

CLAUDIO SIPERT
ELIALDO RODRIGUES DE OLIVEIRA
FRANCISCO RAFAEL LEIDENS
MARCOS ALEXANDRE BORGES
RAFAEL PARENTE FERREIRA DIAS
(Organizadores)

TEXTOS EM FILOSOFIA DA RELIGIÃO

UMA LEITURA CLÁSSICA E CONTEMPORÂNEA

1ª Edição
2024



CLAUDIO SIPERT
ELIALDO RODRIGUES DE OLIVEIRA
FRANCISCO RAFAEL LEIDENS
MARCOS ALEXANDRE BORGES
RAFAEL PARENTE FERREIRA DIAS
(ORGANIZADORES)

TEXTOS EM FILOSOFIA DA RELIGIÃO

UMA LEITURA CLÁSSICA E
CONTEMPORÂNEA

1ª EDIÇÃO
2024



1ª Edição, 2024

Textos em Filosofia da Religião: Uma leitura clássica e contemporânea. Copyright © 2024 Claudio Sipert, Elialdo Rodrigues de Oliveira, Francisco Rafael Leidens, Marcos Alexandre Borges, Rafael Parente Ferreira Dias



Todo o conteúdo desta publicação está licenciado sob a Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional CC BY. Esta obra pode ser reproduzida, copiada e compartilhada, desde que mencionada a fonte e a autoria. A violação dos direitos do autor é crime estabelecido pelas leis penais brasileiras (Lei Nº 9.610/98 e Código Penal Brasileiro). Para mais detalhes verifique os [termos de licenciamento](#).

ISBN: 978-65-89203-76-6

DOI: [10.24979/uerr.edicoes.120](https://doi.org/10.24979/uerr.edicoes.120)



Publicado por UERR Edições



UNIVERSIDADE ESTADUAL
DE RORAIMA

Universidade Estadual de Roraima (UERR)

Cláudio Travassos Delicato, *(Reitor)*

Edson Damas da Silveira, *(Vice-Reitor)*

Everaldo Barreto da Silva, *(Pró-Reitor de Ensino e Graduação)*

Leila Chagas de Souza Costa, *(Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação)*

Isabella Coutinho Costa, *(Pró-Reitora de Extensão e Cultura)*

Alvim Bandeira Neto, *(Pró-Reitor de Planejamento e Administração)*

Ana Lídia de Souza Mendes, *(Pró-Reitora de Orçamento e Finanças)*

Francisco Robson Bessa Queiroz, *(Pró-Reitor de Gestão de Pessoas)*



Rua 7 de Setembro, Nº 231. Bairro Canarinho. CEP. 69306-530.

CNPJ: 08.240.695/0001-90

contato@edicoes.uerr.edu.br

Conselho Editorial

Isabella Coutinho Costa (Presidência)

Márcia Teixeira Falcão

Mário Maciel de Lima Júnior

Serguei Aily Franco de Camargo

Rodrigo Leonardo Costa de Oliveira

Equipe Editorial

Carlos Eduardo Bezerra Rocha

Cláudio Souza da Silva Júnior

Magdiel dos Santos da Silva

Conselho Científico

André Augusto da Fonseca

Cleiry Simone Moreira da Silva

Fernando César Costa Xavier

Elemar Kléber Favreto

Huarley Mateus do Vale Monteiro

Josimara Cristina de Carvalho Oliveira

Regys Odlare Lima de Freitas

Sandra Kariny Saldanha de Oliveira

Tatiane Marie Martins Gomes de Castro

Vinícius Denardin Cardoso

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Textos em filosofia da religião [livro eletrônico] :
uma leitura clássica e contemporânea /
organização Claudio Sipert...[et al.]. --
Boa Vista, RR : UERR Edições, 2024.
PDF

Vários autores.

Outros organizadores: Elialdo Rodrigues de
Oliveira, Francisco Rafael Leidens, Marco Alexandre
Borges, Rafael Parente Ferreira Dias.

Bibliografia.

ISBN 978-65-89203-76-6

1. Religião 2. Religião - Filosofia - História
I. Sipert, Claudio. II. Oliveira, Elialdo Rodrigues
de. III. Leidens, Francisco Rafael. IV. Borges,
Marco Alexandre. V. Dias, Rafael Parente Ferreira.

24-243026

CDD-210.1

Índices para catálogo sistemático:

1. Religião : Filosofia 210.1

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

PREFÁCIO

A PRESENTE PUBLICAÇÃO é uma coletânea de textos produzidos por professores e alunos da Pós-Graduação *Lato Sensu* em Filosofia da Religião, da Universidade Estadual de Roraima (UERR), fruto de suas pesquisas em torno do fenômeno religioso. Esta obra oferece uma jornada intelectual instigante, conduzindo o leitor por uma análise crítica e reflexiva, explorando as interseções entre filosofia e religião, tanto no contexto oriental quanto ocidental.

Dividido em nove capítulos cuidadosamente estruturados, o livro abrange uma ampla gama de tópicos, desde a polêmica relação entre ciência e religião até os elementos mais essenciais da ética aplicada à espiritualidade. No primeiro capítulo, por exemplo, o pesquisador Alessandro Melo Medeiros busca ressaltar a similaridade entre as ideias de Teilhard de Chardin e Pietro Ubaldi; mais especificamente, no que diz respeito ao telefinalismo evolucionista de convergência para o ponto Ômega, último momento e fim da evolução: Deus.

No segundo capítulo, a pesquisadora Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo faz uma interessante análise sobre o modelo de ética psicofisiológica em Ibn Gabirol. Baseando-se na medicina de sua época, Gabirol indica a necessidade de uma eterna vigilância com os humores, e suas portas de entrada, os sentidos, para que a conduta humana seja conduzida à sua melhor execução. Na esteira das reflexões éticas, Rafael Parente F. Dias, no terceiro capítulo, propõe uma crítica, a partir do pensamento budista, acerca dos valores e metas da sociedade contemporânea. Busca-se questionar o estilo de vida consumista, superficial, imponderado, o qual não seria capaz de garantir a felicidade e o equilíbrio mental do ser humano.

No quarto capítulo, o pesquisador Adenilton Moises da Silva, a partir dos escritos de Kierkegaard, busca ilustrar a concepção que o autor tinha

da religião, de Deus e da fé, de modo a deixar claro, no que se tornou o cristianismo de sua época, isto é, o Luteranismo Dinamarquês. No quinto capítulo, Marcos Paulo Fonseca da Costa analisa os pensamentos de Camus e de Frankl a partir de seus ensaios mais conhecidos a respeito da existência: “O mito de Sísifo”, camusiano; e “Em busca de sentido”, de Frankl.

A partir do sexto capítulo, João Paulo Maciel de Araujo realiza uma instigante investigação acerca da epistemologia reformada de William p. Alston. Nesse sentido, as crenças religiosas, conforme Alston, derivadas da experiência religiosa, possuem o mesmo status epistêmico que percepções sensoriais pois, ambos os casos seriam justificações passíveis de validação epistêmica.

O sétimo capítulo expõe os problemas da violência doméstica e familiar contra mulheres cristãs em Roraima. A pesquisadora Nanníbia Oliveira Cabral alerta sobre a interpretação bíblica com perspectiva machista que muitos líderes religiosos reproduzem para os seus liderados, segundo a qual a submissão da mulher é ato de obediência a Deus e consequência pelo pecado original de Adão e Eva, reforçando atos de violência estruturados.

O oitavo capítulo, assim como o terceiro, volta sua direção ao oriente, escrito por Matheus Oliva da Costa, Sandra Léa Tsukuda e Mazzoney dos Anjos de Melo, investiga-se a relação entre o ato moral e o desenvolvimento espiritual dentro do contexto taoísta. Nesse sentido, parte-se da obra “Tratado sobre o Sentar e Esquecer” (Zuo Wang Lun) para investigar a necessidade da conduta eticamente justificada a fim de atingir a realização espiritual.

O nono e último capítulo intitula-se: “Religião e Deus no pensamento de Freud”. O texto discute 4 obras reconhecidas de Freud que tratam da questão da religião e de deus: “Ações obsessivas e exercícios religiosos”, “Totem e tabu”, “O Futuro de uma ilusão” e “O mal-estar na civilização”. Busca-se responder as seguintes perguntas: como surge a religião entre os homens? Qual a dinâmica envolvida na prática religiosa? Qual a ideia de Freud sobre religião? O que são os deuses para Freud? Como os indivíduos se relacionam com esses deuses? Qual a relação dos pais com as crenças em deuses?

Finalmente, convidamos o leitor a degustar cada capítulo, os quais estão enriquecidos com insights originais e análises aprofundadas, fruto

do compromisso dos autores com o rigor acadêmico. Que esta obra seja uma fonte de inspiração e estímulo para todos aqueles que buscam desvendar os mistérios religiosos através das lentes filosóficas.

Registre-se ainda o nosso agradecimento sincero aos docentes e discentes da Pós-Graduação em Filosofia da Religião da UERR, que colaboraram para a realização deste trabalho, especialmente os autores da obra. Agradecemos também à Universidade Estadual de Roraima pelo apoio editorial no desenvolvimento deste projeto.

Cordialmente,

Rafael Parente F. Dias

*Professor do Curso de Filosofia da
Universidade Estadual de Roraima*

SUMÁRIO

I	A Evolução Sob Uma Perspectiva Científica E Religiosa Em Teilhard De Chardin E Pietro Ubaldi	I
I.1	Introdução	I
I.2	Ciência E Religião Em Teilhard De Chardin E Pietro Ubaldi	2
I.3	Telefinalismo Evolutivo Em Teilhard E Ubaldi	5
I.4	Evolução Da Vida E Da Consciência	7
I.5	Considerações Finais	13
I.6	Referências	14
II	A Naturalização Da Ética No Modelo Psico-Fisiológico De Ibn Gabirol	17
II.1	Introdução	17
II.2	Um Pensador Heterodoxo	19
II.3	Uma Ética Apresentada Como “Cura” Do Caráter	22
II.4	Conclusão	34
II.5	Referências	35
III	O Budismo E O Desencantamento Do Mundo: Uma Análise Filosófica Da Vida Contemporânea	37
III.1	Introdução	37
III.2	Desencantamento Do Mundo: Uma Proposta Budista	39
III.3	Meditação: Uma Saída Para a Crise De Sentido?	46
III.4	Considerações Finais	49
III.5	Referências	50
IV	A Experiência Religiosa Em Kierkegaard	52
IV.1	Introdução	52

IV.2	Cristianismo: Uma Comunicação Existencial	54
IV.3	A Ideia De Deus, Um Paradoxo À Inteligência	60
IV.4	A Fé, Uma via De Conhecimento	64
IV.5	Considerações Finais	68
IV.6	Referências	69
V	Religião E Significado: Entre “O Mito De Sísifo” E “Em Busca De Sentido”	71
V.1	Introdução	71
V.2	Aspectos Antropológicos	73
V.3	O Mito De Sísifo	75
V.4	Em Busca De Sentido	78
V.5	Considerações Finais	81
V.6	Referências	82
VI	A Epistemologia Reformada De William P. Alston: Possui a Experiência Religiosa O Mesmo <i>Status</i> Epistêmico Da Experiência Perceptual?	84
VI.1	Referências	104
VII	Análise Da Violência Doméstica E Familiar Contra Mulheres Cristãs Em Roraima	106
VII.1	Introdução	106
VII.2	A Questão Da Desigualdade Entre Homens E Mulheres	107
VII.3	A Sujeição Da Mulher Cristã Como Naturalização Da Violência Doméstica	109
VII.4	O Acolhimento No Centro Humanitário De Apoio a Mulher Como Incentivador No Rompimento Do Ciclo De Violência	114
VII.5	Conclusão	117
VII.6	Referências	118
VIII	Necessidade De Ser Ético Para Se Realizar Espiritualmente a Partir Do Tratado Sobre O Sentar E Esquecer (Zuo Wang Lun)	121
VIII.1	Introdução	121
VIII.2	Ética Das Virtudes Como Primeiro Passo Para a Realização Espiritual	122

VIII.3	O Que É Uma “Ética Das Virtudes”?	123
VIII.4	A Ética Das Virtudes Do <i>Daoismo</i> Antigo: <i>Laozi</i> E <i>Zhuangzi</i>	125
VIII.5	A Ética Das Virtudes No <i>Discurso Sobre O Sentar E Esquecer</i>	133
VIII.6	Conclusão	145
VIII.7	Referências	147
IX	Religião E Deus No Pensamento De Freud	151
IX.1	Introdução	151
IX.2	“ <i>Ações Obsessivas E Exercícios Religiosos</i> ” (1907): Articulações Entre Neuroses E Comportamentos Religiosos.	153
IX.3	<i>Totem E Tabu</i> (1913): Ambivalência Emocional, Desejo, Medo, E a Morte Do Pai.	157
IX.4	<i>O Futuro De Uma Ilusão</i> (1926): Desamparo, Repressão E Ilusões	165
IX.5	<i>O Mal-Estar Na Civilização</i> (1929): A Renúncia Ao Instinto E a Culpa Como Objeto Das Religiões.	167
IX.6	Considerações Finais	170
IX.7	Referências	171

I

A EVOLUÇÃO SOB UMA PERSPECTIVA CIENTÍFICA E RELIGIOSA EM TEILHARD DE CHARDIN E PIETRO UBALDI

Por: Alessandro Melo Medeiros.

I.1 INTRODUÇÃO

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, foi um paleontólogo e padre jesuíta francês¹ que se destacou ao tentar realizar uma síntese entre ciência e religião a partir de sua visão evolucionista e espiritualista da realidade. Na obra *A Descida dos Ideais* (UBALDI, 1995), o filósofo italiano, Pietro Ubaldi², dedicou um vasto capítulo para ressaltar os aspectos em comum entre a sua e a obra do padre jesuíta igualmente a partir de uma síntese da fenomenologia do universo que passa pelo campo científico, filosófico e teológico. Para ambos os autores, ciência e religião constituem dois modos de conhecer a realidade que não

1 Pierre Teilhard de Chardin nasceu em 1º de maio de 1881, no castelo de Sarcenat, na província de Auvergne, situada no centro da França e faleceu aos 73 anos de idade, em um domingo de Páscoa, em 10 de abril de 1955, em Nova York.

2 Pietro Alleori Ubaldi nasceu em 1886, na cidade de Foligno (província de Perúgia), na Itália. “Às 21:00h, no dia 18 de agosto, na cidade de Foligno (Itália), nasceu Pietro Ubaldi, o arauto da nova civilização do espírito” (AMARAL, 2020, p. 8). Ubaldi passou os últimos vinte anos de sua vida no Brasil, onde veio a falecer em 1972, em São Vicente, São Paulo.

necessariamente divergem entre si e acreditam que a ciência pode ser iluminada pela religião e a religião pode ter uma base científica, numa síntese lógica e harmônica na qual concordam as teorias científicas e os dogmas religiosos. A partir dessa visão integradora entre ciência e religião, iremos enfatizar essa similaridade entre as ideias de ambos os autores de acordo com um telefinalismo evolucionista de convergência para o ponto Ômega, último momento e fim da evolução: Deus.

Esse telefinalismo evolutivo consiste no fato de que o espírito, criado por Deus, através de um longo e lento processo de maturação evolutiva, retorna ao Criador (ômega). Deus representa a meta final tanto para Ubaldi quanto para Teilhard: a escalada evolutiva, descoberta e provada pela ciência, vai em direção a Deus.

I.2 CIÊNCIA E RELIGIÃO EM TEILHARD DE CHARDIN E PIETRO UBALDI

Desde muito cedo, Teilhard de Chardin nutriu um prazer pela ciência, notadamente pela Geologia, ao mesmo tempo em que possuía inclinação para a vocação religiosa. Em 1901, quando pronunciou seus votos sacerdotais, Teilhard escreveu uma carta para os seus pais exprimindo sua felicidade de ser jesuíta e de ser “por inteiro enfim, do Sagrado Coração de Jesus, por meio da Santíssima Virgem” (SESÉ, 2005, p. 27). Em seu espírito dominaria a paixão pela ciência e pela religião: “Esses dois sentimentos despertados no espírito de Teilhard de Chardin e a aparente firmeza do conflito existente entre eles, a ciência natural e a religião, permaneceram com ele ao longo de toda sua vida” (LUCARELLI, 2019, p. 23).

Teilhard se tornou um dos mais destacados paleontólogos de seu tempo. Não era um paleontólogo de gabinete, mas um pesquisador de trabalho de campo, promovendo proveitosas escavações sobretudo no período de sua vida que passou na China, onde permaneceu vários anos e criou “em 1940, na cidade de Pequim, o Instituto de Geobiologia. Seu objetivo era estudar a gênese e a interdependência genética dos continentes, bem como de sua fauna ou flora, dedicando-

se especificamente à Ásia” (SOUZA, 2007, p. 57). Na China, realizou várias viagens, explorou a Índia e a Birmânia, visitou a Somália, a Etiópia e a ilha de Java.

O período que Teilhard passou na China lhe rendeu muitos frutos, onde realizou diversas expedições paleontológicas em Pequim e em 1929 participou da descoberta e estudo do *sinantropo*, tido como o primeiro habitante da China “e que atualmente está classificado como homo erectus pekinensis” (LUCARELLI, 2019, p. 35), ou simplesmente o *homem de Pequim*. “A China foi para ele uma ‘segunda pátria’” (LANGER, 2018, p. 15), foi o seu país adotivo, onde ele passaria boa parte de sua vida.

A sua paixão pela ciência e pela religião fez com que ele tentasse construir uma visão integrada entre ambas, procurando conciliar a visão de mundo material da ciência, com a visão de mundo espiritual da teologia: a atividade científica se complementa pelo sacerdócio, em Teilhard de Chardin, e se converte em adoração a Deus. “Peregrino da Evolução apresentou em seus escritos uma visão do mundo evolucionista e mística” (SOUZA, 2007, p. 57).

A tensão entre a ciência e a religião “ocupou lugar importante nas reflexões de Teilhard por muitos anos, pode-se dizer, por toda a vida. Sua busca será sempre a harmonia entre dois mundos que faziam parte de sua existência” (BORGES, 2015, p. 174). Teilhard procurou demonstrar que não existe incompatibilidade entre religião e ciência. “Nisso reside a originalidade da espiritualidade de Teilhard de Chardin: a unidade, a conciliação, a ligação” (LANGER, 2018, p. 22).

Teilhard foi criticado pelas duas vertentes: a científica e a religiosa. Os primeiros, com algumas exceções, negaram o valor científico de sua obra, acusando-a de ter uma linguagem estranha à ciência. Do lado religioso, suas obras teológicas foram censuradas e proibidas de serem publicadas, razão pela qual foi submetido a um duro período de exílio na China. Apenas postumamente a Igreja Católica reconheceu o mérito de seu trabalho. “Poucos autores, na história da Igreja, foram objeto de tão fervorosa admiração e de rejeição tão implacável” (LIMA VAZ, 1996, p. 347).

Não seria exagero dizer que Teilhard pode ser colocado ao lado dos inovadores da ciência, como Giordano Bruno, Galileu Galilei e tantos outros, sendo condenados como heréticos: “Aconteceu o que

acontece a todos inovadores que viram mais longe do que os outros aos quais quiseram fazer ver mais longe também, para além dos limites das verdades já vistas e codificadas por eles. É neste ponto que aparecem as condenações” (UBALDI, 1995, p. 88). Impulsionado por uma visão de mundo muito mais vasta e convincente, Teilhard viu-se compelido para *gritá-la* ao mundo. Mas para muitos, esse *grito* foi um escândalo e procuraram fazer calar esse “escandaloso ‘eureka’ que pretendia tudo resolver, fazendo abandonar a velha estrada sobre a qual caminhava tão bem a sua antiga sapiência. Este foi o martírio de Teilhard, como o é de todos os inovadores” (UBALDI, 1995, p. 89).

Ao contrário de Teilhard de Chardin, Pietro Ubaldi não era um cientista. Mas sua primeira grande obra *Filosofia Zoológica* (UBALDI, 2017) tem a pretensão de promover uma visão integradora da realidade bem como solucionar *os problemas da ciência e do espírito* (como vemos no subtítulo da obra).

Os avanços tecnológicos proporcionados pelo conhecimento científico foram inúmeros no século XX e fez com que a humanidade pudesse atingir um estágio sem precedentes de desenvolvimento tecnológico. Mas esse imenso conhecimento técnico científico se mostrou capaz de revelar tudo? Mesmo com os mais avançados conhecimentos que a ciência nos oferece, podemos dizer que ela tocou os mais profundos e necessários conhecimentos que tanto têm inquietado o pensamento humano? “Vossa ciência lançou-se num beco escuro, sem saída, onde vossa mente não tem amanhã. Que vos deu o último século? Má-qui-nas como jamais o mundo as teve (mas que, no entanto, são apenas máqui-nas) e, em compensação, ressecou vossa alma” (UBALDI, 2017, p. 17). A ciência resolveu todos os problemas que afligem a humanidade? Nas mãos humanas, o saber e a força não podem servir, igualmente, como fonte de dominação e até de destruição, quem sabe até da própria natureza e, com ela, da vida no planeta? “Para que serve, então, o saber, se ao invés de impulsionar-vois para o Alto, tornando-vos melhores, para vós se torna instru-mento de perdição? Não riais, ó céticos, que julgais ter resolvido tudo, porque sufo-castes o grito de vossa alma que anseia por subir!” (UBALDI, 2017, p. 18).

Terá sido a ciência capaz de revelar para nós tudo aquilo de que temos necessidade de conhecer? O que falta para resolver os grandes

problemas que afligem a humanidade? Aqui a ciência se cala. É então que precisamos recorrer à religião. Mas como os nossos dois autores procuraram conciliar conhecimentos aparentemente tão distintos? É o que nós veremos a partir de agora.

I.3 TELEFINALISMO EVOLUTIVO EM TEILHARD E UBALDI

Vimos que ciência e religião ocupam um lugar importante nas reflexões de Teilhard de Chardin e Pietro Ubaldi. Por qual caminho ambos tentaram harmonizar estes dois mundos aparentemente tão distintos?

O padre jesuíta e o filósofo italiano tomaram para si a tarefa de buscar essa integração assumindo as ideias evolucionistas e procurando realizar uma síntese original entre a ciência e a fé. Em outras palavras, procuraram conciliar as ideias de criação (teológica, bíblica, metafísica, religiosa) e evolução (de natureza científica). A ideia de criação do mundo não exclui a evolução biológica e, por outro lado, a evolução pressupõe a criação. A obra de Deus (criada por Ele), converge para Ele mesmo (evolui para Ele). Em Deus se revela todo o sentido da evolução. Teilhard assumiu as ideias evolucionistas e em sua obra mestra, *O Fenômeno Humano* (CHARDIN, 1970), discorre a respeito da evolução de todo o Universo. Analisando a obra de Teilhard, assim se refere Ubaldi (1995, p. 87): “Observando os fenômenos, sobretudo no seu íntimo significado, ele chegou a uma visão do plano geral da existência, no qual domina o princípio da evolução, que faz do ser um transformismo em marcha”.

A obra de Teilhard discorre sobre a evolução do Universo, de todo o Universo: do caos primordial até o despertar da consciência humana sobre a Terra. Para o padre jesuíta, a matéria do universo evolui criando formas cada vez mais complexas, que ele expressa através da chamada Lei de Complexidade e Consciência. “Segundo essa lei, formulada por Teilhard, o mundo atual é nada mais que o resultado de um movimento contínuo descontínuo da não-vida (*cosmogênese*) à vida (biogênese) e da vida à auto-reflexão do homem (*antropogênese*)” (ZILLES, 1995, p. 16). Tudo o que existe no universo evoluiu dos “átomos às moléculas,

das moléculas aos vírus e às células e, finalmente, a toda a gama dos seres vivos, entre os quais é evidente uma sucessiva e maior complexificação: vermes, insetos, peixes, anfíbios, répteis, aves, mamíferos, até o homem” (LIBÓRIO, 2010, p. 94). E ao se referir a cosmo-bio-noogênese de Teilhard de Chardin, Ubaldi (1995) afirma que ela corresponde ao físiódinamo-psiquismo de *Filosofia Zoológica*. Toda a obra de Ubaldi se baseia na teoria evolucionista: “O todo não foi feito por Deus de uma só vez para sempre, de improviso, num dado momento, mas antes se está continuamente formando. O todo é resultado de uma criação contínua, obra de um Deus sempre ativo e presente” (UBALDI, 1995, p. 90). A vida é evolução, fruto de um profundo dinamismo universal.

De acordo com essa visão que podemos chamar de evolucionista e criadora, Deus permanece sendo o criador do mundo, da vida e do homem. Mas essa criação não ocorre de uma maneira instantânea e fixista, como descrito no Livro do Gênesis. O que não significa dizer que o Livro do Gênesis esteja errado, mas que é necessário haver um esforço interpretativo para compreender tal livro.

Como conciliar a teoria evolucionista com a visão religiosa? É sabido que o Livro do Gênesis da Bíblia relata nos seus dois primeiros capítulos a criação do mundo, da vida e do homem. “A Teologia da Criação fundamenta-se, sobretudo, no livro do Gênesis onde se encontram as duas principais narrativas sobre ela, especialmente em Gn 1,1 – 2,4a e Gn 2,4b– 2,25” (SOUZA, 2007, p. 20). É uma visão teológica fixista de criação que parece se opor frontalmente a visão evolucionista de Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) ou de Charles Darwin (1809-1882) no século XIX. “O evolucionismo biológico ou transformismo, como doutrina filosófica, opõe-se ao fixicismo que, por vezes, confunde-se com o criacionismo” (SOUZA, 2007, p. 40).

A obra *Filosofia Zoológica* de Jean-Baptiste Lamarck, publicada em 1809, marca o início da teoria evolucionista moderna, onde o seu autor “tentou explicar a evolução recorrendo a duas causas: a) Adaptação ao ambiente; b) Certa tendência intrínseca à natureza para evoluir” (LIBÓRIO, 2010, p. 90). Já Darwin, “cinquenta anos depois, em sua famosa obra Sobre a Origem das Espécies, publicada em 1859, recorreu a explicações da evolução de ordem mais extrínseca: a) A seleção natural e b) A luta pela existência” (LIBÓRIO, 2010, p. 90)

A partir de 1940, os darwinistas Ernst Mayr, George Simpson e Theodosius Dobzhansky desenvolvem a teoria sintética da Evolução. As teorias contemporâneas, em geral, não se substituem à darwiniana da seleção natural gradual, sendo-lhe, simultaneamente, complementares e independentes (SOUZA, 2007, p. 44)

Surge então uma batalha entre a teoria criacionista e a teoria evolucionista, até que no século XX temos uma terceira teoria: o evolucionismo criador de Pierre Teilhard de Chardin: “Com suas obras, Teilhard tentou estabelecer um diálogo entre Ciência e Religião, aceitando a evolução das espécies de Darwin, mas colocando Deus como Início (Alfa), Meio e Fim (Ômega) do processo evolutivo: o evolucionismo criador” (LIBÓRIO, 2010, p. 84).

Ao invés de contrariar a religião, a teoria evolucionista na verdade deve vir sustentá-la: “Será irreligioso tudo isto? Mas esta é precisamente a mais elevada religião do futuro, a do homem inteligência e consciente, que substituirá o homem ignorante e instintivo de hoje” (UBALDI, 1995, p. 92). O homem faz parte de uma imensa unidade orgânica e não foi feito em um só momento, de uma só vez, da mesma forma como não foi a obra de Deus. O homem “é antes o resultado de um longo caminho percorrido, de formas biológicas inferiores superadas, que o precedem e que encontram nele a razão da sua existência, a continuação do seu caminho, a coroação da sua obra evolutiva” (UBALDI, 1995, p. 91).

I.4 EVOLUÇÃO DA VIDA E DA CONSCIÊNCIA

No movimento evolutivo em que se desenrola a História do Universo, após a gênese do cosmos com seus elementos materiais, corpusculares e a energia que dinamiza esse processo, temos em seguida a gênese da vida (biogênese).

O mundo mineral é bem menos complexo em suas combinações elementares, se comparado com o mundo dos seres vivos. Pouco a pouco a complexidade química dos elementos vai aumentando, os elementos vão se diferenciando com a polimerização, ou seja, a formação

de macromoléculas pela união de substâncias simples. A química inorgânica dá lugar a química orgânica até que a vida surge sobre a Terra com a passagem da molécula para a célula. A vida propriamente dita começa com a célula, uma “unidade química e estruturalmente ultracomplexa” (CUNHA, 2018, p. 95). A Vida! Eis a Vida! A célula é o *grão natural da vida*. Teilhard apresenta duas possibilidades para o surgimento da vida:

1. as primeiras células surgidas em um ou em poucos pontos teriam se multiplicado quase instantaneamente e se propagado por toda a superfície da Terra, ou então;
2. a passagem das megamoléculas para células teria ocorrido simultaneamente em um grande número de pontos, de modo semelhante ao que se observa hoje na humanidade para as grandes descobertas (SOUZA, 2007, p. 76).

Esse mesmo processo é retratado por Ubaldi na sua primeira grande obra, *Filosofia Zoológica*. No capítulo que tem como título: *Da Matéria à Vida* (UBALDI, 2017), o filósofo fala da *vida*, uma pequena centelha na origem, a partir da qual segue sua expansão evolucionista.

[...] numa forma cada vez mais complexa de coordenação de partes, de especialização de funções, de organização de unidades e de atividades; a vida, cuja substância, cujo significado, objetivo e produto é a criação da consciência, é α , o espírito. E da primeira célula se iniciará, através de miríades de formas, de tentativas, de fracassos e de vitórias, a lenta conquista que gradualmente triunfará no homem (UBALDI, 2017, p. 228).

O universo assiste ao surgimento da vida, amadurecida através de milhões de anos, de períodos incomensuráveis de lenta preparação bioquímica. As consequências do surgimento da vida são bastante significativas para o desenrolar da evolução na Terra. “O aparecimento e desenvolvimento da vida é discutido doravante, em *O Fenômeno Humano*, de modo surpreendente: a ênfase põe-se no nascimento das células desaguando nos movimentos elementares da vida” (CUNHA, 2018, p. 94). De qualquer forma, “sob qualquer aspecto que o consideremos, o mundo celular nascente revela-se como já infinitamente complexo” (CUNHA, 2018, p. 96).

A partir de então a vida seguiu avançando. “Caracterizada por assimilação, reprodução, hereditariedade e consciência, a vida é uma propriedade do universo que explodiu quando e onde as condições a tornaram possível, expandindo-se tanto quanto pôde” (SOUZA, 2007, p. 75).

A vida se expande sob a superfície da Terra, ramifica-se no que Teilhard de Chardin exemplificou com a imagem da *Árvore da Vida*. Inúmeras espécies de plantas, vários grupos de animais que se subdividem em diferentes espécies como a dos insetos, peixes, répteis, anfíbios e cujo grupo mais “adulto e recente” é a dos mamíferos (CHARDIN, 1970, p. 118), espécie relativamente jovem e que não corresponde senão a um pequeno ponto na história da evolução.

Que são os Mamíferos, em que se resumem habitualmente para nós a ideia e a imagem do “animal”? Um pobre e pequenino lóbulo, tardiamente desabrochado no tronco da Vida. E, em contrapartida, ao redor deles? e ao lado? e por baixo? Que pulular de tipos rivais, de cuja existência, grandeza e multidão nem sequer suspeitávamos! Seres misteriosos que nos foi dado ver, ocasionalmente, a saltitar entre as folhas secas ou a arrastarem-se por uma praia – sem nunca nos perguntarmos que significavam ou donde vinham (CHARDIN, 1970, p. 133).

Com os animais aparece um novo parâmetro para a evolução e um novo grau de complexidade e de consciência: o desenvolvimento do sistema nervoso, seja o gânglio cervical nos insetos ou o cérebro entre os vertebrados. Entre estes últimos, o aperfeiçoamento do cérebro é cada vez maior. “Nos seres vivos [...] o cérebro aparece como um indicador e medida de consciência. Nos seres vivos, acabámos agora de acrescentar, verifica-se que o cérebro se vai aperfeiçoando continuamente com o tempo” (CHARDIN, 1970, p. 147). Após o ramo dos mamíferos, é nos primatas que temos “*um filo de pura e directa cerebralização*” (CHARDIN, 1970, p. 163 – grifo do autor). Nos seres vivos e, sobretudo no ser humano, o grau de complexidade é dado pelo desenvolvimento do cérebro e do sistema nervoso central. “A evolução remete ao processo de encefalização – ela pode ser tida como uma marcha rumo ao espírito (sendo o sistema nervoso considerado o aparato orgânico da consciência)” (CUNHA, 2018, p. 102). Mas o cérebro representa

apenas a parte exterior da complexificação evolutiva dos seres vivos. Ao lado desse aspecto *exterior* é preciso acrescentar um outro, interior, a complexificação da própria consciência.

Finalmente a complexificação da vida conduz ao surgimento da consciência: “se a consciência aflora de maneira evidente no ser humano, é porque se encontra, de modo inapreensível, em toda parte, prolongando-se indefinidamente nos eixos do tempo e do espaço” (SOUZA, 2007, p. 62). Assim, podemos dizer que para Teilhard de Chardin, toda a evolução pode ser compreendida como o desenvolvimento de uma complexidade crescente que culmina na consciência. “No momento em que aparece o ser humano, o processo de interiorização, de reflexão, se aprofunda. A interiorização de si mesmo pode ser tida como individualização máxima. Assim, o que caracteriza a pessoa é seu poder reflexivo, a consciência de si” (CUNHA, 2018, p. 103).

O surgimento do ser humano não representa apenas um novo elo na escala evolutiva, mas algo absolutamente diferenciado, uma forma auto reflexiva. “Evolução = Ascensão de consciência [...] Cada vez mais complexidade e, portanto, cada vez mais Consciência” (CHARDIN, 1970, p. 265-266). O filósofo italiano Pietro Ubaldi não apenas concorda que o surgimento do ser humano representa algo absolutamente diferenciado como ressalta ainda a ideia de que agora ele deve tomar a direção da evolução da vida no planeta:

Eis a grande concepção teilhardiana: *cosmogênese* contínua em ascensão, e a constatação de que o homem, agora tornado adulto, está maduro para tomar a direção da evolução da vida no seu planeta e por isso deve assumir essa direção, ser dela consciente e responsável (UBALDI, 1995, p. 98).

E é aqui que mais uma vez as religiões têm um papel importante a desempenhar. Não mais apenas as religiões, mas igualmente o conhecimento científico. As religiões devem cooperar inteligentemente “na realização das leis da evolução e do seu imenso programa de ascensão [...] Não se trata da morte das religiões! Trata-se da morte da sua forma atual atrasada, para ressurgirem numa outra mais avançada e potente” (UBALDI, 1995, p. 98).

A ciência pode até ter destruído antigas e velhas concepções metafísicas, mas isso não significou a morte das religiões. “Teilhard

quis satisfazer esta necessidade humana de ter uma resposta a essas interrogações [sobre o universo, a vida, o homem] [...] não se baseando já em sistemas, conceitos e terminologias tradicionais, mas sim na ciência” (UBALDI, 1995, p. III). Teilhard de Chardin e Pietro Ubaldi ousaram ir além dos limites impostos pela ciência, levando-a até as suas consequências metafísicas e espirituais, até ao campo das religiões e isso com a vantagem de oferecer uma resposta tão empírica e produto dos fatos quanto religiosa e espiritual: “Hoje a obra de Teilhard conforta-nos mostrando-nos quanto é necessário chegar a uma ciência mais completa e a uma religião mais demonstrada” (UBALDI, 1995, p. III). Temos uma ciência que se faz metafísica e uma metafísica que se faz ciência. “Assim a ciência se torna metafísica e a metafísica se torna científica. As conexões entre os elementos do plano físico encontram correspondência com as que existem entre os elementos do plano espiritual” (UBALDI, 1995, p. III).

Assim podemos pensar não mais em oposição entre ciência e religião, oposição entre matéria e espírito: “Ciência e espírito, conhecimento e moral, têm as mesmas raízes. E Teilhard não podia deixar, ele também, de ver a unidade fundamental de todas as coisas” (UBALDI, 1995, p. 92).

Quando se chegou a compreender que matéria e espírito, hoje concebidos como dois termos antagônicos inconciliáveis, são redutíveis à mesma substância fundamental, os atritos entre a forma mental da ciência e a das religiões podem desaparecer, e é possível fundir, numa só, as duas concepções do ser. Elas, em vez de se excluírem, se integram indispensáveis uma à outra, como duas partes da mesma unidade. Hoje estes dois aspectos parciais e complementares da mesma verdade se estão combatendo, cada um pretendendo constituir o todo e não uma parte; estão-se negando reciprocamente quando são apenas duas afirmações incompletas, que se procuram uma à outra para completar-se (UBALDI, 1995, p. 95-96).

Finalmente, o último passo dessa longa jornada, é ver como ciência e religião nos conduzem ao próprio Deus.

Desta exposição irrompe um hino de louvor ao Criador.
Minha voz funde-se no canto imenso de toda a criação.

Diante do mistério que se realiza, no momento supremo da gênese, a ciência torna-se mística expansão, a exposição árida incendia-se permeada pelo hálito do sublime; através da crua fenomenologia científica sopra o senso do divino. Diante das coisas supremas, dos fenômenos decisivos que somente aparecem nas grandes curvas da evolução, os princípios racionais da ciência e os princípios éticos das religiões fundem-se no mesmo lampejo de luz, numa única verdade. Por que a verdade descoberta por vós, racionalmente, deveria ser diferente da verdade que vos foi revelada? Diante da última síntese, caem os antagonismos inúteis do momento e de vosso espírito unilateral e cego. Cada verdade e concepção parcial tem que reentrar no Todo: a ciência tanto quanto a fé, o que nasce do coração e da mente, a matemática mais avançada e a mais alta aspiração mística, a matéria e o espírito, nenhuma realidade, por mais relativa que seja, pode ser excluída (UBALDI, 2017, p. 230).

Fazemos parte de um universo em que os fenômenos estão orientados em direção a um fim e isto, tanto na visão do filósofo italiano quanto do padre jesuíta. O *leit-motiv* da extraordinária aventura teórica e humana vivida por Teilhard de Chardin, como afirma por exemplo Lima Vaz (1996, p. 351), foi a questão de Deus. Só assim poderemos captar o seu sentido profundo e nos situarmos no centro irradiador do seu pensamento.

A questão de Deus está no centro da visão teilhardiana e é dela que parte o seu eixo ordenador. Podemos mesmo considerar o pensamento de Teilhard de Chardin como uma tentativa grandiosa de responder à pergunta que, como gládio impiedoso, atravessará a alma do homem da tradição judeu-cristã no século XX: é possível pensar Deus, crer em Deus, aceitar Deus e agir à luz da existência de Deus num mundo que, aparentemente, chegou ao termo da imensa operação cultural, iniciada dois séculos antes, de liquidar de vez a herança teísta de uma história imemorial? (LIMA VAZ, 1996, p. 350-351).

Teilhard teve diante de si todo o ateísmo decorrente da modernidade e da contemporaneidade e, apesar disso, foi ali, no seio mesmo desta cultura, que ele se lançou nesta aventura “da busca de Deus no deserto de uma cultura pós-teísta” (LIMA VAZ, 1996, p. 352).

Teilhard intuiu, como nós, a presença de planos biológicos diferentes, com suas leis cada uma relativa a cada um deles; em cada um dessas leis dirigem o funcionamento do ser. Nos diferentes níveis estas leis correspondem umas às outras; são encontradas harmonicamente coordenadas, conectadas, analógicas, e no fim nos revelam fundidas no seio de uma lei universal única que representa o pensamento de Deus. A visão é unitária, orientando e compreendendo tudo dentro de si” (UBALDI, 1995, p. III-II2).

I.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da visão evolucionista de Teilhard de Chardin e Pietro Ubaldi, vimos como é possível, através de uma síntese lógica e harmônica, fazer concordar o conhecimento científico e o religioso. Tanto para o padre jesuíta quanto para o filósofo italiano, a evolução, descoberta e provada pela ciência, pode perfeitamente se colocar de acordo com os ensinamentos da tradição religiosa. Assim, a ciência pode oferecer uma base lógica para a religião e esta, por sua vez, pode iluminar o conhecimento científico.

A originalidade do pensamento de ambos está em demonstrar que não existe incompatibilidade entre a religião e ciência. Ambos buscaram uma integração entre as concepções materialistas da ciência e espiritualistas da religião, concebendo uma cosmovisão integradora da realidade, a partir de uma visão evolucionista. É assim que ciência e religião apontam para uma mesma direção. Não são dois tipos de conhecimentos antagônicos, mas que revelam algo da própria essência da vida: a de que a vida é evolução e de que essa evolução tem um propósito espiritual de natureza divina.

Teilhard de Chardin, *peregrino da evolução*, procurou demonstrar essa ideia sobretudo em sua obra *O Fenômeno Humano*. Analisando a obra do padre jesuíta, Pietro Ubaldi afirma, inclusive, que a cosmo-bio-noogênese de Teilhard corresponde ao físiio-dínamo-psiquismo de *A Grande Síntese*, com sua visão evolutiva e espiritualista.

Para o pensador italiano, se quisermos ter uma compreensão mais exata da realidade, é preciso conciliar o conhecimento científico com o conhecimento religioso. E ambos, Ubaldi e Teilhard, concordam não

apenas com o aspecto evolutivo do universo como igualmente com a ideia de que essa evolução tem como meta final o retorno ao Criador (ponto ômega).

Potência invisível que diriges os mundos e as vidas, Tu estás em Tua essência acima de toda a minha concepção. Que serás Tu, que não sei descrever nem definir, se apenas o reflexo de Tuas obras me engeguece? Que serás Tu, se já me assombra a incomensurável complexidade desta Tua emanação, pequena cen-telha espiritual que me anima integralmente? O homem Te busca na Ciência, invoca-Te na dor, Te bendiz na alegria. Mas na grandiosidade de Tua potência, como na bondade de Teu amor, estás sempre além, além de todo o pensamento humano, acima das formas e do devenir, um lampejo do infinito. No ribombar da tempestade está Deus; na carícia do humilde está Deus; na evolução do turbilhão atômico, na arrancada das formas dinâmicas, na vitória da vida e do espírito, está Deus. Na alegria e na dor, na vida e na morte, no bem e no mal, está Deus; um Deus sem limites, que tudo abarca, estreita e do-mina, até mesmo as aparências dos contrários, que guia para seus fins supremos. E o ser sobe, de forma em forma, ansioso por conhecer-Te, buscando uma realização cada vez mais completa de Teu pensamento, tradução em ato de Tua essência (UBALDI, 2017, p. 231 – grifo do autor).

I.6 REFERÊNCIAS

- AMARAL, José. Pietro Ubaldi: o Missionário. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2020.
- BORGES, Deborah Terezinha de Paula. Diafania de Deus no Coração da Matéria: A Mística de Teilhard de Chardin. Tese (Doutorado em Ciência da Religião), Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora-MG, 2015.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. O Fenômeno Humano. 3 ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1970.
- CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. Aspectos da personalização do universo em Teilhard de Chardin: da individualização e multiplicidade da vida à ipseidade do ser humano. Filosofia e História

da Biologia, v. 13, n. 1, p. 89-107, 2018. Disponível em:
<<https://www.abfhib.org/FHB/FHB-13-1/FHB-v13-n1-o6.html>>.

Acesso em: 30 set. 2022.

LANGER, André. A Espiritualidade de Teilhard de Chardin. *Tabulae - Revista de Filosofia*, ano 12, n. 24, p. 10-37, jan.-jun., 2018.

Disponível em:

<<https://www.faculdadevicentina.com.br/intranet/revista-tabulae/category/15-revista-tabulae-ano-12-n-24-jan-jun-de-2018>>.

Acesso em: 20 out. 2022.

LIBÓRIO, Luiz Alencar. O Fenômeno Humano: Aspectos Antropológicos-Teológicos. *Kairós – Revista Acadêmica da Prainha*, ano VII, n. 1, p. 77-118, jan./jun., 2010. Disponível em:

<<https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/220>>.

Acesso em: 09 out. 2022.

LIMA VAZ, Henrique C. de. Teilhard de Chardin e a Questão de Deus. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, u. 23, n. 74, p. 345-370, 1996.

Disponível em:

<<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/981>>.

Acesso em: 20 out. 2022.

LUCARELLI, Vera Lúcia Moreira Alves. *Ciência e Espiritualidade no Pensamento de Teilhard de Chardin*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo-UMESP, São Bernardo do Campo-SP, 2019.

SESÉ, Bernard. *Pierre Teilhard de Chardin*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SOUZA, Maria Aparecida de. *Criação e Evolução: em diálogo com Teilhard de Chardin*. Dissertação (Mestrado em Teologia), Programa de Pós-graduação da Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS, 2007.

UBALDI, Pietro. *A Grande Síntese: Síntese e Solução dos Problemas da Ciência e do Espírito*. Tradução de Carlos Torres Pastorino e Paulo Vieira da Silva. 24. ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2017.

UBALDI, Pietro. *A Descida dos Ideais*. Tradução de Manuel Emygdio da Silva. 3. ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Fraternidade Francisco de Assis, 1995.

ZILLES, Urbano. Criação ou Evolução? 2 ed. Porto Alegre:
EDIPUCRS, 1995.

II

A NATURALIZAÇÃO DA ÉTICA NO MODELO PSICO-FISIOLOGICO DE IBN GABIROL

Por: Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo.

II.1 INTRODUÇÃO

NASCIDO provavelmente em 1021, Suleyman Ibn Yahya Ibn Yabirul, ou Schlomo Ibn Gabirol entre os judeus, foi um pensador espanhol, nascido em Málaga de uma família cordobesa, mas que passou boa parte da vida em Zaragoza. Poeta de profissão, tendo ficado órfão de pai muito cedo, precisou de mecenas durante sua vida, vindo a encontrar Yequitiel Ibn Hassan, homem que gozava de prestígio nos meios políticos, que também foi seu amigo. Com o assassinato de Yequitiel por ocasião de um golpe de Estado, Ibn Gabirol parte para encontrar um novo mecenas e novas condições de vida. Em Granada consegue o posto de preceptor de Yosef, filho do também importante poeta Samuel Ibn Nagrella, Ha-Nagid, político hábil e chefe da comunidade judaica, vizir de Badis ibn Habus, rei de Granada. Mas, por divergências ou ciúmes por parte do nagid, muito em breve se desentenderia com este. Pelas informações das quais dispomos, veio

a passar a maior parte de sua vida na Taifa de Zaragoza, conhecida por acolher intelectuais advindos de outros reinos menos tolerantes do Sul¹.

Em geral, nos reinos onde uma culta aristocracia árabe governava, os judeus foram afastados dos cargos públicos, enquanto nos reinos governados por muçulmanos de origem berbere, muito menos cultos, os judeus foram atraídos a cargos públicos e adquiriram maior relevância (VARELA MORENO, In GONZALO MAESO, 2001, p.16)

Infelizmente, as notícias seguras sobre sua vida desaparecem ainda no ano de 1045, quando foi alvo de um *Herem* (expulsão da comunidade que significava uma espécie de excomunhão) pela comunidade judaica de Zaragoza. Não há certezas também acerca da razão dessa expulsão. Certos estudiosos apontam acusações de heresia, incluindo tendência cristianizante, mas, o mais provável, em virtude do contexto religioso da época e das divisões internas à comunidade judaica, é que tenha sido alguma acusação de Caráismo², pela sua insistência em pouco ou nenhum uso do material talmúdico.

Nos seus poucos anos de vida, dado que, apesar das divergências sobre a data de sua morte crê-se que data de 1057-8, e seguramente não pode ter sido para além de 1068, foi autor de mais de 400 poemas, tanto religiosos como seculares. Quanto aos religiosos, a versão cantada de vários deles ainda ressoa na liturgia sefaradi até os dias atuais, fazendo com que o autor figure na lista dos maiores poetas hebraicos de todos os tempos. Nem o *herem* foi capaz de ofuscar seu brilhantismo enquanto poeta. Dentre eles, encontramos o célebre e longo *Keter Malkhut*³, que é considerado, de certo modo, uma contraparte de sua filosofia racional.

1 Em 1031, o decadente califado de Córdoba é desmembrado e substituído pelas Taifas, pequenos reinos regionais separados, que se formaram em Al-Andalus. Lomba Fuentes (Introducción. In IBN GABIROL, 1990, p. 11 et seq.) ressalta a importância da Taifa de Zaragoza para a obra ética de Ibn Gabirol.

2 Os caraitas são uma seita do judaísmo que remonta ao século VIII, e professa a estrita adesão à Torah (Pentateuco) como única fonte de lei religiosa. Esta discussão sobre a adesão ao material compilado advindo da tradição oral, é herdeira legítima das antigas disputas entre saduceus e fariseus.

3 LEWIS, Bernard, *The Kingly Crown: Keter Malkhut*. (edição bilingue) Translated by Bernard Lewis Introduction and Commentary by Andrew L. Gluck. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.

Na filosofia propriamente dita, ainda que provavelmente tenha escrito muito mais, chegaram às mãos atuais somente dois livros de ética e um de metafísica. É citado por alguns de seus sucessores como importante exegeta⁴, mas não sabemos se o conteúdo do que ele ensinava chegou mesmo a ser documentado.

Como sua obra metafísica foi escrita muito provavelmente após 1045, ou seja, após sua expulsão, não foi muito aproveitada nos círculos filosóficos judaicos, ainda que tenha influenciado em muito alguns autores de orientação místico-cabalística. Há escassas referências nominais, embora possamos entrever sua influência. Assim como o restante de sua produção filosófica, o original de seu livro de metafísica, redigido em árabe, foi perdido. Mas, no sentido inverso, Ibn Gabirol entrou para a história da filosofia através do pensamento latino. Tendo seu principal livro sido traduzido ao Latim já no século seguinte, arrecadou tanto defensores quanto detratores, que não podemos atestar o quanto conheciam sobre sua filiação religiosa. O *Fons Vitae*, nome pelo qual ficou conhecida a obra, foi um dos volumes mais lidos durante o século treze pela Escolástica Cristã. Além da tradução latina, há uma seleção hebraica das passagens consideradas principais, organizada por Shem Tov Ibn Falaqera durante o século XIII.

II.2 UM PENSADOR HETERODOXO

Ibn Gabirol pode ser considerado um autor controverso, e isso se deve a uma série de razões. Em primeiro lugar, por sua expulsão da comunidade judaica, sobre a qual não sabemos detalhes ou de fato a real razão. Era dotado de uma personalidade forte e crítica, tendo arrebanhado uma série de inimigos. Além de seu comportamento social, podemos notar através de sua poesia satírica, que atacava constantemente a postura de lideranças políticas judaicas. Assim sendo, sua expulsão pode ter sido considerada um alívio, não importando a razão alegada oficialmente.

⁴ Como nos informa, por exemplo, Ibn Ezra. IBN EZRA, Abraham. *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)*. trad., H. Norman Strickman, Arthur M. Silver. Menorah Pub Co, 1999.

Para além do judaísmo e de seu próprio tempo de vida, conforme já apontamos, no pensamento escolástico latino, sua obra contou com admiradores, principalmente entre os franciscanos, mas também com adversários poderosíssimos, em especial, entre os dominicanos, entre os quais podemos citar Alberto Magno, que considera sua filosofia repugnante, e Tomás de Aquino, que retorna inúmeras vezes ao longo de sua obra para tentar caracterizar as teses principais expostas por Ibn Gabirol no *Fons Vitae* como absurdas.

Além disso, Ibn Gabirol pode ser considerado um pensador original nas diversas áreas pelas quais se aventurou. De algum modo, sua marca pessoal se faz presente em todas as suas expressões. Na poesia, está situado na chamada escola de poesia hebraico-espanhola que, por si só, já é considerada um fenômeno especial. Até meados do século X, quando este movimento começa a se formar⁵, a poesia hebraica era composta quase que somente da poesia sagrada sinagoga, o *piyyut*, que consiste de fato em um tipo de criação litúrgica destinada a adornar as orações, em especial, nos dias sagrados do calendário judaico. A Escola espanhola recebe as influências da poesia árabe, proporcionando uma fusão entre as duas culturas.

A poesia da Escola se plasmou, como dissemos, em uma síntese entre o renascimento bíblico e a absorção de elementos da poesia árabe. Os metros quantitativos árabes foram adaptados ao hebraico, já nos primórdios da escola e adotados como lei imutável. O mesmo há que dizer do sistema de rima (...) Com estes esquemas formais, desenvolve-se então uma poesia secular hebraica ramificada e cheia de matizes, cujos gêneros – cantos de elogio, lamentações, cantos de amor, poemas báquicos, cantos à natureza, poemas filosóficos, sátiras, poemas de queixa e tantos outros – que, se por um lado foram influenciados pelo árabe, no entanto, foram adaptados ao hebraico, refletindo uma nova realidade social. (PAGIS, In IBN GABIROL, 1978, *Introduccion*, p. XX)

O século XI foi considerado o “século de ouro” da poesia hebraico-espanhola que vem a entrar em declínio após a invasão dos Almôadas,

5 A escola se forma ainda durante o Califado de Córdoba, na corte de Hasday Ibn Shaprut, homem de prestígio na corte de Abd Al-Rahman III.

migrando totalmente em meados do século XII. Neste contexto, Pagis (1978, p. XVII) afirma que Ibn Gabirol teria sido “o mais individualista dos seus criadores. Acrescentou à poesia hebraica uma dose de introspecção crua e desperta, desconhecida antes dele e ainda muito tempo depois dele até época muito recente”.

Na área da poesia sagrada ou religiosa em geral, sua contribuição não foi menos importante. Até seus dias, a poesia religiosa hebraica seguia as estruturas do *piyyut*, para uso sinagoga. Conforme Cano (1992, p. 39), é difícil classificar seus poemas dentro de gêneros muito definidos, atribuindo isso a uma idiosincrasia do autor. Conforme as regras até então, a poesia religiosa era composta sempre em primeira pessoa do plural. O “nós” aqui se refere ao povo de Israel, à nação, ao coletivo do que constituiria, em conjunto, uma alma judaica. Ibn Gabirol escreve diversos poemas religiosos na primeira pessoa do singular. Não está preocupado com a nação de Israel ou seus anseios coletivos, mas fala de sua alma particular em busca de Deus; sua poesia, portanto, não é puramente religiosa, mas essencialmente mística. Vale ressaltar que esta característica tampouco lhe sobrevém a partir da influência árabe ou judaica oriental, mas consiste em uma marca pessoal:

O sujeito mais ou menos impessoal e coletivo que geralmente se encontra nos poemas dos poetas litúrgicos do Oriente vê-se substituído por um “eu” totalmente pessoal que se dirige diretamente a Deus e que expressa os mais íntimos sentimentos do poeta, com os que podem se identificar os crentes que escutam o poema na sinagoga (SÁENS-BADILLOS, 1982. p. 81).

Ibn Gabirol usa a poesia originariamente sinagoga para atravessar seus muros e barreiras religiosas. Com este “artifício”, suas orações não raramente adquirem um caráter absolutamente universal, através do qual crentes de diversas religiões podem sentir na própria alma a ressonância do ardor místico do poeta. Desse modo, ao tomar para si a relação com Deus, desloca a oração judaica de sua reivindicação nacional para um anseio místico universal.

Este mesmo caráter universal parece ter sido seu objetivo na obra metafísica, o *Fons Vitae*. Através de uma filosofia dura, sem referências religiosas diretas, na qual Deus é chamado de Essência Primeira ou

Uno, constrói um modelo de orientação neoplatônica em linguagem aristotélica para maior rigor lógico. Este modelo se desdobrará em uma metafísica dinâmica na qual um fluxo contínuo de luz dá origem às realidades criadas. Não há sequer uma única citação bíblica. Raras referências indiretas como aquela ao Trono da Glória, conclusão de minha tese de doutorado⁶, fornecem pistas quanto às posições religiosas do autor. Outra novidade de sua metafísica e que faz dela, de certo modo, única é a inversão da proposta medieval comum de prioridade da forma sobre a matéria e sua negação da independência da forma⁷.

Conforme antes dissemos, se em sua metafísica não encontramos referências bíblicas, menos ainda talmúdicas. Quanto à ética, que é o objeto desse capítulo, comentaremos suas inovações no próximo bloco, mas, desde já adiantamos que tampouco se utiliza das usuais citações talmúdicas no sentido de reforçar suas afirmações. Por essa razão, acreditamos, conforme expusemos acima, que a acusação de caráismo é a que mais provável se apresenta como razão para seu *berem*.

II.3 UMA ÉTICA APRESENTADA COMO “CURA” DO CARÁTER

Ibn Gabirol nos deixou duas obras consideradas no âmbito da ética: a Seleção (ou Coleção) de Pérolas (*Mibbar ha-Peninim*) e aquela que é objeto desse estudo. A Seleção de Pérolas consiste em um apanhado de máximas morais e ditos de sabedoria coletados de diversas fontes, principalmente bíblicas e orientais, dividido em 64 breves capítulos. Não se parece em nada a um tratado de ética sistemática, mas também não corresponde a uma simples coleção de refrãos, ou um fabulário com intenção educativa. Ainda que antes tenhamos dito que dificilmente Ibn Gabirol citara o Talmud, quanto a esta obra a situação se inverte. Há uma clara influência perceptível não só na seleção de passagens de textos

6 CAVALEIRO DE MACEDO, C. *Metafísica, Mística e Linguagem na obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicbron): uma abordagem bergsoniana*. Tese de doutorado. PUCSP, 2006.

7 Sobre o tema, ver CAVALEIRO DE MACEDO, C. “A virtude da ‘mulher adúltera’: Ibn Gabirol e a dignidade da matéria”. *VERITAS*, Porto Alegre: v. 63 n. 1 (2018): Dossiê - Filosofia Judaica. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/29653/16736>

rabínicos como *Mishná*, *Haggadá*, os *Midrashim* e a literatura judaica em geral, mas, como considera Maeso (p. 30), há clara semelhança com as estruturas do *Pirkei Avot* (O Tratado dos Pais, que forma parte da *Mishná*). Mas, ainda mais, parece ser inspirada diretamente no livro dos Provérbios:

Bom modelo teve, por outra parte, no livro dos Provérbios, com o qual mantém tão estreita analogia de fundo e de forma, tanto que, prescindindo do carisma especial dos livros inspirados, a maioria das máximas e sentenças da obra poderiam figurar, sem desonra em qualquer sentido, entre os capítulos de Mišlê Šelomó, como um complemento elaborado por um segundo Salomão (MAESO, In IBN GABIROL, 1977, p. 28).

De caráter completamente diverso é sua outra obra ética. Acerca do *Kitāb islāh al akhlāq*, escrito originariamente em árabe e traduzido ao hebraico como *Tikkun midot ha-nefesh*, ou correção das qualidades da alma, se não podemos dizer tampouco que seja um tratado sistemático de ética, possui uma estrutura bem mais coesa e direcionada. O título árabe da obra e sua tradução ao hebraico podem nos fornecer pistas acerca dos objetivos do autor. Mas, isso demandaria uma reflexão mais longa sobre o significado das expressões *Islah al-Akblaq* (árabe) e *Tikkun Midot* (hebraico), que não cabe neste capítulo. De fato, há, em ambas as tradições, islâmica e judaica, material nada desprezível acerca da correção da conduta ou retificação do caráter, mas, tomemos, como o tradutor assim o quis, as expressões como equivalentes. O que sobra, por assim dizer, na tradução hebraica do título, é ha-Nefesh. Entendido o termo nefesh normalmente como “alma”, isso confunde o leitor, no sentido de que conduz a uma falsa impressão de que ele estaria se referindo à alma propriamente humana, ou seja, a alma racional.

Mas, para Ibn Gabirol, a alma racional não precisa nem pode vir a precisar de uma “correção”, posto que, além de luminosa, sábia e imortal, ela seria naturalmente incorruptível. Enquanto incorruptível, não estaria sujeita a desvios de comportamento, nem poderia ser a causa de atitudes não louváveis por parte do homem.

Quando vimos que o homem é a mais excelsa das criaturas do Criador, exaltada seja sua Majestade, soubemos que ele

era o objetivo perseguido na criação de todas as substâncias e seres. Além disso, que era o mais proporcionado de todos os seres vivos, no que se refere à sua constituição. Além do mais, sua forma é a mais perfeita e mais bela, e que o homem está perfeitamente formado. Está dotado de uma alma racional, luminosa, sábia, imortal, que não se corrompe. Para tudo isso há argumentos, tanto racionais quanto escriturais, todos eles evidentes, que não se ocultam aos que têm inteligência. (IBN GABIROL, 1990, p. 59-60)

Ibn Gabirol nos falará nesta obra, justamente, dos estratos inferiores da alma, ora adotando a denominação aristotélica de vegetativa e animal, ora tratando-os como concupiscente e irascível. Vale perceber que, a seu ver, como para a maior parte dos filósofos do período, as distâncias entre Platão e Aristóteles não eram grandes⁸.

A alma racional confere ao homem a capacidade de pensar e falar, no estilo bem judaico da concepção de *nefesh medaberet*. Estas seriam características divinas que compartilharíamos com os anjos: “Dizemos que a indicação mais segura de que o homem é a mais excelsa das criaturas, é que compartilha o estado dos anjos em relação a falar e a pensar. Estas duas qualidades são divinas e espirituais.” (IBN GABIROL, 1990, p. 60). Na mesma linha do pensamento judaico em geral, afirma que os homens, apesar de sua constituição e compleição semelhantes, não são iguais entre si, havendo uns que são superiores aos outros. E esta superioridade pode se dar por três razões, sendo uma delas causas completamente inata e fora de seu controle e duas outras que, apesar de dependerem de uma propensão natural, podem ser desenvolvidas ou não.

8 Essa imagem de proximidade entre as filosofias de Platão e Aristóteles se devem à atribuição errônea a Aristóteles dos livros que ficaram conhecidos como *Teologia e Liber de Causis* (Livro do Puro bem, em árabe), que consistiam em textos ou paráfrases de Plotino e Proclo, bem como à recepção das obras de Aristóteles conjuntamente ou já comentadas por Neoplatônicos posteriores. A situação é agravada pelo fato de que os pioneiros da Falsafa reforçaram esta concepção com suas próprias obras, como por exemplo a compatibilização estabelecida por Al-Farabi. Ver: ALFARABI. *Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated with introduction by Muhsin Mahdi Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.

A alma de um homem é predisposta a que outros homens o honrem, ou porque lhe ajudam os corpos celestes, ou por sua preferência pelo bom comportamento, ou bem porque sua parte inferior obedece à superior, quero dizer, porque seu intelecto governa sua natureza corpórea (IBN GABIROL, 1990, p. 60).

Assim, a primeira das causas “porque lhe ajudam os corpos celestes” pode ser um indicador de que Ibn Gabirol levava em conta a astrologia. Isso é reforçado porque, em outros lugares do livro, fala-nos a respeito das características dos astros, considerando ao mesmo tempo aspectos que hoje entendemos como astronômicos e outros que foram legados ao campo da astrologia, como a influência dos astros no homem e na sociedade. A segunda causa da superioridade que um homem pode ter sobre outros é de natureza ética e designa aqueles que se destacam pelo bom comportamento. A terceira é a superioridade intelectual que, governando a natureza corpórea, afasta-o das questões mundanas e inclina o homem a uma vida dedicada à *theoria*.

Mas, para a maioria dos seres humanos, essa “sorte” ou essas facilidades referentes às possibilidades de aquisição de dignidades não são disponíveis. E assim, é para o homem comum que não foi agraciado por estas três qualidades, ou que, mesmo tendo certa facilidade, não alcançou seu objetivo que ele escreve este livro. Quanto a este objetivo, mais à frente, ele dirá ser a “felicidade neste mundo”. E o método para a aquisição dessa felicidade é justamente a correção ou retificação de sua conduta ou de seu caráter, que deve ser levada a cabo do modo como ele irá explicar. Após a aquisição desta, ser-lhe é possível adquirir “a felicidade duradoura que pode ser encontrada no mundo do intelecto, quer dizer, no mundo vindouro” (IBN GABIROL, 1990, p. 61).

De certo modo, podemos dizer que esta obra trata de um tema que funcionaria como complementar ao conteúdo que expõe no *Fons Vitae*, ainda que seu desenvolvimento seja considerado, de certo modo, preliminar. Se naquela obra, traça um caminho intelectual dos sensíveis ao mais alto dos inteligíveis que a alma humana pode alcançar através da especulação, aqui nos explica como retificar o caráter para que a alma racional seja liberada para a consecução daquele objetivo possa ser possível.

No plano teórico, o caminho é apontado pela Fonte da Vida; no plano prático, pela Correção dos Caracteres. De acordo com isso, pode-se pensar que a Correção dos Caracteres é uma obra preparatória e prévia à Fonte da Vida. Naquela seria apresentado o regime prático e moral do homem, a fim de que este chegue à máxima perfeição ética de todas as suas qualidades e caracteres; e nesta, suposta já a conduta reta exercida segundo os ditames daquela, seria proposto o sistema total do mundo e o caminho a seguir para chegar a Deus, a partir de um ponto de vista teórico, contemplativo e místico.” (LOMBA FUENTES. In IBN GABIROL, 1990, p. 33).

Sua concepção de homem é a de uma imagem da totalidade do universo, compartilhando algo com todos os seres em todos os níveis da criação. E sobre o tema, ele assim nos fala:

Deus, honrado e exaltado seja, criou a totalidade do microcosmo, de acordo com quatro [elementos] naturais: pôs no homem o sangue, correspondendo ao ar, a [bile] amarela, correspondendo ao fogo, a [bile] negra correspondendo à terra e a fleuma correspondendo à água. Além disso, Deus, exaltado seja, dotou-o com a perfeição da forma e com cada órgão completo, nada lhe faltando; e criou-lhe cinco sentidos, tal como diremos. (IBN GABIROL, 1990, p. 61).

Neste pequeno trecho já podemos notar que Ibn Gabirol: a) declara textualmente sua concepção do homem enquanto microcosmo; b) aceita a composição de toda a matéria do mundo pelos quatro elementos; c) declara que parte da medicina antiga e vigente em sua época e a teoria dos humores e d) adianta-nos a importância que atribuirá aos cinco sentidos.

A teoria dos humores formulada por Hipócrates de Cós e que chegou à Idade Média islâmica, principalmente, através das obras de Galeno e Aristóteles desempenhará um papel crucial na ética gabiroliana. Sua base eram os quatro elementos dos quais toda a matéria é formada, que estariam associados às quatro qualidades, cada um deles representando

a mistura de duas delas. A isto corresponderiam as quatro estações⁹ e também os quatro tipos de fluidos que temos nos corpos animais e humanos (sangue, bile amarela, bile negra e fleuma). Tudo deve estar em harmonia e equilíbrio e, portanto, a doença nada seria senão o desequilíbrio desses humores, seja ele causado por fatores internos ao organismo, seja por fatores externos. Dessa classificação dos humores e seus desequilíbrios, Galeno deriva quatro tipos humanos, os quatro temperamentos: sanguíneo, colérico, melancólico e fleumático. A cada um deles corresponderia o excesso de um dos respectivos humores.

Elemento	Qualidades	Estações	Humor	Temperamento
Ar	Quente/úmido	Primavera	Sangue	Sanguíneo
Fogo	Quente/seco	Verão	Bile Amarela	Colérico
Terra	Frio/seco	Outono	Bile Negra	Melancólico
Água	Frio/úmido	Inverno	Fleuma	Fleumático

Este número quatro dos elementos, qualidades, humores e temperamentos é multiplicado por Ibn Gabirol pelos cinco sentidos, dando origem a vinte características das quais todos disporíamos. Conforme já apontamos, tudo isso se desenvolve em um plano natural e, portanto, inferior, já que a alma racional é, para ele, “substancial, sábia, imortal, não se corrompe”, estando acima da corruptibilidade que atinge os estratos inferiores, nos quais estas características se desenvolvem.

Como para Gabirol, conforme é bastante explícito no *Fons Vitae*, a matéria é em si neutra, não sendo a responsável de modo algum pelo pecado¹⁰, defende a neutralidade e isenção da matéria também em relação à má conduta moral. Assim, vemos claramente que Ibn Gabirol compreende as particularidades dos estratos inferiores da alma (animal e vegetativa) como características neutras em si mesmas. Mesmo as manifestações emocionais vistas como vícios em si mesmas ou fonte de vícios – como a ira, o ódio, entre outras – têm seus usos, são necessárias à sobrevivência no mundo e são equiparadas àquelas que são usualmente

9 Note-se que é possível que Galeno discordasse, já que isso indicaria permanente desequilíbrio e a primavera é essencialmente equilibrada: “é ao mesmo tempo úmida, quente e equilibrada” (GALENO, 2020, Livro I, cap. IV. p. 25).

10 Diferentemente do que sustenta Avicena e irá sustentar Maimônides, assim como a maioria dos pensadores medievais.

consideradas positivas ou virtuosas – como o amor e a humildade, que, por sua vez, também podem conduzir ao erro e à conduta viciosa. As características são distribuídas pelos cinco sentidos, associando quatro delas a cada um deles.

A ligação entre medicina e filosofia para os pensadores judeus e muçulmanos medievais não é coisa rara. Ibn Sina (Avicena), como sabemos, foi um grande médico e exercia esta profissão principal. Entre os judeus, além do célebre Maimônides, contamos com o primeiro neoplatônico medieval, Isaac Israeli, cuja extensa obra nesse campo legou-lhe grande fama; além de Yehuda Há-Levi e tantos outros. A educação básica do judeu medieval que dispunha de certas posses na península ibérica islamizada contava com uma forte formação científica, na qual a medicina se destacava. “Os jovens estudavam, junto com o *Talmud*, outras matérias como, poética, filosofia, medicina, astronomia, etc” (ROMERO CASTELLÓ; MACÍA CAPÓN. 1997, p. 27).

Assim sendo, não é de se estranhar que Ibn Gabirol dispusesse desses conhecimentos, mesmo sendo poeta de profissão e jamais tendo exercido a medicina como fonte de renda. Portanto, na esteira da naturalização dos processos psíquicos que se desenvolve no âmbito da filosofia medieval sob o domínio islâmico, Ibn Gabirol irá desenvolver sua ética a partir da ciência. Ele chega mesmo a citar textualmente o paralelo com a medicina, afirmando que o homem sábio deve ser como um médico para “curar” seus desequilíbrios, direcionar seus sentidos a objetivos mais puros e elevados e desenvolver suas faculdades morais, retificando assim seu caráter e conduta:

Se o homem for sábio, empregá-las-á em seus corretos lugares, abstendo-se de tudo o que se relaciona com aquilo que não deve usar. Ele será como um médico hábil que prepara a prescrição, que toma de cada remédio uma quantidade precisa; de modo que os fármacos tenham quantidades variadas; de um tomará o peso de um *daniq*^{II},

II Daniq (árabe) unidade de peso; pouco mais que o dobro do qirat. Estas unidades foram usadas na medicina para manipulação de remédios, mas também como peso em trocas e pagamentos em mercados; sendo comum o uso de pesos de vidro. Junto a outras unidades como: mithqal, dirham, daniq, qirat, habbah e khardal, constituem a base também das unidades monetárias. Embora definidos de forma

e de outro, o peso de um *qirat*¹² e assim por diante, conforme ele estime seus respectivos efeitos. E ele não estará satisfeito até que misture àquilo algo que o impeça de causar um mal, e tudo isto deve ser previamente calculado (IBN GABIROL, 1990, p. 63).

Uma vez que a conduta equivocada procede dos impulsos dos estratos inferiores da alma e não de uma deformação da alma racional, e que a conformação desses estratos é absolutamente natural, nada mais indicado ao caso do que uma conduta médica. É da arte da cura do corpo que derivará a retificação da conduta pelo refrear dos impulsos naturais, em direção à construção do caráter reto, através da educação que conformará o hábito.

Após apresentar sua proposta, como vimos, baseada na medicina de seu tempo, Ibn Gabirol tentará demonstrar a conformidade que sua proposta apresenta com as Escrituras. Nesse sentido, através da utilização de passagens bíblicas e de uma interpretação particular daquelas, irá indicar que todo este conhecimento já se encontrava na tradição judaica, mesmo antes desta ter incorporado a ciência e filosofia gregas. Ainda no seu preâmbulo, encontramos a seguinte passagem, bastante significativa e exemplificadora do uso que faz das Escrituras.

Salomão, o sábio, aludiu a eles quando disse: “Outra coisa vi sob o sol” (Eclesiastes, 9, 11). “ver” aqui é observar cuidadosamente, em um sentido geral de “ver”, mas aplicado no lugar de um termo específico, “observar cuidadosamente”. Quando diz: “Sob o sol” quer dizer o que quer que o sol englobe. Ao dizer: “a corrida depende dos mais rápidos” (Eclesiastes 9, 11) ele indica o sentido

diferente, refletem o padrão do Profeta que mais tarde foi exteriorizado com a cunhagem dos primeiros dinares e dirhams islâmicos pelo califa ‘Abd al-Malik ibn Marwan, a partir de pesos que seriam equivalentes modernamente a 4,25g e 2,975g. Ver mais em SADR, Seyed Kazem. 2016, p. 139-40.

¹² Qirat (árabe), unidade de peso; talvez a partir do grego *kerátion*, (pequeno chifre), por alusão ao formato das vagens de alfarrobeira (*Ceratonia siliqua*). As sementes destas eram usadas como medida de peso por ourives e boticários como correspondente a seis grãos de trigo. É também a origem do termo quilate que se usa até os dias atuais. Também corresponde a uma pequena moeda de cobre em Marrocos.

do olfato que está [situado] no nariz, porque o correr é impossível senão através da inalação do ar externo, para resfriar o calor natural que existe no interior do homem. A inalação se completa pelo sentido do olfato, e se não houvesse nariz não poderia haver respiração, que causa o movimento. Ao dizer: “Nem a batalha [depende] dos bravos” ele quer indicar o sentido do ouvir¹³, pois, como sabemos, a batalha consiste em gritar e ouvir, conforme foi dito: “Ouvem-se gritos de guerra no acampamento” (Êxodo 32, 17). Ao dizer “O pão não depende dos sábios” (Eclesiastes, 9, 11), quer aludir ao sentido do gosto, e o significado deve ser tomado de modo literal. Quando diz: “Nem a riqueza depende daqueles que compreendem” (ibidem), ele se refere ao sentido do tato, o que é um certo tipo de entendimento: o último é da categoria dos sentidos internos que estão ocultos na natureza da alma, assim como a percepção, o pensamento, a razão e a compreensão. Quando diz “Nem o favor [depende] dos cultos” (ibidem), indica o sentido da vista, o qual não se torna conhecimento senão após prolongada atenção às Santas Escrituras e perseverança no estudo dos livros (IBN GABIROL, 1990, p. 62).

Esta passagem exemplifica claramente o uso que faz do texto das Escrituras como auxiliar de sua mensagem de cunho essencialmente naturalizante, no sentido de apoiar suas concepções e caracterizá-las como inseridas desde os primórdios no pensamento judaico mais ortodoxo. Mas, vemos que, ao assim proceder, inverte o que vinham fazendo seus predecessores, como Saadia Gaon, por exemplo, que usou a filosofia como instrumento para a justificação da Lei judaica. Este modo de apresentação da ética é uma novidade, e assim pode ser considerado, não só na história da filosofia judaica, mas, de certo modo, na filosofia medieval em geral.

¹³ Mantivemos aqui na tradução o termo “ouvir” e não utilizamos “sentido da audição”; assim como “gosto” e não “paladar”, “vista” e não “visão”, por serem expressões mais recentes, não usadas durante a Idade Média. No corpo do texto utilizaremos a forma mais moderna.

Ao basear sua teoria no que é captado pelos sentidos, transformando essas qualidades humanas em naturais e necessárias à saúde e conservação do corpo, Gabirol retira o “peso do pecado” dessas características, tratando-as como desequilíbrios tais como quaisquer desequilíbrios físicos. Vale ressaltar que isso implica em algumas outras questões. Por um lado, há uma forte ênfase na liberdade humana e no livre arbítrio, conferidos por Deus ao homem, frente aos quais cabe a ele escolher seu caminho. Por outro lado, há uma certa tendência à racionalização, já que cabe ao estrato racional da alma bem conduzir essas características, refrear seus impulsos mais baixos e educar os sentidos, estabelecendo o bom hábito que conduzirá à reta conduta.

Ibn Gabirol afirma que a visão é o mais nobre dos sentidos,

já que sua posição em relação ao corpo é como a do sol para o universo. É um sentido que jamais falha em perceber um objeto sem tempo, quer dizer, sua percepção daquilo que está perto dele é tão rápida quanto sua percepção daquilo que está longe dele; nem há qualquer lapso de tempo entre sua percepção de perto e sua percepção de longe, como ocorre com os demais sentidos. (IBN GABIROL, 1990, p. 63)

Embora para o judaísmo, a audição seja o sentido que se destaca, concorda com o destaque conferido à visão pela filosofia grega, ao comentar: “Quão maravilhosa é a fala de certo filósofo a respeito do sentido do olho: “A alma tem matizes espirituais que só se tornam aparentes no movimento das pálpebras dos olhos¹⁴”. A seguir, adverte para que o homem cuide do bom uso desse sentido, já que de seu mau uso podem advir diversos males. E acrescenta “Esteja atento ao sentido da visão, pois ele pode conduzir a diversas classes de desordens. Por alguns de seus movimentos pode atestar-lhe orgulho e arrogância, e por outros, mansidão e humildade. Portanto, obrigue-o a realizar os melhores dentre os movimentos e contenha-o dos mais vis”. “Além disso”, disse, “As relações sociais não existem para o prazer do olho, mas para o desfrutar da mente”. O homem culto entenderá o sentido desta fala. (IBN GABIROL, 1990, p. 64)

¹⁴ Conforme Wise, refere-se à doutrina platônica. WISE, p. 35, n. 4. Também Horowitz (p. 139, n. 142) e Dukes (p. 78, n.1)

Como é seu estilo próprio, depois tenta deixar claro que, na Bíblia isso já teria sido apresentado e que não há qualquer discordância entre sua abordagem e a tradição judaica: “Quão bela é a concordância com a palavra de Deus, honrado e exaltado seja, ‘sem seguir os desejos de vossos corações e dos vossos olhos’ (Números 15, 39)”. Ao sentido da visão ele associa quatro qualidades, que são dois pares de opostos: orgulho e a humildade, e o pudor, em sentido geral, podendo ser entendido como modéstia e seu contrário a impudicícia ou descaramento. Ao sentido da visão seguem-se a audição, o olfato, o paladar e, por último o tato.

O sentido da audição, para a tradição judaica, é o mais nobre, mas aqui, conforme já exposto, Gabirol, embora aponte esta importância, segue a orientação de matriz filosófica, provavelmente via Aristóteles, e assim justifica a ordem de importância conferida a esses dois sentidos: “O sentido do ouvido é o seguinte em dignidade [importância] ainda que o efeito deste sentido sobre a alma é sentido como mais próximo do que o que o do olho, apesar de que o homem não presta tanta atenção a ele como faz em relação à vista.” Para o judaísmo, Deus não pode ser visto, mas é possível ouvir suas mensagens. Por isso a oração principal começa com *Shemá* (ouve) Israel. Ibn Gabirol garante a visão como o sentido mais importante, mas parece manter aqui a centralidade conferida pelos judeus ao sentido da audição pela afirmação de sua extrema proximidade e através de sua explicação quanto aos efeitos desta na alma.

Desse modo, há, para ele, circunstâncias e ocasiões nas quais o homem deve se abster de ouvir qualquer coisa que seja. Além disso, é muito importante que o homem se prive de ouvir maledicências, bem como treine seus ouvidos para evitar deixar-se enlevar pela doçura da música ou das formas, buscando sempre seus conteúdos. Ele deve dirigir seus ouvidos para as coisas mais sublimes, pois as coisas divinas lhe advêm através desse sentido. À audição são associados dois pares de características centrais para a alma humana, tanto do ponto de vista da vida mundana quanto das dimensões mais espirituais, a saber: amor e ódio e compaixão ou clemência e sua oposta a crueldade.

Sobre o olfato, ele diz que, apesar de ser importante não é capaz de provocar grandes males ao homem. Ainda que seja conectado à sobrevivência, uma vez que é a respiração que o traz consigo, até mesmo pela repulsa natural que os maus odores provocam, não carrega tantas

possibilidades de desvios de conduta. A ele são relacionadas a ira ou cólera, a complacência, a inveja e a vitalidade.

O paladar, apesar de também não ser capaz de provocar danos tão catastróficos é um sentido difícil de ser educado, posto que o homem dele necessita mais do que dos outros para sua própria sobrevivência. Afinal, é necessário comer para sobreviver, mas adverte para que mantenhamos as regras de alimentação. Sem citar especificamente as leis judaicas, propõe sobre este sentido que “a forma de dominá-lo é privando-se do que é proibido e permitindo-se aquilo que é lícito”. Mais uma vez, o tratamento conferido ao tema não é explicitamente dependente das leis judaicas, mas parece buscar um caráter universal ao poder ser aplicado a qualquer religião ou cultura. A advertência seguinte refere-se à moderação da paixão ao comer e ao beber, posto que, segundo ele, nisto consiste o primeiro pecado do homem. Através do paladar podem advir a alegria e seu oposto, a pena ou tristeza, a tranquilidade e o arrependimento.

Por último é apresentado o sentido do tato. Ibn Gabirol o compara ao sentido do paladar, posto que se dedica somente a prazeres mundanos e corpóreos e nada ou quase nada deles é capaz de alimentar a alma racional: “Não creias que com eles se chega à perfeita fortuna e à completa felicidade, como são atingidas pelas excelências da sabedoria e do intelecto” (p. 65). Quanto a eles, o corpo deve ser refreado e subjugado, posto que os desejos que deles emanam são como doenças que devem ser curadas e desequilíbrios que devem ser harmonizados. Suas características correspondentes são a soberba, a avareza, a coragem ou valentia e sua oposta a covardia. Todas elas, de certo modo são mais próximas dos sensíveis mais grosseiros e se manifestam através da estrutura física mesma do homem, segundo ele, mais especificamente das mãos.

Portanto, ele nos apresenta o quadro de correspondências tal como exposto na tabela abaixo:

VISÃO	AUDIÇÃO	OLFATO	PALADAR	TATO
Orgulho	Amor	Ira ou Cólera	Alegria	Soberba
Humildade	Ódio	Complacência	Pena ou tristeza	Avareza
Pudor ou Modéstia	Compaixão ou Clemência	Inveja	Tranquilidade	Coragem ou Valentia
Impudícia ou Descaramento	Crueldade	Vitalidade	Arrependimento	Covardia

II.4 CONCLUSÃO

Ibn Gabirol parece desenvolver uma proposta ética para o homem comum. Longe de uma ética estrita para religiosos ou sábios, suas orientações podem ser seguidas por todos em busca de um aprimoramento moral. A alma racional é, para ele, pura e incorruptível e, portanto, dela não podem advir as ações condenáveis. É da estrutura natural básica do homem em sua animalidade e das necessidades relacionadas à própria manutenção da vida e da espécie que provêm os desvios de conduta. E estes chegam ao caráter do homem através de estímulos dos sentidos. À alma racional caberia administrar especialmente os sentidos para que estes se dediquem aos mais elevados estímulos disponíveis. Só assim o homem conseguirá atingir a conduta correta.

De fato, quando o homem segue pela senda reta essas vinte características, o que de acordo com o que temos escrito, a saber, utilizando os louváveis e rechaçando os vituperáveis, então Deus se compraz dele tal como diz: “O Senhor assegura os passos do homem” (Salmo 37:23). E não se pense que a expressão: “O Senhor assegura os passos do homem”, seja uma predestinação divina a seguir a submissão ou a insubmissão a Deus, senão que o que está em suas mãos é dar ao homem a felicidade ou a desgraça ante Ele. Assim, a frase quer dizer que Deus criou a alma humana perfeita, não sendo impotente para nada e, portanto, livre e que, quando se inclina às virtudes, aos bons costumes e a um modo de vida bom, então “assegurar” significa que merece o homem a satisfação divina, o que significa que “Ele se ocupa de seus caminhos” (Salmo 37:23) (IBN GABIROL, 1990, p. 75)

Se suas orientações forem seguidas, será possível educar os sentidos para que se alimentem daquilo que há de mais elevado nos sensíveis e isso garantirá a felicidade neste mundo. Só a partir dessa *correção* será possível aceder a níveis mais elevados de compreensão, apresentados na sua obra metafísica *Fons Vitae*. Estes níveis intelectivos, por sua

vez, conduzirão aos níveis mais altos de ser, que são sugeridos ao final daquela obra.

No final daquele texto, Ibn Gabirol ressaltará que a compreensão metafísica da estrutura do mundo a partir da matéria e da forma não basta. Embora seja o limite da compreensão intelectual, posto que a inteligência só compreende aquilo que tem forma, não é o limite último conhecimento humano. Para além da preparação da alma e do esforço racional que, "quando o tiveres feito, **tua alma se purificará, tua inteligência se esclarecerá**¹⁵ e penetrarás até o mundo da inteligência", ainda há passos a dar. "Então poderás ascender ao conhecimento do que há além". Desse modo abre-se a porta para aquilo que ele denominara no início da obra ética de felicidade perfeita.

O caminho consiste, portanto, em afastar-se das coisas sensíveis, não por meio da negação das qualidades naturais, materiais e animais, mas através da educação dos sentidos. Após isso, há que penetrar por meio do estudo e dedicação nas coisas inteligíveis e, finalmente poder ter a oportunidade de "unir-se totalmente àquele que dá o Bem". A seguir, ele encerra a obra com: "Quando tiveres feito isso, **ele deitará seu olhar sobre ti** e será generoso contigo, **como lhe convier**. Amém"(IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 43).

II.5 REFERÊNCIAS

- GALENO, Cláudio. Os Temperamentos. Campinas: Auster, 2020.
- GONZALO MAESO, David. El Legado Del Judaísmo Español. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- IBN EZRA, Abraham. Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit). trad., H. Norman Strickman, Arthur M. Silver. Menorah Pub Co, 1999.
- IBN GABIROL; WISE, Stephen Samuel. The Improvement of the Moral Qualities: An Ethical Treatise of the Eleventh Century by Solomon Ibn Gabirol, Printed from an Unique Arabic Manuscript, Together with a Translation and an Essay on the Place of Gabirol in the History of the Development of Jew. New York: The Columbia University Press. 1902.

¹⁵ Grifos nossos.

- IBN GABIROL, MAESO, David.G. La Selección de Perlas. Introducción, traducción y notas, David Gonzalo Maeso. Barcelona: Ameller Editores, 1977.
- IBN GABIROL, Selomo, PAGIS, Dan. Poesía secular, edição bilíngüe. Prólogo de Dan Pagis, Selección, Traducción y notas, Helena Romero. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1978.
- IBN GABIROL, Selomoh, CANO, María José. Poemas, Traducción y estudio preliminar: María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1987.
- IBN GABIROL, CANO, María José. Poesía Religiosa, Traducción y estudio preliminar: María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992.
- IBN GABIROL, LOMBA FUENTES, Joaquín. La Corrección de los Caracteres. Introducción, traducción y notas, Joaquín Lomba Fuentes. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990.
- LEWIS, Bernard, The Kingly Crown: Keter Malkhut. (edição bilíngüe) Translated by Bernard Lewis Introduction and Commentary by Andrew L. Gluck. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.
- ROMERO CASTELLÓ; MACÍA CAPÓN. Los Judíos de Europa. Un legado de 2000 años. "Al-Ándalus", Madrid, Anaya, 1997
- SADR, Seyed Kazem. The Economic System of the Early Islamic Period: Institutions and Policies. New York: Palgrave, Macmillan, 2016, SÁENZ-BADILLOS, Ángel. El Alma lastimada: Ibn Gabirol. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1992.

III

O BUDISMO E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO: UMA ANÁLISE FILOSÓFICA DA VIDA CONTEMPORÂNEA

Por: Rafael Parente Ferreira Dias.

III.1 INTRODUÇÃO

O DESENVOLVIMENTO de um indivíduo, desde a sua mais tenra idade, encontra-se rodeado de estímulos, influências de toda espécie. Ao abrigo das vãs preocupações da vida adulta, desligada das tensões sociais, a criança desfruta de uma felicidade totalmente inconsciente, a rigor, ela é incapaz de definir o ditoso estado em que vive, tampouco conseguirá teorizar sobre os benefícios da vida infantil, as conceituações não fazem parte da lista de suas necessidades; libertos dos conceitos atiram-se sem reservas à experiência do mundo: o brinquedo novo, o salto da rã, o latido do cão, o zumbir da abelha, tudo é vivo, tudo pulsa, e no pulsar da existência, a criança experimenta uma sensação edênica de liberdade. Ela está livre das preocupações mundanas, livre das fatigantes exigências morais, mesmo sem saber, está vivenciando, em um determinado nível, o subproduto mais apreciável da existência – a felicidade.

Porém, chega o momento crítico, o grande desafio – a socialização. O sistema fixa regras, estabelece valores, não permite outro caminho senão este que já está assentado desde o nosso nascimento. A impotência do indivíduo diante do “mundo da vida” é flagrante. Não temos permissão de expressar a nossa autêntica individualidade, essa parte de nós mesmos não interessa ao sistema, é bestial, improdutivo. Amordaçamos as nossas habilidades, calamos o sopro de esperança que arde em nossas veias, nossos sonhos são substituídos por metas, números, padrões de medidas etc.; asfixiados pela crescente instrumentalização da vida humana, buscamos no desenfreado consumismo uma espécie de “anestésico existencial”; aderimos ao sistema passivamente, e com o passar do tempo encontramos até mesmo um certo “sentido”, embora frágil e desfigurado.

Mas por quanto tempo esse suposto “sentido” permanecerá? Até quando vamos “crer” que a meta ou o sentido da vida é uma bela casa, família e conta bancária recheada? Será que o prazer gerado a partir do consumo é capaz de aliviar, ainda que temporariamente, o vazio interior experimentado pelo homem pós-moderno?

Por que não estamos comprometidos, enquanto sociedade, com o despertar das virtudes? Por que a aquisição da técnica se tornou mais relevante do que o domínio da mente, das emoções e da própria espiritualidade? Como construir uma sociedade mais harmoniosa se os nossos centros educacionais estão mais empenhados em dominar a natureza externa do que a própria natureza interna. A filosofia budista preocupa-se com a excessiva busca por conforto material. Embora a felicidade, conforme os mestres budistas, esteja na mente e não nos objetos sensíveis, não podemos negar que o Buda Śākyamuni preocupava-se com a prosperidade econômica, especialmente dos seus discípulos leigos (não monásticos), tal como nos adverte o pesquisador Rahula: “O budismo, ao mesmo tempo que encoraja o progresso material, põe grande ênfase no desenvolvimento do caráter moral e espiritual para se obter uma sociedade feliz, pacífica e satisfeita.” (RAHULA, 2005, p. 159)

Siddhārtha Gautama sempre aceitou discípulos leigos, das mais variadas posições sociais. Walpola Rahula (2005) descreve um interessante diálogo entre o Buda Śākyamuni e seu discípulo Anāthapiṇḍika, um grande banqueiro e discípulo laico. Gautama

explica a importância dos bens materiais e da vida familiar, porém, no fim de sua exposição, adverte: “[...] a felicidade econômica e material não vale um dezesseis avos da felicidade espiritual que surge de uma boa e irrepreensível vida.” (RAHULA, 2005, p. 158). Ora, o budismo não nega a importância do progresso material, do pensamento técnico-científico, obviamente estes são aspectos sociais relevantes, todavia ressaltamos que a vida possui outros elementos fundamentais, ligados ao domínio da mente e das emoções, e que devem ser igualmente estimulados. Desta forma, apresentaremos, nos parágrafos posteriores, uma reflexão crítica, a partir do pensamento budista, acerca dos valores e metas da sociedade atual.

Pretende-se demonstrar, ao longo do texto, que o cultivo do autoconhecimento e a prática da meditação seriam capazes de responder, obedecendo os limites da esfera religiosa e filosófica, aos desafios existenciais vividos pelo homem contemporâneo. Do ponto de vista metodológico, a presente pesquisa caracteriza-se como uma atividade filosófico-reflexiva, essencialmente bibliográfica, já que nossas premissas estão alicerçadas na visão de monges budistas da tradição *theravāda*, pesquisadores acadêmicos e textos ortodoxos, especialmente o *Dhammapada*.

III.2 DESENCANTAMENTO DO MUNDO: UMA PROPOSTA BUDISTA

Neste exato instante milhares de pessoas estão conectadas nas redes sociais, recebendo inúmeras informações, que, por vezes, causam mais aflição do que enobrecimento. Para quê tanta informação? O que fazer com tudo isso? Quanto de tudo o que estamos recebendo se transformará em sabedoria, em algo realmente útil para a vida ordinária?

As redes sociais tornaram-se um terreno fértil de ódio e desunião. Somos capazes de passar horas na frente do computador ou do smartphone, completamente absortos pela influência da vida digital; o que aconteceria se pudéssemos gastar a metade desse tempo em práticas meditativas e ações humanitárias, pautadas na compaixão e no amor ao

próximo? Tais perguntas nos fazem questionar sobre o caminho traçado pela sociedade contemporânea.

A partir da segunda década do século XX a relação entre o homem e o progresso técnico-científico foi duramente questionada pela famosa Escola de Frankfurt, a qual ensejou um debate de extrema relevância filosófica. A esse respeito, Max Horkheimer, um dos seus mais notáveis integrantes, escreve:

No momento mesmo em que os conhecimentos técnicos ampliam o horizonte do pensamento e da ação dos homens, diminuem ao contrário a autonomia do homem como indivíduo, a força de sua imaginação e a independência do seu juízo. O progresso dos recursos técnicos, que poderia servir para ‘iluminar’ a mente do homem, se acompanha pelo processo de desumanização, de tal modo que o progresso ameaça destruir precisamente o objetivo que deveria realizar: a ideia do homem (HORKHEIMER apud REALE, 1990, p. 847).

Na visão de Horkheimer, a tecnologia está dominando o ser humano e não o contrário. E por que isso acontece? Porque o homem parece ter perdido o seu eixo existencial. O indivíduo não encontra saída para a sua situação e as alternativas que o mundo lhe oferece são insatisfatórias, as “supostas soluções” nos lançam sempre na mesma direção: uma busca desenfreada pela felicidade material. Esse cenário reforça o aspecto negativo que a tecnologia de ponta está causando em nossa sociedade.

O historiador contemporâneo Yuval Noah Harari (2018) explica que a fusão da biotecnologia com a tecnologia da informação colocou a humanidade diante das maiores mudanças com que já se deparou. Segundo ele, a narrativa liberal mostra-se insuficiente para indicar um caminho, uma saída diante deste desafio existencial que a sociedade está atravessando. O homem precisa aprender a lidar sabiamente com a nova tecnologia para não cair vítima dos seus perigos, nesse sentido, Harari esclarece que:

A tecnologia não é uma coisa ruim. Se você souber o que deseja na vida, ela pode ajudá-lo a conseguir. Mas se você não sabe, será muito fácil para a tecnologia moldar por você seus objetivos e assumir o controle de sua vida. E, à medida que a tecnologia adquire uma melhor compreensão dos humanos,

você poderia se ver servindo a ela cada vez mais, em vez de ela servir a você. Você já viu esses zumbis que vagueiam pelas ruas com o rosto grudado em seus smartphones? Você acha que eles estão controlando a tecnologia ou é a tecnologia que os está controlando? (HARARI, 2018, p. 328).

Diante do exposto, poderíamos fazer a seguinte indagação: uma mente meditativa e disciplinada, consciente da importância da higiene mental em sua vida diária, teria mais condições de estabelecer limites ao se relacionar com o mundo digital? A esse respeito, o *Dhammapada*¹ adverte: “Excelentes são as mulas bem treinadas, os cavalos puro-sangue Sindhu e os elefantes adultos fortes. Mas melhor ainda é o homem que se disciplina a si próprio.” (DHAMMAPADA XXIII, 322; BUDDHARAKKHITA, 2013, p. 117). Ora, o autodomínio, segundo os sutras budistas, é possível para qualquer indivíduo que se esforce para atingi-lo, portanto, partindo desse pressuposto, certos hábitos indesejáveis poderiam ser superados com a devida disciplina e empenho.

Entretanto, vale destacar que, o desenvolvimento do autodomínio não é uma tarefa simples, é o resultado de um processo, por vezes longo, de práticas meditativas, comportamento disciplinado, estudo, e reflexões profundas. O homem pós-moderno acostumou-se com os encantos e prazeres da vida material, normalmente, evita as privações e austeridades, as quais, do ponto de vista da moralidade budista, são fundamentais para um real avanço no caminho do autodomínio.

Buda, certa vez, explicou a seu discípulo Upali que o seu ensinamento poderia ser identificado por meio de certas características: “*desencantamento da vida mundana*, ausência de paixão, cessação do sofrimento, apaziguamento, supremo conhecimento, despertar e por fim a posse do nirvana” (COHEN, 2008, p.162, grifo nosso).

A ausência de paixão e desencantamento pelo mundo surgem quando experimentamos prazeres superiores. A mente pacífica e silenciosa, conforme os textos budistas, é capaz de experimentar estados interiores elevados; a consciência do homem contemporâneo, motivada pelo excesso de estímulos, desconhece a linguagem do silêncio. Talvez este seja um dos grandes desafios do nosso século: convencer

1 Antologia budista composta de 423 aforismos em versos conservados em língua páli. Possui uma forte tendência moral e está inserido no *Sutta-Pitaka*, um dos três *Pitakas*, ou três cestos, que formam a *Tripitaka*.

o sistema (financeiro, político e educacional) sobre a necessidade de refletir criticamente sobre as nossas próprias convicções sociais; estaríamos preparados para estabelecer novos hábitos de vida? Conciliar desenvolvimento material e crescimento espiritual seria possível em uma sociedade tão voltada ao egotismo e ao lucro?

Analisando, filosoficamente, a sociedade contemporânea percebe-se que existe uma espécie de “encantamento” cuja fissura, ainda que visível, é pouco percebida. Essa fissura representa a vida consumista, totalmente desvinculada da espiritualidade. Sobre este ponto, vejamos o que diz o *Dhammapada* (XIII, 174; BUDDHARAKKHITA, 2013, p. 67)²: “Cego é o mundo; aqui apenas alguns possuem o discernimento. Só uns poucos, como pássaros escapando-se da rede, vão para os reinos da felicidade”.

O “desencantamento do mundo”, a partir da visão budista, é um “libertar-se”. A alegoria da caverna, devidamente ilustrada por Platão, exemplifica o nível de ignorância no qual, supostamente, vivemos. A caverna marca uma interface bem definida entre a filosofia grega e o pensamento oriental, ambos indicam que existe uma alternativa, uma saída viável para a humanidade, que envolve o despertar do autoconhecimento, a aquisição de uma sabedoria intuitiva que estaria além do mundo das formas.

O “sair da caverna” simboliza a superação da ignorância e a posse da sabedoria, isto é, perceber que o mundo material é transitório, impermanente, por esta razão as respostas existenciais estariam além da matéria, além de tudo aquilo que os sentidos nos fornecem, em síntese, a verdadeira sabedoria está além da percepção sensorial. Para corroborar com os nossos apontamentos, citaremos uma passagem esclarecedora do pesquisador Govind Chandra Pande:

A espiritualidade que o Buda pregava [...] consiste no esforço em afastar-se da ignorância e aproximar-se da sabedoria. Esse esforço tem duas dimensões principais: o cultivo da serenidade

2 A fim de facilitar, para os leitores mais curiosos, a consulta ao *Dhammapada*, preferimos fazer as citações da seguinte forma: primeiramente, o título da obra, em seguida o capítulo (algarismo romano) seguido pela indicação do verso (algarismo arábico), posteriormente seguiremos os moldes do sistema AUTOR-DATA. Portanto, as citações ficarão ordenadas do seguinte modo: (DHAMMAPADA, XX, 284; BUDDHARAKKHITA, 2013, p. 47).

e o cultivo da introvisão. A ignorância é a crença equivocada na identidade do corpo e da mente, e é essa crença que conduz ao egoísmo, às paixões, às ações e ao repetido nascer e morrer. A sabedoria é o vislumbrar das três características de toda existência – não eu (*anattā*), impermanência (*anicca*), e dukkha; ela é também a experiência da realidade atemporal que conduz à libertação e à paz duradoura. (PANDE, 2006, p. 11).

Ora, o “desencantamento do mundo” deflagra a insurreição do homem contra si mesmo. Este fenômeno acontece a partir de uma profunda reflexão, é quando tomamos consciência da transitoriedade inerente da vida material, possibilitando, a partir desta nova introvisão, a prática do desapego de nossas antigas crenças e frivolidades, sejam elas interiores (pensamentos, sentimentos, emoções) ou exteriores (conquistas materiais).

A angústia existencial é fruto de uma enorme abstinência da virtude: o pão da serenidade deve ser consumido diariamente pelo nosso coração, a sua carência prolongada gera desassossego. Não importa quão competente você seja em seu trabalho, tampouco o tamanho da sua conta bancária, um coração desnutrado do silêncio é incapaz de amar, perdoar, ou de sentir as qualidades morais mais refinadas. A autêntica felicidade, dizem os mestres budistas, só pode brotar em uma mente pacífica, receptiva, aberta. Quando o mundo perde o seu próprio brilho, isto é, quando as conquistas materiais deixam de ter importância central em nossas vidas, então torna-se possível olhar para o interior com mais afino e seriedade.

O budismo insiste em colocar toda ênfase do método no domínio da mente, visto que, a sensação de felicidade ou infelicidade é gerada a partir dela. Enquanto a nossa mente estiver povoada de vícios, paixões e desejos exacerbados, enquanto não houver equilíbrio e serenidade na relação com os desejos e apegos, haverá oscilação e desarmonia constantes, por isso exercitar diariamente o autodomínio é a indicação budista para o triunfo.

Entretanto, algo muito importante a ser compreendido, é que as emoções conflitantes irão surgir em nossa mente independentemente da nossa vontade, ou seja, trata-se de um *fenômeno natural, espontâneo*. Muitos acreditam que exista uma fórmula mágica capaz de impedir o surgimento de pensamentos ou emoções negativas – tal fórmula não

existe. Tudo o que podemos fazer é observar serenamente a negatividade da mente e “deixar passar”. A chave está no completo desapego dessas sensações negativas que surgem em nossa tela mental. Não há nada de errado nisso. Quando estamos conscientes de que o positivo e o negativo fazem parte da nossa real natureza, então, subitamente, atingimos uma nova percepção da realidade. Somos agraciados por uma sensação de equilíbrio, de encaixe existencial. Chegamos a um acordo com nós mesmos! Ainda sobre este ponto, apresentamos uma análise pertinente de Ajahn Chah, monge budista da tradição *theravāda*:

Quando o sofrimento aparece, desaparece e quando desaparece, torna a aparecer. É somente sofrimento a começar e a terminar. Quando te aperceberes disto, poderás ver constantemente o ir e o vir. Este tipo de visão fará surgir uma tranquila sensação de desinteresse para com o mundo. Surge tal sensação quando vemos que na realidade não existe nada que valha a pena querer; só existe começo e fim, um nascimento seguido de uma morte. Isto acontece quando a mente alcança o estado de “desapego”, largando tudo de acordo com a sua natureza. Tudo vem e vai na nossa mente e nós sabemos-lo. Quando surge a felicidade, nós sabemos-lo; quando surge a insatisfação, nós sabemos-lo. “Esta consciência da felicidade” significa que não nos identificamos com ela como sendo nossa. Quando já não nos apegamos à felicidade e ao sofrimento, ficaremos só com a forma natural das coisas (CHAH, 2019, p. 53).

Com base no exposto, podemos dizer que a fórmula budista para alcançar uma vida plena de sentido e realização é “esteja disposto a sofrer”! Esta expressão pode parecer visceral e um tanto paradoxal, mas, talvez, um dos grandes problemas que estamos atravessando enquanto sociedade é a falta de coragem para reconhecer as nossas faltas. Poucos estão dispostos a expor as suas próprias fraquezas, poucos admitem a sua própria ignorância, menos ainda são aqueles que querem triunfar sobre si mesmos. Desta forma,

Quando sentimos que estamos a sofrer, física ou mentalmente, temos de ir ao encontro desse sofrimento. Abrimo-nos para ele completamente, damos-lhe as boas vindas e concentramo-nos nele, permitindo-o ser aquilo que é. Isso significa que temos

de ser pacientes e suportar as condições menos agradáveis, em vez de fugirmos, temos de suportar o tédio, desespero, dúvida e medo para podermos compreender que os mesmos cessam. (SUMEDHO, 2007, p. 41)

Se analisarmos detidamente essa questão perceberemos que o confronto com os nossos próprios medos é inevitável. Embora alguns indivíduos já tenham tomado consciência desta realidade, em nível coletivo estamos longe deste ideal; porém, o momento atual exige uma profunda reflexão sobre a possibilidade de transformar nossa maneira consumista e egoísta de viver para uma forma altruísta e sábia.

Infelizmente, a humanidade acostumou-se a fugir do pensamento negativo, mas esta atitude gera medo, aversão e apego. Ao tentar bloquear a negatividade da mente estaremos criando um forte apego à positividade e cada vez que surgir um pensamento negativo entraremos em luta recorrente contra nós mesmos, buscando desesperadamente a fuga daquele sentimento angustiante.

De acordo com o monge budista Ajahn Chah (2019), a proposta budista é treinar a mente para além dos opostos, isto é, devemos apenas “observar” os pensamentos bons ou ruins, sem tentar interromper o seu fluxo natural. Ao surgir um pensamento negativo, deve-se unicamente testemunhá-lo, sem condenação; com dedicação e disciplina, chegará o momento que, sem esforço, a mente estará tranqüila, estabilizada em si mesma, serena diante dos mais desafiadores pensamentos, pois estará cônica da transitoriedade dos mesmos. Com esta atitude interior, torna-se possível trilhar o caminho budista para uma vida mental e emocional mais pacífica, ordenada e feliz.

III.3 MEDITAÇÃO: UMA SAÍDA PARA A CRISE DE SENTIDO?

No fim da década de 70, Jon kabat-zinn³ iniciou no ocidente a divulgação do termo *Mindfulness*⁴. A partir dos seus estudos, as pesquisas científicas com meditação, embora ainda incipientes, ganharam destaque e, conseqüentemente, mais publicações acadêmicas. Gradualmente, uma nova roupagem conceitual encobriu a meditação: de uma simples técnica atrelada às filosofias orientais transformou-se em um método complementar de autoconhecimento, muito eficiente no combate ao stress, depressão, ansiedade, irritabilidade etc.

Embora o movimento iniciado pelo doutor Kabat-Zinn tenha suas raízes na meditação budista, os estudos e práticas propostas durante suas pesquisas não estavam ligadas a qualquer Religião, de modo que qualquer indivíduo, independentemente de sua crença, seria capaz de receber seus benefícios. Por esta razão, a meditação, pouco a pouco, foi universalizando-se, transformando-se em uma técnica ecumênica, praticada por religiosos de diferentes credos e até por pessoas ateístas. Nesse sentido, podemos citar o exemplo de Yuval Harari, um pensador que, mesmo ateu, enaltece, por meio da sua própria experiência, os benefícios imediatos da meditação:

Desde esse primeiro curso, em 2000, comecei a meditar durante duas horas por dia, e todo ano faço um longo retiro por um ou dois meses. Não é uma fuga da realidade. É entrar em contato com a realidade. Durante no mínimo duas horas por dia eu efetivamente observo a realidade como ela é, enquanto nas outras 22 horas eu fico assoberbado com e-mails e tuítes e vídeos de cãezinhos fofos. Sem o foco e a clareza que essa prática propicia, eu não poderia ter escrito *Sapiens* e *Homo Deus*. Para mim, pelo menos, a meditação nunca entrou em conflito com a pesquisa científica. Antes, tem sido outro instrumento valioso na caixa de ferramentas científica, especialmente quando se

3 Professor Emérito de Medicina e diretor fundador da Clínica de Redução do Stress e do Centro de Atenção Plena em Medicina, na Escola Médica da Universidade de Massachusetts, EUA.

4 Denota um estado de atenção plena cuja característica é o foco da mente direcionada para o momento presente.

tenta compreender a mente humana. (HARARI, 2018, p. 382-383).

Como podemos observar, a meditação surge como um antídoto contra a agitação mental, normalmente experimentada pelo homem contemporâneo. A meditação também possui outra vocação bastante especial: por meio dela, uma das principais metas da vida, a felicidade, pode ser alcançada, esta é a promessa budista contida em suas escrituras antigas.

Para fundamentar o nosso posicionamento, citaremos a pesquisa⁵ realizada com o monge budista Matthieu Ricard. Os pesquisadores da Universidade de Wisconsin, nos Estados Unidos, classificaram Ricard como a "pessoa mais feliz do mundo". Os neurocientistas conectaram 256 sensores em seu cérebro para medir sua atividade neural enquanto meditava. Durante a experiência meditativa constatou-se um nível de ondas gama, ligada à consciência, atenção, aprendizado e memória, nunca antes relatado no campo da neurociência. Além disso, constatou-se também uma forte atividade eletromagnética no lobo frontal esquerdo, região associada às emoções agradáveis.

Evidentemente, para obter os efeitos benéficos da meditação exige-se disciplina e persistência. As filosofias do oriente, por meio de sua extensa literatura, atestam que após um longo período de práticas meditativas, torna-se possível concentrar a mente em torno de si mesma, não permitindo nenhuma identificação com pensamentos, ideias, conceitos, imagens ou afetos. "Com esforço e diligência, disciplina e autodomínio, deixai o sábio criar para si uma ilha que dilúvio nenhum possa invadir." (DHAMMAPADA, II, 25; BUDDHARAKKHITA, 2013, p. 102)

Com o aprofundamento da concentração, a consciência experimenta uma sensação inebriante de grande êxtase e felicidade, juntamente com sentimentos de força interior e estabilidade. O pensar compulsivo perde força, a mente torna-se absolutamente quieta e unificada, o ego sai de cena, não somos mais os controladores da experiência, a meditação segue o seu curso natural. Ao atingir este estágio, segundo os textos budistas, alcança-se a autêntica sabedoria:

5 A pesquisa com o monge Matthieu Ricard pode ser consultada em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-55507302>

A Sabedoria brota da meditação; sem meditação a sabedoria diminui. Tendo conhecido estes dois caminhos de progresso e declínio, que um homem se conduza de forma a aumentar a sua sabedoria (DHAMMAPADA, XX, 282; BUDDHARAKKHITA, 2013, p. 102).

De fato, o pensamento racional é importante e necessário, porém a sabedoria intuitiva que brota da meditação é igualmente relevante. Em alguns momentos será inevitável o uso da ferramenta racional, como por exemplo, nos avanços da ciência, em outros momentos, ao contrário, como na prática meditativa, a razão deve ser ignorada a fim de atingirmos a tranquilidade e consequentemente a felicidade interior, fruto do mais profundo silêncio.

A seguir, apresentamos uma citação do monge budista Ajah Chah, que aprofunda a nossa compreensão sobre a natureza da felicidade e da paz interior:

[..] Esta é a natureza da iluminação, a extinção do fogo, refrescar o que estava quente. Isto é a paz. É o fim de saṃsāra, do ciclo de nascimento e morte. Quando alcançares a iluminação, é assim; o fim do constante ciclo de mudança, o fim da cobiça, aversão e ilusão nas nossas mentes. Falamos disso em termos de felicidade porque isto é como as pessoas normalmente compreendem o que é ideal, mas na realidade está para além disso. Está para além da felicidade e do sofrimento. É a paz perfeita (CHAH, 2019, p. 55).

A iluminação budista é o estado de perfeita sabedoria em que a paz e a felicidade podem ser experimentadas. Ao atingir este nível de consciência, os pensamentos, sejam eles positivos ou negativos, são identificados como fenômenos naturais e temporários, vem e vão constantemente como as nuvens do céu, por isso não causam aflição; um desapego inviolável brota na mente do indivíduo que alcançou este estado de quietude, proporcionando assim a posse da felicidade. A rigor, a filosofia budista espera que não apenas um único indivíduo alcance este nível, mas que toda sociedade possa desfrutar dessa inebriante sensação.

Portanto, diante das reflexões apresentadas, podemos concluir que o Budismo, especialmente a tradição *theravāda*, acredita que a crise de

sentido que atravessamos enquanto sociedade pode ser atenuada ou até mesmo suplantada através da meditação. O *desencantamento do mundo* inicia-se a partir da disciplina mental, que por sua vez, é aperfeiçoado em máximo grau através das práticas meditativas. Estimular o debate e o aprofundamento dos estudos em torno desta técnica ancestral é um dos objetivos deste artigo.

Os budistas asseguram que uma rica vida interior, alimentada constantemente pelo compromisso com o autoconhecimento, é capaz de trazer grandes benefícios para o homem contemporâneo, possibilitando a ampliação de virtudes e compreensões antes ignoradas. Ou seja, a meditação seria capaz de maximizar as nossas qualidades (compaixão, empatia, serenidade, foco). Não é por acaso que o budismo enfatiza o domínio da mente; de fato, quando equilibramos o nosso estado interior somos capazes de exteriorizar em atos este equilíbrio conquistado, então, naturalmente, os desafios sociais são enfrentados com mais leveza e generosidade, esta é, portanto, a meta a ser atingida: o aperfeiçoamento individual e coletivo.

III.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A opção pela vida materialista está sendo paulatinamente questionada, indicando, com isso, que o mundo precisa repensar a vida em sociedade, porém como ocupar essa lacuna? A vida consumista, voltada ao egotismo, seria substituída pelo quê? A Religião, a Filosofia ou a Ciência estariam preparadas para solucionar este impasse?

Antes de buscarmos soluções coletivas, talvez, o caminho mais prudente para este momento seja cada qual conscientizar-se da necessidade de uma mudança de atitude individual. Resumidamente, apresentamos alguns aspectos gerais da filosofia budista, especialmente a meditação, prática essencial para o cultivo do autoconhecimento.

Desta forma, torna-se relevante redimensionar o debate acadêmico em direção ao aprofundamento teórico e prático de questões essenciais relacionadas ao autoconhecimento e a prática meditativa. Buscamos questionar o estilo de vida consumista, despojado de qualquer busca autêntica em direção ao conhecimento interior. A frieza humana em torno de tais assuntos é motivo de preocupação recorrente uma vez que,

conforme os textos budistas, uma vida irrefletida, direcionada apenas ao desfrute e acúmulo de bens materiais, não é capaz de preencher internamente o ser humano. Em tais circunstâncias, um perigoso vazio é experimentado ocasionando, por vezes, uma busca ainda mais desenfreada pelo deleite material. Estes seriam os sinais de que estamos caminhando numa direção oposta daquela sugerida pelos ensinamentos budistas.

O “desencantamento do mundo” precisa surgir no interior de cada indivíduo, fruto de um profundo questionamento acerca das verdadeiras metas da vida. A autêntica felicidade é represada pelo encantamento material, o fascínio pelo prazer sensorial induz a consciência a buscar satisfação fora de si, este é o caminho do desvio, da infelicidade. Por esta razão, acrescentamos ao debate os supostos “antídotos” que os mestres budistas recomendam contra essas distorções sociais vividas na atualidade. benefícios advindos da meditação, bem como a análise de uma moralidade alicerçada na compaixão e no compromisso sincero com o conhecimento de si, o que implica em um constante questionar-se – de instante em instante. De fato, acreditamos que os debates e as reflexões em torno destes temas podem contribuir para a construção de interessantes alternativas, comprometidas com os valores humanísticos, sem os quais não seria possível a construção de uma sociedade mais justa, igualitária e feliz.

III.5 REFERÊNCIAS

- BUDDHARAKKHITA, Acharya (trad.). Dhammapada: o Caminho da Sabedoria do Buddha. Portugal: Publicações Mosteiro Budista Theravada, 2013.
- CHAH, Ajahn. Uma Oferta de Dhamma. Malásia: Publicações Sumedhārāma, 2019.
- COHEN, Nissim. Ensinamentos do Buda: uma Antologia do Cânone Páli. São Paulo: Devir Livraria, 2008.
- HARARI, Yuval Noah. 21 lições para o século 21. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

- PANDE, Govind Chandra. As mensagens do Buda Gautama e suas primeiras interpretações. In: YOSHINORI, Takeushi (Org.). A espiritualidade budista. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- SANTINA, Peter D. Fundamentals of Buddhism. [s.l.]. Buddha Dharma Education Association. [s/d].
- RAHULA, Wapola. O Ensino de Buda. Lisboa: Editorial Estampa, 2005.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia: do Romantismo até nossos dias. (Vol III). São Paulo: Paulinas, 1990.
- SUMEDHO, Ajahn. As quatro nobres verdades. Hertfordshire: Amaravati, 2007.
- VELASCO, Irene Hernández. O segredo da felicidade de Matthieu Ricard, o homem mais feliz do mundo. BBC News Brasil, 2021. Disponível em: < <https://www.bbc.com/portuguese/geral-55507302> > Acesso em: 5 abr. 2021.

IV

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM KIERKEGAARD

Por: Adenilton Moises da Silva.

IV.1 INTRODUÇÃO

ANALISA-SE, NESTE ARTIGO, o problema da questão de Deus em Kierkegaard. O autor é de origem cristã, especificamente do luteranismo dinamarquês, mas em certo momento de sua vida, rompe com a religião estatal e critica a teologia racional, sobretudo, denuncia a influência da filosofia de Hegel dentro dos discursos dos bispos luteranos. A recusa ao sistema idealista alemão é a escolha de cunho existencialista que Kierkegaard vai fazer para falar sobre Deus, a partir de uma comunicação existencial que acontece pela fé, tendo sua origem nas mensagens deixadas pelo Evangelho do Novo Testamento. Para diferenciar os abusos cometidos dentro da Igreja Luterana Dinamarquesa, Kierkegaard usa a expressão “Evangelho do Novo Testamento”, assim esclarece entre a pregação burocrática da instituição – esta manipula e nega os verdadeiros ensinamentos do Cristo, e os sermões do próprio Cristo e seus Apóstolos, os quais pregam uma comunicação existencial, e não um discurso institucionalizado por homens desprovidos das verdades do Evangelho.

Essa pesquisa, por abordar a questão de Deus na perspectiva de Kierkegaard, apresenta, ao mesmo tempo, uma crítica à racionalidade moderna, como também, ao cientificismo da época vigente, período em que o autor está discutindo a impossibilidade de tratar sobre Deus,

a partir de conceitos claros e evidentes. Por esse modelo moderno ou qualquer outro, torna-se impossível provar Deus como um objeto de laboratório, por isso o pensamento kierkegaardiano enfrenta várias dificuldades impostas pelo racionalismo e pelos sistemas filosóficos na abordagem desse problema.

Estando diante de uma temática filosófica e pretendendo manter-se nessa linha de estudo, Kierkegaard traz para a discussão toda uma tradição de filósofos e constrói uma linha de pesquisa baseada na desconstrução do que ele mesmo chamou de “pensador objetivo”, com isso, ele introduz conceitos paradoxais, pertinentes à área da filosofia para construir a sua ideia de Deus, mas para isso, “intitula-se” de “pensador subjetivo”. Os argumentos kierkegaardianos não têm a intenção de provar a existência de Deus do ponto de vista científico, mas de mostrar que Deus é uma comunicação existencial que acontece na relação com o crente. Para isso, a consciência de si, isto é, o indivíduo que acredita e aposta em Deus é o único a experimentar, nos eventos da existência, a presença do Outro. A subjetividade da fé é tida como o caminho indispensável para alcançar a verdade sobre Deus.

Desse modo, a fé é o pressuposto para conhecer Deus, no pensamento kierkegaardiano. Entra em evidência o termo “relação” como condição necessária para estabelecer as “diretrizes” existenciais no âmbito da fé. Deus, na concepção de Kierkegaard, é desconstruído do relativismo ou do racionalismo e só pode ser alcançado mediante a decisão na fé, quando o indivíduo aceita a condição que o próprio Deus estabeleceu como caminho de relacionamento. Com isso, o pensamento moderno que opta por uma objetivação de Deus como um dado da razão deve ser ignorado, pois é visto como um critério metodológico que responde a questões da experiência científica aos objetos que podem ser refutados e corroborados.

Dados esses argumentos, o autor percebe que o cristianismo estava sendo apresentado em discursos teológicos racionais, e não com uma decisão madura que o cristão toma ao ter consciência da sua fé. Tendo observado esse erro na Igreja Luterana, Kierkegaard vai romper com esse modelo de cristianismo abstrato construído pelos teólogos. Ao apontar os erros cometidos ao tratarem de Deus como um sistema teórico, possível de ser provado logicamente e de terem negado ao cristianismo o que lhe é mais próprio, “uma mensagem existencial” para

o indivíduo, ele vai propor um cristianismo desinstitucionalizado, uma desobediência à religião institucional é instaurada por esse filósofo, e essa ideia é praticada em nossa contemporaneidade, onde cada vez mais pessoas se desligam das instituições e criam seus sistemas de crenças e rezas.

IV.2 CRISTIANISMO: UMA COMUNICAÇÃO EXISTENCIAL

É importante notar qual a ideia de cristianismo que o Kierkegaard tem. Pensar religião para ele é a compreensão de que está se tratando de uma comunicação existencial, não de um conjunto de leis e dogmas estabelecidos de antemão pela instituição. Essa experiência passa pela relação do indivíduo com Deus e no compromisso do amor para com o próximo. A religião é mais que um aglomerado dos dogmas e discursos sistemáticos, que visam a explicações lógicas, é uma decisão que também se fundamenta no princípio ético universal, que corresponde à prática do bem, da justiça, do amor. Não pode ser visto de modo irracional, mas uma reflexão interior que aponta numa reta conduta.

Religião e não sistema filosófico, o Cristianismo é mais comunicação do que uma doutrina teórica com dogmas a serem decorados, ou quiçá compreendidos. É para ser vivido, na obediência aos mandamentos e, em primeiro lugar, o do amor ao próximo. Não constitui uma filosofia, que se explica, mas continua a ser, depois de dois mil anos, escândalo para os judeus e loucura para os gregos (isto é, irracionalidade para os filósofos gregos). E o amor que ele ensina, como tudo o mais que é “especificamente cristão” (crístico), é e tem que ser paradoxal.” (KIERKEGAARD, 2005, p. 10).

Uma religião, neste caso o cristianismo, quando perde o caráter de mistério, para vivenciar uma doutrinação baseada em dogmas, corre o sério risco de negar a essência do Evangelho anunciado pelo Cristo e por seus discípulos. A essência dessa religião diz que se deve compreender o homem, cada um em sua particularidade, aceitando e entendendo suas dificuldades, a fim de tirá-los das situações de vulnerabilidade que os

escravizam, sejam os vícios ou as atitudes egoístas. Perante Deus, não há hierarquizado ou leigos, apenas indivíduos, os títulos servem apenas para a vida transitória.

E assim um homem se compara com o outro, e aquele que compreendeu algo mais do que os outros já acredita ser alguma coisa. Quem dera que, caindo em si, pudesse compreender que diante de Deus ele não é nada. E dado que os homens querem tanto ser alguma coisa, não é de estranhar que eles, por mais que falem do amor de Deus, relutam tanto em se deixar realmente envolver por Ele, porque a exigência e seu critério os reduzem a nada (KIERKEGAARD, 2005, p. 126).

É contra esse cristianismo negador da realidade, amparado na perspectiva duma idealização abstrata, que faz do homem um fugitivo de sua existência, prendendo-se à condição estética da vida, como citada e criticada nas obras *Ou-Ou: um fragmento de vida, segunda parte* e em *Temor e Tremor*, onde Kierkegaard elabora, também, a sua crítica da religião. O autor nota que, na Dinamarca de sua época, o cristianismo, enquanto religião oficial, vem tornando os indivíduos adeptos de uma teologia abstrata e de um conceito de Deus transcendental, que os obrigam a fugir da condição de homem real, a fim de tornarem-se esquecidos de sua humanidade ferida pelo pecado, e, ao mesmo tempo, burladores dos compromissos éticos que o cristianismo propõe, sobretudo, os citados como “os frutos do amor”, amplamente discutidos no livro *As Obras do Amor*, antes procuram a prosperidade e o elogio de suas oratórias pronunciadas nos púlpitos eclesiais¹.

Kierkegaard critica, veementemente, o cristianismo estético e moralista que se instalou no interior da instituição religiosa dinamarquesa. Ele afirma que os pastores e bispos não se comprometem, não assumem o agir do verdadeiro homem crístico, que está pautado nos ensinamentos dos Evangelhos, por isso não compreendem o Deus encarnado, tornando-se humano e existencial. Percebe que essa religião se transformou num dado cultural e tradicional. Partindo dessa análise dos cristãos de cultura, Kierkegaard procura revisitar seu entendimento sobre Deus, e de como Ele deve ser crido dentro dessa mesma religião.

1 “Pois Lutero dizia ser preciso pregar nas ruas, mas infelizmente o dizia num púlpito de igreja” (KIERKEGAARD, 2005, p. 10).

Ou seja, Deus é o Outro que nos é exterior, e sua verdade exige um engajamento comunitário, onde está implícito um compromisso com o mundo.

Na concepção kierkegaardiana, o cristianismo não é, pois, relato histórico, mas uma possibilidade que se abre diante de cada indivíduo. O cerne passa a ser a paixão. Alguém pode ser apaixonado e não ser um cristão, tal como Feuerbach, e nem por isso sua paixão terá menos valor. Entretanto, no cristianismo, independentemente da paixão do indivíduo, a verdade do objeto é válida por ele mesmo, pelo Deus que lhe é exterior (PAULA, 2009, p. 28).

O cristianismo não pode ser vencelhado apenas como um dado histórico, seria uma redução e negação do princípio subjetivo implícito na fé e de quem acolhe na mesma fé o cristianismo. Foi dito que a “relação” é a condição do indivíduo para estabelecer comunicação e assumir o fato religioso como uma possibilidade aberta a si mesmo. Portanto, essa “relação” gera a aprendizagem na fé, que ensina que Deus é o Outro-Diferente com o qual se deve relacionar, sendo Ele exterior, enquanto o Outro que lhe exige uma decisão não sensitiva, mas absoluta, onde se relativiza as outras escolhas, tornando-as secundárias. Essa decisão implica na mudança de uma relação anterior, apenas metafísica e do entendimento humano, para uma condição interpessoal onde as subjetividades, o “Eu” e “Deus” se tocam no instante da fé, que possibilita a comunicação. Não é apenas a paixão do conhecimento que está a mover a intencionalidade do pensamento, mas a descoberta do Outro que lhe possibilita, além da compreensão de si mesmo, a do mundo no qual se encontra inserido.

Em semelhante altura, o Cristianismo colocou cada homem, absolutamente cada homem – pois para Cristo, tampouco como para a providência de Deus, não há nenhuma quantidade, nenhuma multidão, pois os inumeráveis estão para ele contados, são todos indivíduos; tão alto o Cristianismo colocou cada homem, para que ele não devesse prejudicar sua alma por se elevar nas diferenças da vida terrena ou por suspirar sob elas. Pois o Cristianismo não fez desaparecer as diferenças tampouco como o próprio Cristo não quis e nem quis pedir a Deus para

retirar os discípulos do mundo – o que dá no mesmo. Por isso, no Cristianismo, tampouco no paganismo, jamais viveu um ser humano sem estar vestido ou revestido das diferenças da vida terrena que pertencem a cada um, especialmente pelo nascimento, pelo estado, pelas circunstâncias, pela cultura etc. – nenhum de nós é o homem puro. O Cristianismo é sério demais para fabular a respeito do homem puro, ele apenas quer tornar os homens puros (KIERKEGAARD, 2005, p. 91).

Kierkegaard está interessado nesse modelo de cristianismo, preocupado com o indivíduo e sua relação com o mundo. Uma religião que não fabula a realidade e o indivíduo, mas que procura evidenciar as diferenças encontradas em cada sujeito, de modo a ajudá-lo a se situar no mundo para melhor se compreender em sua liberdade de escolha. “A liberdade começa a partir do nada: o nada da liberdade. É um puro início no vazio de tudo. O ato da liberdade (um evento, um fato da liberdade) é um ato de escolha ao qual nada preexiste” (PAREYSON, 2017, p. 46). Todavia, para Kierkegaard, o discurso religioso institucionalizado mergulhou o cristianismo numa cristandade mórbida e apática num total descompromisso com a realidade e com os ensinamentos do Cristo, recusando a encarnação do Filho, quando Deus se faz homem por meio do Verbo encarnado, no instante em que a eternidade toca o tempo. Mas o discurso teológico do luteranismo se complica quando trata da religião como um sistema filosófico e doutrinário, subvertendo a fé como decisão subjetiva, a fim de torná-la um relato discursivo e metafísico. Subtrair a contrariedade da fé, tirando dela o sinônimo de mistério, é transformar o cristianismo num modelo cristalizado pela racionalidade, sobretudo, pelo idealismo de Hegel, que “soube redigir toda a moderna filosofia de tal modo que parece ter dado tudo por concluído, e que tudo o que o precedia tendia para ele” (KIERKEGAARD, 2018, p. III).

A Igreja Luterana não pode mais, na compreensão de Kierkegaard, dizer-se uma portadora da verdade de Cristo, quando ela tem, de fato, por meio dos seus funcionários, mantido a máquina estatal, que se sustenta nos alicerces em ruínas de um cristianismo carcomido pelos interesses institucionais. Portanto, essa não é a Igreja de Cristo. A inoperante manobra realizada dentro do cristianismo por alguns

membros da Igreja Luterana na Dinamarca fez do “ser-cristão” uma brincadeira.

Mas na “cristandade” brincamos de crer, brincamos de ser cristãos, o mais distante possível de qualquer ruptura com o que o ser humano natural ama, ficamos em casa na sala de estar, no ramerrame da finitude – e assim vamos levando a vida e falamos bobagens uns dos outros ou deixamos que os pastores nos levem em conversas a respeito de todas as promessas que se encontram no Novo Testamento, de que ninguém nos poderá prejudicar, que as portas do inferno não prevalecerão sobre nós, sobre a igreja etc (KIERKEGAARD, 2019, p. 150).

O cristianismo na cristandade, construída pela Igreja Luterana, não buscava uma verdade eterna, mas uma explicação lógica que correspondesse ao entendimento humano sobre a verdadeira origem da religião. Essa instituição estava ocultando sua origem, lutando por *status* sociais e clericais. Era o poder pelo dinheiro e pelos melhores cargos em igrejas da região que interessava de fato aos pastores e bispos. Tornou-se uma instituição desonesta e escandalosa.

A diferença entre o teatro e a igreja é essencialmente a de que o teatro, sincera e honestamente, reconhece ser o que é, a igreja, pelo contrário, é um teatro que por todos os meios e de maneira desonesta busca ocultar o que é. Um exemplo. No cartaz do teatro, sempre figura simplesmente: o dinheiro não será devolvido. A igreja, esse solene santuário, teria calafrios ante o que há de chocante, escandaloso de se colocar isso acima da porta de entrada da igreja ou de imprimi-lo debaixo da lista de pregadores do Domingo. Contudo, a igreja não teria calafrios por obstinar-se de uma maneira talvez mais estrita que o teatro em que o dinheiro não será devolvido (KIERKEGAARD, 2019, p. 157).

Essa crítica kierkegaardiana é movida pelas constatações feitas pelo próprio filósofo, dentro da igreja. Ele observa ainda, que uma concepção lógica da religião cristã estava infiltrada nos postos da igreja estatal da Dinamarca, não obstante, os seus pastores e bispos, já haviam adotado esse modo de pensar a religião para assegurar-lhe sua veracidade, como

se o cristianismo dependesse do veredito desses para ser validado ou negado, como é o “caso do pastor Adolph Peter Adler (1812-1860), pároco da Ilha de Bornholm (em 1841), célebre estudioso de Hegel e autor de um livro de sermões (em 1843)” (PAULA, 2009, p. 55). Para Kierkegaard, esses líderes não passavam de sofistas.

A “cristandade” encontra-se em um abismo de sofistas, muito, muito pior que quando os sofistas floresciam na Grécia. Essas legiões de pastores e docentes cristãos, são todos sofistas, alimentando-se de – e aqui vem o característico de sofista segundo a Antiguidade – convencer ilusoriamente de algo a quem não entendem nada, e assim fazer da quantidade desse tipo de homens a instância que decide o que é a verdade, o que é o Cristianismo (KIERKEGAARD, 2019, p. 279).

Partindo dessas constatações, esse autor lança sua crítica à religião institucionalizada, abrindo margens para uma filosofia da religião, que tem como foco o pensar Deus sem as amarras dos dogmas e das hierarquias. Para desconstruir a compreensão de Deus como um conceito lógico, as ideias kierkegaardianas, tais como: Paradoxo, Absoluto, Outro-Diferente – revelam as discordâncias dele para com a Igreja Luterana na Dinamarca que, através de seus pastores, cultuava nos seus altares um cristianismo metafórico.

Ao introduzir a ideia de Deus como Paradoxo, o autor de *Temor e Tremor*, está afirmando a impossibilidade objetiva de fazer de Deus um conhecimento inteligível, uma experiência dos sentidos. Como diria Edith Stein, “a Fé reduz a razão ao nada, levando-a a reconhecer sua incapacidade diante da grandeza de Deus” (2008). Pois, é no paradoxo da fé, uma contradição ao racionalismo, que se pode falar de uma via de conhecimento sobre Deus. Tal via é apresentada pelo cristianismo fundado nos Evangelhos e nos ensinamentos dos apóstolos. Por isso, o entendimento da fé é contrário à inteligência racional, que é o método próprio da filosofia moderna, como expoentes, Descartes: “penso logo existo” e Hegel com o seu idealismo.

Quando a inteligência não consegue meter o paradoxo na cabeça, não é ela quem o inventou, mas o paradoxo mesmo, que seria bastante paradoxal para não ter escrúpulos de dizer que a inteligência é tão estúpida, que diante de uma mesma coisa no máximo diz sim e não [...] (KIERKEGAARD, 2008, p. 81).

A grande tarefa do pensamento kierkegaardiano consiste em livrar o cristianismo da cristandade luterana dinamarquesa. É mostrar as contradições que o “tornar-se cristão” implica, com isso, romper com a comodidade estabelecida na cristandade. Tirar os conceitos e as imagens metafísicas de Deus é tarefa que se exerce por meio dos temas “Absoluto”, “Paradoxo” e Outro - “Diferente”, ambos amplamente discutidos nas obras *Temor e Tremor* e em *Migalhas Filosóficas*.

IV.3 A IDEIA DE DEUS, UM PARADOXO À INTELIGÊNCIA

Na perspectiva kierkegaardiana, apresentada na obra *Migalhas Filosóficas*, usando o pseudônimo, João Clímacus, a ideia de Deus é tratada do ponto de vista do Paradoxo, como também, do Absurdo. O autor afirma que conhecer o Paradoxo, isto é, Deus, não é uma tarefa fácil à inteligência, ou seja, à razão. Quando tentado esse exercício mental, a existência humana cai numa contradição gerada pela paixão paradoxal da inteligência. A contradição é causada quando a vontade racional se depara com o Desconhecido, impossibilitado de ser adequado aos parâmetros dos sentidos, como um dado objetivo, Ele se mantém um Outro-Diferente. Ele de fato existe, embora permaneça desconhecido e inexistente ao mundo dos sentidos.

Se pensarmos Deus do ponto de vista objetivo, está se tratando de um Deus filosófico, pois trata-se de um puro nome, um pensamento abstrato e metafísico, sem identidade e relação com o mundo da imanência. A proposta de Kierkegaard é combater esse modo de pensar, que já estava infiltrado na igreja. Sua experiência é um Deus encarnado, que trata de coisas humanas e reais, inserido nas angústias e desesperos de cada pessoa que vive a sua liberdade mediante as possibilidades.

O Deus dos filósofos é o Deus da filosofia objetiva, resultado de pensamento dirigido. Esse Deus não existe propriamente: é um puro nome que o filósofo pronuncia em vão; um conceito vazio ao qual não corresponde nenhuma realidade, e ao qual, em todo caso, seria preciso dar um conteúdo, algo que não é possível fazer a não ser recorrendo ao mito, à experiência religiosa, à fé. Mesmo para o filósofo, portanto, e em geral para todos, o Deus de que

se fala só pode ser o da fé, que é o único Deus de que se pode falar. Deus não como conceito da filosofia, mas como centro da experiência religiosa: assim, o crente considera Deus. Mas assim deve considerá-lo também o filósofo; mesmo a filosofia, quando fala de Deus, se dele ainda fala ou deve falar, só pode falar do Deus da experiência religiosa e não do Deus dos filósofos (PAREYSON, 2017, p.138-139).

Traz-se essa observação acima para ilustrar que a experiência religiosa em Kierkegaard prevalece além da normatização estabelecida pela instituição ou pelos filósofos. Trata-se de uma dimensão subjetiva dada na relação da experiência religiosa do crente. Em *Migalhas Filosóficas*, o Desconhecido é o Deus como mestre e salvador. Uma vez encarnado, ensina ao discípulo o caminho da verdade, pois a não verdade é a condição da ausência do Paradoxo. Ele salva da ignorância racional de tudo ser conhecedora e da objetivação das coisas, sobretudo, da negação da existência como um problema a ser tratado. Portanto, a existência do Paradoxo não pode ser negada, apenas se pode dizer que é desconhecida, pois é sempre um limite ao intelecto.

A inteligência não pode ir mais longe: mas o seu sentido de paradoxo leva-a a aproximar-se do obstáculo e a ocupar-se dele; porque, pretende exprimir a sua relação com ele negando a existência daquele desconhecido, não dá certo, visto que o enunciado desta negação envolve precisamente uma relação. Mas o que é então este desconhecido (pois dizer que ele é o deus significa simplesmente que ele é para nós desconhecido)? Enunciando-se sobre ele que é o desconhecido, dado que não se pode conhecê-lo, e que, se mesmo assim se pudesse conhecê-lo, não se poderia enunciar-lo, a paixão não se dará por satisfeita, embora ela tenha captado corretamente o desconhecido como limite: mas o limite é justamente o tormento da paixão, ainda que, ao mesmo tempo seu incitamento. E, no entanto, ela não consegue ir mais adiante, quer ela arrisque uma saída via negationis, quer via eminentiae (KIERKEGAARD, 2008, p. 71).

O conhecimento racional não consegue trabalhar com o que é paradoxal, as coisas, a realidade, devem ser sempre claras e objetivas, pois

a via da razão é sempre o conhecer e classificar. Quando se estabelece o Paradoxo, primeira atitude do racionalismo moderno é rejeitar, uma recusa que implica em dizer que o objeto de estudo é incompatível ao raciocínio lógico. Nesse ponto, instala-se o limite da razão.

Se tivesse razão aquela sagacidade presunçosa, orgulhosa de não ser enganada, ao achar que não se deve crer em nada que não se possa ver com seus olhos sensíveis então em primeiríssimo lugar dever-se-ia deixar de crer no amor [...]. O que é mais difícil, despertar alguém que dorme ou despertar alguém que, acordado, sonha que está acordado? (KIERKEGAARD, 2005, p. 19).

Pode-se afirmar que na experiência religiosa, o Desconhecido torna-se conhecido para logo em seguida voltar a ser desconhecido, isso porque está se falando de uma relação subjetiva dada na fé. Essa dialética, Kierkegaard a denomina de *“paixão paradoxal da inteligência”*. Esse jogo é dialético, isto é, relacional, visto que corresponde ao Desconhecido no instante que se deixa conhecer e existe para a inteligência. Todavia, o instante do conhecimento se torna apenas uma presença do eterno na temporalidade, sem esgotar a existência desse Outro-Diferente. Ao mesmo tempo, efetua-se o que é mais paradoxal, esse que é conhecido porque deu a possibilidade ao indivíduo de conhecer, volta a ser o Desconhecido e inexistente. “Deus é a limitação do homem que lhe dá, por ser o Totalmente Outro, o poder de sair de si mesmo e encontrar seu ser autêntico entrando em relação com Ele, com sua eternidade no próprio coração de sua temporalidade” (FARAGO, 2006, p. 163). Esse Paradoxo o pensamento não consegue abarcar, mas apenas aproximar-se, quando o Paradoxo dá a condição que é a fé, sobretudo, porque, “a própria fé é um milagre, e tudo o que vale para o paradoxo vale também para a fé” (KIERKEGAARD, 2008, p. 95).

“O entendimento conta e reconta, calcula e calcula, mas jamais alcança a certeza que a fé possui; assim também a lei, ela determina e determina, mas nunca chega à soma global que é o amor” (KIERKEGAARD, 2005, p. 129). O pensamento encontra o limite diante do inescotável, por isso, a noção de Deus em Kierkegaard é vista como sendo o Paradoxo, ou seja, Aquele não totalmente

dito, não simbolizado, o qual o discurso é sempre vazio, insuficiente. Porém, o cristianismo concede a condição ao discípulo de conhecer o Desconhecido, apenas quando Deus seja a causa possibilitante da condição, isto é, quando a fé no Paradoxo se torna a condição no possibilitado a conhecer o Desconhecido. Por isso:

Kierkegaard, por intermédio do seu pseudônimo Clímacus, sugere que se dê a esse desconhecido o nome de “o deus”. Deste modo, Clímacus confessa que Deus não é senão um nome e entende por esse “nome” uma denominação pura e simples para designar “a coisa desconhecida”, “o desconhecido” com o qual se depara o homem, radicalmente não simbolizável. Mas, se Deus é o limite da esfera do conhecido, o além do conhecido, toda a afirmação sobre Deus é nua de sentido. Há coisas que a linguagem não pode dizer e, se mesmo assim a linguagem fala sobre elas, estas se transformam em outra coisa, passando da “existência” à “abstração” do pensamento privado de referências, mas então a linguagem está desconectada do sentido, dado que este só pode ser existencial (FARAGO, 2006, p. 201).

Em Kierkegaard, “Deus não é um nome, mas um conceito” (KIERKEGAARD, 2008, p. 66), e como tal não oferece nenhuma definição clara, um conhecimento seguro, mas trata-se de uma ideia abstrata e ideológica, que tem o intuito de sustentar os sistemas filosóficos e os dogmas doutrinários. É justamente o esvaziamento dos conceitos atribuídos a Deus que carecem ser eliminados. Pois, tratam de categorias abstratas sem conexão com a realidade do crente. Uma fé professada numa substância doutrinária corresponde à eliminação de uma experiência subjetiva e enraizada na concretude da vida. Aporias intelectuais não respondem às dores e sentimentos experimentados na existência das relações, mas são traduções hipotéticas de um ser preso nas ideias. O limite da consciência é a parcialidade dos conceitos quando esses buscam dizer o indizível, “pois os conceitos, assim como os indivíduos, têm a sua história e, tal como eles, não conseguem resistir ao poder do tempo” (KIERKEGAARD, 2005, p. 23).

É pela via dos princípios racionais objetivos que os conceitos são cunhados para falar sobre Deus, todavia, quando eles são aplicados, ao mesmo tempo, desvinculam-se das res (coisas) concretas e se tornam obsoletos, perdem a eficácia, pois não possuem correspondência com

a realidade. No campo das abstrações, não há problema em pensar as categorias; elaborar suas definições e inseri-las nos manuais de conhecimento objetivo, porém, a obsolescência do conceito é inevitável, pois Deus ultrapassa as definições, mas se revela na experiência religiosa.

IV.4 A FÉ, UMA VIA DE CONHECIMENTO

Nos místicos carmelitas católicos, encontramos várias definições sobre a fé. Alguns fazem verdadeira poesia mística para falar dessa via de conhecimento. A filósofa e mística Edith Stein é uma dessas mulheres espiritualizadas e conhecedora dessa via de acesso a Deus. Ela diz, na obra *A Ciência da Cruz*:

A fé não é somente noite escura, mas também caminho: é o caminho para a meta a que tende a alma, qual seja, a união com Deus. É somente por ela que se obtém o conhecimento de Deus. Mas como unir-se a Deus sem o conhecer? A fim de ser conduzida à meta pela Fé, é preciso que a alma tome atitude conveniente – entrar na noite escura da Fé espontânea e decididamente, por opção própria. Após ter renunciado na noite dos sentidos a todos os desejos de criaturas, deverá, para chegar a Deus, morrer para as forças naturais, ou seja, para os sentidos e a razão (STEIN, 2008, p. 57).

A existência como subjetividade é plena quando se aventura a arriscar numa decisão de romper com a “certeza objetiva”. Para isso, o indivíduo se posiciona para correr o risco, esse acontece pelo “salto” realizado mediante a “incerteza objetiva”, isto é, a fé, condição da relação do indivíduo com Absolutamente-Diferente. Contra a compreensão, os argumentos da prova da existência de Deus, mas por meio da receptividade, no acontecimento religioso da fé, o indivíduo se arrisca a acreditar, contra as certezas, no Paradoxo, por isso, o “salto é a categoria da decisão” (KIERKEGAARD, 2013, p. 103). Portanto, não são as forças naturais, os sentidos e a razão, mas a noite escura da fé é a via de acesso a Deus, segundo Edith Stein e São João da Cruz.

A fé, na verdade, é declarada como “precisamente a contradição entre a paixão infinita da condição interna do indivíduo e a incerteza objetiva” – é uma questão de estar “lá sobre as profundezas, acima de setenta mil braças de água” (CUP 182) [...]. Pois ela exige que o indivíduo “arrisque seu pensamento”, arriscando-se a acreditar contra a compreensão (GARDINER, 2001, p. 106)

A fé para Kierkegaard está orientada para o evento cristão da encarnação. Momento em que o Verbo de Deus se faz carne, assumindo a condição humana. Portanto, essa condição implica na dialética da receptividade, geradora do acolhimento do sujeito com outro sujeito, possibilitadora de duas relações intersubjetivas. Assim, em Kierkegaard a fé está centrada para “o *deus*”, que não é um conceito metafísico, mas o Deus encarnado. Kierkegaard postula a fé no lugar da razão, que diferente da objetivação, principalmente do sistema hegeliano, leva o indivíduo ao Paradoxo. Como é o caso do cavaleiro da fé – no episódio de Abraão, na obra *Temor e Tremor*, onde “Abraão acreditou sem jamais duvidar. Acreditou no absurdo” (KIERKEGAARD, 1979, p. 120), que é Deus. A fé depositada em Deus, o modo como Abraão acreditou não pode ser entendido como um princípio ontológico, metafísico, portanto, a fé é o sacrifício da razão instrumental, para que a escolha pelo Absoluto prevaleça como um ajuste interior. Pode-se afirmar que “o desejo da fé corresponde perfeitamente ao “original” do homem, ao sentido de seu próprio existir, à existência do homem enquanto tal” (REGINA, 2016, p.63).

Nesse sentido, “o paradoxo é que somente a categoria do “absurdo” lhe permite pensar o limiar que deve transpor, para chegar ao sentido existencial que não se poderia pensar em termos de racionalidade” (FARAGO, 2006, p. 71). Em uma passagem clara, da obra *Temor e Tremor*, Kierkegaard fala da sua dificuldade de compreender o ato de fé, e, portanto, ele se aventura nessa difícil tarefa, a fim de “tornar-se” cristão de fato. Para esse filósofo, a grande tarefa da filosofia não consiste na clareza do pensamento, no idealismo de Hegel, por exemplo, mas na capacidade de investigar a fé como um problema filosófico, ou seja, uma dialética existencial. Entre o sistema de Hegel e o desespero de Abraão, Kierkegaard gasta tempo em analisar as obras da fé, apresentadas pelo personagem bíblico, no ato de sacrificar o filho, Isaac.

Entretanto encontra o amor seus sacerdotes entre os poetas e, por vezes, ouve-se uma voz que o sabe cantar; mas a fé não tem quem a cante; quem fala em louvor desta paixão? A filosofia aponta mais longe. A teologia, cheia de ademanes, assoma à janela e, mendigando os favores da filosofia, oferecelhe os seus encantos. Compreender Hegel deve ser muito difícil, mas a Abraão, que bagatela! Superar Hegel é um prodígio; mas que coisa fácil quando se trata de superar Abraão! Pela minha parte já despendi bastante tempo para aprofundar o sistema hegeliano e de nenhum modo julgo tê-lo compreendido; tenho mesmo a ingenuidade de supor que apesar de todos meus esforços, se não chego a dominar o seu pensamento é porque ele mesmo não chega, por inteiro, a ser claro. Sigo todo este estudo sem dificuldade, muito naturalmente, e a cabeça não se ressentir por isso. Mas quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento me sinto rechaçado, e, apesar de apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura dum cabelo. Para obter uma saída reteso todos os músculos: instantaneamente sinto-me paralisado (KIERKEGAARD, 1979, p. 126-127).

Seguindo o pensamento desse autor, as expressões Paradoxo ou Absurdo quando referidas a Deus, implica em dizer que seja um escândalo para judeus e a loucura para os gregos. O mesmo se pode atribuir à fé. Pois, como no exemplo de Abraão, não se sustenta uma explicação lógica, onde a racionalidade ou a filosofia idealista consiga explicar quais são os mecanismos da experiência abraônica. O que se pode, como o mesmo Kierkegaard disse: “caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a substância da vida” (*Temor e Tremor*, 1979). Afirmar que Deus é escândalo e loucura significa correr o risco de decidir sem ter a posse de nenhuma garantia. É apostar no improvável dentro de uma relação paradoxal, desprovida das certezas da razão, das seguranças humanas. É suspender todas as garantias do sentido, ter seus músculos inoperantes, os olhos na escuridão. Prevalece a incerteza objetiva. Se a fé é um absurdo, então ela está em contradição com aquilo que é explicável e definido. A certeza objetiva torna-se o desinteresse da experiência religiosa, pois não se crê com paixão do pensamento, mas com a do

coração, onde se guarda o tesouro da existência. Nisso, a fé revela seu grande segredo que é transformar para eternidade a existência subjetiva.

Sem risco não há fé. Fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se eu posso aprender objetivamente de Deus, então eu não creio; mas, justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer; e se quero manter-me na fé, tenho de constantemente cuidar de perseverar na incerteza objetiva, de modo que, na incerteza objetiva, eu estou sobre “70.000 braças de água”, e, contudo, creio (KIERKEGAARD, 2013, p. 215).

Assim, a fé é outro modo de conhecimento, suspendendo os atributos da razão, ela se torna a via de acesso a Deus. Pelos sentidos e pela investigação filosófica, como também, pela via da plausibilidade, onde o ser das coisas é confirmado, o conhecimento científico corrobora suas teorias e mantém-se evoluindo no saber. O Paradoxo da fé não pode ser provado cientificamente, sua existência é dada no momento da experiência religiosa, esse é um fenômeno singular e transversal, pois toca a temporalidade em sua finitude, ao mesmo tempo, abre à dimensão da negação da ciência que é o último ato de confirmar que a fé é algo paradoxal. Essa via de acesso a Deus, parafraseando o místico carmelita católico São João da Cruz, é a “noite escura dos sentidos”, onde o intelecto sofre as privações de suas faculdades. Segundo ele, e também Edith Stein, a alma saboreia um raio de luz nas trevas, trata-se de uma teologia mística, e nela o “eu” vive essa escuridão dos sentidos. Para esses místicos, “a escuridão que leva a Deus é, como já sabemos a fé” (STEIN, 2008, p. 63). Em forma de poema, esse carmelita apresenta a noite escura vivida pelos sentidos como condição para a fé. Embora, escurecendo as vias sensíveis, ela é luz que guia a alma a Deus.

Em uma noite escura/ De amor em vivas ânsias inflamadas, /
Oh! Ditosa ventura/ Saí sem ser notada, / Já estando minha
casa sossegada. / Na escuridão, segura, / Pela secreta escada,
disfarçada/ Oh! Ditosa ventura! / Na escuridão velada, / Já
estando minha casa sossegada. / Em noite tão ditosa,/ E num
segredo em que ninguém me via,/ Nem eu olhava coisa,/ Sem
outra luz nem guia,/ Além da que no coração me ardia./ Essa
luz me guiava,/ Com mais clareza que o do meio-dia/ Aonde me

esperava/ Quem eu conhecia,/ Em sítio onde ninguém aparecia
(CRUZ, 2002).

Portanto, a fé em Kierkegaard é via de acesso a Deus e possibilidade de decisão, pois para ele a religião autêntica, isto é, não um cristianismo estabelecido em uma cristandade estática, mas uma decisão frente à possibilidade do paradoxo, quer dizer, à dialética da contradição. O cristianismo autêntico se confronta nessa dialética, porque é um contexto existencial e decisivo. Assim, encontramos, no pensamento desse autor, chaves de leituras para analisar a conflituosa relação entre autoridade religiosa e liberdade do indivíduo, situação cada vez mais presente no ambiente religioso da contemporaneidade, onde o trânsito religioso é intenso e o processo de desinstitucionalização é cada vez mais latente.

IV.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na filosofia de Kierkegaard, tanto a fé quanto Deus são incompreensíveis. Os paradigmas da ciência não conseguem responder às tramas existenciais. São apenas compreensíveis numa linguagem indireta, enquanto que o fenômeno religioso, isto é, a experiência pode ser dita em uma linguagem direta, pois trata de descrever os comportamentos, as manifestações culturais da religião estudada.

Quando se trata da angústia e do desespero, o cientificismo apenas consegue indicar causas patológicas. Porém, para esse autor, os problemas interiores, aqueles existenciais não são respondidos de fora para dentro, de modo que o exterior explique o interior e o determine como doentio. Ao contrário, é mediante a tomada de consciência de si, de sua personalidade subjetiva que o indivíduo consegue se entender e explicar-se a si mesmo. Nesse contexto, o cristianismo surgiu para Kierkegaard e ele apresenta a todos, como uma comunicação existencial, que levada a sério implica na autêntica escolha de si, onde seu modo de vida é uma responsabilidade perante a liberdade de suas decisões. Mas, tal postura é realizada pelo salto da fé, quando não se guiando pela razão filosófica, até porque, essa não consegue explicar o problema do sofrimento humano, o sujeito na sua experiência religiosa descobre que

é preciso “tornar-se” indivíduo, e a fé é vista como a via de conhecimento intersubjetivo.

Assim, na contemporaneidade é cada vez comum a procura e a prática de um cristianismo mais autêntico, livre das amarras institucionais. Portanto, o pensamento kierkegaardiano abre margens para repensar a experiência religiosa na atualidade de uma sociedade marcada pelo imediatismo das coisas e das relações, profundamente encantada com a efemeridade, tendenciosa a um dinamismo que desenraiza a existência e a lança num vazio; contornado pelo pluralismo e pelo relativismo contemporâneo o indivíduo buscar criar espaços, de tal forma, que esse ambiente lhe seja favorável e lhe signifique um conjunto de valores e práticas religiosas, também. Por fim, pensar a filosofia de Kierkegaard sobre o fenômeno religioso é um caminho para entender o percurso tomado pelas instituições e pelo indivíduo lançado na existência mediante as várias escolhas, frutos desse pluralismo e relativismo social, mas sobretudo, é pensar a relação de conflito entre autoridade e liberdade dentro de fenômeno religioso contemporâneo.

IV.6 REFERÊNCIAS

- CRUZ, São João da. *Obras Completas*. 7ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002.
- FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. São Paulo: Loyola, 2001.
- KIERKEGAARD, Soren. *As Obras do Amor*. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.
- KIERKEGAARD, Soren. *O Instante*. São Paulo: Editora LiebrArs, 2019.
- KIRKEGAARD, Soren. *Migalhas Filosóficas ou um Bocadinho de Filosofia de João Clímacus*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2008.
- KIERKEGAARD, Soren. *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*. 2ª edição. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005.
- KIERKEGAARD, Soren. *Ou – Ou: um fragmento de vida (segunda parte)*. Lisboa: Relógio D'Água, 2017.

- KIERKEGAARD, Soren. Pós-Escrito Conclusivo não Científico às Migalhas Filosóficas, Vol. I. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013.
- KIERKEGAARD, Soren. Pós-Escrito Conclusivo não Científico às Migalhas Filosóficas, Vol. II. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2016.
- KIERKEGAARD, Soren. Prefácios. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.
- KIERKEGAARD, Soren. Temor e Tremor. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PAREYSON, Luigi. Ontologia da Liberdade: o mal e o sofrimento. São Paulo: Loyola, Mosteiro de São Bento de São Paulo, 2017.
- PAULA, Márcio Gimenes de. Indivíduo e Comunidade na Filosofia de Kierkegaard. São Paulo: Paulus, 2009.
- REGINA, Humberto. Kierkegaard. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.
- STEIN, Edith. A Ciência da Cruz. São Paulo: Loyola, 2008.

V

RELIGIÃO E SIGNIFICADO: ENTRE “O MITO DE SÍSIFO” E “EM BUSCA DE SENTIDO”

Por: Marcos Paulo Fonseca da Costa.

V.1 INTRODUÇÃO

NÃO É NOVIDADE para os envolvidos com estudos e leituras antropológicas que a filosofia tem se ocupado da chamada “condição humana”. Dentro dessa pauta existencial¹, aparece a questão do sentido² da vida³ e a inseparável angústia de tipo “para quê. Entre as várias perguntas que surgem quando se aborda o problema do sentido estão: para que serve a existência humana? O ciclo biológico do nascer, crescer, reproduzir e morrer possui algum propósito divino ou pelo menos transcendente⁴? Por que viver ao invés de suicidar-se?

A religião foi, por séculos a fio, a única entregadora de sentido para pessoas e sociedades. Com o advento, entretanto, da filosofia, começa

1 No sentido da reflexão filosófica que visa a analisar a vida concreta do ser humano.

2 “Podemos definir o sentido como aquilo mediante o qual algo se torna compreensível e apreciável.” (RABUSKE, 2001, p. 210); “Por sentido de uma ação entendemos a finalidade e significação.” (ZILLES, 2011, p. 128).

3 “Não vida no sentido biológico, mas no sentido banal e corriqueiro como falamos de vida, de ‘nossa vida’ ...” (FOGEL, 2009, p. 112)

4 Neste artigo significa aquilo que ultrapassa o próprio indivíduo; pode ser a direção para a arte, para a ciência, para a religião ou até mesmo para alguma pessoa ou qualquer outra atividade.

a haver competição para explicar a vida social e a realidade física que circunda as pessoas. A entrega de sentido amplia-se bastante.

Este artigo se propõe a trazer uma contribuição para o debate sobre o sentido da vida nos seguintes termos: de um lado, a filosofia da religião, com sua abordagem ampla porém aguda do fenômeno religioso; de outro lado, a psicoterapia, por seu trabalho de muitas vezes tentar minorar os efeitos – às vezes letais - da falta de sentido na vida de pessoas.

A reflexão aqui, então, será levada a cabo a partir do ensaio filosófico “O mito de Sísifo”⁵, do filósofo Albert Camus⁶, para quem o único problema filosófico consistente é o suicídio, e da obra “Em busca de sentido”, do psiquiatra austríaco Viktor Frankl⁷.

Dessa forma, o desdobramento deste artigo dar-se-á da maneira que segue: primeiro, serão feitas considerações antropológicas sobre a existência, a partir de Fogel (2009), Grondin (2012) e Rabuske (2001); fincadas as bases da chamada condição humana, passa-se a explorar a perspectiva aberta por Grondin (2012) de que as filosofias do absurdo podem, além da religião, oferecer ao ser humano possibilidades de sentido; tal exploração será feita mediante estudo da obra “O mito de Sísifo”, de Albert Camus.

Por outro lado, o livro “Em busca de sentido” será também considerado. Sem deixar de perceber situações absurdas na existência, embora não se utilize dessa expressão, o psicoterapeuta Viktor Frankl oferece um contraponto à visão puramente absurda de Camus; para Frankl o ponto focal da existência humana é justamente a busca de sentido para viver.

5 “Os deuses tinham condenado Sísifo a rolar um rochedo incessantemente até o cimo de uma montanha, de onde a pedra caía de novo por seu próprio peso. Eles tinham pensado, com as suas razões, que não existe punição mais terrível do que o trabalho inútil e sem esperança.” (CAMUS, 2020, p. 85)

6 Escritor e filósofo franco-argelino, nascido em 7 de novembro de 1913 na Argélia francesa e falecido em 4 de janeiro de 1960 na França. Autor de “O estrangeiro” e “A peste”.

7 Psiquiatra austríaco fundador da Logoterapia, considerada a terceira escola de psicoterapia austríaca, ao lado da Psicanálise, de Freud, e da Psicologia do Desenvolvimento Individual, de Adler. Nasceu em Viena a 26 de março de 1905 e faleceu também em Viena em 2 de setembro de 1997.

V.2 ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS

A existência humana carrega com ela características importantes com as quais o ser humano tem de coexistir, quer queira quer não. Além de a existência humana estar envolvida em circunstâncias comunitárias importantes - “O ser-no-mundo é inseparável do ser-com-outros.” (RABUSKE, 2001, p.39) -, o ser humano vem equipado com abertura para aspectos cognitivos e emocionais diferentes do resto da biota. Somado a isso, a potência que o ser humano possui de lembrar do que passou e de fazer expectativa do que virá, faz da vida humana uma vida *sui generis*, uma vez que

A experiência humana sempre está penetrada pela compreensão racional, pela avaliação volitiva e emocional, pela recordação do passado e pela antecipação do futuro (RABUSKE, 2001, p. 38).

Essa posição intermediária confere ao ser humano certa ambiguidade existencial: o que sou? Para que viver? Por que estou aqui? Quem me jogou neste mundo? Até onde se sabe, o *sars-cov 2* não se faz tais perguntas; até onde se sabe, os astros dançam em silêncio nos céus; até onde se sabe, somente os humanos têm consciência de si mesmo. “O homem é um ser de transcendência e um ser situado.” (RABUSKE, 2001, p. 115).

Autores existencialistas, ao abordarem o problema da condição humana, defrontam-se com a questão do sentimento de inadequação do ser humano perante a indiferença do mundo, desconforto esse cujos nomes variam, podendo ser náusea, angústia, absurdo, etc. Fala-se muitas vezes em dor para designar esse desconforto ôntico do ser humano (FOGEL, 2009, p. 121).

Além do desconforto espiritual⁸, é certo que as ameaças à integridade física e psicológica das pessoas também concorrem para as crises de sentido. De acordo com o que escreve Zilles (2011, p. 129), “O mal se nos apresenta como absurdo...apresenta-se na forma da morte, do sofrimento, da miséria, da guerra, da insegurança e da violência.”

8 Expressão utilizada neste trabalho sem nenhum conteúdo religioso. “A palavra ‘espírito’ vem do latim spiritus, uma tradução do termo grego pneuma, que significa ‘respirar’.” (HARRIS, 2015, p. 15).

Grondin (2012) provoca a inteligência e a imaginação ao expor que existem formas de conseguir sentido para a vida. A religião certamente é uma delas e é a fonte de sentido mais antiga de que se tem ouvido falar. Zilles (1991, p. 6) entende que “Pode caracterizar-se o religioso como zona de sentido da pessoa... a religião tem a ver com o sentido último da pessoa, da história e do mundo”.

Contudo, o próprio Grondin (2012) reconhece que existem outros modos de tentar responder ao problema do *quid* da existência humana. A angustiante pergunta sobre o sentido do viver humano interessa à filosofia quase desde sempre. A filosofia nesse sentido concorre com a religião na tarefa de explicadora de sentido⁹.

Três soluções ao problema do sentido são apresentadas por Grondin (2012, p. 8), pois para ele:

Só existem três respostas possíveis à difícil, mas gritante, questão do sentido da existência: 1. As respostas religiosas ou espirituais no sentido amplo (...) 2. As respostas seculares mais recentes (...) 3. Enfim, podemos encontrar ‘respostas’ à questão do sentido da vida que consistem em dizer que a vida não tem sentido... que ela é absurda...Resposta desiludida, lúcida por alguns lados, porque ela apreendeu a plena dimensão do mal e do incompreensível sofrimento da existência, mas que não responde verdadeiramente à questão: por que vivemos? (GRONDIN, 2012, p. 8).

Embora Grondin (2012) não veja na filosofia do absurdo a melhor resposta para o sentido da vida humana, ele concede a ela um mérito fundamental: a de que essa filosofia captou feições importantes da existência, tais como a incompreensibilidade do mal e do sofrimento humano. Parte do interesse desta investigação está precisamente aqui – a resposta do niilismo mitigado de Albert Camus ao problema da existência humana, cujo traço principal, adianta-se, é a afirmação da vida e a rejeição do suicídio.

9 Importante frisar que os tipos de resposta à questão, de acordo com Berger e Luckmann (2012), dependem do tipo de sociedade de que se é partícipe em dada circunstância histórica.

V.3 O MITO DE SÍSIFO

O escritor franco-argelino Albert Camus foi um dos advogados da ideia de que a vida pode ser vivida sem buscar apoio na religião e nem em nenhum outro modo de esperança (BISPO; ROSA, 2013, p. 2).

“O mito De Sísifo” é a obra na qual Camus explica de forma sistemática o conceito do absurdo e, em face da total ausência de sentido da existência, informa desde logo o propósito do ensaio – responder se vale à pena abreviar ou não abreviar a própria vida. Para ele o único problema filosófico relevante é o suicídio. Ele inaugura a reflexão com o já famoso dito:

Só existe um problema filosófico realmente sério: é o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia. O resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, aparece em seguida. São jogos. (CAMUS, 2020, p.7).

Ele não se atrai pelo que ele chama de “jogos”. Para Camus, certas abstrações não passam de distração e de diversionismo. Por isso, o filósofo vai ao cerne daquilo que lhe interessa: vale à pena viver essa vida que se tem? Todo o livro gira em torno dessa pergunta e da resposta que se pode dar a ela.

Eu nunca vi ninguém morrer pelo argumento ontológico... Se é a Terra ou o Sol que gira em torno um do outro é algo profundamente irrelevante... Em compensação, vejo que muitas pessoas morrem por achar que a vida não vale a pena ser vivida... Julgo, portanto, que o sentido da vida é a questão mais decisiva de todas (CAMUS, 2020, p. 8).

Morfologicamente, Camus (2020, p. 7) usa a palavra absurdo ora como adjetivo: “As páginas que se seguem tratam de uma sensibilidade absurda...”, ora como substantivo: “Mas é proveitoso observar, ao mesmo tempo, que o absurdo, tomado até aqui como conclusão, é considerado neste ensaio como um ponto de partida...”.

Em termos semânticos, todavia, o sentido é o mesmo – não há finalidade na natureza; o universo é silente; a vida humana não possui nenhum propósito especial. “O absurdo nasce desse confronto entre o

apelo humano e o silêncio despropositado do mundo” (CAMUS, 2020, p. 24). A abordagem do filósofo franco-argelino é estritamente voltada para o indivíduo; ele chega inclusive a desdenhar do componente social nas decisões pessoais¹⁰.

[...] aqui se trata, para começar, da relação entre o pensamento individual e o suicídio. Um gesto como este se prepara no silêncio do coração... Começar a pensar é começar a ser minado. A sociedade não tem muito a ver com esses começos. O verme se acha no coração do homem. É ali¹¹ que é preciso procurá-lo (CAMUS, 2020, p.8).

Camus passa a se deter no conceito de absurdo e vai delineando o que pensa sobre o tema. E ele começa descrevendo o que chama de inutilidade dos hábitos e da vida, reconhecendo que haveria, em tese, razões para desistir voluntariamente da vida. Assim ele vai construindo seu argumento *ad absurdum* para a suposta aquiescência ao suicídio. “O assunto deste ensaio é precisamente essa relação entre o absurdo e o suicídio, a medida exata em que o suicídio é uma solução para o absurdo” (CAMUS, 2020, p. 9).

Exílio, divórcio, inadequação são termos utilizados por Camus para explicar o sentimento do absurdo. Ele é muito intuitivo nos exemplos e desenvolve todo o ensaio com ilustrações familiares para que se entenda seu pensamento. “Esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário, é que é propriamente o sentimento da absurdidade (CAMUS, 2020, p. 9).

Esse desconforto diante da inumanidade do próprio homem, essa queda incalculável diante a imagem do que nós somos, essa “náusea” como a denomina um autor dos nossos dias, é também o absurdo (CAMUS, 2020, p. 15).

¹⁰ Embora não se concorde com essa perspectiva reducionista de Camus, entende-se que sua contribuição para analisar o sentido da vida ainda é relevante hoje.

¹¹ Partilha-se da concepção dialética de Berger e Luckmann segundo a qual existe simbiose entre o agente individual e a ingerência da sociedade - “O sentido se constitui na consciência humana: na consciência do indivíduo, que se individualizou num corpo e se tornou pessoa por meio de processos sociais.” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 14).

Todavia, o autor de “O estrangeiro” começa a desistir da ideia de que o suicídio seja boa opção na vida, mesmo em face do absurdo. Primeiro, ele apela ao instinto de sobrevivência: “No apego de um homem à vida há alguma coisa de mais forte que todas as misérias do mundo” (CAMUS, 2020, p. 10). Depois, Camus recorre à lógica:

Não é à toa que até agora fizemos trocadilhos e fingimos acreditar que recusar à vida um sentido conduz necessariamente a declarar que ela não vale a pena ser vivida. Na realidade, não há nenhuma correspondência obrigatória entre esses dois julgamentos (CAMUS, 2020, p. 11).

Para Camus, não se deve tentar escapar do absurdo; o absurdo se vive e se enfrenta; nem a esperança nem o suicídio são alternativas à altura da absurdidade. “Se sua absurdidade exige que se lhe escape pela esperança ou pelo suicídio, eis o que se precisa clarear... (CAMUS, 2020, p. 11).

Uma vez posta a questão – matar-se voluntariamente ou prosseguir nesta vida absurda –, que resposta a ela oferece o filósofo? Não obstante conheça a dialética entre o desejo de saber do ser humano e o silêncio do mundo, Camus entende que a existência deve prosseguir e que a única atitude acertada diante da absurdidade, é a revolta. Revoltar-se é conviver com o absurdo, sabendo dizer “não” quando oportuno e viver uma vida responsável por cada atitude tomada; a culpa, contudo, não é bem vinda ao homem absurdo (CAMUS, 2020, p. 51).

O homem absurdo só enxerga grandeza moral na vida a partir do reconhecimento da absurdidade, cuja realidade e aceitação não lançam o homem necessariamente no abismo da morte voluntária. “Assim, eu extraio do absurdo três conseqüências que são minha revolta, minha liberdade e minha paixão... transformo em regra de vida o que era convite à morte – e recuso o suicídio” (CAMUS, 2020, p. 48). Somente no absurdo, o homem alcança liberdade plena.

Pode-se dizer com segurança que a questão principal de “O mito de Sísifo” é: absurdo, escapar dele pela morte voluntária ou pelas diversas esperanças ou nele permanecer e viver a grandeza da existência? Entretanto, nota-se que até o momento não houve menção alguma a Sísifo. É porque Camus o deixou como *granfinale*. A ideia de sentido envolve ação com finalidade e com valor (SIMÕES, 2009, p. 3). Decerto, a labuta de Sísifo é cheia de finalidade; ele deve levar a pedra ao cimo

não importa se ela desce ladeira abaixo tão logo alcance o ponto mais alto. Para Sísifo, contudo, rolar a pedra é ação desprovida de valor; daí o absurdo na existência de Sísifo.

É na tarefa sem propósito, na descida atrás do rochedo, no castigo sem fim a que está submetido que Camus enxerga o heroísmo de Sísifo e o compara à condição humana em face do absurdo. “A própria luta em direção aos cimos é suficiente para preencher um coração humano. É preciso imaginar Sísifo feliz” (CAMUS, 2020, p. 88). Não capitular diante desta vida, seja pelo suicídio, seja pela esperança, eis a única opção do homem absurdo.

O entendimento de Camus acerca da existência é demasiado individualista, como já explicado. Entretanto, maneiras que equilibrem o homem como ser situado socialmente e o homem como singularidade individual fazem mais justiça à realidade empírica cotidiana. Viktor Frankl, embora tenha um olhar ainda focado no indivíduo, realiza uma abertura para a influência coletiva sobre a pessoa na busca por sentido.

V.4 EM BUSCA DE SENTIDO

O autor do ensaio autobiográfico que intitula este tópico é Viktor Frankl. Assim como Albert Camus, Frankl também se ocupa da condição humana e de situações-limite da existência. Em “Em busca de sentido”, Frankl não aborda diretamente o suicídio, porém vai ao encontro de circunstâncias fronteiriças que um ser humano pode suportar. Ao contrário de Camus, todavia, Frankl não entende a vida como privada de sentido; antes, ele o afirma e põe o sentido no centro de sua reflexão e de sua técnica psicoterápica, a logoterapia¹².

O que se requer da pessoa não é aquilo que alguns filósofos existenciais ensinam, ou seja, suportar a falta de sentido da vida; o que se propõe é, antes, suportar a incapacidade de compreender, em termos racionais, o fato de que a vida tem um sentido incondicional (FRANKL, 2018, p. 142).

¹² Terapia do sentido (lógos). “Um dos princípios fundamentais da logoterapia está em que a principal preocupação da pessoa não consiste em obter prazer ou evitar a dor, mas antes em ver um sentido para sua vida.” (FRANKL, 2018, p. 137).

É curioso que, embora não se valha da expressão “absurdo”, Frankl enxerga perfeitamente situações absurdas na experiência humana, entretanto as respostas a esses limites serão bem diversas daquelas expressas pelo filósofo franco-argelino.

Pela maneira com que uma pessoa assume seu destino inevitável... revela-se, mesmo nas mais difíceis situações, mesmo no último minuto de sua vida, uma abundância de possibilidades de dar sentido à existência (FRANKL, 2018, p. 90).

Esse “destino inevitável” que Frankl verbaliza se aproxima do esmagamento do homem e da indiferença do mundo a que se refere Camus. Dessa maneira, Frankl vai de *consideranda* em *consideranda*, realizando a tessitura do que ele entende por sentido. Diferente de Camus, que realizou sua reflexão em tese, Frankl parte de vivência pessoal em campos de concentração sob o Nazismo. “Tempos difíceis e ameaçadores podem levar ao surgimento de crises de sentido em alguns setores da vida” (BERGER; LUCKMAN, 2012, p. 67).

Esse fato traz pistas sobre os motivos por que Frankl se aproxima dos temas sobre a angústia humana. Se Camus, por um lado, não se ocupa de maneira alguma com as ações passadas do ser humano, Frankl faz do passado a pedra de toque no garimpo da busca pelo sentido. “Nada pode ser desfeito, nada pode ser eliminado; eu diria que *ter sido* é a mais segura forma de ser” (FRANKL, 2018, p. 144). Se Camus olha para o presente e para as consequências dos atos nele praticados, Frankl vê nas ações passadas o maior tesouro da pessoa. “É com orgulho e alegria que ela pode pensar em toda a riqueza contida nessas anotações, em toda a vida que ela já viveu em plenitude” (FRANKL, 2018, p. 145).

Viver a melhor vida possível, com coragem moral, respondendo aos desafios que são muitas vezes impostos pela vida de cima para baixo; tudo isso é o que faz do passado a chave para o encontro como sentido.

Em vez de possibilidades, realidades é o que tenho no meu passado, não apenas a realidade do trabalho realizado e do amor vivido, mas também a realidade dos sofrimentos suportados com bravura (FRANKL, 2018, p. 145).

A importância do passado em Frankl está justamente na atitude presente; no comportamento que se tem diante da vida e das

circunstâncias concretas de cada um. Viver de forma combativa e responsiva confere à pessoa a segurança de que fez o melhor em cada momento. A cada ação a pessoa responde com uma reação compatível, evitando sempre que puder a tibieza moral.

Frankl só pode chegar ao entendimento do passado como chave do sentido humano em função de *como* se vive e de *como* se pode responder aos desafios cotidianos do hoje. Respostas adequadas devem ser dadas a cada problema de *per si*. Ao contrário de Camus que, ao menos em “O mito de Sísifo”, não se ocupa da influência social sobre o agir humano, Frankl reconhece a importância de o homem sair de si mesmo, a partir do que ele dá o nome de “autotranscendência”.

[...] quero salientar que o verdadeiro sentido da vida deve ser descoberto no mundo, e não dentro da pessoa humana ou de sua psique, como se fosse um sistema fechado. Chamei essa característica constitutiva de ‘a autotranscendência da existência humana’. Ela denota o fato de que o ser humano sempre aponta e se dirige para algo ou alguém diferente de si mesmo – seja um sentido a realizar ou outro ser humano a encontrar (FRANKL, 2018, p. 135).

Interessante notar a abertura do pensamento de Frankl para esse componente maior do que o próprio ser humano e do qual o ser humano não pode escapar (não há referência aqui a determinismo, mas a contextos culturais). “A vida...está repleta de múltiplas sucessões de agir social e é somente neste agir que se forma a identidade pessoal do indivíduo” (BERGER; LUCKMAN, 2012, p. 17). A importância desse componente é central: a influência que as reservas de sentido sociais exercem sobre o comportamento, sobre a maneira de enxergar o mundo e sobre o modo de responder aos dilemas que aparecem (BERGER; LUCKMAN, 2012, p. 19).

V.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões tanto de Camus quanto de Frankl apontam para a questão antropológica discutida por Grondin (2012), Fogel (2009) e Rabuske (2001). Há no ser humano algum tipo de falta. Existe uma inadequação fundamental entre o homem e o mundo. Para enfrentamento dessa privação radical, o ser humano tratou de propor respostas e de criar mecanismos de dação de sentido. As reservas históricas de sentido amalgamadas socialmente dão sustentação para o ser humano não se deparar com o chamado horror da anomia, consoante Berger e Luckmann.

A resposta de Camus aos fatos que ele batiza de absurdo ou *absurdidade* é pertinente e ainda atual, embora este filósofo (CAMUS, 2020) ignore, na obra analisada, a importância do fator social.

Camus defende que não se deve escapar do absurdo, seja por intermédio da retirada voluntária da própria vida, seja por meio da esperança. Nenhuma esperança, nem no além das religiões, nem no aquém das artes. Toda forma de busca de sentido implica restrição de liberdade. Só se tem uma vida ética autônoma ao se reconhecer e se lançar no absurdo.

Agir em função de salvação eterna, por imperativos categóricos, ou qualquer outro modo de esperança, diminui o ser humano. A grandeza do homem se dá apenas na consciência da absurdidade e em ações individuais responsáveis que, no máximo, podem servir para eventuais ajustes em atitudes futuras.

Por outro lado, em Frankl e em sua logoterapia, o passado é alçado à realidade. Conforme o psicoterapeuta, a vida deve ser compreendida com coragem, respondendo às diversas ações que a existência impõe aos viventes. Dessa maneira, por se viver uma vida que procura ser autêntica e corajosa, pode-se ter a certeza de que a vida valeu à pena e de que os atos da pessoa estão “grávidos” de sentido.

Portanto, o passado, os atos acabados que fazem parte do patrimônio moral do ser humano e que são a verdadeira nuvem de testemunhas do existente, garantem ao ser humano o sentido. Sentido este que não está simplesmente no passado de forma autômata e mecânica; não! O sentido está no passado de todas as pessoas que sabem que fizeram

o melhor possível nas circunstâncias dadas e de cujas atitudes não há arrependimento e nem certeza de que houve tibieza moral.

A filosofia do absurdo, como bem entende Grondin (2012), possui o mérito de ter uma visão crítica da existência e de reconhecer a implacabilidade do mal. A absurdidade suspeita que, ao fim e ao cabo, não há teodicéia engenhosa e nem apologética sofisticada que dê conta de resolver a inequação incômoda que tenta relacionar o deus bom e todo-poderoso com a presença do mal no mundo e com a miséria humana.

Já Frankl, mesmo sem recorrer necessariamente à religião, aposta no sentido da vida mediante apego a algo que ultrapasse a própria pessoa: o amor, uma atividade profissional, a arte, etc. Esse conjunto de atos incorporados ao repertório de vida da pessoa, quando esta chega ao fim da existência, confere sentido a toda uma vida.

V.6 REFERÊNCIAS

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno. 3ª ed.

Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

BISPO, Milene Fontes de Menezes; ROSA, Roberto Sávio. O Mito de Sísifo: A decisão de viver ou suprimir a vida. Revista de Filosofia da UESC. julho-dezembro de 2013. Disponível em

<http://periodicos2.uesb.br/index.php/filosofando/article/view/2134>.

Acesso em 2 ago. 2020.

CAMUS, Albert. O mito de Sísifo. Disponível em

<http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br>. Acesso em 13 jun. 2020.

FOGEL, Gilvan. Que é filosofia? Filosofia como exercício de finitude. Aparecida-SP: Ideias e Letras, 2009.

FRANKL, Viktor E. Em busca de sentido. 44ª Ed. São Leopoldo-RS: Sinodal; Petrópolis-R: Vozes, 2018.

GRONDIN, Jean. Que saber sobre filosofia da religião. Aparecida-SP: Ideias e Letras, 2012.

HARRIS, Sam. Despertar: um guia para a espiritualidade sem religião. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

RABUSKE, Edvino A. Antropologia filosófica. 8ª Ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001.

SIMÕES, Antônio et al. O sentido da vida: contexto ideológico e abordagem empírica. Revista Psychologica, 2009. Disponível em <https://impactum-journals.uc.pt>. Acesso em 15 ago. 2020. ZILLES, Urbano. Filosofia da religião. São Paulo: Paulinas, 1991.

ZILLES, Urbano. Antropologia teológica. São Paulo: Paulus, 2011.

VI

A EPISTEMOLOGIA REFORMADA
DE WILLIAM P. ALSTON:
POSSUI A EXPERIÊNCIA
RELIGIOSA O MESMO *STATUS*
EPISTÊMICO DA EXPERIÊNCIA
PERCEPTUAL?

Por: João Paulo Maciel de Araujo.

A justificação filosófica da experiência religiosa é um daqueles tópicos imprescindíveis nas discussões em filosofia da religião. Isto ocorre em razão de sua conexão com uma outra questão: a existência de Deus. A questão da natureza da experiência religiosa pressupõe a crença na existência de Deus. Em termos filosóficos, a crença na existência de Deus implica num problema maior que é o problema das provas da existência de Deus. Em contrapartida, isso não significa afirmar que para desenvolver um bom tratamento filosófico da experiência religiosa, devemos primeiro discorrer sobre as famosas provas da existência de Deus. Na filosofia da religião contemporânea, um dos modos de tratar a questão da natureza da experiência religiosa é através daquilo que ficou conhecido por epistemologia reformada.

A epistemologia reformada é um ramo da filosofia da religião que defende a racionalidade da crença religiosa. Em outras palavras, crenças religiosas são permeadas de racionalidade de modo que não podemos considerá-las meros constructos irracionais. De acordo com Wolterstorff (2001), a epistemologia reformada apareceu

sistematicamente pela primeira vez em 1983 numa coletânea de textos intitulada *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, editado por Plantinga e pelo próprio Wolterstorff. Desde então a corrente ganhou bastante força além de diversos matizes em seus desdobramentos. Os filósofos que endossam a epistemologia reformada usam como estratégia a ideia segundo a qual é possível comparar a crença em Deus com uma série de outras crenças que consideramos racionais. Na atividade filosófica isso fica mais claro quando pensamos que, em termos metafísicos e epistemológicos, a racionalidade da crença em Deus não é algo muito distante, por exemplo, da racionalidade da crença em formas platônicas inteligíveis ou princípios e causas primeiras. Portanto, a conclusão do epistemólogo reformado é: se podemos considerar racional crenças sobre formas platônicas inteligíveis ou princípios e causas primeiras sem apelar para qualquer evidência perceptual imediata, logo, por extensão, também podemos considerar a crença em Deus algo de ordem racional.

Não é nosso objetivo detalhar os meandros da epistemologia reformada nas discussões em filosofia da religião. Nosso objetivo é apenas prover uma discussão com William P. Alston (1982) acerca de um artigo intitulado *Religious Experience and Religious Belief*. Nesse artigo há uma discussão na qual Alston compara epistemicamente a experiência religiosa com a percepção sensorial, atribuindo em ambos os casos o mesmo status epistêmico no que concerne a justificação¹. Portanto, veremos em que medida elas podem ser equiparadas.

Em filosofia da percepção há três casos possíveis de experiência visual²: percepção verídica, ilusão e alucinação. A percepção verídica encerra a ideia de que sempre existe um objeto no mundo natural responsável por causar minha percepção, ou seja, o que vejo no meu campo subjetivo é causado por um estado de coisas no mundo. Por exemplo, minha percepção de uma maçã vermelha tem como objeto a

1 Em seu livro *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Alston (1991) aprofunda essa discussão expandindo e aprimorando alguns dos argumentos que veremos ao longo do texto. Entretanto, meu objetivo é apenas me deter em seu artigo de 1982 uma vez que não dispomos de espaço para tal empreendimento.

2 Uso o termo experiência visual apenas porque o sentido da visão geralmente é um elemento comum nas discussões sobre o fenômeno da percepção, portanto, amplamente preferível entre os filósofos. Todavia, as descrições para os casos perceptuais podem se referir a qualquer um dos cinco sentidos.

maçã vermelha no mundo objetivo e como conteúdo da percepção a apresentação dessa maçã no meu campo visual subjetivo. Tomo como base dessas descrições perceptuais a teoria da percepção intencional de John Searle (1983; 2015). Em sua teoria Searle faz uma distinção entre objeto intencional e conteúdo intencional. Essa distinção é útil porque nos ajuda a compreender com clareza os casos que envolvem distintas modalidades da experiência visual nas discussões em filosofia da percepção.

O segundo é o caso ilusório. Em casos ilusórios, a percepção também é causada por um objeto do mundo natural, porém, não somos bem-sucedidos como no caso verídico em satisfazer a percepção. Um exemplo paradigmático é o do bastão retilíneo que quando mergulhado na água assume uma aparência curva; a moeda que de uma determinada perspectiva assume uma aparência elíptica, também é outro exemplo. Casos ilusórios têm como sustentáculo de nossos conteúdos intencionais os diversos estados de coisas no mundo; o que acontece é apenas um desajuste entre o objeto da percepção e o conteúdo da percepção. Searle (1983) chamou isso de direção de ajuste (*direction of fit*), essa direção de ajuste ocorre da mente para o mundo:

A percepção visual, como a crença, (...), sempre tem a direção de ajuste da mente para o mundo. Se as condições de satisfação não forem de fato preenchidas, como no caso de alucinação, delírio, ilusão, etc., é a experiência visual que falha e não o mundo. (SEARLE, 1983, pp. 42-43).

Por último, temos os casos alucinatorios que possuem uma configuração distinta dos casos anteriores. Num caso de natureza alucinatoria, existe o conteúdo da percepção, mas sem um objeto da percepção responsável por causar aquele conteúdo em particular. Imagine que um sujeito S está descrevendo para um conjunto de pessoas uma experiência visual de um rinoceronte no quintal de sua casa. Quando as pessoas observam o quintal da casa de S percebem que não há nenhum rinoceronte lá. O que aconteceu? Na experiência de S há o conteúdo intencional da experiência visual de um rinoceronte,

mas sem um objeto real no mundo externo responsável por causar sua experiência³.

Agora podemos perguntar: em qual desses casos acima descritos se encaixa a experiência religiosa? Se Alston pretende estabelecer que as experiências religiosas possuem o mesmo *status* epistêmico que as percepções sensoriais ele precisa em primeiro lugar mostrar em que condições a experiência religiosa assume uma configuração perceptual e, em segundo, definir que tipo de caso perceptual seria mais adequado para o seu paralelo. A verdade é que em seu texto, Alston não faz isso. Seu objetivo central é mostrar que crenças religiosas derivadas da experiência religiosa possuem o mesmo status epistêmico que percepções sensoriais pois, ambos os casos seriam justificações passíveis de validação epistêmica. Do ponto de vista da percepção sensorial não há muito problema, uma vez que é possível estabelecer bons critérios de condições de satisfação de nossas percepções. O problema está nos critérios segundo o qual validamos epistemicamente uma experiência religiosa.

Como veremos, a classe de casos perceptuais que Alston se ocupa são os casos verídicos da percepção sensorial, uma vez que estes oferecem pontos de partida para a discussão da experiência religiosa. Inicialmente, seu paralelo entre experiência religiosa e experiência sensorial ocorre porque Alston se compromete com a ideia de que, casos verídicos de percepção são de alguma forma o pano de fundo (ou condição de possibilidade) das experiências religiosas e por isso, em tese, teriam o mesmo *status* epistêmico⁴. Ao longo do texto, pretendo mostrar que

3 Em sua atual teoria da percepção, Searle (2015) lançou mão de um conceito que ele o chamou de *Bad Argument*. O *Bad Argument* seria um grande erro que os filósofos incorrem ao discutir percepção sensorial; esse erro supõe que “nós nunca percebemos diretamente objetos e estados de coisas no mundo, mas apenas nossas experiências subjetivas” (SEARLE, 2015, p. 11). O *Bad Argument* seria uma forma de descrever distintas teorias da percepção que privilegiam apenas os conteúdos da percepção desconsiderando em alguns casos o papel causal dos objetos do mundo externo. Além do mais, estas teorias defendem que nosso acesso aos objetos do mundo externo é sempre indireto, isto é, o que percebemos são representações, ideias, sense-data etc. Em sua teoria, Searle (1983; 2015) defende um realismo direto.

4 Por outro lado, nem sempre experiências religiosas podem estar ancoradas em estados de coisas no mundo, algumas descrições operam exclusivamente no âmbito da experiência de primeira pessoa, num estado de consciência ou de experiência visual onde o indivíduo vê algo no ambiente físico que ninguém mais vê. Para esses

isso pode ocasionar alguns problemas na justificação desse paralelo, mas primeiro, vamos aos argumentos de Alston.

A questão que norteia o seu artigo é: pode a experiência religiosa fornecer um fundamento para a crença religiosa tornando-a justificável e, portanto, racional? Grosso modo, tratando-se de justificação epistêmica, uma crença pode ser justificada de maneira direta ou indireta. Justificamos diretamente uma crença quando de alguma maneira a crença se conecta com nossa experiência imediata, casos perceptuais são bons exemplos disso, por exemplo, “vejo agora que há um livro diante de mim”. Essa crença é auto justificada pela minha percepção imediata do livro. Por outro lado, justificamos indiretamente uma crença quando a crença em questão se conecta com outro conjunto de crenças que endossam a crença atual. Posso, por exemplo, justificar minha crença de que não gosto de arroz com uvas passas porque também não gosto de bolo ou qualquer outra coisa que contenha uvas passas.

Alston (1982) pretende mostrar que podemos encontrar reivindicações de justificação direta e indireta de crenças religiosas na experiência com o divino. Entretanto, dentro de um contexto teísta judaico-cristão, o foco de Alston está nas experiências diretas, isto é, como o indivíduo apreende uma experiência religiosa e faz dela o sustentáculo para sua crença religiosa. Assim, Alston (1982, p. 4) define que “no sentido mais amplo, “experiência religiosa” abrange quaisquer experiências que alguém tenha em conexão com sua vida religiosa, incluindo quaisquer alegrias, medos ou anseios que alguém tenha em um contexto religioso.” Aqui, cabe a pergunta: o que garantiria no “contexto religioso” a legitimidade e, portanto, justificação da crença religiosa? Quais seriam os critérios, primeira, terceira pessoa? Se forem critérios de terceira pessoa, a justificação ocorreria pela via da intersubjetividade; se forem de primeira pessoa, ocorre pela via da experiência consciente e intencional do indivíduo. Com o intuito de avançarmos na descrição oferecida por Alston, vejamos a seguinte passagem:

casos de experiência religiosa na qual a confiabilidade reside apenas na experiência de um único indivíduo, poderíamos comparar esse tipo de experiência com o caso alucinatório onde existe o conteúdo intencional da experiência, mas sem um objeto causal no mundo externo.

Para focar ainda mais a discussão, vamos nos limitar a crenças no sentido de que Deus, como concebido nas religiões teístas, está fazendo algo que é direcionado ao sujeito da experiência - que Deus está falando com ele, fortalecendo-o, iluminando-o, dando-lhe coragem, guiando-o, sustentando-o em ser, ou apenas estando presente para ele. Chamo isso de "crenças-M" ('M' para manifestação'). (ALSTON, 1982, p. 4).

As crenças-M são uma classe de crenças que estão relacionadas a dimensão da experiência religiosa. Perceba, como foi delineado no início do texto, que o argumento a favor da legitimidade da experiência religiosa pressupõe a existência de Deus. O problema das crenças-M é que, a princípio, não temos como determinar se são frutos de uma justificação direta da experiência religiosa ou de algo que antecederesse a própria experiência religiosa. A razão disso repousa nos meandros da intencionalidade da percepção e da própria crença. Dado um estado de coisas qualquer, alguém poderia ver muito mais que uma mera disposição de objetos no mundo, poderia até afirmar que aquele conjunto de objetos seria o sustentáculo da própria experiência religiosa. Tome como exemplo os casos de *apofenia*. A *apofenia* é um fenômeno cognitivo de percepção de padrões aleatórios muito estudado na psicologia e neurociências. É um fenômeno que está presente em todos nós, ele é muito utilizado em ilusões de óticas e também em questões envolvendo superstições religiosas. Provavelmente você já ouviu falar, leu ou assistiu alguma matéria sobre pessoas que alegaram ver “supostos rostos” de santos ou até mesmo imagens de Jesus que aparecem em vidraças, troncos de árvores, torradas e etc. A explicação padrão mais aceita é que nossa mente acaba tirando conclusões precipitadas sobre um tipo de informação inconclusiva que fora percebida. Isso, por sua vez, acaba enganando pessoas numa situação perceptual, na qual muitas vezes nosso *background* cultural termina contribuindo para a intencionalidade de nossas percepções⁵.

Dito de outra forma, não há problema em afirmar que “vejo uma imagem na parede que se assemelha ao rosto de Cristo” ou que “vejo uma árvore pegando fogo diante de mim”. O problema, e isso pode

5 Para uma visão mais aprofundada desse fenômeno cognitivo ver LIU, J.; LI, J.; FENG, L.; LI, L.; TIAN, J.; & LEE, K. (2014); e ICHIKAWA, H.; KANAZAWA, S., & YAMAGUCHI, M. K. (2011).

ser questionável, é tomar como base uma experiência perceptual de um padrão na parede que parece com a representação religiosa da imagem do rosto de Cristo ou de uma árvore em chamas e, a partir daí, determinar ou justificar que esses estados de coisas são uma percepção de Deus se manifestando. Primeiramente, esses objetos são apenas estados de coisas no mundo. A intencionalidade da percepção do indivíduo é que está vendo muito mais do que está disponível. Não pretendo com isso, querer determinar que experiências religiosas são impossíveis, mas inicialmente, apenas chamar atenção para o quão delicado pode ser justificar epistemicamente a crença da experiência religiosa.

Na tentativa de enxugar mais o debate sobre a experiência religiosa e as dificuldades de tratá-la de um ponto de vista mais plural, Alston (1982) focou apenas naquilo que ele chamou de *prática epistêmica cristã* (CP). Mesmo reconhecendo que dentro cristianismo existem diversas perspectivas distintas, é possível estabelecer aproximações, ou seja, “haverá diferenças entre os subsegmentos da comunidade de praticantes assim definidos, mas haverá comunalidade (*commonality*) suficiente para torná-la uma construção útil” (ALSTON, 1982, p. 6). Como contraponto de CP, Alston apresenta aquilo que ele chamou de prática perceptiva (PP), a saber, nossas atividades perceptuais básicas da vida cotidiana. Alston (1982) considera CP algo mais rico e inclui na base de formação de suas crenças PP como pano de fundo. Além do mais, Alston sugere dois tipos de justificação para PP, a primeira ele chamou de *justificação normativa de requerimento forte* (Jns), a segunda, de *justificação normativa de requerimento fraco* (Jnw). No debate em filosofia da percepção, qualquer postura cética consideraria que não há uma *justificação normativa de requerimento forte* para casos perceptuais uma vez que, dada as condições de satisfação, qualquer caso perceptual que julgamos ser verdadeiro pode se revelar como falso. Uma percepção que alguém julgue ser verdadeira pode ao final ser uma ilusão ou até mesmo uma alucinação. Por outro lado, a percepção é uma de nossas fontes primárias de conhecimento, ela é um elemento crucial em nossa cognição e sobrevivência. Ao mesmo tempo que cultivamos a crença de que os sentidos nos enganam, que nosso aparato perceptual pode falhar, quando se trata de nossa experiência imediata, é a este último que recorreremos quando estamos lidando com evidências no mundo natural. Para não se comprometer com uma *justificação normativa de*

requerimento forte (Jns) da percepção, Alston assume que PP é uma *justificação normativa de requerimento fraco* (Jnw), uma vez que a possibilidade de erro está sempre em aberto.

Contudo, apesar de PP não ser uma *justificação normativa de requerimento forte* (Jns), Alston considera sua influência na *prática epistêmica cristã* (CP) e como estratégia, equipara PP ao mesmo *status* epistemológico de CP. O passe de mágica de Alston é trazer as justificações das experiências religiosas para o mesmo nível de justificação de nossas práticas perceptuais, em outras palavras, trata-se de mostrar que CP pode possuir o mesmo tratamento epistêmico de PP apenas porque ambos compartilham de um elemento comum, a saber: PP e CP são uma Jnw. A noção de normatividade nesse caso implica que algum estado mental, ação ou atitude, é justificada a partir de um estado de coisas no mundo. Nossa racionalidade possui um grande poder de apreensão conceitual da realidade que nos circunda. É através de nossas atividades perceptuais que isso se torna claro, quando vislumbramos o papel que a linguagem desempenha em nossas descrições perceptuais cotidianas. Dewalque (2015) chamou essas atividades de transições racionais que podem ser resumidas como justificativas de crenças sobre o mundo externo ou simplesmente justificação perceptual.

Do mesmo modo que formamos crenças a partir de relações perceptuais com o mundo natural, também formamos crenças religiosas a partir da experiência religiosa que tem como ponto de partida a realidade objetiva. Entretanto, Alston reconhece dificuldades nesse processo e aponta algumas características em PP que, do ponto de vista da independência de seus objetos na realidade objetiva do mundo natural, difeririam crucialmente de CP:

1. Dentro de PP existem maneiras padronizadas de verificar a precisão de qualquer crença perceptiva particular.
2. Ao nos envolvermos em PP, podemos descobrir regularidades no comportamento dos objetos supostamente observados e, com base nisso, podemos, até certo ponto, prever efetivamente o curso dos eventos.
3. A capacidade para PP, e sua prática, é encontrada universalmente entre os seres humanos adultos normais.

4. Todos os seres humanos adultos normais, qualquer que seja sua cultura, usam basicamente o mesmo esquema conceitual para objetivar sua experiência sensorial. (ALSTON, 1982, p. 8).

Vimos que Alston afirmou que CP tem como sustentáculo PP. A pergunta que Alston (1982) faz é: se CP inclui PP como parte própria, como pode faltar a CP esses recursos acima citados em PP? A razão é muito simples, casos verídicos de percepção possuem uma objetividade que independe de nossas mentes. No que concerne a existência de objetos no mundo natural, não importa qual o nosso arcabouço linguístico e conceitual, nossas experiências perceptuais compartilharão da mesma uniformidade que é constitutiva de nossa estrutura cognitiva. Os critérios que governam nossas percepções verídicas são externalistas e, portanto, intersubjetivos, no sentido que abrange muitas culturas e visões de mundo e não apenas um grupo seletivo. Se alguém apontar para uma árvore num campo aberto, qualquer pessoa independente de sua visão de mundo ou linguagem verá que há uma árvore diante dela. Aqui nos deparamos com aquilo que Searle (2015) chamou de *ontologicamente objetivo* e *ontologicamente subjetivo*. O estado de coisas que PP descreve, isto é, que percebemos no mundo natural possui uma existência que independe do que acreditamos ou deixamos de acreditar.

(...), se você fechar os olhos, essa experiência visual cessará, mesmo que os objetos e os estados de coisas continuem. Portanto, há dois elementos distintos: os estados de coisas ontologicamente objetivos que você percebe diretamente e as experiências ontologicamente subjetivas deles. (SEARLE, 2015, p. 12).

Alston (1982) reconhece que não há como descrever CP nos mesmos moldes que PP é descrito segundo os critérios de 1-4. Todavia, isso não ocorre por uma limitação epistêmica e sim, porque CP está para além de PP. A questão é compreender o que significa epistemicamente afirmar que CP está além de PP. De saída, sua resposta é que “as crenças-M não estão sujeitas à verificação interpessoal da mesma forma que as crenças perceptivas” (ALSTON, 1982, p. 9). Apesar de existir um viés subjetivo e intersubjetivo (com base no testemunho) que forma os argumentos da experiência religiosa, as crenças-M ao qual Alston

se refere estão diretamente relacionadas com a dimensão subjetiva ou introspectiva, portanto, de base internalista. Isso significa, por seu turno, afirmar que diferente dos casos verídicos de percepção cujos objetos existem independente da mente do indivíduo, nos casos de crenças-M que configuram CP, a dimensão ontológica dessas crenças depende diretamente do sujeito. Isso revela uma atitude muito comum em filosofia da percepção que apresenta dois caminhos para a justificação perceptiva. De acordo com Dewalque:

(...), os confiabilistas sustentam que as considerações sobre a confiabilidade desempenham um papel crucial na explicação da justificação perceptiva. Eles olham para as experiências perceptivas “de fora”. Os internalistas, ao contrário, sustentam que as considerações sobre o caráter consciente de nossos estados perceptivos desempenham um papel crucial na explicação da justificação perceptiva. Eles olham para as experiências perceptivas, por assim dizer, “de dentro”. Portanto, eles estão fadados a conectar o problema epistemológico da percepção com uma descrição fenomenológica das experiências perceptivas. (DEWALQUE, 2015, p. 180).

No caso de Alston, a atitude internalista é tacitamente assumida quando ele descreve CP. Alston não pretende se prender a questões factuais que possam servir de contraste entre os casos perceptuais e os casos de experiência religiosa. Seu interesse é, sobretudo, “como o CP assemelha-se do ponto de vista do PP” (ALSTON, 1982, p. 9). A estratégia de Alston, assume agora a tarefa de mostrar que assim como justificamos crenças perceptuais, justificamos crenças religiosas e que, nesse sentido, CP gozaria do mesmo *status* epistêmico de PP uma vez que PP seria um pressuposto básico para CP. Mesmo reconhecendo que PP possui certas regularidades que o distingue de CP, Alston questiona se todas as culturas objetificaram a experiência sensorial da mesma maneira. Isso é uma forma de enfraquecer PP para o aproximar de CP. De fato, Alston tem razão quando questiona a objetividade representacional da experiência sensorial em diferentes culturas, a antropologia possui uma série de registros nessa direção. Gallagher (2015) tem um texto muito interessante sobre esse tópico, procurando mostrar como a interação social tem o poder de moldar o

modo como percebemos as coisas⁶. Por outro lado, é um truísmo que as representações de objetos da percepção podem variar em algumas culturas, qualquer discussão sobre percepção consegue separar bem o *de dicto* e o *de re* acerca dos casos perceptuais. Ontologicamente, temos o objeto da percepção de um lado e, do outro, aquilo que normativamente definimos, afirmamos, descrevemos e etc. sobre o objeto da percepção. Quando se fala de uniformidade de casos verídicos da percepção a discussão está mais para o lado da ontologia do que da epistemologia.

Mas o ponto de Alston não parece ser a ontologia dos objetos da percepção, mas sim, a epistemologia da percepção. No que concerne as questões que envolve existência, vimos que Searle (2015) estabelece uma distinção entre o ontologicamente subjetivo e o ontologicamente objetivo com o intuito de determinar quais objetos dependem de nossa mente e quais objetos não dependem, isto é, se possuem uma existência ontologicamente independente. Para questões envolvendo o conhecimento, Searle (2015) também propôs uma distinção que ele chamou de *epistemicamente objetivo* e *epistemicamente subjetivo*. Quando Alston (1982) estabelece que CP tem o mesmo status epistêmico de PP, ele está no âmbito do epistemológico e não do ontológico. Apenas nessa via ele poderá propor um paralelo entre PP e CP. Em seu texto ele afirma que “em vez de contestar as alegações factuais, vou me concentrar na questão *de jure* sobre a influência que essas diferenças têm no status epistêmico” (ALSTON, 1982, p. 9). Ora, uma questão *de jure* está atrelada muito mais a uma questão de acordo comum⁷ (direito ou instituição jurídica), portanto, normativa, do que uma questão de percepção imediata de estado de coisas no mundo. Consequentemente, isso pode nos conduzir a uma outra noção epistêmica diferente de PP. Enquanto PP, para usar a terminologia de Searle (2015), possui uma dimensão *epistemicamente objetiva*, CP como questão *de jure* completamente alheia aos critérios 1-4 de PP, estaria no terreno do epistemicamente subjetivo. Uma outra razão que corrobora com essa visão é sua escolha em delimitar a discussão da experiência

6 Ver GALLAGHER, Shaun. Seeing Things in the Right Way: How Social Interaction Shapes Perception. In: Normativity in Perception. Edited by DOYON, Maxime & BREYER, Thiemo. New York. Palgrave Macmillan. 2015. pp. 117-127.

7 Um bom exemplo disso são os inúmeros concílios que ocorreram ao longo da história durante o poder eclesiástico da igreja católica.

religiosa ao campo do teísmo clássico cristão, desconsiderando, por sua vez, a discussão em torno do pluralismo religioso que, por si só, já traz uma série de dificuldades. Isso só revela o caráter arbitrário de CP. Com relação à distinção searleana de objetividade e subjetividade epistêmica, vejamos a seguinte passagem:

No sentido epistêmico, a distinção entre o objetivo e o subjetivo é entre diferentes tipos de afirmações (declarações, asserções, crenças, etc.): as afirmações epistemicamente objetivas são resolvidas como questões de fato objetivo, as subjetivas são questões de opinião subjetiva. (SEARLE, 2015, p. 16).

Searle usa o pintor neerlandês Vincent van Gogh como exemplo. Segundo Searle (2015) a afirmação de que van Gogh morreu na França é uma afirmação epistemicamente objetiva. Eu posso até acreditar que van Gogh tenha morrido no Brasil, mas o que eu acredito ou deixo de acreditar não invalida a objetividade do juízo epistêmico de que van Gogh morreu na França. Por outro lado, com relação ao subjetivo, Searle usa como exemplo uma comparação que envolve um juízo estético avaliativo entre dois pintores: “a afirmação de que van Gogh foi melhor do que Gauguin é epistemicamente subjetiva; ela é uma questão de avaliação subjetiva” (SEARLE, 2015, p. 16).

Onde pretendo chegar com essas distinções searleanas? Vimos que PP é uma *justificação de requerimento fraco* (Jnw) justamente devido ao caráter falho de nossas experiências perceptuais. No entanto, casos verídicos de percepção, diferente de casos alucinatorios, pertencem ao domínio da objetividade epistêmica. Em contrapartida, uma experiência religiosa tem como fundamento o epistemicamente subjetivo. Ao longo do texto percebemos que o movimento de Alston ao tentar determinar que CP tem o mesmo status epistêmico de PP, é mostrar que CP também é uma Jnw. Porém, vimos que CP carece dos critérios descritos em 1-4. Ainda assim, isso impediria CP de ser uma Jnw? A resposta para essa questão é problemática, ela aponta dois caminhos. O primeiro é que CP não pode ser uma Jnw porque não temos critérios objetivos de confiabilidade que possam fornecer uma descrição adequada de CP em termos de verdadeiro ou falso, como é o caso de PP. O segundo caminho seria considerar CP uma Jnw porque há critérios que distinguem uma CP verdadeira de uma CP falsa,

embora esses critérios sejam diferentes, isto é, eles não correspondem aos critérios de 1-4 em PP. Alston endossa esse segundo caminho e na reta final de seu artigo ele tenta avançar nessa direção.

De acordo com Alston (1982), não é porque CP carece dos critérios 1-4 que isso implicaria numa falta de confiabilidade nos processos de justificação epistêmica. Numa virada metafísica, Alston move a discussão para um outro nível explicativo ao afirmar que “a realidade com a qual CP afirma nos colocar em contato é concebida para ser muito diferente do ambiente físico” (ALSTON, 1982, p. 10). A partir daí o jogo de linguagem de Alston ganha um novo patamar. Ora, se a realidade que a experiência religiosa nos coloca é algo completamente heterogêneo do ambiente físico “por que os tipos de procedimentos necessários para nos colocar em contato cognitivo efetivo com essa realidade não seriam igualmente diferentes?” (ALSTON, 1982, p. 10). Tomando a distinção searleana entre epistemicamente objetivo e subjetivo, as descrições que Alston reserva a CP só podem ser sustentadas em uma perspectiva epistemicamente subjetiva. O objetivo e o subjetivo são domínios que separam radicalmente PP de CP.

Alston (1982) chega a se perguntar por que deveríamos supor que as características de PP estabelecem um padrão apropriado para a abordagem cognitiva de Deus. A verdade é que essa questão carece de sentido, pois, do ponto de vista dos critérios de PP, Deus teria de ser um objeto do mundo objetivo cujas propriedades ontológicas revelassem uma relação com o princípio de verdade por correspondência. Aliás, esse é um ponto digno de nota da questão até então. Em termos epistêmicos, Alston supervalorizou o papel da justificação da crença e não deu a devida atenção aos critérios de verdade que estão em jogo quando justificamos os mais variados tipos de crenças. Obviamente que tais critérios implicitamente se manifestam quando descrevemos PP e CP. De saída, a semântica da palavra “verdade” em PP não pode ser a mesma de CP. Portanto, penso que é problemática essa aproximação epistêmica que Alston faz entre essas duas práticas, pois, visivelmente não são os mesmos critérios de verdade na hora de justificar como conhecemos PP e como conhecemos CP.

A esta altura está claro que PP possui como critério de verdade a correspondência entre proposições e estados de coisas no mundo. Do ponto de vista perceptual isso é muito intuitivo; se afirmo que vejo um

pássaro, para que minha percepção seja verdadeira deve haver de fato um pássaro no mundo correspondendo a minha afirmação. E quanto a CP? Que critério de verdade sustenta as justificações de CP? Ao longo do texto Alston não torna explícito qual critério, mas descreve uma série de práticas que pode nos ajudar entender. Dessa forma, Alston esboça uma descrição que, segundo ele, garante confiabilidade para CP mesmo sabendo que CP carece dos critérios de 1-4 descritos em PP; ele sugere que “não temos razão para supor que esse estado de coisas não exista” (ALSTON, 1982, p. 10). Tentarei esboçar o argumento de Alston de maneira objetiva e resumida, muito embora, o mais fiel possível:

- (A) Deus é de natureza outra, diferente dos seres criados, somos incapazes de compreender quaisquer regularidades em Seu comportamento.
- (B) Só podemos alcançar uma compreensão superficial e insegura de como Deus é.
- (C) Deus determinou que só estaremos cientes de Sua presença de forma clara e inconfundível apenas quando certas condições especiais forem satisfeitas.
- (D) A experiência religiosa constitui uma genuína consciência do divino.
- (E) Mesmo que a experiência possa ser equivocada, ainda assim tais julgamentos irão, na maioria das vezes, conter alguma medida de verdade constituindo uma aproximação útil da verdade.
- (F) Os desígnios de Deus contêm provisão para aumentar a precisão das crenças derivadas da experiência religiosa.

Em (A), Alston deixa bem claro que não podemos equiparar a condição cognitiva de PP com a experiência de CP. Se CP é de uma natureza outra de PP, não poderemos oferecer o tratamento objetivo de verificação que oferecemos em PP; trata-se de pontos de partida completamente distintos, com critérios próprios de avaliação. Comparando a descrição de (A) com os critérios 1-2 de PP, veremos que (A) carece de maneiras padronizadas de verificar a precisão

de qualquer crença perceptiva particular. É impossível descobrir em (A) regularidades no comportamento dos objetos supostamente observados que, até certo ponto, nos possibilita prever o curso dos eventos.

Em (B), apesar de ser coextensivo de (A), temos uma condição que torna mais difícil sustentar a fundamentação de CP. Alston chega a afirmar que “é bastante compreensível que falte 4. por causa de (B)” (ALSTON, 1982, p. 10). Ora, o critério 4 de PP basicamente afirma que qualquer que seja a cultura, seres humanos usam esquemas conceituais semelhantes para objetivar suas experiências sensoriais. Se (B) afirma que só podemos alcançar uma compreensão superficial e insegura de como Deus é, como podemos determinar se a experiência religiosa, da qual derivamos a crença religiosa, é confiável? Esta pergunta está longe de ser respondida satisfatoriamente e Alston tem consciência de sua dificuldade. Todavia, isso não o impede de justificar seu ponto de vista:

Se nossos poderes cognitivos não são adequados para formar uma concepção adequada de Deus, não é de todo surpreendente que haja uma grande variação nas tentativas de fazê-lo. Isso é o que normalmente acontece na ciência quando os cientistas estão lidando com um fenômeno que ninguém realmente entende. Uma variedade de modelos, análogos, metáforas, hipóteses, palpites são propostos, e é impossível garantir um acordo universal. (ALSTON, 1982, p. 10-11).

O argumento segundo o qual nossa cognição possui limites e, por isso, somos impedidos de formar uma adequada ou precisa compreensão de Deus é um bom argumento para justificar o pluralismo religioso e, conseqüentemente, a miríade de possibilidades que a experiência religiosa pode comportar. O que não é um bom argumento é comparar esse universo com o universo da ciência pelas mesmas razões que vimos ao discutirmos os critérios de PP e CP. Quando os cientistas estão lidando com um fenômeno novo, muitos modelos explicativos concorrentes podem surgir para tentar descrevê-lo. Entretanto, quanto à impossibilidade de garantir um acordo universal da explicação acerca do fenômeno, é apenas provisória pois, sabemos que, uma vez aceita a explicação mais adequada, todas as outras são descartadas em seguida. Outro ponto digno de nota é que, mesmo a explicação vigente sendo

adequada para explicar um dado fenômeno, essa explicação tem que trazer no seu modelo explicativo a possibilidade de ser falseada por uma explicação melhor. A ciência opera pela via da incerteza, isso significa dizer que seu sistema de crenças é falível. O mesmo não pode ser dito com relação a religião, cujo sistema de crenças opera pela via da infalibilidade. Essa, por si só, já seria uma forte razão contra a justificação epistêmica das crenças que envolvem a experiência religiosa. Nesse aspecto, a comparação da ciência com a experiência religiosa se torna problemática porque até que se prove o contrário, experiências religiosas não podem ser falseadas, justamente porque elas operam num nível descritivo diferente da ciência.

Em (C), temos uma condição que enfrenta dificuldades ao justificar como determinado conjunto de crenças possui confiabilidade. Em outras palavras, Alston tem consciência de que não é possível estabelecer que o critério 3 de PP seja concebível em (C), pois o critério 3 afirma que as capacidades que sustentam a prática de PP são encontradas de maneira razoavelmente uniforme entre seres humanos em condições normativas de percepção. Em contrapartida, como vimos, (C) sustenta que “Deus determinou que só estaremos cientes de Sua presença de forma clara e inconfundível apenas quando certas condições especiais forem satisfeitas”. Quais seriam essas condições especiais? Em (C), é notório que se trata de um artigo de fé, pois, repousa numa afirmação que nem é intuitiva e tampouco demonstrativa acerca do que se afirma. O sentido de (C), só pode ser concebido no interior das práticas de CP, do contrário, não sobrevive como algo objetivamente válido. Alston (1982, p. 11) conclui que “se forem estabelecidas condições muito difíceis, não surpreende que poucos sejam escolhidos”. Novamente, isso indica uma condição que só faz sentido dentro do jogo de linguagem teísta judaico-cristão, pois, quais são os critérios adequados para determinar quem é escolhido e quem não é na hora de descrever uma experiência religiosa legítima? Em (D), temos apenas uma extensão do que já foi proposto em A-C; por outro lado, o caráter informativo de (D) é uma espécie de truísmo, pois, é lugar comum nas diversas religiões que a experiência religiosa está vinculada a uma consciência do divino, ninguém negaria essa afirmação.

A esta altura já sabemos que as práticas que comportam CP não são baseadas no critério de verdade por correspondência como é o caso de

PP. Mencionamos também que ao longo do texto, Alston não deixava claro qual o critério de verdade que sustenta a justificação epistêmica de CP. Em (E), podemos ter um forte indício que o critério de verdade que fundamenta a justificação de CP seja o critério pragmático de verdade. De acordo com John Capps (2019, p. 1) “as teorias pragmáticas da verdade têm o efeito de desviar a atenção do que torna uma afirmação verdadeira para o que as pessoas querem dizer ou fazem ao descrever uma afirmação como verdadeira”. Além do mais, uma afirmação da verdade em termos pragmáticos converge para o papel que uma afirmação desempenha em um conjunto de pessoas, isto é, de que modo em particular uma afirmação é útil. Nas palavras de Alston temos:

Embora qualquer articulação particular de tal experiência possa ser equivocada em maior ou menor grau, na verdade, mesmo que todas essas articulações possam errar o alvo até certo ponto, ainda assim tais julgamentos irão, na maioria das vezes, conter alguma medida de verdade; eles, ou muitos deles, constituirão uma aproximação útil da verdade. (ALSTON, 1982, p. 11).

O critério pragmático de verdade pautado na utilidade pode nos conduzir a um relativismo irreversível. A razão é muito simples, o que é útil para mim pode não ser útil para você e outras pessoas. Logo, como decidir a “força” da utilidade sem cair num relativismo? Portanto, em (E) temos um forte indício de que o critério pragmático de verdade estaria por detrás das práticas epistêmicas de CP e que, por esta razão, CP não pode ser equiparado com PP que tem como critério de verdade a correspondência. Uma outra questão que envolve (E), diz respeito a ideia segundo a qual os equívocos envolvendo a experiência religiosa podem conter alguma medida de verdade. Essa ideia é bastante comum nos debates sobre a veracidade ou a falsidade da experiência religiosa. Em sua introdução à filosofia da religião, Brendan Sweetman traduz um pouco disso quando afirma que “embora algumas alegações de experiências religiosas sejam inegavelmente falsas ou fraudulentas, ou delirantes, ou equivocadas, nem todas o são” (SWEETMAN, 2013, p. 109). Se com o critério de verdade pragmático a discussão ganha um contorno relativista, com essa noção tornamos a experiência religiosa algo irrefutável ou como já havíamos mencionado,

infalível. Não é preciso ler muito sobre epistemologia para perceber o quão desencaminhador isto se revela.

Por fim, chegamos em (F), que aqui podemos compreender como uma extensão do que estava em (E). Como vimos em (F), os desígnios de Deus seriam responsáveis por prover a correção e o refinamento de todas as crenças derivadas da experiência religiosa. Quando avaliamos CP e percebemos que se trata de um recorte que diz respeito apenas as práticas cristãs, é inevitável a pergunta: como determinar os verdadeiros “desígnios” de Deus levando em consideração a pluralidade de deuses e representações religiosas ao longo de toda a história da humanidade? Portanto, essa confiabilidade epistêmica de CP que Alston defende, só faz sentido dentro das próprias atividades que envolve CP.

Alston (1982) afirma que CP é confiável pelas próprias razões que foram descritas em (A)-(F). E mais uma vez, como já vimos, para Alston, a falta de I-4 em CP não é uma forte razão para anular sua confiabilidade. De acordo com Alston, CP não é uma possibilidade metafísica, pois, “na prática de CP parece que aprendemos que é assim que as coisas são” (ALSTON, 1982, p. 11). Aprender que é “assim que as coisas são” pressupõe um comprometimento ontológico radical com relação às práticas de CP. Num outro trabalho intitulado *The Reliability of Sense Perception*, Alston (1993) propõe, por exemplo, que devemos considerar que o argumento da existência de Deus é algo irrepreensível. Aqui só confirmamos o caráter infalível das práticas de CP. Se na década de 80 Alston (1982) está tentando mostrar que os critérios CP são completamente distintos de PP, mas, que nem por isso perdem a sua confiabilidade, na década de 90, a confiabilidade de PP está atrelada a um argumento teológico para a existência de Deus:

Se o mundo depende para sua existência e seu caráter de um Deus onipotente, onisciente e perfeitamente bom, e dado que temos uma inclinação forte, de fato irresistível, para formar crenças de acordo com SP, então certamente o criador não teria dado a nós tal inclinação, a menos que segui-la fosse para o nosso bem. (...), segue-se sem mais delongas que SP é confiável. Isso significa que a força de todo o argumento depende de estarmos justificados em aceitar a premissa de que o mundo foi criado e governado por uma divindade onipotente, onisciente e perfeitamente boa. (ALSTON, 1993, p. 27).

O que Alston (1993) está chamando de SP (*Sense Perceptual Practice*) é apenas algo mais refinado para o que em nossa discussão ele está chamando de PP (*Perceptual Practice*). Retomando nosso texto em questão, Alston (1982) acentua a partir de (A) e (B) a natureza transcendente de Deus como um ser radicalmente distinto de todas as coisas criadas por ele e que, devido a isso, não podemos alcançar uma adequada compreensão de seus desígnios. Logo em seguida, ele reforça a ideia de que (C) é um tema elementar na tradição cristã e em muitas outras religiões. Para Alston, só é possível encontrar Deus na experiência religiosa quando se progride na vida espiritual e crava: “Deus não está disponível para voyeurs” (ALSTON, 1982, p. 11). A questão que podemos colocar aqui é a seguinte: Se Deus não está disponível para qualquer pessoa da mesma forma que PP está disponível, como pode Deus ou a experiência religiosa ser objeto do conhecimento?

A consciência de Deus e a compreensão de Sua natureza e Sua vontade para nós não é uma conquista puramente cognitiva; requer o envolvimento de toda a pessoa; requer um compromisso prático e uma prática da vida do espírito, assim como o exercício das faculdades cognitivas. (ALSTON, 1982, p. 12).

Alston tem consciência de que os resultados que ele está usando na defesa de CP só podem advir de CP que, por sua vez, termina criando uma circularidade. Alston (1982, p. 12) acredita que “o fato de que as características favoráveis de PP, 1-4, são elas próprias verificadas ao se engajar em PP, nosso oponente dificilmente está em posição de nos criticar neste ponto”. O problema é que, em PP, o que é verificado está disponível para toda e qualquer pessoa em condições normais de experiências perceptuais, enquanto que, o que está disponível em CP não segue as mesmas regras. A verificação falha completamente pois, as descrições de experiências religiosas e, conseqüentemente, a justificação da crença religiosa está circunscrita a uma descrição de primeira pessoa cuja confiabilidade só consegue expandir suas dependências para aquelas pessoas que partilham de um conjunto de crenças dentro de uma comunidade religiosa. Assim como no exemplo de Searle (2015), onde a afirmação de que “van Gogh foi um pintor melhor que Gauguin” é uma declaração epistemicamente subjetiva, as descrições de

experiências religiosas seguem no mesmo caminho pois, sua avaliação além de subjetiva, só pode ser validada entre aqueles que acreditam, isto é, que compartilham daquela perspectiva metafísica.

Desde o início, Alston pretendeu mostrar que devemos reconhecer que assim como PP é uma Jnw, CP também o é. E mais uma vez, o seu *leitmotiv*, encerrando a ideia de que alguém de fora das práticas de CP não teria justificativas para desconsiderar o estado de coisas descrito em A-F e que, do fato de CP carecer dos critérios de 1-4 em PP, isso não é suficiente para afirmar que CP não é confiável. Portanto, CP também é uma Jnw e assim, Alston conclui que PP tem o mesmo *status* epistêmico que CP e que “ninguém que subscreva o primeiro está em posição de contestar o último” (ALSTON, 1982, p. 12). Trata-se realmente de um *leitmotiv* pois, durante todo o texto de Alston, esta tese foi algo recorrente, sendo representada em vários âmbitos discursivos para tentar legitimar sua perspectiva filosófica.

Ao longo do texto, procurei mostrar que é possível contestar em que medida CP teria o mesmo *status* epistêmico de PP. A principal razão que apresentei foi baseada na distinção searleana sobre o que é de ordem objetiva e subjetiva na ontologia e na epistemologia. Assim sendo, vimos que práticas comuns perceptuais (chamadas por de Alston de PP) estão vinculadas a um critério objetivo de verificação. Em contrapartida, vimos que as experiências religiosas juntamente com as crenças que formamos a partir delas (CP), estão vinculadas ao reino da subjetividade, mesmo levando em consideração questões *de jure* entre aqueles que endossam CP. Portanto, como podem ter o mesmo status epistêmico? Apenas por que Alston afirmou que ambas as práticas PP e CP são uma Jnw? Minha conclusão é que não é suficiente afirmar que PP e CP possuem o mesmo status epistêmico apenas porque, em tese, assim como PP é uma Jnw, CP também o seria. É preciso avaliar cuidadosamente, e foi isso que procurei mostrar: ser uma Jnw, não é suficiente para conferir a CP o mesmo status epistêmico de PP.

VI.1 REFERÊNCIAS

- ALSTON, William P. Religious Experience and Religious Belief. *Noûs*, Vol. 16, No. 1, 1982 A. P. A. Western Division Meetings (Mar., 1982), pp. 3-12.
- ALSTON, William P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. New York. Cornell University. 1991.
- ALSTON, William P. *The Reliability of Sense Perception*. New York. Cornell University. 1993.
- CAPPS, John. The Pragmatic Theory of Truth. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.). In: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/truth-pragmatic/>>. Acesso em 02/01/2023 às 16:40.
- DEWALQUE, Arnaud. The Normative Force of Perceptual Justification. In: *Normativity in Perception*. Edited by DOYON, Maxime & BREYER, Thiemo. New York. Palgrave Macmillan. 2015. pp. 178-195.
- GALLAGHER, Shaun. Seeing Things in the Right Way: How Social Interaction Shapes Perception. In: *Normativity in Perception*. Edited by DOYON, Maxime & BREYER, Thiemo. New York. Palgrave Macmillan. 2015. pp. 117-127.
- ICHIKAWA, H.; KANAZAWA, S., & YAMAGUCHI, M. K. (2011). Finding a face in a face-like object. *Perception*, 40(4), 500-502.
- LIU, J.; Li, J.; FENG, L.; LI, L.; TIAN, J.; & LEE, K. (2014). Seeing Jesus in toast: Neural and behavioral correlates of face pareidolia. *Cortex*, 53(1), 60-77.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. Reformed Epistemology. In: *Philosophy of Religion in the 21st Century*. Edited by PHILLIPS, D. Z. & TESSIN, Timothy. New York. Palgrave. 2001.
- PLANTINGA, Alvin & WOLTERSTORFF, Nicholas. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Indiana. University of Notre Dame Notre Dame. 1983.
- SEARLE, John. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press. 1983.
- SEARLE, John. *Seeing Things As They Are: A Theory of Perception*. Oxford University Press. 2015.

SWEETMAN, Brendan. *Religião: conceitos-chave em filosofia*. Trad. Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre. Artmed. 2013.

VII

ANÁLISE DA VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR CONTRA MULHERES CRISTÃS EM RORAIMA

Por: Nanníbia Oliveira Cabral.

VII.1 INTRODUÇÃO

A violência doméstica e familiar contra a mulher é um problema recorrente na sociedade em geral, desencadeada pelo estado de subordinação em que muitas mulheres se encontram e que, apesar dos avanços normativos e das políticas de enfrentamento a respeito da igualdade de direitos entre homens e mulheres, ainda são diárias as denúncias desses atos.

A problemática social da violência doméstica é corroborada por discursos religiosos que colocam a mulher em sujeição ao homem em nome de uma interpretação machista dos preceitos bíblicos e cristãos. Essa violência ganha reforço através de uma violência simbólica que causa medo e revitimiza a mulher que merece dignidade e não deve viver em um ambiente opressor.

A pesquisa tem natureza qualitativa por possibilitar a análise das legislações e doutrinas existentes, bem como o pensamento dos filósofos que abordam a temática. Possui também natureza quantitativa por analisar os dados do Centro Humanitário de Apoio a Mulher que

atende vítimas de violência em Roraima. Para alcançar os objetivos propostos foi utilizada uma rigorosa revisão bibliográfica, documental e normativa, que permitiram identificar o fenômeno a partir da construção histórica patriarcal que tem se perpetuado até os dias atuais.

Dentre os principais resultados obtidos, percebe-se que a interpretação bíblica com uma perspectiva machista que muitos líderes religiosos reproduzem para os seus seguidores, reforçam estruturas de violência em uma cultura machista e de aprisionamento.

Por fim, a presente pesquisa permite conhecer e refletir sobre a temática, ao observar aspectos positivos e negativos, fundamentais para a compreensão do problema da violência doméstica e ressaltando a aplicabilidade de ações que fomentam a recuperação da autoestima e a valorização das mulheres cristãs que vivem nesse cenário.

VII.2 A QUESTÃO DA DESIGUALDADE ENTRE HOMENS E MULHERES

A mulher não partilha a igualdade com o homem nem nas suas relações familiares e nem nos seus lares, sendo tratada por muito tempo com grande severidade, em que o homem é o seu senhor e ela a sua propriedade (HAZAN, 2017).

Para Mill (2017), o patriarcado como sistema de organização da sociedade foi criado por processos históricos, em uma escravidão primitiva que perdurou por muito tempo como resultado de uma aliança perversa entre o Estado, a religião e os interesses privados.

De acordo com o autor mencionado, a mulher tem sido colocada em condição servil ao homem desde os tempos mais remotos da humanidade, em especial, por sua força física, sendo esse comportamento aceito naturalmente e convertido socialmente como legal.

O pensador ainda assevera que esse poder é comum a todo o sexo masculino, independentemente de qual seja seu interesse nesse exercício.

Um poder que é exercido para com aqueles de quem se é mais próximo e sobre quem se tem autoridade. Esse poder tem maior chance de interferir nos interesses individuais e que, por se tornar natural, “[...] se instala na pessoa e no coração de cada chefe de família do sexo masculino e de todo aquele que espera se tornar um deles” (MILL, 2017, p. 238)

Para o homem, não basta que a mulher o obedeça, também precisa que ela sinta algo por ele, de modo que se torne uma escrava voluntária. Nesse contexto, os homens escravizam as mentes dessas mulheres para mantê-las em sua sujeição, agindo através do medo; deles mesmos ou ainda de uma representação religiosa (MILL, 2017).

Gebara (1997) salienta que houve uma insistência do patriarcado para manutenção da separação do domínio público pelo masculino e do privado pelo feminino, conferindo à mulher os trabalhos domésticos, por considerar que o homem é mais forte e a mulher mais fraca.

A autora ainda esclarece que

[...] isso não é essencialismo, mas cultura fundada em interpretações biológicas e culturais ideologizadas. E isso tem a ver com nossa maneira de nos aproximar do mundo, de desenvolvermos nossos papéis sociais e o conhecimento que temos deles (GEBARA, 1997, p.66).

Explica Mill (2017, p.244) que foi vendida “[...] a ideia que a docilidade, a submissão e a resignação de toda a vontade individual da mulher aos desígnios do homem é parte essencial da atratividade sexual”.

Conferiram as mulheres moralmente que era o seu dever ser submissa e rendida ao controle dos homens, baseando esse argumento como intrínseco da própria natureza feminina, ainda que para isso ela precisasse abdicar de si mesma.

Mas como bem questiona Azeredo (AZEREDO e BRANDÃO, 2019, p.49), “[...] a quem essa fragilidade atende e beneficia?”

É necessário questionar essa fragilidade feminina, seu sentido e propósito durante o curso da história, que foi colocado como uma verdade única e universal. Afinal, esse comportamento só revela a vulnerabilidade das mulheres dentro de um contexto histórico de desigualdade, e “[...] então, o que a mulher poderá fazer contra a

escravidão, quando ela mesma estiver subjugada ao homem e humilhada no silêncio?” (DAVIS, 2016, p. 58).

Assim, é alicerçado nesse discurso de fragilidade, explicado por Teles e Melo (2002, p. 22), segundo os quais “[...] os papéis impostos às mulheres e aos homens, consolidados ao longo da história e reforçados pelo patriarcado e sua ideologia, induzem relações violentas entre os sexos”.

VII.3 A SUJEIÇÃO DA MULHER CRISTÃ COMO NATURALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

No ambiente privado, os papéis sociais atribuídos a homens e mulheres tornavam a violência aceita socialmente, baseado na ideia de que esse comportamento desviante não afetava a ordem social (MILL, 2017).

Com isso, a perpetuação da dominação sobre as mulheres só funcionou e continua funcionando porque foi assimilado por elas como uma conduta natural e contou com o silêncio dos homens.

A vida restrita dessas mulheres aos cuidados com o lar; deu-lhes invisibilidade nos espaços públicos, o que favorecia a conduta violenta dentro dos ambientes domésticos e que eram tolerados pela sacralidade da família perante o contexto social e cultural nos quais elas estavam envolvidas, encontrando refúgio até os dias atuais (OLIVEIRA, 2012).

Essa violência que ocorre nos ambientes privados é vista como um padrão específico de violência fundada na hierarquia e disparidade de espaços sociais sexuais que colocam o feminino em posição inferior (SAFFIOTE e ALMEIDA, 1995).

Se expande e se reatualiza na proporção direta em que o poder masculino é ameaçado, apontando a nítida diferença entre os sexos, sendo importante demarcador de poder (SAFFIOTE e ALMEIDA, 1995).

Essa violência é um dos muitos problemas que está presente em toda a história da humanidade e vem se constituindo uma das mais graves formas de violação dos direitos humanos (ROCHA, 2001).

Os autores Bandeira e Thurler (2010), entendem que a conduta violenta do agressor consiste em demonstrar autoridade dentro do ambiente doméstico, de tal maneira que a vítima tenha o dever de sujeição às suas normas, inclusive prestando-lhe conta de seus atos.

Essa construção social de dominação encontra amparo no machismo de alguns religiosos cristãos, sendo sustentada por uma interpretação de textos bíblicos e reforçada por sacerdotes que impunham as mulheres a submissão como um elemento de obediência a Deus.

A luz da Bíblia Sagrada, manual de fé e conduta do cristianismo, no livro de Gênesis, capítulo 2, é descrita a relação íntima de afeto constituída por Adão e Eva no Jardim do Éden.

No capítulo seguinte, a queda do casal pela desobediência a Deus, fez recair sobre Eva a punição da submissão ao seu companheiro, descrita em Gênesis 3.16 que para a mulher sentenciou o SENHOR: “(...) seguirás desejando influenciar o teu marido, mas ele te dominará!”

Ao interpretar Gênesis 2, Agostinho considera que o dever da mulher na submissão ao homem se justifica para que haja uma ordem das coisas, pois havendo um comportamento diferente deste, há alteração da ordem natural que traz a desordem (d’Alverny - “Théologues et philosophes”, pp. 109 e 119, apud BLOCH, 1995, p. 39).

Já para Gebara (1997, p.58), muitos cristãos herdaram “[...]as verdades da religião como experiências superiores de outros tempos, vindas talvez de outros mundos, que chegam até nós para serem aceitas, confirmadas e contempladas”.

Martinho Lutero, por sua vez, ao escrever uma carta para três freiras, definiu que o papel da mulher é não ter domínio sobre o seu próprio corpo, sendo essa a sua vocação e único meio de obter salvação, estando o seu corpo à disposição do seu marido e para gerar filhos (SCHOTT, 1996).

Nesse sentido, o livro Instrução às senhoras casadas para viverem em paz e quietação com seus maridos (1782), de Manuel de Arceniaga (apud Mary Del Priori, 2000, p. 25), deixa claro como as mulheres deveriam se comportar, vejamos:

Deve estar sujeita ao seu marido [...] deve reverenciar-lhe, querer-lhe e obsequiar-lhe. Deve inclinar-se ao séquito da virtude e com seu exemplo e paciência ganhá-lo para Deus. Não deve fazer coisa alguma sem seu conselho. Deve abster-se de pompas e gastos supérfluos e usar de vestido honesto conforme o seu estado e condição de cristã [...]. Quando o marido a corrigir de alguma coisa mostre-se agradecida a seu bom afeto e receba a correção com humildade.

As instruções fazem parecer que estão fundamentadas no texto bíblico de Colossenses 3.18 e Efésios 5.22-24, a seguir:

Mulheres, cada uma de vós seja submissa ao próprio marido, pois assim deveis proceder por causa da vossa fé no Senhor (Cl 3.18)

Mulheres, sujeitem-se a seus maridos, como ao Senhor, pois o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, que é o seu corpo, do qual ele é o Salvador. Assim como a igreja está sujeita a Cristo, também as mulheres estejam em tudo sujeitas a seus maridos (Ef 5:22-24)

Ora, é cristalino que essas instruções apesar de parecerem trazer uma adequada interpretação bíblica, em muito se apropriam dos manuscritos apenas para reproduzir o esforço do patriarcado em se colocar em superioridade sobre o feminino.

Isso porque os textos bíblicos, para serem compreendidos, necessitam que a leitura aconteça de forma sequencial, versículo por versículo, sem a utilização de um versículo retirado e interpretado fora de seu contexto original, como segue:

Mulheres, sujeitem-se a seus maridos, como ao Senhor, pois o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, que é o seu corpo, do qual ele é o Salvador. Assim como a igreja está sujeita a Cristo, também as mulheres estejam em tudo sujeitas a seus maridos. Maridos, amem suas mulheres, assim como Cristo amou a igreja e entregou-se a si mesmo por ela para santificá-la, tendo-a purificado pelo lavar da água mediante a palavra, e apresentá-la a si mesmo como igreja gloriosa, sem mancha nem ruga ou coisa semelhante, mas santa e inculpável.

Da mesma forma, os maridos devem amar as suas mulheres como a seus próprios corpos. Quem ama sua mulher, ama a si mesmo. Além do mais, ninguém jamais odiou o seu próprio corpo, antes o alimenta e dele cuida, como também Cristo faz com a igreja, pois somos membros do seu corpo. Por essa razão, o homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher, e os dois se tornarão uma só carne. Este é um mistério profundo; refiro-me, porém, a Cristo e à igreja. Portanto, cada um de vocês também ame a sua mulher como a si mesmo, e a mulher trate o marido com todo o respeito. (Efésios 5:22-33)

Para Hernandes Dias Lopes, teólogo e pastor, Doutor em Ministério no Reformed Theological Seminary, em Jackson, Mississippi, nos Estados Unidos, a submissão tal qual está descrita nos preceitos bíblicos não se refere à inferioridade de gênero, nem que a mulher deva ser tratada como capacho ou que não tenha vez ou voz (LOPES, 2020). Ainda segundo o autor, homens e mulheres possuem o mesmo valor diante de Deus, não podendo o marido requerer uma obediência cega, servil e opressora (LOPES, 2020).

Nesse sentido, leciona Braga que a afirmação bíblica de que “o marido é a cabeça da mulher”, corresponde a proposição de que “Cristo é a cabeça da Igreja”, de modo que cabe ao marido dar tudo que tem em favor da sua mulher, assumido com isso a responsabilidade de estar disposto a deixar de lado seus direitos e se preciso for entregar a própria vida em favor da vida da sua esposa (BRAGA, 2022).

Desta forma, incumbe ao homem tratar a mulher com dignidade, amor e respeito, aos moldes de como ele trataria a si mesmo, sem sujeição alguma a tratamento desumano ou degradante.

Pelo contrário, à luz dos Sagrados textos, se arvora o entendimento de que esse homem deve estar disponível inclusive para entregar a própria vida em favor dessa mulher.

O problema na má interpretação dos textos bíblicos, está no ponto em que nos ensina Gebara (1997, p.58), “[...] embora digamos que vivemos uma religião, na maioria das vezes nos apropriamos apenas epidermicamente dessa vivência”.

Essa é a razão pela qual muitos se apropriam da interpretação dos textos bíblicos de Agostinho e Martinho Lutero, e que reverberam até os dias atuais, entre mulheres cristãs.

Mill (2017, p. 286) acredita que “seria difícil derivar tal injunção do cristianismo”.

Nesse mesmo pensamento, Correia Júnior (2000, p.68) explica que Jesus veio “libertando as pessoas de seus sofrimentos”, assim, “Jesus viabiliza a criação de uma comunidade em que se salvaguarda um discipulado inclusivo de iguais”, uma comunidade em que a mulher, finalmente, “tem iniciativa própria, lugar, vez e voz”.

Deste modo, é possível observar que o modelo patriarcal representado e fundamentado em uma desigualdade entre homens e mulheres não se coaduna com o evangelho experienciado por Jesus.

O evangelho tinha como “[...] prática recuperar a identidade daqueles que estavam ao seu redor” (SCHOTTROFF, 1995, p. 24).

Embora Jesus tenha ensinado a amar ao próximo como a si mesmo e a não praticar a acepção de pessoas, a história revelou e continua reverberando uma interpretação bíblica que favorece todo o sistema patriarcal.

Nesse sentido, muitas mulheres se limitam às funções no lar e a sujeição como alguém que deve agir de forma servil.

Mas a união de muitas mulheres a tiraram da invisibilidade egerando diversas discussões, inclusive sobre a violência doméstica e familiar, muito presente nos espaços privados, isso porque aquela

[...] perspectiva de gênero, esculpida com premissas preconceituosas e discriminatórias típicas do patriarcado [...] marcada por papéis assimétricos de poder e dominação, atingiu a vida das mulheres de violência e as relegou por séculos à domesticidade (BASTOS, 2013, p. 19).

Esse momento histórico da união de movimentos de mulheres reivindica até os dias atuais que as mulheres possam viver um sistema de igualdade, sem opressão e livre de todas as formas de violência, como veremos no tópico seguinte.

VII.4 O ACOLHIMENTO NO CENTRO HUMANITÁRIO DE APOIO A MULHER COMO INCENTIVADOR NO ROMPIMENTO DO CICLO DE VIOLÊNCIA

Uma das grandes conquistas dos movimentos de mulheres foram as criações de leis e tratados internacionais que versam sobre o fim da violência contra a mulher, em especial, a violência doméstica e familiar, que tem como característica serem praticadas por pessoas com quem a vítima possui vínculo afetivo, ainda que não morem com o agressor.

No Brasil, em meados de 2002 a 2006, o consórcio de ONGs que reunia grupos feministas, produziu um Projeto de Lei que incorporava a Convenção de Belém do Pará (posteriormente resultou na Lei Maria da Penha) e que explicitou o modelo judicial em caso de violência doméstica.

Isso aconteceu, em especial, porque a legislação brasileira facilitava a absolvição dos agressores e dificultava a comprovação da violência, revitimizando a mulher pelo modelo de resposta que o Estado dava aos casos.

O tratamento dispensado às mulheres vítimas de violência doméstica e familiar no Brasil foi denunciado pelo Centro pela Justiça e o Direito Internacional (CEJIL) e o Comitê Latino-Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher (CLADEM) na Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos.

A denúncia se baseou no Caso da Senhora Maria da Penha Maia Fernandes, vítima duas vezes de tentativa de homicídio, cujo agressor era seu parceiro afetivo e que a deixou paraplégica como resultado das agressões (DIAS, 2012).

A morosidade judicial em processar e julgar o agressor atrelado ao fortalecimento das lutas dos movimentos de mulheres, juristas feministas e consórcios de Organizações Não Governamentais, fez com

que o Brasil fosse condenado por negligência e omissão em relação a violência doméstica (Ibidem, 2012).

Essa condenação recomendou que o país adotasse políticas públicas no sentido de prevenir, punir e erradicar os atos de violência contra a mulher, simplificando ainda os procedimentos judiciais para que eles pudessem garantir uma resposta em tempo à vítima (DIAS, 2012).

A Lei 11.340/2006, popularmente conhecida como Lei Maria da Penha, foi aprovada, trazendo relevantes avanços no enfrentamento e combate à violência doméstica e familiar contra a mulher.

A Lei é inclusive reconhecida pelo Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher como uma das três melhores, das noventa legislações existentes nesse segmento no mundo (DIAS, 2012).

É nesse contexto de lutas pela erradicação da violência doméstica e familiar contra a mulher que a promulgação da Lei Maria da Penha encontra sua importância, pois apesar de não trazer em seu esboço rol de crimes, exceto o de descumprimento de medida protetiva, abarca regras processuais para proteger a mulher vítima de violência.

A lei não, portanto, não foi criada para punir agressores, mas sim para que o Estado ofereça resposta à mulher pelos seus direitos violados, entendendo a mulher como sujeito de direitos e que deve ser protegida.

Assim, a Lei Maria da Penha, em seu artigo 5º prevê que constitui violência doméstica “[...] qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral e patrimonial[...]”, tornando-se importante ferramenta para aplicação das políticas de justiça e segurança.

A realidade presente na cidade de Boa Vista – RR não é diferente de outros lugares do país, e ao passo que mais mulheres passam a compreender o tema se torna imprescindível a denúncia do agressor.

Nesse contexto, o Centro Humanitário de Apoio a Mulher - CHAME em Roraima, realiza atendimento às mulheres em situação de violência no Estado, identificou que no ano de 2017, das 462 mulheres atendidas, 45,62% eram cristãs, das quais 122 são evangélicas, perfazendo o total de 26,40%, enquanto 89 são católicas, alcançando o total de 19,22% mulheres.

No ano seguinte, em 2018, foram atendidas 468 mulheres por aquela das quais 91 são católicas o que corresponde a 19,44% e 69 são evangélicas

perfazendo o total de 14,74%. Desse total, 34,18% das mulheres atendidas por aquela Instituição declararam professar a fé cristã.

Em 2019, o CHAME registrou o total de 249 atendimentos, dos quais 45 se referem a mulheres cristãs católicas o que corresponde a 18,07%, enquanto 47 são mulheres cristãs evangélicas que faz 18,87%, juntas computam o total de 36,94%.

No ano de 2020, em razão da pandemia mundial do coronavírus, os atendimentos presenciais no CHAME foram suspensos, por força da Resolução nº 052/2020, sendo disponibilizado o atendimento de forma remota através do ZapChame, pelo aplicativo Whatsapp, mas o atendimento nessa modalidade não identificou se havia mulheres com religiões determinadas.

Já em 2021, após o retorno do atendimento presencial no dia 06 de outubro, o CHAME já atendeu o total de 23 mulheres, cerca de 08 mulheres são católicas o que faz 34,78%, enquanto 06 são evangélicas o que corresponde a 26,08%. Juntas essas mulheres somaram 60,86% dos casos atendidos na instituição.

Dada a relevância dos dados apresentados pelo CHAME, se verifica um alto número de mulheres cristãs que sofrem violência doméstica e familiar. Mas esses dados também apontam para um número ainda maior de mulheres que podem estar sofrendo a violência e sendo silenciadas por ensinamentos religiosos que lhes impõe medo.

Para muitas dessas mulheres é ensinado o descrito no texto bíblico em Malaquias 2.16, "Eu odeio o divórcio", diz o Senhor, o Deus de Israel", forçando o entendimento de que essas mulheres apesar de sofrerem qualquer forma de violência, devem permanecer casadas.

De igual modo, não ensinam aos homens que Deus também odeia "o homem que se cobre de violência como se cobre de roupas" e que por essa razão a luz da interpretação do texto bíblico deve ter bom senso e que os praticantes do cristianismo não podem violentos.

Esse tipo de conduta é o que conhecemos por violência simbólica ou velada, que apesar de não causar coação física, deixa marcas psicológicas e emocionais, revitimizando mulheres cristãs.

Com isso, estaria os líderes religiosos em conduta omissiva diante da violência doméstica. Isso porque a Lei Maria da Penha em seu artigo 5º, destaca que a violência doméstica também constitui a prática de omissão, ou seja, quem sabendo da violência, não a denúncia.

Essa conduta assevera e muito a interpretação bíblica que diversos líderes religiosos reproduzem para os seus seguidores, cuja submissão da mulher é ato de obediência a Deus e consequência pelo pecado original de Adão e Eva.

A interpretação de textos bíblicos desses líderes omissos, reforçam estruturas de atos violentos contra as mulheres e que devem ser denunciados e tornados de conhecimento público, de modo que seja possível o rompimento do silêncio e da cultura machista e de aprisionamento.

Sendo assim, a presente pesquisa demonstra que é necessário haver um aprofundamento sobre a temática em Roraima, para que se conheça as razões que tem desencadeado atos de violência cometido contra mulheres cristãs, embora a violência doméstica e familiar, em todo o mundo, decorre da desigualdade histórica nas relações de poder entre homens e mulheres, bem como da discriminação de gênero e que se reflete também nas relações onde há adoção da fé cristã.

VII.5 CONCLUSÃO

O fato de que a violência doméstica contra a mulher está presente na história da humanidade desde os seus primórdios traz à tona a forma machista como algumas religiões cristãs têm tratado do assunto.

A partir dos dados trazidos pelo CHAME, foi possível observar que muitas mulheres que professam a fé cristã têm sofrido violência nos seus espaços privados e por seus companheiros com quem possuem vínculos afetivos.

Deste modo, é salutar que o texto bíblico utilizado para a justificar a submissão da mulher tem uma interpretação machista por parte de alguns líderes religiosos que se apropriam do discurso religioso para reproduzir o machismo e que reforçam uma violência simbólica que tem como resultado a omissão frente aos casos de violência doméstica que muitas mulheres sofrem.

Sabemos que os dados apresentados pelo CHAME não são capazes de afirmar o total de mulheres que sofrem violência no Estado de Roraima, tendo em vista que muitas mulheres ainda silenciam frente ao medo do agressor e da divindade em que acredita.

Todavia, os dados revelam uma triste realidade social, que embora o cristianismo pregue o amor ao próximo, muitas mulheres cristãs têm sofrido danos à sua integridade física, mental ou psicológica. Portanto, trazer à luz o despertar para um tema tão importante e necessário é caminhar para um tempo de mudança comportamental que possa fazer com que homens machistas e que são praticantes da religião cristã se tornem seres não violentos e envoltos em uma cultura de paz, sem a presença de conflitos.

VII.6 REFERÊNCIAS

AZEREDO, Veronica Pacheco de Oliveira; AZEREDO, Ive Oliveira Campolina; BRANDÃO, Maria Lúcia Silva. Angela Davis: Dor e opressão da mulher em suas resistências e lutas históricas. Revista Debates Insubmissos, Caruaru, PE. Brasil. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/debatesinsubmissos/>. Acesso em 02 de maio de 2022.

BANDEIRA, L.; THURLER, A. L. A vulnerabilidade da mulher à violência doméstica: aspectos históricos e sociológicos. In: *Violência Doméstica: Vulnerabilidades e Desafios na Intervenção Criminal e Multidisciplinar*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

BASTOS, Tatiana Barreira. *Violência e familiar contra a mulher: análise da Lei Maria da Penha (Lei 11.340/2006): um diálogo entre teoria e a prática*. - 2. ed. - Porto Alegre: Verbo Jurídico, 2013.

BLOCH, R. Howard. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro, RJ : Ed. 34, 1995.

BRAGA, Caio. Este é o projeto de Deus para o marido: um homem que dá tudo o que tem pelo bem de sua França. 06 de jul. 2022.

Instagram: @caio.h.braga. Disponível em:

<https://www.instagram.com>. Acesso em 06 jul. 2022.

BRASIL. Lei nº 11.340/2006, de 07 de agosto de 2006. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação

dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Disponível em <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em 02 de fevereiro de 2022.

CORREIA JUNIOR, João Luiz. O poder de Deus em Jesus: um estudo de duas narrativas de milagre em Mc 5.21-43. São Paulo: Paulinas, 2000.

DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. Trad. Heci Regina Candiani São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

DEL PRIORE, Mary. Mulheres no Brasil colonial: a mulher no imaginário social, mãe e mulher, honra e desordem, religiosidade e sexualidade. São Paulo: Contexto, 2000.

DIAS, Maria Berenice. Lei Maria da Penha: a efetividade da Lei 11.340/2006 de combate à violência doméstica e familiar contra a mulher – 4 ed.rev.atual.e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2012.

FERNANDES, Maria da Penha Maia. Sobrevivi – posso contar. –2ed. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2012.

GEBARA, Ivone. Teologia Ecofeminista. São Paulo: Olho D'água, 1997.

HAZAN, Ellen Mara Ferraz. Mulheres na efetivação dos direitos humanos e sociais. Belo Horizonte: RTM, 2017.

LOPES, Hernandes Dias. Mulheres, sejam submissas ao seu marido. 2020. Disponível em: <https://hernandesdiaslopes.com.br/mulheres-sejam-submissas-ao-seu-marido/>. Acesso em: 05 de maio de 2022.

MILL, John Stuart e TAYLOR, 1806-1873. A Sujeição das Mulheres. MILL, tradução de Paulo Geiger; introdução de Alan Ryan; posfácio de Joel Pinheiro de Fonseca. – 1ª ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

OLIVEIRA, Elisa Rezende. Violência doméstica e familiar contra a Mulher: um cenário de subjugação do gênero feminino. Revista do Laboratório de Estudos da Violência da UNESP, Marília, n. 9, p. 150-165, maio 2012.

ROCHA, Lourdes de Maria. Poder Judiciário e Violência Contra a Mulher: a defesa da família como função da justiça. Serviço Social e Sociedade. Nº67. São Paulo: Cortez, 2001.

SAFFIOTI, Heleieth e ALMEIDA, Suely Souza de. *Violência de Gênero: poder e impotência*. Editora Revinter Lta. Rio de Janeiro – RJ, 1995, p. 85.

SCHOTT, Robin. *Eros e os processos cognitivos*. Rio de Janeiro, RJ : Rosa dos Tempos, 1996.

SCHOTTROFF, Luise; SCHORER, Sílvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. Trad. Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST; São Paulo: ASTE, 2008.

TELES, Amélia de Almeida; MELO, Mônica de. *O que é violência contra a mulher*. São Paulo: Brasiliense, 2002 (Coleção Primeiros Passos; 314).

VIII
A NECESSIDADE DE SER ÉTICO
PARA SE REALIZAR
ESPIRITUALMENTE A PARTIR
DO TRATADO SOBRE O SENTAR
E ESQUECER (ZUO WANG LUN)

Por:
Matheus Oliva da Costa,
Sandra Léa Tsukuda,
Mazzoney dos Anjos de Melo.

VIII.1 INTRODUÇÃO

O presente texto tem como ponto de partida a obra *Tratado sobre sentar e esquecer* (Zuo Wang Lun 坐忘論), do séc. VIII da Era Comum, atribuída ao filósofo e sacerdote daoistas Sima (2008), para destacar problematizações éticas presentes na sua filosofia da religião. A nossa investigação pode ser mais bem entendida como uma forma de ética da religião. A *ética* ou *filosofia moral* é a área da filosofia que trata do estudo prático do comportamento humano (*ethos* ou moral). Uma *ética da religião* seria um estudo filosófico da moral religiosa. Religião, por sua vez, pode ser entendida como toda expressão humana que ocorre com motivações relacionadas às crenças espirituais, logo, *metaempíricas* (por exemplo, conectar-se a Deus e/ou dos ancestrais, estar em estado

de *Nirvana*, purificar a alma, ou, ainda, realizar o retorno ao Dào (道) (cf. Hanegraaff, 2017).

Dessa forma, a realização da meta espiritual pode ser entendida como uma ação bem-sucedida que visa um objetivo metaempírico – variando, então, cada objetivo de acordo com cada religião. Metaempírico é tudo o que está além da percepção física do mundo material, popularmente chamado de realidade “espiritual”. Contudo, essa realização espiritual poderia ser alcançada por uma via imoral ou antiética, como, por exemplo, via práticas desonestas? É possível ser um buda, uma divindade ou um santo e, ao mesmo tempo, ser mentiroso, assassino ou desleal? Num sentido menos ambicioso e mais cotidiano, é possível um praticante de um caminho religioso alcançar algum nível da sua almejada realização espiritual sem ter uma conduta moralmente correta?

As perguntas acima problematizam a necessidade da conduta moral justificada para a realização espiritual. O presente texto investigará como o texto *Tratado sobre sentar e esquecer* respondeu a esse problema. Esperamos que essa investigação possibilite pensar esse problema para além do caso estudado, contribuindo para reflexões no campo da ética das religiões e da ética das virtudes, já que esta última é a posição teórica do *Tratado*. Para tanto, o desenvolvimento do texto, na parte dois, foi dividido entre uma breve apreciação da ética das virtudes, uma necessária apresentação das bases filosóficas daoístas para o público brasileiro e, após esse fundamento e esclarecimento dos nossos termos, finalmente abordamos a ética das virtudes do *Tratado* e a relação que este estabelece com a realização espiritual.

VIII.2 ÉTICA DAS VIRTUDES COMO PRIMEIRO PASSO PARA REALIZAÇÃO ESPIRITUAL

No presente tópico vamos desenvolver o nosso argumento a partir de fundamentações históricas, de uma leitura estrutural da obra e de inferências possíveis sobre o nosso tema desde leituras teóricas que esclareçam a investigação.

VIII.3 O QUE É UMA “ÉTICA DAS VIRTUDES”?

Desde um ponto de vista da filosofia acadêmica contemporânea, podemos falar de três tipos de éticas normativas – ou seja, do estudo sobre *como devemos agir* –, criadas ao longo da história da Filosofia: (1) o consequencialismo, (2) a deontologia e (3) a ética das virtudes. Por motivos de espaço, vamos tratar apenas dessa última. Para conhecer mais sobre o tema, há outras obras (Anscombe, 2010; Canto-Spenber e Ogien, 2004; Russell, 2016; Van Norden, 2018).

Na ética das virtudes, em vez de pensar um modelo de ação mais útil ou do que se deve fazer, busca-se na verdade ser alguém mais virtuoso. Em boa parte desses tipos de ética, de Aristóteles a Confúcio, há uma *teleologia*, ou seja, a ação tem em vista um objetivo (telos τέλος) desejado pelo agente moral. Uma ação eticamente refletida necessita de ser suficientemente informada sobre o objeto de desejo que se almeja alcançar e sobre a natureza do próprio desejo. Entendendo que cada sistema moral é impactado por seu contexto cultural, o que é identificado como correto ou justo pode variar, ainda que existam alguns pontos comuns, como a busca pela honestidade e a rejeição da ação egoísta. Nesses tipos de éticas, as virtudes têm um papel preponderante, já que é por meio delas que o desejo é direcionado em um sentido eticamente defensável (também há virtudes consequencialistas e deontológicas, mas não são o pilar desses outros modelos éticos, e elas se ajustam a esses modelos).

As virtudes podem ser entendidas, de modo geral, como disposições ou traços de caráter suficientemente estáveis que são desenvolvidos, cultivados ou adquiridos pelos agentes morais de uma maneira adequada e justa, de forma que estes agem *constantemente* conforme essas disposições. Os vícios também são disposições praticadas continuamente que formam o caráter, mas de uma forma inadequada, ou seja, que prejudica o agente moral e os demais ao seu redor. Assim, não nascemos virtuosos ou viciosos, mas nos tornamos assim pelos hábitos. Como exemplos, a virtude de ser honesto é socialmente reconhecida como desejável, enquanto o vício de *ser*

mentiroso é tratado como algo danoso para as pessoas que recebem as informações erradas de quem mente.

O desejo realizado de forma virtuosa ou viciosa pode nascer de demandas internas e externas. As demandas externas seriam pressões do ambiente para que o agente moral aja, enquanto as demandas internas vêm do próprio agente, com destaque para suas necessidades naturais e sociais. Por essa razão, as éticas das virtudes se interessam em entender o que seria a natureza humana, ou seja, quais são as características que formam o ser humano como ele é. Uma vez sabendo o que o ser humano é, torna-se possível saber quais são os fatores que podem ser transformados para o aperfeiçoamento moral humano (como o comportamento), e o que não poderia ser mudado, como as necessidades biológicas e o funcionamento do organismo em si mesmo e em relação com o ambiente.

Da mesma forma, éticas das virtudes são contextualizadas e adaptativas aos desafios, enquanto se concentram nas competências constantes dos agentes morais. Não tem como eixo o pressuposto do cálculo moral (como fazem os consequencialistas), nem mesmo a premissa da obrigação moral “universal” (como propõem os deontológicos). Enquanto essas duas outras formas de ética podem ser chamadas de imperativas, por propor que se pense o que se deve ou não fazer, a ética das virtudes, por sua vez, defende que devemos nos preocupar em *ser virtuosos*. Ao ser virtuoso, pressupõe-se que em qualquer situação o agente poderá exercer sua virtude, sua competência, apesar das dificuldades. Assim, o virtuoso não dependeria de normas universais e nem de cálculos morais, pois se trata de *ser* constantemente ético. Por exemplo, alguém que praticou a honestidade a ponto desta se tornar um elemento estável da sua personalidade, não mais se esforça para agir honestamente, mas o faz como o seu padrão de comportamento.

Mas como poderíamos saber quando um comportamento razoavelmente estável em um agente moral é virtuoso ou vicioso? Como dois exemplos clássicos de ética das virtudes, os pontos de vista aristotélico e confuciano, têm perspectivas próprias sobre a virtude, mas convergem em um ponto importante: a *justa medida*. A característica da virtude é ser uma *justa medida* ou medianidade (mesotēs μεσότης, em grego; zhōng yōng 中庸, em chinês). Ou seja,

a justa medida seria o *acertar* adequadamente um objetivo (*telos*) evitando os vícios da falta e do excesso em um contexto (Bueno, 2005; Yu, 2010). Ambos os autores e suas tradições concordam que para *acertar* virtuosamente é preciso prática, de modo que esse hábito de acertar seja constante, estável e excelente (*aretí, ἀρετή*) e não vicioso, que é uma falha ou um desacerto habitual (Aristóteles, 1991; Confúcio, 2012). Na matriz cultural chinesa, para os confucianos, “a ‘virtude’ (德, de) é um poder, uma faculdade viva e criativa”, enquanto que os daoistas veem a virtude “como expressão visível do poder que cria e dá vida às coisas” (Sinedino, 2012, p. 208). Ou seja, os daoistas apresentam uma concepção mais intensa, prática, orgânica e também mística de “virtude”, diferente da versão mais socialmente construída e ritual dos confucianos.

VIII.4 A ÉTICA DAS VIRTUDES DO DAOISMO ANTIGO: LAOZI E ZHUANGZI

Dentre as diversas fontes da antiguidade chinesa que ajudaram a formar o complexo de tradições chamado conceitualmente de “*daoismo*” (Robinet, 1997), há alguns textos que são reconhecidos como os mais antigos registros de suas elaborações filosóficas. São obras filosóficas no sentido de disputar debates, perspectivas e conceitos com pensadores de outras tradições da China Antiga, durante o período dos Estados Combatentes (aproximadamente entre 403-221 AEC) – ainda que a tradição historiográfica tradicional chinesa entendia que estes seriam de um a dois séculos antes. Dois deles se destacam mais, o *Daodejing* do Laozi, e o *Zhuangzi* de Zhuang Zhou, ainda que existam muitas outras fontes – como o *Guanzi*, o *Liezi* ou o *Yijing* (I Ching).

O *Zhuangzi* é uma obra inédita que inaugura posturas de distanciamento da política oficial e promove debates com outras ideias da época, como de Confúcio e do Huizi. O Laozi ou *Daodejing*, por sua vez, promove uma mudança conceitual forte do termo “*Daoista* 道”, que originalmente era um “caminho” ou maneira de seguir uma tradição, e passou a significar o “absoluto”, a realidade última, a fonte

de toda a existência, a “mãe das dez mil coisas” (cap. 1, Laozi, 2016, pp. 65). Trata-se de um metadiscorso: ao invés de propor mais um caminho (*Daoista*), em minúsculo), como outras escolas filosóficas tinham feito, Laozi propôs entender o princípio da realidade que abarca todos os caminhos, o *Daoista* em maiúsculo (cf. Sinedino, 2012, p. 68). Ainda assim, é relevante avisar que não se trata de uma divindade, mas de um princípio cosmológico impessoal que seria a fonte até mesmo dos deuses. Apesar de ser “constante”, o *Daoista* é dinâmico e fluído. Além do *Daoista*, Laozi fala também de *De*, virtude:

Junto com “Caminho” ou “*Daoista*” (道, *Daoista*), “Virtude” (德, *de*) compõe o par de conceitos mais importante do Livro de Laozi. “Virtude” é um tipo de índole que se obtém – no original chinês, “Virtude” e “obter” são sinônimos, já que os ideogramas de “virtude” (德, *de*) e obter (得, *de*) possuem o mesmo som e estrutura. Trata-se de uma definição amplamente compartilhada na literatura anterior à dinastia Qin. No dicionário SWJZ, o ideograma atualmente redigido como 德 é composto de duas partes: 直, que significa “direto”, “franco”, e 心, que significa “coração”. (Sinedino, 2016, p. 372)

No entanto, Hansen (2020, online) adverte que

Tradutores geralmente usam “virtude” como uma tradução, mas se apressam em nos lembrar que é “virtude” no antigo sentido grego de uma excelência. “Poder” é uma tradução alternativa que reflete a ligação entre *de* e uma ação ou conquista bem-sucedida para seu possuidor [...]. Assim, *de* se conecta ao *Daoista* pelo desempenho correto. Isso combina elegantemente os tons percebidos de “poder” na forma da capacidade do artista de responder às pistas no contexto que fazem a performance “funcionar”. O desempenho “poderoso” atinge o objetivo do *Daoista* em tempo real.

As duas citações mostram uma concepção de virtude singular, ainda que mantenham a ideia básica de um *bom desempenho* em fazer algo. A singularidade começa com a conexão com a ordem cósmica da realidade, o *Daoista*. Enquanto em Aristóteles e na tradição confuciana a virtude é pensada desde um ponto de vista mais social e político, para os

daoistas a virtude se aproxima muito mais de uma ação autêntica, que é feita em acordo com o fluxo natural da realidade. Ou seja, para os daoistas, ações virtuosas seriam as que conseguem fluir com o contexto, que tiveram sucesso em “dançar conforme a música” sem se esforçar demasiadamente. Em termos daoistas, isso pode ser descrito como *wu wei* 無為, literalmente “não ação”, agir sem esforço, agir naturalmente, ou ainda agir sem intenção egoica. Essa forma de agir despreziosa seria mais adequada justamente por não forçar e nem deixar de seguir o tempo que o contexto pede, exigindo equilíbrio, moderação e o vigor “natural” que a ocasião pede. A “não ação” trata, então, de um equivalente que se aproxima da função reguladora que a noção de “justa medida” alude.

Nessa perspectiva, a ação sem esforço (*wu wei*) de uma forma virtuosa (*de*) é agir espontaneamente e adequadamente ao contexto. Em detalhes, virtude é um *poder* ou *alta performance* desenvolvida de uma prática constante que teve sucesso em se alinhar com os padrões ou estruturas naturais (*li* 理) das coisas e do mundo como um todo, que são uma parte constituinte da expressão material do *Daoista*, que, em si, é sem forma. Há o clássico exemplo do cozinheiro Pao Ding, narrado no *Zhuangzi* (2022, p. 165-167), como tendo maestria na habilidade de cortar carnes de tal forma que nem ele e nem a faca se desgastavam, mesmo que fizesse isso há décadas. Para ser virtuoso, o que está em jogo é um saber prático de agir *sem se desgastar*, seguindo o fluxo natural.

Perceba que, do ponto de vista daoistas, se alguém é excelente em ser honesto ou corajoso, mas sua ação gera qualquer tipo de dano ou desgaste desnecessário, tal ação não é virtuosa, mas artificial, o que é indesejável na ética daoistas. Assim, do ponto de vista daoistas, não se deve exaltar as virtudes como meta social, como projeto político, devido ao perigo de transformar as virtudes em meros fingimentos para se obter vantagens pessoais. Por exemplo, ao enaltecer publicamente a temperança, um político pode apenas fingir ser moderado tempo suficiente para ser eleito, para depois não se importar mais com isso. Da mesma forma, discursos que enaltecem as virtudes geram o perigo de forçar comportamentos sociais que apenas mascaram intenções bem diferentes das falas:

A Suprema Virtude não exhibe virtude
e, por isso, possui virtude.

A ínfima virtude não se desapega da virtude
e, por isso, carece de virtude.
A Suprema Virtude é Não Ação,
porém *age sem possuir outros fins.*
A ínfima virtude age,
mas *possui outros fins na ação.* [...] (ênfase nossa, cap. 38, Laozi, 2017, p. 95)

Dessa forma, há, simultaneamente, uma ética das virtudes daoistas já na antiguidade (Huang, 2010) e uma crítica ao que os daoistas consideraram como vícios ou excessos da ética das virtudes confucianas (Wong, 2022). Curiosamente, o argumento é teleológico: *uma ação virtuosa é virtuosa se, e somente se, manter-se fiel ao objetivo (telos) original*, sendo performada naturalmente e sem esforço (*wu wei*). Por outro lado, a “ínfima virtude” é uma ação que desvia do objetivo original e perde a naturalidade, visando, por exemplo, elogios, prêmios ou aceitação social. Em outras palavras, a proposta de ética das virtudes daoistas acusa outras éticas das virtudes, como a confuciana, de, na verdade, ser um consequencialismo egoísta que, de fato, pauta-se apenas no benefício próprio, sendo artificial e constrangedoras.

Da mesma forma, tanto o Laozi (2016, 2017), quanto o *Zhuangzi* (2022) são conhecidos por sua crítica ao que entendem ser uma forma limitada e limitante de conhecimento, excessivamente erudito, estanque e rígido (cf. Souza, 2016; Tsai, 2017). Ao contrário, eles propõem um caminho ético que busca levar em conta a constante transformação, fluidez e plasticidade da realidade, e, ao mesmo tempo, que valorize a flexibilidade, a simplicidade e a pureza original, de forma que o viver se aproxime cada vez mais do próprio *Daoista* (Van Norden, 2018; Hansen, 2020). Acrescentamos, ainda, que essa última crítica daoistas parece aproximá-los de uma recente distinção epistemológica que tem relação direta com a ética: o *saber que*, ou conhecimento proposicional (Pedro sabe o que é uma bicicleta), e o *saber como*, que é o conhecimento prático (Pedro sabe andar de bicicleta) (Ryle, 1945; Van Norden, 2018).

Nossa leitura é que, por um lado, os daoistas são profundamente desconfiados (por vezes semelhantes aos céticos) de toda forma complexa de conhecimento proposicional (o “saber que”, como “marte é um planeta”), ainda que o aceitem quando necessário. Por outro lado, os daoistas antigos ressaltaram o conhecimento prático (o “saber como”

fazer algo, como andar de bicicleta ou cozinhar), em que importa muito mais a *performance prática do agente*, e não uma descrição linguística da realidade (Sober, 2015). A virtude ser diretamente conectada com a ação sem esforço (*wu wei*) parece endossar essa nossa percepção.

Entre muitos aspectos que poderíamos ressaltar da ética daoistas, tendo em vista uma leitura dessa tradição como uma forma singular de ética das virtudes, destacamos o valor da “verdade” ou “autenticidade” (*zhen* 真). Na maioria das tradições filosóficas chinesas clássicas, o par conceitual “verdadeiro/falso” não tem suficiente relevância, ainda que houvesse equivalentes como “possível/impossível” (*ke* 可, *buke* 不可) nas epistemologias e lógicas informais dos moístas e confucianos. Diferentemente disso, os daoistas deram relevo para o problema conceitual e prático sobre o que é verdadeiro/autêntico e o que não é. Acreditamos que isso venha do sentido totalizante e espiritual que o conceito de *Daoista* ganhou entre eles, a ponto de entender que o que se aproxima dos princípios do *Daoista* são verdadeiros e constantes, entre outras associações analógicas (por exemplo, com a vida), enquanto o que se afasta desses princípios são vistos como inautênticos e sem valor, como, por exemplo, normas sociais, carreiras políticas e a busca desenfreada por fama e poder. daoistas antigos defendiam uma vida de simplicidade, ainda que satisfatória, em constante troca com as transformações do *Daoista* nesse mundo, e autêntica, mesmo sabendo que grande parte do que vivenciamos não é autêntico/verdadeiro, como as funções sociais que são vistas como artificiais, falsas.

Zhen, no capítulo 31 do *Zhuangzi* (Watson, 2013), tem o sentido de algo mais próximo do *Dao*, o que nasce naturalmente (“do Céu”, da natureza), mas também o que é realmente sincero e genuíno em uma pessoa, apesar das *aparências*. Observe que há uma clara semelhança estrutural, ainda que não histórica, com a clássica distinção grega, especialmente platônica, entre o que é verdadeiro/real e o que é somente aparente. No caso dos daoistas antigos, a crítica é mais diretamente contra a valorização inadequada de coisas como títulos sociais, que tem uma frágil existência tal como uma bolha de sabão, se comparada com coisas consideradas verdadeiras, como o *Dao*, o que é espontâneo e natural ou a imortalidade espiritual.

Zhuangzi fala da categoria da *pessoa verdadeira*: aquele que é virtuosamente autêntico. Tal pessoa evita se desequilibrar com as

intempéries da vida, o que já pressupõe que há a possibilidade de uma vida equilibrada. Para conquistar esse equilíbrio, do ponto de vista daoistas, é necessário cultivar as virtudes (Huang, 2010). A *peessoa verdadeira* “não sonhava em seu sono. Em sua vigília, não se inquietava de inquietações. Ao consumir alimento, não se deleitava com delícias. Seu respiro borbotava das profundezas” (Zhuangzi, 2022, p. 280). Em resumo, uma das metas (*telos*) daoistas é esse estado de ser em que as ações são verdadeiras, pois correspondem à verdade natural e ao próprio princípio ontológico do *Dao*. Tais pessoas evitariam desequilíbrios, que seriam causados por ações extremas ou insuficientes: não se inquietar demais e nem respirar de menos, mas adequar o seu ser à naturalidade que, em última instância, vem do *Dao*. Mas tanto Laozi como *Zhuangzi* admitem que existem poucas pessoas com tal realização e muitas que não valorizam o *Dao*, sendo, então, necessário praticar até realizar a transformação em uma *peessoa verdadeira*.

Nesse sentido, em uma espécie de sátira a Confúcio e seu discípulo preferido, Yan Hui, o *Zhuangzi* propõe o método do “jejum do coração” ou “purificação do coração-mente” (*xin zhai* 心齋):

Teu coração deve abrigar uma única inteligência. Num primeiro passo, para de ouvires com teus ouvidos, começa a escutares com teu coração. Depois, faz cessar também o teu coração, e que tua Energia Vital [Qi] seja tua única mediadora com o mundo! O ouvir do homem limita-se ao que lhe chega pelos ouvidos; até o coração está limitado ao que integra dos olhos, dos ouvidos, do nariz, da língua, da pele. Já a Energia Vital é vazia e inerte, dependendo das coisas para reagir. Cabe ao *Daoista* recolher do vazio as impressões com que o preenche a realidade. *Esse vazio, Hui, é o Jejum do Coração*. (ênfase no original; cap 4.1, Zhuang, 2022, p. 193)

Em busca de uma purificação psicofísica, propõe-se um caminho de simplificação da vida, em que a cognição (ou seja, o coração-mente) é unificada com a percepção da realidade pelos sentidos. Na cultura chinesa, o termo *Qi* 氣 (leia-se “tchi”, traduzido como sopro, força ou energia vital) serviu como forma de se referir tanto a um elemento que compõe a realidade material como à realidade espiritual, vistas como um todo. Dois tipos de *Qi* muito citados em obras chinesas são o yang 陽 e o yin 陰, que indicam duas formas inter-relacionadas

da realidade, originalmente significando o par claro-escuro (*yang-yin*), e depois, por analogia, aberto-fechado, cima-baixo, espiritual-material, sutil-denso etc.

Em algumas fontes, especialmente entre os daoistas antigos, o termo *Qi* começou a ter um significado também espiritual, no sentido de que quanto mais se aproxima do *Dao*, mais o *Qi* torna-se sutil e imaterial, ao passo que quanto mais é *desse mundo*, mais o *Qi* seria grosseiro, condensado em coisas materiais, podendo até ser um *Qi* perverso (que causa adoecimento). Como a etimologia do termo informa (um vapor 气, acima de um arroz 米 a cozinhar), o *Qi* se aproxima semanticamente da ideia de ar, de respiração e de fluxo. Na purificação do coração-mente, a ideia é que cada vez mais se deve ir do mais grosseiramente perceptível até o mais sutil da realidade, chegando ao vazio constantemente aberto à criação, o *Dao*.

“Vazio” (*wu* 無, mas também *xu* 虛 ou *kong* 空), nessa tradição, tem um sentido de “potencial”, de possibilidade para estar livre e criativo. Por exemplo: o copo vazio tem o potencial de caber todo tipo de bebida; somente estando vazio um cômodo poderia se tornar um quarto ou um escritório; ou, em termos cognitivos, é com a abertura mental a outras possibilidades que se podem desenvolver novas ideias. O *Dao* é “vazio”, pois é o que há de mais potente, criador, livre e dinâmico na existência na perspectiva daoistas. Silenciar-se e abrir a percepção para as sutilezas que conduziriam para a máxima potencialidade da existência é a proposta da purificação do coração-mente, em nossa leitura.

Esse método espiritual daoistas foi mais desenvolvido no texto *Tratado sobre sentar e esquecer* (*Zuo Wang Lun* 坐忘論), atribuída ao filósofo e sacerdote daoistas Sima (2008), da dinastia Tang (618-907), cerca de mil anos depois de *Zhuangzi*. O termo composto *Zuo Wang* 坐忘, “sentar e esquecer” ou “sentar no esquecimento”, alude a “esquecimento” proposital, no sentido de uma atitude de ceder, de abrir mão, de abandonar apegos. Novamente tratando seus oponentes intelectuais de forma satírica, ele volta a usar Confúcio e Yan Hui como personagens de um diálogo fictício para defender uma ética *terapêutica* (Van Norden, 2018) que busca tratar os sofrimentos e os desgastes da vida:

[Confúcio:] O que queres dizer com *sentar no esquecimento*?

[Yan Hui:] Os meus membros, braços e pernas, caíram como

coisas mortas; minha mente, o brilho de minha consciência, apagaram-se como brasas frias. O meu espírito abandonou meu corpo, deixando toda a sabedoria humana para trás. Mesclando-se à *Grande Permeação*, irmanou-se ao Dao em seu cariz de ininterrupta transformação. Eis o que entendo por *sentar-se no esquecimento* [...] [Confúcio:] Faz sentido. Uma vez te uniste ao Dao, não há mais apetência, não há mais desejo. Depois de que te transformaste junto com Ele, não há mais permanência nas coisas, tudo flui. (ênfase no original, cap. 6.9, Zhuang, 2022, p. 329)

Esse *sentar e esquecer* é um método de uma união com o *Dao*, o objetivo final dos daoistas, o que explicita a inter-relação entre sua visão de como as coisas são na realidade e do que podemos fazer baseados nisso. Relembremos essa perspectiva metafísica: o *Dao* 道 seria a realidade última, a fonte de toda a existência, e também uma referência ao Caminho de vida; o *Dao* é vazio (*wu* 無), é caracterizado pela possibilidade aberta da criação livre, dinâmica e constante; o que é verdadeiro ou autêntico (*zhen* 真) é o que se aproxima do *Dao*, o que é natural e o que é sincero e genuíno de fato em uma pessoa, apesar das aparências; tudo que existe pode ser descrito em termos de padrões ou estruturas naturais (*li* 理), e de *Qi* 氣, força ou sopro vital que, condensada, proporciona a existência material, mas, se mais sutil, também sustenta existências espirituais. Aliás, a própria noção de *xing* 性, “natureza humana” ou natureza própria de cada ser, conecta esses conceitos daoistas anteriores. Há uma clássica correlação entre *xing* e *ming* 命 (vida, destino), já que ambos veem do Céu ou Natureza (*Tian* 天), que é expressão material do *Dao*, sendo o *xing* a expressão específica de um ser, e o seu *ming* a forma como a pessoa é conduzida em vida pelas condições exteriores ambientais e não escolhidas.

De um ponto de vista da concepção Daoista de ser humano, além da força vital (*Qi*), os daoistas entendem que o corpo humano (*shen* 身) também é estruturado (*li* 理) basicamente por *jing* 精, essências vitais, e *shen* 神, espírito que anima o corpo, sendo uma expressão da consciência vinda do *Dao*. Nessas obras antigas, o coração-mente (*xin* 心) também tem um papel relevante, com disposições inatas (*qing* 情), como as emoções, mas também tendo um aspecto social da consciência humana: é por meio do coração-mente que as normas sociais são

interiorizadas (Hansen, 2020). Isso é visto com desconfiança pelos daoistas, já que a artificialidade social se afasta do natural, mais próximo ao *Dao*. Em contraste, o espírito (*shen*) que guarda uma relação mais direta com o *Dao* rege a mente. Em termos atuais da filosofia da mente, entre os daoistas há a perspectiva dualista forte de distinção entre a consciência original, que é sutil, espiritual e imortal, e o corpo, que é material e passageiro. Apesar da distinção forte (o espírito *não se reduz e nem é dependente do corpo*), os daoistas historicamente valorizam o corpo humano e entendem que, enquanto não se é espiritualmente imortal, é benéfico ter longevidade e saúde corporal, pois isso facilita a própria regência do espírito numa direção mais integrativa ao *Dao*.

VIII.5 A ÉTICA DAS VIRTUDES NO DISCURSO SOBRE O SENTAR E ESQUECER

Após a antiguidade chinesa, no início que pode ser chamado de período imperial da China (221 AEC - 1911 EC), as diversas fontes que são as raízes das tradições daoistas começaram a ser institucionalizadas em linhagens e grupos formais (*cf.* Robinet, 1997; Costa, 2015). Mais precisamente nas décadas finais da dinastia Han (206 AEC - 220 EC), o Daoísmo começou a se tornar um todo coerente, ainda que internamente diversificado. Essa nova forma de expressão Daoista uniu as várias fontes textuais antigas, muitas práticas espirituais dos grupos xamânicos locais, a organização política social confuciana, a busca por superação política da crise social do final da dinastia Han e o modelo institucional de religião budista levado no final da dinastia Han. Esse processo aumentou nos séculos seguintes, quando houve forte instabilidade e fragmentação social.

Com a reunificação chinesa entre as dinastias Sui (581-618) e Tang (618-907) houve um reflorescimento cultural em todo esse contexto, e os daoistas floresceram também. Nessa era de ouro da cultura chinesa foi produzida a primeira versão do Cânone Daoista (*Daozang* 道藏), que unificava textos teóricos e práticos dos últimos séculos. Posteriormente o Cânone Daoista foi reeditado e aumentado, como,

por exemplo, durante a dinastia Song (960-1279), período criativo e também consolidador das tradições daoistas. É nesse período, entre as dinastias Tang e Song, que a obra que vamos focar a partir de agora foi escrita e divulgada. Falamos do *Tratado sobre sentar e esquecer* (*Zuo Wang Lun* 坐忘論), presente no Cânone Daoista desde os Song, e atribuída ao filósofo e sacerdote Daoista Sima Chengzhen, que viveu entre 647 e 735 (sobre Sima, ver: Verellen, 2005; Kirkland, 2008).

Há uma tradução direta do chinês clássico para o português brasileiro do *Tratado sobre sentar e esquecer*, que pode ser vista como fruto de um projeto de difusão do daoismo pelo taiwanês e brasileiro Wu Jyh Cherng (Wu Zhicheng 武志成), sacerdote Daoista com vasta obra autoral e de traduções. Estudamos essa tradução tendo em mente que, por um lado, o tradutor foi um raro caso de intelectual orgânico que atuou como ponte intercultural entre saberes tradicionais chineses e a cultura brasileira moderna; mas, por outro lado, estamos cientes de que sua perspectiva contém escolhas de tradução próprias da sua posição de sacerdote, tendo elementos diferentes dos que são valorizados em obras acadêmicas. A qualidade da tradução é impressionante, visto que foi um serviço inédito ainda nos anos 1990 (mesmo que publicado em 2008), razoavelmente solitário, e que exigiu erudição sensível à cultura de saída e à cultura de recebimento; ao mesmo tempo, ele optou por não usar termos como “carma”, que outras traduções optam (Kohn, 2010), não comentou que há dois textos com esse nome, e manteve a suposta autoria de Sima (2008), mesmo que essa autoria seja questionada desde o final do século XX. Na verdade, há dois Zuo Wang Lun: um primeiro livro de sete capítulos, que tratamos aqui, e outro menor, que foi inscrito originalmente numa *estela* (monumento de pedra). Defato já temos bastantes evidências arqueológicas e de análise textual para dizer que não foi Sima Chengzhen o autor do texto, mas sim o Daoista Zhao Zhijian 趙志堅 da era Tang, por vezes nomeado de Zhao Jian 趙堅 (Kohn, 2010, p. 59-63; Eskildsen, 2015, p. 211-230; Jia, 2016).

As informações acima visam esclarecer minimamente os leitores sobre alguns aspectos externos da obra, mas o que nos importa em termos de pesquisa filosófica é a argumentação e a proposta ética interna à estrutura do texto, que vamos enfatizar a partir de agora. Para quem desejar maiores discussões acadêmicas sobre o *Tratado sobre sentar e esquecer*, destacamos Kohn (2010), Eskildsen (2015) e Jia (2016). Para

quem desejar conhecer o ponto de vista Daoista, pode ler Wu (2008) e Cleary (2000).

O *Tratado sobre sentar e esquecer* (daqui em diante somente *Tratado*) é profundamente inspirado e fundamentado no Laozi e no *Zhuangzi*. Também teve impacto da escola *Tian Tai* 天台 do budismo da era Tang, especialmente da sua meditação da “contemplação da mente” (*guanxin* 觀心), que contém uma posição “gradualista” de etapas do processo espiritual, começando por observar a impureza do corpo e a impermanência da mente (cf. Ziporyn, 2022; Anderl, 2022). Observamos que o *Tratado* é fruto de trocas interculturais do seu contexto, bem como fundamenta suas ideias em obras clássicas daoistas, ainda que tenha novos argumentos e propostas práticas.

E quais seriam essas ideias? Em resumo, o *Tratado* defende um método prático de retorno ao *Dao*, denominado de *sentar e esquecer*, e de *método da purificação do coração-mente*; termos explicitamente retirados da obra *Zhuangzi* (2022). O próprio texto resume no seu posfácio que defende a prática dos “três preceitos” – romper os laços [carmas], eliminar os desejos e tranquilizar a mente – e descreve os “cinco tempos da mente” – (1) mais movimento e menos quietude; (2) meio movimento e meia quietude; (3) mais quietude e menos movimento; (4) quietude, movimentando com a atividade, e não movimentando quando não há atividade; (5) união com *Dao*, mente permanece em quietude. Há também os “sete estágios do corpo”: (i) movimento flui; (ii) dissolve as doenças e a mente fica mais sutil; (iii) restauração da vitalidade; (iv) tornar-se Imortal; (v) matéria transforma-se em qi para ser uma *pessoa autêntica*; (vi) qi transforma-se em *shen*, espírito, sendo uma *pessoa espiritual*; (vii) espírito transformado une-se ao *Dao* (Sima, 2008, p. 277-279). A seguir, vamos ressaltar como essa estrutura se conecta com sua ética das virtudes que é o fundamento necessário à realização espiritual.

Primeiro, relembremos alguns pontos essenciais do tipo de ética normativa chamada “ética das virtudes”: (1) Busca-se *ser* alguém virtuoso (excelente, competentemente ético), ao invés de fazer cálculos ou pensar em leis éticas universais. (2) Tem-se uma teleologia: o bem como fim molda o desejo e precisa estar suficientemente bem informado para as decisões éticas terem coerência com o fim benéfico. (3) Há disposições adquiridas por hábitos, que podem ser adequadas

(virtuosas) ou inadequadas (viciosas). (4) Caracteriza-se a “natureza humana”: o que pode e o que não pode ser mudado no comportamento e na tomada de decisão. (5) É contextualizada e adaptativa, e não entende que há somente *uma* forma virtuosa, ainda que toda virtude tende a um bem. (6) Propõe a evitarmos extremos viciantes (falta ou excesso).

Vamos analisar cada um desses pontos na filosofia presente no *Tratado*. Nesse texto, desde o seu início até o final, há críticas explícitas contra o consequencialismo. O *Tratado* entende que uma mente calculista é uma mente desequilibrada, pois é intranquila e complicada – lembrando que, como Daoista, valoriza-se aqui o natural e o simples, e se vê que a preocupação com “ganhos” e “perdas” pode ser superada com a correta compreensão do fim (*telos*) ao se fazer algo, o que torna desnecessário pensar em ganhos e perdas e, então, haveria o efeito terapêutico de despreocupação. Em última instância, esse fim seria sempre o retorno ao próprio *Dao*, ainda que num processo gradativo.

Nas trilhas do *Daodejing* do Laozi, o *Tratado* defende que o ser humano deve buscar o *Dao* e sua virtude (*de*). Voltaremos nesse ponto a seguir. Também em todo texto há críticas profundas contra comportamentos viciosos, especialmente os vícios físicos e morais derivados das sensações corporais, e a ilusão como causa do que nós chamamos de “vícios intelectuais”, já que o texto fala do estado de “ilusão confortável” que não consegue fazer autocríticas. A parte humana que é natural (*xing*) é vista como “a verdadeira” natureza humana, pois é mais próxima da expressão original do *Dao*, e é expressa pelo espírito (*shen*) que sobrevive à morte física. Abaixo do espírito temos o coração-mente (*xin*), que é visto como o regente do corpo material, mas também influenciado pela artificialidade da sociedade e aberto a escolhas egoístas que visam o ganho material ou o elogio do outro. Quanto à adaptabilidade de contextos, o *Tratado* segue o modelo Daoista de forma radical, rejeitando não apenas quem faz o “mal”, mas também que se autoproclama como quem faz o “bem”, já que ambos se afastam do fluxo natural e impessoal do *Dao*, que é o que realmente importa, já que é a fonte da própria existência e é inalcançável por meios discursivos. Essa é uma possível explicação para tipos como o autoproclamado “cidadão de bem” brasileiro ser visto com extrema desconfiança no *Tratado*. Isso significa que a virtude Daoista é alcançável, sendo vista como uma atitude eficiente natural constante

(habitual), que se aproxima do *Dao*, mas que depende mais da “não ação” ou naturalidade (*wu wei*) do agente moral, e não de uma norma universal deontológica. Por fim, também há o critério de regulação contra extremos nocivos, defendendo um equilíbrio entre relaxamento e controle: o constante ajuste ao natural, domínio da ação sem apego; soltar-se, mas sem distração (Sima, 2008). Assim, fica clara a posição ética normativa do Tratado como uma forma de ética das virtudes.

Agora voltemos ao problema central desse estudo: há necessidade de ser ético para se realizar espiritualmente? O *telos* Daoista é obter o *Dao*, unir-se ao *Dao*. Esse objetivo pode parecer um tanto quanto vago e, por isso, é preciso utilizar outras palavras para um público mais amplo entendê-lo. Como vimos anteriormente, o *Dao* é a raiz de toda existência, é a “mãe de todas as coisas”, é a fonte inesgotável de vida. No mundo que conhecemos, no entanto, além de vida tem também a morte, além da força há também desgaste, além da alegria corre também sofrimento e angústia, enfim, expressões inter-relacionadas denominadas de *yin yang*. O praticante Daoista quer justamente sair do desgaste das constantes transformações materiais e buscar a origem que precede ontologicamente a matéria, que é o *Dao*, o constante vazio criativo, em que não há desgaste. Contudo:

Os homens detestam os sofrimentos da vida e da morte, mas adoram as complicações da vida e da morte. Sempre valorizam os termos ‘Caminho’ [*Dao*] e ‘Virtude’ [*de*], mas poucos realizam seu Caminho e adquirem sua Virtude. Sendo assim, é necessário inverter essa realidade [...]” (prefácio, Sima, 2008, p. 53).

Partindo dessa observação da falibilidade humana, o *Tratado* defende os seus “três preceitos”, que transformariam até cada um dos “cinco tempos da mente” e gradualmente levariam a “sete estágios do corpo”. Os três preceitos foram resumidos como romper os “laços” ou “apegos” (carmas, ações intencionais, segundo Kohn, 2010), eliminar os desejos (egoicos que vão contra a naturalidade), e tranquilizar a mente. Os passos presentes no preceito de “romper os laços” começam com o respeito (*jing* 敬) e a confiança (*xin* 信) para com o próprio caminho Daoista em geral, incluindo a forma devocional, e em particular ao método da purificação do coração. A “confiança é a raiz do Caminho

[*Dao*] e respeito é o pedúnculo da Virtude”, diz o *Tratado* (Sima, 2008, p. 59). “Raiz” aqui tem o sentido de “retorno” ao *Dao*, que ainda em vida seria o fluxo natural e inato, porém de forma tranquila e consciente. “Pedúnculo” é o que sustenta uma planta ou animal, conectando suas raízes com a outra ponta, levando-nos a entender que a virtude é o que torna possível o retorno ao *Dao*. Em outras palavras, a realização espiritual Daoista proposta pelo *Tratado* é possível se o agente moral for virtuoso.

Já que ter respeito pela virtude em si já se mostra como algo diferente e requisito da própria virtude, quais seriam exemplos de virtudes para o *Tratado*? No seu capítulo sete, é informado que a pessoa sábia (o “Homem Sagrado”, Sheng Ren 聖人) é confiante, sincera, disciplinada, esforçada (diligente) e vazia de intenção. No capítulo cinco é dito que a “autêntica contemplação” é a “visão antecipada” da pessoa sábia, “o perfeito exame de um homem capacitado, a capacidade de perceber a felicidade e o sofrimento do passado e do futuro” (Sima, 2008, p. 151). Assim, a autêntica contemplação é a virtude prática de fazer inferências preditivas sobre a conjuntura e possibilidades de agir de acordo com ela. No mesmo sentido, há a “contemplação sóbria”, que é a habilidade de distinguir bem a realidade, e a “inteligência quieta”, que é a percepção harmoniosa, correspondente com a realidade, é “virtude do *Dào*” (Sima, 2008, p. 194). Da mesma forma, é “através da purificação, da sobriedade, da suavidade e da retidão pode-se retornar à quietude pura” (Sima, 2008, p. 193). Enquanto “purificação” e “suavidade” estão presentes nas fontes antigas daoistas, “sobriedade” nos parece ser uma influência moral budista de abstenção da perda de consciência, e “retidão” é um termo mais comum aos confucianos, mas já presente em clássicos antigos da cultura chinesa, como o *Clássico das Mutações* (Yi Jing), e basicamente é a ação justa, adequada e constante. Outra virtude presente no *Tratado* é a coragem para enfrentar as próprias ilusões mentais e sensações como o medo.

Inversamente, o *Tratado* também aponta uma série de vícios a serem evitados e rejeitados. Defende que a amargura, a preocupação e o desgaste geram, respectivamente, a covardia, os traços de caráter baseado no medo e na constante desistência. Em todo livro há críticas severas a vícios físicos e morais, como a volúpia, a vaidade, a inveja e a necessidade de reconhecimento e fama. De forma mais sutil, há também os vícios

que podemos chamar de “intelectuais”, como já dissemos antes: a ilusão mental seria um deles, especificamente a ilusão de achar que o mundo material é uma fonte real de felicidade e tranquilidade estável, quando na verdade está sempre em transformação e desgaste. Uma das principais causas de comportamentos nocivos, além da ilusão, é o apego (num sentido forte, obsessão). O apego às sensações geradas pelas percepções sensoriais gera vícios, e por conseguinte, o vicioso não sabe mais diferenciar a realidade, entrando em um círculo vicioso de ilusão. O apego e a ilusão são equívocos intelectuais/mentais que são vistos como complementares.

Como é possível ser virtuoso e não ser vicioso? Para o Tratado, antes de praticar o em si a meditação sentada e em silêncio, que é um estágio sutil de retorno ao *Dao*, seria necessário, antes, passar por uma purificação gradual inicialmente partindo do mais grosseiro a ser mudado até o mais sutil. No segundo capítulo do *Tratado* é defendido que romper os laços (duan yuan 斷緣) “significa romper os laços com as atividades impuras e com as ações intencionais. Abandonando as atividades impuras, o corpo jamais irá se exaurir; agindo sem intenção, o coração naturalmente estará em paz” (Sima, 2008, p. 73). É sugerido que nos afastemos de qualquer busca por riqueza material exacerbada, de reconhecimentos sociais, e de qualquer outra forma de atividade social desnecessária à vida. É um caminho de simplificação da vida, que contemporaneamente alguns chamariam de “minimalismo”. Ao focar em “atividades indispensáveis”, “a alegria e a simplicidade irão aumentar diariamente, a impureza e o cansaço serão reduzidos diariamente” (Sima, 2008, p. 73).

Após os “laços” serem cortados, as atividades sociais simplificadas ao indispensável, o apego ser desincentivado, intenções de ganho serem abandonadas, o próximo passo seria a *concentração* ou *recolhimento da mente* (*shou xin* 收心). Partindo da premissa de que “a mente é o regente do corpo”, e de que “a quietude da mente pode criar a inteligência, a inquietação da mente pode causar a confusão” (Sima, 2008, p. 83), o Tratado conclui pela busca da quietude como o segundo passo para o retorno ao *Dao*. A “tranquilidade” é descrita como o início do estado de “fixação”, estabelecimento ou estabilidade (*ding* 定), ao passo que permanecer sem se afastar disso seria a “fixação na quietude”, ou quietude da fixação, afastando pensamentos demasiados. Tudo isso

deve ser feito com constância, mantendo o objetivo central, mas sem se apegar nem mesmo ao próprio estado de fixação, de forma que a mente continue sabendo sua meta (o *Dao*) e não se perca em relativismos que ignoram distinções e devaneiam. Ao mesmo tempo, as distinções artificiais sociais, como valores morais do que é visto culturalmente como “bem” e “mal”, devem ser vistas como se fosse a primeira vez, deixando o coração-mente livre e aberto às percepções, mas sem apego a elas.

Mesmo se tiver confiança no Caminho e na Virtude, se romper os laços intencionais ao indispensável, se recolher a mente, ainda resta um problema prático: existem várias atividades sociais e pessoais que são inevitavelmente dispostas ao longo de toda a vida. No capítulo *simplificar as atividades* (*jian shi* 簡事), observamos o seguinte argumento, começando com as premissas: (Premissa um, P₁) experimentar atividades é inevitável; (P₂) há várias atividades, mas não é possível uma só pessoa fazer todas elas (ou, pessoas têm uma possibilidade limitada de exercer as atividades); (P₃) algumas atividades são deveres e são adequadas, outras, não. Dessas três premissas, podemos gerar duas conclusões: (C₁) conheça seus limites e “não anseie pelo que não lhe pertence”; (C₂) conheça seus deveres e não se ocupe com “atividades indevidas” (Sima, 2008, p. 135-136). C₁ é a clássica distinção entre o controlável e o inevitável, enquanto C₂ é uma norma moral que é requisito à meta.

Do argumento acima, há a conclusão de que devemos conhecer nossos limites e deveres e não nos determos com atividades indevidas e fora dos limites. Como saber qual é o meu limite e o que devo fazer? No *Tratado*, defende-se que *simplificar* significa diminuir as atividades e o apego material. Para saber como simplificar, é proposto que se entenda a distinção entre o que é necessário e o que é desnecessário, e então se fique somente com o primeiro. Há, ainda, outra distinção: dentre o que é necessário, deve-se diferenciar a quantidade suficiente do que é necessário, por um lado, da quantidade excessiva do necessário, por outro lado, sendo que essa última deve ser evitada. Assim, detendo-se com a quantidade suficiente de atividades necessárias, pode-se dizer que se usou o método da simplificação.

Qual seria o problema de fazer além do que é suficientemente necessário? Ocupar-se indevidamente e o ansiar sem limites prejudicam

o corpo e o espírito, conforme o *Tratado*. Essa obra afirma que rejeitar o *Dao*, desprezar a vida e usar o desnecessário apressam a morte. Por isso, deve-se saber do que se deve aproximar e do que se deve afastar, se quiser viver bem e melhor. “Quem vive as atividades com tranquilidade está na matéria sem se desgastar” (Sima, 2008, p. 136). Estes são os pontos centrais do preceito de “romper os laços”, o primeiro e mais moral dos três preceitos.

O segundo preceito é “eliminar os desejos”, também relevante para responder nosso problema de investigação sobre a necessidade ou não de se ser ético para a realização espiritual. Diminuir ou eliminar desejos é uma alusão à antiga proposta Daoista de diminuir os desejos mundanos, sociais ou individuais, mas deixando livre os desejos *naturais*, que, na metafísica Daoista tem sentido tanto naturalista quanto espiritual. Naturalista no sentido de serem os desejos expressões da nossa constituição natural e dos padrões regulares da natureza. Espiritual no sentido de que se entende que há o “não desejo”, que, não num sentido lógico, mas num sentido propositalmente poético metafórico, indica o “desejo não intencional”, ou seja, sem dupla intenção, sem intenção “a mais” do que necessário. Lembrando do capítulo 38 do Laozi (2017, 2016) já discutido, os daoistas entendem que o “verdadeiro” desejo não tem intenção egoísta, mas seria apenas a expressão autêntica e espontânea adequada, como beber água quando se tem sede, cantar quando for o momento e se calar quando não houver o que dizer.

No capítulo 6, *autêntica contemplação* (*zhen guan* 真觀), o tema do desejo é mais desenvolvido. Ele parte da premissa de que temos necessidades que devem ser supridas e que podemos supri-las com alegria, sem culpa. No entanto, isso é diferente do desejo egoico, que é fonte da preocupação. Não havendo desejo egoico, não haveria preocupação desnecessária e desgastante. Em *modus tollens*: sem desejo, não há preocupação; ou, se S não deseja, então S não tem preocupação. No mesmo sentido há quase uma psicologização do desejo sexual, por exemplo, compreendendo que já que “a volúpia está na mente”, a “doença da volúpia” é criação da mente. Assim, ao esvaziar a mente, a volúpia não é criada (Sima, 2008, p. 152). O “esvaziar” a mente é não instigar nem manter pensamentos inadequados, deixando um “espaço” da mente para a observação e a contemplação. Mantendo a mente “vazia”, sem instigar mais desejos, o *Dao* habitaria o agente moral, que

unificaria sua vontade com esse princípio impessoal, numa unidade mística e natural.

Ao entender que a volúpia ou luxúria é gerada pela mente, o *Tratado* aborda o tema religioso do pós-morte. Ele defende que ilusão e apego são causas internas de sofrimento e de desgaste, e são piores que as desgraças externas, já que são as causas internas que fazem renascer. Ou seja, há uma atribuição psicologizante do processo de reencarnação do espírito devido ao apego sensual e da ilusão mental, e a diminuição do peso de fatores externos. Se, por um lado, essa psicologização pode levar a uma posição ingênua que ignora a complexidade da existência humana, por outro lado, pode ser vista como a busca por uma responsabilização ética, de origem religiosa, para a situação viciosa do agente moral. Em um ponto o texto chega a refletir sobre a condição de se ser pobre, apontando, no mesmo sentido, que as pessoas deviam se responsabilizar mais pela sua situação. Lembrando que já foi admitido que se deve suprimir as necessidades básicas e que o *Tratado* é bastante crítico à busca por riqueza, vemos aqui mais uma busca por uma argumentação terapêutica contra as preocupações internas e as culpabilizações externas que alguém pode ter por ser pobre.

Isso nos conduz a outro problema, o da liberdade ou do se ser livre. Entre uma posição que entende haver liberdade de escolha (como Sartre) e outra que entende sermos completamente determinados por uma divindade (a predestinação cristã) ou por leis naturais (o mecanicismo moderno), o *Daoismo* está numa posição curiosa. Por um lado, há a tese de Needham de que a ciência antiga chinesa era Daoista, devido ao fato de que essa foi a primeira escola filosófica a se interessar pela existência de ciclos naturais regulares, algo próximo de “leis naturais” (Raphals, 2022). Por outro lado, o *Daoismo*, especialmente desde o *Zhuangzi*, foi uma das filosofias mais defensoras do ser e estar livre, no sentido do agir espontâneo, autêntico e sem amarras (Zhuang, 2022). Enquanto o primeiro ponto seria uma aproximação à posição *determinista*, o segundo seria mais moralmente *libertário*.

Para resolver esse entrave, o *Tratado* parece apresentar um argumento *compatibilista* (Kane, 2005) a favor da liberdade, mas aceitando a determinação material. Segue o argumento: (P1) o empreendimento pessoal é o poder de criação pessoal; (P2) o destino celestial é atributo da natureza, da matéria, que é impessoal; (P3) a natureza provê igualmente

(ou impessoalmente) sustento material, mas não tem agência moral para querer mudar a atitude de ninguém; (P₄) os agentes morais (deuses e humanos) estão ocupados demais para querer gerar pobreza para outro ser. Assim, (C₁) compreender os limites da dimensão material da vida e a possibilidade de criação pessoal aliviam possíveis angústias; e (C₂) o “verdadeiro destino” pessoal não é determinado pela natureza material, ainda que possa ser limitado pela condição material externa e corporal (acidentes e doenças). Na prática, diante de condições externas e necessidades internas, ainda temos nossa capacidade de distinção e de deliberação ou inibição de desejos. Estar livre para decidir e ser parcialmente determinado pelas condições internas e externas são compatíveis, segundo essa linha de raciocínio.

Essa posição reforça nossa percepção de que, no *Tratado*, parece ser clara a importância da ética para o caminho espiritual. Sendo viciosa, desequilibrada, a pessoa se torna constantemente intranquila e odiosa. Sendo virtuoso e equilibrado, ela segue que é constantemente tranquila e alegre. Por isso mesmo, deve-se distinguir a mente das expressões (ou fenômenos materiais), já que a mente não é completamente limitada por estes. E como a mente é subordinada ao espírito e o corpo é subordinado à mente, o *Tratado* sustenta que se os desejos egoicos forem eliminados, o não desejo do espírito aberto ao *Dao* se manifestará mais claramente na mente e no corpo, gerando um ciclo *virtuoso* que se nutre.

Após ter sucesso em eliminar o desejo, o terceiro e último dos preceitos é *tranquilizar a mente*. O estágio da *fixação pacífica* (*tai ding* 泰定) é descrito como a saída do mundo, a base inicial para alcançar o *Dao*, é despojamento e quietude sem intenção egoica. “A mente é instrumento do Dào; por isso, quando a ‘residência’ está vazia e tranquila ao extremo, o Dào naturalmente irá morar nela” (Sima, 2008, p. 193). Assim, o *Tratado* se questiona sobre de onde vem a “inteligência”, se seria uma inovação da civilização humana, ou se tem outra origem anterior. Ele defende que é através da “purificação, da sobriedade, da suavidade e da retidão pode-se retornar à quietude pura. Assim, o verdadeiro conhecimento espiritual e primordial será recuperado gradualmente. Por isso, a inteligência não é uma criação recente e isolada”, ela vem do *Dao* (Sima, 2008, p. 193).

O mais difícil, no entanto, não é esse aflorar de uma inteligência que nos é inata e proveniente do *Dao*. O mais complicado é desenvolver

a inteligência e, por escolha, não usá-la. E por que alguém não a usaria? Segundo o *Tratado*, tal como devemos ser alguém nobre sem orgulho e rico sem extravagância, a “inteligência quieta” é a razão harmoniosa, é a “virtude do Dào”. Ou seja, sendo inteligente, corre-se o risco de se desgastar com frequência usando essa habilidade. Não se trata de calcular o que é mais vantajoso, mas de ser virtuoso, contudo, só expondo a virtude quando necessário, de modo que não crie desgastes desnecessários. É nesse contexto que a meditação silenciosa se torna mais eficaz: “Através da prática constante, os hábitos podem ser transformados em consciência”, e assim, “abandonando a engenhosidade e transcendendo o corpo, silenciosamente sentado e esquecendo, na quietude, sem movimento, penetra-se na sutil iluminação” (Sima, 2008, p. 195). Até agora, quatro dos “cinco tempos da mente” foram abordados: (1) mais movimento e menos quietude; (2) meio movimento e meia quietude; (3) mais quietude e menos movimento; (4) quietude, movimentando com a atividade, e não movimentando quando não há atividade. O quinto, (5) união com *Dao*, em que a mente permanece em quietude e obtém o Caminho (de *Dao* 得道), é também o estágio final da prática Daoista proposta. Nessa situação, algo é revisto: não se trata mais de ativar ou não a mente em certas ocasiões, mas de *constantemente* estar em quietude. Ou seja, isso ser um traço da personalidade do agente moral. “Deve-se considerar a ‘não-atividade’ como a verdadeira fixação e a atividade como seu reflexo interno” (Sima, 2008, p. 278).

Ao contrário, uma mente deturpada e ambiciosa não tem compreensão clareada, e por conseguinte, não toma decisões bem esclarecidas. Para descomplicar esse tipo de confusão, o *Tratado* propõe o “método da simplificação”, em que se vive somente com a quantidade suficiente do que for necessário. Além disso, “somente com uma persistência suave e longa pode-se alcançar o domínio da prática”. Assim, a união com o *Dao* toma sua leitura propriamente religiosa: “Sem laços e sem limitações, é possível libertar-se plenamente da Rede do Mundano” (Sima, 2008, p. 278).

Essa “rede do mundano” pode ser uma influência budista, provavelmente uma alusão ao samsara, termo budista para designar a roda de ciclos de nascimento e morte em que se entende que as pessoas estão involuntariamente presas, cujo objetivo é tornar-se Buda e sair

desse ciclo. Na releitura Daoista, essa ruptura é menos “transcendente”, pois se libertar do ciclo de nascimentos é, na verdade, sair do reino humano para se aproximar do *Dao*, que já abarca toda a existência. Essa aproximação pode, inclusive, ser pela transformação em divindade, diferente da visão budista, em que os humanos são os seres mais favoráveis para atingir seus objetivos espirituais (e não as divindades, que estariam apegadas aos seus poderes). Os “sete estágios do corpo” mostram de modo mais evidente desse processo espiritual conforme a versão do *Tratado*: (i) movimento flui; (ii) dissolve as doenças e a mente fica mais sutil; (iii) restauração da vitalidade; (iv) tornar-se Imortal; (v) matéria transforma-se em qi para ser uma *pessoa autêntica*; (vi) qi transforma-se em *shen*, espírito, sendo uma *pessoa espiritual*; (vii) espírito transformado une-se ao *Dao*.

Do ponto de vista material, o corpo vai ser nutrido, vitalizado, fortalecido, tornar-se-ia mais sutil, até que, após a morte, o espírito, já bem refinado, una-se ao *Dao*. Apesar da clara concepção dualista forte (corpo é diferente de mente/espírito), seguindo a tendência daoista geral, o *Tratado* defende a nutrição e o cuidado com o corpo como parte integrante da realização espiritual. Para nossos fins, isso significa que além de ser ético com as relações com os outros, a proposta aqui é que sejamos éticos também com o nosso corpo, que é a residência do espírito e do próprio *Dao*. Até porque ser negligente consigo mesmo impossibilitaria a própria realização espiritual.

VIII.6 CONCLUSÃO

Para concluir este estudo, voltemos ao nosso problema de pesquisa: *um agente religioso pode alcançar algum nível da sua almejada realização espiritual sem ter uma conduta moralmente correta?*

Com base na exposição da ética das virtudes como ponto de partida para a realização espiritual, fica evidente a necessidade de se ter uma conduta moralmente correta. No entanto, apesar das pessoas sempre valorizarem os termos “Caminho” e “virtude”, são poucos os que realizam seu Caminho e adquirem a virtude. Para haver a compatibilidade em realizar o Caminho e alcançar a *verdade*, faz-se necessário desapegarmos de muitas bagagens, tais como

riqueza, nobreza, uso demasiado da inteligência, violência, ganância, desonestidade, entre outros. Assim teremos condições de cultivar e iniciar as buscas pela realização espiritual (obtenção do Dao), conforme dita o *Tratado sobre o Sentar e Esquecer*. Nessa obra, a chave desse Caminho pode ser disponibilizada após atravessarmos os cinco portais do progresso ou tempos da mente e os sete estágios que nos guiarão rumo a esse objetivo. Conforme o *Tratado*, se o agente moral “confiar na importância da prática de ‘Sentar e Esquecer’ para a restauração do Dào, exercitar o respeito e a confiança, e acrescentar a isso uma prática incessante, certamente encontrará o seu Caminho” (Sima, 2008, p. 59). Isso porque essas duas atitudes, confiança e respeito, são indispensáveis para iniciar a realização espiritual. Além disso, o Dao somente habita num coração vazio e tranquilo. Entende-se por “vazio” a purificação do coração-mente, com menos apego a coisas desse mundo.

Do ponto de vista daoista a virtude aproxima-se muito mais de uma ação autêntica, despreziosa, num fluxo natural da realidade. Nada de algo muito calculado, esforçado, mas um agir sem intenção. As fontes daoistas classificam a virtude como sendo uma não ação, uma ação fluída, natural e sem intenções egoicas – o que é diferente de “não fazer nada”. Importante atentar para essa diferença. Esses são requisitos para uma ação ser considerada virtuosa. E o virtuoso não depende de normas universais e nem de cálculos morais, pois deve ser constantemente ético seguindo o fluxo natural. E o *Tratado* aqui estudado aponta para a união com o *Dao*, ou seja, a almejada realização espiritual. Perguntamos também se, de um ponto de vista mais amplo, essa resposta também caberia. Entendendo que seguir uma ética religiosa implica em aderir, mesmo que parcialmente, às normas de um sistema moral religioso, seria possível não seguir essas normas e, ainda assim, obter a realização espiritual almejada? A partir do caso estudado, parece-nos que a resposta é não. Sugerimos que mais investigações sejam realizadas a partir de outros exemplos e contextos, a fim de verificar se há em outros casos também a necessidade de ser ético para realizar-se espiritualmente.

VIII.7 REFERÊNCIAS

- ANDERL, Christoph. Some References to Visualization Practices in Early Chán Buddhism with an Emphasis on guān 觀 and kàn 看. *Asiatische Studien-Études Asiatiques*, v. 74, n. 4, p. 853-882, 2020. Disponível em:
<<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/asia-2018-0028/html>>. Acesso em: 10 mai. 2023.
- ANSCOMBE, G. E. M. Filosofia Moral Moderna. In: ZINGANO, Marco (coord.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010, pp. 19-41.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética; Os pensadores*, v. 2. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 5-196.
- BUENO, Andre da Silva. O conceito de Justa Medida em Confúcio e Aristóteles. 2005. 216 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 2005.
- CANTO-SPERBER, Monique; OGIEN, Ruwen. *Que devo fazer? - A filosofia moral*. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2004.
- CLEARY, Thomas. *Taoist Meditation - methods for cultivating a healthy mind and body*. Boston e London: Shambala, 2000.
- CONFÚCIO. *Os Analectos*. Tradução, comentários e notas de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- COSTA, Matheus Oliva da. *Daoismo Tropical: Transplantação do Daoismo ao Brasil através da Sociedade Taoista do Brasil e da Sociedade Taoista SP*. 2015. 236f. Dissertação (Mestrado) Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2015.
- ESKILDSEN, Stephen. *Daoism, meditation, and the wonders of serenity: From the latter Han dynasty (25-220) to the Tang dynasty (618-907)*. New York: SUNY Press, 2015.
- HANEGRAAFF, Wouter J. Definindo religião, apesar da história. *Religare, João Pessoa*, v. 14, n. 1, p. 202-247, 2017. Disponível em:
<<https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/37583>>. Acesso em: 10 mai. 2023.

HANSEN, Chad. Daoism. In: ZALTA, Edward N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Online, Spring 2020 edition. Disponível em:

<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/daoism/>>.

Acesso em: 28 out. 2022.

HUANG, Yong. Respecting different ways of life: A Daoist ethics of virtue in the *Zhuangzi*. The Journal of Asian Studies, v. 69, n. 4, p. 1049-1069, 2010. Disponível em:

<<https://www.jstor.org/stable/40929283>>. Acesso em: 10 mai. 2023.

JIA, Jinhua. Study on the two Daoist treatises of 'Sitting in Oblivion'. Studies in Chinese Religions, v. 2, n. 3, p. 265-280, 2016. Disponível em:

<<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/23729988.2016.1245979?journalCode>

Acesso em: 10 mai. 2023.

KANE, Robert. Compatibilismo. Tradução e adaptação de Vítor João Oliveira. Crítica na rede, online, 19 de Novembro de 2005. Disponível em: <<https://criticanarede.com>>. Acesso em: 06 nov. 2022.

KIRKLAND, Russell. Sima Chengzhen. In: PREGADIO, Fabrizio (ed). The Encyclopedia of Taoism, vol. 2. London and New York: Routledge, 2008, p. 911-914.

KOHN, Livia. Sitting in oblivion: The heart of Daoist meditation. Dunedin (Florida, US): Three Pines Press, 2010.

LAOZI. Dao De Jing: Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os comentários do Senhor às Margens do Rio. Tradução, notas, variantes e seleção de textos por Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

RAPHALS, Lisa. Ciência e Filosofia Chinesa. In: COSTA, Matheus Oliva da (org.). Textos selecionados de filosofia chinesa I: áreas de investigação e perspectivas comparadas. Pelotas: NEPFIL Online, 2022, p. 339-367.

ROBINET, Isabelle. Taoism: growth of a religion. Translated by Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997.

RYLE, Gilbert. Knowing How and Knowing That: The Presidential Address. In: Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, vol. 46, pp. 1-16, 1945. Disponível em:

<<http://www.jstor.org/stable/4544405>>. Acesso em: 3 nov. 2022.

RUSSELL, Bertrand. História da filosofia ocidental, livro 1. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

- SIMA, Chengzhen. Tratado sobre sentar e esquecer (Zuo Wang Lun). In: WU, Jyh Cherng. *Meditação Taoísta*. Rio de Janeiro: Mauad-X, 2008, p. 52-279.
- SINEDINO, Giorgio. Comentários. In: CONFÚCIO. *Os Analectos*. Tradução, comentários e notas de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- SINEDINO, Giorgio. Notas. In: LAOZI. *Dao De Jing: Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os comentários do Senhor às Margens do Rio*. Tradução, notas, variantes e seleção de textos Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- SOBER, Elliott. O que é o conhecimento. Tradução de Paula Mateus. *Crítica na rede*, v. 8, 2015. Disponível em: <<http://criticanarede.com>>. Acesso em: 3 nov. 2022.
- SOUZA, Julia G. V. *Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo*. 2016. 115 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, São Paulo, 2016.
- TSAI, Plínio M. *Zhuangzi e a desconstrução da substancialidade nos paradoxos lógicos de Huizi*. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2017.
- VAN NORDEN, Bryan W. *Introdução à Filosofia Chinesa Clássica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- VERELLEN, Franciscus. Sima Chengzhen. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. New York, USA: MacMillan Reference, 2005, p. 8399-8400.
- YU, Jiyuan. The Mean, the Right and Archery. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, v. 2, n. 5, p. 6796-6804, 2010.
- WATSON, Burton. *The Complete works of Zhuangzi [Nanhua jing]*. Translated by Burton Watson. New York: Columbia University Press, 2013.
- WONG, David. Ética chinesa. In: COSTA, Matheus Oliva da (org.). *Textos selecionados de filosofia chinesa I: áreas de investigação e perspectivas comparadas*. Pelotas: NEPFIL Online, 2022, p. 19-106.
- WU, Jyh Cherng. *Meditação Taoísta*. Rio de Janeiro: Mauad-X, 2008.
- ZIPORYN, Brook. Tiantai Buddhism. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online, Winter 2022

edition. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu>>. Acesso em: 28 out. 2022.

ZHUANG, Zhou. O Imortal do Sul da China: uma leitura cultural do *Zhuangzi* - Tomo I: Os textos do mestre. Tradução, introdução e comentários de por Giorgio Sinedino. São Paulo: editora UNESP, 2022.

IX

RELIGIÃO E DEUS NO PENSAMENTO DE FREUD

Por: Claiton Vicente Veiga de Souza.

IX.1 INTRODUÇÃO

"A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante - maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência. A esse preço, por fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las a um delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual."

(FREUD, 1969, p. 92)

A Psicanálise, um sistema de pensamento que não atribui a si mesmo o caráter de ciência, mas que também não detém status inferior àquela, foi e continua sendo uma ferramenta acadêmica e prática de reflexão do ser humano na sua relação com o outro e consigo mesmo. A influência deste campo de saber, que se situa na área de conhecimento sobre o comportamento e pensamento humanos, é notória, estando presente muito além dos consultórios ou salas de aula, fazendo parte da cultura por meio da apropriação da linguagem usual de termos como "inconsciente", "ato falho", "projeção"; sendo a base de produtos

culturais como cinema, teatro, arte, literatura ou jogos eletrônicos. O século XX foi grande devedor à teoria psicanalítica, e neste sentido, as ciências humanas, como a Filosofia e a Teologia, bem como as Religiões, tiveram a oportunidade de perceberem-se a si mesmas e a seus objetos de estudos através de uma nova perspectiva. A Psicanálise serviu e serve como referencial teórico às diversas áreas do campo das humanidades, e a percepção do que seja religião e deus encontrou nela mais uma possibilidade de compreensão.

Sigmund Freud (1856-1939), responsável pelos estudos que deram corpo e base ao estabelecimento e desenvolvimento da Psicanálise em fins do século XIX, era abertamente ateu, mas não proselitista (GAY, 2012). Ao longo de sua obra Freud dedicou alguns textos para tratar exclusivamente da questão da religião, e, tangencialmente, da ideia de deus: “*Totem e Tabu*” (1913), “*O Futuro de uma ilusão*” (1926) e “*O mal-estar na civilização*” (1929) (CHAVES; PEREIRA, 2016), além do artigo seminal “*Ações obsessivas e exercícios religiosos*”, publicado em 1907 (ROCHA, 2012).

Em “*Totem e Tabu*”, Freud (1969) realiza a tentativa de dar uma interpretação histórica acerca da proibição do incesto, tendo como pilares a relação entre totemismo e exogamia em sociedades primitivas; em “*O Futuro de uma ilusão*”, Freud (1969) trata da questão do desamparo e da ilusão que representa a religião para os seres humanos; no “*O mal-estar da civilização*”, Freud (1969) destaca o valor da culpa para o sentimento religioso; e o artigo de 1907, “*Ações obsessivas e exercícios religiosos*”, no qual Freud estuda o fenômeno religioso partindo de uma análise clínica, refletindo sobre a correlação entre a religião e a neurose obsessiva (ROCHA, 2012).

Partindo da leitura e análise destes textos produzidos por Freud, nos interrogamos acerca das ideias de religião e deus construídas por ele, assim buscaremos por respostas a questões como: como surge a religião entre os homens? Qual a dinâmica envolvida na prática religiosa? Qual a ideia de Freud sobre religião? O que são os deuses para Freud? Como os indivíduos se relacionam com esses deuses? Qual a relação dos pais com as crenças em deuses?

Com a consecução de nosso objetivo, esperamos trazer subsídios para enriquecer o debate acerca das religiões e seus deuses em uma perspectiva freudiana.

IX.2 “AÇÕES OBSESSIVAS E EXERCÍCIOS RELIGIOSOS” (1907): ARTICULAÇÕES ENTRE NEUROSES E COMPORTAMENTOS RELIGIOSOS.

“*Ações obsessivas e exercícios religiosos*”, de 1907, foi o primeiro trabalho em que Freud se dedicou exclusivamente às questões religiosas, o qual foi escrito para fazer parte do primeiro número de um periódico sobre religião (ROCHA, 2012). Além de ser a primeira incursão de Freud em estudos sobre Psicologia da Religião, foi também a primeira vez em que analisou as neuroses obsessivas, um conjunto de sintomas que interferem majoritariamente nos pensamentos. No texto Freud destaca a relação entre os atos obsessivos, consequentes das neuroses obsessivas, e as práticas religiosas (FREUD, 1969). O autor conceitua neurose obsessiva como sendo todos os pensamentos intrusivos, ideias obsessivas, ou ainda impulsos obsessivos que os indivíduos têm e não conseguem controlar, resultando em, por vezes, comportamentos que condicionam as vidas das pessoas; ou seja, são ideias incontroláveis que resultam em comportamentos. Veremos que estes comportamentos funcionam como válvula de escape da ansiedade gerada pelos pensamentos intrusivos. Freud (1969) define cerimoniais neuróticos, que são as pequenas alterações em atos cotidianos rotineiros das pessoas, como pequenos acréscimos, restrições ou arranjos comportamentais, sempre realizados da mesma forma ou com variações regulares, não havendo sentido nesses atos, como por exemplo o indivíduo que todos os dias antes de dormir deixa sua roupa de trabalho dobrada de uma mesma maneira, sobre uma cadeira que deve estar sempre na mesma posição em relação à cama; para o indivíduo não é possível, ou muito difícil, renunciar a esses atos. Abster-se a atos como o do exemplo gera quantidades excessivas de ansiedade, obrigando-o a fazê-los dia após dia. Os atos neuróticos seguem um conjunto de leis tácitas que regulam tal cerimonial, pois diariamente

a roupa, a cadeira, a posição, a forma de dobrar, devem ser organizados da mesma maneira.

Freud (1969) não esperava encontrar uma clara diferença entre os atos obsessivos e os cerimoniais religiosos. As neuroses obsessivas, para Freud, estão no sujeito, em seu mundo particular, e afetam muitas pessoas por conta deste caráter privado, já que é mais difícil perceber tais comportamentos em ambiente público, enquanto que a religião tem um caráter público. Se algumas situações relativas aos atos obsessivos, que se manifestam na forma de cerimoniais, podem ser completamente desautorizadas, outras podem ser consentidas apenas após a realização de determinada ação, como por exemplo o ato sexual antes do casamento, que em determinadas religiões, destacadamente as cristãs, à época da publicação do estudo, era desaprovado.

Em um primeiro momento Freud (1969) destaca como ponto de conexão mais importante entre os atos obsessivos e os cerimoniais religiosos os escrúpulos da consciência na execução de ambos, tanto dos neuróticos obsessivos, como dos religiosos. No que se refere às diferenças pontua como destaque a diversidade dos atos neuróticos individuais em relação ao caráter estereotipado dos rituais religiosos; também em relação ao caráter privado dos atos neuróticos, e o caráter público dos atos religiosos, bem como o fato de as minúcias do cerimonial religioso possuírem significado e sentido simbólico, enquanto que no cerimonial individual há falta de sentido.

Logo em seguida Freud (1969) afirma que as diferenças desaparecem com o auxílio da técnica psicanalítica de investigação. Através da análise psicanalítica Freud afirma que há sentido nas neuroses obsessivas, pois os atos obsessivos têm sentido. Ele afirma que os atos obsessivos expressam experiências atuantes e pensamentos misturados a afetos. A expressão dessas experiências e pensamentos se dá por representação direta ou simbólica, conectando experiências íntimas e sexuais do sujeito. Freud exemplifica sua afirmação com situações vivenciadas na clínica psicanalítica, como a situação em que uma de suas pacientes havia adquirido uma compulsão, dentre outras que apresentava, por anotar os anos de todas as moedas que pegava:

Outra compulsão que adquiriu - a de anotar o número de todas as décadas de papel-moeda antes de se desfazer das mesmas - teve de ser interpretada historicamente. Numa época em que

ainda tencionava separar-se do marido, se encontrasse outro homem mais digno de confiança, permitiu-se receber as atenções de um cavalheiro que conhecera numa estação de águas, mas de cuja seriedade duvidava. Certo dia, com falta de dinheiro miúdo, pedira-lhe para trocar uma moeda de cinco coroas. Ele a satisfaz, e guardando a moeda declarou galantemente que jamais se separaria da mesma, pois estivera nas mãos dela. Em encontros posteriores, ela com frequência sentiu a tentação de desafiar-lo a mostrar a moeda de cinco coroas, como se quisesse convencer-se de que podia acreditar em suas intenções, mas conteve-se tendo em vista que é impossível distinguir uma determinada moeda entre outras do mesmo valor. Assim, sua dúvida não foi resolvida, deixando-lhe a compulsão de anotar os números das notas, de modo a poder distinguir umas das outras (FREUD, 1969, p. 112).

Freud acreditava que, em se falando de atos obsessivos, tudo tem sentido e pode ser interpretado, e a mesma ideia de sentido e interpretação pode ser aplicada aos atos religiosos. Em consonância a isso, ele afirma que quem faz um ato obsessivo o faz sem saber o sentido real, pois o ato obsessivo “serve para expressar motivos e ideias inconscientes” (FREUD, 1969, p. 113); o mesmo não podendo ser aplicado aos atos obsessivos durante os cerimoniais religiosos.

O mecanismo psíquico relativo aos atos obsessivos de quem pratica tais compulsões e proibições funda-se, geralmente, em razão de que o indivíduo está tomado por um sentimento de culpa, mas sem saber o objeto dessa culpa. A culpa estaria ligada aos eventos primitivos, sendo revivida a cada nova provação (ato). O sentimento de ansiedade resulta da expectativa ligada ao infortúnio, uma ansiedade da expectativa, por meio da punição, que se conecta à percepção interna da sua tentação em não fazer. Na formação do cerimonial o paciente tem consciência de que deve fazê-lo para evitar um mal. A natureza desse mal, esperado, é conhecida. O que permanece oculto é a conexão entre a ansiedade expectante (a ocasião em que ela surge), e o perigo que ela provoca. Neste sentido, o cerimonial surge como um ato de defesa, segurança ou uma medida protetora (FREUD, 1969). O sentimento de culpa dos neuróticos obsessivos é igual ao sentimento de culpa dos piedosos que se veem como miseráveis pecadores. As práticas religiosas cotidianas parecem cumprir o papel de medidas protetoras

ou de defesa. A compreensão mais profunda desse mecanismo aponta para a repressão do impulso instintual que pôde ser expresso na infância, mas depois sucumbiu à pressão parental e social. O instinto reprimido está sempre ameaçando do inconsciente, assim cria-se uma consciência dirigida contra os objetivos desse instinto. O instinto reprimido gera tentação, a repressão dessa tentação gera ansiedade sobre o futuro, a ansiedade expectante. A repressão da neurose obsessiva tem êxito parcial, permanecendo sempre como ameaça. Há um esforço contínuo para contrabalançar a pressão do instinto. Os atos cerimoniais e obsessivos surgem como forma de proteção em parte contra a tentação, e em parte contra o mal esperado. As medidas de proteção tornam-se insuficientes, dando espaço às proibições, que visam manter distância das situações que podem gerar tentação. Assim, tanto o cerimonial obsessivo, quanto o religioso, surgem como, se preenchidas todas as condições, uma autorização para a realização do ato. As manifestações das neuroses obsessivas têm como resultado a conciliação entre as forças contrárias da mente; ao mesmo tempo em que reprime, reproduz um pouco do prazer que pretende proibir. Quanto mais a neurose obsessiva progride, mais ela se aproxima dos atos proibidos nos quais o instinto se manifesta na infância (FREUD, 1969).

Assim a supressão de instintos funciona de forma similar na religião, mas nesse caso não se detém apenas a instintos sexuais, mas egoístas e socialmente perigosos. Nas questões religiosas a repressão também gera uma situação interminável. Freud (1969) afirma ser possível correlacionar neurose obsessiva e religião, sendo aquela uma religiosidade individual e a religião uma neurose obsessiva universal. A semelhança fundamental entre as neuroses obsessivas e os cerimoniais religiosos é a renúncia implícita à situação dos instintos constitucionais; enquanto que a diferença fundamental centra-se na natureza dos instintos, que é sexual nas neuroses obsessivas e egoístas nas religiosas.

Freud (1969) conclui que a civilização parece ter se desenvolvido sobre a renúncia progressiva desses instintos constitucionais, os quais, se ativados, proporcionariam prazer ao ego, e tanto os atos neuróticos quanto as religiões seriam como sintomas dessa repressão instintual. No texto seguinte, *Totem e Tabu*, veremos o início de uma explicação histórica e psicanalítica das primeiras e mais importantes repressões aos instintos mais fundamentais dos grupos humanos mais primitivos.

IX.3 *TOTEM E TABU* (1913): AMBIVALÊNCIA EMOCIONAL, DESEJO, MEDO, E A MORTE DO PAI.

No texto “*Totem e Tabu*”, Freud (1969) interpreta historicamente a questão da proibição do incesto, tendo como pilares a relação entre totemismo e exogamia em sociedades primitivas. O trabalho está organizado em 4 artigos produzidos separadamente, nos quais Freud faz uma leitura psicanalítica da história de grupos humanos primitivos para solucionar questões da psicologia social, partindo de autores contemporâneos seus que publicaram obras antropológicas acerca das sociedades ditas primitivas, resultado do contato entre o Velho Mundo com o sudeste asiático, África e o Novo Mundo.

Freud (1969) afirma haver, nas sociedades primevas, o que ele chamou de “Horror ao incesto”. Para ele há pontos de semelhanças entre o comportamento dos povos primitivos, os quais ele chama de selvagens, e de indivíduos neuróticos contemporâneos seus. O comportamento do homem selvagem teria chegado à atualidade por meio de diversos vestígios identificáveis em hábitos e costumes, pois a vida mental dos selvagens era passível de ser vista nos indivíduos de seu tempo.

Com base em estudos sobre aborígenes australianos, Freud (1969), toma o totemismo como um estágio inicial de diversos grupos humanos, destacando o horror ao incesto. A característica unificada das sociedades totêmicas é a proibição ao incesto, a exogamia. Freud não enxergava conexão lógica entre o animal do totem e a exogamia, pois dentro dos clãs (agrupamentos iniciais dos povos humanos) a violação da lei do incesto era severamente punida, porém, as razões para a proibição não pareciam ter natureza prática, diz Freud (1969). Os totens dos primeiros grupos humanos eram hereditários e não mutáveis pelo casamento, e o parentesco real era substituído pelo totêmico. Todos que poderiam ter sido pais ou mães de um integrante do clã o eram assim chamados, assim todos eram considerados irmãos ou irmãs, e todos pais e mães dos mais jovens, eram considerados pais e mães de todos, como numa grande família, um sistema classificatório de parentesco.

Neste sistema “social” totêmico, havia uma série de evitações que tinham por finalidade majoritária evitar o incesto, a proibição central do totemismo. As proibições, neste sentido, eram diversas, pois nem mesmo os irmãos podiam estar juntos em alguns casos, pois falar com a irmã, em algumas situações, poderia levar à morte por enforcamento. Freud (1969) cita exemplos de evitações em diversas sociedades, em diversos pontos do globo, como África, Austrália e sudeste asiático, sempre tendo por base estudos antropológicos. Ele destaca, por exemplo, haver, em sociedades distintas, certo destaque para as proibições entre genro e sogra, como se a sogra representasse a mãe; Freud afirma que o incesto é uma característica infantil e está de acordo com a vida mental dos pacientes neuróticos, pois dados das sociedades primitivas mostram que as pessoas criavam as evitações para reprimir os desejos incestuosos naturais presentes nos seres humanos.

Freud (1969), fazendo uso da Enciclopédia Britânica, pontua que tabu é um termo polinésio possuidor de significados como: sagrado, consagrado, misterioso, perigoso, proibido ou impuro. Os tabus são rodeados de restrições, os quais são diferentes das restrições religiosas ou morais, e não tem conotação divina. O tabu é natural para quem acredita e é por ele dominado, mas incompreensível para os que não são por ele dominados. A fonte do tabu é um poder mágico, que leva a crença de que a violação de um deles traz a mais severa punição. Freud (1969) afirma haver diversas razões para se estudar os tabus, e a mais importante é o fato de que os tabus estão muito próximos a nós, ou seja, nossas convenções morais, culturais e legais tem conexão com os tabus primitivos.

Freud (1969), neste ponto, se sustenta nos escritos de William Wundt, considerado um dos fundadores da Psicologia. Para Wundt (1969) tabu diz respeito aos costumes nos quais há o medo a certos objetos que estão conectados à ideias de cultos ou de ações ligadas a ela. Os tabus relativos às proibições em comer e matar animais são o núcleo do totemismo, visto que o animal que representa o clã tem um caráter simbólico basilar do grupo. Há os tabus acerca dos seres humanos, como a menstruação e a morte, e também os tabus sobre a natureza, vegetais, animais, localidades, etc. Em todas essas situações que envolvem tabus, parece haver uma regra de que o temor, o mistério, são constituintes, pois o sentimento é o medo

de uma força descomunal, demoníaca, e as proibições em torno do tabu visam não afrontar esse poder. Para Wundt (FREUD, 1969), ao longo do tempo, os tabus se desenvolveram nos costumes, nas tradições e nas leis da sociedade. Freud não pensa exatamente assim, tendo uma perspectiva que desvia um pouco dessa linha, não negando essa herança, mas, através de uma interpretação psicanalítica, busca questões psíquicas que sustentem que os comportamentos em torno dos tabus continuam existindo na atualidade. Nesta concepção Freud afirma que os indivíduos contemporâneos criam seus próprios tabus e vivem em conformidade com eles, exemplificando com os neuróticos obsessivos e as religiões, já que para ele há uma identidade entre tabus e obsessivos no que tange às proibições, as quais são destituídas de motivos. Há uma convicção moral de que qualquer violação ao tabu, assim como algum ato do obsessivo, levará a desgraça insuportável, mesmo que na realidade de fato nada aconteça. Nessa seara interpretativa dos tabus, Freud (1969) passa a usar o conceito de deslocamento ou transferência para explicar a transmissão do tabu e das proibições entre pessoas ou objetos, o mesmo que acontece entre neuróticos. Freud dá exemplos comparativos entre tabus e obsessivos, demonstrando que as premissas comportamentais são as mesmas naqueles que são dominados pelos tabus, assim como nos neuróticos obsessivos.

A característica principal que surge em torno das proibições é a ambivalência, pois a proibição é consciente, e o desejo de realizar o ato proibido é inconsciente. Os desejos se deslocam constantemente entre os objetos, fazendo com que as proibições façam o mesmo caminho (FREUD, 1969). A energia resultante desse embate entre desejo versus proibição, leva à necessidade de descarga, essa descarga é realizada através dos atos obsessivos, ou dos cerimoniais totêmicos - a mesma explicação no texto seminal de 1907. A realização do desejo inconsciente é boa, mas proibida, e o medo da punição é maior que o desejo, tanto em relação aos tabus quanto ao neurótico obsessivo e as religiões. As mais antigas proibições ligadas aos tabus, no totemismo, são: não matar ao animal totêmico e a exogamia. Quem quebra o tabu se torna ele mesmo o tabu, pois incita os demais a fazerem o mesmo. Obedecer ao tabu é renunciar ao desejo.

Tanto nos atos de expiação e purificação por parte daqueles que não respeitaram certas observâncias cerimoniais, assim como as proibições

dos tabus, a ambivalência é o cerne da questão. A ambivalência emocional pode ser notada, por exemplo, nos tabus relativos aos governantes. Todo chefe, rei e sacerdote deve ser protegido por seus seguidores, assim como, ao mesmo tempo, seus seguidores devem se proteger deles. Assim como na relação mãe/pai e filho, na relação súdito e rei, há uma corrente oposta a da admiração, demonstrando a ambivalência em uma perspectiva psicanalítica. Assim como no caso dos governantes, o tabu acerca de pessoas mortas é ambivalente, pois ao mesmo tempo que se sofre sua perda, tocar um morto é tornar-se impuro. O morto é, ao mesmo tempo, pranteado e temido (FREUD, 1969).

A hostilidade, polo oposto ao da admiração e componente da ambivalência, é projetada sobre os símbolos, como o totem, como demônios. Esta projeção não é só defesa, mas serve em qualquer conflito, ou seja, os demônios são a projeção da parte hostil que há no mundo interno dos indivíduos. Para Freud (1969), de modo geral, o mundo dos primitivos era a projeção do mundo interior, visto a incapacidade de nomear os processos internos. Ele alega ter sido a psicologia a ciência capaz de perceber esse mecanismo em sociedades antigas. Diante da incapacidade dos povos primitivos em organizar o mundo interior: perceber sentimentos, organizá-los quanto a seus objetos, percebendo as conexões de medo, falta de sentido, etc.; o processo natural era projetar o mundo interno sobre a realidade externa, e naquilo em que a linguagem não dava conta, o simbolismo se encarregava, como no caso da relação do totem com o clã, em que os constituintes do grupo tinham uma relação de identidade com o totem naquilo em que ele representava simbolicamente, o mesmo acontecendo com as sociedades atuais em relação às religiões e aos neuróticos (FREUD, 1969).

No homem primitivo a potência da ambivalência é maior do que no homem civilizado, isto, para Freud, justificaria a diminuição dos tabus contemporaneamente. Para Freud (1969) o tabu foi tomado desde o início como uma palavra usada para designar ambivalência e tudo o que se originasse dessa ambivalência. Assim as proibições do tabu são consequências da ambivalência emocional. Essa ambivalência permanece nos neuróticos obsessivos, que são altamente conscienciosos, e essa consciência é um sintoma, fruto da reação à tentação que está no inconsciente. Se essas tentações se tornam mais agudas, acabam

virando uma culpa gigante, pois onde há proibição, deve haver um desejo subjacente (FREUD, 1969).

Freud (1969) também faz uso das noções de animismo e magia para sua interpretação da relação do homem com o totem e o tabu. O animismo diz respeito a crença que tem por base a existência de espíritos bons e maus que povoam o planeta e são a causa de tudo. Acredita-se também que os humanos são habitados por esses espíritos, assim como tudo que compõe o planeta, tanto animados como inanimados. Para Freud (1969), essa visão dualista de mundo, ou seja, uma composição espiritual e outra material, nasce com o problema da morte, com uma ideia de continuidade indefinida da vida. Incompreensível e de difícil aceitação, com o passar do tempo, a ideia da morte foi aceita, mas com hesitação. O animismo acabou colaborando para a criação das religiões, segundo Freud.

O animismo, para ele, além de estar conectado ao desamparo humano frente à morte, também está intimamente conectado com a necessidade humana de controlar o mundo que o rodeia, e a forma de controle do mundo nesta visão animista seria a magia e a feitiçaria. O feitiço seria para manipular os espíritos, algo como uma telepatia, na qual o indivíduo se comunicaria e controlaria os espíritos, e a magia podia ser usada para o encantamento da natureza, como nos rituais para fazer chover e fertilidade da terra, onde o ato executado seria semelhante ao esperado. Freud (1969) dialoga com os estudos do antropólogo inglês James Frazer; para este os homens achavam que a ordem de suas ideias eram a ordem do mundo, e que assim como podem controlar seus pensamentos, também controlam o mundo, remetendo muito a ideia de projeção do mundo interno psíquico.

Para Freud (1969) a crença na magia é a crença nos próprios desejos, ele compara essa crença à situação das crianças, que acreditam que seus desejos sejam sempre realizados por suas figuras paterna e materna. É uma supervalorização do desejo e do pensamento, a ideia das coisas se torna mais importante do que as coisas em si. A esse mecanismo de percepção do mundo e sua relação com ele por meio da externalização dos desejos e sua crença de controle, Freud denominou de “onipotência do pensamento”, sendo ele que dirige a ideia da magia e feitiçaria.

A onipotência do pensamento tem a ver com a telepatia, que relaciona as ações da vida diária e o desejo de que as coisas aconteçam

conforme seu próprio desejo. São crenças supersticiosas, conforme Freud (1969). Nas neuroses obsessivas a onipotência dos pensamentos é mais visível, já que os neuróticos vivem em um mundo à parte, pois são afetados pelo que é imaginado com emoção e pensado intensamente; e esses pensamentos terem concordância com a realidade externa ou não, não tem importância. Na vida dos neuróticos o pensamento onipotente é super valorizado na comparação com a realidade. Neste sentido, se vê a semelhança entre os neuróticos e os selvagens que usavam a magia ou acreditavam alterar o mundo pelo pensamento. Freud (1969), em algumas de suas pontuações, traz a ideia do evolucionismo de Darwin de forma bastante central nessas análises históricas do desenvolvimento da humanidade, pois ele assevera que houve um processo evolutivo da forma como os homens percebem o mundo real, partindo da magia, passando pela religião e chegando ao ápice, a ciência. Essa noção evolutiva mostra, para Freud (1969) que há uma diminuição contínua da onipotência do pensamento em favor da aceitação da morte, do desamparo e da impotência humana frente à natureza; ou seja, os homens aceitaram sua pequenez frente à morte e à natureza.

Freud (1969) afirma que a primeira imagem que o homem fez do mundo foi a do animismo, uma visão psicológica em que os demônios são apenas projeções dos próprios impulsos emocionais do homem, e essas projeções se intensificam quando há promessas de vantagem. Para ele a ideia de alma e seu funcionamento revela a existência de consciente e inconsciente, assim o ser humano se mostra capaz de construir sistemas de pensamentos duais como consequências da consciência e do inconsciente. Nesse mecanismo de funcionamento psíquico, quanto maior for a negação de determinada coisa, maior será a repressão do seu desejo sobre essa coisa; neste sentido Freud vai se aproximando daquilo que foi a base para sua concepção de civilização, a ideia de que o nível de repressão dos instintos determina o nível de alcance da civilização.

Freud (1969), ainda, aborda a questão do retorno do totemismo na infância, afirmando que o totemismo ocupou o lugar da religião em certos povos; nestes sistemas acredita-se existir uma relação íntima entre o totem e todos do grupo, pois o totem protege o homem, e este o respeita, por exemplo, não o matando. Um totem é uma classe de objetos, animais ou vegetais, podendo ser do clã como um todo, de cada

indivíduo, e mesmo de cada sexo, sendo tanto uma religião quanto um sistema social.

Freud (1969) destaca algumas teorias que tentaram dar conta de determinar a origem do totemismo, como a teoria nominalista do surgimento do totemismo, segundo a qual a necessidade de se diferenciar entre os clãs, levou à criação de nomes que eram as referências a animais, vegetais, ou outras entidades da natureza, que funcionavam como pictogramas, já que a escrita não existia, assim o nome do grupo estava vinculado ao nome do totem. Freud (1969) afirma que na teoria sociológica do surgimento do totemismo as relações dentro dos grupos levaram ao surgimento do sistema, já que grupos comerciantes de tais animais eram reconhecidos pelo animal que comercializavam, por exemplo, e que vieram a representar o grupo. Enquanto que em teorias psicológicas as ideias ligadas à espíritos, reencarnações, foram a fonte de criação e diferenciação dos grupos totêmicos.

Freud (1969) argumenta que o desejo incestuoso é natural e que sua repressão gera neuroses; neste sentido ele não se satisfaz com as explicações antropológicas do horror ao incesto e mesmo da ausência de explicação. A proposição que Freud levanta para explicar o totemismo e a exogamia parte de uma ideia de Charles Darwin acerca da horda primeva de macacos ciumentos que centralizavam todas as fêmeas do grupo sob seu comando, e expulsavam os demais machos.

Para explicar a origem do totemismo, Freud (1969) cita as fobias infantis em relação aos genitores, e o deslocamento do medo do pai (não apenas o pai, mas um dos genitores) para o medo de animais. Freud encaminha sua interpretação para a percepção do complexo de Édipo como fundamento da constituição psíquica dos indivíduos. Ele cita um estudo sobre um paciente infantil de um de seus colaboradores com a Psicanálise, Sándor Ferenczi.

Ferenczi atendeu um jovem garoto, de nome Arpad, em qual ele relacionou a identificação do menino com um galo, um animal que ele temia e admirava, ao mesmo tempo, uma atitude emocional ambivalente para com o animal que representava a atitude do menino em relação ao pai. Freud usa este exemplo, e mesmo o seu exemplo sobre casos clínicos como “O Homem dos Ratos”, para afirmar que a relação ambivalente da criança para com o pai, ou a mãe, pode ser deslocada para

uma animal, afirmando que o animal totêmico substitui o pai. Freud (1969) destaca que as duas proibições do totemismo, não matar o animal selvagem e a exogamia, são os dois crimes do Édipo e são o núcleo de todas as neuroses, pois matar o pai e ficar com a mãe são os desejos de todas as crianças.

No que se refere aos sacrifícios que são realizados nas comunidades totêmicas, o significado antigo difere do atual, das religiões; enquanto o original tinha um caráter de identificação, o atual tem a ver com oferenda. No início a palavra sacrifício tinha o sentido de companheirismo entre a divindade e seus adoradores, e a morte sacramental e a ingestão ritual do animal totêmico eram características importantes dessa religião primitiva. A festa da refeição totêmica permitia uma imitação do totem, uma identificação com ele por meio da ingestão, e era acompanhada pelo luto obrigatório; consumir o totem era adquirir sua santidade, uma identidade com ele. Os filhos da horda primitiva matam e comem o pai no totem, onde isso é simbolizado (FREUD, 1969).

A horda primeva matou o pai centralizador e o comeu, mas após a morte do pai, a afeição por ele se mostrou. Na realidade ela sempre esteve lá, lado a lado com a hostilidade, naquele comportamento ambivalente já destacado, mas estava reprimida. E essa afeição leva ao remorso e à culpa. O pai morto se tornou mais forte, e a obediência a ele adiada passou a ser seguida. Assim, a morte do pai, representado pelo totem, passou a ser proibida, e as mulheres foram libertas. O resultado da culpa foi a criação dos dois tabus do totemismo, não matar o pai e não cometer o incesto, os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo.

Para Freud (1969) é dessa relação infantil com o pai que surge o totemismo, e conseqüentemente as religiões e a ideia de deuses, deus é um pai glorificado. É o sentimento filial de culpa que sustenta a religião, sendo esta uma tentativa de apaziguar esse sentimento e de ter a obediência que foi adiada. A satisfação pelo triunfo sobre o pai levou ao festival totêmico, onde as restrições da obediência deixam de existir. Em algum momento o totem virou deus e teve uma forma mais humana. A organização social se refaz a partir do totemismo, a família restaura a horda primeva.

A conclusão é de que o começo da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo.

IX.4 O FUTURO DE UMA ILUSÃO (1926): DESAMPARO, REPRESSÃO E ILUSÕES

Em “*O Futuro de uma ilusão*”, texto de 1926, Freud (1969) conceitua civilização como sendo tudo aquilo em que a vida humana se tornou mais elevada do que a vida dos animais. Os seres humanos desenvolveram conhecimento necessário para controlar a natureza, além de regulamentos para organizar as relações humanas, e a divisão das riquezas coletivamente produzidas. Freud (1969) afirma que o homem é o maior inimigo da civilização, e dele ela precisa ser defendida, pois duas características fundamentais dos homens são capazes de fazê-lo destruí-la: eles não são amantes do trabalho e não há argumentos contra as paixões; o que contraria o instinto humano, pois toda civilização se sustenta na compulsão ao trabalho e na renúncia aos instintos. Uma das formas mais eficazes que a própria humanidade criou para então defender a civilização, de si mesma, foram as recompensas.

Freud (1969) afirma que a civilização é profícua em frustrar os desejos humanos, e, nesta dinâmica desejo x repressão, ele identifica o superego como a instância psíquica onde as proibições da civilização operam, e declara ser nele que todas as proibições são introjetadas ao longo do desenvolvimento psíquico do indivíduo.

A razão de ser da civilização, para Freud, é proteger os indivíduos da natureza, já que ela mostra toda fraqueza e desamparo ao qual somos colocados. Assim como somos desamparados frente aos nossos pais, que nos defendem, apesar de tudo, também somos desamparados frente à natureza. Esse desamparo do homem o leva ao anseio pelo pai, por deuses; pois eles cumprem a missão de manter o homem sob segurança frente aos terrores da natureza, da crueldade do destino e da morte, e de dar-lhes a recompensa pelas restrições da vida civilizada.

Assim como a civilização, as ideias religiosas surgiram da necessidade de defesa contra a força da natureza. Para Freud (1969) a ideia de deus nasce com o totemismo, como visto em *Totem e Tabu*, tendo como base o pai, e segue seu desenvolvimento ao longo do tempo, chegando aos nossos dias em meio a insegurança da vida adulta.

Freud (1969) afirma não ser possível provar as verdades religiosas, e para exemplificar traz a afirmação de Tertuliano, “Creio porque é absurdo”, pois a razão não pode ser usada na religião, visto que esta possui raízes psíquicas, representando os mais fortes e profundos desejos dos homens. Por conseguinte, a força das ideias religiosas vem da força desses desejos. O desamparo da infância teve a proteção e amor dos pais, e essa necessidade de proteção perdura na vida adulta, levando ao homem a necessidade da existência de um pai, só que mais forte.

É característico das ilusões serem fruto dos desejos humanos e não de erros, deste modo as ideias religiosas são ilusões, e por conta dessa natureza não podem ser provadas ou refutadas, já que apenas a ciência pode trazer a verdade sobre o mundo externo (FREUD, 1969). Essa capacidade de perceber o mundo externo liberto das ilusões infantis, permite ao indivíduo reconhecer sua insignificância e impotência frente ao mundo, e não buscar resposta na religião.

Em um diálogo com um interlocutor imaginário, Freud (1969) responde a perguntas hipotéticas daqueles que defendem as religiões como algo positivo, mesmo que seja uma ilusão. O interlocutor coloca questões acerca da legitimidade das religiões, mesmo que ilusórias, do tipo que afirma que a ilusão é fundamental para que o caos não impere, portanto a religião tem seu papel na manutenção da civilização; e de que o temor e a obediência trazidas pela religião permitem a obediência e manutenção dos preceitos da civilização.

Contrariamente às afirmações do interlocutor imaginário, Freud argumenta que a religião teve tempo suficiente, mas foi incapaz de entregar uma vida satisfatória, e à época presente a religião perdia força frente à ciência, pois quanto mais o indivíduo se aproxima da ciência, mais distante fica da religião. Freud propõe que os motivos que dão base às normas legais que sustentam a civilização tenham premissas racionais, e não religiosas, como o não matará; este que, por sua vez, alega Freud, nasceu com o totemismo. Assim a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade, surgida do complexo de Édipo, e os ensinamentos religiosos seriam como relíquias neuróticas. Para ele seria melhor evitar os disfarces simbólicos da religião e encarar o conhecimento verdadeiro. Freud assevera que o homem precisa superar o infantilismo e adentrar a vida hostil, e isso pode ser possível com uma educação para a realidade, ele discorda da afirmação de que os homens

não poderiam viver sem a religião, e reafirma que o intelecto reinará, ainda, em um futuro distante, reafirmando sua perspectiva cientificista e evolucionista: “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar.” (FREUD, 1969, p. 63).

IX.5 O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO (1929): A RENÚNCIA AO INSTINTO E A CULPA COMO OBJETO DAS RELIGIÕES.

Nesta obra de 1929, Freud (1969) sustenta que a origem do sentimento religioso está no desamparo infantil, e que tudo na religião é patentemente infantil, mesmo a ideia de propósito se forma e morre com a religião; esta forma de conceber a religião como consequência de atitudes psíquicas infantis é algo recorrente e vem sendo feito de forma mais incisiva nos últimos textos que analisamos. No que tange ao propósito da vida, Freud (1969) afirma que os homens querem ser felizes, evitar o sofrimento e buscar prazer; o propósito da vida, portanto, é baseado no princípio do prazer. Esse prazer vem em contraste com o desprazer, pois nada na vida seria pior do que suportar uma sucessão de dias felizes. A felicidade é restringida pela nossa própria constituição, já o desprazer é bem mais fácil de experimentar, visto que o desprazer possui fontes de sofrimento difíceis de superar, como as restrições do corpo, o mundo externo e seus limites e contenções, e os relacionamentos interpessoais; desta maneira evitar o sofrimento é mais importante do que encontrar felicidade.

O princípio do prazer impõe aos indivíduos a obrigatoriedade em tornarem-se felizes; mesmo que não seja possível a felicidade, eles não devem, ou podem, deixar de buscar, pois é um instinto natural. Cada um busca o prazer, ou o evita, conforme é possível em sua forma única de ser, optando pelo caminho que lhe dê prazer; contudo, a religião bloqueia essa busca por diversos caminhos diferentes, afirmando haver apenas um caminho. A inevitabilidade de evitar o sofrimento frente à natureza e a fragilidade do corpo humano, bem como a possibilidade

de lidar com a fonte social de sofrimento, determinam a hostilidade contra a civilização, tendo como raiz a repressão dos instintos humanos (FREUD, 1969).

A civilização, que trouxe consigo a evolução técnica e tecnológica, não trouxe mais felicidade para os indivíduos; o homem quase se fez deus pelo avanço tecnológico, mas mesmo assim não foi feliz. A civilização valoriza a beleza, estima as atividades mentais, assim como as atividades não lucrativas, como a ordem, a limpeza e a higiene, todos estes sendo considerados sinais da civilização; destarte as duas metas da civilização e motivadoras da ação humana se mostram como a utilidade e a obtenção de prazer (FREUD, 1969).

O poder da comunidade de indivíduos é o Direito, derivando dele e sendo fundamental para a civilização a restrição de poder e de satisfação individuais em prol da coletividade; resultando no direito à justiça (Freud afirma que os dois preceitos do totemismo criaram o direito). Todavia, o impulso de liberdade individual age contra a civilização, necessitando ser reprimido. O terceiro pilar da civilização, juntamente à utilidade e a obtenção de prazer, é a renúncia ao instinto.

A origem da civilização está vinculada à formação da família baseada na horda primeva; assim o amor e a necessidade dão início à civilização. O homem entendeu que o amor sexual o dá prazer e foi em busca dele, do amor genital surge o amor à coletividade, um amor universal pela humanidade. O amor que fundou a família continua com o foco no sexo, mas parte foi deslocada para a coletividade; o amor parece incompatível com a civilização, pois serve ao isolamento dos grupos; assim, as mulheres, que representam os interesses da família e da vida sexual, se opõem à civilização. A civilização se torna então uma empreitada masculina, e tira o homem do convívio da família, gerando contraposição da mulher; levando a tendência de restringir a atividade sexual, mas ampliando a unidade da cultura; o que acarreta que os fins da civilização utilizam energia sexual, tendo como consequência a insistência na legitimidade e monogamia. Mas a civilização silenciou sobre muitas transgressões no que tange à sexualidade. Na verdade os homens são agressivos, a história mostra que os homens são inclinados à agressão, que as paixões instintuais são mais fortes que os interesses da razão, pois assim como a sexualidade, a agressividade também é reprimida na civilização, tornando a empreitada de ser feliz algo difícil

de acontecer; a conclusão é de que o homem civilizado trocou felicidade por segurança (FREUD, 1969).

Freud (1969) afirma a existência de um instinto de destruição no homem; esse instinto é domado, segundo ele, mas é o maior impedimento à civilização; já que o propósito da civilização é juntar a unidade da humanidade. O instinto de destruição é derivado e principal representante do instinto de morte. O significado da evolução da civilização é a luta entre eros e a morte, entre o instinto de vida e de morte, a civilização faz com que a agressividade seja introjetada, internalizada, dirigida para o próprio ego. Direcionada ao ego essa agressividade torna-se o superego e redireciona a agressividade para o ego, como gostaria de ter feito com outros indivíduos. A tensão gerada entre o ego e o superego é chamada de culpa, a qual Freud afirma ser uma necessidade de punição; ou seja, o sentimento de culpa é a necessidade de punição. A civilização cria o superego que vigia a agressividade do indivíduo. O sentimento de culpa surge de realizar ou desejar fazer algo mau. Mau é estar desamparado, portanto fazer algo mau é fazer algo que não agrida quem dá o amparo. Entretanto, esse algo mau pode ser bom para o ego. A ansiedade social é o sentimento de culpa gerado pelo medo de perder o amparo ao realizar essa atitude má, é o medo de perder o amor de quem o ampara. Como visto, nem sempre aquilo que é considerado mau é ruim ao ego, pelo contrário, muitas vezes é prazeroso; mas, pelo medo e sentimento de culpa resultante de fazer algo errado, o indivíduo não cede à tentação. Com isso as tentações são aumentadas pelas frustrações constantes, mas a satisfação ocasional a faz diminuir temporariamente.

Renunciar ao desejo não resolve a questão da culpa, pois o desejo permanece e não pode ser escondido do superego, pois ele é uma instância psíquica do próprio indivíduo. A cronologia da internalização desse agente que impõe as regras ao indivíduo foi a seguinte: primeiramente houve a renúncia ao instinto por medo da agressão da autoridade externa; e em seguida houve a organização de uma autoridade interna (superego) e a renúncia do instinto por medo dela; neste segundo momento a intenção da ação má é igual ação, e demanda punição; a agressividade da consciência permanece na autoridade. A renúncia instintiva cria a consciência, e cada nova renúncia aumenta essa consciência, aumentando sua severidade e agressividade. Assim

Freud conclui que o preço pela civilização é a perda da felicidade e o aumento do sentimento de culpa. Na civilização o sentimento de culpa aparece como mal-estar ou insatisfação, mas é inconsciente; as religiões alegam redimir essa culpa, e a chamam de pecado. Frente à civilização, que entrega maior segurança, mas restringe o prazer, gerando mal-estar, a figura de deus permanece na projeção da figura paterna.

IX.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Às leituras dos textos de Freud sobre as religiões, em nossa análise, adicionamos ainda componentes fundamentais para nossa investigação, como o recorte temporal em que os textos foram escritos, o local de produção e a condição biográfica pública de Freud. Como trabalhamos com textos que foram publicados em um espaço de tempo que vai de 1907 a 1929, ou seja, 22 anos, é possível notar o desabrochar de conceitos, das mudanças em suas interpretações, das assumidas mudanças de posição teórica, das finalizações de ideias que surgiram anos atrás, mas que ficavam incompletas por um longo período, além da mudança total de alguns outros. Freud é reconhecido e reverenciado por ter mudado de ideia acerca de conceitos fundamentais de sua teoria psicanalítica ao longo de sua vida, mantendo sempre uma postura de humildade frente ao conhecimento. Diversas interpretações, conceitos, mecanismos são constantemente trabalhados e lapidados por ele.

É importante destacar que Freud era um Judeu sem deus, como afirma Peter Gay (2012). Esse fator não deve ser ignorado, bem como a maneira pela qual a sua biografia marcou a forma pela qual Freud construiu sua teoria psicanalítica, principalmente no que tange a sua relação com o pai e a mãe. Ao longo de suas pesquisas muitas construções teóricas foram resultado de suas experiências particulares, de sua auto-análise, como durante a morte de seu pai e suas formulações sobre os sonhos. Assim como sua experiência particular, é valoroso destacar que foi possível perceber em seus escritos uma tendência significativa a estabelecer uma leitura evolutiva de estágios do desenvolvimento humano, o que nos parece ser fruto do período histórico em que viveu.

Assim, o mais importante do estudo destas obras de Freud é notar que ele se atém apenas às suas interpretações dos fatos ou formas de percepção da realidade das pessoas, deixando de lado qualquer interpretação metafísica. Deste modo, a ideia que Freud erigiu da religião e de deus é o resultado de sua experiência clínica, sua experiência particular, e sua erudição; estes dois últimos muito caros aos grandes pensadores. As ideias de religião e de deus em Freud, como ficou claro nos tópicos de nosso trabalho, é o resultado da experiência do desamparo humano frente a um mundo hostil e sem sentido por si só. Frente a hostilidade da natureza e a falta de sentido no mundo, o ser humano naturalmente desamparado recorre às figuras que lhe apresentaram a primeira e mais importante fonte de amor e cuidado em sua vida, as figuras paterna e materna. Por meio de mecanismos psíquicos que tratamos no corpo do texto, aquelas figuras que deram o amor e amparo iniciais, são alçados a seres para além do real, e de lá, do mundo imaginário, são tomados como fonte de sentido e amparo para sustentar a difícil tarefa de enfrentar o mundo real. Assim Freud toma a relação infantil com o pai como o surgimento do totemismo, e conseqüentemente das religiões e a ideia de deuses, sendo deus um pai glorificado. A dinâmica envolvida na prática religiosa resulta da relação infantil e em desamparo dos indivíduos com as figuras materna e paterna internalizadas na infância, e os processos resultantes das neuroses obsessivas.

IX.7 REFERÊNCIAS

- CHAVES, Wilson Camilo; PEREIRA, Kylmer Sebastian de Carvalho. Freud e a religião: a ilusão que conta uma verdade histórica. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 48.1, p. 112-127, 2016.
- FREUD, Sigmund. “Gradiva” de Jensen e outros trabalhos (1906-1908). Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. Totem e Tabu e outros trabalhos (1913-1914). Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. O Futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931) Rio de Janeiro: Imago, 1969.

GAY, Peter. Freud uma vida para nosso tempo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa. Ações obsessivas e exercícios religiosos: um estudo interpretativo da analogia freudiana entre religião e neurose obsessiva. Estudos de Religião, v. 26, n. 42, 134-150, jan./jun. 2012.

S O B R E O S A U T O R E S

Alexsandro Melo Medeiros | [Lattes](#) | [ORCID](#) | Possui graduação (licenciatura e bacharelado) em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. É mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Está realizando estágio pós doutoral na área de Metafísica, junto ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal do Amazonas e Professor de Programa de Pós-graduação em Educomunicação e Linguagens na Amazônia. Atua principalmente nas áreas de filosofia da religião, filosofia, educação e tecnologia (com ênfase no uso das tecnologias digitais aplicadas à educação). Membro da Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR) e da Escola Amazônica de Filosofia (EAF). Administrador do website [Pan Sophia](#) e do canal do YouTube [Pan Sophia](#).

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo | [Lattes](#) | [ORCID](#) | Professor Associado da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia; Pesquisadora líder do NUR - Núcleo de Estudos em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental; Pós-doutorado pela PUCSP, sob a supervisão do prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (2011); Doutorado em Ciências da Religião - PUCSP (2006), Mestrado em Filosofia (Ética) - Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1999), especialização em Ciência Política - UNICAMP (1992); Bacharelado em Ciência Política e Bacharelado em Sociologia - UNICAMP (1989). Tem experiência nas áreas de Filosofia Medieval e Filosofia da Religião, atuando principalmente em Filosofia Medieval Judaica e Islâmica, com interesse em Metafísica - em especial a questão da matéria -, Neoplatonismo Medieval, Mística e Sistemas tradicionais de transmissão de conhecimento. Atualmente coordena também um projeto de extensão em Histórias de Sabedoria e Ensino.

Rafael Parente Ferreira Dias | [Lattes](#) | [ORCID](#) | Doutorado em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB,

2018). Mestrado em Filosofia pela Universidade Gama Filho (UGF, 2011). Licenciado e Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, 2008). Professor Efetivo do Curso de Filosofia da Universidade Estadual de Roraima - UERR. Coordenador do Curso de Filosofia da UERR (2018-2020). Coordenador da Especialização em Filosofia da Religião - UERR (2019-2020). Participa como pesquisador do Grupo de Pesquisa: EAF - Escola Amazônica de Filosofia - UERR/UFRR. Seus temas de interesse são: Filosofia Antiga, Ciência das Religiões, Filosofia Oriental (especialmente Hinduísmo e Budismo).

Adenilton Moises da Silva | [Lattes](#) | [ORCID](#) | Dr. em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2023); Ms. em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2019); licenciado em Filosofia pelo Instituto Salesiano de Filosofia (2011) e Bacharel em Teologia pelo Instituto de Teologia de Caruaru (2010). Tenho a Filosofia como paixão no campo da pesquisa, sobretudo, a filosofia existencialista, cujos principais temas me aguçam: angústia, tornar-se cristão, religioso, "deus", paradoxo, cristianismo, existência, secularismo, sagrado, instituições, consumo, e mística, alma, deus, noite, ciência. Percorrendo de maneira interdisciplinar entre a teologia e a filosofia, a psicologia, a antropologia e a sociologia, busco sempre descrever o fenômeno religioso e o sujeito em suas experiências efetivadas.

Marcos Paulo Fonseca da Costa | [Lattes](#) | [ORCID](#) | Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Possui Especialização e Licenciatura em Filosofia. É bacharel em Teologia. Atualmente é oficial capelão no Comando Militar da Amazônia. Tem experiência nas áreas de Ciências da Religião (Epistemologia, Religião no Espaço Público, Religião Civil), Filosofia (Filosofia da Religião, Ética, Epistemologia) e Teologia (História de Israel, Cristianismo das Origens, Jesus Histórico).

João Paulo Maciel de Araujo | [Lattes](#) | [ORCID](#) | Doutor em Filosofia pelo programa integrado de Pós-Graduação em Filosofia UFPB-UFPE-UFRN. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal

de Pernambuco com período sanduíche na Universidad de Buenos Aires pelo Programa Capes PPCP-Mercosul. Professor substituto no IFRR. Membro do grupo de pesquisa Escola Amazônica de Filosofia - EAF. Possui interesses voltados para o campo da metafísica, filosofia da linguagem, epistemologia e filosofia da mente. Atualmente desenvolve pesquisa no campo da filosofia da percepção.

Nanníbia Oliveira Cabral | [Lattes](#) | [ORCID](#) | Possui graduação em Direito pela Faculdade Cathedral de Ensino Superior (2011) e graduação em Segurança Pública pela Universidade Estadual de Roraima (2016), Especialista em Gestão de Segurança Pública pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (2017), Especialista em Direito Público pela Universidade Estadual de Roraima (2019), Mestre em Segurança Pública, Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade Estadual de Roraima (2020). Pós-Graduanda em Direito da Mulher pelo Centro Universitário UniDom Bosco é Especialista em Direito de Família pelo Centro Universitário UniDom Bosco.

Matheus Oliva da Costa | [Lattes](#) | [ORCID](#) | Pós-doutorando pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Doutorando em Filosofia pela UNIFESP. Professor da primeira pós-graduação (especialização) do Brasil em Filosofia Intercultural na UPF. Professor de Filosofia no CEFET-MG (Campus 5). Licenciado pleno em Filosofia pelo Centro Universitário Internacional. É membro da Associação Latino Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI). É membro da Red Iberoamericana de Filosofía China (RIFCH). / Doutor e mestre em Ciência das Religiões pela PUC-SP, com graduação (licenciatura plena) em Ciência das Religiões pela Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). / É estudante da graduação em Psicologia, inicialmente na UFRR, e, depois, na UFAL. É membro da Associação Brasileira de Psicologia Baseada em Evidências (ABPBE). / As experiências profissionais incluem atuação como professor de educação básica, professor universitário, coordenador de curso superior e escritor de livros acadêmicos. Outras vivências incluem iniciações científicas e organizações de eventos acadêmicos.

Sandra Léa Tsukuda | [Lattes](#) | [ORCID](#) | Possui graduação em Administração pela Universidade Federal de Roraima(1994).

Mazzoney dos Anjos de Melo | [Lattes](#) | [ORCID](#) | Possui graduação em Segurança Pública pelo Instituto Superior de Segurança e Cidadania de Roraima(2005) e graduação em Direito pela Universidade Estadual de Roraima(2017).

Claiton Vicente Veiga de Souza | [Lattes](#) | [ORCID](#) | Possui graduação em História pela Universidade Tuiuti do Paraná (2008), especialização em História Cultural pela Universidade Tuiuti do Paraná e mestrado em História pela Universidade Federal do Paraná (2017). Licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano (2019) e especialização em Filosofia da Religião pela Universidade Estadual de Roraima (2022). Formação e interesse em História Cultural, com destaque para estudos sobre História e Religião no Brasil Contemporâneo.

A PRESENTE PUBLICAÇÃO É UMA COLETÂNEA DE TEXTOS PRODUZIDOS POR PROFESSORES E ALUNOS DA PÓS-GRADUAÇÃO *LATO SENSU* EM FILOSOFIA DA RELIGIÃO, DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE RORAIMA (UERR), FRUTO DE SUAS PESQUISAS EM TORNO DO FENÔMENO RELIGIOSO. ESTA OBRA OFERECE UMA JORNADA INTELLECTUAL INSTIGANTE, CONDUZINDO O LEITOR POR UMA ANÁLISE CRÍTICA E REFLEXIVA, EXPLORANDO AS INTERSEÇÕES ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO, TANTO NO CONTEXTO ORIENTAL QUANTO OCIDENTAL.

ISBN 978-65-89203-76-6

