

Contemporaneidade (pós-modernidade) e espiritualidades

Espiritualidade sem Deus: *Eros*, o amor que leva à transcendência

Spirituality without God: Eros, the love that leads to transcendence

Douglas Willian Ferreira¹
douglasinvictus@hotmail.com

Resumo: Nesse trabalho, propomos analisar as transformações sociais que culminaram numa nova experiência do amor no seio familiar e que, assim, resultou em novas possibilidades de uma experiência de espiritualidade sem Deus. Segundo Ferry, quando o matrimônio deixa de ser constituído unicamente por interesses econômicos e sociais, ganha novos contornos e faz surgir, no ambiente laico, a experiência do amor. Assim, de Eros, que fundamenta a relação matrimonial nasce ágape e os filhos, fruto da relação matrimonial, são os principais responsáveis por essa experiência amorosa. Diante disso, faz-se necessário uma análise do amor, para bem compreendermos a relação entre essas diversas expressões de sentimento humano e a espiritualidade laica. Nessa lógica, buscamos compreender as características do amor erótico para, a partir dele, podermos derivar uma possível experiência espiritual.

Palavras-chave: Amor. Eros. Espiritualidade. Humanismo.

Abstract: In this work, we propose to analyze the social transformations that culminated in a new experience of love in the family and that, in this way, resulted in new possibilities of an experience of spirituality without God. According to Ferry, when marriage ceases to be constituted solely by economic and social interests, it gains new contours and brings about the experience of love in the secular environment. Thus, from Eros, who bases the marriage relationship is born agape and the children, the fruit of the marriage relationship, are the main responsible for this love experience. Faced with this, it is necessary to analyze the love, so as to understand the relationship between these various expressions of human feeling and secular spirituality. In this logic, we seek to understand the characteristics of erotic love so that, from it, we can derive a possible spiritual experience.

Keywords: Love. Eros. Spirituality. Humanism.

¹ Doutorando em Ciência da Religião – área de concentração: filosofia da religião, pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista CAPES.

1. Introdução

Em sua filosofia humanista, Ferry valorizará o amor como elemento central de toda a ação humana desinteressada, inclusive, essa centralidade do amor condicionará uma leitura cristã de seu humanismo laico². Para compreender tal proposta analisar-se-á, num primeiro momento, as mudanças acontecidas no seio da instituição familiar quando o matrimônio passa a ser resultado de uma escolha livre dos cônjuges que impelidos por um sentimento, unem-se em matrimônio. Essa transformação histórica do matrimônio resultará aqui numa análise de *Eros*, na tentativa de se apresentar uma possibilidade de espiritualidade a partir desse amor que eleva o espírito humano a formas sublimes de experiência do outro.

Para isso, é necessário uma revalorização do amor uma vez que ele, segundo Ferry, é imensamente banalizado nos discursos contemporâneos ao ser identificado como uma simples conquista ou experiência de paixões passageiras, o que retira dele toda sua profundidade e sentido. Resgatá-lo de tal profanação é tarefa arduosa para que assim, seja possível apontar nele aspectos de uma vida espiritual.

Nesse segmento, e o que se propõe (aqui) esse artigo, buscar-se-á mostrar que, uma vez distintos, *eros* e *ágape* parecem garantir uma mesma experiência de aproximação do homem com o transcendente. Evidentemente, e nos termos do autor, de um transcendente que é alcançado na imanência. E o fato de ser imanente permite ao homem fazer de *eros* um princípio espiritual. Essa qualidade de *eros* como possibilidade de uma prática espiritual não é defendido por Ferry; no entanto, parece que uma espiritualidade fundamentada em *eros* é mais fiel aos princípios laicos. Nesse sentido, acredita-se que terá mais valor, enquanto laica, a experiência religiosa contida em *eros* que se identifica com um transbordamento do homem em direção àquele que ele ama. Essa saída se caracteriza como uma atitude ascética que conduz o sujeito à experiência do divino.

²O humanismo laico de Luc Ferry é aquilo que ele mesmo chamará de Segundo Humanismo, ou seja, um Humanismo que supera o racionalismo do Primeiro Humanismo, o Iluminista, e defende o amor como característica do homem. Nesse humanismo, Ferry defende a possibilidade de uma espiritualidade laica, sem Deus.

2. O casamento Moderno: quando *eros* impulsiona a escolha

Segundo Ferry, com o alvorecer e o desenvolvimento do pensamento moderno, acontecia secularização³ das concepções morais e teóricas; afinal, Deus deixa de ser o fundamento do conhecimento, a resposta e o princípio de compreensão dos acontecimentos naturais, da ordem do mundo e até mesmo da criação. Ao mesmo tempo, o fundamento moral deixa de ser externo ao homem, estando sujeito às ordens e à vontade divina, passando a estar na própria consciência do homem e em sua liberdade. No entanto, reduzir esse processo de secularização unicamente a essas duas áreas do conhecimento seria desconsiderar todo o vasto campo da secularização que abalou muitas das concepções da sociedade tradicional. Veja-se isso no que concerne à própria experiência privada das escolhas e das ações e sua consequente influência sobre o matrimônio na modernidade que será para Ferry o precursor da valorização do amor (FERRY, 2013, p. 28).

Se se pode falar de uma construção antropológica luciferiana, é certamente no âmbito da análise que o autor faz das mudanças acontecidas no seio da sociedade moderna a partir do nascimento do matrimônio por amor, bem como do surgimento da individualidade que se dá paralelamente a esse momento de transformação da vida matrimonial (FERRY, 2013, p. 28). Para Ferry, o casamento na sociedade tradicional, raramente estava ligado a uma escolha orientada pelos sentimentos, o que não expressava uma vontade subjetiva. Nessa sociedade, outros interesses obrigam a realização do matrimônio, a saber, tratava-se de matrimônios arranjados e impostos pelos pais, pela família ou pela comunidade, revelando uma forte conveniência, pois retratavam unicamente o interesse em assegurar a linhagem, transmitir nome ou garantir o patrimônio (FERRY, 2012a, p. 77-78). No entanto, com o crepúsculo de um tempo em que a heteronomia dominava os sentimentos, tem-se a valorização da vida cotidiana e das pessoas comuns. Na arte, na música, na própria maneira de expressar a fé, na filosofia e na literatura, a dimensão subjetiva ganha reconhecimento, e o romantismo⁴ permite a expressão do coração; também com o romantismo literário os fundamentos do casamento perdem seu caráter contratual para se tornar a expressão livre da unidade de duas vidas pelo amor.

³ Entende-se aqui como secularização a emancipação do espírito religioso, sem, no entanto, deixar de valorizar algumas concepções religiosas, conservando, por exemplo a valorização de “certas normas transcendentess” que apesar de secularizadas “guardam uma essência teológica” (FERRY, 2012b, p. 98).

⁴ Sobre a relação entre romantismo literário e as mudanças acontecidas no matrimônio moderno Ferry diz: “ O nascimento do romance moderno, no sentido simultaneamente romanesco e romântico que damos hoje ao termo, estará gradativamente ligado à passagem do casamento arranjado, ou casamento de conveniência, ao casamento por amor” (FERRY, 2012a, p. 78)

Certamente, aos olhos daquela sociedade tradicional, essa conciliação de amor e matrimônio é perigosa, porque, iludidos pelo sentimento, os jovens colocariam em descrédito a própria instituição familiar (FERRY, 2012a, p. 79). Isso não impede, porém, de afirmar a presença de *eros* na sociedade antiga; no entanto, segundo Ferry, essa presença do amor erótico se dava, com maior frequência, fora do casamento, ou seja, numa relação extraconjugal.⁵ Dentro de casa, porém, é o amor-amizade que garante a estabilidade do matrimônio, porque menos vulgar e mais brando, capaz de estabelecer uma relação além da intimidade sexual (FERRY, 2012a, p. 81).

Essa interpretação da sociedade tradicional desenvolvida por Ferry se ancora principalmente, e além de outros, na análise do historiador e medievalista francês Philippe Ariès⁶. No entanto, ao que parece, é Ferry que confere uma generalização e universalização desse posicionamento tradicional em relação ao matrimônio por amor. Certamente o autor quer articular, através de Ariès, sua defesa de que o casamento, em geral, era firmado sob os interesses familiares, a fim de ilustrar a mudança ocorrida, no âmbito privado, com a proliferação dos ideais laicos⁷.

Ainda embasado em Ariès, Ferry apresenta sucintamente que o amor presente nos casamentos tradicionais nascia da convivência diária com o cônjuge e não antes do enlace, que não era motivado *para e por* amor. Além disso, em sua obra *A revolução do amor*, ele apresentará suas considerações acerca da tradicional diferença que deve existir entre casamento e amor; afinal, pretender fundar o casamento, caracterizado pelo arquétipo da durabilidade, sobre o amor – paixão vulnerável e frágil – seria um desastre. Nesse contexto,

determinar o amor como origem do casamento é cometer não apenas um erro, mas uma terrível falta. Um erro porque essa união que deve ser duradoura e indissolúvel – herança direta do ensinamento cristão – é certamente fadada ao insucesso se se

⁵Montaigne ilustra bem em seus *Ensaíos* essa relação: “O casamento tem, por sua vez, utilidade, honra e constância: um prazer insípido, mas universal. O amor se baseia apenas no prazer, ele comporta, na verdade, um prazer mais picante, mais vivo e mais sutil... Não é amor se não tiver flechas, ou fogo...” (MONTAIGNE *apud* FERRY, 2012a, p. 80).

⁶ Vale lembrar também a influência de Jean-Louis Flandrin, Edward Shorter, John Boswell e François Lebrun.

⁷ Não é a finalidade desse trabalho analisar qual o nível do uso que Ferry faz das análises do historiador francês. No entanto, em uma citação da obra de Phillippe Ariès - *A criança e a vida familiar no Antigo Regime*-, feita por Ferry em *A revolução do amor*, notam-se aspectos não enfatizados pelo filósofo, das análises e conclusões do historiador. Cito-a: “Tinha conscientemente a missão de preservar os bens, a prática comum de um ofício, a ajuda mútua cotidiana num mundo em que o homem e, com mais razão, a mulher, isolados, não poderiam sobreviver, e, no caso de crise, a proteção da honra e da vida. Ela não tinha função afetiva. Isso não quer dizer que o amor estivesse **sempre** ausente: ao contrário, ele **é muitas vezes encontrado**, por vezes desde o noivado, em geral depois do casamento, estabelecido e mantido pela vida em comum, como no caso da família do duque de Saint-Simon. Porém, (e é o que importa), o sentimento entre esposos, entre pais e filhos não era necessário nem à existência, nem ao equilíbrio da família: tanto melhor se ele viesse por acréscimo” (ARIÈS *apud* FERRY, 2012a, p. 85, grifo nosso). Nesse sentido, fica evidenciada a possibilidade do matrimônio por amor na sociedade tradicional.

apoia no que há de mais variável, mais volátil e mais efêmero, isto é, a paixão amorosa. Mas, além disso, é uma falta moral, porque, por assim dizer, se põe a raposa para tomar conta do galinheiro, e se desonra a mulher tratando-a como amante (FERRY, 2012a, p. 81).

Mais forte do que essa interpretação feita por Ferry são as palavras de Montaigne. Nelas, percebe-se o forte caráter de utilidade conferido ao casamento e por vezes é assustador o tom usado pelo autor. Esse assombro diante das palavras de Montaigne se deve, sobretudo, à tendência que o homem tem de compreender o mundo e todos os tempos, segundo sua visão e sua vivência⁸ do presente. Contudo, retornando à compreensão de Ferry acerca do matrimônio, não se pode deixar de expor o pensamento de Montaigne (*apud* FERRY, 2012a, p. 82) sobre a realidade conjugal:

Um bom casamento, se existe, recusa a companhia e os modos de viver do amor. Ele tenta imitar os da amizade. É uma doce concordância de vida, plena de continuidade, de confiança e de um número infinito de úteis e sólidos serviços e obrigações mútuas. Nenhuma mulher que prova dele gostaria de ocupar o lugar de amante e de amiga do esposo. Se ela habita sua afeição na qualidade de esposa, ali ela habita muito mais honrosa e seguramente.... Acontece nesse universo o que se vê nas gaiolas: os pássaros que estão de fora ficam desesperados para entrar e, por igual preocupação, aqueles que estão dentro ficam desesperados para sair.

Essa postura de Montaigne faz com que o casamento na sociedade tradicional seja compreendido como uma suave relação sem paixões e pouco amorosa, orientada pela utilidade, pelo respeito aos costumes e às regras sociais vigentes. Indagando-se acerca dessa perigosa infiltração do amor no matrimônio, aparentemente insignificante, nota-se a unidade do pensamento de Ferry acerca da importância do processo de secularização, também na constituição familiar. Essa nova maneira de estruturação da família é consequência direta das mudanças econômicas acontecidas no contexto europeu.

Na análise realizada por Ferry, ao nascente capitalismo e seu resultante êxodo rural sucederá, na vida dos jovens da época, uma busca pela independência financeira, como resultado do desejo do homem moderno de concretizar o projeto de liberdade teorizado e expandido pelos intelectuais dessa época (FERRY, 2012a, p. 89). Para o autor, a todos aqueles que saíram das aldeias era outorgada uma dupla liberdade: a liberdade do anonimato, pois na cidade o aldeão se tornaria apenas mais um entre tantos outros, livre das relações e do olhar dos conhecidos; e a liberdade financeira, que permitirá a realização dos projetos individuais e a independência em relação aos ‘arranjos’ e aos seus familiares. Livres dos argumentos

⁸ Entende-se aqui como vivência o contexto da vida psíquica, como afirma Dilthey segundo o autor Jean Grondin na obra *Introdução à Hermenêutica Filosófica* (São Leopoldo: UNISINOS, 1999, p. 151). Nesse sentido as vivências influenciam tanto as representações quanto as valorações realizadas pelo homem.

de autoridade – especialmente os desejos familiares e a dependência financeira – o homem moderno não se preocupará mais com as imposições heterônimas (FERRY, 2012a, p.89). A única vontade que deverá ser satisfeita é a da realização pessoal e da busca da felicidade. Na análise do autor, inicialmente é o proletário que se unirá conjugalmente com aquela que escolheu para si. Tal atitude, posteriormente, será seguida pelos burgueses que, num primeiro momento, relutantes a esse tipo de união, ainda visavam ao matrimônio como garantia da manutenção da riqueza e do nome. Inicia-se aqui, mais do que um processo de liberdade de escolha, a laicização do homem no âmbito privado, isto é, naquilo que diz mais de sua intimidade (FERRY, 2012a, p. 90).

O casamento por amor é, portanto, determinante para que aconteça o reencantamento⁹ do mundo através da sacralização¹⁰ da figura humana. A concepção do homem-Deus feita pelo autor permite conceber uma moral que valoriza e respeita o homem mesmo quando são inúmeros os massacres, violências e genocídios assistidos na contemporaneidade (FERRY, 2012a, p. 92); no entanto, se comparado a todo o passado histórico, confirma a avaliação de Luc Ferry de que as tribulações que afetam o mundo atualmente são fatos mínimos, quando comparados às atrocidades do passado, como as guerras, a escravidão, o colonialismo etc.

Mais que uma possibilidade de reconhecimento da pessoa humana, tem-se o surgimento da intimidade, que valoriza a liberdade do homem, pois

é a evidência mais difundida do nosso tempo, talvez a única a suscitar uma tal unanimidade: a vida comum é caso de sentimento e de escolha, ela tem a ver com decisões individuais privadas, isto é, excluídas tanto quanto possível do controle da sociedade como um todo (FERRY, 2008a, p. 100).

Essa intimidade resulta numa maior autonomia e introspecção do indivíduo, permitindo uma entrega total à vivência do amor, algo que reforçará os laços matrimoniais ao garantir equilíbrio à relação. Ainda assim, não se pode esquecer de que com o casamento por amor surge também o divórcio, que coloca em risco toda a promessa de eternidade afiançada

⁹O termo se refere a um processo inverso ao desencantamento do mundo defendido e postulado por Marx Weber na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, nos seguintes termos: “Aquele grande processo histórico - religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca de salvação, encontrou aqui sua conclusão (WEBER, 2004, p. 96) ou ainda o desencantamento, segundo o autor, propiciou “a eliminação da magia como meio de salvação” (WEBER, 2004, p. 106), de forma que o que restou fora somente uma “ascese intramundana” (WEBER, 2004, p. 135).

¹⁰ A sacralização é para Ferry, o processo no qual o homem se torna a figuração de uma transcendência dada na imanência, assim, essas transcendências horizontais representam a “sacralização do humano” porque “é para o outro homem que podemos, eventualmente, aceitar assumir riscos” (FERRY, 2007, p. 279). Portanto, a sacralização acontece porque o homem se sacrifica por um outro ser humano, demonstrando o quanto a humanidade é sagrada.

no matrimônio (FERRY, 2012a, p. 93). Essa realidade não é banida dessa análise da modernidade, porque aquilo que antes parecia se alicerçar sobre algo estável mostra-se frágil e efêmero para muitos casais. Conseqüentemente, vê-se o surgimento de novas estruturas familiares, de pais e mães que se unem em segunda união ou mesmo de filhos e filhas de distintos casamentos vivendo sob o mesmo teto.

No entanto, o interesse aqui não é numa análise das novas estruturações dessa instituição. De outro modo, ressalta avaliar o impacto dessa mudança do matrimônio na nova relação que se estabelece com os filhos, afinal, “os produtos do amor, em geral, são objetos de amor” (FERRY, 2012a, p. 98). Esse trato amoroso com os filhos é, especialmente, consequência das mudanças matrimoniais ocorridas na modernidade, uma vez que na sociedade tradicional, em geral, os filhos, segundo Ferry, eram tratados com o mínimo de vínculo afetivo (FERRY, 2012a, p. 100)¹¹, o que não caracteriza a sociedade contemporânea.

Por isso, a valorização da infância na modernidade permite vislumbrar os primeiros passos da proposta de uma espiritualidade laica em Ferry, que culminará com a vivência de *ágape* não somente no seio familiar, mas na vida pública em geral (FERRY, 2012a, p. 107). Nessa lógica, a criança adquire uma singular importância no processo de estruturação e coesão dos laços matrimoniais, porque, como fruto de uma relação amorosa, torna-se o próprio amor encarnado. Em sua autobiografia, intitulada *O anticonformista*, Luc Ferry declara esse importante papel do filho na vida do casal e na intimidade dos pais. Partindo da própria experiência de adoção de sua filha mais velha, Ferry diz sobre essa singular lapidação do amor, que ganha nova dimensão a partir dos laços parentais. Nessa perspectiva o autor afirma:

Descobri então o que todos os pais descobrem, isto é, que uma criança desperta sentimentos estranhamente diferentes das outras formas de amor, por mais forte, apaixonado e autêntico que sejam. Deus sabe, no entanto, o quanto amei na vida – minhas companheiras, meus pais, meus irmãos, meus amigos... Mas esse amor específico, que a singularidade de cada criança em vez de dividir multiplica, de maneira igualmente estranha, se remete a outro domínio: trata-se de um amor que parece o que os cristãos chamam *ágape*, o amor gratuito, totalmente desinteressado porque ‘não recíproco’ (FERRY, 2012c, p. 124).

¹¹ O intuito de Ferry não é o de apresentar o amor parental como algo inexistente no passado. Do contrário, o autor reconhece o fato de que “são conhecidas, desde a mais alta Antiguidade, descrições, mitos e lendas relatando o amor apaixonado de mães e pais por esse ou aquele dos seus filhos. Sem dúvida, fora isso e sem falar de paixão propriamente, sempre houve um mínimo de apego dos pais por sua prole” (FERRY, 2008a, p. 103). Todavia, o que se quer afirmar é a mudança que acontece nesse tipo de relação e por vezes a maior frequência com que se vê esse amor na vida familiar contemporânea.

Não recíproco no sentido de nada esperar, de amar ilimitadamente, como acontece na relação entre pais e filhos, embora não se possa tapar os olhos e acreditar em tal generalização encontrada no pensamento de Ferry¹².

Assim, verifica-se que de *eros* nasce *ágape*, ou seja, do amor matrimonial nasce o amor pelos filhos, que é um amor ilimitado e que

é provavelmente o que mais se aproxima do que devia ser *ágape*, o amor cristão. Encontra-se essa ideia na filósofa Simone Weil (1909-1943) tirada da teologia judaica (a Teoria do 'Tsimssum'), segundo a qual Deus teria criado o mundo por amor e não por excrecência nem por onipotência, mas se tornado mais fraco, se recolhendo para ceder lugar. Deixou que lhe faltasse ser para que houvesse ser. É a esse amor que se acede com o amor que se tem pelos filhos. Repito, não se trata de um amor igualitário, do qual se espera reciprocidade. Eu conhecia *philia* (a amizade), conhecia *éros*, mas ignorava ainda *agapé*. Essa experiência (sem ter aqui qualquer consonância religiosa) certamente contribuiu muito para modificar meu olhar sobre as prioridades da existência (FERRY, 2012c, p. 124 e 125).

Feitas tais elucubrações histórico-antropológicas, consegue-se agora aprofundar a temática do amor a partir das considerações filosóficas e religiosas, a fim de que seja compreensível a possibilidade da proposta de Ferry que garante a existência de uma espiritualidade laica, fundamentada no amor agápico que é por excelência o amor cristão. Assim, a dicotomia do pensamento de Ferry se apresenta de maneira mais nítida: há em seu pensamento uma experiência de laicidade que não escapa nem consegue se desprender dos fundamentos da tradição cristã. Essa seria, talvez, a maior “tentação” que o Cristianismo legou à pós-modernidade, e que seduziu até mesmo Ferry. A conclusão do autor juntamente com Lucien Jerphagnon na obra *A tentação do cristianismo* é a de que a maior sedução do Cristianismo, em detrimento a toda a filosofia grega, seria a de garantir um amor que salva (FERRY; JERPHAGNON, p. 90 e 91), o que caracterizará o Cristianismo como uma loucura aos olhos da sabedoria grega, porque ele concede a salvação e a felicidade no amor, algo que até então era visto como fundamento do apego humano e que levaria o homem à escravidão e ao sofrimento. Os gregos, segundo Ferry, consideravam o amor uma impossibilidade diante do caráter transitório do homem em razão da morte, visão que fundamentalmente fora mudada pelos cristãos, que se deram ao luxo de amar sem limites graças à promessa da ressurreição. Resta, porém, compreender, em que consistem as abordagens do amor desde o ponto de vista

¹²O autor, ao limitar sua filosofia a uma experiência própria ou a uma análise particular, faz generalizações a partir de vivências pessoais, esquecendo-se de que a realidade da vida parental envolve muitas particularidades, não suportando, portanto, generalizações. Nesse sentido, em algumas pessoas, uma criança pode despertar sentimentos outros, distintos daqueles que Ferry experimentou. Têm-se exemplos, de não poucos pais que matam seus filhos ou os abandonam à mercê da própria sorte: crianças jogadas no lixo ou mesmo assassinadas sem motivo algum, e tais fatos são realidades corriqueiras apresentadas pela mídia. Mesmo que essa não seja a regra, mas casos isolados, não é possível deixar de considerá-los.

dos teólogos, filósofos, religiosos e ateus em relação com a filosofia de Ferry, até sua peculiar importância e fundamentação na vida do homem do segundo humanismo.

3. A abordagem analítica do amor : *Eros* como elemento de espiritualidade

Princípio das mudanças ocorridas na modernidade e motivador da grande revolução dos lares e sua resultante valorização das individualidades, *eros* é o amor que consome, se ligado à conquista. Trata-se de um amor que “se nutre tanto da presença do objeto amado, quando nós o ‘consumimos’, quanto de sua ausência, pois é preciso que esse objeto se eclipse durante um certo tempo para que o desejo renasça” (FERRY, 2013, p. 67). Portanto, trata-se, num primeiro momento, de um amor que se deixa mover pelos desejos, pela necessidade da presença, pela relação sexual e pelas carícias e afetos. Comumente visto dessa forma, *eros* poderá figurar-se como decadente, desvalorizado e, em muito, escravizado pela necessidade da presença do outro, e essa forma vigente de compreender *eros*, muitas vezes, não consente em dissuadir dessa experiência do amor humano qualidades transcendentais ou superiores aos desejos instintivos. Ferry acredita que a desvalorização de *eros* advém da concepção cristã do pecado (FERRY, 2012b, p. 126-127): movido pelo desejo e seduzido pelo amor erótico, o homem deixa de agir racionalmente e segundo a vontade divina, para concretizar unicamente seu forte desejo de partilhar, com outrem, a mais profunda intimidade, como o sexo, em busca de uma realização pessoal, como se *eros* fosse um amor pecaminoso, egoísta e pervertido.

No entanto, essa concepção de Ferry de que a culpabilidade de *eros* resulta da visão cristã acerca desse amor apresenta-se fraca e carente de aprofundamento. Afinal, nem todo o Cristianismo aceita a visão de que *eros* é unicamente a vivência inebriante e louca, desmedida e irracional que subjuga o amor a desejos nefastos à própria integridade do homem¹³. Essa pode ser uma conceptualização que parte da vertente tradicionalista e dogmática que vê no amor erótico a promoção do pecado. Não que essa tenha sido a concepção dos gregos acerca de *eros*; outrora, já os gregos mostravam que em *eros* seria possível suscitar no homem o interesse em saborear a experiência beatífica, que o direcionaria à própria divindade. Merece

¹³ Podem-se citar algumas obras de autores confessadamente cristãos que defendem a visão de um amor erótico santificado como o *Pequeno Tratado do Verdadeiro Amor* do Teólogo católico Anselm Grün, que afirma: “A vivência do amor erótico e sexual estimula cada vez mais o meu anseio pelo ilimitado amor de Deus. E o anseio pelo amor divino faz com que eu me satisfaça com o amor concreto, como sendo experimentado entre nós” (Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 170). Também o Teólogo metodista José Miguez Bonino em *Ama e faz o que quiseres* afirma: “Dar-se as mãos, sentir-se fisicamente juntos, são tentativas de realizar essa identidade em amor para a qual fomos criados” (São Paulo: Imprensa Metodista, 1982, p. 39). Ou mesmo o documento Carta Encíclica *Deus caritas est* do Papa Bento XVI que afirma: “o *eros* quer nos elevar ‘em êxtase’ para o Divino, conduzir-nos para além de nós próprios” (São Paulo: Loyola, 2006, p. 12).

ressaltar que o próprio *eros* é uma divindade para os gregos, e, experimentá-lo é já uma dádiva que abre ao homem a possibilidade de conhecer, por menor que seja, uma porção da eternidade (PLATÃO, 1979, p. 13). Assim, *eros* destina o homem à experiência religiosa quando conserva na experiência do belo a própria experiência celestial ou mesmo ao preparar o máximo de felicidade para o homem “pondo-nos em condições de não só entre nós mantermos convívio e amizade, como também com os que são mais poderosos que nós, os deuses” (PLATÃO, 1979, p. 21).

Também a mística cristã valoriza a imagem erótica como a figuração da relação entre o homem e Deus, dos mais conhecidos místicos, Tereza d’Ávila e João da Cruz, falam de Deus como o Amado, e não tendo elementos linguísticos suficientes para exteriorizar a profundidade da experiência que fazem com a divindade, usam a força de *eros* para exprimir tal contemplação¹⁴ “já que o místico busca a ‘fusão em Deus’”, tendo em vista que “quem ama visa a desaparecer no amado” (FERRY, 2012b, p. 130). Constata-se isso na obra *O erostimo* de Georges Bataille (2014, p. 250), onde se afirma: “A aproximação que a linguagem dos místicos introduz entre a experiência do amor divino e a da sexualidade, sublinha a aptidão da união sexual para simbolizar uma união superior”. Nesse segmento, Agostinho também não exclui a possibilidade de o homem viver o amor-apego, ou seja, o amor erótico, “desde que não nos apeguemos ao que passa, mas ao que dura e chega nelas à eternidade” (FERRY, 2012a, p. 311). Assim, Agostinho afirma que esse amor apegado só se torna autêntico quando é amor em Deus e por isso até mesmo diante da morte não se deve ter medo de amar e se apegar àqueles que amamos, pois em Deus o amor se eterniza no sentido de que o próprio ser amado se torna eterno. Segundo o bispo de Hipona, “Feliz aquele que te ama, e que, por teu amor, ama o amigo e o inimigo! Somente não perde nenhum ente querido aquele para quem todos são queridos, aquele que nunca perdemos” (AGOSTINHO, 1984, p. 91). Dessa forma, “ninguém perde os seres singulares que ama, a não ser aquele que deixa de amá-los em Deus. Agostinho não exclui o amor do apego quando seu objeto é divino” (FERRY, 2012a, p. 312). A partir dessa visão agostiniana, nota-se um cristianismo que não exclui a possibilidade de o homem viver o amor terreno, sendo ele *eros* ou *philia*, mas que deverá trazer consigo a purificação que se concretiza quando se ama os outros em Deus.

Fica evidenciado um *eros* purificado, que, livre de todos os excessos, conduz o homem à intimidade com Deus e, por isso, não deixa de direcionar o homem à áurea experiência com

¹⁴ Nota-se tal linguagem, por exemplo, no *Cântico Espiritual* de João da Cruz, canção IV: “Quão manso e amoroso Despertas em meu seio Onde tu só secretamente moras; Nesse aspirar gostoso, De bens e glória cheio, Quão delicadamente me enamoras!” (Petrópolis: Vozes, 1960, p. 317).

o transcendente. De outro modo, mesmo os gregos já reconheciam a possibilidade de uma experiência erótica transcendente e conseqüentemente a grandeza da experiência do amor, principalmente porque “se reconhece que o Amor é entre os deuses o mais antigo. E sendo o mais antigo é para nós a causa dos maiores bens” (PLATÃO, 1979, p. 13) e como causa de toda a bondade não poderia levar o homem à decadência.

Assim, percebe-se no amor erótico o princípio da divindade, sendo possível afirmar que *eros* carrega em si uma conotação religiosa porque relembra ao homem a necessidade de buscar sua unidade perdida. Nessa concepção, o amor se torna a garantia da felicidade para o homem gregos como se apresenta como possibilidade do retorno dessa mesma unidade não mais no sentido da união com Deus, mas no sentido do encontro com o outro. A esse respeito, em *O banquete* Aristófanes afirma que o homem, no princípio era constituído de uma duplicidade, e sua forma era a seguinte: “com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo” (PLATÃO, 1979, p. 22). Era uma espécie que continha uma força excepcional a ponto de quererem escalar o céu para digladiar com os deuses e, assim, Zeus, depois de uma grande reflexão, toma a decisão de cortar cada um em dois seres, tornando-se seres humanos, homem e mulher (PLATÃO, 1979, p. 23). Assim, a completude, a felicidade e a unidade do homem se findaram, e o amor se tornará a única possibilidade do retorno a essa situação inicial. No *Pequeno Tratado das Grandes virtudes*, Comte-Sponville (2009, p. 248) dirá:

A partir de então cada um é obrigado a buscar *sua metade*, como se diz, e é uma expressão que devemos tomar aqui ao pé da letra: outrora, “formávamos um todo completo (...), outrora éramos um”; mas eis-nos “separados de nós mesmos”, não parando de buscar aquele *todo* que éramos. Essa busca, esse desejo é o que se chama amor, e, quando satisfeito, é a condição da felicidade. De fato, somente o amor “recompõe a antiga natureza, ao se esforçar por fundir dois seres num só e curar a natureza humana”.

Tal mito de Aristófanes evidencia as características religiosas desse amor ao mostrar a necessidade do homem em se identificar com o absoluto, com o que é definitivo e exclusivo (COMTE-SPONVILLE, 2009, p. 249). Enquanto procura encontrar a unidade perdida, e uma vez encontrado essa unidade, o homem consegue experimentar, em sua finitude, a imensidão da felicidade, mostrando assim que o amor erótico não se prende às forças instintivas, mas lhe permite buscar o aperfeiçoamento de seu próprio ser pela experiência de unidade com o outro (PLATÃO, 1979, p. 24).

Isso posto, *eros* também ascende o homem ao divino. E essa caminhada de ascensão, por assim dizer, tem em *eros* o início do trajeto que se culmina em *ágape* como o coroamento dessa caminhada de aperfeiçoamento. Ao se fazer um paralelo entre esse processo de ascensão ao divino e a filosofia de Ferry, tem-se que o matrimônio e suas transformações ao longo do tempo podem ser identificados com *eros*; conseqüentemente, o humanismo do amor se identifica com o momento de *ágape*, que é o coroamento de toda a trajetória de redenção do homem. Logo, não é possível falar de um segundo humanismo sem antes considerar as mudanças no matrimônio, assim como não é possível falar de *ágape* sem a compreensão da grandeza de *eros*.

4. A experiência da alteridade mediada por *Eros*

Eros revela o constante desejo do homem de vencer a solidão e de se fazer completo com o outro. Não se pode prender unicamente ao sentido positivo desse amor de completude; ele também revela o egoísmo humano ao querer tudo para si. Buscando a completude de si no outro para ser feliz, o homem pode acabar por escravizar tal outro fazendo deste um objeto de seu insaciado desejo de presença (FERRY, 2012b, p. 133). Sufocando a individualidade e a liberdade de outrem, *eros* pode acentuar também um demasiado amor próprio, ou seja, “aquele que ama se torna então a medida para toda coisa: ser, na verdade, é perceber ou ser percebido, amar ou ser amado” (FERRY, 2012b, p. 132). Para não se perder nessa sedução própria do espírito humano, o homem tem de trabalhar os limites da alteridade, porque somente assim pode discernir entre aquilo que é a unidade, e mesmo a totalidade buscada nas relações eróticas e as individualidades que compõem essa mesma relação. Desse modo, o homem percebe que a satisfação experimentada no amor não pode resultar das exigências de uma individualidade dominadora; estando preso em si, *eros* não poderia se concretizar¹⁵ como completude, como sugere o mito de Aristófanes, mas essa satisfação só acontece na medida em que o homem se percebe como um ser em falta, ou seja, quando é capaz de reconhecer a importância do outro e de se dar a ele na relação.

Outro grande problema encontrado no amor erótico é o do “altercentrismo”¹⁶, ou seja, a propensa atitude do homem de esquecer-se de si completamente, colocando o outro como

¹⁵ Utiliza-se aqui esse termo no sentido de que o amor, mais do que um simples sentimento, deve ser entendido como ação. Portanto, o amor o é, à medida em que se torna atitude, algo que se afirma na concretude da vida do homem e não algo ideal e imaginário.

¹⁶ Esse conceito pode ser deduzido a partir do pensamento de Lévinas exposto no capítulo VIII: A responsabilidade por outrem, da obra *Ética e Infinito* (Lisboa: Edições 70, p. 1982).

centro determinante de seus projetos e de sua própria vida (FERRY, 2012b, p. 130-131). Essa atitude de esquecimento de si ou de identificação total com o ser amado caracteriza um amor místico, ou mesmo a concepção de cristalização¹⁷ elaborada pelo escritor francês Stendhal, que apresenta a supervalorização e quase beatificação do amado estatuída pelo amante. Não obstante, ao se esquecer da própria individualidade, o amante esquece também a sadia relação do amor erótico, porque escraviza seu eu ao colocar o outro como única realidade verdadeira. Para Luc Ferry, essa atitude de suspirar diante do outro até o ponto de negar-se a si mesmo poderá ser identificada como uma idolatria (FERRY, 2012b, p. 130-131), que oprime a individualidade e limita o crescimento.

Dessa forma, somente quando se desvencilha das amarras da idolatria ou da cristalização é que o amante pode experimentar o amor de maneira saudável, distante da totalização do outro e de si mesmo. É importante salientar tais riscos para que assim se torne compreensível todo o paradoxo que passa a envolver a vida matrimonial do homem moderno exigindo dele clareza nas relações estabelecidas. Com isso, se não houver uma fundamentação e reconhecimento das exigências do amor erótico em relação ao respeito à alteridade, certamente a proposta de Ferry de uma vida cujo significado se pauta no amor não será autêntica, tendo em vista que a base de toda a significação do segundo humanismo está firmada na radical mudança das formas conjugais.

O matrimônio fundamentando-se em *eros* provocará questionamentos. E Luc Ferry aponta dois elementos que assentam as dificuldades enfrentadas pelos indivíduos a partir da estruturação da vida sobre *eros*: em primeiro lugar, “o indivíduo foi levado a fundar a parte mais importante de sua existência sobre sentimentos, sobre ligações afetivas às vezes violentas” (FERRY, 2012b, p.125). Face ao exposto, surge o segundo elemento que é a vulnerabilidade do homem, resultante do fato de ele não mais se deixar subjugar pelos imperativos da tradição que, em certo sentido, davam segurança às suas tormentas. Com isso, o que se tem é “mais amor e laços sentimentais do que nunca com relação a seus próximos, maior vulnerabilidade ao mal sob todas as suas formas, e menos apoio do que nunca diante dessas coisas” (FERRY, 2012b, p.125). Nessa sociedade secular, os riscos e os questionamentos acerca do amor pululam nas mentes dos intelectuais e dos homens comuns de seu tempo, o que é característico a todo tipo de mudança.

¹⁷ O conceito cristalização foi criado pelo escritor francês Stendhal que, em sua obra *Do amor*, o conceitua da seguinte maneira: “O que eu chamo de cristalização é o trabalho do espírito que extrai de tudo o que se apresenta a descoberta de que o objeto amado possui novas perfeições. [...]. Em uma palavra, basta pensar em uma perfeição para vê-la em quem se ama. Esse fenômeno, que me permito chamar de cristalização, vem da natureza, que nos comanda ter prazer e envia-nos o sangue ao cérebro, do sentimento de que os prazeres aumentam com as perfeições do objeto amado, e também da ideia: ela é minha” (STENDHAL, 2011, p. 14).

Romancistas, pensadores e até filósofos sérios se colocaram a questão: essa forma de amor não é contraditória? Por um lado, o (a) apaixonado (a) se declara inteiramente entregue a seu objeto. Ele (a) está, por assim dizer, 'fora de si mesmo (a)'. Ele (a) só pensa nela (e), somente ela (e) está em seus sonhos, e cada instante da sua vida se abisma na preocupação com o menor sinal vindo do outro. Ele (a) é, digamos, 'altruísta'. Mas essas emoções não são, antes de mais nada, suas? Onde se situam os sentimentos atravessados pela paixão senão no mais íntimo e profundo do próprio apaixonado? O objeto, que parecia tão essencial um instante antes, na verdade não seria apenas um acessório, a causa fortuita de um sentimento por natureza egoísta, que satisfaz sobretudo a si mesmo? (FERRY, 2012b, p. 128-129)

Teoricamente o homem está diante da impossibilidade de uma resposta; no entanto, na vida cotidiana, tal contradição poderá ser superada na busca constante da igualdade entre os amantes que garante assim, o equilíbrio da própria relação. Situações em que há o desequilíbrio, há a desarmonia e a propensão de se puxar a corda para um dos lados com maior força. Em equilíbrio, *eros* abre o indivíduo para a exterioridade, e essa abertura, também é abertura para o infinito. Sobre esse equilíbrio mantido entre os amantes na relação, em *Ética e Infinito* Lévinas (1982, p. 59) afirma:

No Eros exalta-se entre os seres uma alteridade que não se reduz à diferença lógica ou numérica, que distingue formalmente qualquer indivíduo de outro. Mas a alteridade erótica não se limita à que, entre estes seres comparáveis, se deve a atributos diferentes que os distinguem.

Para tanto, Lévinas quer afirmar que a identidade dos amantes se mantém preservada na relação amorosa. O fato de serem dois faz com que esse outro permaneça para mim como um mistério. Portanto, *eros* não pode ser posse e poder sobre a alteridade, atitudes que fariam desse amor um tirano, mas, ao respeitar aquilo que não se conhece do outro, *eros* concretiza a valorização da transcendência, do infinito, ou do divino. Isso faz crer que Lévinas não apresenta *eros* como uma privação, mas resguarda a esse amor o respeito pelo outro como um absolutamente outro (LÉVINAS, 1982, p. 59).

Faltou a Luc Ferry uma analítica de *eros* como um amor equilibrado para poder fundamentar o amor parental, sem a necessidade de recorrer à *ágape* ou à *philia* como as únicas maneiras da entrega ilimitada ao amor, mesmo no seio familiar. Um *eros* equilibrado pode, por si mesmo, dar o embasamento necessário à experiência de um amor espiritualizado na vida conjugal. Segundo Ferry, essa espiritualização do amor só será possível quando nascem os filhos, o que limitaria essa experiência de espiritualidade. Da mesma maneira, prendendo-se ao amor erótico concebido por Platão, como falta e desejo que exige o consumo ilimitado do outro, não é possível passar de *eros* para *ágape* de forma pacífica, e nem muito

compreensível. Quando se tem *eros* como um amor equilibrado que respeita o outro como tal, não desejando fundir-se em sua individualidade mas reconhecendo sua alteridade, é possível encontrar uma transcendência que motiva essa relação, porque “em qualquer gênero de amor a que devamos os prazeres, desde que haja exaltação da alma, eles são fortes e sua lembrança impulsiona” (STENDHAL, 2011, p. 12). Nesse sentido, ao falar da transcendência, ou dessa exaltação da alma, pode-se compreender melhor a proposta de Ferry.

5. Considerações finais

É perceptível a existência de uma espiritualidade em *Eros*. Como apresentado, esse amor é o pressuposto das transformações sociais da modernidade que tornaram possível uma nova experiência da vida matrimonial. Resultante disso, tem-se uma nova relação no seio familiar que tornou possível a liberdade, a escolha, o respeito e o comprometimento com o outro. *Eros* é o amor altruísta que exige dos amantes uma experiência saudável para não incorrer em excessos, que por vezes, impossibilitam o crescimento espiritual e pessoal. Contudo, consciente da individualidade do outro e respeitando os limites de cada um, *eros* pode ser um novo caminho de espiritualidade sem Deus. Ele aponta a transcendência, quando exige que o amante saia de si, de seu egoísmo natural, ao encontro do amado. Essa saída é já a demonstração do caráter transcendente que o amor permite ao homem. Mas, e como vimos, não podemos reduzir *eros* unicamente à conotações banais, como é costumeiro acontecer nos tempos atuais. Temos de entender esse amor como uma experiência equilibrada que reconhece no amado sua individualidade, mas nem por isso deixa de querer estar com ele, e com ele caminhar. Assim, o amor passa a ser uma experiência em comum, que fortalece os laços e leva amado e amante ao sublime e à completude.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1984.
- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- BENTO XVI. **Carta Encíclica Deus Caritas Est**. São Paulo: Loyola, 2006.
- BONINO, José Miguez. **Ama e faze o que quiseres**. Disponível em: <http://www.metodistavilaisabel.org.br/docs/ama_e_faze_o_que_quiseres.pdf> Acesso em: 21 ago. 2015
- COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- FERRY, Luc. **A revolução do amor**, por uma espiritualidade laica. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012a.
- _____. **O homem-Deus**, ou, O sentido da vida. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012b.

- _____. **Aprender a viver**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- _____. **Famílias, amo vocês**, política e vida privada na época da globalização. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008a.
- _____. **Do amor**, uma filosofia para o século XXI. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.
- _____. **O anticonformista**, uma autobiografia intelectual; entrevistas com Alexandra Laignel-Lavastine. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012c.
- _____; JERPHAGNON, Lucien. **A tentação do cristianismo**, de seita a civilização; Rio de Janeiro: Objetiva, 2012d.
- GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- GRUN, Anselm. **Pequeno tratado do verdadeiro amor**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JOÃO DA CRUZ. **Cântico Espiritual** – Chama viva de amor. Petrópolis: Vozes, 1960.
- LEVINÁS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.
- PLATÃO. **O banquete**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os Pensadores – 2ª edição)
- STENDHAL (Marie-Henri Beyle). **Do amor**. L&PM editores, 2011.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

**“Nem toda metafísica é violenta, mas toda violência é metafísica”:
o lugar de Deus na pós-modernidade**

*"Not all metaphysics are violent, but all violence is metaphysics":
The place of God in postmodernity*

Carlos Alberto Pinheiro Vieira¹⁸
carmarvieira@gmail.com

Resumo: O presente artigo busca refletir sobre a proposta do Filósofo italiano Gianni Vattimo para o Cristianismo contemporâneo, diante do processo de desconstrução da Metafísica no Ocidente. Analisaremos, portanto, a possibilidade de uma reinterpretação da Fé Cristã, através de uma espiritualidade que se configura como pós-metafísica. Por fim, apontaremos a proposta vattimiana da caridade (*caritas*) como um eixo norteador para o futuro do cristianismo na chamada pós-modernidade.

Palavras-chave: Gianni Vattimo, Cristianismo, Pós-modernidade.

Abstract: The present article seeks to reflect on the proposal of the Italian Philosopher Gianni Vattimo for contemporary Christianity, facing the process of deconstruction of Metaphysics in the West. We will analyze, therefore, the possibility of reinterpretation of the Christian faith, through a spirituality that is configured as post-metaphysical. Finally, to point out a vattimistic proposal of charity (*caritas*) as a guiding axis for the future of Christianity in the so-called postmodernity.

Keywords: Gianni Vattimo, Christianity, Postmodernity.

Introdução

Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele, ou por sua origem, ou sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender, e se elas aprendem a odiar, podem ser ensinadas a amar, pois o amor chega mais naturalmente ao coração humano do que o seu oposto. A bondade humana é uma chama que pode ser oculta, jamais extinta. (Nelson Mandela, 1995)

Em tempo de tanto extremismo e discurso de ódio, a religião tem um papel fundamental e importante na promoção de uma cultura de não violência, numa cultura de paz, de diálogo e de convivência pacífica. O grande problema é que muitas vezes quem deveria praticar e promover a paz, trazo ódio.

Um dos grandes e principais desafios do cristianismo no mundo contemporâneo é saber como lidar e dialogar com a multiplicidade de culturas, crenças e até mesmo de

¹⁸Mestre em Ciências da Religião (2011) e licenciado em Filosofia (2008) pela Universidade Católica de Pernambuco. Colaborador do Instituto Humanitas Unicap. Pesquisador vinculado aos Grupos de Pesquisa (CNPQ), “Religião Cristã, Fundamentos e Desafios Contemporâneos” e “Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo”. Membro do Núcleo de Estudo e Pesquisa sobre as Juventudes – NEPEJ e do Observatório Transdisciplinar das Religiões (UNICAP).

descrença, sem cair numa visão extremista e, por vezes, violenta. Entendemos que essa visão distorcida e violenta da religião cristã na contemporaneidade está na convicção equivocada de algumas Igrejas cristãs, assim como de uma parcela do clero e de alguns pastores, ao excluir todas (os) que pensam e agem de maneira diferente da suposta verdade apresentada por essas igrejas.

Através de tamanha inquietação, a nossa proposta com o trabalho aqui apresentado é de anunciar uma outra forma de interpretação cristã para o mundo contemporâneo. Apresentaremos a instigante reflexão do filósofo italiano Gianni Vattimo¹⁹ como uma das formas de reinterpretar o cristianismo na chamada pós-modernidade.

A proposta teórica de Gianni Vattimo dirige-se rumo a uma interpretação do mundo, sob uma nova forma de secularização, de pluralismo e de tolerância. Para ele, vivemos num cenário qual a comunicação e os seus meios adquirem um caráter central. Fazemos parte de uma espécie de “babel” da informação que, além de ser mais que um transtorno e coação, abre caminhos à liberdade, uma vez que vai além daquela visão unitária da racional-modernidade. A Pós-modernidade, portanto, segundo Vattimo, abre caminho à tolerância, à diversidade. É a superação do “pensamento forte”, metafísico, das grandes narrativas, para o “pensamento fraco”, uma espécie de “nihilismo fraco”. Aqui Vattimo coloca, propriamente, sua interpretação de Nietzsche que, ao pregar a morte de Deus, fala do fim da Metafísica e, precisamente, o fim do “pensamento forte”. Essa sociedade pós-moderna dá lugar ao surgimento da cultura da tolerância, baseada na diversidade, e conseqüentemente menos dogmática. O autor assume que suas raízes filosóficas estão em Nietzsche e Heidegger. Encontra nesses dois filósofos a chave de leitura para a interpretação do fenômeno da Pós-modernidade²⁰.

O grande desafio do cristianismo, atualmente, é esvaziar-se de um dogmatismo, impregnado, há séculos, nas bases do Cristianismo, ao abrir-se às grandes questões pós-modernas, deparando-se com uma nova concepção de Igreja cristã cujo Deus *kenótico*, esvazia-se da sua condição Divina para amar e servir com amor (*caritas*) toda humanidade. Entendemos que uma Igreja, verdadeiramente, cristã, seria uma Igreja disposta a exercer a *kénosis*, como processo de esvaziamento da verdade absoluta, abrindo-se ao entendimento da

¹⁹ É um filósofo italiano e um grande estudioso do pensamento de Nietzsche e Heidegger, conhecido também como o pai do “pensamento fraco” (*pensierodebole*) Interpreta a contemporaneidade a partir de uma nova forma de racionalidade que se constitui com a negação do discurso por uma metafísica baseada num pensamento forte. Nasceu em Turim em 1936, foi integrante do Parlamento Europeu, hoje atua como professor de Filosofia na Universidade de Turim, autor de numerosos ensaios sobre a Filosofia alemã dos séculos XVIII e XIX. (TEIXEIRA *In*: PECORARO, 2009)

²⁰ TEIXEIRA *In*: PECORARO, 2009, p. 377.

verdade do outro, mesmo não renunciando à sua verdade. Mas estariam essas Instituições dispostas a tamanho sacrifício?

Para Gianni Vattimo²¹, o Cristianismo contemporâneo necessita repensar a sua forma de ver o mundo, partindo de uma espiritualidade que está para além de toda concepção dogmática. Atualmente, muitas pessoas buscam uma nova espiritualidade, sem Religião²², isso significa que a questão da espiritualidade, na contemporaneidade, não abarca mais certos aspectos doutrinários, ao deparar-se com novas concepções culturais. É, portanto, uma espiritualidade secular. Uma espiritualidade que herda todo o legado de sabedoria das tradições espirituais e religiosas da humanidade, inclusive a Cristã, despida de absolutismos metafísicos.

O nosso trabalho busca analisar e contribuir criticamente acerca da religião cristã em períodos chamados de pós-modernos, assim como, de compreender o pensamento vattimiano ao analisar questões em que a própria religião já não satisfaz com seus discursos vazios de sentidos, diante de questões tão complexas.

Portanto, este Trabalho busca refletir sobre a proposta de Gianni Vattimo para o Cristianismo contemporâneo, que se fundamenta em uma Ontologia fraca, dentro do processo de desconstrução das estruturas fortes da Metafísica no Ocidente. Analisa, portanto, a possibilidade de uma nova interpretação da Fé Cristã, na Pós-modernidade, tematizada pela Filosofia de uma espiritualidade pós-metafísica e pós-religiosa.

1. O “*Fim*” Das Verdades Absolutas

Surge, na Grécia antiga, a necessidade de categorizar, assim como de definir, o ser, determinando sua essência e realidade. O primeiro a tentar sistematizar a Metafísica foi Aristóteles, no momento em que procurou identificar a Metafísica como verdadeira Ciência ou Filosofia Primeira, tornando-a base de toda a Metafísica ocidental²³.

Quando o pensamento metafísico adentra os portões das grandes catedrais, confunde-se com a Teologia cristã e, portanto, com a verdadeira história do ser, através da cristianização do pensamento platônico herdado por Santo Agostinho, assim como,

²¹ Cf. VATTIMO, 2004.

²² Para entendermos, melhor, essa concepção, por uma espiritualidade sem Religião, indico as obras de VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004, que será aprofundado mais adiante, e a obra de CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga:** sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.

²³ BALEIRO, 2009, p. 19.

Aristóteles por Tomás de Aquino, com a ideia de uma causa não causada como prova da existência de Deus.

Aurélio Agostinho (354-430) foi influenciado, pelo Neoplatonismo de Plotino. Segundo o teólogo norte-americano **Matthew Fox**²⁴, a **influência agostiniana fez do Cristianismo uma religião não só pessimista, mas também patriarcal e violenta. A Teologia de Fox tenta despedaçar o esquema "queda-redenção" para romper o fundamental dualismo alma-corpo, sagrado-profano, Deus-mundo – um dualismo herança da experiência maniqueia do jovem Agostinho. Em Agostinho encontra-se um humanismo defensável de que o homem é mais de Deus do que a ele próprio. Porém, com o aumento do papel do homem como vetor único do real, abre-se o caminho para a noção de um Humanismo em uma crise que, em nossa época, se mostrará de forma mais profunda e preocupante**²⁵.

A partir do final do Século XVI e, com maior intensidade, no início do Século XVII, o pensamento ocidental começa a sofrer uma mudança considerável, que irá manifestar-se na Metafísica. Os filósofos clássicos (Século XVII) julgavam-se modernos por terem rompido com a tradição do pensamento platônico, aristotélico e neoplatônico e, por conseguinte, por não mais aceitarem a Tradição que havia sido elaborada pelos medievais. A Metafísica antiga e medieval baseava-se na afirmação de que a realidade ou o Ser existe em si mesmo e que ele se oferece tal como é o pensamento. A Metafísica clássica ou moderna baseava-se na afirmação de que o intelecto humano ou o pensamento possui o poder para conhecer a realidade tal como é, em si mesma e que, graças às operações intelectuais ou aos conceitos que representam as coisas e as transformam em objetos de conhecimento, o sujeito do conhecimento tem acesso ao Ser. O filósofo britânico David Hume dirá que os pressupostos metafísicos não têm fundamento, não possuindo validade alguma. A partir de Hume, a Metafísica, tal como existira desde os gregos, tornava-se impossível. Hume despertou a Metafísica do “sono dogmático” porque a forçou a indagar sobre a sua própria validade e sua pretensão ao conhecimento verdadeiro. O que é “despertar do sono dogmático?” É indagar, antes de tudo, se a Metafísica é possível e, se for, em que condições é possível. Despertar do dogmatismo é elaborar uma crítica da razão teórica, isto é, um estudo sobre a estrutura e o poder da razão para determinar o que ela pode e o que ela não pode conhecer verdadeiramente²⁶.

²⁴ IHU, Um cristianismo sem Agostinho?, Acesso em: 15/04/2011.

²⁵ TEIXEIRA *In*: PECORARO, 2009, p. 392.

²⁶ Cf. CHAUI, 2010.

Com o fim da Metafísica, ocorreu a desconstrução dos grandes relatos, desestruturando-se as grandes “verdades” em benefício de uma visão pluralista dos significados, não cabendo, mais, um discurso fundamentado, no pensamento metafísico. Hodiernamente, não existem fatos, existem, apenas, interpretações acerca dos fatos (hermenêutica), pois, como vimos, já, na Modernidade, ocorre um desafio aos estudos do fenômeno religioso. Para alguns, anunciava-se a negação do sagrado e o fim inevitável dos grandes relatos como explicação do mundo.

Para Gianni Vattimo, o Cristianismo é uma Religião que evolui com o advento da Modernidade, no momento em que se destaca, a partir da sua concepção cultural, abrindo-se para as grandes universidades da Época, transformando-se, num tema tipicamente moderno. A ideia de Secularização, no pensamento vattimiano, é uma ideia fundamental para entender o Cristianismo contemporâneo, pois, na sua concepção, a Secularização se despede das antigas categorias metafísicas, o que elimina a concepção de um Deus mitológico, ligado à uma certa narração mítica.

Em sua obra *Depois da Cristandade* (2004), ele nos apresenta a proposta de um cristianismo de ultrapassamento, ao se consolidar como um evento de distanciamento às prescrições institucionais da cristandade e como possibilidade de repensar a religião cristã na atualidade.

Diante disso, ele propõe o enfraquecimento ou “fim das verdades absolutas”, através da reconstrução da tradição cristã na denominada pós-modernidade. Essa reconstrução acontece na proposta pelo “fim da metafísica clássica”, baseado no pensamento heideggeriano, que visa o fim da pretensão de dominar e manipular o próprio Deus.

Desse fim nasce a liberdade e a criatividade de novas expressões do próprio cristianismo, assim como, ocorre a desconstrução dos grandes relatos, através da dissolução das metanarrativas, desestruturando-se as grandes “verdades” em benefício de uma visão pluralista dos significados, não cabendo mais um discurso fundamentado no pensamento metafísico.²⁷

Com base nisso, podemos afirmar que o Cristianismo, na chamada pós-modernidade, vivencia uma Era que muitos nomeiam como pós-metafísica, ao ligar-se, intimamente, à tradição religiosa do Ocidente e ao pensamento do Ser como evento e como destino de enfraquecimento²⁸. O projeto de “ultrapassagem da Metafísica”²⁹ indica uma

²⁷VATTIMO, 2004, 53

²⁸VATTIMO, 2004, p. 34; ROCHA, 2010, p. 53.

²⁹Poderíamos chamar de historicização da metafísica. (Cf. VATTIMO, 2004)

compreensão do religioso que supera uma lógica vitimária e as pretensões autoritárias e intolerantes do objetivismo metafísico.

2. O Alvorecer De Uma Civilização Pós-Metafísica

São muitas as ambiguidades, acerca do período em que vivemos. Para muitos, esse período pode ser chamado de “modernidade”, “modernidade tardia”, “modernidade líquida”, “modernidade reflexiva” ou ainda “Pós-modernidade”. Para alguns, estamos, ainda, na Modernidade, com o triunfo do sujeito burguês. Para outros, vivemos uma condição pós-moderna, na qual a morte do sujeito se apresenta como a última onda de ressaca da morte de Deus³⁰.

Na passagem do moderno ao pós-moderno, houve uma mudança de epistemologia: do “pensamento forte” para um “pensamento fraco”. Por pensamento forte (ou metafísico), Gianni Vattimo entende um procedimento político-cognitivo que fala em nome da verdade e de toda a unidade, ou seja, de um tipo de pensamento abstrato, criado para proporcionar “alicerces” para um conhecimento que queira se afirmar como absoluto. Sua característica mais forte consiste na “força que este sempre tem reivindicado para si em virtude de sua privilegiada capacidade de ascender ao ser como fundamento”³¹.

A Metafísica, desde Platão, nega a importância do corpo na vida do sujeito. Essa dualidade se configurou em todo o pensamento ocidental, refletindo-se no processo de libertação do Ser. Com o fim do pensamento fragmentado e reducionista na Modernidade, surge o pensamento pós-moderno ou contemporâneo, contrapondo-se ao pensamento dualista que predominou por séculos, no Ocidente, superando todas as formas de repressão geradas pela própria sociedade moderna³².

O alvorecer de uma civilização pós-metafísica acontece no auge do fenômeno da secularização na década de 1960, quando se retoma, com toda a força, o anúncio da “morte de Deus”, apresentado por Nietzsche. Heidegger interpretou, mais longe ainda, a “morte de Deus” como o destino da Metafísica ocidental. Programática tornou-se a carta de Bonhöffer, de 30 de abril de 1944. Do fundo da prisão nazista, anunciava que “passou o tempo da

³⁰ TEIXEIRA, 2005, p. 9.

³¹ VATTIMO; ROVATTI, 2006, p. 14-15.

³² TEIXEIRA *In*: PECORARO, 2009, p. 377.

religião” e que “marchamos para uma época sem religião alguma” e questionava o “*a priori* religioso” sobre o qual se baseara nossa evangelização.³³

Gianni Vattimo³⁴ indica, de forma conclusiva, em uma de suas Obras, três características do pensamento pós-metafísico, a saber: “um pensamento de fruição”, que abandona a concepção funcionalista do pensamento; “um pensamento da contaminação”, que trata de “não voltar mais à empresa hermenêutica apenas para o passado e suas mensagens, mas de exercê-la também em relação aos múltiplos conteúdos do saber contemporâneo”, e “um pensamento” que, frente à “imposição da tecnologia moderna”, trata de “descobrir e de preparar a manifestação das chaves ultra e pós-metafísicas da tecnologia planetária”. A porta de entrada para a Pós-modernidade se constitui na crise da Razão moderna, assim como, numa visão pessimista do ser humano.

Segundo Pedro Rubens³⁵, uma sociedade mergulhada num contexto contemporâneo, deve ser entendida como uma sociedade pós-metafísica, em que “o Cristianismo deve ser repensado para além das categorias do pensamento metafísico, da mesma forma que deveria reencontrar seu lugar numa sociedade que não é mais regida pelas normas religiosas”.

Vattimo acredita que a missão do Cristianismo, diante deste cenário pós-moderno, seria a hospitalidade, e isso acontece no momento da secularização. A secularização propicia a reinterpretação ou destruição de um Deus violento, por um lado, e a busca de um Deus que se realiza no amor e na caridade, por outro. A história do cristianismo, ou da sua função institucional, só começa a ter outro rumo interpretativo a partir da secularização.

3. Só Um Deus Pós-Metafísico Pode Nos Livrar De Um Pensamento Forte

Entendemos que a crise, estabelecida no seio do Cristianismo, ainda, na Modernidade, deu-se por uma Metafísica “doentia”, causando, em seus fiéis, um processo esquizofrênico, no momento em que o pensamento dualista continuou “infernizando” o pensamento de muitos, ao negar o que tínhamos de mais humano, em seu processo existencial, o Corpo. Durante séculos, a pregação cristã negou o que o ser humano possuía de mais humano. A sua questão antropológica, pregando um dualismo des-humanizante.

³³ LIBÂNIO, 2002, p. 16.

³⁴ VATTIMO, 2002, p. 187-189.

³⁵ RUBENS, 2009

Segundo Marià Corbí, a gênese de todo pensamento Ocidental, na chamada Contemporaneidade, se constituiu no momento em que as bases de sustentação da Metafísica perdem força e começam a ruir, ainda, na Modernidade. Constitui-se, na Religião Cristã no momento em que a sua postura religiosa se torna incompatível com uma sociedade global, porque cria inimizades, menosprezos ou condescendências, baseadas na suposta altura da própria verdade com relação às verdades dos outros. A religião, assim entendida, é inimiga declarada ou encoberta de uma globalização pacífica. Numa sociedade global, as tradições religiosas não devem gerar confrontos, desencontros, menosprezos mútuos. Se as Religiões, para darem uma contribuição às sociedades, têm de passar por isso, é melhor que deixem de existir³⁶.

A Pós-modernidade é um marco, no processo de desconstrução das teorias e dos paradigmas da Modernidade. O pensamento pós-moderno e, precisamente a “morte de Deus”, de que falava Nietzsche, e que era a morte da Metafísica racionalista, reabriram a possibilidade de uma visão religiosa do mundo. Só que, se Deus é, de novo, possível para a Pós-modernidade, pensar encontrá-lo, nas formas da Religião tradicional é um equívoco; aquele Deus (dos filósofos, como diz Pascal; da estrutura necessária do mundo, etc.) não é mais crível. Por isso, poderemos dizer que “somente um Deus pós-metafísico pode salvar-nos...”³⁷

O tema da Pós-metafísica está associado ao tema do Pós-cristianismo, presentes na cultura contemporânea, através do discurso racional e filosófico, chegando a dar o passo de volta à Metafísica, no sentido de uma Metafísica que dê conta do próprio momento de desconstrução da Metafísica tradicional.³⁸

4. O Futuro Do Cristianismo Está Na Caridade

Para Vattimo, a caridade deve ser um dos pilares do cristianismo, na luta em favor dos carentes de história, porque eles são, de alguma maneira, a presença da violência que a metafísica lhes impôs, em formas variadas de poder e de domínio (excluídos).

Falar em favor dos pobres não significa muita coisa atualmente. Não podemos perder de vista que, no mundo moderno, todas as colonizações e dominações foram feitas em

³⁶ CORBÍ, 2010, p. 189.

³⁷ VATTIMO, Gianni. Morte de Deus e fim da metafísica: a luta contra os absolutos. *Revista IHU on-line*, São Leopoldo, RS, Ed. 354, p. 5, ago., 2010.

³⁸ Cf. Narrar Deus numa Sociedade Pós-metafísica: Possibilidades e Impossibilidades. *Revista IHU on-line*, São Leopoldo, RS, Ed. 308, set., 2009.

nome do evangelho e da missão de levar a civilização e o progresso aos povos considerados pelos dominadores como não civilizados e pobres. Ou seja, todos os discursos de opressão foram feitos em nome do bem comum (**metafísica forte**). O que diferencia o cristianismo de libertação de outras correntes é, entre outras coisas, a convicção de que os excluídos não são e não podem ser tratados como objetos da evangelização ou da “promoção” econômica e social (**metafísica fraca**)³⁹.

Para Gianni Vattimo, o desafio atual é que as Igrejas devem ser destinadas à mais profunda mudança de coração e contemplação e menos dedicadas à luta pelo poder, e isso representaria para ele "um redescobrir a fé cristã." Gianni Vattimo busca, na fidelidade à palavra e ação de Jesus atribuindo ao Cristianismo de hoje a responsabilidade de exercer, plenamente, a caridade. Na verdade, no momento em que Jesus chama à conversão, não se trata de conversão para as crenças ou rituais de qualquer religião, que não seja do amor.

Portanto, o cristianismo contemporâneo, no que se refere à problemática da Justiça Social, deveria promover e praticar o amor, a caridade e a hospitalidade como fundamento ordenador para amenização da miséria humana em todo o mundo. Deveria falar de um ser cristão (ser-para-outro) num mundo permeado de miséria, mais especificamente uma miséria social. Deveria promover o amor, respeitando as diferenças de cor, etnia, raça, gênero e religião.

Considerações Finais

A partir do que foi exposto pode-se dizer que, atualmente, ainda existem alguns grupos dentro do cristianismo com muitas dificuldades de acolher o diferente. O cristianismo contemporâneo precisa renascer como uma espiritualidade, hospitaleira e que esteja em constante diálogo com a sociedade. A religião renasce quando outras vozes (gays, lésbicas, negr@s, mulheres, pessoas marginalizadas etc) ganham voz na religião (**hospitalidade**). A religião renasce quando dá lugar ao surgimento da cultura de tolerância (**coexistência**), baseada na diversidade e, conseqüentemente, menos intolerante.

Vattimo nos apresenta o conceito de pensamento fraco (*pensierodebole*) como uma nova forma de fazer filosofia, assim como de entender e reinterpretar o cristianismo na contemporaneidade. Para ele, o Papa Francisco seria um dos principais representantes deste pensamento na atualidade e destaca a sua importância, como um “poder histórico” que representa mais de um bilhão de fiéis. Ainda diz que quem ocupa esse espaço de poder, pode

³⁹Cf. SUNG, 2008

atuar como poderoso ou como pobre e que Francisco escolheu agir como pobre. Por isso é que ele o considera como o “primeiro debilista” do mundo, ou seja, o primeiro expoente do pensamento fraco, no mundo contemporâneo.

REFERÊNCIAS

- BALEEIRO, Cleber Araújo Souto. **O retorno da Religião na época da superação da metafísica:** Religião e secularização no pensamento de G. Vattimo. São Bernardo do Campo: UESP, 2009. Dissertação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia.** 14. Ed., São Paulo: Editora Ática. 2010. 520 p.
- CORBÌ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga:** sem crenças, sem religiões, sem deuses. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2010, 294 p.
- LIBÂNIO, João Batista. **A religião no início do milênio.** São Paulo: Loyola, 2002. 283 p.
- PECORARO, Rossano (org). **Os filósofos:** clássicos da filosofia de Ortega y Gasseta Vattimo. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes: PUC, 2009. v. 3. 397 p.
- Revista IHU on-line,** Narrar Deus numa Sociedade Pós-metafísica: Possibilidades e Impossibilidades. São Leopoldo, RS, Ed. 308, set., 2009.
- RUBENS, Pedro. O papel social da religião mudou. **Revista IHU on-line,** São Leopoldo, 302. ed., ago. 2009, p. 23-26.
- ROCHA, Alessandro. **Uma introdução à filosofia da religião:** um olhar da fé cristã sobre a relação entre a filosofia e a religião na história do pensamento ocidental. São Paulo: Editora Vida, 2010, 181 p.
- SUNG, Jung Mo. **Cristianismo de Libertação:** espiritualidade e luta social. São Paulo: Paulus, 2008.
- TEIXEIRA, Evilázio B. **A fragilidade da razão:** pensierodebole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, 194 p.
- _____. **Aventura pós-moderna e sua sombra.** São Paulo: Paulus, 2005, 118 p.
- Um cristianismo sem Agostinho?** Disponível em:
<http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=41981> Acesso em: 15/04/2011
- VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Trad. de Cynthia Marques, Rio de Janeiro: Record, 2004, 173 p.
- _____. O vestígio do vestígio. In: VATTIMO, Gianni.; DERRIDA, Jacques. (Orgs). **A Religião: O Seminário de Capri.** São Paulo: Estação Liberdade, 2004, 231p.
- _____. & ROVATTI, Aldo (eds). **El pensamiento débil.** 5 ed. Madrid: Ediciones Cátedra. 2006. 363p.
- _____. **O fim da modernidade:** niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. de Eduardo Brandão, São Paul: Martins Fontes, 2002, 208 p.

Espiritualidade e trajetória espiritual: um estudo a partir de Simone Weil e Henri Nouwen

Spirituality and spiritual trajectory: a study of Simone Weil and Henri Nouwen

Karen Aquino Rangel da Costa⁴⁰
karenaquinorangel@hotmail.com

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar uma pesquisa de doutorado em andamento cujo objetivo é compreender as trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen— duas figuras religiosas contemporâneas que tiveram suas vidas marcadas pela experiência do sagrado, interpretada por ambos a partir da tradição católica. Eles assumiram a fé cristã, porém, em ocasiões e de formas diferenciadas, de acordo com seus contextos e com os movimentos particulares ocorridos ao longo de suas vidas. No entanto, a consciência da miserabilidade humana, da vulnerabilidade e da fraqueza como força, os aproxima. É neste sentido que gostaríamos de nos acerrar de suas histórias – buscando compreender as vicissitudes que os levaram em sua trajetória espiritual a buscar uma vida de despojamento e de encontro com o outro em sua fraqueza.

Palavras-chave: Trajetória espiritual. Espiritualidade. Simone Weil. Henri Nouwen.

Abstract: This paper aims to present a doctorate degree research in progress which has as an objective to understand the spiritual trajectory of Simone Weil and Henri Nouwen, two contemporary religious people who were marked by sacred's experience, interpreted by both through the catholic tradition. They assumed the Christian faith in different occasions and ways according to their contexts and the particular movements of their lives. However, the awareness of human misery, vulnerability and the weakness as strength bring them closer. Considering it we would like to approach to their story, looking for to understand the vicissitudes which led them to seek for an emptying of self and to live for the encounter with others in their weaknesses.

Keywords: Spiritual trajectory. Spirituality. Simone Weil. Henri Nouwen.

Introdução

As religiões não existem separadamente das pessoas que através de suas experiências religiosas continuam afirmando a importância da religião em suas histórias e na sociedade em que vivem. Por isso, na difícil tarefa de compreender a religião é preciso estudar como ela se constrói e se mantém também no nível pessoal. É preciso olhar atentamente para a espiritualidade, que é construída de forma concreta na vida do indivíduo a partir de suas experiências pessoais num processo contínuo de busca. Apesar de distintas, espiritualidade e religião são inseparáveis e, portanto, podemos pensar numa relação entre elas.

O termo *espiritualidade* possui uma história ampla e complexa. Existem diferentes concepções sobre a ideia de espiritualidade. Roger Haight (2015) esboça uma concepção

⁴⁰ Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

sobre espiritualidade onde procura descrever como ela se relaciona com a religião. Ele esclarece que o ponto principal não é estabelecer uma única concepção, mas uma estrutura onde se possa trabalhar o tema.

Conforme Haight, “a espiritualidade pode ser definida como uma lógica, ou o caráter, ou a qualidade consistente de vida de uma pessoa conquanto seja avaliada mediante a realidade última”(HAIGHT, 2015, p.144). Esta concepção pode ser aplicada a uma pessoa ou a um grupo. Tal descrição nos permite dizer que todos os seres humanos têm uma espiritualidade, mesmo quando não se está consciente dela, pois a espiritualidade aponta para algo como a identidade pessoal em ação. E ainda que pessoas com espiritualidades semelhantes formem grupos, a espiritualidade descreve a identidade individual de uma pessoa.

Estas reflexões estão por trás da definição de espiritualidade, enquanto forma de a pessoa levar a vida. Esta visão de espiritualidade não a reduz à noção de um “estilo de vida”. A existência especificamente humana consiste em ação intencional e voluntária. A esfera da espiritualidade vai além da superfície deste ou daquele padrão de ação para a opção fundamental de uma pessoa, aquela atitude moral ou compromisso que a tudo permeia e guia as decisões e ações. Tomadas em conjunto, as várias ações específicas de uma pessoa ajustam e definem o compromisso mais profundo do propósito daquela pessoa, e sua existência, em última instância. A pessoa molda a existência do eu através da ação. A fim de atribuir à espiritualidade o significado profundo que ela deve ter na vida como um todo, não há melhor maneira do que concebê-la como estando incorporada na própria ação humana (HAIGHT, 2015, p.144).

Sendo assim, a forma concreta de vida dos indivíduos e dos grupos cria sua espiritualidade. Roger Haight destaca que olhar a espiritualidade enquanto ação não resulta numa definição limitante ou exclusiva, pois “a ação inclui e integra dimensões da vida espiritual que são frequentemente ignoradas. Por exemplo, todos os aspectos da vida secular no mundo são incluídos na esfera da vida espiritual” (HAIGHT, 2015, p. 146). Logo, a espiritualidade, quando reconhecida desta forma, assentada na ação humana, aparece como uma visão de fé. “A ação é a realidade da visão internalizada” (HAIGHT, 2015, p. 146).

A partir desta reflexão, o autor (HAIGHT, 2015) considera que a espiritualidade pode ser compreendida em, pelo menos, dois níveis distintos: o existencial e o reflexivo. No primeiro a espiritualidade se encontra nas decisões e ações conscientes que fazem a pessoa ser quem ela é, ou seja, a espiritualidade é a linha contínua de ação que modela a identidade do indivíduo. No segundo nível, o reflexivo, a espiritualidade diz respeito a uma teoria ou visão teórica da vida humana em termos de ideias e valores supremos que dão sentido à vida.

De acordo com Roger Haight (2015), durante séculos, pressupunha-se, na cultura ocidental, que a espiritualidade estava tão conectada à religião, que os termos poderiam ser

usados sem distinção. Entretanto, tantas coisas mudaram historicamente que a necessidade da distinção entre os dois termos se tornou algo inquestionável. Portanto, uma diferenciação semântica faz-se necessária.

Trabalhando nessa distinção, Haight (2015, p. 147-148) define a religião como “um conjunto de crenças, valores e práticas que, juntas, definem o que significa a realidade última e a relação que obtém entre esta realidade última e os seres humanos”.

Numa perspectiva, essa definição descritiva representa a religião principalmente em termos sociais objetivos. Isso corresponde ao uso comum: a palavra “religião” frequentemente se refere às instituições públicas chamadas de religiões, em que as pessoas são socializadas e se tornam membros. Neste nível, as religiões são maiores do que os indivíduos e atraem as pessoas para si. Mas isso não esgota o significado de uma religião porque, numa outra perspectiva, ela também é internalizada e reverbera nas mais profundas experiências religiosas dos membros. No plano social, as pessoas falam sobre as religiões: hinduísmo, cristianismo, islamismo e assim por diante. No nível pessoal, deve ficar claro que as religiões são constituídas pelas próprias vidas das pessoas que as vivenciam, e não existiriam separada das pessoas que as apoiam em suas vidas diárias. Portanto, embora a espiritualidade e a religião possam ser distinguidas elas também estão intimamente relacionadas (HAIGHT, 2015, p. 148).

Roger Haight (2015) explica que a distinção entre espiritualidade e religião pode resultar numa outra terminologia: a expressão “experiência religiosa”, que se refere aos sentimentos humanos ou respostas ao que aparece na consciência como transcendente. Esta experiência não pode ser reduzida a um único tipo, pois o “transcendente aparece de várias formas e suscita muitas respostas humanas diferentes: amor, medo, pavor, etc. A espiritualidade e a experiência religiosa se aproximam uma da outra neste ponto” (HAIGHT, 2015, p. 149). A experiência religiosa pode embasar uma espiritualidade pautada numa realidade última transcendente. No entanto, também é possível que uma espiritualidade seja construída a partir de uma realidade última que não se caracteriza como transcendente. “Assim, apesar da ‘experiência religiosa’ e ‘experiência espiritual’ terem, às vezes, significados sinônimos, o termo ‘religioso’ chama a atenção para a transcendência de seu objeto” (HAIGHT, 2015, p. 149).

A espiritualidade está associada à lógica individual da vida de cada pessoa, que pode ou não ser aprendida e vivida numa comunidade religiosa específica. A religião está associada a uma instituição social pública, uma comunidade definida por seu testemunho público de realidade última. Mas esta distinção seria uma distorção se não for reconhecido como as categorias se sobrepõem, de modo que a espiritualidade de uma pessoa possa se tornar sinônimo de sua religião. Pode-se dizer que, enquanto a religião, em princípio, requer

espiritualidade, a espiritualidade não precisa de religião. Nesta perspectiva, a espiritualidade é uma categoria mais ampla e profunda.

Esta distinção e relação podem ser observadas nas trajetórias de Simone Weil e Henri Nouwen. Ela teve sua experiência religiosa desvinculada da Igreja Católica, ainda que sua espiritualidade fosse baseada em sua experiência religiosa com Cristo, enquanto ele sempre esteve vinculado à Igreja. Ambos consideravam as questões de transcendência e procura por significado supremo, mas apenas Henri Nouwen era membro praticante na Igreja, e, portanto, participante de uma religião em termos sociais objetivos. Sua espiritualidade encontrou expressão externa mais clara nas crenças, valores e práticas de uma comunidade religiosa, enquanto que Simone Weil em sua espiritualidade encontrou expressão na experiência religiosa em si.

Ao entender que a Igreja restringiria sua liberdade de pensamento, ela entendia ser a vontade de Deus que não entrasse para a Igreja pois tinha uma vocação a ser cumprida fora dela, não queria se separar de todas as pessoas que encontravam a verdade em outras religiões. Firmar um compromisso institucional com a Igreja poderia ser, em sua compreensão, um impedimento para o cumprimento de sua vocação. Sendo assim, pode-se dizer que sua experiência mística com Cristo não a levou a aderir ao catolicismo institucional como a religião que direcionasse sua prática religiosa.

Se pensarmos nas consequências da experiência religiosa para sua vida, não podemos considerar a afiliação religiosa como uma, pois Simone não se converte à instituição católica; também não muda radicalmente sua compreensão ética, visto que em sua percepção já possuía uma interpretação cristã da ética que praticava. No entanto, ela descreve uma experiência religiosa, mística, que contribuiu para uma transformação em seu interior, em seu olhar sobre o mundo que recebe então uma conformidade sobrenatural.

Por outro lado, Henri Nouwen teve sua trajetória espiritual marcada por sua inserção na Igreja, apesar de suas críticas e descontentamento com alguns aspectos dela enquanto instituição. Sua família teve um papel fundamental em sua formação religiosa. Sua mãe e avó o incentivaram à devoção religiosa de tradição católica.

Meus pais são pessoas profundamente espirituais, e mesmo minha avó foi ainda mais uma pessoa que nutriu minha vida espiritual. Então quando eu tinha cinco anos eu já queria ser padre. E na verdade eu nunca mudei de ideia. Eu tinha esse desejo desde muito novo. (O'LAUGHLIN, 2004, p. 24)

Tamanho era esse desejo que com oito anos convenceu sua família a deixá-lo construir uma capela no sótão de sua casa, onde vestia sua veste sacerdotal feita pela costureira de sua

avó e ministrava sermões à família. Aos 12, estava convencido de que queria ir para um seminário menor para futuros candidatos ao episcopado. Sua família hesitou em deixá-lo ir, pois considerava ser muito cedo para a dedicação integral à vida religiosa. Somente em 1950, aos 18 anos, Nouwen ingressa no seminário, a fim de estudar filosofia e teologia, preparando-se para cumprir sua vocação. Em 1957, Nouwen é ordenado ao sacerdócio católico, na arquidiocese de Utrecht aos 25 anos.

O presente artigo visa apresentar um projeto de pesquisa de doutorado em andamento que busca estudar a espiritualidade destas duas figuras contemporâneas que se encontram dentro da tradição religiosa católica, porém, que viveram espiritualidades distintas. Assumindo a identidade cristã e se identificando com a fé católica, Simone Weil e Henri Nouwen apresentam em suas trajetórias espirituais convergências e afinidades na visão internalizada que dá espaço às suas ações e conforma suas espiritualidades.

Simone Weil e Henri Nouwen

Desde a infância observa-se na vida de Simone Weil uma espiritualidade. Sua paixão sempre foi a busca pela verdade, e durante sua juventude acreditava que essa verdade era acessível somente por meio do conhecimento intelectual e da reflexão teórica. “Uniu o conhecimento intelectual, vivido e praticado com rigor e exigência, à paixão pelo mundo e o homem, com um coração profundamente sensível a tudo que possa agredir ou diminuir a vida humana” (BINGEMER, 2014, p.94). Seu compromisso com essa visão humanista direcionava suas ações. Vivia uma experiência espiritual no sentido que a existência do seu eu estava moldada por uma ética da compaixão e da solidariedade. Sua identidade estava modelada por uma linha contínua de ações, uma espiritualidade baseada nesses valores supremos, que davam sentido à sua vida. Somente na idade adulta é que Simone vai viver três experiências religiosas marcantes e então qualificar a realidade última como transcendente. Em carta ao Padre Perrin, seu amigo, Weil confessa que sua concepção de vida sempre havia sido cristã, “e nesse ponto poderia estar na raiz de sua decisão não ingressar no cristianismo de maneira ‘oficial’, pois já se sentia parte dele (BINGEMER, 2014, p.98)”.

Simone Weil viveu num período turbulento da História onde o sofrimento se manifestava claramente a ela. Nasceu na França em 1909, um pouco antes da Primeira Grande Guerra e morreu em 1943, ainda jovem e sem ver o fim da Segunda Grande Guerra. Seus escritos revelam seu comprometimento social, sobretudo em defesa dos operários e pobres do seu tempo, bem como sua empatia em relação às vítimas da guerra. Suas experiências

religiosas traduzidas por ela em seu encontro com Cristo parecem surgir na medida em que ela é levada a um encontro radical com o sofrimento do outro – que se torna também o seu. A partir do sofrimento ela chega à convicção de que o cristianismo é a religião dos escravos e sofredores, sendo impossível não se render a ele. Diante de sua inconformidade com o sofrimento do mundo, as experiências religiosas vivenciadas por ela direcionaram-na à tal conclusão que aos poucos vai tomando concretude em sua vida e conduzindo sua trajetória. A impossibilidade de escolher os caminhos a serem trilhados a partir de então se torna uma realidade para a jovem. Ela é seduzida por algo que interpreta como a presença de Deus na cruz de Cristo, que necessariamente leva a uma união com o fraco e oprimido. A experiência religiosa de Simone Weil é marcada por lugares, pessoas, cantos e textos. O que marca seu itinerário espiritual de forma curiosa são as particularidades de sua experiência, como a recusa em se batizar e fazer parte da Igreja institucionalmente.

Em um contexto diferente, Henri Nouwen nasce na Holanda em 1932 e morre em 1996. Ele vivencia a Segunda Grande Guerra em sua infância, e diferentemente de Simone presencia o término deste período de atrocidades em sua adolescência. O sofrimento também é um tema importante para Nouwen, que possuía uma compreensão de que as nossas lutas e dores estabelecem conexões com o outro, incluindo todos em uma batalha comum. Seus escritos vão construindo a imagem de um *curador ferido* (expressão que dá nome a um de seus livros), um sofredor que é capaz de curar, um sacerdote que reconhece os sofrimentos do seu tempo e em seu coração faz desse reconhecimento o ponto de partida de seu serviço. Suas experiências religiosas se encontram no cotidiano de sua devoção religiosa e da experiência litúrgica. Seu sofrimento pessoal e psicológico o conduz à fraqueza do outro e este encontro transforma radicalmente os rumos de sua trajetória espiritual.

Provenientes de famílias privilegiadas economicamente, tanto Henri Nouwen como Simone Weil tiveram incentivo à vida intelectual. Desde a infância ambos buscaram o conhecimento da verdade. Simone primeiramente pela via intelectual, pois acreditava que a verdade era acessível somente por meio da reflexão teórica; Henri desde cedo pela devoção religiosa, participando dos sacramentos da igreja e atribuindo à verdade uma conformação sobrenatural. Weil cresceu sob influências agnósticas, apesar de sua descendência judia e Nouwen influenciado pelo apeço ao catolicismo. Os dois poderiam se tornar intelectuais reconhecidos em suas áreas, porém, decidem abandonar uma carreira acadêmica promissora para ir ao encontro do outro em seu sofrimento.

Simone nem chegou a ter propriamente uma carreira acadêmica, pois desde o início seu desejo não era o de ser uma professora reconhecida, mas o de levar o conhecimento a

todos. Enquanto lecionava filosofia a alunos de ensino médio no liceu de Puy dava aula a operários buscando libertá-los através do conhecimento da condição em que se encontravam. No anseio em unir o trabalho intelectual com o trabalho manual e na esperança de, assim, impedir que o saber fosse utilizado para oprimir, ela deixa o magistério para trabalhar numa fábrica, aspirando viver na própria pele a dor e o sofrimento dos oprimidos, dos operários que já faziam parte de seus estudos. Deste momento ela relata ter vivido, em suas palavras, “a marca da escravidão”, experiência que abre caminho para seu encontro místico com Cristo.

Henri Nouwen, por outro lado, chegou a ser professor universitário em diferentes universidades e aos 54 anos deixa a fama e o prestígio em Harvard para viver e trabalhar com pessoas com doenças mentais durante seus dez últimos anos de vida numa comunidade chamada L’Arche, que desenvolve um trabalho junto a pessoas com doenças incapacitantes mental ou fisicamente. Após vários movimentos em sua trajetória espiritual ele entendeu que sua vocação não era ser professor universitário, nem missionário, mas trabalhar com estas pessoas. Este entendimento que leva a tal mudança é descrito por Nouwen como um regresso ao lar, em alusão à figura do filho pródigo. Os dez anos dedicados ao trabalho na comunidade L’ArcheDaybreak, em Toronto, no Canadá, o tornaram consciente de tudo o que havia aprendido e ensinado em sua vida religiosa e reconhecia que agora experimentava algo além. Ao estar em contato com a vulnerabilidade e com o sofrimento do outro, Nouwen relata ter sido conduzido a um lugar mais interior, onde ainda nunca tinha estado em sua espiritualidade. “É um lugar dentro de mim que Deus escolheu para se hospedar” (NOUWEN, 1992, p.26).

Deixar de dar aulas a universitários e passar a viver com doentes mentais significou, pelo menos para mim, dar um passo em direção à plataforma onde o pai abraça o filho ajoelhado. É o lugar da luz, o lugar da verdade, o lugar do amor. É o lugar onde quero estar, embora tenha muito medo de chegar a atingi-lo. É o lugar onde receberei tudo o que desejo, tudo o que sempre esperei, tudo aquilo de que vou ter necessidade, mas também é o lugar onde tenho que largar tudo quanto quero reter. (NOUWEN, 1992, p. 21-23).

Considerações finais

Juntamente com a questão do sofrimento, o despojamento é um ponto que consideramos relevante para pensar a construção da trajetória espiritual das figuras escolhidas como objeto de pesquisa. Utilizamos este termo com o intuito de explicar o movimento de abaixar-se para um diálogo e uma união amorosa com os pequenos, humildes e desprezados, colocando-se assim na mesma condição deles. Na pesquisa poderão ser elencados outros

termos, utilizados pelos próprios Nouwen e Weil. Porém, buscando facilitar nossa compreensão aqui, recorreremos ao termo despojamento para tratar desse movimento da trajetória espiritual – o ato de despojar-se de uma vida planejada de acordo com os próprios ideais, deixando-se levar por uma experiência que conduz e abarca toda a realidade, além de transformar a visão de si próprio, do outro e de Deus.

A metodologia a ser adotada consiste em uma investigação de cunho bibliográfico, ou seja, da análise dos textos mais significativos para a compreensão das trajetórias espirituais de Simone Weil e Henri Nouwen. Sendo assim, utilizaremos algumas biografias, as que consideramos mais importantes por explorarem também as experiências religiosas como parte da história de vida. Além disso, analisaremos as cartas e diários de ambos, visto que nelas contém parte de suas experiências e sentimentos quanto a sua espiritualidade. Também utilizaremos como material de referência livros escritos por Weil e Nouwen nos quais é possível identificar as ideias desenvolvidas por eles acerca do sofrimento e o despojamento. Eles assumiram a fé cristã em ocasiões e de formas diferenciadas, de acordo com seus contextos e com os movimentos particulares ocorridos ao longo de suas vidas. No entanto, a consciência da miserabilidade humana, da vulnerabilidade e da fraqueza como força, os aproxima.

De maneira geral nosso objetivo é estudar o percurso existencial de Simone Weil e Henri Nouwen buscando compreender como são construídas suas trajetórias espirituais. Sendo assim, procuraremos descrever os movimentos principais na trajetória de ambos, buscando analisar os pontos em comum diante das diferenças de contexto e vocação religiosa. Buscaremos também perceber a força da experiência religiosa em suas vidas através da análise das possíveis conversões, redefinições de paradigmas ou reconfigurações de projetos pessoais.

Referências Bibliográficas

- BINGEMER, M. C. Vida e perfil de uma mulher do século XX. In: *Simone Weil: A força e a fraqueza do amor*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007, páginas 13-71.
- _____. *Simone Weil: Testemunha da paixão e da Compaixão*. Bauru: EDUSC, 2014.
- _____. Simone Weil e a espera de Deus. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) *Nas teias da delicadeza: Itinerários Místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 205-236.
- _____. A mística cristã em reciprocidade e diálogo: a mística católica e o desafio inter-religioso. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) *No limiar do mistério: Mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BOFF, Leonardo; FREI BETTO. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

- HAIGHT, Roger. *Espiritualidade cristã para buscadores: Reflexões sobre os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- NOUWEN, Henri J.M. *O Regresso do Filho Pródigo: Meditações perante um quadro de Rembrandt* (7ª ed.). Braga, PT: Editorial AO, 1992
- O'LAUGHLIN, Michael. *God's Beloved: A spiritual biography of Henri Nouwen*. New York: Orbis Books, 2004.
- TEIXEIRA, Faustino. Simone Weil: uma paixão sem fronteiras. In: *Buscadores do diálogo: itinerários inter-religiosos*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- WEIL, Simone, *A la espera de Dios*. 3 ed. Madrid: Trotta, 2000.
- WEIL, Simone. *Espera de Deus*. São Paulo: ECE, 1987.

A Espiritualidade como amparo no sofrimento

Spirituality as a support for suffering

Tatiene Ciribelli Santos Almeida⁴¹
tatienepsi@gmail.com

Resumo: De forma geral, vê-se que a espiritualidade está ligada à questão do sentido da vida, sem estar, necessariamente, ligada à questão de uma religião institucionalizada. Buscar um novo sentido frente a um grande sofrimento pode trazer à tona questões pertinentes à espiritualidade. A presente comunicação procura aprofundar em qual sentido a espiritualidade será um fator de resiliência para as pessoas que sofrem, procurando entender como estas buscam formas de amparo diante de alguma fatalidade. É conhecido como tanto a religião, ou a religiosidade quanto a espiritualidade podem ajudar em processos dolorosos para aqueles que creem em algo.

Palavras chave: Espiritualidade. Resiliência. Sofrimento. Superação.

Abstract: It is generally seen that spirituality is linked to the question of the meaning of life, without necessarily being linked to the question of an institutionalized religion. Seeking a new meaning in the face of great suffering can bring forth questions pertaining to spirituality. This communication seeks to deepen in what sense spirituality will be a resilience factor for those who suffer, trying to understand how they seek forms of shelter in the face of some fatality. It is known as either religion, or religiosity as well as spirituality can aid in painful processes for those who believe in something.

Keywords: Spirituality. Resilience. Suffering. Overcoming.

Introdução

O conceito de resiliência é amplo e infinitamente discutido dentro da psicologia. Foi retirado da física de materiais, significando que o material, quando é abatido por forte pressão, tende a voltar a sua forma anterior, porém com marcas causadas pela forte pressão.

Portanto, para a psicologia, a pessoa resiliente é aquela que foi abatida por um forte sofrimento, por um forte trauma, e “retornou” à vida, porém com as marcas do que lhe aconteceu de ruim.

Muitas questões foram e são levantadas a todo tempo no que diz respeito ao como, por que e quem pode ou é considerado resiliente. O que constitui esta “força” ou “poder” superior? Quem pode desenvolvê-la? Há o que ser feito para se incutir resiliência nas pessoas, ensinando-as a se saírem bem frente aos problemas? Pode o ser humano, a exemplo dos objetos da física, recobrar seu estado originário e, até que ponto e sob quais condições, após

⁴¹ Doutora, mestre e especialista em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Psicóloga pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora.

sofrer um impacto severo? Estes questionamentos são frequentes quando o assunto gira em torno da resiliência.

Levantamento Histórico do Conceito de Resiliência

O estudo científico sobre resiliência data das últimas décadas, quando as psicólogas Emmy Werner e Ruth Smith desenvolveram, durante 32 anos, um trabalho de acompanhamento dos moradores da ilha de Kauai, no Havaí. Neste lugar, a maioria da população vivia em situações extremas de pobreza, além de abusos, alcoolismo, famílias separadas. O que mais impressionou as pesquisadoras era que muitas destas vítimas de sofrimento conseguiam se desenvolver muito bem e construir uma vida sadia e positiva. Daí nasceu a vontade de compreender o que estas pessoas possuíam de diferente.

Diante do sofrimento, que muitas vezes é inevitável, a pessoa que demonstra resiliência consegue manifestar uma esperança de que tudo acabará bem, que a vida precisa e deve continuar. Por conseguinte, vem a superação, o levantar-se novamente, o reerguer-se. Isto não quer dizer que esta pessoa não sofra, que ela possua uma armadura que irá fazer com que ele fique imune às adversidades.

O sofrimento a acomete sim, ele se desespera, entristece, mas seu diferencial é justamente o querer reerguer-se, o querer dar a volta por cima. Desta forma, não é adequado dizer que quem possui a capacidade da resiliência seja invulnerável, totalmente protegido e isento de sentir as dores do sofrimento. Esta foi a ideia inicial dos pesquisadores.

A geração posterior de estudiosos se preocupou, também, em conhecer quais os aspectos pessoais que diferenciavam os resilientes, porém, entendendo resiliência como algo dinâmico, construído a partir de processos, e desenvolvido ao longo da vida. Nestes processos, atuam questões individuais, características do ambiente, suporte social, todos sempre em inter-relação.

Um das definições de resiliência mais características desta fase da pesquisa, e que explicita a importância da dinamicidade e da visão processual, é a enunciada por Luthar e que consiste em “um processo dinâmico que tem como resultado a adaptação positiva em contextos de grande adversidade” (LUTHAR, 2000, p. 543).

O conceito de resiliência passou a ser considerado como algo dinâmico, e não mais como um traço de personalidade, que já viria incutida na personalidade. Ela vai se delineando a partir das várias circunstâncias vividas pelo sujeito, levando-se em consideração o ambiente

onde se vive, a trajetória de vida, as pessoas envolvidas desde o nascimento, as adversidades enfrentadas.

Na literatura especializada dessa época, encontra-se, com frequência, referências a uma personalidade resiliente, mas, na década seguinte, resiliência já não é confundida com um traço de personalidade. Passou a ser considerada como um constructo multidimensional e multideterminado, devendo ser entendida como um produto de múltiplos níveis sistêmicos ao longo do tempo. Considerando a interdependência entre os indivíduos e os sistemas sociais, os estudos mostraram que a relação entre seres humanos e adversidade não é nem linear, nem unidirecional. Fatores de risco e de proteção podem ser biológicos, psicológicos, sociais, espirituais, ambientais e qualquer combinação entre eles [...] Os riscos não são estáticos, pois variam em função das circunstâncias de vida. Riscos psicossociais sempre existiram ao longo da história da humanidade, e os estudos relativos aos fatores de estresse, como riscos significativos, ganharam muita evidência a partir das últimas décadas do século passado. Os fatores de risco estão relacionados a todos os eventos adversos da vida, mas sabe-se que a proporção do risco é extremamente variável de indivíduo para indivíduo, de grupo para grupo [...] Nem todos os tributos necessariamente deverão estar presentes e nenhum componente da resiliência é parte estável da personalidade. A própria resiliência não será sempre a mesma, presente e interminável. O nível de resiliência modifica-se ao longo do tempo (ARAÚJO; MELLO; RIOS, 2011, p. 8-10).

A resiliência, sendo um processo dinâmico, é vista como um ir além da superação dos maus momentos, e como um possível crescimento a cada etapa difícil da vida, fazendo com que as adversidades sejam vistas como formas de aprendizagem. É um caminho que pode ser percorrido durante a vida toda, num processo de construção, desconstrução e reconstrução de significados após eventos traumáticos.

Um dos pontos cruciais no entendimento da resiliência é a retirada do olhar somente para os sintomas patológicos, os traumas, os problemas que fazem parte da vida humana para focar nos aspectos mais positivos da existência. As virtudes, a esperança, a força que emana do sujeito, tudo isso são aspectos saudáveis que fazem parte do desenvolvimento humano, mas que não foram os mais enfatizados pela Psicologia, ao longo de sua história como ciência.

Estudar o conceito de resiliência torna-se também importante neste sentido. O de olhar positivamente para a espécie humana e introduzir uma nova forma de compreender a sua dinamicidade. Entender que o homem não precisa ser uma vítima passiva de tudo que lhe acontece, mas pode se tornar o sujeito ativo de suas experiências, criando boas expectativas para o seu futuro.

Acreditar que momentos tristes e trágicos possam trazer algo de bom para o sujeito, e que com isso haja a integração de novos valores e novos sentidos que trarão novos conhecimentos pessoais, é acreditar que a resiliência, de fato, é um construto que vai trazer

novos olhares para a ciência, e em especial para a Psicologia. Ela pode ser considerada como um novo olhar para velhos e antigos problemas do ser humano.

Muitos autores defendem que a resiliência é uma característica universal, ou seja, todas as pessoas a possuem, seja em um grau elevado, seja em uma porção mínima. Assim, pode-se entender que esta característica humana pode ser um fator ínsito ao ser humano como também pode ser desenvolvida em interação com o meio onde se vive.

É importante frisar que a resiliência não é necessariamente fomentada e desenvolvida pelas adversidades. Não será o sofrimento que fará nascer a resiliência. Como foi desenvolvida anteriormente, a resiliência é construída no desenvolvimento com as outras pessoas e com o meio e será demonstrada em momentos oportunos, onde a superação precisará existir.

Muitas pessoas usarão os momentos de sofrimento para amadurecer e fazer despontar um sentido de vida e, com isso, a capacidade de resiliência poderá até aumentar. Porém, somente a existência de adversidade não fará nascer resiliência. É necessário um “aproveitamento” positivo de uma má fase ou de uma tragédia para se notar a existência ou não de resiliência naquela situação específica.

Na literatura acadêmica, percebe-se que são necessárias algumas características para que se dê a resiliência. Estas são otimismo, gratidão, autoestima, autoconfiança, confiança no outro, fé. A partir delas, torna-se possível ressignificar o futuro após uma grande dor. Sempre chamando a atenção para o fato de que o caminho da resiliência não é estático nem linear. Ele é uma constante, uma dinâmica de aprendizados, de recaídas, de saudade, de reviver, de confiar, de renovar, de acreditar que amanhã possa ser melhor.

Um dos fatores que mais colaboram com o processo de resiliência é ter a percepção que se é capaz de enfrentar o trauma, reconhecer a auto capacidade de superação. Sentir-se forte e capaz pode ser reconhecida como chave para que a resiliência possa ser fomentada.

Definições de Espiritualidade

Para aqueles que estão em alto grau de sofrimento, foi visto que construir um significado sobre a sua própria dor é apontado como um atributo importante para a fomentação da resiliência. E a crença de que há algo que transcende e que ajuda neste processo foi fundamental e de suma importância. Por isso, a espiritualidade é reconhecidamente um recurso para a resiliência.

Especialmente para o campo da psicologia, a grande diversidade de conceitos que abrange a espiritualidade dificulta a abordagem com os próprios pacientes em uma psicoterapia, por exemplo. Autores como Harold Koenig defendem, por isso, que este conceito seja mais coerente e acessível tanto aos pacientes quanto aos profissionais da saúde. Por este motivo, adotou-se neste trabalho o conceito estruturado por este autor, que defende que a espiritualidade como “uma busca pessoal de respostas sobre o significado da vida e o relacionamento como o sagrado e/ou transcendente” (KOENIG, 2012, p. 34).

A experiência humana é bastante rica em vários aspectos e os comportamentos das pessoas tem a ver com o momento e as circunstâncias vividas e experimentadas. O homem fundamenta-se em normas, leis, instituições, relacionamentos sociais para caminhar dentro de parâmetros considerados razoáveis.

A religião pode ser considerada um objeto de investigação científica dos mais profundos e complexos. Isso, porque ela faz parte do fenômeno humano nas suas mais diversas variedades sociais, teológicas, psicológicas, históricas, antropológicas. “Implica abordagens e dimensões várias e de distintas espécies de vida coletiva e individual. Ela é, não se pode negar, fenômeno humano de decisiva centralidade e de complexidade incontornável” (DALGALARRONDO, 2008, p. 16).

Por este motivo, muito se fala e muito se pesquisa na área da religião, sob os mais diversos aportes. Muitas conceituações são construídas a fim de tentar limitar e objetivar o que é realmente este fenômeno. Junto a ele, os conceitos de religiosidade e espiritualidade flutuam num mar de roupagens. Uma parecidas, outras inter-relacionadas, algumas totalmente independentes.

Muitas ideias e concepções do que é o sagrado, o transcendente, como as tradições religiosas se organizam vão sendo construídas ao longo do tempo. O contexto histórico e cultural é de grande influência no tocante ao modo como o fenômeno religioso é nomeado e entendido.

Dentro da área da ciência psicológica, vê-se uma grande dificuldade de se buscar ou mesmo querer se aprofundar em relação à questão religiosa ou espiritual. Pode-se entender essa dificuldade, levando-se em consideração a baixa discussão sobre a religião, fato característico das faculdades de Psicologia no Brasil (Cf. PINTO, 2009, p. 69). Nota-se que as escolas superiores de Psicologia não favorecem o debate sobre religião, fazendo deste tema algo muito distante e sem serventia para os alunos (Cf. ANCONA-LOPEZ, 2005, p.152 s.).

Para a psicanálise, o conceito de ilusão é diferente de como este conceito é trabalhado no cotidiano. Para Sigmund Freud, ilusão está relacionada à realização de um

desejo, quando o autor relaciona o imaginar do adulto ao brincar da criança, com o intuito de ser uma compensação e uma proteção ao desamparo humano. Mais tarde, no texto de 1927, *O Futuro de uma Ilusão*, Freud irá defender que a religião se sustenta na ilusão de que é a fé irracional protege o crente de seu desamparo frente às questões que ele enfrenta no dia a dia.

Então, para Freud, a religião seria uma ilusão no sentido que é fruto de um desejo de proteção frente ao desamparo que ronda o ser humano desde seus primeiros momentos de vida, podendo ser considerada o protótipo do pai que é esperado sempre. Dessa forma, a religião faz parte do universo da ilusão, já que é pode ser considerada como compensadora dos limites colocados da realidade.

Já autores como Carl Gustav Jung, Erik Erikson, Viktor Frankl, Erich Fromm, William James se interessaram pelo tema e se colocaram abertos à temática religiosa. Com isso, foram de fundamental importância para que a psicologia pudesse fazer uma abordagem mais positiva da religião. Desta forma, estes estudiosos abriram a possibilidade de um encontro mais harmonioso e interessado entre psicologia e religião.

Então, mesmo com todas estas dificuldades, um número crescente de publicações na área da Psicologia da Religião pode ser constatado. Autores se firmam na área e temas são analisados em profundidade. Um forte sinal de que a academia se abre à religiosidade é vista na inclusão no DSM-IV (de 1994) do “problema religioso ou espiritual” como instância diagnóstica. No próprio DSM-IV é enfatizada a importância de se entender como se processa a vivência espiritual

Quando o foco da atenção clínica é um problema religioso ou espiritual como experiências estressantes que envolvem perda ou questionamento da fé, problemas associados à conversão a uma nova fé, questionamento dos valores espirituais, relacionado, ou não a uma igreja organizada ou instituição religiosa (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 1994).

Mesmo diante desta situação atual de crescimento, conceituar os termos propostos se torna atividade complexa diante de tantos autores, dentro da própria psicologia, focando diferentes aspectos da vivência religiosa e espiritual.

Alguns autores diferenciam a espiritualidade da religiosidade e da religião. Outros abarcam todos estes conceitos em um só, não vendo necessidade de diferenciá-los, argumentando que eles possuem a mesma origem e função.

Diante de tantas formulações e opções, a tarefa de formular um conceito próprio a partir das bases referidas que seja condizente à pesquisa apresentada se torna árdua. A

complexidade do tema demanda que se demarquem os limites e objetivos de forma clara e objetiva, pois, de outra forma, perde-se em conteúdo e profundidade de análise.

O perigo de se deixar levar por um conceito tão abrangente, neste caso o conceito de espiritualidade, é perder de vista o foco desta tese que é justamente o papel desta nos processos de resiliência. O conceito pode se tornar tão relativo, chegando a abarcar toda e qualquer situação, que ao fim não se consegue objetivar tal estudo. Espiritualidade corre o risco de se tornar um termo popular e empobrecido, diante de tantas formas de abordagem.

O sentido da vida dá-se, também, pela percepção da finitude, pela morte. Muitas pessoas pensam, de maneira errônea, que a morte é o que provoca a falta de sentido, mas é justamente saber-mo-nos finitos que permite que vejamos o sentido da nossa existência [...] O sofrimento pode ser a possibilidade de buscar sentido, rever situações, chacoalhar a apatia. Observamos que, atualmente, há uma tendência de logo eliminar o sofrimento, como uma anestesia, impedindo um processo tão importante implicado na expressão e elaboração da tristeza, na compreensão do que pode ter levado à situação em questão (KOVÁCS, 2008, p. 149).

Portanto, se o sofrimento trouxer algo para a reflexão individual de uma pessoa que está em alto sofrimento e se ela usar esta reflexão para entender algo além dela mesmo, algo que o transcende e que promova atitudes de crença, fé, conhecimento de um novo sentido para a sua vida, aí estará caracterizada a espiritualidade.

Rememorando Harold Koenig, a espiritualidade analisada será ligada à religião e religiosidade, pois, como o autor acredita “para chamar algo de espiritual, é preciso haver alguma conexão com religião” (KOENIG, 2012, p. 17).

Durante o momento da dor e do sofrimento, acredita-se que o apoio espiritual é bastante positivo no tocante ao amparo, fazendo com que se sintam capazes de ressignificar a vida após grande trauma. Um espaço onde a pessoa possa demonstrar sua dor e receber apoio espiritual, palavras de encorajamento é de grande valia no decorrer deste processo. É conhecido como tanto a religião, ou a religiosidade quanto a espiritualidade podem ajudar em processos dolorosos para aqueles que creem em algo.

O sofrimento faz com que as pessoas busquem algo a mais para se confortar, é preciso se agarrar a algo maior e mais poderoso para conseguir reunir forças para continuar vivendo. Autores defendem que o mistério da morte é uma das causas da origem das religiões.

Certamente, um dos pontos mais centrais do sofrimento e da demanda por significado seja a morte, a morte das pessoas mais queridas e significativas e a consciência da própria morte. Não será por acaso que o fenômeno humano até hoje mais sacralizado de todos, que resiste à indiferença, mesmo nos ambientes mais seculares, seja a morte. Para Câmara Cascudo (1983), a constatação da morte é talvez o elemento fundante da religião: com sua vocação para a eternidade, o homem rejeitou o determinismo da morte e explicou a agitação de todas as coisas como uma

prova iniludível de consciência, vontade e determinação [...] O religioso terá sempre, ao que parece, a sua presença reservada nesse território de sofrimento e significação, convivendo com a psicologia, com a psicanálise e com a psiquiatria, desafiando-as um tanto, mas ao final das negociações, estabelecendo pactos e acordos que garantam um lugar ao sol a todas essas formas de resposta à aflição (DALGALARRONDO, 2008, p. 249-256).

A questão da comunidade religiosa também é um importante auxílio para dar suporte àqueles que sofrem. A união, o apoio e as orações dos irmãos na fé fortalecem os que estão sofrendo. Saber que há pessoas que estão unidas na fé e que se preocupam umas com as outras, pessoas com as quais é possível desabafar e falar da sua dor.

Respeitar a dor daqueles que estão sofrendo é se mostrar como um verdadeiro religioso e um homem ou mulher de fé. Alguns autores chamam a atenção, porém, para os efeitos negativos que a fé pode trazer para aqueles que estão em processo de superação. Saiba-se da importância de se falar da dor, de chorar de desespero, de pedir ajuda e de encontrar pessoas que possam aliviar a dor e o sofrimento.

Dentro deste contexto, é importante salientar que, em algumas igrejas, cristãs ou não, o fato de chorar e de pedir ajuda nos momentos sofridos é visto como sinal de pouca fé. Neste sentido, a participação na congregação religiosa pode inibir o luto e, conseqüentemente, reforçar um processo complicado para o enlutado. (Cf. HOCH; HEIMANN, 2008, p. 70, 71).

Os aspectos negativos trazidos pela espiritualidade podem ser a falta de questionamento, por exemplo, em casos de uma doença grave. Ou de fazer com que as pessoas que creem não debatam com médicos ou profissionais da saúde sobre medidas favoráveis para a cura ou controle de algum quadro grave. A crença cega e sem questionamento torna-se perigosa no sentido de não buscar outros respaldos e recursos que poderiam ser importantes. Por exemplo, uma psicoterapia ou um tratamento médico durante um luto complicado, por acreditar que só Deus irá curar a sua dor.

O homem, ser pensante e afoito por conhecer tantas coisas, se mostra questionador sobre o porquê da morte, do sofrimento como um todo. Para que viver, para onde se vai após a morte são questões que sempre circundaram a mente dos homens. Percebeu-se, no entanto, que as religiões fazem muito bem este papel, de conseguirem responder a todos estes dilemas, com precisão e consolo.

Desta forma, a espiritualidade abre possibilidades para uma nova e melhor compreensão da vida, alargando a consciência que a finitude do ser humano é algo do qual não se pode escapar. Portanto, esta nova consciência encontra um sentido para a vida e, também, para a morte, mesmo na mais profunda dor.

Para aqueles que creem, esta nova consciência é transformadora e faz com que eles se tornem pessoas mais harmônicas consigo mesmo, trazendo plenitude de sentido diante de um momento tão sofrido. Conseguir responder às suas angústias mais profundas, através do entendimento da espiritualidade, capacita estas pessoas a pensarem no futuro, em uma dimensão que vai além do humano.

E assim, eles entram numa roda viva, onde se insere toda uma complexidade de normas ou regras institucionais ou criadas pela própria experiência de vida, que precisam ser seguidas para que contemplem a permissão de viver novamente com alegria. Diga-se isso, em relação às leis religiosas e também às leis morais construídas a fim de que as pessoas possam viver para merecer algo em troca.

E, por isso, estas pessoas buscam tanto viver de forma correta, de acordo com as regras de sua religião, para que sejam merecedores de nova alegria. Para eles, Deus julga a todo mundo, sejam seus atos, seus pensamentos, para que no fim possa decretar como será a sua vida eterna.

O arrependimento por não ter feito algo parece também ser um dos motivos para a culpa voltada para si mesmo. Muitas vezes, aquele que sofre acredita que deveria ter feito algo para melhorar a própria vida, e este arrependimento acaba sendo mais um motivo de dor.

De forma geral, vê-se que a espiritualidade está ligada à questão do sentido da vida, sem estar, necessariamente, ligada à questão de uma religião institucionalizada. Porém, não se pode simplificar um tema tão vasto.

Resiliência e Espiritualidade na Psicologia

Aliar este tema com o conceito de resiliência é possível e observa-se que há um grande interesse, tanto da comunidade acadêmica quanto daqueles que sofrem para que haja esta conciliação. A espiritualidade pode estar ligada a uma aceitação maior da dor, da morte, no sentido do reconhecimento de que a vida é finita.

Então, as dificuldades de integrar o tema da espiritualidade em uma psicoterapia residem em alguns fatores importantes, como as escolas tradicionais psicoterápicas que têm certa resistência aos temas que envolvem a religiosidade em geral, ou o próprio desconforto dos profissionais ao abordar este tema com os seus pacientes ou clientes (Cf. PERES, 2009, p. 254).

As abordagens que contemplem a espiritualidade e a espiritualidade acolhem as crenças dos pacientes e estabelecem uma aliança terapêutica a certos enquadres

cognitivos que favorecem a superação ou a atenuação do sofrimento, com os seguintes diferenciais: utilizam argumentos racionais religiosos para contrapor pensamentos disfuncionais; encorajam a leitura de textos e escrituras sagradas, conforme a crença do paciente (Bíblia, Torah, Alcorão, etc.): aceitam a interpretação do paciente a respeito de seus sintomas e discutem exemplos de estilos de vida saudáveis postulados pela religião; evitam a pregação e a oposição em relação à visão religiosa do paciente; além de trabalharem com técnicas de visualização [...] Propostas de terapias de grupo e terapia familiar que inserem temas espirituais e religiosos também têm sido pesquisadas, assim como programas de intervenções psicoeducacionais semiestruturados em que o paciente discute sobre recursos religiosos, espiritualidade, perdão e esperança (PERES, 2009, p. 255).

Com a inclusão da categoria “problemas religiosos ou espirituais” no DSM-IV, fica reconhecido que estes temas podem ser o destaque e o foco das consultas e do diagnóstico psicológico e psiquiátrico. Porém, para que isso ocorra, é necessária uma postura ética e profissional, fundamentadas em uma formação sólida, equilibrada e séria, também na área da Ciência da Religião.

A própria Associação Psiquiátrica Americana, ciente do tema, confeccionou um guia informativo onde aborda a necessidade do respeito ético e empático para com os pacientes que trabalham as questões religiosas e espirituais com seus médicos e psicoterapeutas. Enfatiza a premência da formação profissional ser embasada em cuidados éticos, com treinamento adequado, atenção voltada para a pessoa e não só para a doença apresentada.

A Associação recomenda: identificar se variáveis espirituais e religiosas são características clínicas relevantes às queixas e aos sintomas apresentados; pesquisar o papel da espiritualidade e da religião no sistema de crenças; identificar se idealizações religiosas e representações de Deus são relevantes e abordar clinicamente tais idealizações; demonstrar o uso de recursos espirituais e religiosos no tratamento psicológico; utilizar procedimento de entrevista para acessar o histórico e o envolvimento com espiritualidade e religião, treinar intervenções apropriadas a assuntos espirituais e religiosos e atualizar quanto à ética sobre esses temas na prática clínica [...] a habilidade de inquirir sobre a vida espiritual e religiosa dos pacientes é um elemento importante da competência psicoterapêutica; a informação sobre as vidas espiritual e religiosa dos pacientes revela quase sempre dados extremamente importantes para superação de suas dificuldades; o processo do inquérito sobre esse domínio deve ser respeitoso; e há um potencial significativo para faltas éticas quando o terapeuta exagera suas convicções pessoais (PERES, 2009, p. 256, 257).

Diante do exposto, vê-se que é impossível fechar os olhos para a realidade da espiritualidade na prática clínica. Apesar de preconceitos, resistências e dificuldades, é preciso avançar nas pesquisas. A dimensão religiosa abarca grande parte da vida humana e este fato é inegável. Nas entrevistas deste trabalho este fato é corroborado.

Especialmente no Brasil, onde a raiz religiosa e o sincretismo das religiões são absolutamente presentes e reais, é necessário que competências profissionais para a

abordagem deste tema sejam oferecidas para os profissionais da saúde e que as pesquisas neste campo sejam cada vez mais fomentadas e realizadas.

Existem no país vários grupos que estudam as relações entre ciência e espiritualidades que produzem vastos materiais e publicações. Isso mostra que o tema tem avançado e interessado um número grande de pesquisadores que buscam compreender a relação do ser humano com a religiosidade e a espiritualidade, como estas influenciam no comportamento da pessoa (Cf. PERES, 2009, p. 157-159).

Levando-se em consideração as várias teorias que explicam a resiliência, pode-se entender a espiritualidade como sendo um fator de proteção diante de um grande sofrimento. A fé, a crença em um ser superior, a religião são descritas como a grande força capaz de fazerem com que estas pessoas consigam continuar vivendo após intenso desespero.

Compreender a relação entre espiritualidade e enfrentamento, face a situações adversas, como é o caso de uma pessoa querida [...] e de tantas outras perdas que podem ocorrer de maneira previsível, ou imprevisivelmente levar a pessoa à condição de enlutada, passa a representar um desafio para todos aqueles cujo foco de interesse é o desenvolvimento de uma relação de ajuda, seja ela estabelecida informalmente ou assuma caráter formal através de contrato psicoterápico (GIMENES, 2002, p. 56).

Os fatores de proteção ajudam o indivíduo em situações altamente estressantes e fazem com que os vínculos com os outros possam ser fortalecidos, que a autoimagem possa ser redefinida, reconhecendo-se como uma pessoa capaz de enfrentar os obstáculos colocados pelas adversidades. No tocante aos sonhos e projetos futuros, os fatores de proteção fazem com que estes possam ser redesenhados, mostrando que o futuro pode ser promissor e que um novo sentido de vida deve ser construído.

Esta mesma espiritualidade refletiu em uma nova forma de entender o mundo e a si mesmo, fazendo com que as pessoas se vejam como mais fortes, mais empáticas em relação à dor dos outros, mais determinadas em seguir em frente, acreditando que Deus não os abandona e que um novo significado Ele dará à vida de cada um.

Autores defendem que a empatia e o altruísmo são resultados positivos do processo de resiliência. A solidariedade é também um traço marcante para os resilientes, já que fazer o bem à outra pessoa favorece, e muito, a própria vida.

“A capacidade de dar sentido e significado à existência parece ser o aspecto comum dos fenômenos da resiliência e da espiritualidade, o ponto no qual os processos passam a compor um movimento único no sentido do desenvolvimento humano” (ARAÚJO; MELLO; RIOS, 2011, p. 145, 146). Com a consideração da espiritualidade nas suas vidas, as pessoas

conseguem se sentir ligados a um todo, colocando Deus ou o sagrado como aquele que orienta qualquer ação humana.

O número de trabalhos, que relacionam diretamente a resiliência e a espiritualidade, vêm aumentando nos últimos anos e, dentre tantos, um dos estudos empíricos que merece atenção foi realizado por Peres et al. (2007, p. 141), mostrando que as práticas religiosas podem ter influência importante em como as pessoas interpretam e lidam com eventos traumáticos, promovendo percepções resilientes, aprendizagem positiva da experiência e autoconfiança para lidar com as adversidades. Os autores citam estudos científicos que associam a religião, espiritualidade e traumas psicológicos, segundo os quais, “o manejo religioso positivo, a prontidão para enfrentar perguntas existenciais e a religiosidade intrínseca relacionam-se com a superação psicológica pós-trauma”. Segundo os autores a espiritualidade ou religiosidade pode reduzir o desamparo, diminuindo o sofrimento e desenvolvendo a finalidade e significado em face ao trauma (ARAÚJO; MELLO; RIOS, 2011, p. 147).

A convicção de que se pertence ao universo, a um todo maior que si mesmo, cria responsabilidade nestas pessoas no sentido de que eles se sentem como os únicos que tem o poder de decidir como vão ficar depois de grande sofrimento. Isso traz sentido e significado profundo para a vida. E com esses atributos, estas pessoas conseguem refazer planos e sonhos futuros.

O ponto que parece unir o conceito de resiliência à questão da espiritualidade é a capacidade de dar e criar um sentido e significado para a vida. Diante de tantos questionamentos e sofrimentos, tanto a resiliência quanto a espiritualidade oferecem subsídios para que o homem possa se reconhecer, se reconstruir e se reerguer.

É nesse sentido que a espiritualidade representa a alma da resiliência, como disposição humana capaz de despertar o sentimento de unidade para com o próximo, com o mundo e com a natureza, permeando as inter-relações de afetos mais profundos, promovendo vínculos mais efetivos, capazes de desenvolver competências necessárias para resultados mais resilientes. A fé, a convicção de pertencer ao universo, de fazer parte de um propósito supremo, traz responsabilidades, sentido e significado para a existência e são capazes de dotar o indivíduo de dispositivos fundamentais no trato das adversidades (ARAÚJO; MELLO; RIOS, 2011, p. 154).

Considerações Finais

O inimaginável aconteceu. Não há como negar. A resiliência trata justamente do depois, da continuação da própria vida, levando para sempre a dor, o sofrimento. Ela nos

mostra que é possível viver e caminhar, apesar da vontade cotidiana de se entregar e partir, também, desta vida.

Toda esta contradição de sentimentos é vivida diariamente pelas pessoas, lembrando-se da falta de uma continuidade crescente do caminho da resiliência. Tristeza, depressão, desânimo, falta de motivação é contrastada com pequenas alegrias, vontade de continuar, novos planos, saudade, muito amor.

A brisa da morte traz consigo toda a contradição dos nossos sentimentos, da nossa razão. Então, nessa hora, aqueles dois minutos de amor são salvadores. O amor é o germe da ressurreição que trazemos em nós desde o primeiro minuto de vida. A ressurreição é a explosão transcendente desse germe amoroso. Não é a vida desperdiçada ou a que errou o seu sentido que será ressuscitada e transfigurada, mas a vida vivida no amor (FERNANDO; REZENDE, 2002, p. 134).

Entende-se que ser resiliente, no caso de pessoas que passaram por grande trauma, é encontrar dentro de si mesmo forças para continuar e motivos para continuar vivendo com qualidade de vida. É tirar forças, a cada dia, para ressignificar a própria vida, valorizando as coisas simples e singulares.

É acreditar que se pode sobreviver mesmo depois de uma tragédia inimaginável ter acontecido, e tirar desta uma aprendizagem nunca antes pensada. Antes de tudo acontecer, era impossível imaginar a força tão grande que cada um possuía.

A espiritualidade pode ser considerada como facilitadora da construção de um futuro para estas pessoas, trazendo motivação e sentido de vida. Se cada um conseguir buscar deste objetivo de vida, pode-se já ser considerado um ser humano resiliente, visto o tamanho de sua dor e sofrimento.

A finitude, a temporalidade não é apenas, por conseguinte, uma nota essencial à vida humana, é, também, constitutiva de seu sentido. O sentido da existência humana funda-se no seu caráter irreversível. Daí que só se possa entender a responsabilidade que o homem tem pela vida quando compreendemos como responsabilidade por uma vida que só se vive uma vez (FRANKL, 1992, p.109).

Referências Bibliográficas

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Manual de diagnóstico e estatística de distúrbios mentais DSM-IV*. São Paulo: Manole, 1994.
- ANCONA-LOPEZ, Marília. A Espiritualidade e os psicólogos. In AMATUZZI, Mauro Martins (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005,147-160.

- ARAÚJO, Ceres Alves de; MELLO, Maria Aparecida; RIOS, Ana Maria Galvão. (Orgs.). *Resiliência: teoria e práticas de pesquisa em psicologia*. São Paulo: Ithaca Books, 2011.
- DALGALARRONDO, Paulo. *Religião, psicopatologia & saúde mental*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- FERNANDO, Edson; REZENDE, Jonas. *Dores que nos transformam: quando frágeis, então somos fortes*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.
- FRANKL, Viktor E. *Dar sentido a vida: alogoterapia de Viktor Frankl*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- GIMENES, Maria da Glória G., Espiritualidade e luto. In Maria Helena Pereira (Org.). *Uma jornada sobre o luto: a morte e o luto sob diferentes olhares*. Campinas, SP: Editora Livro Pleno, 2002.
- GRAPPIOLO, E. Il lutto. In: *Cure palliative*. Milano: Masson, 1988.
- HOCH, Lothar Carlos; HEIMANN, Thomas (Orgs.). *Aconselhamento pastoral e espiritualidade*. São Leopoldo/EST: Sinodal, 2008.
- KOENIG, Harold G. *Medicina, religião e saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade*. Tradução Iuri Abreu. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- KOVÁCS, Maria Júlia. Espiritualidade e psicologia: cuidados compartilhados. In PESSINI, Léo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Buscar sentido e plenitude de vida: bioética, saúde e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- LUTHAR, S.; CICCETTI, D.; BECKER, B. *The Construct of resilience: a critical evaluation and guidelines for future work*, Child Development, 71 (3), 2000.
- PERES, Julio. *Trauma e superação: o que a psicologia, a neurociência e a espiritualidade ensinam*. São Paulo: Roca, 2009.
- PINTO, Ênio Brito. Espiritualidade e religiosidade: articulações. In *Revista de Estudos da Religião*. 2009, p. 68-83.