

# A condição crente perante os desafios do futuro

JOÃO MANUEL DUQUE

Faculdade de Teologia (UCP), Braga

Inserindo-se esta abordagem no contexto de uma reflexão mais alargada sobre o Concílio do Vaticano II, proponho-me iniciar, precisamente, com uma breve consideração sobre o que o mais recente concílio ecuménico diz sobre a condição crente do cristão. Partindo desse impulso conciliar, é minha intenção explorar os elementos fundamentais da condição crente. A partir desses elementos serão trabalhados, ainda que quase só em forma de enunciado, alguns desafios que o futuro – em muitos casos já presente – lança a essa condição crente.

## Ser crente

Se é certo que o Concílio do Vaticano II não foi o que mais explícita e detalhadamente se debruçou sobre o conceito de fé, podemos considerar, contudo, que expôs de forma ímpar as características da condição crente, tendo em conta evidentemente o crente cristão e seguindo sobretudo o modelo escriturístico.

É conhecida a famosa definição de fé contida na *Dei Verbum*, que é sem dúvida o documento teologicamente fundamental do Concílio, pois permite relacionar tudo o resto com o núcleo do mistério da salvação, enquanto auto-comunicação de Deus ao ser humano e resposta do ser humano a essa auto-comunicação. Diz-se nessa definição:

“Pela fé, o Homem entrega-se total e livremente a Deus, oferecendo a Deus revelador o obséquio pleno da inteligência e da vontade e prestando voluntário assentimento à sua revelação. Para prestar esta adesão de fé, são necessários a prévia e concomitante ajuda da graça divina e os interiores auxílios do Espírito Santo, o qual move e converte a Deus o coração, abre os olhos do entendimento, e dá a todos a suavidade em aceitar e crer a verdade. Para que a compreensão da revelação seja sempre mais profunda, o mesmo Espírito Santo aperfeiçoa sem cessar a fé mediante os seus dons” (DV 5).

A compreensão da condição crente como algo que determina a integralidade do ser humano é fundamental nesta definição. Não se trata, pois, de considerar apenas a aceitação de um conjunto de afirmações sobre Deus e sobre a sua vontade, mas de compreender que ser crente é existir segundo um determinado modo, que implica uma forma de estar no mundo, de interpretar a realidade, de se relacionar com os outros, incluindo com as estruturas socioculturais envolventes.

Por isso mesmo é que a dimensão comunitária da condição crente está no cerne de grande parte dos documentos conciliares. Sendo o Concílio do Vaticano II essencialmente eclesiológico, não é de estranhar que se acentue a dimensão eclesial do crer. A *Lumen Gentium*, um dos documentos dogmáticos mais característicos deste Concílio, considera que o fundamental mistério da salvação se realiza, precisamente, na e pela comunidade de fé que é a Igreja. Esta, enquanto povo de Deus, é a articulação social paradigmática da condição crente de cada cristão.

A condição crente não é, contudo, uma condição concentrada apenas no sujeito que crê, na sua relação pessoal com Deus, nem apenas na comunidade dos crentes, como articulação da dimensão relacional da fé. O crente e a comunidade dos crentes estão sobretudo orientados para o mundo em que habitam. Assim, chegamos ao documento mais emblemático do Concílio: A *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja – isto é, sobre os cren-

tes – no mundo atual. É claro que, em muitos aspetos, o mundo atual referido no documento era o mundo de há 50 anos atrás. Podemos considerar, contudo, que um dos elementos fundamentais do seu contributo não é a descrição circunstancial das condições da época – que não estão, em muitos casos, ainda superadas – mas a perspetiva de que a relação do crente com o seu mundo é um modo inevitável da sua própria condição. Basta recordarmos o início:

“As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos humanos de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração” (GS 1).

Nesse sentido, a condição crente é sempre também marcada pela cultura em que se articula, pois os cristãos são habitantes do mundo – ou de mundos – como todos os seus contemporâneos; mas, ao mesmo tempo, os crentes são interpelados por uma vocação específica a uma missão perante essa cultura, que pode implicar discernimento crítico da mesma, com eventual e inevitável intervenção político-profética.

Ora, uma intervenção crítica pressupõe critérios que, podendo ser plurais e suficientemente maleáveis, não deixam de ser suficientemente claros. Nesse sentido, proponho que pensemos aqueles núcleos da condição crente – tendo, evidentemente, como ponto de referência a fé cristã – que nos possam servir de critérios para a relação ao futuro próximo da nossa cultura.

## Núcleos condição crente

Recorrendo a conceitos clássicos, que fazem parte da mais básica teologia da fé, proponho uma compreensão da condição crente essencialmente em duas dimensões: uma formal e outra material. A primeira, correspondente à tradicional compreensão da fé como *fides qua* (fé como ato), concentra-se nas características da própria atitude crente, enquanto ato específico do ser humano. A segunda, correspondente à definição da fé como *fides quae* (fé como conteúdo), leva em consideração, sobretudo,

aquilo que é acreditado pelos crentes, e que constitui, certamente, a base da sua interpretação do mundo.

1. Ter fé é viver numa atitude global específica: a atitude de quem está aberto para uma dádiva originária, relativamente ao que fundamentalmente é. Poderíamos dizer que crente é todo o humano que reconhece não ser produto ou produtor de si mesmo, mas dádiva de uma alteridade; e, ao mesmo tempo, todo o ser humano que reconhece não ser merecedor dessa dádiva, mas recetor de um dom gratuito. Falamos, aqui, daquilo mesmo que somos, isto é, do nosso ser. Mas podemos falar, também, do sentido que nos orienta. Reconhecer que esse sentido nos é dado a acolher e que não é construído por nós mesmos, é participar da condição crente. Aqui joga-se, basicamente, a questão da salvação ou mesmo da justificação. Ter fé é aceitar, livremente, que a salvação, enquanto justificação da nossa existência, com base num sentido, não é conquistada pela capacidade subjetiva ou mesmo coletiva dos humanos, mas é uma oferta a ser acolhida, em atitude fundamental de abertura à dádiva do sentido.

É claro que esta atitude antropológica fundamental encontra articulações próprias e concretas em diversas formas históricas. Aquilo a que chamamos tradição é, sem dúvida, o processo em que mais visível se torna a atitude crente de quem acolhe a dádiva de um sentido que nos precede, na mediação da transmissão de quem nos precede no tempo. Compreender que esse acolhimento não contradiz a liberdade nem a identidade pessoais, antes constitui a condição da sua possibilidade e exercício é, sem dúvida, a característica fundamental da condição crente, como adesão total e livre ao que nos é proposto.

2. Mas, se aderimos ao que nos é proposto, como sentido, é porque algo nos é proposto, ou seja, porque a adesão da fé se refere, necessariamente, a conteúdos da fé. À atitude crente, como atitude antropológica fundamental, podem corresponder, de facto, conteúdos muito diversificados, em muitos casos até contraditórios. A diversidade das crenças, enquanto diversidade dos conteúdos que marcam a condição crente dos humanos, é indiscutível. Ness sentido, convém ter claro que o que distingue a fé cristã de qualquer outro modo de crença é o facto de que o ato crente se oriente para a pessoa de Jesus Cristo e que essa orientação impli-

que um conteúdo determinado, que é em última instância, a mesma pessoa, simplesmente no conjunto das afirmações que sobre ela se fazem e que dão forma ao modo de ver o mundo a que corresponde a condição do crente cristão.

Dos diversos conteúdos, transformados em *regula fidei* ou referência identificante da condição crente cristã, saliento apenas a confissão de fé no Deus uni-trino, isto é, em Deus Pai, Filho e Espírito, assim como a antropologia (de raiz bíblica) daí resultante. Esta antropologia poderia desdobrar-se em três núcleos fundamentais: a definição da condição humana (idêntica aqui à condição crente) como *ser a partir do outro e ser para o outro*; a afirmação do humano como núcleo de *relações de diferenças reais/pessoais*; a consideração fundamental do ser humano como ser *corpóreo* ou *incarnado*.

Os núcleos referidos – em perspectiva formal e em perspectiva material – assim como os elementos fundamentais do conteúdo que define a condição crente na sua diferença cristã, irão servir-nos de critério para analisar a posição da condição crente frente a alguns desafios que o futuro nos prepara.

## Os desafios do futuro

Não sendo eu futurólogo, não poderei tecer aqui qualquer consideração sobre o que nos aguarda no futuro. Limito-me a propor uma leitura de alguns fenómenos presentes que me parecem ser aqueles que irão influenciar mais fortemente o futuro próximo dos nossos contemporâneos, também por isso dos crentes cristãos. E como esses não apenas estão no mundo mas são para o mundo, é evidente que os desafios que se colocarem aos seus contemporâneos também se lhes colocam a eles. Concentrarei a análise desses desafios na referência à matriz trinitária da identidade cristã. Assim, começarei pelo desafio ao estatuto da filiação, como determinante da condição humana crente; passarei pelo desafio do estatuto de paternidade (maternidade), como meta dessa condição humana crente; terminarei com a análise de certos desafios culturais contemporâneos, na sua relação com a condição relacional do ser humano (por referência ao Espírito da relação, que constitui o próprio Deus uni-trino).

## Da *produção* à *recepção* (filiação)

Depois de uma modernidade que acentuou as dificuldades de reconhecimento da nossa condição filial<sup>1</sup>, os desafios próximos serão, eventualmente, os desafios de uma redescoberta da articulação criativa dessa condição. É certo que a articulação madura dessa condição – muito mais ainda, a sua articulação «depois da modernidade» – implica a habitação de um espaço de liberdade, que o filho não autónomo ainda não possuiria. Nesse sentido, podemos entender a modernidade como uma espécie de adolescência, em que os humanos pretenderam afirmar as possibilidades de auto-construção do seu mundo, do seu sentido, também do seu futuro. Mas toda a adolescência, sendo embora fascinante e absolutamente fundamental para o crescimento, possui algo de ilusório, que o confronto com a realidade obriga a corrigir, conduzindo a um passo posterior, que não é a recuperação da pré-adolescência, mas sim a sua superação por inclusão do seu próprio processo no nível posterior e superior a que nos conduz.

Possivelmente estaremos a viver circunstâncias culturais em que se manifesta a falência das pretensões absolutas de auto-afirmação das capacidades humanas – da adolescência completa e auto-referenciada. O adulto, sem negar as suas capacidades próprias e a possibilidade de decisões livres, reconhece que, fundamentalmente, não se deve a si mesmo, mas é dádiva gratuita de outros. Como vimos acima, poderemos definir a condição crente como reconhecimento dessa definição básica de nós mesmos, ou seja, da nossa condição primordial e irrecusável de filhos: seres gratuitamente dados à existência, muito para além de qualquer mérito pessoal ou das nossas pretensões de auto-produção. Em certo sentido, poderíamos considerar que culturalmente as condições serão hoje mais favoráveis à condição crente do que foram nos séculos duros da modernidade.

É certo que a falência das pretensões desmesuradamente produtivistas pode conduzir a puro nihilismo desiludido, que apenas deixa de confiar nas possibilidades próprias, seja pessoalmente seja enquanto género humano. Nessas circunstâncias, a condição crente poderá ser a única verdadeira alternativa ao ceticismo nihilista que se instaura. Porque, na era da desilusão,

<sup>1</sup> Cf.: M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du Christianisme*, Paris: Seuil, 1996, esp. caps. VII e VIII.

a confiança só pode recuperar-se como confiança no outro e numa dádiva que verdadeiramente salve; caso contrário, sobra o desespero ou a pura diversão, como distração fundamental.

J.-L. Marion, por exemplo, situa aqui as possibilidades futuras do catolicismo. Se a modernidade se concentrou no conhecimento do sujeito, por si mesmo e para si mesmo, conhecer mais do que a si mesmo é conhecer-se de outro modo. Trata-se de “reconhecer uma figura do Homem que não nos estivesse, à partida, sujeita e, por isso, fosse indigna, porque não a teríamos produzido, mas sim recebido como um dom”<sup>2</sup>. Ora, é precisamente a fé que permite esse conhecimento. “A fé conhece aquilo que não domina, uma vez que ela recebe, sem certeza, o dom de conhecer, por isso conhece segundo a modalidade da graça”<sup>3</sup>. E se isso determina a condição crente, do ponto de vista pessoal, é essa também a marca dessa condição, quando considerada comunitariamente, sobretudo como missão da Igreja, em relação aos desafios que se lhe colocam: “A função da Igreja católica poderia consistir nisto: manifestar que apenas Deus pode conceder ao ser humano a possibilidade de se conhecer a si mesmo”<sup>4</sup>.

Isso implica, também, o reconhecimento do ser humano como dom incognoscível, porque não dominável pelo próprio conhecimento. “De facto, se o ser humano é semelhante a Deus, não se assemelha a nada de conhecido, porque Deus se define, precisamente, pelo incognoscível”<sup>5</sup>. A liberdade do ser humano é que manifesta esse carácter indomável pelo conhecimento, enquanto imagem de Deus. Os católicos, hoje, devem

“assegurar a vigília do incognoscível. Nem defensor de um partido, entre outros, nem depositário de uma ciência em concorrência com outras, o católico diz que o ser humano, eu, o meu próximo, não se pode conhecer à maneira de um objeto, de um ideal ou de um ídolo, mas que se recebe, definitivamente incognoscível, como um dom do Deus jamais cognoscível”<sup>6</sup>.

A ciência ensina muitas coisas, mas não diz quem é o ser humano. Porque o ser humano é uma dádiva, que apenas deve ser reconhecida.

<sup>2</sup> J.-L. MARION, *Le croire pour le voir*, Paris: Parole et Silence/Communio, 2010, 115-125, 121.

<sup>3</sup> MARION, *Le croire*, 122.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> MARION, *Le croire*, 123-124.

Assim sendo, a condição crente encontra-se no cerne de um desafio cultural, que poderá ajudar os humanos a aceitarem-se como seres dados (filhos) e não como autores de si mesmos, mas ao mesmo tempo como seres com liberdade, com capacidade de decisão, com responsabilidade (também assim como filhos, não como produtos), sem que esse seu estatuto lhe possa ser retirado por qualquer força manipuladora, seja a própria ciência, ou a política, ou mesmo a economia. A condição crente, na afirmação da «liberdade dos filhos de Deus», é assim convocada a um contributo altamente humanizante, no contexto de uma cultura claramente desiludida e à procura.

### Da *auto-realização* à *dádiva de si*

É quase consensual o facto de a cultura ocidental das últimas décadas, com antecedentes mais longínquos, se ter concentrado no valor do indivíduo, no horizonte da preocupação pela sua *auto-realização*. Por um lado, no seguimento do elemento abordado anteriormente, essa realização é pensada como resultado do investimento do próprio indivíduo em si mesmo, considerado como único responsável e agente daquilo que é e consegue ser. Num mundo teoricamente de possibilidades ilimitadas, cabe a cada indivíduo ser sujeito não só da escolha das suas possibilidades, como da construção da sua realização, de acordo com as suas próprias expectativas ou desejos. É claro que a compreensão dos mecanismos de construção dessas expectativas e desses desejos é muito complexa e levar-nos-ia a conclusões que colocariam fortemente em questão o individualismo estrito. Mas o certo é que, no modo de ver do senso comum, o convencimento é de que cada um é origem desses desejos e, portanto, a sua realização corresponde à autenticidade daquilo que cada indivíduo é em si mesmo.

Por outro lado, o objetivo dessa realização do indivíduo é ele mesmo ou a sua felicidade própria. O ser humano torna-se um fim em si mesmo, já não tanto como género humano – ainda no sentido abstrato de Kant – mas radicalmente como indivíduo. Tal como na visão epicurista ou mesmo estoica, a finalidade do cuidado de si – mesmo na versão ascética, tão praticada atualmente, sobretudo na relação ao corpo – é o próprio sujeito desse cuidado, não propriamente o outro. Em muitos casos, mesmo o cuidado do outro fica sujeito ao horizonte mais fundo da felicidade própria, como pode transparecer de muitas campanhas de solidariedade e mesmo de muitas práticas de voluntariado, em nome do «sentir-se bem».

Contudo, como muitas análises têm mostrado já, este autismo do indivíduo, construído na ilusão da realização de si mesmo, levanta muitos problemas. Porque a exigência de autoconstrução manifesta-se realmente desmesurada. Pretensamente solto da vinculação social, o indivíduo que conta apenas consigo mesmo para se fazer a si mesmo, depressa se apercebe que não possui em si mesmo recursos suficientes para essa construção. E como o pressuposto cultural é que cada um tem que fazer de si mesmo aquilo que deseja ser – ou que «se» espera que seja – o desajuste entre essa exigência e as capacidades individuais acaba por resultar em completa frustração com aquilo que se consegue – ou melhor, com o que não se consegue.

A par da constatação da falta de recursos para tão grande tarefa, o ilusório projeto de autorrealização individual manifesta-se infindo, porque o indivíduo parece nunca estar satisfeito com as metas de autorrealização conseguidas. Nesse sentido, o ideal da autorrealização individual revela-se, a curto prazo, como um ideal inatingível.

O indivíduo sente-se, assim, encurralado entre uma exigência que se autocoloca, a falta de recursos para corresponder a essa exigência, a frustração de nunca atingir o que pretende e o peso da regulação da vida social, que aumenta com o aumento do individualismo. Esta regulação torna-se, por um lado, insuportável, pois parece violar o grande ideal individualista que o fascina e, por outro, imprescindível, pois sem ela a sua precária existência tornar-se-ia impossível.

O isolamento do indivíduo moderno torna esse mesmo indivíduo vulnerável perante si mesmo e os seus ideais e perante a sociedade que o tritura, como vítima anónima, na superestrutura burocrática própria de um sistema sem verdadeiros sujeitos. Parece que, ao querer fugir da vida social – como o antigo estoico – o indivíduo moderno deixou a sociedade entregue a si mesma, como sistema sem sujeitos, que não tem em consideração os sujeitos que o constituem. O pretense refúgio em que o indivíduo procurava isolar-se manifesta-se pouco apto a conseguir-lhe a vida feliz que tanto o fascinou, originando estados depressivos, do ponto de vista psíquico e existencial.

Como vimos, um dos critérios inerentes à fé cristã, claramente determinante da condição crente, é a interpretação do sentido do si mesmo como *dádiva de si*. O sujeito crente não existe para a auto-realização, mas para a doação de si. A realização ou felicidade do sujeito só pode aí ser entendida,

se coincidir com essa dádiva de si. Se anteriormente falávamos da condição filial do crente, agora poderemos falar da sua condição paternal ou maternal. O crente, dado no seu ser e a quem é dado o sentido – noutros termos, poderíamos dizer que é gerado – existe para dar, para se dar, isto é, para gerar: para gerar alguém ou para gerar algo em alguém. Se a condição filial corresponde, no humano, ao Filho trinitário, no qual somos filhos, a condição parental corresponde, no humano, ao Pai trinitário, no qual somos chamados a ser pais e mães. Se à geração passiva trinitária – *generari* – correspondia o nosso estatuto de entes gerados no ser, à geração ativa trinitária – *generare* – corresponde o nosso estatuto de entes que são gerados para gerar.

Se as teias da auto-realização parecem manifestar-se opressoras para o sujeito humano transformado em indivíduo, o contexto cultural que se aproxima poderá mostrar-se cada vez mais favorável à reconsideração de uma proposta de outra leitura e compreensão do sujeito: precisamente a sua compreensão como ser para se dar. Nesse contexto, a profunda interpretação cristã do humano poderá desempenhar um importante papel, na procura de caminho para sair do emaranhado a que certas antinomias culturais nos parecem ter conduzido.

## Os desafios da relacionalidade

Vivemos, sem dúvida, uma cultura da relação – numa sociedade em rede, como normalmente se diz – sobretudo devido às possibilidades tecnológicas e informacionais, que nos colocam permanentemente fora de nós mesmos. O grande debate dos próximos tempos penso que deverá concentrar-se, precisamente, nas modalidades ou conceções de relação que estão em jogo.

1. O modo de relação de que se fala, relativamente à cultura atual, é sem dúvida a relação virtual. O ciberespaço aparece, aí, como outro modo de ser, em que o humano é transposto para a sua simulação digital, passando a existir realmente nesse modo simulado. Como exemplo algo sintomático das perspetivas que acompanham a emergência deste novo mundo, apenas refiro o famoso manifesto de John Perry Barlow que, em 1996, redigiu uma «Declaration of Independence of Cyberspace»:

“Governos do mundo industrial, fatigados gigantes de carne e aço, eu venho do ciberespaço, o novo lar da mente. Em nome do futuro, peço-vos, a vós os do passado, que nos deixeis em paz... Os vossos conceitos legais de propriedade, expressão, identidade, movimento e contexto não se nos aplicam. Baseiam-se em matéria e aqui não há matéria. As nossas identidades não possuem corpos; por isso, ao contrário de vós, não podemos ser comandados por coerção física. Acreditamos que o nosso governo irá emergir da ética, do auto-interesse esclarecido e do bem comum”<sup>7</sup>.

A relação com a tradição antiga do gnosticismo – mais conhecida, embora imprecisamente, como platonismo – é assumida de modo claro. De facto, como admite expressamente o filósofo Michael Heim, um dos poucos que escreveu uma metafísica do virtual, “o ciberespaço é o platonismo realizado... Suspenso no espaço computadorizado, o cibernauta abandona as prisões do corpo e emerge num mundo de sensações digitais”<sup>8</sup>.

Surge assim a figura do *cyborg*, como transfiguração do humano, seja pela virtualização seja mesmo pela prótese tecnológica. O primeiro caso parece o mais próximo da realização atual. Quanto à transformação pela prótese é ainda ficção, mas não completamente inverosímil. Estaríamos então perante um ser pós-humano, cuja principal característica seria a sua realização, na relação aos outros e ao mundo, sem necessidade de recurso à dimensão corpórea, mas por pura imersão na relação virtual. Tratar-se-ia de uma ser completamente on-line – seja porque já não existe off-line, mesmo em sentido físico, seja porque não sente esse existir como real, que é o que acontece (embora ainda parcialmente) com quem é absorvido por um modo de presença na realidade simplesmente pela mediação digital.

<sup>7</sup> J. P. BARLOW, *A Declaration of the Independence of Cyberspace*, in: [http://project.cyberpunk.ru/idb/declaration\\_of\\_independence\\_for\\_cyberspace.html](http://project.cyberpunk.ru/idb/declaration_of_independence_for_cyberspace.html), consultado em 21.06.2012: “Governments of the Industrial World, you weary giants of flesh and steel, I come from Cyberspace, the new home of Mind. On behalf of the future, I ask you of the past to leave us alone... Your legal concepts of property, expression, identity, movement, and context do not apply to us. They are based on matter, there is no matter here. Our identities have no bodies, so, unlike you, we cannot obtain order by physical coercion. We believe that from ethics, enlightened self-interest, and the commonweal, our governance will emerge”.

<sup>8</sup> M. HEIM, “The erotic ontology of cyberspace”, in M. BENEDIKT (ed.), *Cyberspace: The First Steps*, MIT Press, Cambridge, 1991, 59-80, 69. Cf. do mesmo autor: *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993.

A relação própria e exclusiva do *cyborg* típico é, pois, a pura relação em rede, sem correspondência analógica no mundo corpóreo ou em que essa correspondência perde todo o significado. Para além do problema da virtualidade incorpórea que assim se origina, afirma-se aí o absoluto do sistema relacional, como uma espécie de permanente fluído energético, em que os pontos de relação não passam de nós da rede, potencialmente todos iguais, repetidos ao infinito.

No contexto da construção destes novos modos de relação, claramente pós-humanos e, eventualmente, inumanos ou mesmo desumanos, o conteúdo da fé cristã, na sua dimensão antropológica, continua a afirmar a diferença pessoal entre sujeitos únicos e irrepetíveis, que se constrói numa relação frente a frente, na presença real entre sujeitos. Isso pressupõe a corporeidade como base de toda a relação, precisamente como salvaguarda da diferença pessoal de cada sujeito humano, evitando a sua dissolução em sistemas virtuais, qual reedição dos idealismos de tão fraca memória. A experiência do corpo a corpo, a experiência vivida e sentida da finitude, da limitação do humano são absolutamente fundamentais na antropologia cristã.

Os fascínios da relação em rede serão, sem dúvida, os grandes fascínios socioculturais dos próximos tempos. O crente, na sua condição de cristão, é aí chamado a um discernimento cuidado, que deverá ser crítico e resistente, nos casos em que se considerem ultrapassados os limites do humanamente aceitável.