conduz ao solipsismo, ou seja, à crença de que nada existe fora da própria consciência. Por outro lado, há aqueles que, a partir de uma perspectiva materialista, negam que a consciência tenha um valor ontológico ou epistemológico. Afirmam que nada existe além do funcionamento do cérebro e que, quando compreendermos melhor como opera, o conceito de consciência se dissipará.

Uma posição intermediária é a dos psicólogos cognitivos. Segundo eles, a consciência é vista como um módulo especial ou estágio no diagrama de fluxo que descreve a hierarquia do processamento de informação. A consciência, nessa perspectiva, “é vista como o gargalo de uma garrafa de capacidade limitada em nosso funcionamento mental causado por uma limitação do nosso cérebro”⁹¹. A consciência se assemelha ao palco de um teatro no qual informações provenientes de fontes diversas se integram tendo em vista o controle da conduta.

O que não deixa dúvida é que a consciência desempenha uma função decisiva na vida do ser humano e sua mediação é indispensável para que possa se realizar como tal, embora grande parte de nossa conduta se dê à margem da consciência. Também não há dúvida de que a perda ou a diminuição da consciência degrada o comportamento. Se há comprometimento no exercício de sua função, a vida decai.

2.9 O “hard problem” da consciência nos tempos contemporâneos: debate sobre a relação mente x cérebro.

A peregrinação histórica da ideia de consciência finalmente chegou ao mundo contemporâneo. Hoje em dia os estudos sobre a consciência se dão dentro do contexto das investigações sobre a natureza da mente e dos estados mentais em geral. São várias as áreas que se dedicam a este tipo de pesquisa como a ciência cognitiva, a neurociência, a linguística e a inteligência artificial. Essas pesquisas tem sido objeto de reflexão pelos chamados filósofos da mente. Eles se preocupam em investigar questões como: é a mente uma coleção de pensamentos e sentimentos particulares ou é uma entidade superior a estes? Se a mente é uma entidade, ela é uma entidade física? Qual a relação entre a mente e o corpo? E, é claro, os estudos sobre a natureza da consciência. É com referência aos estudos sobre a consciência que surgiu um grupo de filósofos como o inglês Colin McGinn professor da Universidade de Miami, que considera a consciência como um “hard problem” e, por isso mesmo são

⁹¹ DUQUE, *La voz de la consciência*, p. 37.

chamados de “*new misterianists*”, por afirmarem que os estudos sobre a consciência se constituem, de fato, em um mistério, em um problema insolúvel.

De modo mais específico, o “*hard problem*” se refere, sobretudo, ao insolúvel problema dos *qualia*, termo usado na Filosofia da Mente para descrever as qualidades subjetivas das experiências mentais conscientes. Além do que já vimos anteriormente, os *qualia* representam uma espécie de “*gap*” ou de hiato explicativo entre as qualidades subjetivas de nossa percepção e aquilo que chamamos de cérebro.

Daniel Dennett identifica quatro propriedades que se associam aos qualia: a primeira é o seu caráter de inefabilidade, ou seja, eles não podem ser comunicados ou apreendidos por outros meios diferentes da experiência direta; a segunda propriedade se refere ao seu caráter intrínseco, ou seja, são propriedades não relacionais, que não se alteram conforme a relação da experiência com outras coisas; em terceiro lugar, são privados, em outras palavras, todas as comparações intersubjetivas dos *qualia* são sistematicamente impossíveis; e, em quarto lugar, são direta ou imediatamente apreensíveis pela consciência; isto é, “*experimentar um quale*” é “saber-se que se experimenta um quale sabendo-se que é isso mesmo tudo quanto há a saber sobre esse quale”⁹².

Considera-se aqui como sendo impossível à mente humana acessar esse tipo de conhecimento com as ferramentas de que dispõe nesse momento. Nessa perspectiva, acredita-se que as experiências subjetivas não podem ser compartilhadas ou comparadas e que não é possível saber o que é que se passa no interior de um determinado organismo. É nessa direção que os filósofos denominados “*new misterianists*” defendem, como assinalado anteriormente, que algumas questões sobre a consciência jamais serão respondidas.

O fato é que esse caráter subjetivo representou sempre um grande obstáculo para os estudiosos da mente humana. Para melhor exemplificar as dificuldades que se encontram na tentativa de se conhecer a natureza da consciência, Dennett, em um artigo publicado em 1978⁹³, afirmou que a questão da natureza da consciência constitui o problema mais difícil a ser enfrentado pela Filosofia da Mente, ou seja, a parte da ciência da mente que mais tem resistido às investidas da pesquisa científica. É como se o estudo da consciência representasse, de fato, nessa perspectiva, “*navegar por mares nunca dantes navegados*”, explorar uma espécie de terra de ninguém, cheia de propriedades ocultas, ou mergulhar em estados subjetivos incomensuráveis.

⁹² DENNETT, Daniel. “*Quining qualia*”. Disponível em <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Qualia>>. Acesso em 29/08/2019.

⁹³ DENNETT, Daniel. *Toward a cognitive theory of consciousness*. Apud TEIXEIRA, João. Fernandes. A *Teoria da consciência de David Chalmers*. Psicol. USP vol. 8 n. 2 São Paulo 1997.

No entanto, mesmo com toda essa anunciada dificuldade, alguns teóricos resolveram enfrentar esse aparentemente inexpugnável desafio e, na medida em que avançaram em suas pesquisas, contribuíram para que se fizesse possível uma tentativa de aproximação entre aquilo que é próprio do cérebro e o que tem sido objeto de interesse no que se refere à mente.

Pode-se dizer que o início se deu com a publicação do livro *De morbis nervorum*, em 1735 de autoria do médico holandês Herman Boerhaave, considerado o primeiro tratado de neurologia. Mas foi, especialmente a partir dos anos 80 do século XX, que esses estudos começaram a ter um crescimento vertiginoso, na medida em que os estudiosos da neurociência começaram a identificar um número cada vez maior de ligações existentes entre fenômenos cerebrais e processos mentais. Com isso, progressivamente, os estudos sobre a consciência, esse último reduto de resistência aos avanços da ciência do cérebro e da mente, começaram a deixar de ser um lugar de pura especulação filosófica para entrar, de forma definitiva, no campo da investigação científica. De qualquer maneira, essa tentativa tem sido feita e gerado algumas teorias sobre a relação mente-cérebro que mantém aceso esse debate.

Algumas questões têm sido objeto de interesse desses pesquisadores: como um evento que ocorre no interior de um neurônio, portanto abordado objetivamente, pode chegar aos sombrios domínios da subjetividade humana? Como é que se dá o salto da base objetiva dos neurônios do cérebro para a subjetividade do indivíduo? Onde se localiza a ponte que leva à formação de um eu em condições de viver pessoalmente os diversos tipos de experiência?⁹⁴

A impressão que se tem é que tais questões, que parecem apontar para o caráter inacessível desse universo tão subjetivo, mexeram com os brios de vários cientistas ao longo desses últimos anos, a ponto de alguns, em resposta a elas, terem adotado uma postura fortemente antimentalista, chegando a se opor de modo decidido à ideia de que o sombrio mundo da subjetividade humana se constituísse em uma porta completamente fechada.

Essas ideias que surgiram a partir daí, encontraram no behaviorismo norte americano a sua maior fonte de sustentação. Falar do behaviorismo, nesse caso, torna-se importante na medida em que a sua posição com relação à questão da mente e, de modo mais específico, com relação à consciência suscitou um intenso debate que, de certo modo, favoreceu o surgimento da Filosofia da Mente. Encontramo-nos aqui diante de uma teoria e método de investigação psicológica que busca examinar do modo o mais objetivo possível o comportamento dos homens e dos animais evitando qualquer referência à introspecção.

⁹⁴ CESCON, Everaldo. *Quatro perspectivas contemporâneas em Filosofia da mente*. Daimon. Revista Internacional de Filosofia, Suplemento 3, 2010, 321-335.

Watson, a partir da publicação do seu famoso manifesto “A psicologia tal como a vê o behaviorista”, defendia:

a redefinição do objeto de estudo da psicologia – da consciência ao comportamento, a crítica e a rejeição da introspecção enquanto método privilegiado de estudo dos fenômenos psicológicos, e a proposta de um esquema unitário, metodológico e conceptual, para o estudo do comportamento animal e humano⁹⁵.

Watson levou ao extremo as exigências do método empírico, considerando que somente poderia ser objeto de reflexão aquilo que pudesse ser observado. A partir daí, o objeto da psicologia não poderia ser mais a psiquê, a consciência ou a mente, realidades, segundo ele, não existentes, mas somente a conduta ou o comportamento. No entanto, na medida em que se processavam as investigações tanto sobre a conduta do animal como do ser humano foram se revelando de modo crescente as dificuldades do behaviorismo em explicar todo esse processo. Na verdade, essas investigações ocorreram em duas linhas principais:

a) A etologia, por K. Lorenz, Tinbergen e outros na Europa, mostrando as raízes inatas do comportamento e mostrando que o comportamento animal é uma síntese de aspectos inatos e aprendidos; e b) o conjunto das ciências cognitivas, especialmente psicologia, neurofisiologia e linguística gerativa (Chomsky), que indicavam que os processos comportamentais são tão complexos que não podem ser explicados com o esquema simples de estímulo-resposta. Viu-se claramente que comportamentos tão complexos como tocar piano, jogar tênis ou, sobretudo, aprender idioma, só poderiam ser explicados por um programa interno inato que antecipava movimentos e estimulava dados e os organizava de forma autônoma. Ou seja, não havia alternativa senão recuperar a hipótese do mental, como uma estrutura interna autônoma⁹⁶.

⁹⁵ MACHADO, Armando & DA SILVA, Nuno M. *O manifesto de John B. Watson: da reação estereotipada à tentativa de compreensão*. Acta Comportamentalia: Revista Latina de análisis del comportamiento, Vol. 3, n. 3. México: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1995, p. 53-65.

⁹⁶ “a) la etología, de la mano de K. Lorenz, Tinbergen, y demás, en Europa, mostrando las raíces innatas del comportamiento, y mostrando que la conducta animal es una síntesis de aspectos innatos y aprendidos; y b) el conjunto de las ciencias cognitivistas, sobre todo la psicología, la neurofisiología y la lingüística generativa (N. Chomsky), que indicaban que los procesos conductuales son tan complejos que no pueden explicarse con el simple esquema estímulo-respuesta. Se podía advertir claramente que conductas tan complejas como tocar el piano, o jugar al tenis, o sobre todo aprender un lenguaje, sólo podían explicarse con un programa innato interno que se anticipara a los movimientos y datos estimulares, y los organizara de forma autónoma. Es decir, no cabía más alternativa que volver a recuperar la hipótesis de lo mental, como estructura interna autónoma” BEORLEGUI, Carlos. *Filosofía de la Mente: Visión panorámica y situación actual*. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. El Salvador: Revista Oficial de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2007 III, p. 124.

É nesse sentido que se chegou à conclusão que não haveria outro caminho para se compreender a consciência e o funcionamento da mente em geral a não ser recuperando-se a perspectiva mentalista.

É, portanto, diante do questionamento dessa visão antimentalista radical proposta pelo behaviorismo que, em torno dos anos 70 do século XX, vai surgir o que foi denominado Filosofia da Mente com o objetivo de estudar os fenômenos psicológicos através de estudos metafísicos sobre o modo de ser da mente, sobre a natureza dos estados mentais e sobre a consciência. Ela surge dentro do conjunto das chamadas ciências cognitivas denominadas por Howard Gardner de *hexágono cognitivista* composto de: psicologia, antropologia, neurofisiologia, inteligência artificial, linguística e filosofia⁹⁷. Os primórdios desse movimento cognitivista nos remetem aos anos cinquenta do século XX, produzindo os primeiros ataques ao condutismo ou behaviorismo. A partir daí, surgem várias correntes sendo que cada uma delas irá encarar o problema da consciência de uma determinada perspectiva.

Com tudo isso, retomando o conceito de mente, verificou-se um retorno aos estudos sobre a consciência com preocupações certamente renovadas. É o que nos aponta Beorlegui⁹⁸, mostrando que, a partir daí, começa a aparecer uma grande variedade de explicações tanto sobre o conceito de mente como quanto à relação mente-corpo. Dentre essas teorias podemos destacar: a teoria da identidade, apresentada também como monismo fisicalista; o funcionalismo, considerada a filosofia da mente própria do cognitivismo; e o emergentismo.

2.9.1 A teoria da identidade (TI) ou monismo fisicalista

A TI, assim como o funcionalismo que veremos um pouco mais adiante, foram as teorias que mais marcadamente atacaram as insuficiências do behaviorismo adotando uma postura mentalista na tentativa de compreender o que, de fato, seria responsável pelo comportamento humano. Para ambas essas teorias, a consciência e, mais amplamente falando, a mente e os estados mentais são realidades reais e objetivas embora cada uma dessas teorias possua a sua forma própria de entender essas realidades.

Contrariamente ao que postulava, o behaviorismo, com sua ênfase nos aspectos ambientais vistos como determinantes mais importantes do comportamento, os avanços, por exemplo, no estudo do cérebro (neurofisiologia) foram mostrando que existia em seu interior

⁹⁷ BEORLEGUI, *Filosofía de la Mente*, p. 122.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 122.

uma organização interna autônoma que intervinha na origem e no desenvolvimento da conduta. É nesse contexto que surge a TI, a teoria da identidade ou monismo fisicalista.

A TI ou o monismo fisicalista refere-se às teorias que possuem como traços comuns três afirmações básicas como na formulação proposta pelo filósofo austríaco Herbert Feigl, um antigo membro do círculo de Viena: “a) a mente e os estados mentais são realidades objetivas; b) a mente é o cérebro; c) o cérebro e, em geral, toda entidade biológica é, em última análise, uma estrutura física”⁹⁹.

Quanto à primeira afirmação, de imediato, promove-se um afastamento definitivo do behaviorismo, ou seja, é colocada toda a ênfase na existência dos estados mentais e, ainda mais, é afirmada a realidade da consciência que aglutina esses estados, a mente e o eu, que funciona como um elo na cadeia central do nosso comportamento.

No caso da segunda afirmação, a mente é vista não como uma realidade à parte do cérebro, mas como o nome que se dá ao funcionamento do cérebro. Feigl pensava que a neurofisiologia seria capaz de explicar tudo o que diz respeito ao cérebro e aos estados mentais. Nessa mesma linha, ele acreditava que, na medida em que o conhecimento a respeito do cérebro se desenvolvesse suficientemente, poderíamos chegar a uma completa previsibilidade quanto ao comportamento humano. Ele chegou mesmo a sonhar com a possibilidade de se criar uma máquina, que chamaria de “cerebroscópio”, que fosse capaz de reproduzir fisicamente cada estado mental. É aqui que se pode localizar o centro dessa teoria, ou seja, para Feigl “A experiência interior que cada sujeito tem de um estado mental é equivalente à visão objetiva que o cientista ou observador externo tem do estado cerebral correspondente. Seriam apenas duas faces da mesma realidade do cientista¹⁰⁰.

No entanto, essa tese de Feigl está muito longe de se tornar evidente, uma vez que as experiências interiores de cada sujeito, denominadas *qualia*, dificilmente podem reduzir-se e considerar-se equivalentes à sua expressão cerebral externa. De qualquer modo, a afirmação central da TI é que os fenômenos mentais são idênticos aos estados neurológicos do sistema nervoso central.

É como reforça Beorlegui¹⁰¹, ao mostrar que, quando nos referimos à estrela da manhã e, posteriormente, à estrela matutina, estamos falando, não de duas realidades diferentes, mas

⁹⁹ “a) La mente y los estados mentales son realidades objetivas; b) La mente es el cerebro; c) El cerebro, y en general toda entidad biológica, es en última análisis, una estructura física” BEORLEGUI, *Filosofía de la Mente*, p. 136.

¹⁰⁰ “es equivalente la experiencia interior que cada sujeto tiene de un estado mental y la visión objetiva que el científico u observador externo tiene del estado cerebral correspondiente. Se trataría, sin más, de dos caras de la misma realidad”. *Ibidem*, p. 137

¹⁰¹ BEORLEGUI, *Filosofía de la Mente*, p. 138.

de uma única e mesma realidade que, no caso, é o planeta Vênus. Em outras palavras, a TI quando aborda ambas as partes dessas supostas igualdades, quer dizer, de fato, que elas são a mesma coisa. É desse modo que se busca reduzir a psicologia à neurofisiologia, pensando-se até em uma futura unificação dessas ciências.

Várias críticas tem sido levantadas contra essa posição. Uma primeira objeção que se pode fazer à TI relaciona-se à diferença que é necessário estabelecer entre denotação e significado na perspectiva do que pensou o filósofo alemão Friedrich Ludwig Gottlob Frege. Primeiramente aqui, é preciso esclarecer que a denotação se refere a uma linguagem basicamente informativa e descritiva.

Em segundo lugar, no caso de uma linguagem significativa, ela é completamente distinta da linguagem denotativa, pois se preocupa com o significado da mensagem que está sendo transmitida. Assim, por exemplo, quando os defensores da TI afirmam que o cérebro e a mente são a mesma e única realidade, eles perdem de vista que o *denotatum* pode ser o mesmo, mas o significado da expressão usado pode ser bem distinto. Lançando mão do exemplo dado anteriormente pelos defensores da TI de que as expressões “estrela da manhã” e “estrela vespertina” representam apenas formas distintas para descrever o mesmíssimo objeto, ou seja, o planeta Vênus, o que se pode dizer é que, embora façam referência ao mesmo objeto, cada uma delas nos remete a uma ordem de significados diferentes. Em outras palavras, cada um dos dois termos dessa suposta igualdade faz referência a dois níveis diferentes da realidade: o fenomenal (que nos situa no plano introspectivo e qualitativo da abordagem da realidade) e o neurofisiológico (fazendo referência ao que é objetivo e científico). Esse tipo de dificuldade fez com que a TI fosse aos poucos sendo abandonada.

Uma segunda objeção à TI se refere ao que se denomina o problema da realização variável. Isso significa que a plasticidade do cérebro é tal que não se descarta que um mesmo estado cerebral permita diversos estados mentais e, por outro lado, um mesmo estado mental possa ser representado ou realizado por diversos estados cerebrais. Segundo aponta Beorlegui, surgem aqui dois problemas:

um prático e concreto: o estado atual da neurofisiologia, que não seria capaz de mostrar a identidade caso a caso de um estado mental com seu correspondente e único estado cerebral; e outro teórico: é diferente o suporte cerebral de um estado mental e sua função dentro de sua realização comportamental¹⁰².

¹⁰² BEORLEGUI, *Filosofía de la Mente*, p. 138.

A terceira objeção que se faz à TI está relacionada com a sua proposta reducionista, presente na terceira tese de Feigl: é muito difícil admitir que tudo se reduza ao físico como defende a TI. Deve-se responder a essa questão fazendo a distinção de dois níveis distintos: não há dúvida de que o físico é a condição de possibilidade do biológico e do mental; mas não se pode admitir, por não ser demonstrável, que, produzida a emergência do biológico e do mental a partir do físico, esses níveis novos e superiores se reduzam ao anterior e não tenham configuração e leis diferentes e autônomas. As leis da biologia são autônomas com relação às leis físicas, assim como as da psicologia o são com relação às leis da biologia e às leis da física.

2.9.2 O funcionalismo

Os principais autores do funcionalismo são Hillary Putnam, Jerry Alan Fodor e David Lewis. O funcionalismo centra a sua teoria na noção chave de função e de descrição funcional. Uma descrição funcional consistiria na descrição de um processo causal, isto é, indicar como uma série de causas ou impulsos externos (inputs) dão lugar a uma série de respostas (outputs) mediante um certo tipo de processos. Sistemas capazes de uma descrição semelhante são, por exemplo, uma máquina de venda automática de bilhetes, de bebidas ou qualquer outro produto, ou uma cadeia de montagem. O sistema mental pode ser descrito como algo similar podendo apontar-se nessa descrição os diferentes estados em que pode achar-se um sistema ou nossa mente. Segundo essa concepção da mente ou dos estados mentais, a imagem que propõe o funcionalismo (sobretudo o computacional, como no caso do primeiro Putnam) é a de um computador. A diferença que encontramos nela entre o suporte físico (*hardware*) e o programa informático (*software*), seria semelhante ao que há entre o cérebro e a mente.

Nessa distinção, se vê claramente a diferença com relação à TI: uma coisa é a necessidade de suporte físico cerebral, e outra que a mente e os estados mentais sejam reduzidos a estados cerebrais. Como consequência disso, o funcionalismo prevê que um mesmo estado mental pode se tornar possível por suportes físicos ou cerebrais muito diversos, como seriam os casos hipotéticos de uma mente artificial (o computador), uma mente humana, ou mesmo a mente de um extraterrestre (um marciano, por exemplo). O importante, portanto, não é o suporte físico, mas o programa lógico, o sistema mental. Cabe, pois, supor que diferentes suportes permitam realizar idênticas funções mentais: pensar, sentir dor, ter uma crença.

O funcionalismo surgiu como uma tentativa de superar tanto o dualismo cartesiano, o behaviorismo e o monismo fisicalista da TI. Após um certo período de domínio do behaviorismo – cerca de quase meio século, no que se refere aos estudos a respeito da relação mente-corpo seguido por um predomínio da TI como teoria que trouxe de volta uma visão mais mentalista, chegou a vez do funcionalismo como a teoria hegemônica do final dos anos 60 do século passado.

Primeiramente, o funcionalismo questionava o dualismo, especialmente pela sua incapacidade de explicar a relação mente-corpo. Em segundo lugar, quanto ao behaviorismo, ele registrou uma série de insuficiências, como por exemplo, a ideia de que a mente funciona como um sistema complexo dotada de múltiplos estados mentais interrelacionados entre si, formando entre eles um todo sistematizado. Portanto, a conduta humana não poderia ser explicada somente como uma mera resposta mimética e automática a um estímulo externo. Ou seja, defendia uma compreensão holística do mental. Achava, também, que os estados mentais não eram determinados por circunstâncias externas, mas que tais disposições eram somente resultado desses estados mentais. Isso significa dizer que são os estados mentais os causadores da conduta humana.

Na perspectiva funcionalista, estamos diante de uma realidade complexa e sistematizada, não redutível a uma mera resposta automática aos estímulos. É o que Putnam demonstra com sua parábola intuitiva denominada os super espartanos. Ele nos convida a imaginar uma comunidade de super espartanos. Os super espartanos na parábola de Putnam são indivíduos que conseguiram suprimir toda manifestação de dor que fosse distinta de uma manifestação verbal. Por conseguinte, não é verdade que se lhes extraísse um dente sem anestesia, eles gritariam, gemeriam ou chorariam (sinais esses que seriam considerados por um behaviorista como definidores da dor). As únicas disposições relacionadas com a dor que estes indivíduos compartilham com os seres humanos normais são disposições à conduta verbal; por exemplo, a disposição em dizer que sentem dor quando se lhes extraí um dente sem anestesia (ou a utilizar as palavras “sinto dor” quando um dente lhes é extraído).

É possível comprovar que a extração de um dente sem anestesia causa nesses indivíduos um processo nervoso que vai do lugar da extração do dente até ao córtex cerebral, idêntico ao que causa a um ser humano normal.

esses indivíduos sentem dor; a única diferença com indivíduos normais é que os super espartanos, quando sentem dor, têm também um estado que os

indivíduos normais não têm ou não têm nesse grau, a saber, o desejo em grau superlativo de suprimir qualquer manifestação não verbal da dor¹⁰³.

Quer dizer, há muitos momentos do comportamento humano em que o estado mental não se expressa com o esperado estado comportamental (uma pessoa pode ter dor de dente e tentar não demonstrar ou, ao contrário, pode não ter dor de dente e fingir que está tendo). Portanto, a realidade do mental pode se dar sem que haja equivalente a estados ou disposições comportamentais. Ou, em outras palavras, se pode postular estados mentais com ausência de uma manifestação externa ou comportamental.

Por outro lado, o funcionalismo questiona a TI por não distinguir entre a base física cerebral e a função que representa um estado mental, que realiza uma função determinada no conjunto do comportamento ou da conduta. Acham que não é possível reduzir um estado mental a seu suporte cerebral. Para explicar isso, Jerry Alan Fodor propõe o exemplo de dois modos ou estratégias para se explicar uma peça do motor de um carro. Por exemplo, o carburador. O teórico da identidade crê que, para explicar o que é um carburador, é suficiente indicar as diferentes partes e materiais com que é composto. Já o funcionalista, sem negar a pertinência dessa explicação, se preocupa mais com a função que o carburador tem no conjunto do motor. Dessa forma, se trata de dois aspectos diferentes e complementares: uma coisa é saber como algo é feito, e outra, que função realiza no conjunto de um sistema. Esta distinção também serve para apontar o erro das teses reducionistas e eliminativistas, que pretendem que tudo seja reduzido ao físico. Para os funcionalistas, uma coisa é o componente material de algo, e outra, a sua função. Isso, levado ao campo do mental, significa que uma coisa é o conjunto das contribuições que a neurofisiologia pode nos oferecer a respeito dos estados cerebrais correspondentes a um estado mental ou comportamental e, outra, muito diferente, descrever e apontar as características do estado mental correspondente e sua função no conjunto do processo comportamental.

Não há nenhuma dúvida de que o grande mérito do funcionalismo foi superar as deficiências do behaviorismo e da TI. Em oposição ao behaviorismo, deu destaque todo especial à objetividade daquilo que é próprio da mente com sua teoria do holismo do mental, pela qual se aceita que existem diferentes estados mentais que interagem entre si. E, diferentemente da TI, não reduzia os estados mentais a estados cerebrais, mas, pelo contrário, fazia distinção entre a base física cerebral e a função dos diferentes estados mentais. Assim, à

¹⁰³ GARCIA-CARPINTERO, Manuel. *El Funcionalismo*. In: BRONCANO, Fernando, Ed. Enclopédia Iberoamericana de Filosofia. Madrid, Conjero Superior de Publicaciones Científicas, 2007, p. 53.

função mental de abrir uma porta podem realizá-la sujeitos tão distintos uns dos outros como um ser humano, um robô ou um extraterrestre.

A princípio podemos dizer que os três possuiriam o mesmo programa inteligente, que lhes capacitaria para abrirem a porta, mas sua base física não seria a mesma (neurônios, circuitos eletrônicos, e a matéria de que podemos imaginar estão compostos os cérebros dos extraterrestres). Mas a dificuldade com que se deparam os funcionalistas consiste em explicar o modo como interage o programa (*software*) sobre a base física (*hardware*) para realizar suas funções.

Na hora de resolver a dificuldade, os funcionalistas se dividem em duas posturas: a) os funcionalistas “de primeira ordem” (Lewis, sobretudo) e, b) os de “segunda ordem” (Putnam e a maioria dos funcionalistas). No caso do funcionalista de “primeira ordem”, a função depende das características físicas ou químicas da realidade material na qual se apoia. Mas esta resposta, que tem a vantagem de ser mais científica e verificável (na medida em que não haveria conflito entre a tese da eficácia causal da mente e a tese da completude causal do mundo físico), se aproxima de tal modo da TI que não vemos como poderia se diferenciar dela.

Já o funcionalista de “segunda ordem”, considera que um estado mental é multiplamente realizável, na medida em que pode realizar-se através de diversos apoios materiais. Portanto, não pode dar-se uma relação biunívoca entre uma função e uma única base material. Assim, os estados mentais são autônomos com relação à sua base física. Desse modo, como já assinalamos, esse funcionalismo de “segunda ordem” contém argumentos eficientes para defender a autonomia da psicologia (caracterizada com propriedades de primeira ordem ou físicas). Mas esse tipo de funcionalismo tem a mesma dificuldade que o dualismo para explicar a eficácia causal do mental sobre o físico.

Una segunda dificuldade do funcionalismo, comum também ao behaviorismo e à TI, está em que não se sabe responder ao problema denominado de “espectro invertido” que se dá como caso exemplar no defeito do daltonismo. Aqui não se dá a correlação entre função e realidade física extrínseca. Podem estar dois sujeitos com o mesmo estado mental (ver o vermelho), mas, se os estados mentais estão funcionalmente caracterizados, os dois indivíduos estão em distinto estado mental (estão diante de realidades físicas distintas).

A terceira dificuldade consiste em não saber dar conta da consciência, isto é, das experiências internas da mente, que coincide com o chamado problema dos *qualia*. Como vimos com Searle, o funcionalismo não se desprendeu suficientemente neste ponto da ótica da terceira pessoa do behaviorismo e da TI. O grande problema do funcionalismo está em que,

aprisionado na atraente metáfora dos computadores, caiu no erro de pensar que o nível da programação (software) está totalmente isolado, separado e é indiferente a qualquer base material (hardware) em que se apoia. Aqui está o seu erro e a dificuldade que sempre terá para explicar a eficácia causal de um programa sobre a sua base física. E, de fato, podemos dizer que cai em um dualismo larvado. Essas dificuldades apresentadas pelo funcionalismo pretendem ser superadas pelas teorias emergentistas.

2.9.3 As posturas emergentistas

As posturas emergentistas são muito plurais. Mas o que tem em comum é que se importam, diferentemente dos funcionalistas, com o nosso cérebro como referência, isto é, a base física do mental. Aqui se enquadram Mario Bunge, John Searle e, em certa medida, Karl Popper.

O ponto central no emergentismo consiste em afirmar que a mente surgiu ou emergiu da evolução do cérebro. Portanto, há que se levar em consideração o cérebro na hora de se elaborar um conceito do que é mental. Assim, nessa perspectiva, a mente é o sistema ou a estrutura específica com a que está configurado nosso cérebro, fruto do processo de evolução biológica.

Dessa forma, é possível ser emergentista e, ao mesmo tempo, defender a TI, o dualismo ou uma postura sintética ou unitarista do ser humano. Tudo isso condicionado à suposição de que o emergentismo, em seu sentido mais estrito, não implica mais que afirmar que a mente é um fruto da evolução do cérebro. Vejamos: a) emergentismo coincidente com a TI: o cérebro humano evoluiu de espécies de animais anteriores, e é o que o capacitou para as especificidades que possui. Mas a mente e os estados mentais se reduziram a estados cerebrais; b) emergentismo dualista: (é o de Popper): a mente é o resultado da evolução e complexificação do cérebro, mas a mente seria distinta e funciona à margem do cerebral, interagindo com ele de fora; c) emergentismo unitarista ou sistemista: a mente é o sistema ou a estrutura específica que emergiu da evolução, e essa especial estruturação ou complexidade do cerebral é o que permite à mente humana possuir suas características especiais, e interagir sobre a base neuronal do cérebro para dirigir a conduta.

Em realidade, essa terceira acepção é a que é chamada propriamente de emergentismo. Mas essa pluralidade de possibilidades é quiçá uma consequência da grande ambiguidade que possui a palavra emergentismo, como indica Pedro Laín Entralgo. Para Laín, se consultarmos um dicionário veremos que emergir é a ação de chegar à superfície (por exemplo, no caso de um submarino), uma realidade que, até então, estava oculta. Mas nessa emergência, a

realidade oculta não experimenta nenhuma mudança. No entanto, não é isso que a teoria emergentista quer dizer, uma vez que o que emerge do processo evolutivo, o cérebro, é que é a novidade: se trata de um novo cérebro, uma nova estrutura do cerebral que chamamos “mente”. Portanto, o que é central no emergentismo que estamos considerando é a distinção entre o sistema e as partes do cérebro. Vamos apresentar aqui o que é central nas posturas do emergentismo de Mario Bunge e John Searle.

2.9.3.1 O emergentismo de Mario Bunge

Para entender a postura de Bunge pode-se começar por sua noção de sistema, definida como uma entidade complexa, composta de vários componentes que se relacionam entre si, de modo que se comportam como uma totalidade unitária e não como um mero agregado desordenado de partes. Há uma multidão de sistemas, cada um dos quais com suas próprias qualidades: fisiosistemas, quimiosistemas, biosistemas, etc. Cada sistema tem dois tipos de propriedades: resultantes e emergentes. As propriedades resultantes são as propriedades das partes do sistema e as emergentes são as do sistema em sua globalidade. Para que um sistema seja, de fato, um sistema, precisa possuir, pelo menos, como é fácil supor, uma propriedade emergente.

Aplicando isso ao cérebro, Bunge diferencia três modos de entender o funcionamento do cérebro: a) neuronismo: o cérebro é um conglomerado de neurônios e sendo assim, para estudá-lo, basta saber como funcionam os neurônios; b) holismo: o cérebro funciona sempre e para todas as suas funções como um conjunto inseparável; c) sistemismo: o cérebro tem diferentes funções, umas próprias de partes do sistema total (neurônios ou subsistemas cerebrais) e outras, do conjunto total do sistema.

Essa é a postura defendida por Bunge, entendendo por mente o sistema total do cérebro, que devido à sua complexidade possui as específicas qualidades que apontamos em uma mente humana, entre as quais se destaca a sua prodigiosa plasticidade. Assim, a mente é o sistema cerebral, que não coincide com o mero funcionamento físico do cérebro, como define a TI, e que possui tal complexidade que, dada a sua plasticidade, pode reprogramar-se (recursividade) e ser consciente de si mesmo.

Mas para Bunge a mente não é de natureza espiritual nem está à margem da realidade física do cérebro. É por isso que a sua teoria é chamada de monismo emergentista, porque se trata de defender um monismo de substâncias e um dualismo de propriedades. Quer dizer, de um lado, é um monismo de substâncias, porque, segundo ele, não há uma outra realidade além da realidade material; e, de outro, há um dualismo de propriedades, já que o cérebro tem

propriedades físicas, mas também mentais, aquelas próprias do sistema em sua totalidade. Nesse caso, a mente é vista como apenas uma propriedade do cérebro (do sistema cerebral).

A abordagem de Bunge traz para o debate o que se pode chamar de teoria sistêmica do cérebro, o que, de certo modo, exclui a perspectiva emergentista de que, sobretudo, a consciência surge como resultado do processo evolutivo do cérebro. E, embora não saibamos definir a essência do que é o mental, ao que parece essa complexificação da realidade nos induz a superar o materialismo e a defender um mundo mais aberto que o concebido pelo materialismo. Além disso, a concepção humanista da antropologia defendida por Bunge parece também que não combina com seu materialismo fechado, com sua ideia do material reduzido simplesmente ao físico (fisicalismo)..

2.9.3.2 O emergentismo de John Searle

Searle não se define explicitamente como emergentista, mas define a sua posição como *naturalismo biológico*, embora seu pensamento se situe melhor como emergentismo mesmo, segundo assinala Beorlegui¹⁰⁴. Em sua crítica ao funcionalismo, já vimos como o acusa por não dar importância à base cerebral em que se apoiam a mente e os estados cerebrais. Na verdade, Searle considera que há uma estreita relação entre os estados mentais e a base cerebral. Para defender a sua posição, ele elaborou uma série de afirmações ou postulados. Alguns desses postulados são:

- a) o cérebro causa a mente, ou seja, a mente e os estados mentais são resultado da atividade cerebral;
- b) a expressão causar a mente ou os estados mentais não deve ser entendida em sentido dualista, como se fossem duas realidades diferentes. Dizer que o cérebro é a causa da mente é semelhante a dizer, por exemplo, que a solidez da superfície de madeira de uma mesa é causada pela natureza da madeira (pela constituição física própria da madeira);
- c) dessa forma, a mente não é uma realidade independente do cérebro, senão que resultado de sua própria constituição. Portanto, é possível manter a noção funcional dos estados mentais e da mente, mas unidos à realidade física do funcionamento do cérebro;
- d) as características mais importantes da mente são a consciência, a subjetividade e a liberdade recursos que somente são acessíveis a partir de um olhar introspectivo.

Aqui fica uma questão no ar. Embora, segundo Beorlegui¹⁰⁵, essa postura seja semelhante à de Bunge, falta-lhe referir-se explicitamente a como entende a realidade do mental (em termos de sistema), e explicar a relação entre o sistema e as partes. De qualquer

¹⁰⁴ BEORLEGUI, *Filosofía de la Mente*, p. 138.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 138.

modo, a noção de sistema tem a vantagem de tornar plausível a ausência de identidade entre o mental e a base neural do cérebro, embora seu relacionamento seja necessário.

3.9.3.3 O dualismo interacionista de Karl Popper e John Carew Eccles

Karl Popper e John Carew Eccles são considerados dualistas, embora o pensamento deles tenha diferenças significativas. O diálogo entre eles foi trazido à luz de modo mais concreto porque produziram, em conjunto, um livro intitulado “O Eu e o Cérebro”¹⁰⁶. A primeira parte dessa obra tratando de questões filosóficas foi escrita por Karl Popper. A segunda, de corte mais científico, foi escrita por Eccles (prêmio nobel de medicina e uma das maiores autoridades do mundo em neurofisiologia). Na terceira parte, eles dialogam entre si a respeito das relações entre mente e corpo.

A primeira coisa a se fazer aqui é tentar entender a teoria dos três mundos de Popper. Fazendo frente ao fisicalismo, que concebe a realidade como um mundo material fechado e configurado por leis deterministas que Karl Popper chamou de Mundo I, ele propôs a existência de um Mundo II e um Mundo III. O Mundo I, segundo ele, é formado por um conjunto de entidades físicas e biológicas que existem independentemente do ser humano. No entanto, ele acredita que o mundo não é composto apenas por entidades físicas naturais, mas somos rodeados por produtos culturais criados pelos seres humanos que corresponderiam ao Mundo III. A conclusão a que chegou foi é que se existe um Mundo III que é tão real quanto o Mundo I, como provam as ferramentas que o ser humano manipula, as teorias matemáticas, estéticas etc., é preciso que haja também o Mundo II, ou seja, o que corresponderia à mente humana, que tem sido o sujeito do mundo.

Depois de demonstrar a existência da mente e localizá-la no Mundo II, Popper se dedicou a demonstrar as insuficiências da Teoria da Identidade, principalmente em função do seu excessivo fisicalismo. Ele acreditava que essa teoria se refutava a si mesma ao pretender, de um lado, basear-se em raciocínio lógico e, ao mesmo tempo, negar a realidade das leis da lógica próprias do Mundo III, lembrando que para o fisicalista as leis físicas só existem como estados ou disposições cerebrais.

Popper pensa que, para que se possa impugnar a validade de um raciocínio ou para se descobrir um erro de cálculo de um computador, isso implica, à margem dos processos cerebrais mobilizados pelo raciocínio ou dos mecanismos físicos que efetuaram o cálculo errado do computador, que haja uma entidade abstrata (as leis da lógica que operam denunciando o erro), que é, pois, prática e eficaz, que não está encarnada (isto é, que não

¹⁰⁶ POPPER, Karl; ECCLES, John Carew. *O Eu e o Seu Cérebro*. Brasília: UNB-Papirus, 1991.

pertence ao Mundo I), mas exerce efeitos causais sobre o Mundo I (apontado, por exemplo, a disfunção do computador). Essas normas lógicas não são entidades ou propriedades físicas, mas repercutem nos objetos físicos; não são, pois, reais. Por isso que, na opinião de Popper, o materialismo fechado não poderá nunca formular uma teoria materialista da lógica.

Outro aspecto que prova a inconsistência das posturas materialistas é sua incompatibilidade com a teoria evolucionista darwiniana, que defende o salto qualitativo entre o físico e o mental. Se identificamos de modo rígido mente e cérebro, ignoramos o fato da evolução. Nesse sentido, Popper defende que a mente emerge em um dado momento do processo evolutivo, que nos mostra a matéria inorgânica dando um salto qualitativo na direção da matéria orgânica, daí na direção da matéria viva até, finalmente, chegar ao mental. É evidente, como diz Popper, desde sua autoconsiderada postura epistemológica modesta, que a ciência não explica nada, senão que se limita a constatar fatos.

Nesse ponto Popper se distancia de Eccles, pois entende a origem do mental do processo de complexificação do cérebro. É que Eccles, fervoroso católico, levado pelo seu credo de matiz bem conservadora, defende a origem da mente em uma chave criacionista: a alma é criada diretamente por Deus. O problema vem na hora de explicar, como ocorre com todo dualismo, como interatua a alma com o cérebro.

“Para explicar isso, Eccles elabora uma modernização da teoria cartesiana. Já não apela à glândula pineal, senão à conjugação de um grupo de neurônios, que formam unidades abertas e grupos que denominava de psiconas supostas unidades às quais estaria configurada a alma ou a mente”¹⁰⁷.

2.9.4 A Psicanálise

Quando se pensa na psicanálise é bem provável que a primeira palavra que venha à mente seja *inconsciente*. No entanto, considerando que a consciência tem sido protagonista de intenso debate, pode-se levantar a questão a respeito de como a psicanálise entraria nesse cenário, considerando os recentes desenvolvimentos na compreensão da consciência, fruto de pesquisas da neurociência, da neuropsicologia, da psicologia cognitiva e, como visto acima, da Filosofia da Mente.

¹⁰⁷ BEORLEGUI, *Filosofia da mente*, p. 140.

A princípio pode-se pensar que o aparente pouco espaço dado por Freud à consciência, de um lado, poderia significar a inacessibilidade desse objeto no sentido de que resistiria a qualquer tipo de explicação. Nesse caso, a psicanálise poderia se aproximar das ideias de Colin McGinn quanto ao chamado *new mysterianism* ou seja, a ideia de que “a consciência é essencialmente um mistério que não pode ter explicação científica”¹⁰⁸. No entanto, a consciência, embora não tenha sido objeto de estudo sistemático pela psicanálise em geral, indiscutivelmente tem a sua importância. Por exemplo, não há como negar que é através das brechas do discurso consciente que se podem criar acessos ao seu mundo inconsciente, ou seja, “é sobre um fundo de consciência que o inconsciente se revela, é entre as malhas conscientes que ele tece a sua trama”¹⁰⁹.

Para Freud, enquanto o inconsciente e o pré-consciente envolvem quantidades de excitação no aparelho psíquico, a consciência se caracteriza pela indicação de qualidades transmitidas, de alguma forma, pelas excitações provenientes dos órgãos do sentido. Se pensarmos em termos da primeira tópica ou seja do aparelho psíquico dividido em três sistemas, o consciente, o pré-consciente e o inconsciente, a consciência é apresentada como uma pequena parte da mente, incluindo tudo aquilo de que estamos cientes em um dado momento. Do ponto de vista tópico, “o sistema percepção-consciência está situado na periferia do aparelho psíquico, recebendo, ao mesmo tempo, as informações do mundo exterior e as provenientes do mundo interior”¹¹⁰.

Esse modelo, o da primeira tópica, foi considerado muito limitado por Freud, pois não conseguia explicar muitos fenômenos psíquicos. Elaborou, então, o que chamou de segunda tópica, conhecida também como modelo estrutural ou dinâmico, em que a mente foi dividida em três instâncias psíquicas: o id, o ego e o superego. É nesse sentido que alguns sugerem que as visões psicanalítica e neuro-científica podem ser complementares e mutuamente enriquecedoras. Pensa-se que a possibilidade de uma integração entre, especialmente, a segunda tópica postulada por Freud (o que provavelmente colocaria em questão a constituição da mente ou o que alguns filósofos da mente chamaram *software*) e o encéfalo (como estrutura de base ou o suporte biológico da mente, chamado *hardware*), poderia contribuir para uma melhor compreensão da mente humana. É na busca desse diálogo, tomando como ponto de partida as clássicas descrições de Freud, que o id poderia estar

¹⁰⁸ GOMES, Gilberto. *A teoria freudiana da consciência*. Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília, Revista Psicologia Teoria e pesquisa. Brasília: vol. 19 n.2, p. 117. Maio-agosto de 2003.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 118.

¹¹⁰ LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 7.

relacionado aos circuitos neurais filogeneticamente mais antigos, como os circuitos do tronco cerebral, o feixe prosencefálico medial, a amígdala medial, o septo pelúcido, o hipotálamo, o núcleo acumbens, o estriado e os núcleos talâmicos. O superego, como um freio modulador dos interesses motivacionais/pulsionais do id, estaria representado principalmente pelo núcleo central da amígdala e pelo córtex da ínsula. O ego, como o mediador entre as forças que operam no id, no superego e as exigências da realidade externa, estaria relacionado principalmente ao córtex pré-frontal, considerado atualmente a sede da personalidade, importante para a tomada de decisões e ajuste social do comportamento¹¹¹.

2.9.4.1 O id e a neurofisiologia

Primeiramente, é preciso assinalar que “o id foi concebido como um conjunto de conteúdos de natureza pulsional e de ordem inconsciente, constituindo o polo psicobiológico da personalidade. Sua origem é genética, considerado a reserva inconsciente dos desejos e impulsos que visam, sobretudo à preservação e propagação da vida. Faz parte dos seus conteúdos, de um lado, tudo o que é herdado, principalmente os elementos instintivos que se originam da organização somática. De outro lado, os conteúdos que adquire ficam mergulhados em sua profundeza inconsciente. É a fonte e o reservatório de toda a energia psíquica contribuindo para animar a operação das outras duas instâncias da personalidade, o ego e o superego. É regido pelo princípio do prazer, ou seja, procura resposta direta e imediata a um estímulo instintivo, sem considerar as circunstâncias da realidade.

É considerando que essa instância psíquica estaria voltada para os processos vitais mais primitivos, como a conservação da vida (beber e comer), a defesa da vida e do território (ataque e agressão), a propagação da vida (reprodução) e a obtenção de prazer, que os defensores do diálogo psicanálise x neurociência, têm proposto que os sistemas neurais, cujos processos ocorrem predominantemente de forma inconsciente, constituem o sistema neurobiológico mais estreitamente relacionados ao id.

Usando como exemplo a conservação da vida, afirma-se que os comportamentos básicos de ingestão (beber e comer) são programados por circuitos neurais filogeneticamente mais antigos. O tronco encefálico contém circuitos neurais que podem controlar a ingestão de alimentos assim como o terceiro ventrículo anterior parece ser uma parte do cérebro onde estão integrados os sinais osmométricos e volumétricos para o controle da sede e do apetite por sal. Ainda, no que diz respeito à conservação da vida, um outro exemplo, seria o da estimulação do hipotálamo lateral que, particularmente, favorece o comportamento de beber e

¹¹¹ LIMA, Andréa Pereira de. *O modelo estrutural de Freud e o cérebro: uma proposta de integração entre a psicanálise e a neurofisiologia*. Revista Psíquica Clínica. 37 (6): 270-7. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2010, p. 280.

ingerir alimentos. Por outro lado, quando se estimula o hipotálamo ventromedial, ao contrário, gera-se uma sensação de tranquilidade e saciedade, inibindo o comportamento de busca de alimentos.

2.9.4.2 O ego e a neurofisiologia

O ego se desenvolve na medida em que se tem contato com a realidade exterior. Sua atividade é em parte consciente, em parte pré-consciente e também inconsciente. É regido pelo princípio da realidade, sendo responsável pelo ajustamento ao ambiente e solução de conflitos entre o organismo e a realidade. Tenta exercer controle sobre as exigências das pulsões, decidindo se elas devem ou não serem satisfeitas ou adiando a sua satisfação para ocasiões ou circunstâncias mais favoráveis ou, ainda, reprimindo em parte ou inteiramente as excitações pulsionais. Atua como mediador entre o id e o mundo exterior, esforça-se por administrar as exigências do superego; lida com as memórias de todo tipo e as necessidades físicas do corpo.

O ego opera segundo o princípio da realidade. Sua estrutura de pensamento é verbal. Caracteriza-se pela lógica e objetividade. Cabe ao ego administrar as reivindicações das três instâncias a que serve: o id, o mundo externo e o superego. Na teoria psicanalítica, o ego apresenta-se como um sistema adaptativo em que, na medida do seu contato com a realidade exterior, vai se diferenciando do id, em um processo em que o sujeito se torna progressivamente mais civilizado.

É, sobretudo, graças às funções do lobo frontal, considerada a parte mais desenvolvida do cérebro, destacando-se de modo especial, o pré-frontal, que nós, seres humanos, somos capazes de reagir e tomar decisões diante das situações mais complexas. É dessa maneira que, por exemplo, se acontece uma lesão no córtex orbito-frontal, localizado na base dos lobos frontais, há um prejuízo da capacidade de fazer julgamentos e inferências, comprometendo a capacidade de planejamento, tornando a pessoa inconsequente, irresponsável, emocionalmente instável e incapaz de distinguir entre decisões triviais e decisões importantes¹¹². É nesse sentido que tem se considerado o lobo pré-frontal como a sede da personalidade.

2.9.4.3 O superego e a neurofisiologia

Desenvolve-se a partir do ego, especialmente durante um período que Freud chamou de latência, situado entre a infância e o início da adolescência. É um tempo da vida em que a formação moral e social se acentua. O superego atua como um juiz ou um censor com relação

¹¹² LIMA, *O modelo estrutural e o cérebro*, p.285.

às decisões do ego. Além disso, atribui-se ao superego funções como a consciência moral, a auto-observação, a formação de ideais, etc. Ele se forma, sobretudo, a partir da interiorização das exigências e interdições parentais. Ele estabelece a censura dos impulsos que a sociedade e a cultura proíbem ao id, impedindo o indivíduo de satisfazer plenamente seus instintos e desejos.

Como exemplo de estrutura neurofisiológica que poderia estar associada ao superego aponta-se o núcleo central da amígdala¹¹³. Ela pode exercer um papel essencial nas reações fisiológicas e comportamentais, diante de estímulos emocionalmente relevantes ou situações que possuem um significado biológico importante. Por exemplo, seria graças à amigdala central que podemos aprender que uma determinada situação é perigosa, ameaçadora ou que simplesmente pode trazer consequências negativas. Quando acontece um dano na amigdala, há interferência nos efeitos das emoções sobre a memória.

Se uma determinada situação vivida provocou uma emoção muito forte a ponto de nos fazer pensar duas ou mais vezes em vivê-la de novo, quando há uma lesão na amígdala, essa aprendizagem poderia ser esquecida levando a pessoa a cometer o mesmo erro ou a passar pela mesma situação. A amígdala central é especialmente sensível aos estímulos aversivos. Como sugere Lima,

a amígdala central é particularmente importante na aprendizagem emocional aversiva, ou seja, seus circuitos permitem que o organismo aprenda a emitir respostas específicas que evitam o contato com estímulos aversivos. Isso significa aprender a emitir comportamentos que minimizem ou evitem consequências desagradáveis para o indivíduo. Traduzindo: não basta lembrar que levamos palmadas de nossos pais, é preciso aprender a evitar os comportamentos que estimularam nossos pais a recorrer às palmadas¹¹⁴.

2.9.5 Thomas Nagel e as assombrações da pós-modernidade

Thomas Nagel é um filósofo norte americano que parece nadar contra a maré entre os estudiosos da relação mente-cérebro. Ele se apresenta nesse debate como alguém completamente avesso ao materialismo e ao fisicalismo, correntes de pensamento que dominaram os debates em filosofia da mente durante quase todo século XX.

Ele se tornou famoso pelo artigo que escreveu em 1974, intitulado “*O que é ser como um morcego*”, em que defende abertamente a irredutibilidade da mente ao cérebro com base na inefabilidade das experiências subjetivas. Nessa ocasião, ele afirmou que jamais poderíamos sentir o mundo do mesmo modo que um morcego. O máximo que poderíamos

¹¹³ *Ibidem*, p. 172.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 281.

fazer é imaginar algo parecido com suas experiências subjetivas. Em outras palavras, podemos imaginar como é ser outra pessoa, mas nunca teremos acesso a sua subjetividade.

Quando percebemos algo como uma cor, por exemplo, essa experiência, segundo Nagel, é completamente privada. O filósofo inglês John Locke já havia notado isso quando afirmou que o fato de existir uma palavra para uma determinada cor não significa que essa palavra transmita a mesma sensação a todos nós. É possível saber, sem dúvida nenhuma, que as pessoas passam por determinada experiência, mas não posso saber qual a sensação que a experiência causa nos outros. O fato é que, apesar de todo o avanço da neurociência, que tem contribuído de forma significativa nos estudos acerca dos fenômenos mentais, o caráter subjetivo da experiência permanece sem respostas satisfatórias.

O fato é que para Nagel, os *qualia* escapariam, como comenta a respeito o Professor João Fernandes Teixeira em artigo para o jornal A Folha de São Paulo, “As assombrações da Pós-modernidade”, de toda a linguagem pública e intersubjetiva, ou seja, estariam fora da imagem do mundo construída pela ciência¹¹⁵. É nesse sentido, que Nagel expressa sua antipatia com relação à psicologia evolucionária ou psicologia darwinista, que, segundo ele, representa o último e mais recente arremedo do naturalismo, que trata de utilizar as ideias de evolução e seleção natural para explicar as peculiaridades da racionalidade e da cognição humanas a partir de uma perspectiva biológica. Nagel mostra que ela traz em si uma autocontradição, ou seja,

ao paradoxo típico do pensamento contemporâneo que erra ao incorrer na inversão de usar a ciência para explicar a natureza da razão, esquecendo-se de que é desta que se origina e se constitui o próprio conhecimento científico. Se pudéssemos aplicar as ideias de Darwin para explicar a nossa racionalidade, teríamos de admitir que essas nada mais seriam do que um produto efêmero da história e da evolução biológica, o que solaparia sua confiabilidade como instrumento de explicação. Em outras palavras, aplicar as ideias darwinistas para explicar a natureza da mente e da cognição faz com que esse tipo de estratégia sucumba ao seu próprio peso. A mente que produz a ciência não poderia ser explicada pela própria ciência: eis aqui, mais uma vez, a circularidade e a autocontradição que estariam no seio de toda a tentativa de explicar a razão reduzindo-a a algo diferente dela. A psicologia evolucionária, como todo tipo de naturalismo, torna-se uma carga insuportável para si mesma, levando-nos a um beco sem saída¹¹⁶.

¹¹⁵ TEIXEIRA, João de Fernandes. *As assombrações da Pós-modernidade*. São Paulo: Caderno Mais, Jornal A Folha de São Paulo, 10/06/2001.

¹¹⁶ *Ibidem*.

Teixeira, ao comentar ao sobre os textos de Nagel, observou que, lembrando uma frase dita pelo filósofo Bento Prado Jr., o filósofo materialista tem medo de assombração e que Nagel queria, exatamente, que perdêssemos esse medo, seja ele

do materialismo ou do relativismo. As pretensões do naturalismo têm sido exageradas na última década, fortemente influenciadas pelo entusiasmo excessivo que tem acompanhado os progressos recentes da neurociência. O mesmo podemos afirmar dos defensores do pós-modernismo, que nos últimos anos têm exagerado na sua ênfase no relativismo e no culturalismo, levando a um desmantelamento progressivo das noções habituais de verdade e de racionalidade¹¹⁷.

¹¹⁷ *Ibidem.*

CAPÍTULO 3

A PEREGRINAÇÃO DA CONSCIÊNCIA TEOLOGAL AO LONGO DO CICLO DA EXISTÊNCIA HUMANA

Dizem que um rio tem o início de seu percurso com as chuvas que caem nas regiões montanhosas. Em alguns casos, as águas correm por uma dada superfície até que encontram um extrato de rocha impermeável e, então, na impossibilidade de seguirem adiante, as águas se infiltram no solo, formando um lençol freático. Este, por sua vez, flui subterraneamente, acompanhando o desenho do relevo do local do ponto mais alto para o ponto mais baixo. Com o tempo, porém, algumas partes da superfície ficam tão desgastadas pela erosão que acabam permitindo que essas águas subterrâneas brotem como a nascente de um rio ou, dependendo da região, como a nascente de vários rios. O surgimento da consciência no indivíduo se assemelha a esse fenômeno da natureza, apontando para o fato de que, quando nasce, dá início a um percurso que leva o indivíduo a se transformar, progressivamente, em uma pessoa, usando com cada vez maior propriedade as habilidades geradas por essa mesma consciência.

Como na descrição acima, pode ser que surjam vários cursos d'água que, mais adiante, podem se encontrar com outros cursos d'água, formando um rio caudaloso que se dirige, em regiões costeiras, para o oceano. O que se quer dizer é que a consciência é uma só, mas, à semelhança do encontro dessas águas em uma espécie de “*mainstream*”, ela pode ser tornar consciência assumida na perspectiva da fé, uma consciência teologal. Assim, todas as suas faces se integrariam em apenas uma.

Esse processo será descrito nesse capítulo, como sendo cognitivo-evolutivo, pois apresenta a peregrinação da consciência na direção do seu próprio amadurecimento. A origem dessa expressão se deve ao filósofo e pedagogo norte-americano John Dewey, ao referir-se à educação moral, mostrando que ela é chamada de cognitiva

porque reconhece que tanto a educação moral quanto a educação intelectual são baseadas em estimular o pensamento ativo da criança sobre questões morais. Ela é chamada de evolutiva porque entende a educação moral como um movimento ou crescimento através de estágios morais¹¹⁸.

¹¹⁸ ELORRIETA-GRIMALT, María da Paz. *Análisis critico de la educación moral según Lawrence Kohlberg*. Cundinamarca, Colômbia: Universidad de la Sabana. Educación y Educadores, vol. 15, n. 3, septiembre-deiembre, 2012, p. 499.

A ideia de um processo cognitivo-evolutivo associado à peregrinação da consciência implica em permanente aquisição de conhecimento de si mesma e da vida. Quando assumida na perspectiva da fé, a consciência se faz teologal, evoluindo na direção de um *telos* ou de uma meta que se coloca mais adiante, fazendo um percurso vai de uma percepção de Deus e do sagrado concreta e tangível para uma visão cada vez mais abstrata, em que esse nível de compreensão se amplia, traduzindo-se, a partir daí, em um compromisso com uma ação moral bem mais substantiva, porque profundamente ligada a princípios éticos mais universais.

Veremos, no correr desse capítulo, esse percurso ascensional da consciência na reflexão de pensadores como Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino, Calvino e Lutero, enfatizando que o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, é visto como agente racional e livre, tendendo ao fim conduzindo-se a si mesmo. Ou seja, ele é capaz de conduzir a sua própria ação ou ordená-la ao bem que é o fim que se deseja alcançar, tornando o seu agir constitutivamente ético.

Esse caminho da consciência que pode se fazer teologal envolve diversos aspectos que incluem o desabrochar do psiquismo humano, a ampliação cada vez maior da compreensão social e o aprendizado dos valores morais que, como afluentes de um grande rio, se encaminham para o *mainstream* da consciência teologal.

O ponto de partida é a teoria do desenvolvimento da moralidade na perspectiva de Kohlberg, que pretende mostrar como se dá a caminhada de cada ser humano desde uma compreensão pré-convencional da consciência até alcançar o plano pós-convencional, em um processo de amadurecimento cada vez maior.

Esse passo a passo da consciência teologal, no plano pré-convencional, parte do lugar obscuro da anomia, da força cega das pulsões, da pouca compreensão que se tem a respeito de um mundo organizado em função de regras, a princípio, completamente abstratas. Em seguida, no plano convencional, apresenta um momento da peregrinação da consciência em que o modo de agir e compreender a realidade se dá, sobretudo, na aceitação *ipsis litteris* das regras e dos costumes sociais, seguindo o que está estabelecido pelo uso e pela prática. Até que, finalmente, seja possível chegar ao plano pós-convencional de uma consciência que se assume de modo muito mais pleno na perspectiva da fé, em que os valores e princípios passem a ter validade e aplicação. Na perspectiva pós-convencional, considera-se que os indivíduos são entes separados da sociedade e que, em certas situações, o respeito pela dignidade do ser humano deve ser encarado como mais importante do que um determinado conjunto de leis consideradas fundamentais para o funcionamento da estrutura social.

3.1 A consciência assumida na perspectiva da fé e seu processo de amadurecimento cognitivo-evolutivo

Esse aspecto evolutivo-cognitivo da consciência encontra nas teorias do desenvolvimento psicossocial e moral um modelo que sugere o seu progresso em uma perspectiva ascensional, que vai da anomia à autonomia em que, quanto mais caminha esse indivíduo, mais se torna uma pessoa. Tudo isso porque se sente mais seguro para tomar as complexas decisões que a vida coloca o tempo todo diante de nós. Veremos como a possibilidade desse percurso se encontro prenunciada ou, de certo modo, antecipada na obra de Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero e Calvin.

3.1.1 A consciência assumida na perspectiva da fé e seu percurso ascensional na direção da contemplação de Deus

A ideia de ordem no modo como Agostinho pensou a sua ética, pode nos ajudar a compreender essa tendência cognitivo-evolutiva da consciência que, harmonizando todas as suas faces se expressa, finalmente, como consciência teologal. De um lado, a ideia de ordem possui uma face ontológica, em que se articulam, em uma pluralidade estruturalmente ordenada, o múltiplo de nossa experiência, a finitude dos seres que se manifestam à nossa inquisição intelectual conduzindo o nosso pensamento a um princípio transcidente do qual a ordem procede.

Por outro lado, essa pluralidade ordenada que faz referência a um princípio transcidente, deve impactar o agir de uma pessoa como o fundamento de sua racionalidade, constituindo, a partir daí, uma face propriamente ética. Nesse sentido, a face ontológica da ordem se apresenta como a justificativa da ação moral. É disso que trata Agostinho no diálogo *De Ordine*.

Agostinho relata como elaborou esse texto a partir da observação do ruído irregular de um pequeno curso d'água que o estimulou, naquela circunstância, a pensar nesse cosmos ordenado como uma referência para o agir ético. A partir daí, é que se coloca diante da pessoa a possibilidade de fazer uma peregrinação ou um caminho intelectual ascensional que avance

desde o conhecimento dos sentidos, passando pelas disciplinas da linguagem e dos números organizadas nas sete artes liberais, até que se alcance o conhecimento de si mesmo e elevar à contemplação de Deus, numa manifestação ordenada e gradual da beleza e da ordem.¹¹⁹

Nessa ordem que deveria se estabelecer, progressivamente, no íntimo de cada pessoa, verifica-se a união da ideia da preeminência da ética e sua significação teleológica próprias da

¹¹⁹ VAZ, Henrique Claudio Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 187.

filosofia antiga com a revelação bíblico-cristã da história como lugar da salvação e da perda do ser humano conduzindo à ideia de beatitude como força motriz que acompanha o itinerário ético-soteriológico do pensamento agostiniano. Movido, então, por esse *desiderium beatitudinis*, é que essa peregrinação da consciência deveria ter o seu curso, levando a uma ampliação cada vez maior do seu horizonte de compreensão.

No entanto, esse caminho de ascensão intelectual que serve como modelo para essa consciência que peregrina na direção da contemplação de Deus, se vê profundamente comprometido com o problema do mal. A pergunta que se levanta aqui é: se somos movidos pelo desejo da beatitude, de onde vem mal?¹²⁰ “Agostinho encontrou em Plotino a chave para resolver a questão: o mal não é um ser, mas deficiência e privação de ser”¹²¹.

Em outras palavras, do ponto de vista metafísico-ontológico, não existe mal no cosmos, mas apenas graus inferiores de ser em relação a Deus, que dependem da finitude da coisa criada e dos diferentes níveis de finitude. Isso leva, de imediato, à ideia do pecado ou do mal moral, que é fruto de uma vontade má. A princípio, a vontade deveria tender para o Bem supremo, mas diante dos bens criados e finitos, a vontade pode tender a eles, subvertendo a ordem hierárquica, podendo-se optar pela criatura em vez do Criador, preferindo os bens inferiores aos bens superiores.

Desse modo, o mal deriva do fato de que não há um único bem, mas sim muitos bens, consistindo, precisamente, em uma escolha incorreta entre esses bens. O mal moral, portanto, é uma aversão a Deus e a uma conversão às criaturas¹²². Dominado pelo pecado, o ser humano não tem como prosseguir em sua peregrinação na direção de Deus, objeto da suprema da beatitude. O problema se resolve pela mediação cristológica, que reconstitui a mente humana, tornando-a de novo capaz de realizar na sua plenitude o desejo da beatitude. Nesse caso, a consciência que se encaminharia para se constituir cada vez mais como consciência teologal, impedida pelo pecado, em Cristo, retomaria esse percurso que possibilitaria se manter em peregrinação na busca da realização plena de si mesma, o que, corresponderia, em última análise, à contemplação de Deus.

3.1.2 A consciência assumida na perspectiva da fé e o horizonte teleológico que busca alcançar

O pensamento ético de Tomás de Aquino contribui também para a ideia de uma consciência peregrina que faz um percurso ascensional em busca de sua plena realização. O

¹²⁰ *Desiderium beatitudinis, unde malum?*

¹²¹ REALE; ANTISERI, *História da Filosofia*, p. 455.

¹²² “Aversio a Deo” e uma “conversio ad creaturam”.

ser humano é imagem de Deus e a imagem é significada pela inteligência e pelo livre arbítrio, ou seja, a categoria teológica da imagem apoia-se na metafísica platônico-aristotélica do Bem como fim. Ser imagem de Deus implica em exercício da razão e prática da liberdade que conferem ao agente sua propriedade essencial: “tender ao fim conduzindo-se a si mesmo”¹²³. Na verdade, o que se espera é que o agente racional e livre possa conduzir a sua própria ação ou ordená-la ao bem que é o fim a que se deseja alcançar, tornando o seu agir constitutivamente ético.

A noção de fim como bem dialoga com a noção de perfeição do agente o que implica em uma ordem dos fins segundo a escala de perfeições, portanto, um fim último que, uma vez alcançado, deve proceder a perfeição do agente, ou seja, sua autorrealização. Essa autorrealização é vista por Tomás de Aquino como beatitude ou felicidade (*eudaimonia*, beatitudo, felicitas). Acrescenta-se aqui a noção de beatitude, herdada da ética clássica, mas profundamente transformada pela Revelação Cristã, que acabou por se tornar noção matricial de toda a Ética tomásica.

No entanto, a noção de beatitude se tornou um tanto problemática: como conciliar a concepção filosófica da *eudaimonia* - como exposta na Ética a Nicômaco que afirma a capacidade inata no ser humano de se autorrealizar e, portanto, alcançar o seu fim ético ou moral - com a revelação cristã que afirma que o homem só se realiza plenamente como um dom da graça?

Para tentar resolver essa questão, Tomás de Aquino propôs distinguir entre *beatitudo imperfecta* e *beatitudo perfecta*. A *beatitudo imperfecta*, segundo ele, poderia ser alcançada na vida presente e corresponderia, em termos filosóficos, à *eudaimonia* aristotélica. Ela afirmaria essa tendência natural do ser humano para o fim, no caso, o *desiderium beatitudinis*, o que seria alcançado por um ato imanente do ser humano na busca dessa perfeição em si mesma. Por outro lado, a *beatitudo perfecta*, essa sim, inalcançável pelas forças da natureza, correspondendo teologicamente à visão imediata divina na vida futura. Alcançar essa meta seria o objeto da razão teológica em seu trabalho de busca da inteligência da fé, embora, por conta própria não fosse possível alcançá-la. Possuir essa *beatitudo perfecta* – chamada, também, de *beatitudo finalis*, só Deus¹²⁴.

3.1.3 A consciência assumida na perspectiva da fé de acordo com o espírito da Reforma Protestante

¹²³ VAZ, *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*, p. 220.

¹²⁴ VAZ, 1999, p. 226.

Diferentemente do pensamento da Escolástica do seu tempo, Lutero enfatizou que o caminho ou peregrinação na busca da excelência moral e espiritual só seria possível pela justiça passiva. A principal célula da obra de Lutero diz respeito a esse conceito de justiça. Lendo e relendo, muitas vezes, Romanos 1,17, ele finalmente compreendeu que a justiça de Deus não representava a ação de um Deus condenador, mas se tratava de um dom de Deus, ou seja, “a justiça passiva, pela qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé”¹²⁵. Assim, a redescoberta da justiça passiva, da justiça recebida gratuitamente na fé (*sola fide*), “efetua-se pelo viés da leitura do apóstolo Paulo e é exatamente essa justificação pela fé que constitui o único e verdadeiro fundamento da ética de Lutero”¹²⁶.

Na teologia escolástica, o ser humano é definido por suas capacidades naturais – a razão, o livre-arbítrio, o poder de se autodeterminar. É considerado em relação de analogia com o Criador, do qual é imagem. Sendo assim, é convocado por Deus para realizar as suas obras e nesse esforço recebe uma infusão de um potencial de virtudes – graça divina – que lhe devolve o acesso ao seu destino sobrenatural, que havia perdido com o pecado.

Dessa forma, o ser humano é chamado a fazer frutificar em ato as virtudes que recebeu pela graça, realizando, assim, boas obras no caminho da perfeição extrema. O problema aqui é que, segundo Lutero, esse apelo para a realização ativa da graça por meio das obras, conduzirá, ao longo da idade Média, a uma ênfase sempre mais forte nas capacidades naturais do ser humano.

“Se, na alta escolástica, a graça assume a iniciativa de recolocar o ser humano no caminho do seu objetivo sobrenatural, a escolástica tardia vai insistir no esforço de se preparar para a graça”¹²⁷, em outras palavras, na medida em que desenvolve as suas capacidades naturais, o ser humano torna-se digno da graça. “Assim, toda a tradição escolástica contribui, de maneira mais ou menos acentuada, para colocar no ser humano um potencial de salvação, natural ou sobrenatural, que ele deve fazer frutificar visando a perfeição extrema”¹²⁸.

Lutero não concordava com isto. Tal perfeccionismo, segundo ele, aprisionava o ser humano em perturbações e escrúpulos infinitos. Se o ser humano deve contribuir para a sua salvação, fica preso no esforço de se justificar, de se afirmar, de se glorificar diante de Deus. Lutero buscou estabelecer a impossibilidade de uma contribuição das obras humanas para a

¹²⁵ BÜHLER, Pierre. *Martinho Lutero*. In: Canto-Sperber, Monique (Org.). Dicionário de Ética e Filosofia Moral. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2013, p. 638.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 638.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 638.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 638.

salvação. A salvação é pura graça (*sola gratia*), dada por Deus e recebida apenas pela fé, sem nenhum mérito – este é o evangelho da justiça passiva.

Como esse ser humano que peregrina na direção do amadurecimento espiritual e, portanto, de um nível mais amplificado de consciência, se constitui na visão de Lutero? Ele dizia: “é a fé que faz a pessoa”¹²⁹. Tanto na hierarquia da Igreja romana como nos pequenos grupos radicais, o que prevalecia era a comunidade ou o sentido comunitário em que o indivíduo era apenas uma pequena peça de um todo muito mais importante. Lutero, diferentemente dessa visão, destacava a pessoa humana como principal sujeito do procedimento ético.

O ser humano tem uma existência forense (do latim *fórum*), existência que está em permanente processo diante das instâncias da vida, que estabelece a responsabilidade como categoria-chave da ética. Nesse caso, é fundamental saber responder às demandas que a vida impõe e assumir a si mesmo como uma identidade que é o que Lutero chama de consciência (*Gewissen*, no alemão). Para Lutero, a consciência é o local privilegiado da liberdade ou, em outras palavras, a liberdade cristã ou evangélica é liberdade de consciência. A questão não é saber se o ser humano pode ou não fazer algo; é antes saber se ele o faz com serenidade, com certeza e com confiança ou se o realiza com agitação, escrúpulos e tribulações. A consciência deve ser livre e não pode ser pressionada, como Lutero afirmará diante da Dieta Imperial de Worms¹³⁰.

Já o pensamento ético de Calvino que se aplica à ideia de consciência teologal é essencialmente “uma reflexão sobre as consequências para o ser humano da ação soberana de Deus, enquanto Criador, enquanto Redentor em Jesus Cristo, enquanto operação secreta do Espírito Santo que atua na vida dos crentes”¹³¹.

O ser humano, por si mesmo, não tem condições de conhecer a Deus. Se Deus não vem ao seu encontro, este erra por viver na incerteza, na ilusão de um saber idólatra. O pouco de semente de fé religiosa que o homem natural possui é esterilizado pela vaidade e pelo orgulho. Portanto, “a certeza da salvação não pode estar fundada sobre nossos méritos ou nossas obras; é preciso que o esteja apenas sobre a graça e a misericórdia de Deus”¹³². Assim,

¹²⁹ *Ibidem*, p. 638.

¹³⁰ Assembléia do Sacro Império Romano Germânico realizada na cidade de Worms que, em 1521, era uma cidade livre do Império. Diante dessa assembléia Lutero pronunciou a famosa frase: “Hier stehe ich; ich kann nicht anders; Gott helfe mir; Amen ou seja, “Esta é a minha posição; não posso pensar de outra forma; Deus me ajude”. Amém”. DREHER, Martin. *Lutero e a Dieta de Worms de 1521*. Disponível em <<https://www.luteranos.com.br/textos/lutero-e-a-dieta-de-worms-de-1521>>. Acesso em 25/05/2020.

¹³¹ FUCHS, Éric. *Calvino*. In: Canto-Sperber, Monique (Org.). Dicionário de Ética e Filosofia Moral. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2013. p. 124.

¹³² *Ibidem*, p. 124.

de um lado, a ética é desqualificada como caminho de salvação, mas é fortemente valorizada como responsabilidade do crente, chamado ao testemunho e à santificação. Dessa forma, a ética “natural” é útil e admissível dentro dos estreitos limites da compreensão das coisas terrenas, o que abrange a doutrina política, o bem governar a própria casa, as artes mecânicas, a filosofia e as disciplinas liberais.

Mas, apesar de trazer em si mesmo um certo potencial moral, são bastante estreitos os limites da razão humana para prosseguir em sua peregrinação para conhecer a Deus.

Há, portanto, no homem natural uma real potencialidade moral, mas como que anestesiada pelo pecado, desviada de suas finalidades para ser posta a serviço de causas más. A vontade enquanto está amarrada e permanece cativa em servidão ao pecado, não pode de maneira alguma agir moralmente com bom resultado, por mais que se aplique a isso¹³³.

Para superar o limite de uma consciência anestesiada pelo pecado, o ser humano deveria saber o que Deus quer dele, o que implicaria em se dispor a participar de uma verdadeira escola bíblica que envolveria estudos sobre o Velho e o Novo Testamento.

Se se comprehende, por exemplo, que as leis que Deus deu a Israel são válidas até hoje na medida em que enxergamos nelas a pessoa de Cristo; se se comprehende que as leis ceremoniais, foram plenamente cumpridas em Cristo e, por isso, conservam até hoje o seu valor espiritual; se se comprehende o caráter pedagógico das leis políticas que Deus deu a Israel, cujo interesse é mostrar como a justiça e a equidade podem assumir formas concretas; se se comprehende que na lei moral a perfeição da justiça se revela; então compreenderemos que a substância dessas leis é uma só: fazer com que o povo de Deus aprecie em Jesus Cristo a alma ou o Espírito que vivifica a letra, a qual, em si, de outro modo seria mortal, mesmo se o modo e o momento de sua transmissão forem diferentes.

Essas leis que habilitam a caminhada do peregrino possuem três funções segundo Calvino. A primeira revela o verdadeiro alcance da exigência ética, que ultrapassa infinitamente nossas forças e nossas capacidades; a segunda, designam as condições morais necessárias à vida comum e as sanções que incidiram sobre os que recusam a respeitá-la; e a terceira, fazer ouvir a vontade de Deus compreendida graças à luz do Evangelho, permitindo aos crentes entrarem, de certo modo, na intimidade da vontade santa de Deus.

Sendo assim, a consciência humana em seu processo ascensional, se regenera, se refaz, manifestando, na realidade da existência, o segredo da obra justificadora de Deus. Regeneração aqui é recriação da imagem de Deus no ser humano, o que envolve, de um lado,

¹³³ *Ibidem*, p. 125.

penitência ou mortificação; e, de outro, aceitação do trabalho do Espírito ou vivificação. Trata-se de uma ruptura com o eu natural quando nos reconhecemos pecadores; da aceitação do trabalho do Espírito, tornando essa imagem de Deus restaurada e, portanto, cada vez mais visível; ou seja, “não há vida nova sem recomeço ou conversão; mas também não há vida nova sem um trabalho constante contra tudo o que afasta o cristão de Deus”¹³⁴.

3.2 A peregrinação da consciência em seus vários aspectos até se assumir plenamente como consciência teologal

O caminho da consciência que pode se fazer teologal envolve vários aspectos que são importantes para que ela possa se constituir enquanto tal. É possível falar dos seus aspectos psicológicos, sociais e, é claro, teológicos. O que se pretende mostrar nesse tópico é que todos esses aspectos, tomando como ponto de partida a teoria do desenvolvimento da moralidade na perspectiva de Kohlberg, devem convergir no sentido de levar a pessoa ao plano pós-convencional da consciência, ou, em outras palavras, a um processo de amadurecimento cada vez maior.

Lawrence Kohlberg iniciou suas pesquisas a partir do que Dewey e Piaget haviam formulado anteriormente, mas ampliou significativamente o que seus antecessores haviam elaborado por meio de estudos longitudinais e transculturais. Sua contribuição mais interessante para esse debate foi, segundo Puig (1998)¹³⁵, “o estabelecimento de uma sequência e a definição dos seis estágios do desenvolvimento moral, assim como a reflexão sobre a conveniência de impulsionar os sujeitos para os estágios superiores”. Kohlberg defendia a ideia – na verdade, já contida no pensamento dos seus antecessores, mas tematizada por ele de forma muito mais ampla - de que

os estágios superiores são mais maduros do que os inferiores porque supõem crescimento e um maior equilíbrio na estrutura formal do raciocínio de cada indivíduo. Esse crescimento ou desenvolvimento é duplo. Por um lado, se dá o “crescimento da diferenciação”, que consiste no aumento da sensibilidade com respeito às diferenças entre o critério encontrado e aquele critério que deveria ser levado em conta. Enquanto a moral heteronômica só percebe o que “é”, a moral autônoma percebe o que “é” e o que “deveria ser”; ou seja, é capaz de diferenciar o juízo ou a conduta real da conduta correta ou desejada. Por outro lado, há também um “crescimento da universalidade ou integração”, que se refere à utilização de critérios morais aplicáveis a qualquer tempo, pessoa ou situação. Os critérios aplicados nos estágios superiores são mais universais que os utilizados nos estágios inferiores”¹³⁶.

¹³⁴ FUCHS, Éric. *Calvino*, p. 125.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 47.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 47.

O trabalho de Kohlberg centrou-se no desenvolvimento do juízo moral. Na medida em que o indivíduo se mostra mais capaz de raciocinar sobre temas morais ou na medida em que a sua consciência moral se amplia, compreendendo, por exemplo, a justiça como igualdade e equidade, isso lhe daria condições de discernir cada vez melhor entre o certo e o errado. Ele considerou que o

o desenvolvimento pressupõe transformações básicas das estruturas cognitivas, enquanto totalidades organizadas em um sistema de relações, as quais conduzem a formas superiores de equilíbrio, resultantes de processos de interação entre o organismo e o meio¹³⁷.

De um lado, o desenvolvimento cognitivo condiciona e delimita não somente o estágio da consciência moral, mas o grau de empatia que seria capaz de manifestar ou a crescente capacidade para entender a realidade não somente de uma perspectiva egocêntrica, mas sendo capaz de enxergar a perspectiva do outro. Por outro lado, na medida em que se amplia o seu nível de relações sociais, habilidade que se torna mais perceptível a partir dos seis anos de idade, o indivíduo se vê confrontado com uma quantidade enorme de situações que a todo momento põe em xeque a sua capacidade de avaliar moralmente o mundo a seu redor.

Esses fatores são importantes no processo de constituição ou amadurecimento do juízo moral, mas não plenamente suficientes. Por exemplo, se se verifica um certo grau de imaturidade, seja no desenvolvimento cognitivo seja nos comprometimentos no processo de ampliação de seus relacionamentos sociais, pode ser que isso dificulte a passagem de um estágio a outro. De qualquer modo, cada um dos estágios ou modos de pensamento ou, ainda, níveis de consciência moral, trazem um conteúdo cognitivo, formal e universal. Como quando se fala a respeito do conceito de consciência, o indivíduo deve aprender a lidar com seus conflitos morais de maneira cada vez mais racional. Nesse sentido, o conteúdo de cada estágio é marcadamente cognitivo. Além disso, o caráter formal de cada estágio precisa ser ressaltado. É que não se trata apenas do conteúdo concreto do raciocínio, mas do tipo de raciocínio que caracteriza cada estágio. Segundo Kohlberg, esses estágios também são universais, pois em todas as culturas podem ser encontrados os mesmos valores morais básicos e os mesmos estágios na direção de uma maturidade moral.

¹³⁷ BATAGLIA, Patricia Unger Raphael; MORAIS, Alessandra de; LEPRE, Ruta Melissa. *A teoria de Kohlberg e os instrumentos de avaliação moral no Brasil*. São Paulo: Scielo/FAPESP, Estudos de Psicologia, 15 (1), janeiro-abril, 2010, p. 26.

Na sua proposta de desenvolvimento do juízo moral, Kohlberg estabeleceu três níveis básicos, sendo que, cada um deles, agrupa dois estágios que são semelhantes entre si, embora haja uma diferença quanto ao modo em que se dá a argumentação em cada um deles. Enquanto

os níveis definem enfoques na resolução de problemas morais, os estágios definem critérios pelos quais o sujeito exerce seu juízo moral. Cada nível de juízo moral implica basicamente três aspectos: os modos gerais de definir o que é bom e de valorizar situações; o tipo de razão que é utilizada para defender a percepção do “bom”; e a perspectiva social do estágio¹³⁸.

Os níveis do desenvolvimento da moralidade e seus estágios são: 1) o *pré-convencional*, em que o sujeito não tem compreensão a respeito do que seja regra moral, e as questões morais são tratadas levando-se em consideração apenas os interesses das pessoas envolvidas. Os estágios aqui são o da *moralidade heteronômica* e o da *moral instrumental e individualista*; 2) o *nível convencional*, em que os juízos que o sujeito emite têm como referência, basicamente, as expectativas que o grupo tem sobre ele. Os estágios aqui são o da *moral normativa interpessoal* e o da *moralidade do sistema social*; 3) o *nível pós-convencional*, em que o indivíduo entende as regras da sociedade, mas não fica limitado a elas. O pensamento é regido por princípios e valores, sendo que as regras sociais são aceitas na medida em que estejam fundamentadas nesses mesmos princípios e valores. Os estágios são a *moral do contrato e dos direitos humanos* e o da *moral de princípios éticos universais*.

O caminho da consciência teologal que vamos percorrer a seguir, a partir do modelo proposto por Kohlberg, pretende levar em consideração, em primeiro lugar, que não se trata de um caminho linear, sendo, ao contrário, cheio de altos e baixos. Em segundo lugar, pretende levar em conta, também, que no percurso nos defrontamos com uma série de variáveis que vão surgindo e que, dependendo das circunstâncias, poderiam impedir a sua realização plena.

De qualquer maneira, o que parece ser indiscutível é que a consciência e com ela, seus aspectos sociais, psicológicos, morais e teológicos, se forma e caminha. Ela não é algo dado de antemão, pressuposta ou alguma coisa que o indivíduo escolha ou sobre a qual decida.

3.2.1 A consciência teologal na perspectiva pré-convencional

A perspectiva pré-convencional da argumentação moral é mais comum em crianças, embora alguns adultos ajam dessa mesma forma. Pensar de modo pré-convencional significa desconhecer ou não revelar entendimento a respeito das regras sociais e das leis que regem o comportamento humano em sociedade. Alguém que se mostra com uma moralidade nesse

¹³⁸ FUCHS, *Calvino*, p. 56.

nível não adotou ou não internalizou as convenções da sociedade a respeito do que é certo ou errado, compreendendo moralmente o mundo a partir das consequências diretas da ação. Para uma criança entre três e sete ou oito anos, o mais importante ou o que define se uma pessoa agiu corretamente ou não é o resultado daquela ação. O valor das intenções ou da subjetividade humana como justificativa para uma determinada ação é praticamente nula. Nesse ponto da peregrinação da pessoa pelo ciclo da existência, vive-se uma experiência moral fundamentalmente heteronômica, em que as figuras de autoridade – especialmente no seio da estrutura familiar - definem o que pode e o que não pode, o que é aceitável e o que não é, o possível e o proibido.

3.2.1.1 A moralidade heteronômica como primeiro passo no desenvolvimento da consciência em suas bases psicossociais, morais e teológicas

É possível afirmar que a peregrinação da consciência em cada pessoa começa desde os tempos da vida de um bebê. A criança já traz em si os rudimentos de uma pré-história de vida no útero de sua mãe; ao nascer, ela se vê lançada em um mundo novo cheio de desafios. A capacidade de sobrevivência no primeiro ano de vida é, ainda, muito limitada.

Somos maravilhosamente dotados de potencial inato para adaptar-nos a este novo mundo, mas a ativação e elaboração de nossas capacidades adaptativas depende tanto do progresso de nossa maturação global quanto da forma em que as pessoas e as condições do nosso ambiente nos recebam e nos façam entrar em interação¹³⁹.

Nesses primeiros meses de vida, o bebê vai desenvolver uma ideia do quanto pode confiar nas pessoas e nos objetos que fazem parte do seu mundo. Nesse processo, ele precisará encontrar o equilíbrio entre a confiança – que lhe permitirá estabelecer relacionamentos mais íntimos e mais profundos ao longo da vida e a desconfiança – que criará as condições para se proteger do que a ameaça, seja por alguma coisa da realidade ou uma fantasia.

Caso a confiança predomine, como deveria acontecer, as crianças desenvolvem a virtude da esperança: a crença de que poderão satisfazer suas necessidades e obter o que desejam. Caso a desconfiança predomine, as crianças verão o mundo como hostil e imprevisível, e terão dificuldades para formar relacionamentos íntimos¹⁴⁰.

¹³⁹ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 105.

¹⁴⁰ PAPALIA, Diane E. e OLDS, Sally Wendkos. *Desenvolvimento humano*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2000. p. 161.

Nesse contexto, o cuidado que envolve o desenvolvimento da confiança é extremamente importante, pois é a partir daqui que ela desenvolverá os seus primeiros apegos que, sem dúvida nenhuma, qualificarão de modo positivo ou não a sua relação com a vida e com o mundo.

Se não há colo, balanço ou estímulos de comunicação suficientes, nossas capacidades adaptativas para o relacionamento e vínculos amorosos podem ser retardadas severamente ou mesmo não-ativadas. Se nosso ambiente se apresenta sem nenhuma mudança, sem novidades ou objetos físicos que nos estimulem e desafiem, nosso movimento e coordenação, nossa curiosidade e nossas operações de conhecimento podem ser severamente limitadas¹⁴¹.

Os primeiros sinais de saúde nas relações sociais se originam, portanto, desse afeto que circula no ambiente da criança, possibilitando apegos mais significativos. Na verdade, quando se fala do apego, fala-se de "um relacionamento ativo, afetuoso, recíproco e duradouro entre duas pessoas cuja interação fortalece ainda mais sua ligação. É o que muitas vezes se quer dizer com amor"¹⁴². Aqui já se torna possível perceber o início de uma caminhada na direção de uma consciência que venha a se assumir de forma cada vez mais plena na perspectiva da fé, o que implica em um processo de contínuo amadurecimento.

Um dos sinais desse movimento refere-se, como nos mostra Erik Erikson, à primeira grande realização social que uma criança é capaz de experimentar: "a sua voluntária disposição em deixar a mãe de lado sem demasiada ansiedade ou raiva, por ela ter se convertido em uma certeza interior, assim como em uma previsibilidade exterior"¹⁴³. Em outras palavras, se uma criança ao dar os seus primeiros passos é cercada de afeto e segurança, aos poucos ela projeta essa realidade externa, especialmente representada pela figura materna, a tal ponto de não se sentir angustiada pela ausência momentânea de sua mãe ou de quem assume esse papel, porque sabe que na hora em que necessitar esse alguém estará do seu lado. O sentimento que começa a se formar aqui é de confiança básica que terá impacto sobre todas as fases seguintes do seu processo de desenvolvimento.

Esses rudimentos da consciência no plano das relações psicossociais se tornam cada vez mais evidentes na medida em que a criança amplia progressivamente seu universo de interações com aqueles que a cercam. Um dos sinais mais emblemáticos dessa experiência acontece quando a criança começa a lidar com o afastamento momentâneo da figura materna.

¹⁴¹ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 105.

¹⁴² PAPALIA,; OLDS, *Desenvolvimento humano*, p. 161.

¹⁴³ ERIKSON, Erik. *Infância e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, p. 227.

Isso se passa mais ou menos em torno dos 8 meses de vida, quando o bebê consegue diferenciar a sua mãe das outras pessoas. É o que se chama angústia de separação.

Freud mostrou que, quando a angústia de separação é muito grande, ela é vivida como um temor desesperador em que se experimenta uma profunda sensação de abandono, que se constitui como fonte da dor psíquica e sentimento de luto¹⁴⁴. No entanto, quando a mãe retorna, chamando o bebê pelo seu nome e abençoando-o com o dom dos seus olhos e sua face, o bebê se sente amparado e protegido, predispondo-se, na medida em que o tempo passa, a se sentir cada vez mais confiante e, com isso, tornando-se, aos poucos, mais predisposto a interagir com outros seres humanos.

Digno de nota é lembrar que o modo como a criança lida com o apego nos primeiros meses de vida reflete o grau de consciência crescente que ela experimenta com relação aos adultos que interagem mais frequentemente com ela. Mary Ainsworth, psicóloga norte-americana reconhecida por seu trabalho sobre apego emocional, descreveu quatro estágios sobrepostos de comportamento de apego durante o primeiro ano de vida que revela, entre outras coisas, a ampliação progressiva da capacidade de discernimento da criança ou, em outras palavras, uma consciência em processo:

- 1) antes de aproximadamente 2 meses, os bebês respondem indiscriminadamente a qualquer pessoa;
- 2) em torno de 8 a 12 semanas, os bebês choram, sorriem e balbuciam mais para a mãe do que para qualquer outra pessoa, mas continuam a responder aos outros;
- 3) aos seis a sete meses, os bebês demonstram um apego nitidamente definido à mãe. O medo de estranhos pode aparecer entre seis e oito meses;
- 4) enquanto isso, os bebês desenvolvem apego a uma ou mais figuras familiares, como o pai e os irmãos¹⁴⁵.

O apego gera uma série de efeitos a longo prazo. Um dos mais importantes exemplos disso é que “quanto mais seguro é o apego da criança a um adulto responsável, mais fácil parece ser para ela tornar-se independente desse adulto”¹⁴⁶.

Na medida em que a criança caminha para a chamada segunda infância, dos três anos aos cinco anos mais ou menos, se o apego dos primeiros anos foi bem resolvido, ela se mostra mais curiosa, mais competente, relaciona-se melhor com as outras crianças e tem maior

¹⁴⁴ FREUD, Sigmund. *Inibições, sintomas e ansiedade*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 79-171.

¹⁴⁵ AINSWORTH, Mary. Dinsmore Salter. *Patterns of attachment behavior shown by the infant in interaction with his mother*. Apud PAPALIA, Diane E. e OLDS, Sally Wendkos. Desenvolvimento humano. Porto Alegre: Artmed, 2000, p. 162.

¹⁴⁶ PAPALIA; OLDS, *Desenvolvimento humano*, p. 164.

probabilidade de formar amizades íntimas. Durante esse período, ela começa a experimentar a encantadora sensação de usar os sons que era capaz de produzir a serviço do pensamento.

Nessa convergência entre pensamento e linguagem, em que a criança se exercita na arte de nomear o mundo, ela toma posse de uma nova maneira de manusear a realidade, tornando-se cada vez mais parte do mundo da cultura onde pode partilhar com os seus pais e os adultos que dela se aproximem um crescente repertório de significados. Assim ela vai usando essas novas ferramentas da fala e da representação simbólica para organizar a sua experiência sensória transformando-a em unidades de sentido.

Dos cinco anos aos oito anos mais ou menos, a criança é capaz de julgar moralmente a realidade, via de regra, dando grande ênfase às características físicas de ação. Trata-se do que poderia ser chamado de um *realismo ingênuo* que leva a criança a “compreender o significado moral de uma situação como uma qualidade inerente à própria ação, de forma similar à cor ou ao tamanho que caracterizam um determinado objeto”¹⁴⁷.

Kohlberg observou que o julgamento moral da criança é orientado para o castigo, o que, de certo modo, faz dela uma refém da compreensão do mundo moral fundamentando-se nas consequências de uma situação, especialmente em termos de punição, para avaliar se uma determinada ação é justa ou não, correta ou não. Em outras palavras, são as consequências físicas da ação que determinam o seu valor. A criança nessa faixa etária, portanto, tenderia a colocar em segundo plano tanto o significado de uma ação como os valores que ela expressa. “Se uma ação é punida, está moralmente errada; se não é punida, está moralmente correta”¹⁴⁸.

Uma outra característica da consciência na vida de uma criança refere-se à sua relação com as figuras de autoridade. Nessa etapa da vida, profundamente marcada pela heteronomia, o modo como interpreta o mundo se baseia nas figuras de autoridade que lhe são próximas e fisicamente superiores – em geral os pais. Para ela, os desejos e as ordens que recebe se convertem em regras que tenta cumprir por medo de ser castigada, já que os adultos são maiores e mais fortes. Ela tende a estabelecer uma relação de causa e efeito entre a desobediência e o castigo. Assim, a tendência seria considerar que o certo é não violar aquelas regras que são respaldadas por algum tipo de castigo. Nesse caso, obedecer é muito importante para evitar sanções, punições ou algum dano físico.

Considera-se que é a partir dessa base de confiança inicial que as nossas pré-imagens de Deus se originam. Elas se compõem

¹⁴⁷ DIAZ-AGUADO, Maria José; MEDRANO, *Construção moral e educação*. Bauru: EDUSC, 1999. p. 67.

¹⁴⁸ BIAGGIO, Angela M. Brasil. *Psicologia do desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 24.

de nossas primeiras experiências de mutualidade, nas quais formamos a consciência rudimentar de nós mesmos como seres separados e dependentes de outros imensamente poderosos, que estavam presentes em nossa primeira tomada de consciência e que “nos conheciam” – com olhares reconhecedores e sorrisos reconfirmadores – quando do nosso primeiro autoconhecimento¹⁴⁹.

Esse espaço do sagrado que começa a se constituir no íntimo da criança é, portanto, originário da força de fé que surge ou que poderia surgir nesse período da existência que tem como fundo essa confiança básica e experiência relacional de mutualidade fruto da relação com as pessoas que dispensam os cuidados e o amor primários.

Quando, ao contrário, esse cuidado não existe ou quando há uma falha na mutualidade, a criança pode desenvolver um narcisismo excessivo em que a experiência de “ser central” se fixa a ponto de distorcer a mutualidade ou aprisionar o bebê em padrões de isolamento que dificultem todo o seu processo de vida a seguir.

Assim, as sementes do que estamos chamando de consciência teologal já poderiam ser percebidas nesses primeiros anos do desenvolvimento da consciência. Essa peregrinação da consciência tem seu início naquilo que Fowler chamou de *fé primal* que começa a se constituir desde a vida intrauterina envolvendo, fundamentalmente, o início da confiança emocional.

As primeiras bases do que seria próprio da consciência teologal tem como ponto de partida o atendimento de certas necessidades da criança. Para que possa, efetivamente, sobreviver, a criança necessita de segurança e amor. É ao sentir essas necessidades que o bebê começa a desenvolver uma compreensão consciente.

Quando é confortado pela ternura da mãe e, não antes, começa a conhecer a realização espiritual dos seus desejos naturais. Ele agora empreende a busca vitalícia, além das necessidades físicas, por meio das relações interpessoais em que é avaliado, respeitado e amado¹⁵⁰.

Se essas primeiras necessidades básicas não são satisfeitas, os primórdios da constituição de uma consciência que se expresse de forma teologal, ficariam bastante comprometidos. Ou seja, desde suas primeiras necessidades e o esforço para satisfazê-las, o bebê busca as relações interpessoais. “Se ele não chora em vão e sua necessidade provoca uma resposta, descobre que não está só neste mundo estranho”¹⁵¹. Nesse processo, começa a

¹⁴⁹ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 106.

¹⁵⁰ JOHNSON, Paul E. *Psicologia da Religião*. São Paulo: ASTE, 1964. p. 84.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 84.

aprender que alguém o conhece e responde às suas necessidades com amor constante. Isso justifica as suas esperanças que, aos poucos, cresce.

Suas preocupações vitais são agora, projetadas na direção daquele que com ele se preocupa a fim de prover as suas necessidades. Assim aprende que não é autossuficiente para alcançar a satisfação, que deve procurar um complemento, urgentemente requerido naquele que responde¹⁵².

Nesse período de *fé primal*, o bebê tenta de toda forma lançar o seu grito diante do seu pequeno mundo, considerando que sua linguagem primordial é o choro. É o seu modo de se atirar sem reservas em busca de contato com esse outro ser que demonstra por ele tanto interesse. A princípio é só a necessidade que parece lançar através do choro essa nota de desespero. Mas, quando, finalmente, é ouvido e obtém uma resposta para o seu grito manifesta-se o primeiro fundamento de sua fé. É a partir desse ponto que se inicia o caminho da consciência teologal em busca do seu amadurecimento, em busca de sua realização plena. E é no encontro com esse outro que o acolhe, que ele começa a peregrinar pelo longo caminho que fará dele uma pessoa.

O processo de aprendizagem aqui é extremamente importante. A consciência se desenvolve em todas as suas faces, no entanto, quando se trata do seu aspecto teologal, a interação com uma pessoa de fé prepara o caminho que levará à busca de respostas no plano espiritual.

A criança nesse período em que os rudimentos da consciência teologal começam a se constituir já apresenta algumas necessidades básicas. Uma delas é a regularidade. A princípio se trata de uma necessidade de base fisiológica, já que o ritmo somático da vida nesse momento exige suprimento regular de alimento, sono e exercício.

A aprendizagem no lidar com o mundo no qual passa a viver, exige um certo grau de estabilidade e ordem para que se estabeleçam associações e significados. “Uma base segura para a experiência religiosa é um ambiente digno de segurança para responder à necessidade. A primeira revelação de Deus para a criança, pode vir através dessa experiência de relações interpessoais regulares e responsivas”¹⁵³.

Uma outra necessidade religiosa da primeira infância, fundamental na constituição das bases da consciência teologal, é o afeto. Ser bem tratada e ser alvo de carinho e de atenção ajudam no desenvolvimento de emoções saudáveis e disponibilidade maior para o contato

¹⁵² Ibidem, p. 84.

¹⁵³ JOHNSON, *Psicologia da Religião*, p. 86.

social. No fundo, Deus pode ser conhecido pelas crianças no amor dos pais e dos amigos. Quanto mais a capacidade de dar e receber afeto se faz marcante, mais Deus se torna presente.

Uma terceira necessidade básica com relação à constituição da consciência teologal é o exemplo das pessoas de fé. A relação com um modelo de vida é um dos primeiros e melhores meios de aprendizado. Muito antes de adentrarem no sagrado domínio da linguagem, as crianças aprendem pela observação. De certo modo, no olhar das crianças, os pais executam as funções de Deus,

criando e sustentando os valores vivos dos seus filhos. Proporcionam o necessário e recebem da criança reações de dependência, confiança, petição e gratidão, que são as mais próximas às emoções religiosas. Então, quando esses pais semelhantes a Deus demonstram atitudes de reverência a uma fonte ainda mais alta de valores, a criança fica profundamente impressionada¹⁵⁴.

Assim, se a relação entre os pais é saudável, se eles têm fé e não medo, se tem esperança e não desespero, comunicarão, de algum modo, essas emoções aos seus filhos. Trata-se de uma fé vivida que, na medida em que é praticada, se torna amoravelmente eloquente.

Nessa caminhada da constituição da consciência teologal, a criança entra na segunda infância que vai de mais três a seis anos. Amplia-se a sua consciência social assim como o seu nível de autoconhecimento. Com o advento da linguagem que passa dominar cada vez mais, torna-se capaz de conceituar a si mesma. Quando, em um determinado grupo familiar, Deus é considerado presente no modo de as pessoas agirem ou no tipo de interação que são capazes de estabelecer, a criança passa a enxergá-Lo como membro da família.

Uma característica desse período é a cooperação. O jogo da interação com os outros é sempre muito interessante nesse momento. O estar junto com os outros se constitui em uma verdadeira aventura social e quem se dispõe a interagir com a criança, empenhando presença e tempo, recebe dela, em contrapartida, devoção leal. A consciência teologal passa a ser vivida como o Eu procurando cooperar com o Tu, através de todas as relações da vida.

Outro elemento importante nesse período para a constituição da consciência teologal é a participação com os outros em processo de interação cada vez mais complexo. É um momento para que a criança aprenda a renunciar a desejos e posses em favor dos outros; aprenda a alegria e a justiça de permitar dádivas e serviços, tudo isso que é essencial para o desenvolvimento de uma consciência teologal.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 87.

A experiência de fé que se vive durante todo período da primeira e da segunda infância é apresentada por Fowler como uma *fé intuitivo-projetiva*¹⁵⁵. Segundo a etimologia do termo, a palavra intuição vem do latim *intuitus*: “*in*” – em, dentro, e “*tuitus*”, participípio passado de “*tueri*” – olhar, ou seja, “olhar dentro”¹⁵⁶. Ou olhar a realidade externa a partir de um ponto de observação interno, em que a percepção da realidade é fundamentalmente intraceptiva ou, em outras palavras, marcada por um grau acentuado de subjetividade em que, o que se pensa a respeito da realidade é projetado sobre ela, que passa a ser interpretada, não a partir do que ela é, mas a partir do que se imagina que ela seja. Trata-se, sobretudo, de uma visão que se constitui a partir da interioridade do sujeito que, com o advento do pensamento e da linguagem simbólica, se expressa como uma fase fantasiosa e imitativa na qual a criança pode ser influenciada de modo poderoso e permanente por exemplos, temperamentos, ações e histórias da fé visível dos adultos com os quais ela mantém relacionamentos primários¹⁵⁷. Essa fé fantasiosa e imitativa, característica marcante desse período,

mais do que a racionalidade, articula-se com a percepção e com os sentimentos vivenciados, criando imagens religiosas concretas de longa duração. Nele, a criança se torna consciente das proibições e das normas morais, bem como da noção do sagrado¹⁵⁸.

Durante essa etapa da vida, os processos imaginativos não são inibidos pelo pensamento lógico, dando margem a uma fértil produção de imagens e sentimentos duradouros (tanto positivos como negativos) que terão que ser classificados e ordenados pelo pensamento quando este tiver alcançado um grau maior de estabilidade e capacidade de autorreflexão. Este momento do processo de desenvolvimento da moralidade em seus aspectos teológicos pode ser chamado, segundo sugere Fowler, de autoconsciência. A criança autoconsciente é egocêntrica no sentido de se considerar o centro do mundo e dos acontecimentos ao seu redor. Já nessa época, ela desenvolve as primeiras noções a respeito da morte e da sexualidade.

A principal marca dessa fé intuitivo-projetiva é

o nascimento da imaginação, a capacidade de unificar e captar o mundo da experiência em poderosas imagens e conforme ele é apresentado em

¹⁵⁵ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 116.

¹⁵⁶ MUNIZ, J. R. *Intuição: um ensaio teórico*. Apud GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. Intuição, pensamento e ação clínica. Rio de Janeiro: Interface Comunicação, saúde e educação, v. 9, n. 17, 2005, p. 317.

¹⁵⁷ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 116.

¹⁵⁸ SILVA, *Psicologia do desenvolvimento e religião*, p. 414.

histórias que registram as compreensões e sentimentos intuitivos da criança no tocante às condições últimas da existência¹⁵⁹.

No entanto, por outro lado, há o perigo de que a imaginação infantil seja permeada de imagens irrestritas de terror, destrutividade ou exploração, consciente ou não, tornando-se prisioneira de tabus, expectativas morais irreais ou doutrinárias.

3.2.1.2 A perspectiva instrumental e individualista da consciência e o plano mítico-literal da consciência teologal

A mente de uma criança na faixa etária que vai dos oito aos quatorze anos revela algumas qualidades que poderiam ser classificadas como espantosas. Por exemplo, algumas já são capazes de tocar peças altamente complexas ao piano ou violão clássico; outras, de jogar xadrez até com competidores adultos mais experientes. Há aquelas que memorizam com muita facilidade, que são capazes de contar e escrever boas histórias, jogar futebol com boa noção de posicionamento e demonstrar grande habilidade no controle de uma bola.

Esses traços positivos que se evidenciam na vida das crianças da terceira infância e no início dos anos da adolescência, contribuem para a construção do autoconceito que deveria estar se desenvolvendo desde a mais tenra idade. A consciência que a pessoa tem de si nesse período, se comparada com as etapas anteriores, já revela um conceito mais realista e mais complexo de si mesmo e uma noção mais precisa de sua capacidade de sobreviver em ter êxito na cultura em que vive. Tudo isso, porque bem mais do que conseguia anteriormente, elas revelam capacidade de formular sistemas representacionais, ou seja, “conceitos de si mesma amplos e abrangentes que integram as várias características do eu”¹⁶⁰.

Quando essa consciência de si caminha bem isso favorece a ampliação da autoestima. Nesse caso, a criança tende a acreditar mais em suas próprias ideias, aceita desafios e é capaz de iniciar novas atividades com confiança. Quando convidada a falar a respeito de si mesma, descreve-se com orgulho do que é capaz de fazer. Quando essa balança pende para o lado oposto, a autoestima se apresenta frágil e a descrição que a criança faz de si mesma tende a ser negativa, revelando pouca confiança em suas próprias ideias, não se sentindo capaz de realizar um bom trabalho ou cumprir uma tarefa a contento. Apresenta, também, nesse caso, tendência ao isolamento, desiste com facilidade quando se frustra e reage de modo imaturo diante das situações geradoras de stress. Essa consciência que busca afirmar-se, no caso da

¹⁵⁹ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 117.

¹⁶⁰ HARTER, S. *Developmental changes in self-understanding across the 5 to 7 shift*. Apud PAPALIA, Diane E.; OLDS, Sally Wendkos. *Desenvolvimento humano*. Porto Alegre: Artmed, 2000, p. 282.

boa autoestima, torna a criança mais alegre, mais leve, mais relacionável. Quando a situação caminha na direção oposta, o resultado é comportamento deprimido que, via de regra, se manifesta como baixa energia, afetando o desempenho na escola e em outros lugares.

Quando se pensa em termos do desenvolvimento da consciência, é importante destacar, além da formação do autoconceito e da autoestima, o modo como a criança desenvolve a capacidade de se autorregular ou como ela conduz a si mesma. Na verdade, esse processo é dividido com os pais. Nas fases anteriores, a supervisão da família é muito mais intensa, diminuindo na medida em que a criança aprende a andar com as próprias pernas. Mas, ainda assim, há necessidade de supervisão e de acompanhamento. É por isso que se diz que o processo que se vive aqui é o de uma corregulação: os pais supervisionam, mas as crianças tomam decisões o tempo todo. Trata-se de um momento de transição em que a relação consigo mesma diante das pressões da vida coletiva refletirá os aspectos sociais do autoconceito e da autoestima em formação na vida da criança.

À medida que começam a coordenar o que querem com o que a sociedade exige, as crianças têm mais chance de prever como as outras pessoas irão reagir ao que elas fazem ou de aceitar um lembrete dos pais de que os outros terão uma opinião melhor delas se elas se comportarem de outra forma¹⁶¹.

A formação da autoestima e do autoconceito somados ao processo de corregulação são elementos importantes no desenvolvimento psicológico, social e moral nesse período, que, talvez, por isso mesmo, apresente tantas nuances interessantes, que tem recebido, também, alguns outros nomes. Por exemplo, *moralidade do intercâmbio* ou *período hedonista relativista*. No caso de ser chamado de *hedonista relativista*, isto se dá “porque a ação moralmente correta é definida em termos de prazer ou da satisfação das necessidades da pessoa”¹⁶². Em outras palavras, para os que se encontram nesse estágio o mais correto e o mais justo é agir de modo a satisfazer às próprias necessidades.

Quando chamado de *moralidade do intercâmbio*, isto se dá porque a criança acredita que

a melhor forma de resolver os conflitos é através de intercâmbios instrumentais diretos e concretos, tratando os interesses de cada indivíduo de forma estritamente igual. A ideia de justiça como intercâmbio que caracteriza este estágio se reflete na máxima “faz aos demais o que eles fazem a ti ou esperas que te façam”¹⁶³.

¹⁶¹ PAPALIA; OLDS, *Desenvolvimento humano*, p.284.

¹⁶² BIAGGIO, Angela M. Brasil. *Lawrence Kohlberg: ética e educação moral*. São Paulo: Moderna, 2002. P. 25.

¹⁶³ DIAZ-AGUADO, MEDRANO, *Construção moral e educação*, p. 30.

Já se observa aqui um certo grau de abertura ao outro na expectativa de que haja um acordo em termos de um intercâmbio de benefícios. Em outras palavras, posso fazer algo pelos outros desde que haja algum grau de recompensa. Nesse caso, verifica-se que o foco da ação moral não é resultado de lealdade ou solidariedade, mas uma questão de reciprocidade mercantil: “desde que eu receba algum benefício, atenderei à sua necessidade”. A regra aqui deve ser seguida quando for do interesse imediato de alguém. Em primeiro lugar, você avalia como satisfazer suas próprias necessidades e, depois, tenta reconhecer se cabe às outras pessoas terem também seus interesses atendidos. Aqui o que vale em termos de reciprocidade e igualdade é a “*Lex Talionis*”, ou seja, “olho por olho, dente por dente”.

A consciência, nesse estágio do desenvolvimento, apresenta características que revelam a presença de alguns sinais do que estamos chamando de consciência teologal. Ao tipo de conhecimento e atitudes morais que correspondem a esse período, Fowler denominou de *mítico-literal*¹⁶⁴. O mito aqui é entendido, primeiramente, a partir do seu sentido etimológico, como “palavra”, “o que se diz”, “narrativa”¹⁶⁵. Ele refere-se a um modo de consciência que predominou nas sociedades tribais, exerceu influência significativa nas civilizações da Antiguidade e está presente ainda hoje como uma expressão fundamental do viver humano. Trata-se muito mais de um modo de compreender a realidade. Nesse caso, não deve ser visto como uma lenda ou como pura fantasia, mas como verdade. Não a verdade lógica da ciência ou racionalidade demonstrativa. A verdade do mito

resulta de uma intuição comprensiva da realidade, cujas raízes se fundam na emoção e na afetividade. Nesse sentido, antes de interpretar o mundo de maneira argumentativa, o mito expressa o que desejamos ou tememos, como somos atraídos pelas coisas ou como delas nos afastamos¹⁶⁶.

É desse olhar sobre a realidade que se constitui a consciência mítica. Ela é marcada pela ingenuidade, desprovida de problematização e supõe a aceitação tácita dos mitos e das prescrições rituais.

As percepções que uma criança começa a elaborar a respeito daquilo que a cerca e para o qual ela não consegue encontrar uma explicação racional é o que se pode chamar de mistério. O mistério é algo que não podemos compreender, aquilo que é inacessível à razão, que depende de fé. Diante desse espanto diante do mundo, dos enigmas da existência que precisam ser decifrados, a criança começa a assumir para si as histórias, crenças e costumes

¹⁶⁴ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 118.

¹⁶⁵ ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando*. São Paulo: Moderna, 2009. p. 26.

¹⁶⁶ ARANHA; MARTINS, *Filosofando*, p. 27.

de sua comunidade, apropriando-se delas de forma literal. É uma fase marcada por uma compreensão antropomórfica da realidade “na qual se configura a capacidade da narrativa, da história, do drama, como formas de dar sentido às próprias experiências”¹⁶⁷.

A compreensão que demonstram a respeito das regras e das atitudes propriamente morais se dá no mesmo contexto. Falar de uma percepção mítico-literal da realidade nos remete à capacidade de a criança começar a narrar a própria experiência, aprendendo passo a passo a ligar as suas experiências na busca de um sentido, sobretudo através de histórias. Essas histórias lhe fornecem imagens, símbolos e exemplos para os vagos, mas poderosos impulsos, sentimentos e aspirações que começam a se formar dentro dela. Nesse período da vida, ela é capaz de se apropriar das histórias ricas que ouve e a recontá-las e, mais do que isso, é capaz de criar suas próprias histórias que possibilitam que conserve, comunique e compare suas experiências e significados.

3.2.2 A consciência teologal na perspectiva convencional

O que significa ser uma pessoa moralmente convencional? É, sobretudo, alguém que se comporta ou vive de acordo com as regras e os costumes sociais. Convencional é o que está estabelecido pelo uso e pela prática, são padrões determinados, é agir segundo o que é comum à maioria das pessoas. Quem, porventura, se encontra nessa etapa da vida, tende a definir o bem em função da conformidade e da manutenção das regras, papéis e expectativas da sociedade ou de pequenos grupos, como da religião ou denominação política.

A consciência, em suas faces social e moral, têm como principal referência de análise as regras ou leis já existentes. Uma pessoa que vive essa etapa da vida tem grande necessidade de se sentir parte do grupo social. A história da consciência, neste caso, inicia-se na pré-adolescência podendo se prolongar por toda a vida. São dois os estágios que marcam a sua peregrinação nesse momento do ciclo da vida.

3.2.2.1 A moralidade normativa e interpessoal, o pensamento conformista e a necessidade de atender as expectativas do grupo social

Neste primeiro estágio do nível convencional, a pessoa julga que é certo agir de acordo com o que as pessoas próximas esperam dela. Dessa forma, o comportamento correto é aquele que agrada aos demais e pelo qual se recebe aprovação. Para os que se encontram nesse estágio, portanto, é importante viver

de modo coerente com as expectativas das pessoas próximas sobre sua conduta. A ajuda aos outros, a lealdade do grupo e a aceitação de suas regras são os principais elementos que devem ser levados em conta. As razões para

¹⁶⁷ SILVA, *Psicologia do desenvolvimento e religião*, p. 414.

agir de forma justa são a necessidade de ser uma “boa pessoa”, entendendo tal conceito como a obtenção de aprovação por parte das pessoas mais chegadas e estimadas¹⁶⁸.

Predominam aqui as expectativas interpessoais e a identificação com as pessoas do grupo a que se pertence, com expressões de confiança, lealdade, respeito, gratidão ou, em outras palavras, na manutenção das relações de mutualidade. Nesse sentido, verifica-se um compromisso em seguir as regras e apoiar a autoridade que valida o comportamento bom estereotipado.

Assim, o primeiro foco de interesse da ação moral se caracteriza pela relação pessoa-pessoa, sendo que o outro é o outro próximo, alguém que, de algum modo, faz parte do universo de relacionamentos da pessoa em questão. Nesse contexto, há um esforço que se faz para que a conduta coincida com o esperado nas diferentes relações ou papéis sociais que desempenha (irmão, amigo, filho, estudante, etc.).

Verifica-se aqui, também, um salto adiante no que se refere ao conceito de justiça. Passa-se da relação marcada pelo intercâmbio em que a pessoa faz uma ação que provoca satisfação de alguém, na expectativa de que receberá algo em troca na mesma medida, para a ideia de justiça marcada pela reciprocidade, em que, agindo com base na equidade, por exemplo, se favorece o mais fraco, demonstrando que “as relações interpessoais não se guiam mais só pelo critério do intercâmbio estrito”¹⁶⁹.

O grupo ganha um papel cada vez mais importante na história da consciência moral nesse estágio, passando mesmo a ter prioridade sobre a pessoa que, nesse caso, procura seguir as suas regras para garantir o desempenho do papel de “bom menino” e de “boa menina”. Verifica-se aqui um declínio do egocentrismo e, ao mesmo tempo, o crescimento de habilidades cognitivas que permitem que as crianças em idade escolar interajam de modo mais significativo com seus amigos. Pode-se dizer que os bebês têm um certo grau de consciência uns dos outros, que as crianças pré-escolares começam a fazer amigos, mas é na terceira infância e início da adolescência que o grupo de pares passa a ter realmente importância.

A palavra “pares” significa “iguais”. Quando se fala da relação entre pares, faz-se referência ao modo como as crianças e adolescentes interagem, como constituem seus relacionamentos, como essas relações mudam com o passar do tempo e como influenciam o desenvolvimento global. Normalmente, as crianças brincam juntas, considerando os interesses

¹⁶⁸ PUIG, Josep Maria. *A construção da personalidade moral*. São Paulo: Ática, 1998, p. 57.

¹⁶⁹ PUIG, *A construção da personalidade moral*, p. 57.

comuns que as aproximam. Quando meninos e meninas brincam em separado, cada um aprende um pouco mais a respeito dos comportamentos mais apropriados ao seu gênero, passando a incorporar, progressivamente, os papéis sexuais em seu autoconceito.

Essa experiência tem aspectos muito positivos. Desenvolvem-se aqui a sociabilidade e a capacidade de se sentirem mais íntimos uns dos outros. Os relacionamentos tendem a se tornar mais aprofundados facilitando o senso de pertencimento. De um lado, as atividades não-competitivas ajudam no fortalecimento dos laços; de outro, as competitivas – como as mais diversas atividades esportivas, contribuem para o desenvolvimento do autoconceito e para o fortalecimento da autoestima.

Esse processo implica, muito naturalmente, em um progressivo afastamento da influência dos pais, tornando a convivência no grupo de pares ainda mais significativa. Aquilo que as pessoas dessa faixa etária aceitavam anteriormente sem questionamento confronta-se com os valores dos seus pares lhes ajudando a decidir quais valores manter e quais descartar. Além de tudo isso, o grupo de pares ajuda as crianças a aprender a se relacionar em sociedade – a ajustar suas necessidades e desejos às necessidades e desejos dos outros, quando ceder e quando ficar firme. O grupo de amigos proporciona segurança emocional¹⁷⁰.

No que se refere ao caminho cognitivo-evolutivo da consciência em suas faces psicológica, social e moral, as ações destinadas à realização do bem, embora ainda voltadas para o seu grupo identitário, indicam que a criança tende a se conformar a padrões de conduta pré-estabelecidos pelo grupo com o qual convive em seu cotidiano. Nesse período da vida, ela se descobre em meio às “idas e vindas” da adolescência, necessitando que o outro lhe sirva de espelho de tal modo a enxergar melhor o seu próprio processo de mudança e entendê-lo de modo mais profundo.

O que esse adolescente está vivendo exige um olhar mais atento para si mesmo no sentido de tentar controlar o seu contínuo crescimento, de tal modo a se adaptar à nova forma que seu corpo começa a assumir e aos novos pensamentos e sentimentos que passam a circular pela sua cabeça. Ao se ver, portanto, projetada nos outros, ela sente a necessidade de que as respostas especulares do grupo – uma espécie de esperado feedback com o qual convive possa, efetivamente, lhe servir de parâmetro permitindo que ele próprio tenha referências que julga confiáveis para avaliar a sua emergente personalidade. Nesse caso, o grupo se torna ainda mais importante. Essa seria uma das razões que justificariam a tendência a se conformar às demandas desses mesmos grupos.

¹⁷⁰ PAPALIA; OLDS, *Desenvolvimento humano*, p. 295.

Aqui podem surgir problemas bastante complexos. Dependendo das escolhas que fizer, essa tendência ao conformismo pode levar o adolescente a experimentar situações bem desfavoráveis que possam conduzi-lo a uma direção, em alguns casos, diametralmente oposta ao que se espera na experiência dessa consciência em processo. O problema é que, na maioria das vezes, essa criança e esse adolescente precisam aceitar os valores e as normas de comportamento que esses grupos propõem, mesmo que sejam indesejáveis. Em várias situações, eles não conseguem resistir.

De um modo geral, como são susceptíveis às pressões para se conformar, isso pode conduzi-las, por exemplo, a todo tipo de comportamento delinquente como roubar lojas, violência, uso de drogas e outras formas de agir de modo anti-social. Há que se considerar, no entanto, que os adolescentes que apresentam tendências dessa natureza já trazem um histórico anterior em que o desenvolvimento da consciência apresenta um certo grau de comprometimento ou falhas que, na medida em que se somam, levam-nos a gravitar em torno de outros com as mesmas dificuldades e a se deixar influenciar por eles.

Não há dúvida de que, como expectativa com relação a esse estágio do desenvolvimento da consciência em suas faces psicológica, social e moral, um certo grau de conformismo é saudável. O problema é, de fato, quando a tendência a se conformar se torna destrutiva ou incita as pessoas a agir fora do seu melhor juízo. Um exemplo disso acontece quando o grupo é preconceituoso ou faz de um determinado tipo de preconceito a sua marca.

Podemos citar as tribos urbanas que, em meio ao agito da noite belo-horizontina, convergem para a Savassi, na região centro-sul, prontas para trocar agressões se uma outra turma cruzar o seu espaço. Na capital mineira há, pelo menos, quatro grandes grupos de adolescentes e jovens, também chamados de tribos, a maioria composta de gente da classe média. Os mais violentos são os skinheads nazistas¹⁷¹ e os punks¹⁷². Além deles, é possível

¹⁷¹ Apesar de atualmente serem associados a políticas de extrema-direita e a sentimentos nacionalistas, xenófobos e racistas, estes aspectos em nada coincidirão com os skinheads iniciais. A origem do movimento skinhead remonta aos finais da década de 1960 quando grupos de jovens, brancos e negros, oriundos do proletariado suburbano londrino começaram a organizar-se em grupos que, para além do visual (roupas particulares e cabelo muito curto), partilhavam os mesmos gostos musicais (ska e reggae), de sentido de território e de paixão pelo futebol. SOUSA, Helena Sofia Martins de; FONSECA, Paula. *As Tribos Urbanas as de Ontem até às de Hoje. Nascer e Crescer*. Revista do Hospital de Crianças Maria Pia ano 2009, vol. XVIII, n.º 3, p.3).

¹⁷² O movimento punk surgiu como uma manifestação cultural juvenil com origem em Londres em meados dos anos 70. Com início num estilo de música – Punk Rock com bandas como Os Ramones e os Sex Pistols - o movimento estendeu-se a comportamentos e uma estética própria. SOUSA, As Tribos Urbanas as de Ontem até às de Hoje, p.3.

citar os emos¹⁷³ e os góticos¹⁷⁴. Um bom grupo desses jovens tem passagem pela polícia por agressão, vandalismo, lesão corporal e tráfico de drogas.

Em geral, se consideram ultranacionalistas e, especialmente os skinheads, pregam a “supremacia branca”, agindo com violência contra judeus, negros, nordestinos e homossexuais. Mesmo entre eles, a brincadeira preferida é um agredir o outro. Se alguém olha para eles de modo um pouco mais fixo, é briga na certa. Lamentavelmente, esses grupos atraem os pré-adolescentes já com histórico de problemas para aumentar o número de delinquentes a perturbar a paz da cidade.

Um outro elemento que compõe o processo de desenvolvimento da consciência nesse estágio é a questão da popularidade. Os adolescentes vivem a experiência da ampliação significativa das relações sociais, tendo estas um peso cada vez maior em seu processo de formação. Os que são mais populares, na maioria das vezes, partindo de suas habilidades cognitivas e socioemocionais, conseguem se relacionar com os outros de modo saudável, são prestativos com relação aos seus pares e são assertivos no sentido de lutar por aquilo que querem sem, no entanto, agirem de modo agressivo, amargo ou com excessiva angústia.

Por outro lado, os que são impopulares, não têm boas habilidades sociais. Essa dificuldade, muitas vezes se origina na estrutura da família. Aqueles cujos pais os castigam e os ameaçam com frequência e, em alguns casos, até de modo desproporcional, são inclinados, também, a ameaçar e, em várias ocasiões, ser mais agressivos com os outros. Os que assumem comportamentos impulsivos, violentos e perturbadores são, de um lado, filhos de pais coercivos, que se habituaram a agir pela intimidação, pela força e pela violência¹⁷⁵. Por outro lado, temos os pais ineptos, que demonstram muito pouca competência para educar filhos. Em um momento agem de modo excessivamente agressivo; em outro, do modo mais liberal possível. São instáveis, incongruentes e inefficientes. O resultado dessa equação negativa é que os egressos de estruturas familiares tão disfuncionais tendem a se tornar

¹⁷³ O movimento emo surgiu na década de 80 nos Estados Unidos, com bandas derivadas de uma vertente do punk rock que tinham uma composição mais melódica e as letras com um conteúdo mais emocional. Atualmente a mídia se apropriou desse estilo e seus integrantes passaram a ser caricaturados, tendo seu visual definido por acessórios, longas franjas nos cabelos, olhos pintados, cintos com aplicações de metal, dentre outros. SERRÃO, Bianca Orrico; SANTANA, Juliana Prates. *Experiências vivenciadas por adolescentes em tribos urbanas: com a palavra os emos*. Interacções, v. 9, n. 26, 2014. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/interacções/article/view/3358>. Acesso em 28/11/2019.

¹⁷⁴ O movimento cultural gótico teve início no Reino Unido no final da década de 1970. A subcultura gótica está associada a um estilo de vida caracterizado pelos gostos musicais e estéticos e por um pensamento filosófico. Os góticos distinguem-se das outras tribos urbanas pela sua estética obscura que representa sentimentos de “apego ao nada”, uma falta de esperança, um luto pela situação da humanidade. SOUSA, *As Tribos Urbanas as de Ontem até às de Hoje*, p.3.

¹⁷⁵ MUSSEN, Paul Henry; CONGER, John Janaway; KAGAN, Jerome. *Desenvolvimento e personalidade da criança*. São Paulo, Harbra, 1977.

antipáticos, pouco estimados pelos outros, tendendo a buscar amigos que sejam tão anti-sociais quanto eles.

Uma outra coisa que não se deve esquecer é que existem vários fatores que contribuem para o desenvolvimento da consciência no adolescente. Além da cognição, é importante considerar o desenvolvimento emocional e as experiências que a pessoa vai acumulando no correr do tempo que, certamente, influenciam os seus julgamentos morais e sua capacidade de crítica social. Isso implica levar em consideração as mudanças intensas que começam na terceira infância e encontram o seu auge nos anos da adolescência.

Estamos falando principalmente da puberdade. Quando ela chega acarreta uma revolução física e emocional significativa. O momento é tão intenso que a psicanalista argentina Arminda Aberastury considerou que nessa passagem da vida o adolescente precisaria superar três perdas fundamentais, denominadas por ela de lutos: o luto pela perda do corpo infantil, o luto pela perda da identidade infantil e o luto pela perda dos pais da infância¹⁷⁶.

O luto pela perda do corpo infantil significa que o jovem perde um corpo tão bem-vindo para ele, tão acarinhado pelos outros, tão elogiado, tão bonito, tão gostoso que deixa de ser assim e passa a ser um corpo disforme, magro ou gordo, com acne, com poucos pelos. E esta é uma perda muito sentida. O luto pela identidade infantil envolve todas as possibilidades de fantasia onipotente da criança, que devem ser esquecidas. A perda da identidade infantil também se refere ao papel da criança dependente e segura, que deve ser abandonado para assumir um outro, desconhecido e difícil. O terceiro luto é pelos pais da infância, que eram bondosos, sábios e compreensivos. Agora passam a ser exigentes, querendo ora que o jovem seja adulto ora tratando-o como uma criança. Os pais agora passaram a ser humanos e não, sobrenaturais¹⁷⁷.

Diante de tamanha pressão, além do grupo de pares que pode servir como uma espécie de válvula de escape, as pessoas dessa faixa etária podem buscar nas relações amorosas um tipo de amizade íntima – “*namoricos*” como diria Erik Erikson permeada de infindáveis conversas, planos, fantasias e preocupações em que enxerga no outro um espelho que reproduz para ela vivências semelhantes que confortam a sua alma. As paixões que se experimenta nesse período, não são, de modo algum, um problema sexual ou uma questão de mudanças glandulares.

¹⁷⁶ ABERASTURY, Arminda; KNOBEL, Mauricio. *A adolescência normal: um enfoque psicanalítico*. Porto Alegre: Artmed, 1981, p. 63.

¹⁷⁷ FERREIRA, Berta Weil; RIES, Bruno Edgar et al (Orgs.). *Psicologia e Educação: desenvolvimento humano, adolescência e vida adulta*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 22.

Em grande parte, o amor adolescente é uma tentativa de chegar a uma definição de sua identidade projetando a própria imagem difusa do ego em outra pessoa para, assim, vê-la refletida e gradualmente definida. É por essa razão que em grande extensão o amor de um adolescente se limita à conversação¹⁷⁸.

De certa maneira, o pré-adolescente e o adolescente dos primeiros anos vive uma versão do egocentrismo associada à sua faixa etária. Quando olha para o outro, nesse processo de autoconsciência, é capaz de enxergar que esse outro está olhando para ele ou para ela, criando a possibilidade para que enxergue o seu próprio eu como o outro está enxergando.

Considerando que a consciência teologal não é um lugar utópico onde se sonha um dia chegar, mas uma construção permanente que se dá no correr dos anos, verifica-se que o nível de compreensão que se tinha de Deus no estágio anterior implica uma percepção fundamentalmente antropomórfica da realidade divina, em grande parte pré-pessoal, ou seja, a criança se mostra incapaz de perceber Deus como alguém com quem possa interagir, ou que seja dotado de uma “personalidade nuançada em relação à qual a pessoa poderia se conhecer como alguém que é profundamente conhecido”¹⁷⁹.

No plano sintético-convencional, com o surgimento da perspectiva interpessoal mútua, o nível de consciência teologal ou o modo como se comprehende e se experimenta Deus sofre uma recomposição. Nesse período da vida a capacidade de o adolescente se relacionar com figuras significativas é marcada por uma profundidade distinta das fases anteriores. A relação do adolescente consigo mesmo, com um amigo íntimo ou com o primeiro amor é vivida como possuidora de uma personalidade mais rica, misteriosa e, mesmo, inacessível.

A relação com Deus, nessa mesma direção, deve ser reimaginada de tal modo a passar a percebê-Lo como “alguém possuidor de profundezas inesgotáveis e capaz de conhecer pessoalmente aquelas misteriosas profundezas do eu e dos outros que sabemos que nós jamais iremos conhecer”¹⁸⁰. É nesse sentido que a conversão dos adolescentes revela, em alguns casos, uma intensa fome religiosa visando um Deus que conheça, aceite e confirme profundamente o próprio “eu” do adolescente. Mais do que isso, a experiência de Deus é buscada como uma garantia desse “eu” no processo de formação da identidade e desenvolvimento da fé pessoal.

Na medida em que a adolescência vai chegando, os ambientes pelos quais a pessoa transita se ampliam muito mais. Esse percurso, que tem início nos últimos momentos da

¹⁷⁸ ERIKSON, *Infância e Sociedade*, p. 241.

¹⁷⁹ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 131.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 131.

terceira infância, representa um salto adiante para além da estrutura da família, até então a sua única fonte realmente significativa de referência.

Quando Deus, como Outro significativo, surge no universo perceptivo do adolescente, essa experiência pode exercer um poderoso efeito ordenador sobre sua identidade e perspectiva de valores. Aqui Deus se torna íntimo da pessoa, um amigo chegado com quem é possível conversar e que fala ou responde às ansiedades próprias de sua vida no dia a dia. É um Deus bem pessoal que vai, por exemplo, arbitrar sobre as questões que envolvem os relacionamentos próximos que o adolescente estabelece, que pode torná-lo menos solitário quando perde um amigo querido ou menos infeliz quando perde um amor.

A consciência de Deus nesse momento da vida é fruto de uma síntese de todas as informações que o adolescente recebeu ao longo dos anos de seus pais e das comunidades de fé que frequentou. Ele reúne esses diversos elementos, concretos e abstratos, em um todo que julga coerente. É nesse sentido que sua experiência de fé é sintético-convencional. Via de regra, a pessoa aqui desconhece os elementos que ela usará na elaboração dessa síntese. É como se houvesse, nas profundezas de seu mundo inconsciente, uma série de elementos, imagens e sensações que fornecerão a matéria prima para que possa montar o “quebra-cabeças” de sua relação com Deus.

A sua busca é por algo que faça sentido em sua vida. Pode-se afirmar, portanto, que o nível de consciência teologal nessa faixa etária, corresponde à capacidade de sintetizar uma série de informações que, de certa maneira, estão dentro da pessoa, escritas de modo ainda um tanto desordenado em seu íntimo que, aos poucos, articula, processa e passa a defender. Em alguns casos, essa defesa se faz com muito vigor, porque o adolescente julga que é algo que saiu de dentro si mesmo. Estamos falando aqui de uma espécie de estrutura interna de referência, um espaço íntimo que, progressivamente, acumula uma série de informações, boa parte delas em um nível inconsciente.

É essa estrutura interna de referência que fornecerá as bases de nossa percepção da realidade externa ou, em outras palavras, as fontes a partir das quais formaremos a nossa visão de mundo nos possibilitando estabelecer juízos de valor tanto no sentido positivo quanto no negativo com respeito a tudo aquilo que nos cerca. Pode-se pensar nessa experiência a partir das inesquecíveis palavras do Cristo no Sermão da Montanha:

São os olhos a lâmpada do corpo. Se teus olhos forem bons, todo o teu corpo será luminoso; se, porém, os teus olhos forem maus, todo o teu corpo estará em trevas. Portanto, caso a luz que há em ti sejam trevas, que grandes trevas serão! (Mateus 6, 22, 23).

Como se constitui essa estrutura interna de referência? No estranho ditado de Jesus Cristo sobre a luz parece que há a sugestão de que o olho é, ao mesmo tempo, luz e lente através do qual a imagem do mundo é captada pelo ser humano possibilitando que seja compreendida por ele. Quando o olho está funcionando corretamente, está cheio de luz; caso contrário, vive na escuridão. Se se vê corretamente, toda a sua vida é iluminada, caso contrário, o resultado é permanecer mergulhado em trevas profundas.¹

Quando a realidade é percebida de forma clara e sem preconceitos, a pessoa constrói uma visão mais próxima ou mais adequada do que se passa no seu entorno, portanto com um grau maior de objetividade. Desse modo, como diria o profeta Isaías, não seria possível usar o mal como sinônimo do bem ou chamar o bem de mal ou, ainda, fazer das trevas luz, do amargo doce e do doce, fel (Is. 5, 20).

Quando, ao contrário, o modo como se percebe o mundo é ditado pelas trevas do preconceito, do ódio e da vingança, o resultado é a mais profunda escuridão que implica em uma compreensão distorcida da realidade que acaba por levar a ações injustas que ferem e geram uma quantidade absolutamente indesejável de mágoas e sofrimento. O apóstolo Paulo, em sua carta a Tito (1, 15), escreve a respeito dos cidadãos de Creta ao afirmar que eles agiam de forma frívola, eram enganadores e manipuladores, mentirosos, feras terríveis e donos de ventres preguiçosos, estando muito distantes de uma desejável pureza do olhar que conduzisse a uma percepção mais clara ou mais crítica da realidade: “*Todas as coisas são puras para os puros; todavia, para os impuros e descrentes, nada é puro. Porque tanto a mente como a consciência deles estão corrompidas*”.

A percepção convencional que o adolescente tem de Deus é determinada por esse olhar sobre a realidade que é fruto dessa estrutura interna de referência. Ela é a responsável pela visão de mundo e de Deus que ele ou ela absorve especialmente do meio familiar em que vive. São os valores advindos desse pequeno universo de convivência que o adolescente e os adultos que vivem nesse plano do desenvolvimento da consciência são capazes de expressar.

A pessoa age assim como se fosse a ordem natural das coisas, ou, em outras palavras, “ela está consciente de ter valores e imagens normativas. Ela os articula, os defende e sente-se profundamente envolvida com eles, mas, tipicamente, não fez do sistema de valores, enquanto sistema, um objeto de reflexão”¹⁸¹.

Mas, por outro lado, espera-se que o adolescente, na medida em que amadurece, tanto no sentido cronológico como na capacidade de abstração, possa cada vez mais questionar a

¹⁸¹ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 138.

sua estrutura interna de referência. Em outras palavras, espera-se que possa colocar em xeque o seu sistema de valores ou as informações que absorveu ao longo dos anos e que formaram o seu olhar sobre a realidade. Se, por acaso, consegue fazer essa autocrítica, então, pode-se dizer que estaria a caminho do próximo estágio; ou, a ponto de dar um salto adiante no desenvolvimento da consciência moral e teologal.

No entanto, há aqueles e não são poucos que resistem ou mesmo evitam esse tipo de convite para se conscientizarem de suas crenças e valores e assumirem uma responsabilidade mais pessoal e, portanto, mais íntima, sobre aquilo que constitui esse conjunto de informações, experiências e emoções, que se abrigam em seu mundo inconsciente. Nesse caso, o adolescente tende a reafirmar a sua confiança na autoridade externa e os seus compromissos com os valores e imagens que lhes são habituais.

A visão teologal de uma pessoa que se encontra nesse estágio da vida tem como padrão, de acordo com o que foi visto anteriormente, as relações interpessoais. Quando em contato com grupos diferentes ou realidades diferentes, a tendência é tentar compreendê-los e avalia-los a partir desse padrão de referência. Dessa forma, ele constrói as relações sociais como uma extensão dos seus relacionamentos interpessoais. Nesse caso, os outros não são avaliados em função, por exemplo, dos fatores socio-sistêmicos que os moldam, ou seja, os outros são compreendidos a partir dessa pequena província íntima construída a partir das relações interpessoais.

A peregrinação da consciência nesse momento implica que os julgamentos que o adolescente é capaz de fazer, via de regra, expressa a visão do grupo social a que pertence, ou seja, o pequeno mundo das relações próximas, especialmente as oriundas da estrutura da família e dos amigos mais chegados. Falta aqui uma percepção mais sistêmica da realidade social. Em outras palavras, os outros grupos ou classes sociais são considerados simplesmente como meros agregados de indivíduos.

A sociedade, nessa perspectiva não é percebida como uma rede de leis, regras, papéis e padrões sistematicamente determinados. Mais uma vez, as pessoas são avaliadas em função de suas supostas qualidades pessoais e formas de relacionamento sem considerar como os contextos sociais e a realidade política pesam sobre a vida de cada um.

Além de tudo isso, é importante situar como as pessoas no desenvolvimento da consciência moral e teologal neste estágio – crianças já no final da terceira infância, adolescentes e adultos -, empregam símbolos e se relacionam com o transcendente através deles.

Como vimos, a estrutura interna de referência nessa etapa da vida é formada por um sistema de sentido e valor em grande medida inconsciente. A consequência disso é que

os símbolos e as representações rituais que expressam a sua fé estão orgânica e insubstituivelmente vinculados às realidades plenas de seus sistemas de sentido. Em outras palavras, os símbolos que expressam os seus significados e lealdades mais profundos não podem ser separados daquilo que simbolizam¹⁸².

Quando a pessoa se aproxima do próximo estágio da consciência a estrutura interna de referência começa a ser questionada. Nesse caso, pode acontecer uma espécie de *desmitologização*, ou seja, os significados serem separados dos símbolos que eles veiculam. A relação entre símbolos e significados aqui se torna mais flexível; com isso, os símbolos assumem o status de veículos de significados que podem ser compreendidos de várias formas. No entanto, para as pessoas que pensam o mundo a partir da perspectiva sintético-convencional, essa *desmitologização* representa uma ameaça direta ao sentido, já que sentido e símbolo estão, neste tipo de olhar sobre o mundo, inextrinavelmente ligados.

Uma série de fatores concorre para que a pessoa supere esse estágio e se encaminhe para o próximo. Um deles se dá quando percebe que as autoridades nas quais confiava, em alguns casos, cegamente, entram em conflito entre si ou caem em desgraça por uma falha moral grave, por exemplo. Uma outra razão se refere à experiência de ver lideranças e instituições respeitabilíssimas mudarem suas políticas e práticas anteriormente apresentadas como imutáveis.

Uma outra situação se dá quando a pessoa começa a perceber que os valores que lhe foram passados como absolutamente sagrados e, portanto, inquebrantáveis, foram se formando aos poucos, e, aos poucos foram mudando levando à conclusão de quanto eram relativos. Momentos de crise assim podem conduzir a pessoa a rever suas formas de pensar e, em alguns casos, passarem a reavaliar o seu próprio eu, o background no qual ela foi formada, começando, a partir daí a ampliar sua compreensão da realidade.

3.2.2.2 A moralidade do sistema social e a fé individualizada-reflexiva: a manutenção da lei e da ordem.

Uma certa ocasião, o filósofo George Santayana¹⁸³ fez a curiosa afirmação a seguir: “*Não podemos saber quem foi o primeiro descobridor da água. Mas, podemos ter certeza de*

¹⁸² FOWLER, *Estágios da fé*, p. 139.

¹⁸³ George Santayana, pseudônimo de Jorge Agustín Nicolás Ruiz de Santayana e Borrás (Madri, 16 de dezembro de 1863-Roma 26 de setembro de 1952), foi um filósofo, poeta, humanista. Nascido na Espanha, foi criado e educado nos Estados Unidos, porém sempre manteve seu passaporte espanhol. Santayana, que

que não foi o peixe”. Viver mergulhado em um sistema tácito de sentido, nos mostra Fowler¹⁸⁴, se assemelha à situação do peixe. Ele é mantido e sustentado pela água, mas não tem condições de sair do aquário para que possa – em uma espécie de distanciamento crítico – refletir sobre ele e os seus conteúdos. Uma pessoa que vive mergulhada no estágio anterior sabe que tem valores, que possui internamente um conjunto de imagens normativas que articula e defende, mas não faz desse sistema de valores, enquanto sistema, um objeto de reflexão.

No estágio da moralidade do sistema social e da fé *individuativa-reflexiva*, salta-se da estrutura familiar das relações interpessoais com aqueles que fazem parte do seu universo de relacionamentos para fora do aquário do conhecimento tácito e determinante, mas desprovido de consciência. Passa-se, a partir desse momento, a se questionar o ethos de valores que constitui a forma de pensar e ver o mundo. Surge a preocupação de entender os contextos por detrás das escolhas e das decisões.

Esse salto para fora do aquário se dá, de modo especial, no coração da adolescência e, em muitos casos, vai determinar o tipo de olhar que será comum entre muitos adultos no julgamento da realidade. Amplia-se aqui o conceito de justiça que passa a ser definida, não em função da relação, pura e simples, de um indivíduo com outro ou com um grupo mais restrito ou mais próximo; mas, em função de toda uma comunidade. A pessoa torna-se capaz de integrar as expectativas interpessoais e as normas compartilhadas dentro de um sistema mais amplo: a perspectiva de um membro da sociedade.

Esse sistema mais amplo é, de um modo geral nesse estágio, como um conjunto coerente de códigos e procedimentos que se aplicam a todos indistintamente. A partir de agora, o que vai definir a legitimidade dos interesses individuais é o grau de coerência com o sistema socio-moral como um todo. Aqui, a estrutura social com suas instituições e papéis institucionais atua de forma mediadora para gerenciar situações conflitivas e promover o bem comum.

Nesse momento do desenvolvimento da consciência moral e teologal, verifica-se na pessoa que está vivendo esse estágio uma necessidade de coerência e imparcialidade que julga fundamentais para manter o autorrespeito e seguir aquilo que impõe a si mesma como obrigatório. Nesse caso, a leis são consideradas como elemento normativo por excelência e deverão ser respeitadas e seguidas, a não ser em casos extremos.

se identificava como norte-americano, escreveu sua obra em inglês e é geralmente considerado parte da intelectualidade daquele país. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/George_Santayana>. Acesso em 07/12/2019).

¹⁸⁴ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 138.

A ideia de justiça que é desenvolvida nesse estágio supõe um nível de reciprocidade mais complexo que o anterior. O que se define como direito e dever se faz a partir de um sistema que torna objetivo, por exemplo, quais são ou deveriam ser os direitos recíprocos. Dessa forma,

supera-se a limitação do estágio 3, que impedia ir mais além de um conjunto de estereótipos e virtudes sem levar em conta, por exemplo, a limitação dos próprios deveres quando as pessoas que ocupam papéis complementares não respeitam os seus direitos¹⁸⁵.

As pessoas passam a ser vistas não somente a partir do seu jeito próprio de ser ou a partir das qualidades dos seus temperamentos; mas, passam a ser vistas como moldadas por sua classe social, por aquilo que herdaram das histórias dos grupos dos quais fizeram parte, pelas condições econômicas que experimentaram ao longo dos anos. Nessa perspectiva, cria-se a oportunidade de colocar em xeque todo um conjunto de conhecimentos tácitos, de crenças e valores podendo levar à construção de um novo olhar sobre a realidade.

Esse processo depende fundamentalmente da obediência à autoridade e à ordem social. O que é correto aqui é cumprir o seu dever na sociedade, fazer todo o possível para preservar a ordem social e se esforçar pelo bem-estar tanto da sociedade como dos grupos que fazem parte dela. Os interesses individuais não deixam de ser considerados, mas o são à luz desse quadro de referência mais amplo. Definitivamente, nesse estágio, já não é tão fundamental que se obtenha aprovação individual, mas acredita-se que nesse olhar que se amplia progressivamente, torna-se necessário que se transcendam o nível das necessidades individuais. Dessa forma, se alguém viola uma lei, isso abriria espaço para que inúmeras outras pessoas viessem a fazer o mesmo; então, há uma obrigação e um dever em se manter a lei e a ordem.

No entanto, essa passagem para um nível mais amplo de compreensão da realidade em que se vive pode ser experimentado como algo um tanto assustador ou ameaçador, uma vez que, nesse caso, “o peixe salta fora do aquário” ou, como diria Fowler, do ancoradouro convencional em que nos mantemos reproduzindo a forma de pensar e de ler o mundo de acordo com a perspectiva limitada determinada pelas primeiras relações interpessoais que estabelecemos. É como se não conseguíssemos sair do pequeno e provinciano mundo no qual fomos formados.

Em alguns casos, pode ser que o que se alcança é saltar de um aquário a outro, sem que haja, de fato, uma ampliação da compreensão ou um aumento de criticidade no que se

¹⁸⁵ DIAZ-AGUADO; MEDRANO, Concepción. *Construção moral e educação*, p. 90.

refere ao nosso entorno, à realidade na qual estamos inseridos. Quando, por exemplo, o adolescente se envolve com um determinado grupo de pares, pode ser que sua experiência, a princípio nova, apenas reproduza a estrutura na qual foi formado, a mesma relação de poder, formas de pensar semelhante, perpetuação de certos preconceitos. Mudam-se os personagens, mas a estrutura se mantém, perpetua-se o mesmo olhar sobre a realidade.

Um fenômeno semelhante pode acontecer no ambiente universitário quando alguns jovens se envolvem com comunidades ideológicas convencionais, no fundo, substituindo o grupo familiar por outro, dificultando qualquer avanço genuinamente individuativo na direção de uma consciência moral e teologal capaz de pensar e experimentar a realidade a partir de uma maior compreensão do sistema social como um todo.

O mesmo pode se dar quando nos envolvemos com determinados grupos religiosos que defendem um sistema de fé assumido e mantido convencionalmente, “santificando a permanência da pessoa na dependência de uma autoridade externa e de uma identidade de grupo derivativa, característica do estágio 3”.¹⁸⁶

Do mesmo modo, o casamento pode criar um novo espaço para a reprodução do ethos sintético-convencional em que o casal, envolvido pelas pressões da vida conjugal, abdica de enfrentar os desafios da transição individuativa.

De qualquer modo, na passagem para um nível de compreensão que ultrapasse o limite de nossa percepção da realidade baseada nas relações interpessoais que estabelecemos ao longo do tempo, espera-se que se forme na pessoa uma nova identidade e uma nova fé. Enquanto que na perspectiva sintético-convencional a identidade do sujeito está atrelada aos seus grupos de origem – especialmente, à família, como se sua vida fosse determinada, até esse momento, pela força do destino -, na medida em que se aproxima do estágio da moralidade do sistema social e de uma experiência de fé no plano individuativo e reflexivo, esse mesmo sujeito passa a fazer escolhas que envolve perspectivas ideológicas de acordo com a nova personalidade que está formando.

Torna-se necessário aqui, que se processe – o que não é nada fácil –, um rompimento com determinadas fontes externas de autoridade, com a tirania de “certezas” que deram segurança e proteção ao longo dos anos. Na verdade, elas precisam ser minadas para que aconteça um verdadeiro crescimento. Nesse caso, progressivamente, essa ideia de autoridade precisaria ser realocada a partir desse momento crucial, dentro do próprio sujeito. É como se a

¹⁸⁶ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 151.

pessoa criasse dentro de si mesma um grupo de especialistas aos quais submeterá as escolhas que precisa fazer.

Entretanto, isso não significa um abandono absoluto ou completo das fontes primeiras e fortemente heterônomas quanto ao processo de tomada de decisão, mas trata-se do nascimento de uma espécie de ego executivo, capaz de avaliar e pesar o que vem das relações interpessoais e, ao mesmo tempo, considerar as mudanças do olhar sobre a realidade que se processaram em seu íntimo.

Trata-se, portanto, daquilo que é essencial para o quarto estágio da consciência moral e teologal, ou seja, em primeiro lugar, um distanciamento crítico do sistema tácito de valores que permite a mudança disso que chamamos de estrutura interna de referência; e, em segundo lugar, o nascimento de um ego executivo que, na medida em que ocorre, sinaliza que a pessoa está formando uma nova identidade “que se expressa e concretiza pela escolha de filiações pessoais e grupais e pela moldagem de um estilo de vida”¹⁸⁷.

A consciência teologal - nesse que foi designado por Kohlberg como o estágio da moralidade do sistema social - permite que o sujeito construa uma perspectiva genuinamente consciente quanto aos sistemas e instituições sociais. Embora conserve um pouco do que caracteriza o estágio anterior com sua orientação voltada para as pessoas e para as relações interpessoais, verifica-se uma ampliação do olhar do indivíduo que passa a julgar a realidade em que vive a partir já de um conjunto de crenças devidamente estabelecida em seu íntimo.

As faces social e moral da consciência desse estágio representam a possibilidade de se compreender as relações sociais em termos sistêmicos. Não se trata mais, portanto, de pensar as relações sociais como uma extensão pura e simples das relações interpessoais, mas considerar o funcionamento das leis e sua desejada imparcialidade ou impessoalidade, do significado das regras e dos padrões que governam os papéis sociais.

O sistema de símbolos se amplia revelando uma consciência que está, progressivamente, ultrapassando a compreensão moral do mundo construída, até então, somente a partir da necessidade de se atender as expectativas que as pessoas próximas têm sobre nós. Não se trata mais de ficarmos preocupados apenas com aqueles que fazem parte do nosso pequeno mundo de relacionamentos. Nesse momento de consciência, a pessoa pergunta: “mas o que isso significa”¹⁸⁸? Semelhantemente ao “peixe de Santayana” que caiu fora do aquário, pode-se questionar agora as forças impessoais, como um intrincado sistema

¹⁸⁷ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 152.

¹⁸⁸ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 152.

jurídico, por exemplo, que determinam condutas e modos de ser sem se preocupar com o que os indivíduos pensam ou sentem a respeito.

Nesse momento de consciência, passa-se, de certa maneira, do mito ao logos, no sentido de que o indivíduo é levado a interromper uma tranquilizadora dependência e confiança ingênua no poder do sagrado, por exemplo, questionando a eficácia e a suposta verdade inerentes aos símbolos. Já não se vive mais sob o domínio de determinadas crenças assumidas como verdades absolutas, como nos momentos anteriores da consciência.

Se, por um lado, o que se vive nesse ponto do caminho da consciência social, moral e teologal é a excitação própria do encontro com o que é novo e que se revela na consciência que se aventura além da província das relações interpessoais, por outro lado, enfrenta-se uma nostalgia dos tempos em que a consciência era mais “protegida” por uma verdadeira cerca simbólica. A sensação de perda aqui é inevitável. Esse momento da consciência corresponde à experiência da quebra de alguns dos nossos mais acalentados símbolos ou de crenças que não mais se sustentam diante do logos que questiona e desmitifica.

Fowler lembra de ter presenciado uma aula dada pelo teólogo e filósofo Harvey Cox para mostrar como a relação com alguns dos nossos símbolos se parte sofregamente nesse momento de consciência.

Cox disse que, quando estudante do colegial, frequentemente participava com seus amigos, de cultos na Igreja Católica próxima de sua casa. Em certa época, estava namorando uma garota católica cerca de um ano mais velha do que ele. Ela foi para a faculdade, enquanto ele permaneceu em casa para terminar o segundo grau. Quando ela voltou das férias natalinas, Harvey foi com ela a uma linda missa de véspera de natal realizada à meia-noite. Quando a missa chegou ao seu clímax e as pessoas estavam recebendo a Eucaristia, Harvey disse que sua namorada universitária, que acabara de cursar a matéria Antropologia, voltou-se para ele e sussurrou: “Sabe, isso apenas é um primitivo ritual totêmico”. Harvey disse: “O que?” Ela replicou com grande segurança: “Um primitivo ritual totêmico. Quase todas as religiões pré-modernas e grupos tribais os têm. São cerimônias nas quais os adoradores vinculam-se mutuamente ao poder do sagrado por meio de um ato canibalístico de ingestão do mana de um deus morto”. A ceia, disse Cox, nunca mais foi a mesma¹⁸⁹.

Nesse momento da consciência moral e teologal alguns dos nossos mais acalentados símbolos ou crenças podem se espatifar. Entretanto, essa consciência peregrina e marcada pelo espírito da aventura se prepara para avançar para o novo novas perspectivas de vida e compreensão da realidade características da pós-convencionalidade.

¹⁸⁹ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 153.

O que se avista nesse horizonte de possibilidades é o rompimento da “mistificação” dos símbolos. O que era aceito sem reflexão passa agora a ser identificado e esclarecido. Busca-se o significado das experiências vividas que, uma vez destacadas ou separadas dos meios simbólicos, passam a ser comunicadas na forma de conceitos ou proposições que podem ter pouca ou, em alguns casos, nenhuma relação com a forma ou ação simbólica.

3.2.3 A perspectiva pós-convencional da consciência teologal

O grande esforço que se faz nesse nível de desenvolvimento da consciência que, progressivamente, converge para o “*mainstream*” da consciência teologal é “a definição de valores e princípios que tenham validade e aplicação, independentemente da autoridade dos grupos ou das pessoas que os adotam, e independentemente da própria identificação do indivíduo em tais grupos”¹⁹⁰. Na perspectiva pós-convencional, considera-se que os indivíduos são entes separados da sociedade e que, em certas situações, o respeito pela dignidade do ser humano deve ser encarado como mais importante do que um determinado conjunto de leis consideradas fundamentais para o funcionamento da estrutura social.

Pensemos, por exemplo, nas leis de segregação racial. Nos diversos países em que elas foram elaboradas, com toda certeza, eram completamente incompatíveis com princípios morais universais, como os que dizem respeito à igualdade entre as pessoas e à dignidade do ser humano. Nesses lugares, as leis segregacionistas foram entendidas como políticas de Estado que, via de regra, tinham o objetivo de separar indivíduos ou grupos de indivíduos de uma mesma sociedade por meio de critérios raciais ou étnicos. Isso aconteceu nos Estados Unidos a partir dos anos 1860. Durante e depois da Guerra de Secessão, os Estados confederados do Sul defendiam manter a escravidão, o que, para eles, era uma questão de direito. De modo diferente e por outras razões, na Alemanha nazista, um fenômeno semelhante aconteceu com o antisemitismo. Esse preconceito, hostilidade ou discriminação contra os judeus, que se tornou tão tristemente evidente durante os tempos da liderança de Adolf Hitler na Alemanha das décadas de 20, 30 e 40 do século passado, já acontecia em vários lugares da Europa e, em momentos mais extremados, levou a violentos ataques organizados contra comunidades judaicas, os chamados *pogrons* – entendidos como perseguição deliberada contra um determinado grupo étnico ou religioso. No caso específico dos judeus, essa trágica situação culminou nos campos de concentração e na morte de milhões de pessoas.

¹⁹⁰ TAILLE, Yves De La. *Moral e Ética*. Porto Alegre, Artmed, 2006. p. 102.

Nessa mesma direção, é possível citar o problema do *apartheid* na África do Sul, que foi instituído a partir de 1948 dividindo os habitantes em grupos raciais ou seja, em “negros”, “brancos”, “indianos”, segregando as áreas residenciais usando força bruta. A partir do final da década de 1970, os negros foram privados de sua cidadania, tornando-se legalmente cidadãos de uma das dez pátrias tribais autônomas chamadas de *bantustões* – territórios exclusivamente separados para eles. Ao mesmo tempo segregou-se a saúde e a educação, fornecendo esses e outros serviços públicos à população negra com uma qualidade marcadamente inferior com relação ao que era oferecido ao povo branco.

Dante de situações como essas, o caminho que valoriza as demandas próprias dos direitos da pessoa humana, em alguns casos, é o da desobediência civil, encarada como um protesto pacífico na linha do que fizeram Mahatma Gandhi, na luta contra o domínio inglês na Índia, ou a luta de Martin Luther King Jr. pelos direitos civis da população de cor nos Estados Unidos.

No entanto, embora eticamente se justifique a desobediência civil especialmente quando usa da estratégia da não violência, como fizeram Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr., as pessoas que são identificadas como pós-convencionais, de um modo geral, veem as regras como necessárias para a manutenção da ordem social e a proteção dos direitos humanos. A diferença com relação aos estágios prévios da moralidade é que pessoas assim tendem a compreender essas mesmas regras não como algo absoluto ou como uma ordem que deve ser obedecida e seguida sem nenhuma espécie de questionamento. Na verdade, na perspectiva pós-convencional, desde que aconteça uma justificativa plausível, as regras podem ser desobedecidas ou modificadas.

Busca-se, também, nesse nível a construção de princípios morais autônomos que permitirão pensar na possibilidade de um dia se chegar a uma sociedade mais justa, mais igualitária, mais solidária. Uma curiosidade aqui é que, como apontam as pesquisadoras Diaz-Aguado e Medrano, uma pessoa pós-convencional tende a se parecer com uma pré-convencional, por julgar o bem e o mal como quem estivesse de fora da sociedade.

Um indivíduo pós-convencional se situa, em certo sentido, em um ponto de vista similar ao do sujeito pré-convencional, já que julga o bem e o mal de fora da sociedade; mas com uma grande diferença. Enquanto este raciocina em função de interesses individuais e consequências externas, aquele vai fazê-lo considerando como ponto de partida a totalidade do gênero humano; ou seja, amplia a sua perspectiva mais além do grupo ou sociedade em que situa o sujeito convencional para chegar a reconhecer direitos universais¹⁹¹.

¹⁹¹ DIAZ-AGUADO, MEDRANO, *Construção moral e Educação*. p. 29.

No nível pós-convencional, o indivíduo entende as regras da sociedade, mas não fica preso a elas. O pensamento é regido por princípios e não por regras sociais. Estas, por sua vez, são aceitas na medida em que estejam fundamentadas em princípios e valores gerais. A adesão de uma pessoa pós-convencional a um determinado conjunto de leis depende do quanto ela se aproxima ou age de forma coerente com relação aos princípios que defende. Por pensar desse modo é que, pela primeira vez, no percurso moral e teológico que a consciência faz, questionam-se as leis estabelecidas, podendo e se pode chegar à conclusão de que elas possam ser injustas e, portanto, passíveis de serem mudadas.

São poucas as pessoas que alcançam esse nível de desenvolvimento da moralidade e da consciência teológico. Uma compreensão dessa natureza nunca acontece antes dos 20 anos. Aqui a moral passa a ser entendida como algo flexível e variável, mas sempre em função da relação com um princípio que seria o motivador mais importante de uma determinada ação moral. O que define o bem e o mal no exercício de uma cidadania no plano pós-convencional seria, no caso, a introjeção de princípios morais que preconizam o direito à vida, à dignidade humana, o respeito pelo outro, a liberdade e a justiça, entendidos como valores fundamentais para a convivência humana.

A pessoa pós-convencional, portanto, comprehende e aceita regras que contribuem para o bom funcionamento da sociedade em sua globalidade, desde que elas sejam compatíveis com os princípios morais que defende. Caso haja conflito entre um desses princípios morais e as regras da sociedade, a tendência do sujeito pós-convencional é julgar a realidade com base nos princípios e não em função das convenções sociais, no sentido de que, sua visão de mundo é fundamentada nesses mesmos princípios que acabam por servir de parâmetro para que ele possa julgar a validade ou não das convenções sociais.

O valor moral das ações realizadas por uma pessoa que se situe no plano de uma visão de mundo pós-convencional é, portanto, avaliado menos em conformidade com normas morais e sociais vigentes e mais em conformidade com princípios éticos universais. As regras de ação são válidas na medida em que garantam o exercício desses princípios éticos universais. Caso essa conformidade não aconteça, as leis ou regras sociais devem ser modificadas e, dependendo das circunstâncias, desobedecidas.

São dois os níveis de moralidade pós-convencional: o primeiro deles refere-se à moralidade dos direitos humanos orientado para o contrato social. O segundo refere-se aos princípios universais da consciência.

3.2.3.1 A moralidade dos direitos humanos

Quando a peregrinação da consciência alcança esse ponto no ciclo da existência humana verifica-se uma maior abertura e um maior reconhecimento da variedade de valores professados por um determinado grupo e que devem ser respeitados porque fazem parte do contrato social. Ou seja, considera-se que mesmo participando ativamente de um determinado grupo, a voz do indivíduo deve ser ouvida e respeitada. Nesse sentido,

o comportamento justo deve considerar os direitos humanos individuais, assim como as normas que tenham sido elaboradas e aceitas por toda a sociedade. Quando as regras sociais entram em conflito com os direitos básicos do indivíduo, essas deverão ser modificadas em benefício dos seres humanos¹⁹².

As leis, diferentemente do que se pensava no estágio anterior, não são consideradas válidas pelo simples fato de serem leis. No nível de consciência pós-convencional, o indivíduo admite que as leis e os costumes morais podem ser injustos e, por isso mesmo, passíveis de mudança, o que deve ser feito através dos canais legais e dos contratos democráticos.

Aqui o foco muda da defesa da lei, como no estágio anterior, para um tipo de legislação que maximize o bem estar dos indivíduos. A ação moral correta implica, certamente, em obrigação para com a lei, no entanto ela será cada vez mais respeitada na medida em que contribuir, de fato, para o bem estar de todos e para a manutenção do contrato social.

Nesse contexto, o consenso e o diálogo como procedimentos de organização social ganham cada vez mais importância em comparação com as normas concretas. Verifica-se aqui a presença de um sentimento de compromisso contratual ao qual se entrou por livre e espontânea vontade com relação à família, amigos e companheiros de trabalho.

A perspectiva sociomoral, portanto, que passa a ser adotada nesse ponto da peregrinação da consciência, é a da prioridade do indivíduo sobre o social. Espera-se, nessa altura do desenvolvimento da consciência, que a pessoa, agindo de modo racional, seja capaz de perceber que determinados valores e direitos estão além dos vínculos sociais, além do poder dos contratos.

Primeiramente, estamos diante de um nível de consciência - em todas as suas faces - que ultrapassou os limites do pré-convencionalismo, em que o sujeito obedece cegamente as regras e a autoridade; que foi além do nível das ações morais voltadas para atender as

¹⁹² PUIG, *A construção da personalidade moral*, p. 59.

expectativas das pessoas que formam o nosso pequeno e provinciano círculo de relações interpessoais; que se libertou das amarras de um sistema de leis consideradas básicas para se manter a estrutura social; e, sendo assim, se ampliou na busca de se compreender as ações humanas vistas a partir de valores universais como a vida e a liberdade.

Uma pessoa nesse ponto da peregrinação de sua consciência torna-se, progressivamente, mais capaz de ver os dois ou os muitos lados de uma questão simultaneamente. Ela consegue perceber que as coisas estão organicamente relacionadas umas às outras, o que contribui para que ela tente compreender uma dada situação a partir do que ela apresenta em suas várias nuances, sem tentar reduzir esse tipo de compreensão ao seu próprio pensamento prévio ou, quem sabe, aos seus preconceitos.

É possível agir assim porque, acima da importância determinante das leis que caracterizavam o estágio anterior, as ações humanas são pensadas a partir de valores universais, como mencionados acima, que devem ser defendidos independentemente da opinião da maioria ou da força de coerção daquelas leis que atentam contra esses princípios.

Nesse sentido, a consciência que se apresenta é muito mais dialógica, pretendendo uma abertura maior ao outro e à diversidade. No conhecimento dialógico, a estrutura multíplice do mundo é convidada a revelar-se. Em um “falar” e “ouvir” mútuos, o relacionamento que se estabelece é na base do Eu-Tu, em que, em um processo de interação humana, busca-se primeiro entender o que interlocutor está a dizer e em que medida o que diz estabelece ponto de contato com o que sabemos, tudo isso antes de tentar impor as próprias categorias de compreensão da realidade sobre o outro.

Como aponta o Professor Newton Aquiles Von Zuben na introdução que faz ao célebre livro Eu e Tu de Martin Buber, a palavra que transita entre dois respeitáveis interlocutores – no sentido de ambos se apresentarem como seres humanos em posição de igualdade -, em sua dialogicidade ganha uma importância fundamental:

A reflexão inicial de EU e TU apresenta a palavra como sendo dialógica. A categoria primordial da dialogicidade da palavra é o “entre”. Mais do que uma análise objetiva da estrutura lógica ou semântica da linguagem, o que faria da palavra um simples dado, Buber desenvolve uma verdadeira ontologia da palavra atribuindo a ela, como palavra falante, o sentido de portadora de ser. É através dela que o homem se introduz na existência. Não é o homem que conduz a palavra, mas é ela que o mantém no ser. Para Buber a palavra proferida é uma atitude efetiva, eficaz e atualizadora do ser do homem. Ela é um ato do homem através do qual ele se faz homem e se situa no mundo com os outros. A intenção de Buber é desvendar o sentido existencial da palavra que, pela intencionalidade que a anima, é o princípio ontológico do homem como ser dialogal e diapessoal. As palavras-princípio

(“Grundwort”) são duas intencionalidades dinâmicas que instauram uma direção entre dois polos, entre duas consciências vividas¹⁹³

É fundamental, em uma perspectiva dialógica, deixar a realidade falar a sua própria palavra, independentemente do impacto dessa palavra sobre a segurança ou a autoestima de quem propõe essa aproximação ou esse diálogo. Fala-se aqui, como sugere Fowler,

de uma intimidade no conhecimento que celebra, reverencia e presta atenção à “sabedoria” desenvolvida nas coisas como elas são, antes de as procurar modificar, controlar ou ordenar para que se encaixem em categorias previamente estabelecidas¹⁹⁴.

Essa consciência que se amplia na direção do outro coloca, por outro lado, de modo mais significativo, o sujeito em contato consigo mesmo, com seu mundo inconsciente, passando a considerar que as razões que determinam as suas ações nem sempre – ou quase nunca –, estão sob seu controle estrito. De certo modo, ele precisa se ajustar ao fato de que seu ego – seu eu consciente –, não é senhor em sua própria casa. O reconhecimento de que é necessário integrar ou reconciliar o consciente e o inconsciente tende a situar o sujeito cada vez mais no universo da pós-convencionalidade.

Um passo significativo dado nesse processo é que o sujeito passa a compreender que a verdade é mais multidimensional e mais organicamente interdependente do que a maioria das teorias ou exposições da verdade são capazes de captar. Toma-se, literalmente, consciência de que, por exemplo, em termos de religião, “os símbolos, estórias, doutrinas e liturgias de sua própria tradição ou de outras tradições são inevitavelmente parciais, incompletos e limitados à experiência de Deus de um povo específico”¹⁹⁵.

3.2.3.2 A moralidade dos princípios éticos universais

Alcança-se aqui o nível mais elevado da consciência. O indivíduo reconhece os princípios morais universais e age de acordo com eles. Esses princípios, na perspectiva pós-convencional, são escolhidos pelo próprio sujeito. São eles que definem quais leis particulares e acordos estabelecidos serão seguidos. Se, por acaso, as leis elaboradas em uma dada circunstância estiverem em desacordo com relação a esses princípios, elas precisarão ser modificadas. Em outras palavras, o modo como se avalia a realidade é a partir de um paradigma moral que entende que uma pessoa não pode ser definida como ser moral apenas

¹⁹³ VON ZUBEN, Newton Aquiles. *Introdução e Notas*. In: BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Editora Moraes, 1974, p. 41.

¹⁹⁴ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 157.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 157.

por conhecer intelectualmente o que é o bem, mas por exercê-lo através de uma conduta virtuosa realizada de modo habitual, ou seja,

sem a formação de hábitos e a configuração do caráter não há personalidade moral, bem como se tais hábitos não são virtuosos, isto é, se não visam o bem e a felicidade que cada homem procura e que cada coletividade necessita para reproduzir suas tradições valiosas¹⁹⁶.

O sujeito pós-convencional se orienta de acordo com sua consciência que, por sua vez, se constitui a partir do processo de educação moral colocando-o em contato com princípios éticos de caráter universal, direcionando-o para a formação de hábitos virtuosos. A referência aqui é ao conjunto dos princípios universais de justiça: a igualdade dos direitos humanos e o respeito pela dignidade humana, o que contribui para que o indivíduo tenha voz e vez de tal modo a se sobressair em meio a uma massa até então considerada amorfa, sem uma forma definida.

Mesmo que as leis sejam injustas e não possam ser modificadas pelos canais democráticos, ainda assim, o indivíduo no plano pós-convencional tende a resistir: trata-se da moralidade da desobediência civil, a mesma dos mártires e dos revolucionários pacifistas e de todos aqueles que permaneceram fiéis aos seus princípios em vez de se conformarem, pura e simplesmente, com o poder estabelecido ou com a força da autoridade.

Nesse processo, o indivíduo adquire na ordem social a perspectiva do ponto de vista moral. É que antes de qualquer acordo social em que venha participar, não abre mão de princípios éticos universais. É nesse sentido, que o critério que fundamenta qualquer acordo revela sempre uma posição moral prévia. Entende-se aqui que a vida deve ser regida sempre por algum critério de natureza moral. Esse critério aponta, sobretudo, para o respeito que se deve às pessoas compreendidas como fim em si mesmas e não como meios.

O caminho desenvolvido pela consciência, nesse sentido, é ascensional, apresentando-se aqui de maneira implícita e explícita, como uma orientação finalista e teleológica, supondo a existência de algo – como um conteúdo universal de justiça, que estabelece o que seja bom e virtuoso para cada sujeito e que deve regular a sua conduta.

Faz parte dessa ideia de justiça que o ponto de vista de todas as pessoas em uma dada situação seja considerado. É isso que permitiria uma ação justa e correta do ponto de vista pós-convencional. Ou seja, segue-se aqui o ditame da consciência, guiando todo seu processo

¹⁹⁶ PUIG, *A construção da personalidade moral*, p. 62.

decisório por princípios éticos auto escolhidos de caráter universal, que levam a pessoa ‘a tomar decisões que se aplicam a contextos particulares.

Pode-se afirmar, portanto, que no nível pré-convencional não há uma internalização dos princípios morais, uma vez que o sujeito julga um determinado ato ou ação pelas suas consequências e não pelas intenções. Se o que foi feito recebeu como resposta uma sanção ou uma punição, então trata-se de algo ruim ou mau. Se, ao contrário, o que foi feito provocou uma resposta prazerosa ou agradável, então o ato foi bom e é considerado como sendo correto. É o que se pode chamar de fase pré-moral da consciência.

Já no nível convencional, há uma internalização dos princípios morais, especialmente os veiculados na estrutura da família. Esses valores é que servirão de padrão de referência para avaliar uma amizade, o esforço que se deve fazer para ser aceito pelos outros, como manter o papel do “bom menino” e da “boa menina”. Ainda dentro desse nível de desenvolvimento da consciência, é possível evoluir para uma compreensão da vida moral a partir da perspectiva do sistema social, marcado, sobretudo, pelo respeito à ordem estabelecida.

De certa maneira, a ideia de uma fé madura ou, como sugerido aqui de acordo com os estágios de desenvolvimento moral na perspectiva de Lawrence Kohlberg, uma fé pós-convencional, que se constitui progressivamente através de uma série de estágios prévios, nos aponta para um ponto final normativo, uma espécie de categoria ideal a ser alcançada. Há aqui um forte enfoque aristotélico.

O fundamental não é desenvolver o pensamento ou contribuir para que a pessoa se torne expert em termos da uma análise filosófica da moral ou do comportamento, mas desenvolver virtudes ou constituir uma personalidade moral “boa”. Isso implica no estabelecimento de uma finalidade que se deve perseguir.

Nessa perspectiva, o processo educativo deveria se orientar por uma ética ousada que apontasse o caminho ou a direção daquilo que é bom, do que é mais saudável, o que seria identificado por uma consciência que se torna cada vez mais teologal, que se assume, cada vez mais, na perspectiva da fé.

Nesse sentido, um projeto que nos encaminha para a pós-convencionalidade envolve um certo grau de submissão, no sentido de que a vida virtuosa supõe a aceitação de critérios que não foram criados pela própria pessoa e uma espécie de auto-obrigação em se exercitar e praticar esses critérios externos. Isso implica no domínio da vontade sobre os desejos em que a ação que se desenvolve é forjada pelo cultivo das virtudes.

Para se entender bem essa consciência mais madura e universalizante há de se considerar que, no estágio anterior, o dos direitos humanos, o sujeito é capaz de identificar em um determinado aparato jurídico o que é injusto e questioná-lo profundamente.

Por ter alcançado uma consciência mais ampliada do que seja verdade, a pessoa pós-convencional é capaz de apontar a parcialidade de determinados julgamentos ou de determinadas verdades parciais e suas limitações. É capaz, também, de apreciar símbolos, mitos e rituais porque enxerga o “*norte*” para o qual eles apontam não ficando limitado apenas a uma visão preconceituosa do que eles representam. Percebe as fraturas da família humana e com esta se solidariza, mantendo com os que sofrem uma relação marcantemente empática.

No entanto, apesar das percepções universalizantes que marcam a sua relação com o mundo, esse sujeito ainda se vê ou se sente prisioneiro da necessidade de preservar a si mesmo e o seu bem-estar. Nesse sentido, toda a consciência que tem da realidade que o cerca não é capaz de fazê-lo romper com a ordem presente, suas instituições e formas de compromisso. Não se sente capaz de sacrificar sua própria vida e pôr em risco, a justiça parcial que já existe ou as verdades parciais alcançadas em um dado momento.

A consciência moral e teológica universalizante propõe um passo adiante quanto ao que se vive e se pensa no estágio da moralidade dos direitos humanos. Aquilo que o sujeito foi capaz de compreender deve se tornar em uma ação moral que se objetiva no cotidiano da existência.

Indiferente às ameaças à própria pessoa, aos grupos primários e aos arranjos institucionais da ordem atual, o estágio 6 torna-se uma encarnação disciplinada, ativista – um tornar real e tangível – dos imperativos do amor e da justiça absolutos dos quais o estágio 5 possui apreensões parciais. No estágio 6, a pessoa engaja-se em gastar e ser gasta para a transformação da realidade atual na direção de uma realidade transcendente¹⁹⁷.

É como se expressou Martin Luther King Jr. no famoso sermão que compartilhou no dia 3 de abril de 1968, na cidade de Memphis, um dia antes do seu assassinato:

Bem, eu não sei o que acontecerá agora. Teremos alguns dias difíceis pela frente. Mas não é importante para mim agora. Porque eu estive no topo da montanha. E eu não me importo. Como qualquer pessoa, eu gostaria de viver uma vida longa. A longevidade tem o seu lugar. Mas eu não estou preocupado com isso agora. Eu apenas quero fazer a vontade de Deus e Ele me permitiu que eu subisse até ao topo da montanha. E eu olhei em volta. E

¹⁹⁷ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 168.

eu avistei a Terra Prometida. Pode ser que eu não consiga chegar lá junto com vocês. Mas eu quero que vocês saibam nessa noite, que nós, como povo, chegaremos à Terra Prometida. E por isso eu estou feliz esta noite. Eu não estou preocupado com qualquer coisa que seja. Eu não estou temendo nenhum homem. Meus olhos contemplaram a glória da vinda do Senhor¹⁹⁸.

Uma outra característica de uma consciência moral e teologal pós-convencional é que ela não se encaixa muito bem dentro do que usualmente consideramos padrão de normalidade. As pessoas nesse estágio demonstram, em diversas situações, uma certa indiferença quando à sua autopreservação, enfrenta situações de risco, colocando-se, às vezes, num *front* de batalhas muito perigosas, nadando contra a corrente.

São pessoas que chamam a atenção pelo tipo de percepção da realidade moral e religiosa fora dos cânones do politicamente correto, ou que não se submeteram a uma espécie de pensamento hegemônico em um dado momento. São sempre capazes de enxergar o outro lado das questões controversas. A compaixão universalizante que demonstram pode chocar aqueles que são regidos por percepções provincianas de justiça. Talvez seja por isso mesmo que pessoas com esse perfil frequentemente se tornam mártires pelas ideias que defendem, pelos sonhos que alimentam, pelas visões que encarnam.

São poucas as pessoas que alcançam esse estágio da consciência e, quando o fazem, apresentam, via de regra, um tipo de experiência de fé que as torna muito mais sensíveis à realidade que as cerca e, por isso mesmo, tendem a uma percepção do ambiente último bem mais inclusiva.

A maioria das pessoas se preocupa em sobreviver, em se sentir segura, em ser relevante tanto do ponto de vista individual como do ponto de vista corporativo, mas dentro de um certo nível de proteção pessoal.

Já o pós-convencional do estágio 6 tende a subverter essas estruturas – inclusive as religiosas -, criando ou gerando com sua forma de ser zonas de libertação dos grilhões sociais, políticos, econômicos e ideológicos. Em diversas situações acaba mal compreendida pelos seus contemporâneos; não se descarta a possibilidade de morrer ou ter sua liberdade cerceada ou ser objeto de injúria, exatamente por aqueles que tenta ajudar e transformar. Ao agir como

¹⁹⁸ “Well, I don’t know what will happen now. We’ve got some difficult days ahead. But it really doesn’t matter with me now. Because I’ve been to the mountaintop. And I don’t mind. Like anybody, I would like to live a long live. Longevity has its place. But I am not concerned about that now. I just want to do God’s will. He’s allowed me to go up to the mountain. And I’ve looked over. And I’ve seen the Promised Land. I may not get there with you. But I want you to know tonight, that we as people will get to the Promised Land. And so I am happy tonight. I’m not worried about anything. I’m not fearing any man. Mine eyes have seen the glory of the coming of the Lord.” KING JR., Martin Luther. In: DYSON, Michael Eric. April 4, 1968: Death and how it changed America. New York: Basic Civitas Book, 2009, p. 9.

age acaba incomodando os que habitualmente se escondem em “protetoras” zonas de conforto que, quando se sentem ameaçados, respondem, às vezes, com um grau de violência inaudita.

Muitas dessas personalidades que chamamos aqui pós-convencionais só recebem algum grau de reconhecimento após a sua morte. No entanto, sua trajetória de vida costuma ser marcada por pensarem as comunidades em que vivem na perspectiva da inclusão, demonstrando mais abertura do que a média dos seus contemporâneos, com relação à diversidade dos outros em seus vários aspectos.

Marcam, também, a sua trajetória de vida por um comprometimento radical com a justiça e o amor. São apaixonados no empenho de transformação do mundo, mas não no sentido de querer fazer desse mundo um espelho deles próprios ou uma recriação à imagem e semelhança dos seus próprios desejos, mas de acordo com uma intencionalidade divina e transcendente.

CONCLUSÃO

Ao longo de toda essa pesquisa verificamos que a consciência, de fato, peregrina. Ela peregrina tanto do ponto de vista de sua constituição como consciência em suas diversas faces, como do ponto de vista do seu progresso no decorrer da vida de um ser humano, seguindo um percurso ascensional, embora, não linear. Ela se constitui em meio aos embates da vida. Em alguns momentos avança, em outros retrocede. Trata-se de um processo cheio de altos e baixos, de alegrias e lágrimas. É dolorido crescer. No entanto, não há como evitar passar por esse processo.

A pesquisa teve como ponto de partida a seguinte pergunta: como seria possível superar o “gap” entre raciocínio moral e ação moral? O que poderia contribuir para que uma pessoa que é capaz de elaborar um pensamento moral sofisticado possa transformá-lo em efetiva ação moral? Tomemos, por exemplo, algumas de nossas grandes autoridades do mundo jurídico cujas ações morais são, no mínimo, contestáveis para não se dizer outra coisa. O fato de muitas dessas autoridades serem especialistas na operação do direito não significa que consigam realizar ações morais justas.

Nesse caso, se nem todos os que possuem um notável saber jurídico conseguem agir moralmente de forma justa, então, de fato, há uma distância entre o raciocínio moral e a ação moral. Como criar essa ponte, como preencher essa falta, esse espaço vazio? A busca de uma resposta para essas perguntas foi o grande fio condutor dessa pesquisa. Ela nos remeteu ao estudo da consciência teologal, ou seja, à hipótese de que, olhando para Jesus e respondendo à sua voz que ressoa na profundidade da consciência, a pessoa teria melhores condições de agir moralmente de modo virtuoso a partir da ação do Espírito de Deus em sua vida.

A conclusão dessa pesquisa é que quando a consciência alcança o seu nível maior de amadurecimento consegue reunir em apenas uma face, o todo da consciência, que é o que chamamos consciência teologal madura. Todas as faces da consciência amadurecem com o passar do tempo. Com o passar dos anos, compreendemos mais a respeito de nós mesmos. Tendemos a ser mais criteriosos em nossos relacionamentos. Aprendemos que determinados princípios e valores são básicos para uma vida razoavelmente digna. Descobrimos que a percepção de Deus e do sagrado se modifica progressivamente. Quanto mais esse processo tem a sua sequência, mais se supera a distância, às vezes, abismal entre raciocínio moral e ação moral. Sendo assim, mais disponível se tornaria a pessoa para a realização do bem e, portanto, para uma vida virtuosa. O que tentou-se mostrar aqui é como a consciência progressivamente se torna predominantemente teologal considerando as suas várias faces e, portanto, construindo uma ponte sólida entre raciocínio moral e ação moral.

O objetivo principal dessa pesquisa, portanto, foi mostrar a face teologal da consciência como uma espécie de “*mainstream*”, de fluxo principal da consciência, que determina o tipo de olhar com que se olha para si mesmo, para a realidade social, para o ordenamento moral. É a consciência iluminada pela fé e que se transforma, ela própria, em foco de luz.

A pesquisa foi realizada em três capítulos. O primeiro deles foi intitulado “*A consciência e suas múltiplas faces*”. Primeiramente, definiu-se o que é consciência e buscou-se mostrar do que é que falamos quando falamos de consciência. Destacou-se, especialmente, que a consciência se refere à função crítica que nos permite saber que estamos sentindo tristeza ou alegria, sofrimento ou prazer, vergonha ou orgulho, pesar por um amor que se foi ou por uma vida que se perdeu.

Mostrou-se, também, nesse capítulo como o ser humano experimenta, a princípio, a emergência progressiva da consciência. Com o passar do tempo, as suas várias faces vão se apresentando. A primeira face da consciência mostrada nessa pesquisa foi a face biológica. Ela trouxe à tona o confronto entre várias teorias que tem suscitado acalorado debate nos meios acadêmicos e respingado na mídia em geral, na discussão da relação entre mente e cérebro, colocando em questão a existência ou não da consciência como algo separado ou distinto do cérebro.

A segunda face da consciência pesquisada nesse capítulo é a psicológica. Desde o século XVII em que os estudos sobre a consciência se desprenderam da ideia de que ela estaria atrelada quase que completamente à moralidade, algumas temáticas, propriamente ligadas ao universo da psicologia, se tornaram objeto de interesse. Por exemplo, o estudo do arco reflexo; como o ser humano sabe que seus pensamentos são, de fato, seus pensamentos; a consciência, avaliando em que medida os seres vivos sentem sensações e sentimentos de forma consciente; o funcionamento da consciência em estado de vigília; a questão da autoconsciência e etc.

A terceira face da consciência é a social. Partiu-se do princípio que ela se desenvolve, sobretudo, nas relações que são estabelecidas entre a criança, mesmo na vida intrauterina, e o ambiente que a cerca, especialmente no que se refere às interações com as pessoas significativas do seu pequeno universo. A consciência social que vai se formando daí em diante, como sugeriu Vygotsky nessa pesquisa, segue um percurso formativo que, em grande medida, ocorre em função das interações sociais e do contexto no qual a criança está inserida.

Verificou-se, também que, em sua face social, a consciência deveria, como na perspectiva proposta por Paulo Freire, caminhar, progredir ou peregrinar de um plano de intransitividade, em que ela se caracterizaria por uma forte centralização dos interesses do homem em torno de formas mais vegetativas de vida e, portanto, sem praticamente nenhum senso de historicidade; para o plano da transitividade crítica, à qual se deve chegar através de uma educação dialogal e ativa, que se volte para a responsabilidade social e política, que se aprofunde na interpretação dos problemas. Nesse sentido, a face social da consciência representaria um convite para um necessário processo de educação do olhar, em que a consciência passaria a ser vista como essa ponte que nos aproxima da realidade de modo reflexivo. A partir daí ela iria se ampliando em processos em que a aprendizagem teria um papel muito importante.

A quarta face da consciência é a moral. Identificou-se como o aspecto moral da consciência, pelo menos até o século XVII, foi compreendido como o todo da consciência. Nesse percurso, buscou-se distinguir consciência de consciência moral, chegando-se à conclusão de que o que concerne de modo exclusivo à consciência moral é a percepção de que ela deve compreender cada vez mais o que é o bem e o que é o mal, permitindo um processo crescente de assimilação de princípios e valores que permitam que nossas vidas sejam bem conduzidas de acordo com uma capacidade de discernimento que, na medida em que o tempo passa, deveria se ampliar cada vez mais.

A última das faces da consciência é a teologal, correspondendo a essa percepção do sagrado e da ação divina que deve ir se constituindo progressivamente até se tornar a face por excelência da consciência, permitindo que o ser humano alcance um entendimento mais aprofundado sobre si mesmo a partir da perspectiva da fé. Mas, também, a julgar a realidade a partir de um olhar que se forma na intimidade das intenções do coração forjada pelo encontro com Cristo e pela experiência com o seu Espírito que se abriga nas profundezas da alma daqueles que creem. Dessa forma, o modo como manejamos a nossa vida, a interação com aqueles que circulam a nossa volta, o nosso trânsito pela sociedade e pelo mundo em que vivemos, as decisões que tomamos tenderão a reproduzir de modo mais significativo a vontade de Deus.

Buscou-se mostrar nessa pesquisa que, em um primeiro momento, a consciência teologal, poderia ser considerada como mais uma das faces da consciência. Como cada uma das outras faces, ela também foi submetida a um processo de desenvolvimento em que, em cada etapa da existência humana, ela comprehende passo a passo aquilo que é próprio do universo do sagrado, da percepção da divindade, desse exercício de escuta da voz divina que

ressoa nesse centro mais secreto, nesse santuário que abrigamos em nosso íntimo onde podemos nos encontrar a sós com Deus. Essa consciência, que iluminada pela fé, torna-se, ela própria, um foco de luz.

Observou-se que a consciência teologal deve ser compreendida sempre a partir de um ponto de vista religioso. Não é que em cada juízo da consciência haja uma intervenção divina, não é por revelações imediatas, mas é através dos seus dons que o Espírito Santo nos fala. Como, anteriormente, apontou Newman: “a consciência, também, nos ensina, não apenas que Deus é, mas o que Ele é; fornece à mente uma imagem real Dele, como um meio de adoração”¹⁹⁹.

Tentou-se mostrar que, na medida em que a consciência teologal peregrina, na medida em que a experiência de fé ganha corpo e sentido, as várias faces da consciência tendem a se integrar em uma única face. Como se fossem afluentes cujas águas se lançam em uma única corrente, em um único rio, um “*mainstream*”. O olhar da consciência sobre o mundo muda. Passa a ser o olhar daquele que descobriu nas profundezas de si mesmo a voz do Cristo que chama.

Viu-se que o ser humano, como um peregrino, passa a se ver, não mais a partir do narcisismo que caracteriza personalidades profundamente imaturas, mas a interpretar o seu próprio projeto de vida como só fazendo sentido na medida da dádiva de si mesmo. Mas não é só isso. Percebeu-se que o olhar com que se olha realidade passa a ser construído a partir, como diria o Profeta Ezequiel, de um “coração de carne”, a partir de uma outra sensibilidade em que as várias faces da consciência – a psicológica, a social, a moral – envolvidas pelo toque da fé passam a julgar a realidade por uma visão do bem e da justiça, em que a rigidez e a insensibilidade próprias de um “coração de pedra” já não encontra mais lugar: “E dar-vos-ei um coração novo, e porei dentro de vós um espírito novo; e tirarei da vossa carne o coração de pedra, e vos darei um coração de carne” (Ezequiel 36, 26). Um novo olhar que, muitas vezes, assume um caráter radical, levando a uma grave oposição a estruturas sócio-políticas e econômicas marcadas pelo pecado da terrível desigualdade social, da injustiça, de todo tipo de ações discriminatórias que acabam por gerar um mundo com milhões de excluídos.

Apresentou-se, portanto, a consciência teologal envolvida em um processo de amadurecimento semelhante ao das outras faces da consciência; no entanto, na medida em que se desenvolve, transforma, progressivamente, essas outras faces de tal modo que a

¹⁹⁹ NEWMAN, John Henry. Apud PAIVA, Fernando Maio. *Consciência moral em John Henry Newman como via para chegar à fé e ao conhecimento de Deus*. Covilhã, Portugal: Lusosofia Press, 2013, p. 15.

percepção que a pessoa passa a ter de si mesmo, da realidade social e dos princípios e valores morais, são revistas ou reavaliadas à luz da dimensão teologal da existência.

O segundo capítulo dessa pesquisa teve como título “*A peregrinação da ideia de consciência através dos séculos*”. Tomou-se como ponto de partida a Antiguidade Clássica, com a história emblemática da peregrinação de Ulisses, na Odisséia²⁰⁰. Do ponto de vista do desenvolvimento da consciência, seria como se a vida se encarregasse de ensinar ao sábio guerreiro Ulisses o que é que, de fato, faz sentido na vida. A partir daí, verificou-se como a ideia de consciência foi se desenvolvendo no mundo grego até chegarmos ao universo bíblico.

No Antigo Testamento e nos evangelhos não houve espaço para a ideia de consciência como no mundo grego, dada a tradição hebraica ou palestinense que não colocava foco sobre a necessidade de examinar as motivações interiores do comportamento humano. Nesse período houve quase que um completo desconhecimento do termo *syneidesis*. A situação, no entanto, mudou de figura com a entrada em cena de Paulo, o “Apóstolo dos Gentios”, que tratou a questão da consciência de modo mais direto. Primeiramente, ao se dirigir aos irmãos de Corinto no que se referia ao dilema de comer ou não comer carne sacrificadas aos ídolos e, em segundo lugar, como em algumas de suas cartas, reproduziu a percepção popular a respeito do tema, apresentando a consciência como uma testemunha e juiz interior do valor moral de nossas ações.

Já, no correr da história, os Pais da Igreja enfatizaram a questão da consciência em uma perspectiva mais pastoral e litúrgica. Por outro lado, no período escolástico, destacou-se a busca de uma maior precisão conceitual e o confronto dessa visão com a reação advinda da teologia monástica defendendo uma concepção de consciência mais próxima do âmbito da fé e das questões do dia a dia que exigiam uma maior atenção dos fiéis.

Chegando aos tempos modernos, a peregrinação da consciência foi objeto da atenção especial de René Descartes, o primeiro a tratar essa questão na perspectiva do novo mundo que surgia. Enfatizou-se, nesse início da Modernidade, a mudança de sentido do termo consciência, desprendendo-se da ideia de moralidade e criando a possibilidade de uma abordagem mais secular. Em seguida, o debate sobre a consciência atingiu os séculos XX e XXI, especialmente com o avanço das ciências ligadas ao estudo do cérebro.

Na relação entre mente e cérebro, verificou-se que o pomo da discórdia dessa questão é mesmo a consciência. Os estudos a respeito continuam encobertos por uma misteriosa neblina indicando que ela ainda é o “*hard problem*” dos neurocientistas e dos filósofos da

²⁰⁰ Trata-se de um dos dois principais poemas épicos da Grécia Antiga, atribuídos a Homero. Em parte, é uma sequência da Iliada, outro poema fundamental no cânone ocidental.

mente dando origem à corrente de pensamento, o *new misterianism*, que afirma que os estudos sobre a consciência se constituem em um problema insolúvel.

O terceiro capítulo teve como título “*A peregrinação da consciência teologal ao longo do ciclo da existência humana*”. Buscou-se entender, pela voz de pensadores e revolucionários religiosos como Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino, Lutero e Calvino, como a consciência assumida na perspectiva da fé amadurece seguindo um plano ascensional que se assemelha ao processo cognitivo-evolutivo trabalhado pelos estudiosos do desenvolvimento humano, especialmente, Lawrence Kohlberg e sua teoria do desenvolvimento da moralidade.

Observou-se como a consciência peregrina ao longo do ciclo da vida de cada ser humano. Os pontos mais importantes dessa peregrinação seguiram o modelo proposto por Kohlberg para o desenvolvimento do raciocínio moral em diálogo, especialmente, com James Fowler. Viu-se que os passos dessa peregrinação passam por três grandes marcos ou níveis nesse processo de amadurecimento da consciência até que, finalmente, possa se expressar em uma dimensão teologal madura. O primeiro nível dessa peregrinação é o pré-convencional. Como o próprio nome sugere, a criança vive um período anterior ao da compreensão das leis e das regras que regem os comportamentos humanos.

Suas duas as etapas desse nível: o primeiro é o “*A moralidade heteronômica como primeiro passo no desenvolvimento da consciência em suas bases psicossociais, morais e teologais*”. O modo como a criança interpreta a realidade a sua volta é baseado em um marcado realismo ingênuo. Seu julgamento é fundado em base rigorosamente concreta, revelando muito pouco poder de abstração. Dos cinco anos aos oito anos mais ou menos, a criança é capaz de julgar a realidade, via de regra, dando grande ênfase às características físicas de ação.

Mostrou-se que o nível de consciência teologal da criança nesse momento do ciclo da vida, é determinado pela força da fé a partir, fundamentalmente, do grau de confiança básica e experiência relacional de mutualidade fruto da relação com as pessoas que dispensam os cuidados e o amor primários. Quando a criança lança na direção do outro o seu grito que revela alguma necessidade do momento e é ouvida e atendida, manifesta-se o primeiro fundamento de sua fé.

Nesse momento do desenvolvimento da consciência teologal verificamos a importância da interação com uma pessoa de fé caracterizada, via de regra, pela regularidade e responsividade. É a partir dessa base que se prepara o caminho que leva a busca de respostas no plano espiritual.

Somou-se a esse conjunto de elementos básicos para o desenvolvimento da consciência teologal o problema do afeto, ou seja, a criança bem tratada e alvo de carinho e de atenção, provavelmente, se torna mais saudável e, consequentemente, mais disponível para o contato social. No fundo, Deus pode ser conhecido pelas crianças no amor dos pais e dos amigos. Quanto mais a capacidade de dar e receber afeto se faz marcante, mais Deus se faz presente.

Destacou-se como a criança, a partir dos cinco anos, experimenta um nível de consciência teologal marcado, segundo Fowler, por uma *fé intuitivo-projetiva*²⁰¹, em que a criança olha a realidade externa a partir de um ponto de observação interno, em que a percepção da realidade é fundamentalmente *intraceptiva* ou, em outras palavras, marcada por um grau acentuado de subjetividade em que, o que se pensa a respeito da realidade é projetado sobre ela, que passa a ser interpretada, não a partir do que ela é, mas a partir do que se imagina que ela seja.

Constatou-se que a criança, aos poucos, constrói um olhar sobre a realidade que se constitui a partir da sua interioridade que, com o advento do pensamento e da linguagem simbólica, se expressa como uma fase fantasiosa e imitativa na qual pode ser influenciada de modo poderoso e permanente por exemplos, temperamentos, ações e histórias da fé visível dos adultos com os quais ela mantém relacionamentos primários²⁰².

Identificou-se como o segundo estágio do nível pré-convencional “A *perspectiva instrumental e individualística e o plano mítico-literal da consciência teologal*”. Definiu-se, na faixa etária que vai dos oito aos quatorze anos, que a ação moralmente correta é aquela que visa o prazer ou a satisfação das necessidades da criança. Em outras palavras, para os que se encontram nesse estágio o mais correto e o mais justo é agir de modo a satisfazer às próprias necessidades.

Observou-se aqui um certo grau de abertura ao outro contanto que haja um acordo em termos de um intercâmbio de benefícios. Em outras palavras, posso fazer algo pelos outros desde que haja algum grau de recompensa. Nesse caso, verifica-se que o foco da ação moral não é resultado de lealdade ou solidariedade, mas uma questão de reciprocidade mercantil: “desde que eu receba algum benefício, atenderei à sua necessidade”. Aqui o que vale em termos de reciprocidade e igualdade é a “*Lex Talionis*”, ou seja, “olho por olho, dente por dente”.

²⁰¹ FOWLER, *Estágios da fé*, p. 116.

²⁰² FOWLER, *Estágios da fé*, p. 116.

Viu-se que, nessa faixa etária, a consciência teologal envolve as percepções que uma criança começa a elaborar a respeito daquilo que a cerca e para o qual ela não consegue encontrar uma explicação racional. São mistérios a serem decifrados. O mistério é algo que não podemos compreender, aquilo que é inacessível à razão, que depende de fé. Diante desse espanto diante do mundo, dos enigmas da existência que precisam de decodificação, a criança começa a assumir para si as histórias, crenças e costumes de sua comunidade, apropriando-se delas de forma literal. É uma fase marcada por uma compreensão antropomórfica da realidade “na qual se configura a capacidade da narrativa, da história, do drama, como formas de dar sentido às próprias experiências”²⁰³.

O segundo nível da peregrinação da consciência através do ciclo da vida é o nível convencional. Ele é subdividido em dois estágios: o primeiro é “*A moralidade normativa e interpessoal, pensamento conformista e a necessidade de atender às expectativas do grupo social*”. Buscou-se mostrar que uma pessoa convencional é aquela que se comporta ou vive de acordo com as regras e os costumes sociais. Neste primeiro estágio do nível convencional, a pessoa julga que é certo agir de acordo com o que as pessoas próximas esperam dela. Dessa forma, o comportamento correto é aquele que agrada aos demais e pelo qual se recebe aprovação.

Apontou-se o predomínio das expectativas interpessoais e a identificação com as pessoas do grupo a que se pertence, com expressões de confiança, lealdade, respeito, gratidão ou, em outras palavras, na manutenção das relações de mutualidade. Um compromisso em seguir as regras e apoiar a autoridade que valida o comportamento bom estereotipado.

Enfatizou-se que nesse ponto da peregrinação da consciência através do ciclo da vida, dá-se um salto adiante na direção do conceito de justiça, ou seja, passa-se da relação marcada pelo intercâmbio, em que a pessoa faz uma ação que provoca satisfação de alguém - na expectativa de que receberá algo em troca na mesma medida -, para a ideia de justiça marcada pela reciprocidade, em que, agindo com base na equidade, por exemplo, se favorece o mais fraco, demonstrando que “as relações interpessoais não se guiam mais só pelo critério do intercâmbio estrito”²⁰⁴.

No plano sintético-convencional, com o surgimento da perspectiva interpessoal mútua, o nível de consciência teologal ou o modo como se comprehende e se experimenta Deus sofre uma recomposição. É que nesse período da vida a capacidade de o adolescente se relacionar com figuras significativas é marcada por uma profundidade distinta das fases anteriores. A

²⁰³ SILVA, *Psicologia do desenvolvimento e religião*, p. 414.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 57.

relação do adolescente consigo mesmo, com um amigo íntimo ou com o primeiro amor é vivida como possuidora de uma personalidade mais rica, misteriosa e, mesmo, inacessível.

A relação com Deus, nessa mesma direção, deve ser reimaginada de tal modo a passar a percebê-Lo como “alguém possuidor de profundezas inesgotáveis e capaz de conhecer pessoalmente aquelas misteriosas profundezas do eu e dos outros que sabemos que nós jamais iremos conhecer”²⁰⁵. É nesse sentido que a conversão dos adolescentes revela, em alguns casos, uma intensa fome religiosa visando um Deus que conheça, aceite e confirme profundamente o próprio “eu” do adolescente. Mais do que isso, a experiência de Deus é buscada como uma garantia desse “eu” no processo de formação da identidade e desenvolvimento da fé pessoal.

O segundo estágio do nível convencional é “*A moralidade do sistema social e a fé individualizada-reflexiva: a manutenção da lei e da ordem*”. Mostrou-se como nesse estágio o adolescente e o adulto jovem tentam compreender de modo mais decidido os contextos por detrás das escolhas e das decisões. O conceito de justiça passa a ser definido, não em função da relação, pura e simples, de um indivíduo com outro ou com um grupo mais restrito ou mais próximo, mas, em função de toda uma comunidade. A ideia de justiça que é desenvolvida nesse estágio supõe um nível de reciprocidade mais complexo que o anterior. O que se define como direito e dever se faz a partir de um sistema que torna objetivo, por exemplo, quais são ou deveriam ser os direitos recíprocos.

Esse processo depende fundamentalmente da obediência à autoridade e à ordem social. O que é correto aqui é cumprir o seu dever na sociedade, fazer todo o possível para preservar a ordem social e se esforçar pelo bem-estar tanto da sociedade como dos grupos que fazem parte dela. Os interesses individuais não deixam de ser considerados, mas o são à luz desse quadro de referência mais amplo. Definitivamente, nesse estágio, já não é tão fundamental que se obtenha aprovação individual, mas acreditar que, nesse olhar que se amplia progressivamente, torna-se necessário que se transcendam o nível das necessidades individuais. Dessa forma, se alguém viola uma lei, todas as outras pessoas poderiam fazer o mesmo; então, há uma obrigação e um dever em mantê-la.

De qualquer modo, na passagem para um nível de compreensão que ultrapasse o limite de nossa percepção da realidade baseada nas relações interpessoais estabelecidas ao longo do tempo, espera-se que se forme na pessoa uma nova identidade e uma nova fé. Enquanto que, na perspectiva sintético-convencional a identidade do sujeito está atrelada aos seus grupos de

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 131.

origem – especialmente, a família, como se sua vida fosse determinada, até esse momento, pela força do destino determinado pelas expectativas familiares -, na medida em que se aproxima do estágio da moralidade do sistema social e de uma experiência de fé no plano individuativo e reflexivo, esse mesmo sujeito passa a fazer escolhas que envolve perspectivas ideológicas de acordo com a nova personalidade que está formando.

O terceiro nível da peregrinação da consciência através do ciclo da vida é o nível pós-convencional. O primeiro estágio desse nível foi chamado de “*A moralidade dos direitos humanos*”. Objetivou-se mostrar “a definição de valores e princípios que tenham validade e aplicação, independentemente da autoridade dos grupos ou das pessoas que os adotam, e independentemente da própria identificação do indivíduo em tais grupos”²⁰⁶. Na perspectiva pós-convencional, considera-se que os indivíduos são entes separados da sociedade e que, em certas situações, o respeito pela dignidade do ser humano deve ser encarado como mais importante do que um determinado conjunto de leis consideradas fundamentais para o funcionamento da estrutura social.

Um passo significativo dado nesse processo é que o sujeito passa a compreender que a verdade é mais multidimensional e mais organicamente interdependente do que a maioria das teorias ou exposições da verdade são capazes de captar. Toma-se, literalmente, consciência de que, por exemplo, em termos de religião, “os símbolos, estórias, doutrinas e liturgias de sua própria tradição ou de outras tradições são inevitavelmente parciais, incompletos e limitados à experiência de Deus de um povo específico”²⁰⁷.

O segundo estágio do nível pós-convencional é o da “*Moralidade dos princípios éticos universais*”. Alcança-se aqui o nível mais elevado da consciência. O indivíduo reconhece os princípios morais universais e age de acordo com eles. Esses princípios, na perspectiva pós-convencional, são escolhidos pelo próprio sujeito. São eles que definem que leis particulares e que acordos estabelecidos serão seguidos. Se, por acaso, as leis elaboradas em uma dada circunstância estiverem em desacordo com relação a esses princípios, elas precisarão ser modificadas.

Apresentou-se o sujeito pós-convencional como aquele que se orienta de acordo com sua consciência que, por sua vez, se constitui a partir do processo de educação moral colocando-o em contato com princípios éticos de caráter universal, direcionando-o para a formação de hábitos virtuosos. A referência aqui é ao conjunto dos princípios universais de justiça: a igualdade dos direitos humanos e o respeito pela dignidade humana, o que contribui

²⁰⁶ TAILLE, *Moral e Ética*, p. 102.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 157.

para que o indivíduo tenha vez e voz de tal modo a se sobressair em meio a uma massa até então considerada amorfa. Mesmo que as leis sejam injustas e não possam ser modificadas pelos canais democráticos, ainda assim, o indivíduo no plano pós-convencional tende a resistir: trata-se da moralidade da desobediência civil, a mesma dos mártires e dos revolucionários pacifistas e de todos aqueles que permaneceram fiéis aos seus princípios em vez de se conformarem, pura e simplesmente, com o poder estabelecido ou à força da autoridade.

Percebeu-se que a consciência de um modo geral e sua face teologal universalizante propõe um passo adiante quanto ao que se vive e se pensa no estágio da moralidade dos direitos humanos. É que no primeiro estágio da pós-convencionalidade, a pessoa é capaz de questionar a ordem legal, sugerir mudanças e mesmo se empenhar para que isso se torne realidade. No entanto, apesar das percepções universalizantes que marcam a sua relação com o mundo, esse sujeito ainda se vê ou se sente prisioneiro da necessidade de preservar a si mesmo e o seu bem-estar. Nesse sentido, toda a consciência que tem da realidade que o cerca não é capaz de fazê-lo romper com a ordem presente, suas instituições e formas de compromisso. Não se sente capaz de sacrificar sua própria vida e pôr em risco, a justiça parcial que já existe ou as verdades parciais alcançadas em um dado momento.

A consciência quando se assume na perspectiva da fé no nível pós-convencional dos princípios éticos universais propõe um passo adiante quanto ao que se vive e se pensa no estágio da moralidade dos direitos humanos. Aquilo que o sujeito foi capaz de compreender deve se tornar em uma ação moral que se objetiva no cotidiano da existência. Indiferente às ameaças à própria pessoa e aos arranjos institucionais da ordem atual, quem vive esse estágio do desenvolvimento da consciência torna-se uma encarnação disciplinada, ativista – um tornar real e tangível – dos imperativos do amor e da justiça absolutos dos quais as pessoas que se situam no estágio 5 – o da moralidade dos direitos humanos - possui apenas apreensões parciais.

A mensagem de Cristo é um estímulo, indiscutível, à promoção da consciência. O caráter universal do seu ensino demanda a resposta pessoal ou o posicionamento do ouvinte. Diante da livre iniciativa divina o que se espera é a livre resposta do homem. Essa resposta humana se dá progressivamente,

“porque uma tal revolução religiosa e antropológica não pode surtir efeitos de imediato, ela é como o germe ou o grão evocado por Jesus, que trabalha

na surdina, invisível, mas inelutavelmente; ela age sobre os séculos e só pode dar frutos em um terreno mais ou menos propício”²⁰⁸.

Nesse sentido, falar de consciência teologal como esse ponto de convergência de todo tipo de consciência que leva, necessariamente, a uma mudança do olhar sobre a realidade significa refletir sobre o surgimento dessa subjetividade que aparece no ensino de Jesus na ênfase dada por Ele sobre a interioridade humana, sobre as motivações de nossas ações, a intenção com que agimos. Quando lemos os Evangelhos, percebemos que Jesus não é contrário à lei mosaica, mas propõe uma nova relação com a lei mediada por uma consciência que funciona como “um coração de carne”. Assim, no seu ensino, não é o literalismo do cumprimento dos preceitos rigorosos da fé judaica que conta diante de Deus ou que determina a vida moral autêntica,

“mas o desígnio do coração, a tal ponto que o conformismo pode ser radicalmente infiel à vontade de Deus expressa na lei e, inversamente, a impotência de seguir o texto pode estar mais próximo do seu espírito. Jesus vai tão longe nessa perspectiva, que ousa afirmar que alguém que deseje cometer adultério já o cometeu, como se a intenção tivesse tanto peso e por vezes mais peso que o próprio ato”²⁰⁹.

Além do ensino de Jesus, é Paulo aquele que leva mais adiante a questão da consciência. Ele enfatizou que tanto judeus convertidos como pagãos convertidos deveriam deixar de seguir docilmente os costumes de sua tradição e passarem a avaliar os caminhos que percorreram a partir de um critério transcendente em que o julgamento pessoal – dessa consciência em formação – passa a ter mais peso do que as tradições recebidas. Nesse caso, entre o raciocínio moral e a ação moral abre-se espaço para um tipo de consciência que chamamos aqui de teologal, pois se constrói a partir da relação da pessoa com Cristo e do seu Espírito. É a insistência sobre esse coração que se transforma, aos poucos, de pedra em coração de carne, no fundo um apelo para que se viva segundo o Espírito que implica em um discernimento que se situa na base das decisões e das escolhas que se fazem. Isso conduz, em muitos casos, a uma desestabilização das tradições herdadas, abrindo “um espaço no qual o

²⁰⁸ VALADIER, Paul. *O Elogio da consciência*. São Leopoldo, RS. Unisinos, 2000, p. 237.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 238.

fiel é levado a descobrir a decisão correta, com a preocupação de testar, em primeira instância, a intenção que preside a sua ação”²¹⁰.

Não se trata de um trabalho fácil, pois em seu processo de formação, a consciência enfrenta as contradições próprias de uma vontade dilacerada em que, como postula Paulo na carta aos romanos, deseja o bem, mas acaba realizando o mal: “Porque o que faço não o aprovo; pois o que quero isso não faço, mas o que aborreço isso faço” (Romanos 7, 15). Para que a vontade seja de fato boa e supere as suas próprias contradições, ela precisaria coincidir com a ação moral. Isso exige um meio formador.

Aqui a comunidade de fé teria, sem dúvida, um papel importante. A consciência teologal deveria ser provocada e promovida pela própria Igreja. Ela nos dá acesso aos textos fundadores e nos desperta para a sua interpretação. Facilita o acesso ao estudo das Escrituras Sagradas, contribuindo para que seus ensinos sejam compreendidos e vividos com toda a intensidade possível. O processo de superação da vontade dilacerada e a constituição de uma consciência teologal exige o compromisso de educadores e pregadores, provocando o desejo dos fiéis para que se abram ao desejo de Deus em suas vidas.

Assim, a consciência deve peregrinar ao longo do ciclo de vida de cada ser humano. O que se espera é que movida por um *desiderium beatitudinis*, por uma visão do bem, ascensionalmente, ela avance pelos anos a fora, ampliando o seu olhar, superando, segundo Kohlberg, o nível pré-consciente de compreensão de si mesmo, do outro, do mundo e de Deus; indo além do nível convencional da existência para, finalmente, alcançar o nível da pós-convencionalidade em que as ações que se fazem, as decisões que se tomam, os compromissos que se estabelecem partem de uma visão profunda de valores e princípios, o que permite a experiência de uma fé universalizante. Essa consciência assumida na perspectiva da fé que habita a alma do peregrino, que cruza os desertos, que sobe as mais desafiadoras montanhas, que voa por espaços infinitos, que navega... é aquela que é capaz de enxergar na severa linha do horizonte as mais impressionantes realidades como de modo tão extraordinário nos sugeriu o poeta Fernando Pessoa no poema Horizonte:

Ó Mar anterior a nós,
Teus medos tinham coral e praias e arvoredos.
Desvendadas a noite e a cerração,
As tormentas passadas e o mistério,
Abria em flor o longe,
E o Sul sidério esplendia sobre as naus da iniciação.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 244.

Linha severa da longíngua costa
Quando a nau se aproxima ergue-se a encosta
Em árvores onde o Longe nada tinha;
Mais perto abre-se a terra em sons e cores:
E, ao desembarcar e, há aves e flores,
Onde era só, de longe, a abstracta linha.

O sonho é ver as formas invisíveis
Da distância imprecisa, e, com sensíveis
Movimentos da esp'rança e da vontade,
Buscar na linha fria do horizonte
A árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte
Os beijos merecidos da Verdade²¹¹.

²¹¹ PESSOA, Fernando. *Mensagem*: Horizonte. Lisboa: Centro Atlântico, 2010.

REFERÊNCIAS

- ABERASTURY, Arminda; KNOBEL, Mauricio. *A adolescência normal: um enfoque psicanalítico*. Porto Alegre: Artmed, 1981.
- ADRIANO FILHO, José. *The Pilgrim's Progress, ("O Peregrino") de John Bunyan e a Bíblia*. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, Estudos de Religião, v. 33, n. 3 (2019).
- AINSWORTH, Mary Dinsmore Salter. *Patterns of attachment behavior shown by the infant in interaction with his mother*. Apud PAPALIA, Diane E. e OLDS, Sally Wendkos. *Desenvolvimento humano*. Porto Alegre: Artmed, 2000.
- ALVES, Ataulfo. Nos meus tempos de criança. Disponível em <https://www.letras.mus.br/ataulfoalves/84080/>. Acesso em 16/05/2020.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando*. São Paulo: Moderna, 2009.
- ARAÚJO, José William Corrêa de. *A noção de consciência moral em Bernhard Häring e sua contribuição à atual crise de valores*. Tese de doutorado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Teologia PUC – Rio. Rio de Janeiro, março, 2007.
- BAERTSCHI, Bernard. Senso Moral. In: CANTO-SPERBER, Monique (organizadora). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2013.
- BEORLEGUI, Carlos. *Filosofía de la Mente: Vision panorámica y situación actual*. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. El Salvador: Revista Oficial de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2007 III.
- BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 1967.
- BIAGGIO, Angela M. Brasil. *Lawrence Kohlberg: ética e educação moral*. São Paulo: Moderna, 2002.
- _____. *Psicologia do desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BÜHLER, Pierre. *Lutero, Martinho, 1483-1546*. In: CANTO-SPERBER, Monique (organizadora). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2013.
- CAMPOS, Alexandre de; SANTOS, Andréia M. G. dos; XAVIER, Gilberto F. *A consciência como fruto da evolução e do funcionamento do sistema nervoso*. Revista de Psicologia USP, vol. 8, n. 2, São Paulo, 1997.
- CESCON, Everaldo. *Quatro perspectivas contemporâneas em Filosofia da mente*. Daimon. *Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010.

CIVITA, Victor (Editor). *Dicionário de Mitologia greco-romana*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

_____. *Mitologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, no. 16, Sobre a Igreja no mundo atual. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1965.

DAMÁSIO, Antônio. *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

DAVIES, W.C. *Conscience*. In: BUTTRICK, George Arthur (Editor). *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville, Abingdon Press, 1962.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Artigo XVIII. Disponível em <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>. Acesso em 08/06/2020.

DENNETT, Daniel. “*Quining qualia*”. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Qualia>. Acesso em 29/08/2019.

_____. *Toward a cognitive theory of consciousness*. Apud TEIXEIRA, João. Fernandes. A Teoria da consciência de David Chalmers. Psicol. USP vol. 8 n. 2, São Paulo 1997.

DESCARTES, René. *Princípios de Filosofia*. Lisboa, Portugal: Edições 70 Ltda., 2006.

DESCARTES, René. *Discurso de Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 38.

DIAZ-AGUADO, Maria José; MEDRANO, Concepcion. *Construção moral e educação*. Bauru: EDUSC, 1999.

DREHER, Martin. *Lutero e a Dieta de Worms de 1521*. Disponível em <https://www.luteranos.com.br/textos/lutero-e-a-dieta-de-worms-de-1521>. Acesso em 25/05/2020.

DUQUE, Roberto Esteban. *La voz de la conciencia*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2015.

ELORRIETA-GRIMALT, María da Paz. *Análisis crítico de la educación moral según Lawrence Kohlberg*. Cundinamarca, Colombia: Universidad de la Sabana. *Educación y Educadores*, vol. 15, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012.

ERIKSON, Erik. *Infância e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

FERREIRA, Berta Weil; RIES, Bruno Edgar et al (orgs.). *Psicologia e Educação: desenvolvimento humano, adolescência e vida adulta*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

FOWLER, James W. *Estágios da fé*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1992.

FRAILLE, Guillermo. *Historia de la filosofia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

FRANCO, Maria Laura Puglisi Barbosa. *Representações sociais, ideologia e desenvolvimento da consciência*. Cad. Pesqui. vol.34 no.121 São Paulo Jan./Apr. 2004.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

_____. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

FREUD, Sigmund. *Inibições, sintomas e ansiedade*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GARCIA-CARPINTERO, Manuel. *El Funcionalismo*. In: BRONCANO, Fernando, Ed. Enclopédia Iberoamericana de Filosofia. Madrid, Conjero Superior de Publicaciones Cientificas, 2007.

GILSON, Etienne. *La Filosofía em la Idade Media*. Madrid: Editorial Gredos S. A., 1989.

GIUBILINI, Alberto, "Conscience", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/conscience/>>. Acesso em 27/08/2019.

GOMES, Gilberto. *A teoria freudiana da consciência*. Brasília: psicologia teoria e pesquisa. Maio-agosto de 2003, Vol. 19 n. 2, p. 117.

GOTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1995.

HARTER, S. *Developmental changes in self-understanding across the 5 to 7 shift*. Apud PAPALIA, Diane E. e OLDS, Sally Wendkos. Desenvolvimento humano. Porto Alegre: Artmed, 2000.

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOMERO. *Odisséia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

IVIC, Ivan. *Lev Semionovich Vygotsky*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2010.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

JOHNSON, Paul E. *Psicologia da Religião*. São Paulo: ASTE, 1964.

JORGE, Ana Maria Guimarães. Qualia e Consciência. *FACOM* - nº 17 - 1º semestre de 2007. p. 55.

JORGENSEN, Larry M. Seventeenth-Century Theories of Consciousness. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition). Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-17th/> Acesso em 21/05/2019.

JUNGES, José Roque. *Identidade e função da consciência moral*. Belo Horizonte: Perspectiva Teológica, 22, 1990.

JUNGES, José Roque. *Evento Cristo e ação humana: temas fundamentais de ética teológica*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001.

KING JR., Martin Luther. In: DYSON, Michael Eric. April 4, 1968: Death and how it changed America. New York: Basic Civitas Book, 2009.

POPPER, Karl; ECCLES, John Carew. *O Eu e o Seu Cérebro*. Brasília: Unb-Papirus, 1991.

KNOCH, Michael. *Da Liberdade Cristã: Um Ensaio sobre a Reforma de Lutero*. Coimbra, Portugal: Instituto Superior Miguel Torga, 2003.

LANGSTON, Douglas, "Medieval Theories of Conscience". In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Palo Alto, Califórnia, Fall 2015 Edition. Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/conscience-medieval/> Acesso em 20/05/2019.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LIMA, Andréa Pereira de. *O modelo estrutural de Freud e o cérebro: uma proposta de integração entre a psicanalise e a neurofisiologia*. *Revista Psiquica Clinica*. 37 (6): 270-7. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2010.

LIMA, Telma Cristiane Sasso; MIOTO, Regina Célia Tamaso. *Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica*. Florianópolis: Rev. katálysis vol.10, 2007.

MACHADO, Armando & DA SILVA, Nuno M. *O manifesto de John B. Watson: da reação estereotipada à tentativa de compreensão*. Acta Comportamentalia: Revista Latina de análisis del comportamiento, Vol. 3, n. 3. México: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1995.

MCCLUSKEY, Colleen, "Philip the Chancellor", In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition). Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/philip-chancellor/> acesso em 21/05/2019.

McKANE, William. *Abraham*. In: FAHLBUSCH, Erwin [et al.](Editors). *The Encyclopedia of Christianity*. Boston: William B. Eerdmans Publishing Company Brill, 1999.

MIRANDA, Vicente. *Consciência Moral*. In: VIDAL, Marciano. *Ética Teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis, RJ: Vozes: 1999.

MORA, José Ferrater. *Diccionário de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

MUNIZ, J. R. *Intuição: um ensaio teórico*. Apud GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. Intuição, pensamento e ação clínica. Rio de Janeiro: Interface Comunicação, saúde e educação, v. 9, n. 17, 200, p. 317.

MUSSEN, Paul Henry; CONGER, John Januway; KAGAN, Jerome. *Desenvolvimento e personalidade da criança*. São Paulo, Harbra, 1977.

NAGEL, Thomas. *Como é ser como um morcego?* Rev. abordagem Gestalt Goiânia: vol.19 no., p. 110 jul. 2013.

NANDA, Bal Ram. *Mahatma Gandhi: A biography*. Bombay: Allied Publishers Private, 1958.

OLIVEIRA, Paulo César de; CARVALHO, Patrícia de. *A intencionalidade da consciência no processo educativo segundo Paulo Freire*. Ribeirão Preto: Paidéia, vol. 17 no. 37 May/Aug. 2007, p. 222.

PAIVA, Fernando Maio. *Consciência moral em John Henry Newman como via para chegar à fé e ao conhecimento de Deus*. Covilhã, Portugal: Lusosofia Press, 2013.

PAPALIA, Diane E. e OLDS, Sally Wendkos. *Desenvolvimento humano*. Porto Alegre: Artmed, 2000.

PEREIRA, Maria Helena Rocha. *Estudos de cultura clássica: volume I: Cultura grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

PLATÃO. *Fedro ou a beleza*. Lisboa: Guimarães, 2000.

PUIG, Josep Maria. *A construção da personalidade moral*. São Paulo: Ática, 1998.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990.

SANCHIS, Pierre. *Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Vol. 8, Núm. 8 (2006).

SCHÖKEL, Luis Alonso. *La Biblia de nuestro Pueblo*: Biblia del Peregrino, America Latina. Bilbao, Espanha: Ediciones Mensajero, 2006.

SERRÃO, Bianca Orrico; SANTANA, Juliana Prates. *Experiências vivenciadas por adolescentes em tribos urbanas: com a palavra os emos*. *Interacções*, v. 9, n. 26, 2014. Disponível em: [https://revistas.rcaap.pt/interacões/article/view/3358](https://revistas.rcaap.pt/interacoes/article/view/3358). Acesso em 28/11/2019.

SESBOÜÉ, Bernard. *Primeiros discursos cristãos e a tradição de fé*. In: SESBOÜÉ, Bernard (Org.). *História dos Dogmas: O Deus da Salvação*. São Paulo: Loyola, 2005. Tomo I.

SILVA, Maria Eliane Azevedo da. *Psicologia do desenvolvimento e religião*. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus.

SOUSA, Helena Sofia Martins de; FONSECA, Paula. *As Tribos Urbanas as de Ontem até às de Hoje*. Nascer e Crescer. Revista do hospital de crianças Maria Pia ano 2009, vol XVIII, n.º 3.

STEVENSON, Angus & LINDBERG, Christine (Editors). *New Oxford American Dictionary*. New York, Oxford University Press, 2010.

TAILLE, Yves De La. *Moral e Ética*. Porto Alegre, Artmed, 2006.

TEIXEIRA, João de Fernandes. *As assombrações da Pós-modernidade*. São Paulo: Caderno Mais, Jornal A Folha de São Paulo, 10/06/2001.

TOASSA, Gisele. *Conceito de consciência em Vigotsky*. Psicol. USP vol.17 n. 2 São Paulo, 2006.

VALADIER, Paul. *O Elogio da consciência*. São Leopoldo, RS. Unisinos, 2000.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.

VYGOTSKY, L. S. *A construção do pensamento e da linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VON ZUBER, Newton Aquiles. *Introdução e Notas*. In: BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Moraes, 1974.

WILHEIM, Joanna. *O que é psicologia pré-natal*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997.