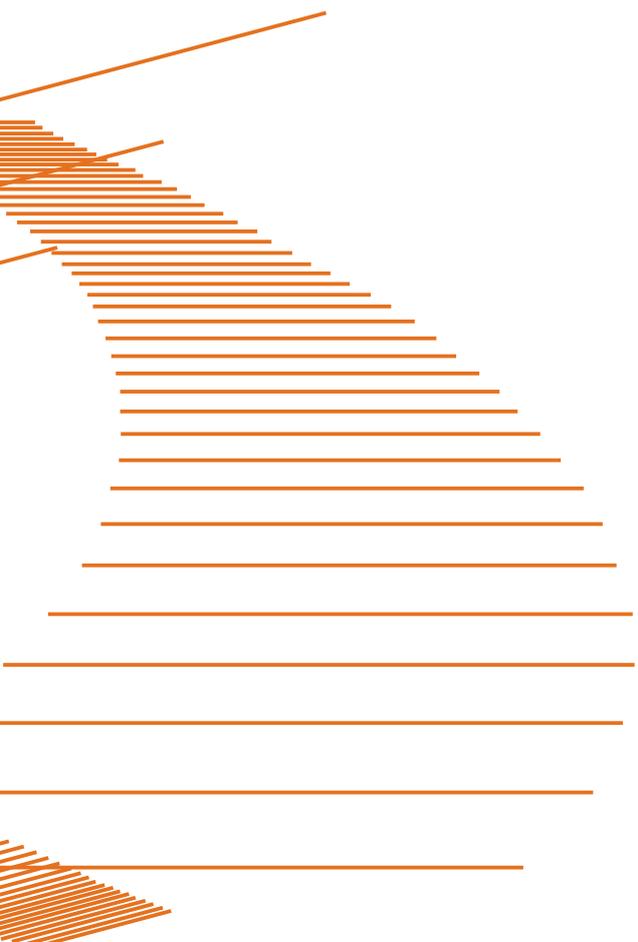


ÚLTIMO ANDAR

caderno de pesquisa em ciências da religião

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião/PUC-SP

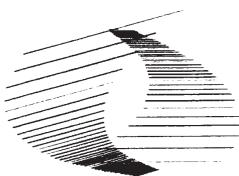
n. 13 - 2005



EDITORA
PUCSP
EDUC

ISSN 1415-899X

ÚLTIMO ANDAR



ÚLTIMO ANDAR

caderno de pesquisa em ciências da religião
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião/PUC-SP

n. 13 – 2005

Último Andar, São Paulo, (13), 1-209, dez., 2005



São Paulo
2005

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Reitora Nadir Gouvêa Kfouri / PUC-SP

Último andar: cadernos de pesquisa em ciências da religião / Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC-SP. – Ano 1, n. 1 (1998-) – São Paulo: EDUC, 1998-.

Anual até 2000

Semestral a partir de 2001 (ano 4, n. 4)

ISSN 1415-899X

1. Religião – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião

CDD 200.5

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião

Coordenação

Eduardo Rodrigues da Cruz e Fernando T. Londoño (*Vice*)

Último Andar – Cadernos de Pesquisa

Editor Científico

Waldecy Tenório

Comitê Editorial

Maria Cristina Mariante Guarnieri, Maria José Caldeira do Amaral e Maria Marta de Alcântara Oliveira

Conselho Editorial

Énio José da Costa Brito

PUC-SP

Franklin Leopoldo e Silva

PUC-SP

Fernando T. Londoño

PUC-SP

José J. Queiroz

PUC-SP

Karen H. Kepler Wondracek

EST- São Leopoldo-RS

Lauri Emilio Wirth

UMESP

Marcio Alexandre Couto

Escola de Teologia Dominicana

Maria José F. Rosado Nunes

PUC-SP

Tereza Pompéia Cavalcanti

PUC-RJ

Waldecy Tenório

PUC-SP

William Stoeger

University of Arizona

Pareceristas deste número

Denise Ramos

PUC-SP

Edin Sued Abumanssur

PUC-SP

Frank Usarski

PUC-SP

José J. Queiroz

PUC-SP

Luiz Felipe Pondé

PUC-SP

Ricardo Vieira Alves de Castro

UERJ

Waldecy Tenório

PUC-SP

Os artigos assinados são de exclusiva responsabilidade dos autores e não expressam necessariamente a opinião científica do Conselho Editorial nem do Programa.

Pede-se permuta / On demande l'échange / We ask for exchanging / Pidesse cambio / Bitte um autansch

Redação: *Último Andar*, Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião
Rua Monte Alegre, 984 – Prédio Novo – 4º andar, sala 4 E 9
São Paulo – Brasil – CEP 05014-901
Tel/Fax: 3670-8529 – E-mail: procrep@puccsp.br

Educ – Editora da PUC-SP

Direção

Marcos Cezar de Freitas

Kazumi Munakata

Silvio Y. M. Miazaki

Coordenação Editorial

Sônia Montone

Revisão de Português

Sônia Rangel

Editoração Eletrônica

Waldir Antonio Alves

William Martins

Capa

Sara Rosa

Realização: Waldir Antonio Alves



Rua Monte Alegre – 971
05014-001 – São Paulo – SP
Telefax (11) 3670-8085
E-mail: educ@puccsp.br
Site: www.puccsp.br/educ



Associação Brasileira de Editores Científicos



EDITORIAL

O Prof. Dr. Steven Joseph Engler, da Mount Royal Gate SW, professor visitante no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, nos concede a entrevista deste número. Steven desenvolve idéias importantes ligadas à sensorialidade e propõe uma abordagem de pesquisa nesse campo para além das chaves de interpretação veiculadas por questões históricas, culturais e antropológicas; segundo ele, devemos estar atentos às dificuldades etnocêntricas no que tange a essas interpretações e focar os sentidos como evidência – “devemos ficar vivos à possibilidade de que nossos conceitos tenham pressuposições epistemológicas ligadas a metáforas sensoriais”.

Maria José Caldeira do Amaral arrisca uma abordagem do poema sagrado e sapiencial da Bíblia Hebraica – O Cântico dos Cânticos – a partir dos pressupostos de Carl Gustav Jung, atenta aos limites entre Psicologia e Religião; a autora está ciente de que, como iniciação aos mais altos mistérios ou como experiência de santidade, o poema é revelador de tudo aquilo que transborda e escapa qualquer tentativa de configurar os paradoxos criados pela razão e pelos sentidos, a partir dos quais o estado da alma que ama está constelado; segundo ela, a alma constituída de amor e desejo é capaz de se tornar outra, estando ainda alguém dos mistérios e da santidade.

Atentos a temas contemporâneos e ainda pouco aventados no campo da(s) ciência(s), Maria Clara Rebel Araújo e Ricardo Vialves-Castro, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UERG, pesquisam aspectos psicossociológicos na doutrina do Santo Daime, focando a relação do conceito

referente à miração daimista e o conceito de virtual de Pierre Lévy, apontando semelhanças e diferenças entre o virtual e a miração, assim como a importância que ambas as experiências exercem na construção do pensamento humano e da realidade social.

O artigo de Gerson Leite de Moraes é uma análise do desenvolvimento da relação da hermenêutica com a filosofia. Moraes sustenta a contribuição de Paul Ricoeur para a compreensão do texto a partir da idéia da hermenêutica do distanciamento, na qual nem o autor nem o leitor possuem a chave de compreensão textual: “Somente se pode compreender na medida em que retiramos do sujeito esse papel central e introduzimos a noção de distanciamento”.

Metafísica, Ética e Mística estão presentes e intrincadas no clássico texto chinês – Tao te Ching –, de acordo com a análise de Cecília Cintra Cavaleiro Macedo. A autora conclui que a distinção entre Dao, De e Caminho obedece mais a uma orientação tradicional de interpretação do que à sua leitura particular do texto. Sob a denominação “Caminho”, ela aponta alguns aspectos que seriam relacionados com o caminho para chegarmos à unidade com o Dao. Mas, na realidade, o De e o caminho são uma única e mesma coisa, intimamente dependente do Dao.

As faces do silêncio em Blaise Pascal revelam ao leitor de *Último Andar* um Pascal quietista. Andrei Venturini Martins aponta a razão diafônica no processo de conhecimento, a visão incompreensível da totalidade e das partes que a compõem e a atitude do homem de fé em silêncio prostrado diante de Deus em atitude de adoração.

A contemplação do objeto artístico – O Homem Duplicado, de Saramago – é a escolha de Adelino Francisco de Oliveira e Alexandre Mauro Bragion para procurar os vestígios do humano no mundo contemporâneo: o homem pós-moderno, desejante de si mesmo, desejando e temendo o outro e em confronto direto consigo mesmo e com o outro, anseia a serenidade e o

sentido para sua existência e atravessa a dor e o desconforto interior originários de um árduo, inevitável e muitas vezes fatal encontro consigo mesmo.

O tempo escolhido por Edwiges Rosa dos Santos para pesquisar a implantação e expansão do Protestantismo Presbiteriano no Brasil é o século XIX. A autora aborda, no Brasil imperial, as estratégias políticas e sociais para a prática da diversidade religiosa e mostra ao leitor dados importantes da atuação protestante no território nacional.

Diego Klautau resenha o Livro de René Girard, *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, e aborda a categoria do desejo mimético gerador do mecanismo vitimário como fundação da cultura humana.

Comitê Editorial

SUMÁRIO

Entrevista / Interview

STEVEN JOSEPH ENGLER

– 13 –

Artigos / Articles

IMAGENS DE PLENITUDE NA SIMBOLOGIA DO
CÂNTICO DOS CÂNTICOS

Plenitude's images in the Song of Song's symbology

Maria José Caldeira do Amaral

– 31 –

A MIRAÇÃO DAIMISTA E O VIRTUAL:
CORRELAÇÕES E DIFERENÇAS

The Daimist "Miração" and the Virtual Plane:

Correlations and Differences

Maria Clara Rebel Araújo

Ricardo Vialves–Castro

– 77 –

PAUL RICOEUR: UMA HERMENÊUTICA ENRIQUECIDA

Paul Ricoeur: an enriched hermeneutics

Gerson Leite de Moraes

– 95 –

REFLEXÕES SOBRE A MÍSTICA NO DAO DE JING

Reflections on mysticism in the Dao De Jing

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

– 111 –

AS FACES DO SILÊNCIO EM BLAISE PASCAL

The facets of silence in Blaise Pascal

Andrei Venturini Martins

– 139 –

SARAMAGO E SEUS DUPLOS: O DESEJO MIMÉTICO E
O VAZIO DE HUMANIDADE DO HOMEM PÓS-MODERNO

*Saramago and his duoble ones: the post-modern man's
mimetic desire and emptiness of humanity*

Adelino Francisco de Oliveira

Alexandre Mauro Bragion

– 159 –

IMPLANTAÇÃO E ESTRATÉGIAS DE EXPANSÃO
DO PROTESTANTISMO PRESBITERIANO NO BRASIL IMPÉRIO

*Implantation and Strategies of Presbyterian Protestantism
Expansion in the Brazilian Empire*

Edwiges Rosa dos Santos

– 173 –

Resenha / Review

O SATÂNICO FUNDADOR DA CULTURA HUMANA EM
EU VIA SATANÁS CAIR DO CÉU COMO UM RAIOS,
DE RENÉ GIRARD

*The satanic founder of human culture in Je vois Satan
tomber comme l'éclair by René Girard*

Diego Klautau

– 195 –

Normas para publicação

– 207 –

ENTREVISTA

STEVEN JOSEPH ENGLER*

O Prof. Dr. Steven Engler, da Mount Royal Gate SW, estará no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP, como professor-visitante, com bolsa da Fapesp e Capes, até junho de 2006. Doutorado em Ética Religiosa Comparativa, na Concordia University, C.U., Canadá, o Prof. Engler estará ministrando a Atividade Programada *O sensorial e o religioso: o textual, o visual e os sentidos no estudo contemporâneo da Religião*. Em entrevista para *Último Andar*, ele nos conta um pouco sobre os temas que serão abordados nesse curso, e também sobre sua formação acadêmica e seu interesse nos estudos da religião no Brasil.

UA (Último Andar) – Conte-nos um pouco de sua biografia, histórias curiosas nas diversas fases da vida.

Sou do interior da British Columbia, a província no litoral oeste do Canadá. Nasci em Prince George, mas, ainda criança, eu mudei da cidade acompanhando meu pai, que era diretor de escola. Passei todos os verões na cidade turística de Penticton (onde meus avós eram donos de um hotel). Morei também em Hedley, Meadow Creek, Creston e em Princeton, onde me formei no colegial. Princeton era um vilarejo de 5.000 habitantes, com uma economia baseada na pecuária e nos recursos naturais. Sempre pratiquei vários esportes: *curling*, hóquei, basquete, tiro ao alvo, esqui, boliche, pingue-pongue, vôlei e pesca submarina. Joguei futebol uma meia dúzia de vezes na minha vida e fui sempre goleiro, já que não tinha idéia de como controlar a bola com os pés. O que mais adorava fazer era *rafting*. Fazíamos de uma maneira improvisada, com grandes câmaras-de-ar, que comprávamos por R\$10 nas oficinas de caminhões. Também participei no clube de “Toastmasters”, no

* Entrevista realizada por Maria Marta Alcântara de Oliveira, mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP.

qual a gente praticava a arte de dar palestras públicas. Também fiz filmes de ficção científica com um amigo (ganhamos o prêmio de melhor filme estudantil na província). Mas passei a maior parte do meu tempo livre tocando piano: continuo tocando e escutando jazz com o maior prazer.

Como a maior parte dos meus amigos, trabalhei antes e durante a faculdade. Precisava ganhar dinheiro para sustentar meu estudo. Tive uma longa série de empregos: pintei casas; tomei conta de crianças; fui guarda de segurança; cuidei de gramados; traduzi textos do inglês para o português; lutei contra fogo na floresta; entreguei carros que foram enviados pelo ferroviário para seus donos; trabalhei em uma serraria; carreguei caminhões com os produtos de um frigorífico; fui anunciador de música popular em uma rádio; fiz telefonemas para uma companhia de sondagem; limpei piscinas; trabalhei na colheita de pêssegos e maçãs; dirigi caminhões de 100 toneladas em uma mina de cobre; fui pianista de bar. Também fiz trabalhos voluntários para me divertir e para ganhar experiência: dei aulas de inglês para novos imigrantes; fui músico em shows e também recepcionista, em um centro comunitário em um bairro pobre de Vancouver; fui fiscal de partido nas eleições federais, escrevi artigos e tirei fotos para os jornais do colegial e das faculdades.

No Canadá, a maior parte dos filhos da classe média saía de casa com uns 18 anos de idade. Os pais (mesmo tendo o dinheiro para pagar tudo) ajudavam somente um pouco no custo dos estudos. Essa prática se baseava em três fatores: 1. Existia uma “ética do trabalho” devida, parcialmente, à imigração norte europeia, seja a família católica ou protestante; 2. Essa prática também refletia (e contribuía para manter) uma necessidade econômica de mobilidade. Sair de casa cedo para trabalhar refletia o fato de que muita gente ia passar a vida inteira assim: saindo de um lugar e indo para outro, buscando emprego. A economia canadense gera muitos empregos temporários: seja na área agro-pecuária (sem produção no inverno e em uma época em que as fazendas pequenas iam desaparecendo, compradas

pelas indústrias grandes) ou na extração de recursos naturais (com ondas de desemprego refletindo preços internacionais da madeira e dos metais, e com prazos limitados da operação de minas e obras de construção); 3. O fator mais importante era que a economia norte-americana, de 1950 a 1990, proporcionava uma base material para essa ideologia mais individualista da autonomia econômica: era possível para um jovem ganhar bem nos empregos industriais. Porém, atualmente, isso já não acontece mais: as mudanças econômicas das últimas décadas têm abalado esse quadro. A metade dos estudantes de graduação no começo do século XXI ainda se forma sem dívida nenhuma, mas muitos se formam com dívidas pessoais de até o equivalente a R\$100.000, sem nem pensar na possibilidade de estudos de pós-graduação.

UA – Fale-nos de sua formação acadêmica.

Entrei na University of British Columbia, em Vancouver, em 1980 (não existe vestibular no Canadá: bastam notas altas no colegial). Cursei dois anos de Física e mudei para o curso de Filosofia, formando-me nesta área. Fiz depois o mestrado na University of Toronto, também em Filosofia. Os enfoques dos meus estudos filosóficos foram a Ética e a Filosofia da Ciência. Passei quatro anos dando aula de Filosofia na Capilano College, em Vancouver. Depois, fiz o doutorado no Department of Religion, na Concordia University em Montréal. No doutorado, estudei primariamente a sociologia da religião, mas também a história das religiões e a teoria da religião. Onze universidades no Canadá oferecem o doutorado em ciências da religião e todas têm um enfoque forte nas ciências sociais. Na Concordia University existem departamentos distintos de Teologia e de Religião, que pouco têm em comum. Esses campos, no Canadá, são nitidamente separados. Portanto, passei muito tempo nos departamentos de Sociologia e de Antropologia.

UA – Qual o seu interesse específico no Brasil?

Em 1978, aos 15 anos de idade, ganhei uma bolsa do Rotary Clube para passar um ano no Brasil. Foi assim que conheci São João da Boa Vista, no interior de São Paulo. Aprendi a falar português. Fiz muitos amigos, que mantenho até hoje. Fiz o primeiro colegial em São João. E aprendi a gostar muito da comida, da música, da televisão, da literatura e da sociabilidade brasileiras. Voltei, em 1982, para passar seis meses viajando pelo país. Fui do Rio de Janeiro até Belém, pelo litoral, depois a Manaus, fui de barco, de ônibus e trem até o Paraná, seguindo o lado oeste do país. Voltei para a minha cidade adotada, São João, para passar mais um tempo com os meus amigos. Presenciei em São Paulo a decepção da derrota da Copa de 1982. Mantive contato com os amigos, trocando cartas, e-mails e telefonemas durante todo esse período. Essas minhas experiências pelo Brasil me marcaram muito.

Do ponto de vista acadêmico, o Brasil me interessa de duas maneiras. Quero aprender mais sobre as religiões e a religiosidade brasileiras. E quero aprender mais sobre a disciplina das ciências da religião no Brasil: a sua história, suas correntes teóricas e o seu *status* institucional. Já escrevi um artigo que compara a situação da disciplina no Canadá e no Brasil (a ser publicado na revista canadense *Studies in Religion/Sciences Religieuses*).

UA – Referindo à sua tese (“Os pobres do demônio” e a cidade invisível: caridade, ordem e agência na Inglaterra, 1500–1800), o que é a cidade invisível? Do que o Sr. trata quando utiliza a palavra agência? Por quê? Como o Sr. escolheu a Inglaterra como foco de sua pesquisa?

A minha tese trata de uma certa dimensão da secularização na Europa ocidental. Querendo estudar mudanças no campo religioso no começo da modernidade, procurei um tema específico, e decidi estudar a caridade. Estudei a Inglaterra

porque Max Weber e a literatura que o seguia usavam muito os exemplares ingleses. Duas decisões metodológicas foram decisivas: o uso da teoria sociológica da troca e o enfoque no discurso dos pobres “indesejáveis”. Como se sabe, pela teoria da comunicação, aprendemos, às vezes, muito mais com os sistemas que não funcionam. Li centenas de fontes primárias buscando os discursos e as práticas orientadas aos pobres indesejáveis. Os pobres indesejáveis eram chamados, muitas vezes (na Europa ocidental nos séculos XVI a XVIII), “os pobres do demônio”, em contraste com “os pobres de Cristo”.

Trabalhando com essas fontes, eu comecei a perceber duas grandes mudanças durante esses três séculos. 1. O jeito de descrever a ameaça dos pobres indesejáveis mudou. A ameaça começou sendo um pecado (a preguiça) que podia abalar o vínculo entre as estruturas sociais e o padrão dado pelo reino de Deus (desenvolvi aqui a idéia da “cidade invisível” de Agostinho). Acabou sendo um déficit de mão-de-obra na economia nacional. 2. O circuito da troca da caridade mudou: de um circuito religioso (o rico dá dinheiro para o pobre, que dá prece para o Cristo, que dá benção para o rico) virou um circuito econômico nacional (o rico dá dinheiro para uma instituição, que dá treinamento para o pobre, que dá trabalho para a economia nacional, que dá boas condições econômicas para o rico). Nesses dois sentidos, o quadro conceitual mudou da teologia ao pensamento mercantilista, do sagrado ao secular. Fiz, também, toda uma análise das implicações dessa dimensão da secularização para o próprio conceito da “religião”. O tema teórico mais importante acabou sendo a relação entre agência (a natureza e condições da ação intencional) e ordem (a base da manutenção das estruturas sociais, políticas e cósmicas que perduram além do tempo limitado das vidas individuais).

UA – De onde e quando surgiu a idéia da “religião” como fenômeno comum a todas as culturas?

Existem várias teorias sobre esse assunto. É um fato histórico – como o Michel Despland mostra na sua obra prima *La Religion en Occident* – que a palavra “religião” teve, durante a maior parte de sua trajetória histórica, o sentido de “o conjunto de idéias verdadeiras sobre Deus”. Isso quer dizer que qualquer outro conjunto de idéias sobre “o sagrado”, como usamos atualmente, não poderia ser “religião” porque era falso.

Esse problema existe ainda, e, de fato, é o problema básico das ciências da religião: o que, afinal de contas, um estudioso da “religião” estuda? Muitas pessoas usam a idéia do “sagrado” de uma maneira vaga, para escapar à necessidade de encarar esse problema de frente. Já conversei com vários cristãos evangélicos, por exemplo, que insistem nas três seguintes afirmações:

1. O cristianismo (que não inclui o catolicismo para muitos deles) é verdadeiro;

2. As outras religiões (o islamismo, o hinduísmo, o neopaganismo, etc.) são todas falsas;

3. Todas as religiões são verdadeiras, porque todas “realmente” falam de Cristo.

É óbvio que existem duas noções diferentes da “verdade” nessas afirmações. Essas pessoas acreditam que as afirmações das religiões não cristãs são *literalmente* falsas, mas são *simbolicamente* ou *metaforicamente* verdadeiras. Esclarecer isso é complicadíssimo¹ e, segundo certos filósofos (por ex., Donald Davidson), nem existe esse segundo tipo: a verdade metafórica.

Já que não devemos entrar em tais complicações sem preparar o terreno filosófico, a pergunta sobre a “religião” como fenômeno comum a todas as culturas deve ser tratada inicial-

¹ O autor escreveu um artigo em português, que resume algumas dessas complicações, intitulado *Teoria da Religião norte-americana: alguns debates recentes* (Cf. http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/index.html, pp.27-42).

mente como pergunta histórica. Nesse sentido, é muito comum o argumento que o conceito genérico da “religião” é efeito da Reforma Protestante (por ex., em Ernst Feil). Foi quando o que sempre tinha sido “a [única e verdadeira] religião” – contrariando com “a superstição”, “a heresia”, “a idolatria”, “o paganismo”, etc. – virou “religiões”. Isso quer dizer que, a partir dessa época, houve mais gente pensando que “religião” era um gênero com várias espécies. Essa possibilidade histórica de pensar a diferença ficou mais fácil quando pessoas semelhantes (vizinhos e até membros da mesma família) tiveram idéias “religiosas” diferentes (erradas, mas não *tão* diferentes). Era sempre mais fácil rotular as idéias das outras culturas de “não religião” quando nem falavam de Cristo. Alguns dizem que o conceito genérico da religião é o legado mais antigo do cristianismo (por ex., Daniel Dubuisson); outros dizem que o momento mais significativo foi o encontro com religiões não-cristãs no período do colonialismo (por ex., Jonathan Z. Smith); outros dizem que é um efeito da secularização (quer dizer, seguindo, por ex., o Timothy Fitzgerald, da dominância de fatores econômicos na modernidade). Outros defendem uma idéia mais geral, que o conceito genérico de “religião” surge em várias situações históricas onde há contato intercultural. Gustavo Benavides, por exemplo, escreve que isso aconteceu com os manichees².

UA – Em sua opinião, a religião pode ser considerada a base fundadora da cultura humana?

Tudo depende da definição de “religião”. O importante é notar este fato. É difícil defini-la sem a inclusão de uma resposta a esta pergunta: por exemplo, definir “religião” em termos de

² Os manichees acreditavam numa religião sincrética dualista, originária da Pérsia no III século d.C., que pregava a libertação do espírito da matéria por meio do ascetismo. Seu fundador, Mani, morreu em 276 d.C. O termo maniqueísmo tem a mesma etimologia.

“revelação” já significa que pode ser a base fundadora da cultura; defini-la em termos de “projeção” significa que não pode ser. Eu, pessoalmente, não defendo nenhuma definição de “religião” como a única verdadeira. Uso várias, dependendo dos seus valores instrumentais dentro de projetos específicos de pesquisa.

UA – O Sr. concorda com o Prof. Despland, que a história é inescapável? Explique como a História determina a compreensão da religião.

Existem várias maneiras de pensar nisso. De maneira superficial, só é preciso fazer um estudo síncrono para evitar a história. O Despland está dizendo duas coisas mais profundas aqui. Uma delas é que vivemos na modernidade (seja alta ou tardia, mas não pós...) que é caracterizada pela consciência histórica. Quer dizer que um dos legados do Iluminismo é uma maneira de pensar, a historicidade (Michel Foucault analisa a contribuição do Kant nesse sentido e Wilfred Cantwell Smith desenvolve essa afirmação no contexto das ciências da religião). Fazemos parte de uma sociedade ou civilização, e ela está onde está porque percorreu um curso de desenvolvimento. Tudo tem uma história. Não podemos pensar ou pesquisar idéias absolutas, atemporais, que não têm histórias. Porém podemos pesquisar a história das tentativas de pensar tais coisas.

A segunda coisa que Despland quer dizer com isso é que todos os conceitos e teorias que os cientistas de religião usam para enquadrar os fenômenos religiosos também têm suas histórias. Não é possível estudar a religião sem tomar certo ponto de vista teórico, dentro de certa comunidade institucional, dentro de certa cultura e língua, e, além de tudo porque cabendo todos estes outros fatores, dentro de certo contexto histórico.

UA – Como o Sr. explora as relações entre religião, tempo e ordem? Existe rompimento, suspensão ou abertura do tempo na religião? A religião é o acesso do transitório ao eterno?

Podemos crer no eterno ou evocá-lo poeticamente, mas não cabe estudá-lo dentro das ciências sociais. O meu interesse, como pesquisador dentro desse quadro limitado, é nas *crenças sobre o eterno*, especialmente nas maneiras como essas crenças funcionam para dar legitimação a certas diferenças sociais e normas de comportamento. Peter Berger, por exemplo, desenvolve essa idéia usando os conceitos da externalização, objetivação e internalização. Não defendo um construcionismo relativista e o Berger também não, ao contrário do que muitas pessoas pensam.³

A tensão entre o eterno e o temporário, como outras permutações do eixo conceitual sagrado-profano, geralmente, se manifesta em termos relativos. O transcendental é o além, e a medida inicial desse além, do ponto de vista humano, é a distinção entre o curto prazo da vida humana e o longo prazo das estruturas sociais e cósmicas que nos oferecem uma aproximação inicial (e talvez constitutiva) do transcendental. Essa maneira de enquadrar a religião baseia-se nas idéias dos antropólogos Jonathan Parry e Maurice Bloch.

A minha maneira de responder a esta pergunta reflete o fato de eu ser agnóstico do ponto de vista de método e teoria. Defendo que, para estudar os efeitos sociais das crenças religiosas, não é necessário ou útil saber nem perguntar se essas crenças são verdadeiras ou não. E defendo, por razões instrumentais, a premissa de que os próprios objetos de estudo são os efeitos sociais. Não insisto em que essa é a única maneira boa de estudar a religião. Interessam-me as relações entre as normas/valores e as estruturas sociais, porque esse é o tipo de estudo que se faz na disciplina acadêmica que pratico: as ciências sociais (especificamente sociológicas) da religião.

UA – A antropologia dos sentidos enfoca a percepção sensorial do ponto de vista cultural, estudando o modo como as diferentes sociedades

³ Escrevi um artigo em inglês, que avalia o papel do construcionismo nas ciências da religião: (Cf. <http://www.naasr.com/englerconstruction.pdf>).

conferem determinados valores culturais às diferentes sensações.⁴ Com isso, essa antropologia faz um resgate importante da corporalidade. O Sr. pode falar um pouco do surgimento e desenvolvimento desse enfoque? Como o Sr. trabalha com os temas visualidade e sensorialidade na Atividade Programada que está ministrando na Pós-Graduação em Ciências da Religião?

Na Atividade Programada, discutiremos algumas idéias, além de temas mais gerais sobre os tipos de evidência *hors du texte* que podem ajudar as ciências da religião.

A idéia que os sentidos são mais do que meios de apreensão física, que são também veículos de valores culturais, começa a aparecer nas literaturas da antropologia e do estudo da comunicação nos anos 60, nas obras de Marshal McLuhan, Walter J. Ong, e também na idéia de Lévi-Strauss da “ciência do concreto”. Só no fim dos anos 80 e começo dos 90 se fundou uma área distinta da antropologia dos sentidos, com obras de Alain Corbin, Paul Stoller, David Howes, Constance Classen, C. Nadi Seremetakis e outros. Essa maneira de prestar mais atenção nos sentidos, a etnográfica e antropológica, certamente faz um resgate importante da corporalidade, com a implicação de que o corpo media a cultura.

Os antropólogos David Howes e Constance Classen enumeram várias premissas que podem nortear os estudos culturais do sensorio:

⁴ Deve-se estudar a função cultural de todos os sentidos (não só da visão e da audição, normalmente tidos como superiores), uma vez que muitas sociedades possuem sistemas simbólicos de olfato, paladar e tato complexos. Essa disciplina parte do pressuposto de que a percepção sensorial é um ato físico e cultural. Visão, audição, tato, paladar e olfato são meios de captar os fenômenos físicos e também de transmitir valores culturais, funcionando como meios de comunicação sensorial, tanto quanto a fala, a escrita, a música ou as artes visuais.

Não é necessariamente o caso que outras culturas dividem o sensório como fazemos. [...] No primeiro passo [...] deve descobrir que tipos de relações entre os sentidos uma cultura considera próprio. [...] Sentidos que são importantes para objetivos práticos podem não ser importantes culturalmente ou simbolicamente. As relações entre [...] os sentidos não são estáticas: eles desenvolvem-se e modificam-se dentro de algum tempo, tão como as culturas fazem. [...] Podem até existir relações sensoriais diferentes entre grupos diferentes dentro de uma só sociedade. (Howes, 1991)

Outra área que tem prestado mais atenção nos sentidos é a epistemologia comparativa. Richard Rorty, por exemplo, no seu livro *Filosofia e o espelho da natureza* (1979), defende que a divisão pós-cartesiana entre material e mental é ligada a uma série de metáforas visuais:

[...] a noção dos “fundamentos” do conhecimento se baseia em uma analogia com a compulsão de crer ao ficar olhando para um objeto. [...] o ocidente ficou obsecado com a noção de que nossa relação primária com objetos é análoga à percepção visual... (pp. 162–163)

Outros têm afirmado coisas semelhantes: por exemplo, que a modernidade ocidental se caracteriza pela visualidade e que essa ênfase na visão tem tendências específicas, por exemplo, de objetivar o mundo e os outros (Hans Jonas, Walter J. Ong, Robert D. Romanyshyn, Martin Jay, Jonathan Crary, David Levin, etc.). As feministas defendem que essa visualidade moderna é ligada à masculinidade, à objetivação das mulheres pelos homens, ao discurso adversário e à violência (por ex., Luce Irigaray, Evelyn Fox Keller e Christine Grontkowski, Susan Griffin, etc.). Vários historiadores acham que essas tendências têm raízes em fases específicas da história europeia (Thorleif Boman, Robert Mandrou, Donald Lowe, Georges Duby e Philippe Braunstein, etc.). A religião tem papel importante como fonte de exemplos nesses estudos e, às vezes, é citada como agente promotor

dessas mudanças: Margaret Miles, por exemplo, acha que a Reforma Protestante teve grande impacto, já que a Idade Média visual – com grande ênfase nas imagens – se transformou em modernidade auditório – forma predominante em culturas protestantes, na leitura pública e na pregação.

Os sentidos são bastante dependentes do contexto cultural. Há boa evidência de que a ênfase relativa de sentidos varia entre diferentes culturas. Mas é difícil pesquisar e descrever esse tipo de variação de modo que facilite a comparação. E, mais importante: é difícil interpretar a relação entre esse eixo de variação cultural e outros. O termo “sensório” é usado para descrever precisamente esta relação: refere-se ao peso relativo dado a cada um dos sentidos em relação à sua significação epistemológica e cultural. O conceito tem um valor heurístico, permitindo-nos investigar correlações possíveis entre variações nos sentidos e outros fenômenos culturais. Walter Ong, por exemplo, afirma ambiciosamente que: “Dado o conhecimento suficiente do sensório explorado dentro de uma cultura específica, é provável que possamos definir a cultura inteira em praticamente todos os seus aspectos” (1967, p. 6). Marshall McLuhan exige que

[...] uma teoria da modificação cultural é impossível sem o conhecimento das modificações das relações sensoriais efetuadas pelas várias externalizações dos nossos sentidos [especialmente os meios de comunicação]. (1969, p. 56)

Howes e Classen afirmam que o conceito do sensório permite que cientistas sociais “dêem passos fora do modelo fechado e visual do texto para atingir um modelo aberto e dinâmico do combinatório sensorial” (1991, p. 285).

Na minha opinião, a antropologia e a história dos sentidos não tiveram êxito em se estabelecerem como campos distintos, por razões teóricas. A primeira fase da antropologia e da história dos sentidos era primariamente descritiva, com interpretações bem contextualizadas. O antropólogo Anthony Seeger, por exemplo, analisou o tribo suya, no Mato Grosso, e descobriu que

o cheiro dos homens é percebido como agradável e o das mulheres e das crianças como desagradável. Ele interpretou isso na base da distinção entre cultura (área valorizada e masculino) e natureza (área perigosa e feminina).

É óbvio e bem fundamentado que culturas diferentes põem ênfases diferentes em sentidos diferentes, em contextos diferentes e, além disso, que têm muitas vezes interpretações próprias diferentes dessas diferenças todas. O valor para as ciências da religião desses fatos é que isso nos leva a prestar mais atenção nos sentidos e na corporalidade. Até esse ponto tudo bem, temos, portanto, um mandato descritivo mais amplo.

Dois problemas surgem quando tentamos subir do nível descritivo ao interpretativo. O primeiro problema é a dificuldade em regularizar os tipos de evidência e os métodos de comparação. Portanto, existem muitas interpretações contraditórias. O que, por exemplo, podemos concluir quando os historiadores franceses Lucien Febvre e Robert Mandrou argumentam que a falta da descrição visual na poesia francesa do século XVI mostra que a visão foi menos importante naquela época? Será que não existem outras explicações possíveis desse fato: padrões estéticos; evocações de outros campos artísticos valorizados, por ex., imitando a música mais do que a pintura; ou o efeito do local onde essa arte se expunha, por ex., evocando o ambiente auditório dos salões onde se apresentava e se lia a poesia, mais do que os campos abertos?

Além disso, esse tipo de interpretação sobre a importância relativa dos sentidos vem sendo base de outras interpretações, mais ambiciosas e menos fundamentadas pela evidência. Uns concluem que a ênfase relativa dos sentidos é decorrente da natureza de uma cultura, e outros, o contrário. McLuhan e Ong mantêm a primeira visão, argumentando que a importância relativa dos sentidos é um efeito da cultura, principalmente dos meios de comunicação. O historiador francês Robert Muchembled tem a visão oposta. Ele sugere, por exemplo, que a França, no fim da Idade Média e no começo da modernidade, foi uma

cultura auditória. Isso é devido ao fato de os franceses viverem em tempos violentos e perigosos, quando o som de pegadas próximas, as latidas de um grupo de cães ou o repique frenético dos sinos da igreja davam uma importância aos sinais auditórios que os sons do nosso tempo raramente fazem (1989, pp. 126 e ss.). Essas interpretações contrastantes sublinham a necessidade de manter claros os tipos de evidência e a maneira de postular correlações entre os sentidos e outros fenômenos culturais. Esse tipo de problema pode ser somente uma manifestação da juventude de tais estudos sobre o sensorio, um sinal de que ainda falta o trabalho metateórico, sobretudo hermenêutico, de regularizar os padrões de interpretação.

O segundo problema, porém, é mais fundamental. Se, como Howes, Ong, McLuhan, Antonio de Nicolas e outros insistem, 1. cada cultura tem um sensorio distinto, e 2. o sensorio tem um efeito primário na epistemologia de cada cultura, então, como podemos tirar conclusões com validade universal? Afinal de contas, nossas pesquisas e interpretações, necessariamente, se baseiam nos conceitos da nossa própria cultura, com todas as suas pressuposições epistemológicas e com todas as suas metáforas sensoriais (especificamente, com as nossas famosas visualidade, textualidade e logocentrismo). Onde podemos encontrar um “ponto de vista” neutro para formular e apoiar as nossas afirmações sobre os sensorios da nossa e das outras culturas?

Devido a esses problemas teóricos e metateóricos, a antropologia e a história dos sentidos não podem ser consideradas as chaves da interpretação cultural, como McLuhan, Ong, Howes e outros insistem. As suas lições são bem mais limitadas: devemos pensar bem sobre as pressuposições e os efeitos da nossa ênfase primária nos textos como fontes nos estudos sobre a religião; devemos prestar mais atenção em todos os sentidos como evidência; e devemos ficar atentos à possibilidade de que nossos conceitos tenham pressuposições epistemológicas ligadas às metáforas sensoriais.

Referências

- HOWES, D. (1991). *The Variefies of Sensory Experience*. Toronto, University of Toronto Press.
- Mc LUHAN, M. (1969). *The Gutenberg Galaxy*. New York, McGraw-Hill.
- MUCHEMBLED, R, (1989). *La violence au village*. Bruxelles, Brepols.
- ONG, W. (1967). *The Presence of the Word*. New Haven and London, Yale University Press.
- RORTY, R. (1979). *Filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

ARTIGOS

IMAGENS DE PLENITUDE NA SIMBOLOGIA DO CÂNTICO DOS CÂNTICOS*

Maria José Caldeira do Amaral

Mestre e doutoranda em Ciências da Religião – PUC-SP
zezeamaral@uol.com.br

Pode o homem suportar um aumento
adicional de consciência?...
Confesso que me submeti ao divino poder
desse problema aparentemente insuportável e,
de maneira consciente e intencional,
tornei minha vida miserável, porque eu queria que
Deus ficasse vivo e livre do sofrimento
que o homem colocara sobre ele ao amar mais sua
própria razão do que as intenções secretas de Deus.
Carl Gustav Jung

Resumo: este artigo é um modelo de uma análise simbólica do poema sagrado e sapiencial da Bíblia hebraica: o Cântico dos Cânticos. É uma leitura que ressalta a expressão da alma ou psique rumo à plenitude. Essa é uma abordagem que tem, como fundamentação teórica, conceitos e pressupostos da psicologia analítica de Carl Gustav Jung.

Palavras-chave: Bíblia Hebraica; Cântico dos Cânticos; Carl Gustav Jung; plenitude; amor; análise simbólica.

Abstract: this work is a symbolic content's research of *Song of Songs* – a poetic and wisdom written of the Hebrew Bible. This boarding is based on the

* Este artigo é uma síntese da dissertação de mestrado de Maria José Caldeira do Amaral *A Metáfora das Metáforas – Imagens de Plenitude na Simbologia do Cântico dos Cânticos* (2002), CRE/PUC-SP e foi apresentado como Palesstra no X Ciclo de Estudos: Seminário Sobre Cultura e Educação, promovido pelo Cice – Centro de Estudos sobre o Imaginário, Cultura e Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, em 15 de setembro de 2005.

concepts and presuppositions developed in Carl Gustav Jung's Analytical Psychology. The main intention is to appoint the psyche's images amplified toward the plenitude.

Key-words: Bíblia Hebraica; The Song of Songs; Carl Gustav Jung; plenitude; love; Symbolic analysis.

Introdução

Se pudéssemos ter o privilégio de ouvir, neste momento,
Giulio César Monteverdi – *Dilectus Meus*,¹

*Dilectus meus,
Quem diligit anima mea,
Ecce venit saliens in montibus
Et mihi loquitur:
– Surge, dilecta
Veni, amica mea,
Propera, columba mea,
Accede, formosa mea:
Em flores apparuerunt
La terra nostra.
Et dicit interim:
– Tu pulchra es, amica mea,
Decora es dilecta mea, suavis.
Veni de Líbano, soror et sponsa:
Vulnerasti cor meum
In uno crine colli tui.*

¹ A autora se refere à faixa 6: *Amado Meu* do CD de Monteverdi (1996).
Aquele que ama minha alma,
que vem saltando pelas montanhas
É me diz:
Venha amiga minha
Venha logo, pomba minha,
Aproxime-se, formosa minha:
O nosso jardim floresce.
E ele diz ainda:
Você é linda, amiga minha,
Minha amada, você é maravilhosa, suave.
Venha do Líbano, irmã e esposa:
Você deixou meu coração vulnerável
Com apenas um fio de cabelo de sua cabeça.

e, ao mesmo tempo, ler o *Cântico dos Cânticos* que está nos escritos poéticos e sapienciais da Bíblia Hebraica, ainda que reduzidos ao mundo das idéias, estaríamos arriscando nossa razão em favor de nossos sentidos. E assim reduzidos e em risco, seríamos capazes de um ato de reverência diante de um canto sagrado antigo, primordial e original, no qual a vida anímica desperta em um movimento pulsante, movimento esse, explícito na arte daqueles afetos semelhantes a si mesmos, em nós mesmos e em outrem. A qualidade expressiva dispõe aos sentidos, mais que à razão, uma certa imediatividade sensorial e sensual – silhueta do canto que constrói a arte de amar. Essa arte das artes é mimese do desejo da alma e da vontade e, sendo mimético, conduz o ouvinte e o leitor ao desejo do outro e não pára na alma ou na vontade do outro, apenas coincide com elas e, nessa coincidência, torna a alma capaz de esvaír-se de si mesma para torná-la o próprio outro.

E, ainda, submetidos ao mundo sensível, chamado aqui mundo das idéias e mundo dos sentidos, nossa maneira de abordar o *Cântico dos Cânticos* se dá com toda precaução, pois sua origem sagrada, contida na revelação judaica e cristã, não é considerada propriamente uma arte, a não ser que a arte seja um dom de Deus ou seja a Arte das artes. Na concepção judaica, o *Cântico dos Cânticos* só podia ser lido por aqueles que se encontravam em suficiente ascensão espiritual, por se tratar de um texto iniciático aos mais altos mistérios. “Esse *Cântico* encerra tudo o que existe e tudo o que existirá: todos os eventos que se passarão no sétimo milênio (que é o *Shabbat* do Senhor) estão resumidos no *Cântico dos Cânticos*” (Robert e Tounay, 1963, p. 43).

Na tradição cristã, o *Cântico dos Cânticos* fundamenta toda a mística ocidental, desde os primeiros padres do deserto, passando pela mística medieval – a monástica e a herética –, e chega, como fundamento do amor a Deus, na mística mais tardia de Santa Tereza de Lisieux, Santa Tereza D’Avila e de São João da Cruz, para citar apenas alguns daqueles que, na insustentável e profunda experiência da alma devastada pela fonte

do amor divino, foram conduzidos ao essencial – a própria santidade. Na vertente da mística cristã “o Cântico dos Cânticos é um texto, diz Orígenes no séc. I, que corresponde ao clímax da vida espiritual, aos últimos degraus do itinerário da alma para Deus” (cf. Anderson e Gorgulho 1995, p. 12). Ou, ainda, no século XII, São Bernardo: “Ó amor abrupto, veemente, abrasador, impetuoso, que não permite pensar outra coisa senão em ti! [...] Tu desprezas tudo fora de ti, satisfeito de ti somente! Tu abalas a ordem estabelecida [...], tu ignoras as convenções” (cf. Pelletier, 1995, pp. 61-62).

Sabemos que, como iniciação aos mais altos mistérios ou como experiência de santidade, o poema é revelador de tudo aquilo que transborda e escapa de nossa tentativa de configurar os paradoxos criados pela razão e pelos sentidos, a partir dos quais iremos abordar esse estado da alma que ama, e, amando, é capaz de se tornar outro, estando ainda aquém dos mistérios e da santidade.

Nosso risco e tentativa nesta abordagem paradoxal se configuram a partir dos pressupostos teóricos de Carl Gustav Jung e de comentadores junguianos. Edinger (1990) desenvolveu uma análise do processo de elaboração simbólica no Antigo Testamento. Daremos destaque a sua análise e demonstraremos a chave de leitura psicológica que foi realizada por ele, caracterizando o poema como símbolo da *coniunctio* (conjunção) – a reconciliação dos opostos. O desenvolvimento desta análise é a possibilidade de um atalho ao conteúdo contínuo de significados disponibilizados no poema a serem ampliados à luz da nossa própria consciência sob a iluminação dos símbolos. Como expressão criativa e através do símbolo da palavra, o Cântico dos Cânticos traduz a natureza do que entra no pensamento, depois de ter passado pelo coração, tornando consciente a mais íntima e desprendida experiência humana – “trata-se de um livro sapiencial que aborda a mais profunda, universal e significativa experiência humana: o amor” (*Bíblia de Jerusalém*).

Em termos mais exatos, o processo de amplificação simbólica, tal como foi proposto por Jung, implica uma obrigatoriedade da experiência psíquica, individual e coletiva – espontânea, inconsciente –, realidade de caráter ontológico e antropológico, que inclui a transcendência como função simbólica. Isso significa que o poema transcende a si mesmo se considerarmos que a dinâmica entre *anima* e *animus*, enquanto arquétipos da natureza da psique individual e coletiva está revestida por dois aspectos principais: o físico – o princípio feminino – e outro espiritual – o princípio masculino. Jung coloca assim essa dinâmica:

Se procurarmos conceber a natureza em sentido mais elevado como uma noção geral que abranja todos os fenômenos, veremos que um de seus aspectos é o físico e o outro é o espiritual (pneumático). Desde a Antiguidade o primeiro deles é considerado o feminino e o segundo o masculino. A meta do primeiro é a união, mas o segundo tende para a distinção. Porque supervalorizamos o aspecto físico, falta à nossa razão hoje em dia a orientação espiritual, isto é, o *pneuma* [...]. Na alquimia, [...] o escopo físico é o ouro, a panacéia, o elixir *vitae*; mas o escopo pneumático é o renascimento da luz (espiritual) a partir da escuridão da *physis* [...]. (Jung, 1997, p. 85)

Acreditamos que essa relação entre *anima* – o elixir vital – e *animus* – o renascer da luz espiritual – está projetada no poema e configura uma interface – uma mediação entre forças criativas na fenomenologia da totalidade psíquica. *Anima* e *animus* são portadores dessa relação de oposição – distinção e união.

Quando falamos em *anima* ou *animus* estamos falando de imagens desses princípios evocadas na consciência. São expressões arquetípicas que são projeções do arquétipo que abarca a totalidade – o *Self*.²

² O *Self* é sinônimo de Si Mesmo. Optamos por *Self*, o Si Mesmo em inglês, porque o termo Si Mesmo pode ser confundido com “dentro de si mesmo” ou “em si mesmo”. Em alemão, o Si Mesmo é *Selbst*.

Jung chamou a imagem primordial de arquétipo – imagem original, apriorística. Psicologicamente, é a representação do instinto: instinto é todo fenômeno psíquico que ocorre sem a participação intencional da vontade, mas por simples coação dinâmica, podendo esta nascer diretamente de fonte orgânica, portanto extrapsíquica, ou ser condicionada essencialmente por energias simplesmente liberadas pela intenção voluntária, e, neste caso, com a restrição de que o resultado obtido ultrapasse o efeito intencionado pela vontade. Sob o conceito instinto, estão, a meu ver, todos os processos psíquicos cuja energia a consciência não controla. (Jung, 1991a, p. 428)

Cada arquétipo contém a mesma constituição do arquétipo da totalidade, ao mesmo tempo em que preserva a sua própria constituição. Como símbolo de plenitude, essa totalidade, no poema, está dinamizada por um princípio masculino e um princípio feminino, que ativam e são ativados na medida em que estão constelados na consciência.

O Si-mesmo, como conceito empírico, designa o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos do homem. Expressa a unidade e totalidade da personalidade global. Mas, na medida em que esta, devido a sua participação inconsciente, só pode ser consciente em parte, o conceito de si-mesmo é, na verdade, potencialmente empírico em parte e, por isso, um *postulado*, na mesma proporção. [...] engloba o experimentável e o não experimentável ou ainda o não experimentado. Essas qualidades ele tem em comum com muitos outros conceitos das ciências naturais que são mais *nomina* (nomes) do que idéias. Na medida em que a totalidade que se compõe tanto de conteúdos conscientes quanto de inconscientes for um postulada, seu conceito é *transcendente*, porque pressupõe, com base na experiência, a existência de fatores inconscientes e caracteriza, assim, uma entidade que só pode ser descrita em parte e que, de outra parte, continua irreconhecível e indimensionável. (Ibid., pp. 442-443)

Anima e *animus* são portadores da intenção simbólica como ativação do desejo na psique. O alerta de James Hillman para nossa compreensão do sentido arquétípico é indispensável em

nossa análise. Os arquétipos transcendem homens e mulheres, suas diferenças biológicas e seus papéis sociais, assim como suas representações empíricas (Hilman, 1984, p. 53). *Anima e animus*, como princípios de natureza oposta e complementar, fazem a mediação entre consciente e inconsciente e, simbolicamente, revestem a psique de desejo fazendo nascer a experiência do *Self*.

Jung atribui enorme importância à realidade do amor interior, compreendida como a integração do ego com anima ou com o animus. [...] Mas, no todo do pensamento de Jung, a experiência amorosa não é mais extensiva ou intensiva, pois a união com a anima ou com o animus faz nascer a experiência do *Self* – e, para Jung, a experiência do Eu não pode ser formalmente separada da experiência de Deus, nem as imagens do *Self* podem separar-se da imagem de Deus, já que são formadas em, por e através da psique. (Dourley, 1995, p. 38)

Essa experiência amorosa, enraizada na alma, emerge para a palavra poética e intui o estado de plenitude para o qual e por meio do qual a alma ama; portanto, o canto – como expressão amadurecida do dizer – está configurado em imagens e é fruto da imaginação poética sagrada.

Porque a imaginação criadora é assim chamada não por metáfora ou espírito de ficção, mas no sentido pleno: a Imaginação criada é a própria criação universal. Toda realidade é imaginal porque ela pode se apresentar como uma realidade. Falar do mundo imaginal não é outra coisa senão meditar uma metafísica do Ser, onde sujeito e objeto nascem juntos do mesmo ato criador da Imaginação transcendental. [...] O *Mundus Imaginalis* é o lugar onde o que se diz não é “tudo”, mas a falta, o desejo. É aí, mais precisamente que o desejo se torna imaginação. (Jambert, 1983, p. 45)

No Cântico dos Cânticos o desejo se torna imaginação criadora do próprio amor e é esse desejo e esse amor que é cantado entre dois princípios que se manifestam por meio das

imagens que possuem vida própria e sustentam a autonomia e a liberdade na qual *animus* e *anima* se deixam fluir, como símbolo vivo. Pretendemos indicar a possibilidade de uma ampliação da linguagem poética e ao mesmo tempo sagrada sem violentar as intenções do(a) autor(a) ao descrever uma experiência anímica contida no bojo de uma literatura e de rituais sagrados. É uma tentativa de traduzir a imaginação a partir da natureza da psique e extrair do texto um sentido arquetípico, mantendo a sua característica de texto sagrado.

Será que o nosso desejo de ampliar símbolos e valorizar a imaginação e as imagens coincide com o desejo da nossa razão de formalizar conceitos e apreender um conhecimento objetivo e epistemologicamente viável? Como estamos trabalhando um texto sagrado, invocamos um autor que é referencial no estudo da hermenêutica e da história das religiões, para ampliar o sentido e a importância das imagens na leitura do poema, Eliade:

Possuir imaginação é desfrutar de uma riqueza interior de um fluxo de imagens espontâneo. Mas aqui, espontaneidade não quer dizer invenção arbitrária. Etimologicamente, a imaginação é vinculada a *imago* – representação – e a *imitor* – imitar, reproduzir. Assim, a etimologia responde tanto a realidades psicológicas como à verdade espiritual. A imaginação *imita* modelos exemplares – as imagens –, os reproduzem, os reatualizam, os repetem indefinidamente. Possuir imaginação é ver o mundo em sua totalidade porque a missão e o poder das imagens é fazer permanecer tudo que permanece refratário ao conceito. (1989, p. 20)

Acreditamos que a interpretação da linguagem simbólica não é eficaz nem ao desejo nem à razão, pois esse procedimento leva tanto a descobertas, desbravamentos, quanto a quedas, cortes e rupturas e impõe impasses, além de dificuldades na compreensão objetiva, com implicações teóricas e conceituais difíceis de serem conduzidas pelo pesquisador. Os símbolos podem nos remeter a qualidades e modalidades de uma estru-

tura do mundo e da realidade que não são evidentes à experiência imediata. Eliade, atento à hermenêutica como método da investigação simbólica, coloca assim essa questão:

[...] o problema central e mais árduo continua sendo o da interpretação. Em princípio, o problema da validade de uma hermenêutica sempre pode estar presente. Diante de recortes múltiplos, afirmações claras (textos, ritos, monumentos plásticos) e alusões meio veladas é possível demonstrar o que quer dizer um símbolo. Mas o problema pode ser colocado de outra maneira. Aqueles que utilizam os símbolos se dão conta de todas as suas implicações teóricas? (Ibid., p. 24)

A ampliação simbólica não define nem explica. As implicações teóricas conseqüentes da hermenêutica simbólica não são previsíveis para o pesquisador e não coincidem, necessariamente, com nossas construções teóricas e conceituais. Jung está consciente da dificuldade, na linguagem atual, para expressar a obscuridade para a qual a análise simbólica aponta:

Por símbolo não entendo uma alegoria ou um mero sinal, mas uma imagem que descreve da melhor maneira possível a natureza do espírito obscuramente pressentida. Um símbolo não define nem explica. Ele aponta para fora de si, para um significado obscuramente pressentido, que escapa ainda à nossa compreensão e não poderia ser expresso adequadamente nas palavras de nossa linguagem atual. Um espírito que não pode ser traduzido em um conceito definido é um complexo psíquico situado nos limites da consciência do nosso eu. Ele não produz nem faz nada além daquilo que colocamos dentro dele. Mas um espírito que requer um símbolo para sua expressão é um complexo psíquico que encerra os germes fecundos de possibilidades incalculáveis. O exemplo mais ilustrativo e mais imediato é a eficácia do símbolo cristão, testemunhada pela história e cuja extensão é fácil de avaliar. Alguém que contemplar com isenção de ânimo o efeito produzido pelo espírito do Cristianismo primitivo sobre a mente dos homens medianos do século II, não pode furtar-se do espanto que isto lhe causa. (Jung, 1998, p. 278)

Ante essas considerações, estaremos trabalhando com uma realidade intelectual, ainda que desconstruída pela configuração múltipla e polivalente do conteúdo simbólico, o que, para Ernest Cassirer, não necessariamente, constitui uma impossibilidade, já que ambos, sensível e inteligível, nascem da mesma fonte espiritual em si mesmo (1988, p. 18). Nesse mundo de imaginação, imagens e símbolos, Cassirer sintetiza nossa tentativa de respeito e precaução ao tomar um texto revelado como objeto de nosso desejo e de nossa razão: não podemos nos prender a um mundo de imagens sem antes considerar a imagética inserida no Cântico dos Cânticos como um mundo de imagens coincidentes com a realidade a partir de princípios originados e criados de maneira autônoma – criação autônoma espiritual, o que pressupõe a própria atividade do espírito em si, que se projeta em imagens e formas:

[...] cada nova forma simbólica significa, não só no mundo conceitual do conhecimento, como também no mundo intuitivo da arte, do mito ou da linguagem, segundo a frase de Goethe, uma revelação que brota do interior ao exterior, uma “síntese de mundo e espírito” que nos assegura verdadeiramente a unidade originária de ambos. (Ibid., p. 57)

Como uma síntese do mundo do espírito, apresentamos, ao leitor, uma condensação do poema para extrair do texto original algumas imagens para ampliação simbólica, certos de que o amor cantado na alma contamina a palavra poética, delegando a esta o sentido de plenitude do desejo que não esgota. Para essa apreensão “É conveniente se colocar no plano do *espírito* para apreender o sentido dos símbolos. Nada deve ser tomado ao pé da letra, pois *a letra mata e o espírito dá vida*” (2 *Coríntios*, 3, 6).³

³ Cf. Jafé, 1995, p. 24: “é uma experiência expressa, na linguagem da poesia, ‘como todas as coisas são apenas um reflexo’, e na linguagem da religião, ‘como as coisas visíveis são temporais e as invisíveis são eternas’.”

Um símbolo de amor se impõe como tato, toque espiritual vivo e autônomo em atividade constante na realidade tangível.

Cântico dos Cânticos

1

A amada

2 Beija-me com os beijos de tua boca!
Seus amores são melhores do que o vinho
[.....]

4 Arraste-me com você, corramos!
Leve-me, ó rei, aos seus aposentos,
E exultemos! Alegremo-nos em você!
[.....]

7 Avise-me, amado de minha alma,
onde você apascenta e faz descansar
o rebanho ao meio-dia,
para que eu não fique vagando perdida
entre os rebanhos de seus companheiros.

Coro

8 Se você não sabe,
Ó mais bela das mulheres,
Siga o rastro das ovelhas
E leve as cabras a pastar
Junto às tendas dos pastores.

Dueto

15 Como você é bela, minha amada,
como você é bela!....
Seus olhos são pombas.
16 Como você é belo, meu amado,
e que doçura!
Nosso leite é todo relva.

2

1 Sou um narciso de Saron,
Uma açucena dos vales.
2 Como açucena entre os espinhos
É a minha donzela entre as donzelas.

A amada

5 Sustentem-me com bolos de passas,
dêem-me forças com maçãs, oh!

Que estou doente de amor...

6 Sua mão esquerda
está sob a minha cabeça,
e com a direita ele me abraça.

7 Filhas de Jerusalém
pelas cervas e gazelas do campo,
eu conjuro vocês:
não despertem, não acordem o amor,
até que ele o queira!

[.....]

A amada

16 O meu amado é meu e eu sou dele,
Do pastor de açucenas!

3

A amada

1 Em meu leito, pela noite,
procurei o amado de minha alma.
Procurei e não encontrei!...

[.....]

O amado

5 Filhas de Jerusalém,
Pelas cervas e gazelas do campo,
Eu conjuro vocês:
não despertem, não acordem o amor,
antes que ele o queira!

[.....]

O amado

4

9 Você roubou meu coração,
minha irmã, noiva minha,
você roubou meu coração

com um só dos seus olhares,
uma volta dos colares.

A amada

16 Desperte, vento norte!
Aproxime-se vento sul!
Soprem no meu jardim
para espalhar seus perfumes.
Entre o meu amado em seu jardim
e coma de seus frutos saborosos!

5

O amado

1 Já vim ao meu jardim,
minha irmã, noiva minha,
colhi minha mirra e meu bálsamo,
comi meu favo de mel,
bebi meu vinho e meu leite.
[.....]

A amada

4 Meu amado põe a mão
pela fenda da porta:
as entranhas me estremecem,
minha alma, ao ouvi-lo, se esvai
5 ponho-me de pé
para abrir ao meu amado:
minhas mãos gotejam mirra,
meus dedos são mirra escorrendo
na maçaneta da fechadura.
6 Abro para o meu amado,
Mas o meu amado se foi...
Procuro e não encontro.
Chamo, e não me responde...
[.....]

8 Filhas de Jerusalém,
Eu conjuro a vocês:
Se encontrarem o meu amado,
Que lhe dirão?... Digam
Que estou doente de amor!

Coro

9 O que o seu amado é mais que os outros,
Ó mais bela das mulheres?
O que o seu amado é mais que os outros para assim nos conjurar?

A amada

10 O meu amado é branco e rosado
E se destaca entre dez mil.
11 Sua cabeça é ouro puro,
Uma copa de palmeira seus cabelos,
Negros como o corvo.

6

A amada

[.....]
3 Eu sou do meu amado,
e o meu amado é meu,
o pastor das açucenas.
[.....]

7

O amado

[.....]
10 Sua boca é um vinho delicioso
que se derrama na minha,
molhando-me lábios e dentes.

A amada

11 Eu sou do meu amado,
seu desejo o traz para mim
[.....].

8

A amada

3 Sua mão esquerda
está sob a minha cabeça,
e com a direita me abraça.

O amado

4 Filhas de Jerusalém,
eu conjuro vocês:
não despertem, não acordem o amor,
até que ele o queira!

5 [.....]
Sob a macieira eu despertei você,
lá onde sua mãe a concebeu,
concebeu e deu à luz.

A amada

6 Grava-me
como selo em seu coração,
como selo em teu braço;
pois o amor é forte, é como a morte!
Cruel como o abismo é a paixão.
Suas chamas são chamas de fogo,
Uma faísca de Javé!

A ampliação simbólica

Os autores junguianos postulam a idéia de que podemos extrair do símbolo a possível imagem que ele desperta e que podemos traduzir para o que ela realmente oferece e disponibiliza. Essa generosidade simbólica impulsiona a busca de sentido do *Self*. O efeito dessa análise é um acesso contínuo de significados ampliados à luz da própria consciência sob a iluminação dos símbolos.

Até aqui invocamos a arte, a música e a poesia, e, em seguida a teoria – pressupostos conceituais. E nesse universo do dom, da palavra, da sonoridade e da poesia sagrada, intuímos um silêncio seguido de um tempo eterno – um instante –, sugerido por Gaston Bachelard: “a poesia se nega aos preâmbulos, aos princípios, aos métodos e às provas. Se nega à dúvida. Quando muito precisa de um prelúdio, de silêncio” (1999, p. 93).

O instante de silêncio está em prelúdio, no qual o desejo da amada, de que o amado a beije, está constelado.

O beijo – desejo de conhecimento

A amada

1, 2 *Beija-me com os beijos de tua boca!*

No beijo não há lugar para as palavras. O beijo do qual o silêncio nasce, porque cessa o falar, exige de nós, leitores do poema, o contato com um espaço vazio e sem tempo para que as imagens se convertam em símbolos de plenitude configurados entre o silêncio da origem e o silêncio da morte – do fim. Nesse espaço vazio, como o das tendas, há um tempo, um tempo eterno, instantâneo, ao meio-dia, único momento sem sombra. A conjunção pressentida (pré-sentida), simbolicamente, entre a imagem e a idéia que a imagem projeta na consciência, exige uma pausa para que a dinâmica entre opostos configure o mesmo desejo do outro dentro de si.

O meio dia – uma pausa no tempo

1, 7 *Avise-me, amado de minha alma,
onde você apascenta e faz descansar
o rebanho ao meio-dia,
para que eu não fique vagando perdida
entre os rebanhos de seus companheiros.*

O meio dia⁴ é hora da pausa no tempo. Ao meio-dia, a natureza encontra-se tal como ela é. A sombra encontra-se com a luz, e a alma procura o amado na hora do encontro da sombra com a luz. Essa co-incidência é apontada pelo amado como conhecimento; isso fica mais claro na tradução direta do poema a

⁴ “O divino pode manifestar-se subitamente numa luz sobrenatural”. De acordo com Marc Girard, o contexto no qual está descrita a narrativa histórica de Paulo a caminho de Damasco (At 22,6; 26,13), “além de corresponder à realidade histórica, poderia ter alcance simbólico: sendo meio-dia a hora da luz plena, na qual o sol dissipa a sombra e dardeja seus raios a prumo, pode-se pensar que, para Paulo, soara a hora da revelação plena (1997, p. 145).

partir do grego, realizada por Rodrigues, na qual esse versículo está traduzido assim: *Se você não sabe, ó mais bela das mulheres* (1,8), ou, de outra forma: *Se desconheces a ti mesma, ó formosa entre as mulheres* (2000, p. 31.). A idéia de desconhecimento e conhecimento é sugerida pelo amado e nos coloca entre a consciência e a inconsciência – uma primeira qualidade na relação em oposição atribuída ao estado da alma ansiando plenitude. E o lugar de conhecimento está nas tendas dos pastores.

As tendas – apelo ao vazio criador

1 Coro:

8 Se você não sabe,
Ó mais bela das mulheres,
Siga o rastro das ovelhas
E leve as cabras a pastar
Junto às tendas dos pastores.

As tendas são as casas do povo nômade no deserto e estão quase sempre associadas a um lugar sagrado, onde Deus é invocado. A idéia é de um espaço de vacuidade, esvaziamento, silêncio, privacidade, imensidão, infinito, como um apelo ao vazio criador. “Coberto de luz como de um manto, estende os céus qual uma tenda” (Salmo 104,2); “Quem compreenderá ainda os desdobramentos de sua nuvem, o estrondo ameaçador de sua tenda?” (Jó, 36, 29–33).

Deus falava com Moisés – o homem mais humilde entre todos os homens da terra – na tenda da reunião – o templo antigo – o lugar sagrado. “Quando Moisés entrou na tenda da reunião

“O meio-dia marca uma espécie de instante sagrado, uma parada no movimento cíclico, antes que se rompa um frágil equilíbrio e que a luz se incline rumo a seu declínio. Ele sugere uma imobilização da luz em seu curso – único momento sem sombra – uma imagem de eternidade. A metáfora da luz em sua plenitude, na Bíblia, é sempre atribuída ao meio-dia” (cf. Chevalier e Geerbrant, 1991, p. 603).

para falar com Deus, ouviu a voz que lhe falava da placa de ouro que cobre a arca da aliança, entre os dois querubins. E Deus falava com Moisés” (Nm 7, 89).

Na hora do encontro da luz com a sombra e no espaço indimensionável pelos critérios da razão, o desejo segue fluído ao infinito – o pré-sentimento torna-se uma intenção à possibilidade de conhecimento colocada na ambivalência simbólica que insiste na contingência do vazio e no estado de total despojamento, dissolução da consciência e de tudo o que ela é capaz de compreender; conhecimento esse que nos está sendo dado pela idéia de um esforço, uma tentativa de expressão coletiva, reforçada pela voz do coro. E essa necessidade de conciliação entre conhecimento e desconhecimento interpelada pela ambivalência simbólica requer, no processo da conjunção, a sincronicidade na projeção do desejo. A idéia de sincronicidade⁵, presente no poema todo como atuação de sentido, aparece como a necessidade de se permanecer nessa insistência de que se é belo e bela, formoso e amável, desejado e desejada. Existe uma ênfase nessa linguagem que garante a *mímese* do desejo de um com o desejo do outro, como um pacto, mas o pacto é inconsciente, arquetípico. Kristeva facilita a compreensão desse aspecto. Segundo ela, o Cântico dos Cânticos é uma magnífica condensação retórica da poesia lírica grega e, como tal, transporta o sentido metafórico do sujeito para o lugar do outro (1988, p. 114).⁶ Essa atuação rigorosa, com uma conotação quase ecológica evocada pela potência do desejo do corpo e da alma para que não se perca o sentido de sincronicidade manifesto e latente entre o *anima* e a *animus*, é algo alheio às categorias lógicas ou conceituais; refere-se

⁵ Sincronicidade como um princípio não causal de conexão, referindo-se a eventos que coincidem no tempo e no espaço e que possuem, também, conexões psicológicas (cf. Jung, 2000, p. 89).

⁶ “Para melhor evocar para o outro a experiência própria ao sujeito amoroso – pois é bem esse o objetivo do diálogo amoroso – cada informação encerra-se de polivalências sêmicas e transforma-se assim numa conotação indecisa” (Kristeva, 1988, p. 114).

à psique, descarta a idéia de causalidade, é um estado simultâneo da psique, no qual “cada vez que a consciência tende à unilateralidade, o *animus* ou a *anima* aparecem como compensação que insiste sobre o outro pólo negligenciado da psique. Sua finalidade profunda tende a uma conjunção entre o idêntico e o diferente, entre o ego e o outro em si” (Tardan-Masquelier, 1994, p. 60). Nessa dinâmica “o símbolo do sexo oposto recobre verdadeiramente o Self” (ibid., p. 61) e faz do amor algo razoável, a partir do seu sentido. *Anima* e *animus*, como arquétipos mediadores da psique, possuem natureza autônoma e sugerem o que falta à consciência para que ela saiba que faz parte de uma totalidade maior que ela mesma: há uma intersecção entre *anima* e *animus*. Nesta inter-manifestação, encontram-se conteúdos que pertencem simultaneamente aos opostos, aos contrastes, ao feminino e ao masculino, ao consciente e ao inconsciente, ao limite e ao ilimitado, à luz e à sombra: dinâmica entre opostos que faz nascer a experiência do *Self*.

Em seguida o símbolo da rosa, em atividade sincrônica, reveste a consciência como essência da mulher amada.

Rosa – *habasselet* – confissão do desejo em si mesmo

2

1 *Sou um narciso de Saron,*

Uma açucena dos vales.

2 *Como açucena entre os espinhos*

É a minha donzela entre as donzelas.

O comentário da Zoar sobre esta passagem é:

A comunidade de Israel é chamada a Rosa de Saron porque floresce esplendidamente no Jardim do Éden; porque é seu desejo ser regada pelo mais profundo córrego que é a fonte de todos os rios espirituais; é chamada lírio dos vales por ser encontrada nos lugares mais profundos. No princípio, ela é uma rosa de pétalas amareladas e depois se converte em um lírio de duas

cores, branco e vermelho, um lírio de seis pétalas, mudando de um matiz ao outro. É chamada “rosa” quando está prestes a encontrar-se com o Rei e, já que estão juntos, passa a ser chamada de lírio.⁷

O símbolo da rosa é transformado em lírio quando o sentido passa a possuir a implicação de relação. Nessa visão existe um movimento de confissão do desejo seguido de uma conversão e transformação do desejo em possibilidade de relação sentida e reconhecida em sua verdadeira natureza.⁸ O sentido dinâmico e transformador do símbolo do desejo invoca uma autenticidade na imagem arquetípica, projetando-a como possibilidade de união – sentido último no processo de individuação.⁹ Como imagem, expressão em si mesma, representação de si mesma e comunhão consigo mesma (como rosa e como lírio), a rosa designa uma perfeição acabada, uma realização sem defeito; essa imagem invoca uma construção arquetípica,

⁷ Zoar – O livro do esplendor – a mais importante obra da Cabala judaica, determinou por longo período a formação e o desenvolvimento das convicções religiosas, nos círculos mais eruditos do judaísmo. Manteve-se por três séculos (de 1500 a 1800) como fonte de doutrina e de revelação, com a mesma autoridade da Bíblia e do Talmude e no mesmo grau canônico. Posteriormente, na reavaliação do Iluminismo, transformou-se no livro das mentiras, acusado de obscurecer a luz pura do judaísmo (cf. Scholem, 1977, p. 104).

⁸ Jung aponta o estado de confissão da consciência através do processo de purificação (*mundificatio*) na alquimia como símbolo do retorno da alma ao corpo; dentro desse simbolismo, esse processo só é possível em uma relação com o parceiro humano. “Reconhecer as falhas de um modo geral e acadêmico é ineficaz, porque neste caso não são as falhas reais que aparecem, mas apenas suas representações. Assumem, porém, um caráter agudo, ao manifestar-se na relação real com outro ser humano, tornando-se, então, perceptíveis à própria pessoa, bem como ao outro. Só assim podem ser realmente sentidas e reconhecidas em sua verdadeira natureza” (cf. Jung, 1988, p. 279).

⁹ “O ser humano que não se liga a outro não tem totalidade, pois esta só é alcançada pela alma, e esta, por sua vez, não pode existir sem o seu outro lado que sempre se encontra no tu” (ibid., p. 233).

essencialmente um símbolo de finalidade, de êxito e de perfeição. A palavra *habasselet* comporta uma variedade de traduções: tulipa, narciso, jacinto, açucena, rosa. As mais diversas traduções do Cântico dos Cânticos referem-se a flores como a rosa e o narciso.¹⁰

A idéia dos exegetas para o significado da floração é de restauração, renascimento, fertilidade. Sharon é a planície fértil na costa de Israel. Como imagem observável, todas estas flores possuem a forma de taça, que, na mística cristã, recolhe o sangue de Cristo, elixir vital, atributo arquetípico do renascimento. Jung fala da nostalgia do renascimento como um estado de experiência da imortalidade de toda a vida, invocando Holderlin.

A uma Rosa
Em seu seio maternal nos traz eterna,
Doce rainha das campinas,
A ti e a mim, a natureza silenciosa, grande,
Que a tudo dá vida.

Pequena rosa! Nosso esplendor fenece,
Tempestades desfolham a ti e a mim,
Mas o eterno germe desabrocha
Logo em nova floração.

A Rosa é a essência da amada e como rosa *mystica* é a Virgem Maria, mãe de Deus (cf. Jung, 1989, p. 384).

O estado da experiência de imortalidade da alma, que é o estado da alma capaz de ressurgir, está associado a um estado virginal (germe eterno, essência feminina). É a alma disponível para ser fecundada – aproximação com o arquétipo da *anima*, um estado feminino da alma que agrega o desejo como essência da mulher amada; o centro da rosa é o amor paradisíaco de

¹⁰ Cf. em francês, *Je suis le narcissé de Saron, le lis des vallés* (Ct. Cts. 2,1) (Robert, e Tornay, 1963, p. 94) e, em inglês, *I am the rose of Sharon, The wild liiy of the valley* (Ct. Cts. 2,1) (Bloch e Bloch, 1994, p. 148).

Dante: “Ao centro de ouro da rosa eterna, que se dilata, de grau em grau, e que exala um perfume de louvor ao sol sempre primavera-veril, Beatriz me atraiu [...]” (cf. Dante, 1976). A mulher amada atrai o amado ao centro da rosa eterna: ao centro de si mesma – imagem de eternidade.

O estado da alma eterna, no qual o princípio oposto é atraído ao centro de si mesmo, é um estado experimentado como instável. A imagem da eternidade é incompatível, quase insustentável, com a finitude da vida, no plano de nossa existência concreta e a amada está doente de amor – imagem anímica ambivalente, que comporta a oposição na atitude íntima e simbólica do amado.

2 A amada

5 Sustentem-me com bolos de passas,
dêem-me forças com maçãs, oh!

Que estou doente de amor...

6 Sua mão esquerda
está sob a minha cabeça,
e com a direita ele me abraça.

Esquerda (contemplação) e direita (sagacidade da razão)

Esse estado anímico em desejo é sentido pela amada como um estado em que ela precisa ser sustentada com passas e maçãs, pois está doente de amor. Experimenta a oposição, configurada pela posição da mão esquerda e direita. A experiência aqui é de união, passando pela separação, pela discriminação ou distinção, o que nos remete à dupla natureza do *Self*.

Comentando o Cântico dos Cânticos, Guillaume de Saint-Thierry assinala que:

[...] a direita exprime a sagacidade da razão e se exerce no esforço. A esquerda, amiga do repouso, designa a vida contemplativa e a sabedoria; realiza-se na paz e no silêncio. De todos esses exemplos resulta que, no conjunto da tradição ocidental, direita

e esquerda se opõem identicamente como macho e fêmea, ativo e passivo, dia e noite, extroversão e introversão. (Apud Chevalier e Gheerbrant, 1991, p. 343)¹¹

A direita – imagética do poder de proteção e da necessidade como sensatez – e a esquerda – imagética da intimidade, do acolhimento no afeto – configuram o abraço intuitivo e sensitivo, quase contemplativo e pontual de uma certeza da existência na plenitude. O senso de oposição está constelado no ato do abraço com a mão direita e no ato da mão esquerda sobre a cabeça. Essa imagem é atribuída à Sabedoria. Em Eclesiástico (Eclo 24, 9-21) a semelhança da linguagem da sabedoria com o Cântico dos Cânticos é precisa:

Antes de todos os séculos, desde o princípio ele me criou,
E até a eternidade não cessarei de existir.
Exerci o ministério diante dele, no santo tabernáculo,
E foi assim que tive uma morada firme em Sião.
Repousei na cidade que ele ama tanto quanto a mim,
E em Jerusalém exerci o meu poder.
Lancei-me às alturas como um cedro sobre o Líbano,
Como um cipreste sobre a montanha de Hermon;
Cresci como uma palmeira de Engadi
E como as roseiras de Jericó,
Como uma oliveira magnífica na planície,
E me elevei como um plátano à beira das águas.
Exalei perfume como a canela e o bálsamo odorífero,
E como uma mirra escolhida espalhei suave odor.

Estendi minhas raízes como um terebinto,
E meus ramos eram ramos de esplendor e de graça;
Como uma videira produzi graciosos brotos,

¹¹ Os conceitos de introversão e extroversão, extensivamente desenvolvidos por Jung em *Tipos psicológicos*, referem-se a dois tipos de atitudes que significam “um preconceito que condiciona todo o processo psíquico”. Enquanto na introversão o interesse concentra-se no sujeito, na atitude extrovertida volta-se para o objeto (cf. Jung, 1991a, p. 49).

E minhas flores eram flores de beleza e de riqueza.
 Eu sou a mãe do puro amor,
 Do temor, do conhecimento e da esperança;
 Eu sou dada a todos os meus filhos,
 Mas como (Dom) eterno somente aos que foram escolhidos
 por Deus

A sabedoria, como mãe do mais puro amor, do temor, do conhecimento e da esperança, está descrita como disponibilidade ao desejo na Bíblia de Jerusalém (Eclo 24, 18-21):

Venham a mim vocês todos que me desejam, e fiquem saciados com os meus frutos. Pensar em mim é mais doce que o mel, e possuir-me é mais doce que o favo de mel. Os que se alimentam de mim terão ainda mais fome, e os que bebem de mim terão ainda mais sede.

Novamente, a semelhança da linguagem com o Ct. é sempre aludida pelos exegetas: Ct.Cts. 4, 11: “Seus lábios são favo escorrendo, ó noiva minha. Você tem leite e mel sob a língua”.

Na voz do amado, é sabedoria do poema alertar a consciência que o amor só é despertado no momento em que ele assim o desejar. A contemplação e a experiência anímica insustentável como meta à plenitude é espontânea e não há como induzi-la.

O amado

5 Filhas de Jerusalém,
 Pelas cervas e gazelas do campo,
 Eu conjuro vocês:
 não despertem, não acordem o amor,
 antes que ele o queira!

A manifestação do inconsciente está absolutamente fora dos domínios da consciência. Para a psicologia analítica, levando em conta o processo alquímico de diferenciação dos opostos, a unificação do *corpus mundum* (corpo puro) corresponde à separação do ser, representada pela tomada de consciência das interferências dos conteúdos inconscientes.

O processo de diferenciação entre o eu e o inconsciente corresponde à “*mundificatio*” (purificação) e, assim como esta é a condição necessária para que a alma possa retornar ao corpo, este último também é indispensável, se quisermos evitar que o inconsciente exerça influências destrutivas sobre a consciência do eu. De fato, é o corpo que dá os limites à personalidade. A integração do inconsciente, porém, só é possível se o eu agüentar. (Jung, 1988, p. 279)

Jung invoca Goethe: “Tu és consciente de um só instinto. Ó não aprendas jamais a conhecer o outro! [Fausto]”. Essa fala é de alguém que é testemunha de ter sido despertado por uma experiência arriscada, que é conhecer o seu desejo na consciência, como o desejo do outro.¹²

Conhecer o próprio desejo na consciência como desejo do outro expõe a alma em desespero, na perda de si mesma, na separação e na falta. A tentativa para alcançar o amado aponta para o estado anímico de busca daquela que ama por meio do outro.

3

A amada

1 Em meu leito, pela noite,
procurei o amado de minha alma.
Procurei e não encontrei!...

É importante ressaltar aqui o estado desestabilizado da alma doente de amor em busca do amado: aludir a Miguel de Unamuno nos dá a idéia do estado da alma em desespero apontado pela amada: “O amor busca com fúria, através do amado, algo que está além deste e, como não acha, desespera” (1996, p. 127). É o amor que busca algo que corresponde ao amado e ao

¹² “O encontro com o inconsciente coletivo é determinado pelo destino; o homem natural nem suspeita sua existência até que um dia se vê mergulhado nele” (Jung, 1988, p. 250).

mesmo tempo algo que está para além da própria alma; esse mesmo amor provoca a mesma instabilidade na alma do amado que ama no capítulo 4.

O amado

4

9 Você roubou meu coração,
minha irmã, noiva minha,
você roubou meu coração
com um só dos seus olhares,
uma volta dos colares.

Nesse capítulo o desejo à plenitude impõe a transformação do desejo em amor. A amada está doente e o amado está sem o seu coração. A autonomia e a liberdade não estão sob o controle da consciência. Na dinâmica anímica, o coração está sob os auspícios da amada, que está doente de desejo.

O coração – fonte de símbolos

Jung nos fala dos símbolos como revelação natural da alma e como inscritos na história da evolução da consciência.¹³ Os símbolos são pontes de libertação do inconsciente e Jung sugere que eles provêm do coração, como de algo além da consciência. São produtos da atividade espontânea e não foram inventados pelo pensamento; podem, apenas, ter sido transformados em pensamento ou, então, transformados pelo pensamento.

¹³ “No século das luzes (*Aufklärung*), formou-se, sobre a essência das religiões, uma opinião que merece ser mencionada por causa de sua propagação, embora ela seja um desprezo típico da época. Segundo essa opinião, as religiões seriam espécies de sistemas filosóficos que, como estes últimos, teriam saído da cabeça das pessoas. Um homem qualquer teria certo dia imaginado um deus e dogmas e, graças a essa fantasia ‘realizadora de desejos’, teria enganado a humanidade. A essa opinião opõe-se a realidade psicológica da dificuldade que se tem de apreender intelectualmente os

No Antigo Testamento (AT), a realidade da consciência é encontrada como juízo e crítica sobre a moralidade de um ato a realizar ou no reconhecimento de que um ato já realizado é moralmente mau. O termo hebraico que corresponde mais de perto à idéia de consciência é, também, o coração. O que chamamos hoje de funções psíquicas – pensar, sentir, intuir, sensualizar – aparecem, na linguagem antiga, como essência de significados, sede de decisões, qualidades morais, inteligência. Os tradutores referem-se ao coração atribuindo esse sentido ao pensamento e à vontade. Sendo assim, o homem é o que o seu coração é. As atividades psíquicas revestem um dinamismo múltiplo, que pode ser a base do que conhecemos por funções estruturantes do símbolo na psique, que comporta o campo total da consciência e a soma dos conteúdos inconscientes.

O coração é a fonte de pensamentos, dos desejos e dos atos (Dt. 15,19; Mc 7, 21–23; Lc 6,45).

A atividade psíquica é geralmente associada na bíblia com os vários órgãos do corpo. O principal deles, e o mais freqüentemente mencionado, é o coração [...] mas as reações emocionais são facilmente reconhecíveis e o coração é o centro principal da atividade emocional do corpo. (Mackenzie, 1983, pp. 183-184)

A linguagem bíblica difere da linguagem moderna, ao considerar o coração como sede da inteligência e da decisão. É o centro principal da atividade emocional do corpo. O coração

símbolos religiosos. De modo nenhum eles provêm da razão, mas de outro lugar; do coração, talvez, mas em todo caso de uma camada psíquica profunda, pouco semelhante à consciência, que não é mais do que a superfície. Os símbolos religiosos também tiveram sempre um caráter bem marcado de ‘revelação’ ou, dito de outra forma, são em geral produtos espontâneos da atividade inconsciente da alma. São tudo o que quisermos, menos inventados pelo pensamento; revelações naturais da alma humana, cresceram pouco a pouco no decorrer de milênios, como plantas.” (Jung, 1990, p. 47).

é sede de inteligência e decisão. Sabedoria, discernimento e conhecimento estão no coração. Salomão é grande de coração porque Deus lhe deu inteligência. Deus examina o coração. Deus sabe tudo que se passa no coração. O coração é extremamente enganoso. Só Deus conhece o que não são enganos do coração. Os termos da aliança de Deus com seu povo não estão inscritos na pedra, mas sim no coração, compreendidos pela inteligência. Só pensamos aquilo que passa antes pelo coração (ibid.).¹⁴

Esse também é um desafio da simbólica do poema para a análise à luz da psicologia analítica: encontrar a evolução e o dinamismo no texto através do qual conhecimento e desconhecimento fundem-se, misturam-se e atuam de maneira indiferenciada por meio de forças físicas e psíquicas, corpo e alma; o símbolo é expressão arquetípica¹⁵ do conhecimento e sempre aponta para algo desconhecido a partir de alguma associação conhecida, ou seja, a imagem simbólica nunca é possivelmente

¹⁴ “Sabedoria, discernimento e conhecimento estão no coração” (Ex28,3; Dt.8,5 1Rs3,12). “Quando Iahweh dá a Salomão grandeza de coração (1Rs 5,9), isto significa não magnanimidade, mas inteligência. [...] Iahweh examina o coração (Sl 17,3; Jr 12,3; Lc 16,15; Rm 8,27). Na verdade, só Iahweh pode conhecer o coração que é extremamente enganoso (Jr 17,9s). A regeneração de Israel inclui uma regeneração interior, uma mudança do coração que é uma transformação de caráter (Ez 18,31; 36;26). [...] Jeremias vê os termos da nova aliança escritos não em tábuas de pedra, isto é, promulgados externamente, mas escritos no coração, isto é, compreendidos pela inteligência e aceitos pela decisão pessoal de cada membro de Israel restaurado (Jr 31,32). [...] O que nunca pensamos nunca entrou em nosso coração (Jr. 7,31; 19,5)”. (cf. Mackenzie, 1983, pp. 183-84).

¹⁵ “Se realmente existe um inconsciente que não é pessoal, isto é, que não seja constituído de conteúdos adquiridos individualmente (esquecidos, percebidos subliminarmente, reprimidos), então deve haver necessariamente processos intrínsecos a esse Não Eu, acontecimentos arquetípicos espontâneos que só podem ser captados pela consciência através das projeções. É o primordial desconhecido, e, simultaneamente, o primordial conhecido, do qual emana um enorme fascínio. Ele cega e ilumina, atrai e apavora ao mesmo tempo” (cf. Jung, 1988, p. 277).

decodificada em sua totalidade. Essa qualidade na imagem intensifica algo que atrai e fascina, ao mesmo tempo que cega e gera temor e apreensão.

Nos modelos bíblicos de pensamento, as palavras que traduzimos por “conhecer” e “conhecimento” exprimem um grupo mais complexo de atividades psíquicas.¹⁶ Conhecer é igual a experimentar. Saber do que se trata pela experiência. Os aspectos tanto sensitivos quanto intelectuais não possuem uma diferenciação em termos de sentido e não possuem a conotação ocidental dada pela filosofia de afirmação da verdade percebida. É a verdade experimentada, sentida, estendida ao outro e finalmente reconhecida. Conhecer com o coração é localizar nele a inteligência e a intuição.

Sem dúvida, os passos do afeto estão configurados como decisivos, tanto como os passos do conhecimento e, por isso,

¹⁶ “No AT o israelita conhecia com o coração, e o hebraico não possui nenhum termo que corresponda exatamente ao nosso termo ‘mente’ ou ‘intelecto’. A distinção entre intelecto e apetite, portanto, é imprecisa. Geralmente, podemos dizer que no hebraico conhecer equivale a experimentar; a experiência evolui para a aceitação ou posse. O sentido do termo ‘experiência’ torna-se claro em passagens como 1Sm 14,12 (a experiência da batalha), Is 47,8 (a experiência de privação), Is 53,3 (a experiência do sofrimento). [...] Em tais contextos, ‘conhecer’ corresponde ao nosso ‘sentir’. A experiência de posse evidencia-se através do uso da palavra ‘conhecer’ para designar o intercurso sexual (Gn 4,1. 17.25; Nm 31,18.35 Jz 21,12). De modo semelhante, ‘tornar conhecido’ significa ‘fazer sentir’, levar outra pessoa a experimentar algo (Sl 77,15; 98,2; 106,8). Quem faz experiência com outra pessoa conhece-a e fica ligado a ela (Ex1,8; Dt9,2.24; 1Sm 10,11). [...] por isso falando de maneira absoluta, o ‘conhecimento’ constitui uma habilidade, uma capacidade, uma qualificação do homem sábio; este é uma pessoa experimentada na arte de viver (Dn1,4; Sl 73,22; 82,5; Pr 1,4; 2,6; Ecl 1,18 cf. SABEDORIA). O conhecimento como aceitação é dinâmico, exprime-se e expande-se na ação; ele envolve tanto o apetite quanto a percepção. ‘Conhecer’ alguém ou alguma coisa é cuidar dele ou dela. É provê-lo ou provê-la do necessário (Gn 39,6.8; Sl 50,11; 73,11; 144,3). Isto provém de uma compreensão básica de que conhecer é reconhecer (Pr 29,7; Jó 9,21)” (cf. Mackenzie, 1983, p. 179).

ambos – afeto e conhecimento – atraem e causam apreensão. O afeto, como sinônimo de emoção, distingue-se do sentimento, ainda que a transição de um para outro tenha contornos vagos, porque todo sentimento, ao atingir certo grau de força, liberta inervações corporais e se torna afeto. “Como fenômeno pulsante, vivo, cheio de significado, o símbolo sempre aparece associado a algum tipo de emoção; lembrando [...] que e-moção significa um movimento para fora, para o exterior” (Ramos, 1988, p. 65). A sabedoria (constelada em experiência de afeto sentida, estendida ao outro e reconhecida no outro e em si mesmo) está expressa na imagem do jardim como finalidade à plenitude.

O jardim – corpo

4, 16 Desperte, vento norte!
Aproxime-se vento sul!
Soprem no meu jardim
para espalhar seus perfumes.
Entre o meu amado em seu jardim
e coma de seus frutos saborosos!

O jardim é o lugar onde acontece a união. O jardim é imagem do *Self* corporal; a *anima*-corpo é o jardim. Coisas importantes acontecem nos jardins. Na mitologia grega, Perséfone foi raptada por Hades no jardim onde estava colhendo narcisos. Os jardins suspensos da Babilônia foram os mais bonitos do mundo. Na tradição judaico-cristã, o jardim é o Jardim do Éden, paradisíaco, completo, é o universo terrestre, e, ainda, é o jardim das delícias.¹⁷ A união na qual *animus* se converte em *anima* se dá no jardim, no corpo (o Ct. é um jardim animado – o texto como

¹⁷ No Jardim das Delícias, pintado por Hyeronimus van Aken Bosch (1702), a fonte no jardim cercado significa constância na adversidade e este jardim pode ser considerado como *temenos* (lugar sagrado) (cf. Cirlot e Garí, 1999, p. 173).

um todo é fertilidade, aroma, gosto, cheiro, toque, fauna, flora farta, natureza pura e verdadeira, virgem e rude em sua performance original). Um símbolo que é matriz arquetípica torna-se uma genuína estratégia da natureza em si mesma, que se transforma em desejo como desfrute do corpo e da psique traçada por outro desejo, além do sensual: o desejo do outro inconsciente em si, enquanto obrigatoriedade autônoma da alma impressa no poema sagrado e sapiencial. Desejar o outro em si mesmo é uma questão paradoxal. Para Jung,

[...] seria talvez excessivo falar de uma relação de parentesco; mas, de qualquer modo, deve haver na alma uma possibilidade de relação, isto é, forçosamente ela deve ter em si algo que corresponda ao ser de Deus, pois de outra forma jamais se estabeleceria uma conexão entre ambos. [...] Por esta razão é totalmente impensável, do ponto de vista psicológico, que Deus seja apenas o “totalmente outro”; pois o “totalmente outro” não pode ser o íntimo mais íntimo da alma – e Deus o é. As únicas afirmações psicologicamente corretas acerca da imagem de Deus são os paradoxos ou as antinomias. (Jung, 1991b, p. 23)

A personagem masculina – o amado –, no poema, está configurada em imagens que se referem a: Deus (Javé) – Deus aterrorizante e temeroso, benevolente e misericordioso –, Cristo, Salomão, o pastor, um jovem em busca de seu amor, rei, o gamo da gazela, e, ainda, como imagem, pode estar na projeção do(a) próprio(a) poeta. Jung sugere que a imagem de Deus em atividade na psique corresponde à melhor imagem do *Self* – a *imago Dei*. Isaías 26–9 diz: “Meu espírito te procura dentro de mim”, e Santo Agostinho, em *Confissões* III, 6, 11, diz: “*Deus interior intimo meo et superior summo meo*” (Deus é mais interior do que o meu próprio íntimo e superior ao mais sublime de mim). Uma idéia de oposição entre o interior e o superior como algo que existe na alma e fora dela e que transcende a própria alma. Considerando ainda a tradição cristã, Cristo é a configuração da imagem arquetípica da síntese – símbolo do *Self*. Jesus Cristo é

o herói da cultura ocidental que, “sem detrimento de sua existência histórica encarna o mito do homem primordial, do Adão mítico. [...] Ele está dentro de nós e nós estamos nele” (Jung, 1986, p. 34). Jung demonstra, a partir de Tertuliano e Orígenes, a maneira como Cristo elucida o arquétipo do *Self*. Em Tertuliano, “quanto a esta imagem de Deus, pode-se admitir que o espírito humano possui os mesmos impulsos e o mesmo sentido que Deus, embora não da mesma forma” (ibid., p. 35). Em Orígenes,

[...] a imago Dei (imagem de Deus) impressa na alma e não no corpo, é uma imagem da imagem, pois “minha alma é uma imagem de Deus, não de modo singular, mas criada à semelhança de uma imagem precedente”. Cristo, ao invés, é a verdadeira “imago Dei”, a cuja semelhança foi criado nosso homem interior: invisível, incorporeal e imortal. A imagem divina manifesta-se em nós através da “prudentia”, da “justitia”, da “moderatio”, da “virtus”, da “sapientia” e da “disciplina”. (Ibid., pp. 35-36)

E a amada, questionada pela voz do coro – expressão lingüística do inconsciente coletivo¹⁸ –, destaca a imagem anti-nômica do ouro na descrição do amado.

¹⁸ Jung nos descreve o inconsciente coletivo a partir da acertividade dos poetas para descreverem as imagens impressas na consciência, submetidas à manifestação do inconsciente coletivo: “São eles [os poetas] os primeiros a adivinhar as correntes misteriosas que fluem subterrâneas e a exprimi-las, segundo a capacidade de cada um, em símbolos mais ou menos eloqüentes. Anunciam, como verdadeiros profetas, o que acontece no inconsciente, “o que é a vontade de Deus”, no dizer do *Antigo Testamento*, e que no futuro se manifestará evidentemente como fenômeno geral. [...] É o poeta que tem a maior e mais imediata ação sugestiva, pois sabe expressar a camada mais superficial do inconsciente, de forma apropriada. Quanto mais fundo penetra a visão do espírito criativo, mais alheio se torna às massas e maior é a oposição contra aquele que, de certa forma, se distingue da massa” (Jung, 1991a, pp. 187-88).

5 Coro

9 O que o seu amado é mais que os outros,

Ó mais bela das mulheres?

O que o seu amado é mais que os outros para assim nos conjurar?

A amada

10 O meu amado é branco e rosado

E se destaca entre dez mil.

11 Sua cabeça é ouro puro,

Uma copa de palmeira seus cabelos,

Negros como o corvo.

A imagem de Deus,¹⁹ enquanto projeção do *Self*, foi instaurada na coletividade como predominante.

[...] a imagem de Deus é a expressão simbólica de um estado psíquico ou de uma função que se caracteriza por ultrapassar absolutamente o querer consciente do sujeito e consegue, assim, impor ou tornar possíveis, ações e resultados inacessíveis ao esforço consciente. (Jung, 1991a, pp. 235-36)

É a total inconsciência, o único estado possível para a experiência completa de entrega e despreendimento²⁰.

¹⁹ “O termo provém dos Padres da Igreja; segundo eles, a Imago Dei está impressa na alma humana. Quando aparece espontaneamente nos sonhos, fantasias, visões, etc., deve, sob o ponto de vista psicológico, ser compreendida como símbolo do si mesmo, símbolo da totalidade psíquica. [...] Só por meio da psique podemos constatar que a divindade age em nós; desta forma, somos incapazes de distinguir se essas atuações provêm de Deus ou do inconsciente, isto é, não podemos saber se a divindade e o inconsciente constituem duas grandezas diferentes; ambos são conceitos-limites para conteúdos transcendentais. Pode-se, entretanto, constatar empiricamente, com suficiente verossimilhança, que existe no inconsciente um arquétipo da totalidade, que se manifesta espontaneamente nos sonhos, etc., e que existe uma tendência do querer consciente visando pôr outros arquétipos em relação com esse centro.” (Jung, 1975, p. 354)

²⁰ Aqui, fazendo uma distinção entre imagem e estado anímico, podemos fazer uma aproximação com o sentido do estado de despreendimento perfeito (completa disponibilidade e total liberdade) em Mestre Eckhart:

Na descrição do amado pela amada, a imagem do ouro é utilizada duas vezes: “Sua cabeça é ouro puro” (5, 11) e “seus braços são torneados em ouro...” (5, 14). O ouro, na alquimia, era o objetivo do *opus* alquímico.²¹

A imagem de Deus é a totalidade na qual projetamos o *Self*, que é o eu e o não eu, subjetivo e objetivo, individual e coletivo. É o símbolo unificador por constituir a mais alta representação da união dos opostos.²²

Em seguida, a personagem feminina introduz a imagem deificada pela união – *anima* e *animus*: a amada é porta-voz da união e sabe que o amado é a sua própria alma, assim como ela é a própria alma do amado.

6

3 *Eu sou do meu amado,*
e o meu amado é meu,
 e

“O despreendimento perfeito ou a total disponibilidade não pretende submeter-se nem sobrepor-se a criatura alguma; não quer estar abaixo nem acima; o que ele quer é estar ali por si mesmo, sem querer bem nem mal a ninguém, sem querer ser igual ou desigual a criatura alguma: quer apenas ser, e nada mais. Quanto a ser isto ou aquilo, ele não o quer, pois quem quer ser isto ou aquilo quer ser alguma coisa, ao passo que o despreendimento não quer ser coisa alguma. Por isso deixa estar todas as coisas, sem importuná-las. [...] O despreendimento [...] permanece em si mesmo, sem deixar-se afligir por coisa alguma” (cf. Eckhart, 1999, pp.149-151).

²¹ Para Jung, a *coniunctio* possui um valor na esfera anímica, pois da mesma forma que a alquimia desempenha uma função como meta de descobrir fatos incompreensíveis na matéria, desempenha também essa mesma função em relação às experiências interiores e obscuras da vida anímica. A meta dos alquimistas era produzir o ouro não vulgar (cf. Jung, 1988, p. 162).

²² Cf. Jung (ibid., p. 252), onde ele faz uma analogia do *Self* com o *atman* hindu para dar sentido psicológico e não metafísico, nem teológico ao *Self*: “é preciso lembrar o *atman* hindu, cuja fenomenologia, ou seja, cuja existência pessoal e cósmica é um paralelo exato do conceito psicológico do si-mesmo e do *filius philosophorum*”.

7

11 Eu sou do meu amado,
seu desejo o traz para mim

O canto entre *anima* e *animus* encontra aqui o seu fundamento. A imagem de um Deus que concede é, enquanto idéia e enquanto fonte de sentido, o próprio amor que transcende a consciência.

Para descrever um elemento fundamental da função transcendente, enquanto processo, que é a atividade de compensação espontânea do inconsciente, Jung faz uso de metáforas religiosas como “graça”, “vontade de Deus” e “graça divina”: “dependemos da psique inconsciente ou da graça de Deus – os nomes não fazem diferença” (CW11,779). “O fenômeno da compensação espontânea, estando além do controle do homem, está completamente em concordância com a fórmula ‘graça’ ou a ‘vontade de Deus’” (CW11,822). (Cf. Migliorini, 1997, p. 93)

A natureza do *Self*, até onde a teoria de Jung aponta, possui

[...] algo como um ser da natureza, forçando para ser integrado na totalidade do homem – um pedaço da alma primordial, que ainda não sofreu a intervenção da consciência cuja função é dividir e ordenar; parece uma natureza dupla unificada de insondável ambigüidade, denominada Deo concedente. (Jung, 1988, p. 180)

Ambos, masculino e feminino, *anima* e *animus*, possuem uma espécie de resíduo de alma primordial que são constelados de maneira projetiva e expressam o seu contrário. O amado é tão importante quanto ela mesma. Além de ser o seu oposto, o outro, o inconsciente ativado em sua alma, é, também, uma imagem que concede a conjugação na oposição – natureza dupla unificada de insondável ambigüidade.

A linguagem do Cântico dos Cânticos tem, de fato, similaridades com a simbologia alquímica demonstrada por Jung.

Há um erotismo provocante nas imagens e símbolos, tanto do Cântico dos Cânticos quanto nas gravuras do *Rosarium Philosophorum*, no qual a *coniunctio* é assim descrita:

A cândida mulher e o rúbeo marido unidos em núpcias,
 Envolvem-se num abraço e no ato conjugal se entrelaçam,
 Dissolvem-se por si mesmos e também buscam seu aperfeiçoamento,
 Para que de dois que eram, se tornem por assim dizer um só corpo. (Ibid., p. 236)

A integração entre consciente e inconsciente é o aspecto simbolizado na *coniunctio*²³ e o resultado é uma imagem anímica composta por seus princípios – *anima* e *animus*. Mas, na realidade da psique, o significado deve ser tomado como o reconhecimento da participação na consciência das duas imagens (*animus* e *anima*).²⁴

²³ “*Absconditus sponsus* entra dentro do corpo da mulher e se delicia com a *abscondita sponsa*. Isso também é verdade no processo reverso. Então os dois espíritos dissolvem-se juntos e intertrocam constantemente corpo a corpo... Nesse estado indistinto – mistura dos dois –, pode-se dizer que o masculino é com o feminino, e o feminino é com o masculino. No mínimo, eles são os dois, ou um, ou outro.” Texto citado por Jung ao considerar a tradição cabalística (cf. Jung, 1997, p. 20).

²⁴ “O carácter sexual desses conteúdos implica sempre uma identificação inconsciente do eu com uma figura inconsciente (*anima* ou *animus*). Isso faz com que o eu meio deseje e meio seja obrigado a tomar parte no hierosgamos ou pelo menos acredite tratar-se simplesmente de uma concretização erótica. É evidente que esse aspecto se reforçará tanto mais, quanto mais nos persuadirmos e mais nos concentrarmos exclusivamente nele, deixando de lado os modelos arquetípicos. Já pudemos verificar que isso é um convite formal ao fanatismo, uma vez que está tão claro que a razão não está do nosso lado. Se, ao contrário, não se é da opinião de que todo fascínio é prova inexorável da verdade, então se tem a possibilidade de ver o aspecto sexual e seu arrebatamento como apenas um dos lados do fenômeno, e justamente como o que mais obnublia o juízo. Esse lado gostaria de entregar-nos a um tu, que parece consistir em todas as qualidades que não desenvolvemos em nós mesmos. Assim, pois, quem não quiser ser

Jung nos dá a idéia da dimensão desse processo na alquimia, na qual corpo e espírito, *eros* e *logos*, *anima* e *animus* manifestam-se a partir do corpo e da alma, e para além do corpo e da alma – a experiência configurada através dos sentidos revela o conhecimento do homem uno. A fonte do amor como sabedoria faz do intelecto e do corpo o homem inteiro, íntegro a partir de um princípio erótico e de natureza matriarcal, do qual nos falou Dorneus:

É o problema moral da alquimia de colocar em concordância com o princípio do espírito aquela última camada profunda da alma masculina, revolvida pelas paixões, a qual é de natureza feminino-maternal – na verdade uma tarefa hercúlea! “Aprende, pois, ó intelecto (*mens*), diz Dorneus, a exercer em relação ao próprio corpo o amor (*charitatem*) que se interessa pelos outros, moderando as tendências vãs dele, de modo que ele esteja pronto a te acompanhar em tudo. Para que isto aconteça hei de esforçar-me para que ele juntamente contigo beba da fonte da força (*virtus*) e para que, depois que os dois se tornarem um só, acheis vós a paz na união. Vai ó corpo, a esta fonte para beber juntamente com o intelecto até a saciedade e para que no futuro já não tenhas sede de novidades. Oh! efeito admirável da fonte, que de dois faz um, e faz pazes com os inimigos. A fonte do amor (*amoris*) pode fazer do espírito e da alma o intelecto (*mentem*), mas aqui ela faz do intelecto e do corpo o homem uno (*virum unum*). (Apud Jung, 1997, p. 37)

A intenção da conjunção explicitada por Dorneus é o sentido decifrado pelo símbolo. A *coniunctio* é a dinâmica instalada na psique. A sabedoria conhece o efeito do encontro de

ludibriado por suas próprias ilusões, fará uma cuidadosa análise de cada fascínio e dela extrairá a quintessência, ou seja, um fragmento da própria personalidade; e, paulatinamente, vai descobrindo que, nos caminhos da vida, nos encontramos incessantemente conosco mesmos, sob mil disfarces diferentes. Isto é uma verdade que só é proveitosa na medida em que estivermos animados pela convicção da realidade individual irredutível do outro.” (Jung, 1988, pp. 301-302)

opostos²⁵ na consciência, quando constelado. A maior consequência desse encontro, para a psique, é a dissolução do eu no inconsciente, algo semelhante à experiência da morte. O corpo, como símbolo da consciência, é sentido como inundado pelo inconsciente que é natural. Daí a necessidade de sublimação (no sentido de tornar sublime). E assim nasce a arte, a religião e, no nosso caso, um poema sagrado que arrisca sua didática no desejo e o faz equalizar-se com a razão. Uma análise estritamente racional das projeções arquetípicas do poema é impraticável, pois

[...] a oposição total não conhece um terceiro termo “*tertium non datur*” (não há terceira solução). Mas a ciência termina nas fronteiras da lógica, o que não ocorre com a natureza, que também floresce onde teoria alguma jamais penetrou. A “*venerabilis natura*” (venerável natureza) não pára no antagonismo, mas serve-se do mesmo para formar um novo nascimento. (Jung, 1988, p. 289)

A morte – um novo nascimento

O epílogo oferece perspectivas filosóficas da natureza do desejo. Desejar, amar e morrer é sustentar a ambivalência e o paradoxo instalados na experiência de união. Na linguagem final do poema, o símbolo assegura a experiência da morte como similar à experiência do desejo. Os símbolos da morte, assim

²⁵ Edinger comenta que a Sabedoria, no Livro de Jó só aparece após o encontro de Deus com Jó. Sendo assim, Jó é obrigado a lembrar que foi ele próprio que o criou (Jó 10, 6-12): “Isto significa que a percepção consciente que o ego tem da natureza da psique primordial – o estado virgem, intocado pela reflexão consciente – provoca transformações dentro do próprio inconsciente. A Sabedoria divina é a fonte criadora e preexistente do mundo manifesto (ego), mas isso acontece inconscientemente. Ela não o conhece e só adquire existência visível quando o ego descobre o inconsciente, distingui-se dele e o percebe em sua natureza objetiva” (cf. Edinger, 1990, pp. 216-217).

como os símbolos do amor, conscientes ou não, estão naturalmente presentes na alma, *pois o amor é forte, é como a morte!* e, tal qual como o amor, a morte nos leva ao essencial.

8

A amada
6 Grava-me,
como selo em seu coração,
como selo em teu braço;
pois o amor é forte, é como a morte!
Cruel como o abismo é a paixão.
Suas chamas são chamas de fogo,
Uma faísca de Javé!

Diante de nosso impasse acadêmico, na pesquisa em Ciências da Religião, proposto em nossa análise psicológica, apontamos para os limites entre psicologia e religião por meio de nossa escolha do Cântico dos Cânticos como objeto. Miguel de Unamuno ajuda-nos a expressar o desejo de nossa razão em afinidade com o desejo de nossos sentidos configurando toda experiência abismal, desesperadora, na qual ambos os desejos, os quais foram representados por princípios arquetípicos – *anima e animus* –, encontram-se inseridos na busca da plenitude, na busca de si mesmo e na busca de Deus:

Mas eis que, no fundo do abismo, encontram-se frente a frente o desespero sentimental e volitivo e o ceticismo racional, e se abraçam como irmãos. Desse abraço, um abraço trágico, isto é, profundamente amoroso, é que vai brotar um manancial de vida, de uma vida séria e terrível. (Unamuno, 1996, p. 103)

A compreensão simbólica da morte se dá com a passagem de símbolos do estado consciente para o estado inconsciente. O Cântico dos Cânticos

[...] aponta não só para a descoberta da polaridade consciente e inconsciente, como também sua relação dinâmica, que permite o renascimento de conteúdos mortos, assegurando a noção

da permanência dos símbolos. Conscientes ou não, os símbolos estão sempre presentes. (Byington, 1996, p. 11)

Esse estado na presença e na ausência assegura a finalidade do amor, da morte, do renascimento, como símbolos impressos na alma que transcendem a compreensão da consciência. São símbolos que, quando se tornam conscientes, transcendem a própria consciência abismada na experiência apaixonada que fascina e amedronta.

Abismo – paixão

O abismo, em grego e em latim, designa aquilo que não tem fundo – o mundo das profundezas ou das alturas indefinidas. Aplica-se ao caos tenebroso das origens e às trevas infernais dos dias derradeiros. Em todas as cosmogonias, o abismo é a forma da gênese e do fim da evolução universal. Nos textos apócrifos, simboliza os estados informes da existência. O sentido místico do abismo está nos escritos de Mechthild de Magdeburg, mística medieval.²⁶ Para ela, o vazio total é o reflexo do brilho da luz e da essência divina. A alma arde em amor na suavidade do vazio e, segundo ela, não se pode dizer nada sobre isso:

²⁶ Mechthild de Magdeburg, mística medieval (1207-1294), escreve, em alemão, aos 43 anos, sua obra revelada por Deus. Nessa obra vislumbram-se vários planos e significados: um primeiro plano, cosmológico e simbólico com características de um texto profético similar ao de sua antecessora, Hildegard von Bigen, escritora e mística medieval, morta em 1179; um segundo plano, no qual o texto bíblico – o Cântico dos Cânticos – está presente em seus escritos, porém, não de forma interpretativa e sim dimensionado como um processo interior, como uma experiência interna; e, num terceiro plano, Mechthild alcança certo radicalismo místico como o de Mestre Eckhart a partir do qual o esvaziamento e a negatividade não estão a serviço da impossibilidade da expressão e, sim, a serviço de um caminho para o conhecimento da experiência de Deus (cf. Cirlot e Garí, 1999).

Então ela [a alma] eleva-se, mais longe, além, para um lugar de bem-aventurança, sobre o qual eu não posso falar. Isto é muito difícil. É difícil demais. [...] E, ainda, quando Deus infinito traz “a alma profunda demais” – tão profunda que o fundo não pode ser alcançado, às alturas, ela perde a visão da terra e, no seu espanto, ela não está consciente de, jamais, ter estado na terra. (Apud Neumann, 1964, p. 92)

No desejo rumo à plenitude, o paradoxal estado da alma em separação e união é sustentado no estado amoroso – forte como a morte e cruel como o abismo e o fogo devorador no desequilíbrio das paixões e do desejo.

Fogo – vitalidade

O fogo de Javé é conhecido na Bíblia hebraica na libertação do povo de Deus e na conquista da terra prometida: “O povo começou a queixar-se a Javé de suas desgraças. Ao ouvir a queixa, a ira dele se inflamou, e o fogo de Javé começou a devorar uma extremidade do acampamento. O povo gritou a Moisés. Este intercedeu junto a Javé, e o incêndio se apagou. Esse local se chamou Lugar do Incêndio, porque aí o fogo de Javé ardeu contra eles” (Nm 11,1-3). Ou ainda:

Vocês se aproximaram e ficaram ao pé da montanha. A montanha ardia em fogo até o céu, em meio a trevas e nuvens escuras. Então Javé falou a vocês do meio do fogo. Vocês ouviram o som das palavras, mas não viram nenhuma forma: ouvia-se apenas uma voz. (DT, 4, 11-12)

E, no arder do fogo da paixão, a voz de Sor Juana Inês de La Cruz, quase dois mil anos depois, em *Oyme com los ojos*, responde a essa advertência no canto entre *ánima e animus*, um canto de amor e morte, vida e plenitude, e sustenta a ação do fogo como experiência angustiante e aniquiladora, ainda que vital para a alma que ama:

Sem dúvida é meu amor
 Aquele que meu peito acende
 Estes sinais que, em mim,
 Parecem de vivente.
 E como uma madeira
 Que o fogo ardente incendeia
 Parece-nos que brilha,
 Assim como padece.
 E quando o vegetal
 Humor nele perece
 Parece-nos que vive
 Mas ele apenas morre.
 Assim como eu, nas ânsias
 mortais que a alma sente,
 Animo-me com as próprias
 Angústias da morte.
 (Apud Paz, 1992, p. 377)

O reconhecimento do amor, enquanto desejo, inclui o reconhecimento de uma experiência psíquica, enquanto totalidade, e aponta o confronto simultâneo de opostos. O componente erótico, inscrito no poema, é a proposta de sua linguagem enquanto princípio arquetípico para o conhecimento de si mesmo. A integração de si mesmo e do outro implica uma relação entre amor e conhecimento, que são constelados com uma gama simbólica de forças criativas na busca da plenitude. O processo de elaboração simbólica, pautado na medida do amor que é desejo e alteridade, impõe essa atuação de opostos. O amor e a morte são forças que estão sendo apreendidas simbolicamente. Para o nosso entendimento, a manifestação do *Self*, enquanto arquétipo da totalidade, prescinde do conhecimento e do amor. Para amar e conhecer é preciso também se confrontar com a morte ou, pelo menos, com a compreensão simbólica da morte.

A união, projetada como equalização, implica a experiência extática transcendida pelo amor enquanto instinto. A fenomenologia do amor é a transformação vivida pelos sentidos e pela consciência. A metáfora da graça é a fenomenologia do amor que significa desejar e ser desejado.

E, mais que pontualmente advertidos sobre a força do desejar e do amar, pelo autor(a) do Cântico dos Cânticos, ainda desconhecido, acreditamos que

Quando a alma, tendo se tornado simples, unificada, realmente semelhante a Deus, encontra a plenitude... adere e se mistura apenas ao que é verdadeiramente amável e desejável pela atividade viva do amor... (Gregório de Nissa apud Clément, 2003, p. 222)

Esta é razão da mística e da santidade vivas como expressão do amor não como idéia, mas como substância.

E instruídos sobre a experiência anímica a partir dos pressupostos de Jung e, para além dessa instrução, reverenciamos o amor cantado de corpo e alma: o Cântico dos Cânticos é uma metáfora viva, tradutora de um sentido último que transcende a consciência – a melhor maneira de expressão da ausência, da procura e da manifestação do amor – “as entranhas me estremecem, minha alma ao ouvi-lo se esvai” (Ct. 5, 4) – um grito do coração – a metáfora das metáforas.

Referências

- AMARAL, M. J. C. (2002). *A metáfora das metáforas – Imagens de plenitude na simbologia do Cântico dos Cânticos*. Mestrado (Ciências da Religião). São Paulo, PUC.
- ANDERSON, A. F. e GORGULHO, G. da S. (1995). *Cântico dos Cânticos. A libertação da mulher*. São Paulo, Art Color.
- BACHELARD, G. (1999). *La Intuición del Instante*. México, Fondo de Cultura Economica.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM (1991). São Paulo, Paulus.
- BLOCH, A. L. e BLOCH, C. (1994) *The Song of Songs – a new translation with a introduction and commentary afterword by Robert Alter*. Nova York, Randon House.

- BYINGTON, C. A. B. (1996). Amar e conhecer: um estudo da transferência erótica pela Psicologia Simbólica. *Junguiana*, n. 7. São Paulo, Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica.
- CASSIRER, E. (1988). *Filosofia de las formas simbólicas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- CHEVALIER, J. e GEERBRANT, A. (1991). *Dicionário de Símbolos*. 5 ed. Rio de Janeiro, José Olímpio.
- CIRLOT, J. E. (1999). *Dicionário de Símbolos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- CIRLOT, V. e GARÍ, B. (1999). *La Mirada Interior/escritoras místicas e visionárias en la Edad Media*. Barcelona, Martínez Roca.
- CLÉMENT, O. (2003). *Fontes – Os místicos cristãos dos primeiros séculos – Textos e comentários*. Juiz de Fora, MG, Subiaco.
- DANTE, A. (1976). O Paraíso (canto XXX, 124-127, canto XXXI, 4 -22). In: *A Divina Comédia*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.
- DOURLEY, J. P. (1995). *Amor, celibato e casamento interior*. 10 ed. São Paulo, Cultrix.
- ECKHART, Mestre (1999). *O Livro da Divina Consolação e outros textos*. 4 ed. Petrópolis, Vozes.
- EDINGER, E. F. (1990). *Bíblia e Psique – Simbolismo da individualização no Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas.
- ELIADE, M. (1989). *Imágenes e símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Madri, Taurus.
- HILLMAN, J. (1984). *O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra (Col. Psique, v. 1).
- JAFÉ, A. (1995). *O mito do significado na obra de Carl Gustav Jung*. 2 ed. São Paulo, Cultrix.
- JAMBERT C. (1983). *La logique des Orientaux*. Paris, Seuil.
- JUNG, C. G. (1975). *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- _____ (1986). *Aion. Estudos sobre o simbolismo do Si mesmo*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- _____ (1988). *A prática da psicoterapia*. Petrópolis, RJ, Vozes.

- JUNG, C. G. (1989). *A natureza da Psique*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- _____. (1980). *Símbolos da transformação*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- _____. (1990). *A energia psíquica*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- _____. (1991a). *Tipos psicológicos*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- _____. (1991b). *Psicologia e alquimia*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- _____. (1997). *Mysterium Coniunctionis. Pesquisa sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na Alquimia*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- _____. (1998). *Símbolos da transformação*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- _____. (2000). *Sincronicidade*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- KRISTEVA, J. (1988). *Histórias de amor*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MACKENZIE, J. L. (1983). *Dicionário Bíblico*. São Paulo, Paulus.
- MARC, G. (1997). *Os símbolos na Bíblia*. São Paulo, Paulus.
- MIGLIORINI, W. J. M. (1997). Função Transcendente. Definição e papel na interpretação. *Junguiana*, n. 15. São Paulo, Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica.
- MILLER, D. L. (ed.) (1995). *Jung and the interpretation of the Bible*. Nova York, Continuum.
- MONTIVERDI, G. C. (1996). *Dilectus Meus Affetti Musici* (faixa 6), in Ensemble Concerto. Roberto Gini, Auvidis Astrée.
- NEUMANN, H. (1964). Beiträge zur Textgeschichte des “fliessenden Licht der Gottheit” und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg”. In: *Aldeutsche und altnieder län dische Mystik*. Edición de Kurt Ruh. Darmstadt.
- PAZ, O. (1992). *Sor Juana Inês de La Cruz o Las Trampas de la Fé*. México, Fondo de Cultura Economica.
- PELLETIER, A. M. (1995). *O Cântico dos Cânticos*. São Paulo, Paulus.
- RAMOS, D. G. (1998). “A vivência simbólica no desenvolvimento da consciência”. In: BRITO, E. J. da C. e GORGULHO, G. da S. (orgs.). *Religião ano 2000*. São Paulo, Loyola.
- ROBERT, A.; TOURNAY, R.; FEUILLET, A. (1963). *Le Cantiques des Cantiques – Traduction et Commentaire*. Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie. Éditeurs.

- ROBERT, A. (1951). *Le Cantique des Cantiques dans La Sainte Bible*. Paris, Les Éditions du Cerf.
- RODRIGUES, A. M. (2000) (trad.). *Cântico dos Cânticos de Salomão*. São Paulo, Edusp.
- SÃO JOÃO DA CRUZ (1988). *Obras Completas*. 2 ed. Petrópolis. RJ, Vozes.
- SCHOLEM, G. (1977). *Zoar – O Livro do Esplendor*. Rio de Janeiro, Renes.
- TARDAN-MASQUELIER, Y. (1994). *C. G. Jung: a sacralidade da experiência interior*. São Paulo, Paulus.
- UNAMUNO, M. de (1996). *Do sentimento trágico da vida*. São Paulo, Martins Fontes.

Recebido em setembro de 2005.

Aprovado em novembro de 2005.

A MIRAÇÃO DAIMISTA E O VIRTUAL: CORRELAÇÕES E DIFERENÇAS

Maria Clara Rebel Araújo

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social – UERJ
clararebel@yahoo.com.br

Ricardo Vieralves-Castro

Professor doutor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social – UERJ
diretoria@museudarepublica.org.br

Resumo: o presente artigo foi escrito no âmbito da pesquisa para a dissertação de mestrado em Psicologia Social da UERJ, sobre aspectos psicossociológicos da doutrina do Santo Daime. Nele procuraremos conceituar, primeiramente, a miração daimista (estado alterado de consciência que ocorre após a ingestão do chá – Daime) e o conceito de virtual proposto pelo filósofo Pierre Lévy. A partir disso, discutiremos semelhanças e diferenças que contribuem para a compreensão do fenômeno da miração e do conceito de virtual. Concluímos que existem diferenças entre o virtual e a miração, embora ambos sejam instrumentos valiosos para a construção do pensamento humano e da realidade social. Os dois conceitos têm, além disso, algo em comum: são temas ainda pouco estudados pela psicologia social, apresentando aspectos fundamentais na relação indivíduo-sociedade.

Palavras-chave: Santo Daime; religião; virtual; psicologia social.

Abstract: the present article was written based on a research for a master degree's essay in the Post Graduation Program of Social Psychology at Rio de Janeiro State University (UERJ) about psycho-sociological aspects of "Santo Daime" doctrine. We will try to illustrate, firstly, the daimist "miração" (altered state of consciousness due to the ingestion of "Daime" tea) and also the concept of virtual plane as defined by Pierre Lévy. We will then discuss resemblances and differences which contribute for a better understanding of the "miração" phenomenon and the concept of virtual plane. We conclude that there are differences between the virtual plane and "miração", although both are valuable tools for constructing human thought and social reality. Besides, these concepts have something in common: the lack of Social Psychology studies, and the fact that both show fundamental aspects in the relationship between individual and society.

Key-words: Santo Daime; religion; virtual; social psychology.

Introdução

O presente artigo surgiu a partir de nossa pesquisa e das discussões levantadas na disciplina “Psicologia e o Virtual”, oferecida pelo Prof. Dr. Ricardo Vieira-Castro.

Gostaríamos de pensar a questão do virtual e suas possibilidades tal como esse conceito é abordado pelo pensador Pierre Lévy, procurando estabelecer alguns paralelos entre sua abordagem do tema e as experiências de estados alterados de consciência vividos pelos adeptos da doutrina do Santo Daime. Pretendemos com isso pensar se a miração¹ (ou seja, o estado visionário experimentado após a ingestão do chá – Santo Daime) corresponderia a um plano virtual tal como Lévy o descreve.

Sabemos que, quando aborda o virtual, esse autor está se referindo principalmente às novas tecnologias da informação. Sua maneira de descrever o virtual começa “na filosofia escolástica, é virtual o que existe em potência e não em ato” (Lévy, 1996, p. 15). O virtual é, então, uma força, uma potência que tende a atualizar-se. Não seria, porém, impensável estabelecer a miração como plano virtual, uma vez que, para quem já participou de uma ritual daimista, a miração, tal como o virtual, segundo o autor:

[...] rigorosamente definido, tem somente uma pequena afinidade com o falso, o ilusório ou o imaginário. Trata-se, ao contrário, de um modo de ser fecundo e poderoso, que põe em jogo processos de criação, abre futuros, perfura poços de sentido sob a platitude da presença física imediata. (Lévy, 1996, p. 13)

A miração não pode ser abordada, portanto, como apenas uma alucinação, de certa forma coletiva, ou como algo destituído de sentido, mas como algo que gera sentido e atualização, sendo de fundamental importância na vida religiosa dos

¹ Miração é um termo usado pelos adeptos do Santo Daime. Para mais informações, ver MacRae (1992).

membros da doutrina. Também não é nossa intenção traçar uma comparação entre sistemas e redes computacionais e a mente humana, nos moldes propostos pelas ciências cognitivas de base behaviorista (que postula que o funcionamento da mente assemelha-se ao do computador).

Como veremos, o ritual com o chá conduz a um estado alterado de consciência por meio do qual o adepto entra em contato com imagens, pensamentos, sensações, enfim, toda uma rede de informações que, uma vez acessadas, também afetam sua vida cotidiana e geram toda uma série de práticas sociais e mudanças no modo de ver e agir no mundo. Seria possível pensar a miração como algo virtual que, por sua vez, gera uma atualização, tal como descreve Lévy? Quais semelhanças e diferenças poderiam existir entre a miração e o virtual?

Embora tenhamos em mente que se trata de temas complexos, difíceis de serem abordados somente em um artigo, gostaríamos de correr o risco, ao procurar traçar brevemente uma resposta para as perguntas levantadas acima, procurando, não a solução definitiva da questão, mas antes uma possibilidade, um olhar aberto sobre temas aparentemente tão díspares: um que remete essa novíssima (e pouco estudada) maneira de trocar informações em nosso mundo moderno e outra que envolve práticas que vêm de costumes indígenas antiqüíssimos (também pouco estudados, especialmente pela psicologia) e hoje também estão presentes em nosso “caldo cultural” da pós-modernidade.

Assim sendo, primeiramente, iremos entender melhor o que é a miração, conhecer seu uso individual/social, sua importância na religião daimista, tanto nos rituais quanto nas demais práticas sociais. A seguir, examinaremos melhor o virtual segundo Lévy, em especial as correspondências entre o virtual e o atual, com suas múltiplas possibilidades.

Por fim, gostaríamos de abrir espaço para a discussão sobre a possibilidade de a miração daimista ser entendida como um “mundo virtual” ou por que ela não se encaixaria nessa concepção levyniana do virtual.

A miração daimista

Gostaríamos, neste ponto, de descrever sucintamente a miração daimista, uma vez que, mais tarde, tentaremos entendê-la como acesso a uma “realidade virtual”, a uma “inteligência partilhada”. Posteriormente, ressaltaremos as possíveis diferenças dessa experiência para a experiência de realidade virtual tal como descrita por Lévy.

Segundo MacRae:

Atualmente é comum afirmar-se que o uso de substâncias de efeito psicoativo constitui prática difundida por toda humanidade, desde seus primórdios. Uma prática que alguns estudiosos associam a uma necessidade inata ao homem de provocar periódicas alterações em sua consciência. (1992, p. 116)

Primeiramente, a miração é um estado alterado de consciência alcançado através da ingestão de um chá (chamado de Daime ou ayahuasca) que vem sendo usado com propósitos religiosos há séculos pelos índios do Alto Amazonas (predominantemente Acre e Peru). No início do século XX, iniciou-se o uso do chá em rituais de cunho marcadamente cristão, através de um militar nordestino que, em missão de demarcação das terras da fronteira Brasil-Peru, experimentou o chá e teve uma série de visões com a Virgem da Conceição, que lhe disse que ele fundaria uma nova religião, baseada na ingestão do chá acompanhada do canto de vários hinos, que lhe foram ditados por ela ao longo de alguns anos. Surgia aí o Santo Daime. Segundo Bolsanello:

Em primeiro lugar, os daimistas crêem no mundo dos espíritos. Todas as “linhas” que trabalham no astral ao lado dos daimistas em seus ritos estão sob a gerência da Virgem da Conceição e São João Batista, que, por sua vez, acatam as ordens de Jesus.

Cada grupo de entidades, ou seja, cada “linha”(caboclos, orixás, orientais...) corresponde a degraus na evolução espiritual. Todos estão subordinados a Jesus Cristo, considerado o espírito responsável por nosso sistema solar e que coordena a missão do Santo Daime. (1995, p. 136)

Embora, com o passar dos anos, tenham surgido algumas dissidências dentro da doutrina e novas igrejas tenham surgido, o cunho religioso do uso do chá manteve-se. A ingestão do Daime é, na maioria das vezes, um ritual coletivo, no qual os efeitos da miração são acompanhados pelo canto dos hinos, orações, e, em algumas ocasiões, pelo *bailado*, dança ritual daimista.

Segundo o escritor e líder daimista Alverga:

A primeira coisa que o Daime exige é que você abandone qualquer pretensão de considerá-lo uma bebida alucinógena que vai lhe ocasionar “baratos”. Quem for por esse caminho, escorrega e cai. E o tombo às vezes é feio. (1986, p. 6)

O uso do Daime tem como objetivo fazer com que o adepto receba ensinamentos, examine suas falhas e se torne uma pessoa compromissada com o amor, a verdade, a caridade, a justiça e a harmonia. Existe, ainda, um propósito de purificação e cura do corpo e da alma, muito presente nos rituais através dos hinos. Segundo os daimistas, esses ensinamentos, essas advertências e curas vêm diretamente do mundo astral, sendo revelados através das mirações.

Vale ressaltar também que, embora a doutrina tenha uma influência predominantemente cristã, existem também várias referências a entidades da umbanda (como orixás, caboclos, etc.) e a outras doutrinas espiritualistas, como o kardecismo, assim como uma forte influência das crenças oriundas das culturas caboclas e xamanísticas presentes na Amazônia, tal como já foi demonstrado e discutido por vários autores, entre eles Fróes (1986), Labate (2004) e MacRae (1992).

Durante a miração, muitos indivíduos têm a sensação de estar em contato com divindades de diversas religiões ou com espíritos dos mortos. Podem também passar por uma profunda tomada de consciência e avaliação de sua conduta e de suas “faltas”, tendo acesso a ensinamentos sobre si mesmos e o mundo. Durante esse tipo de estado alterado de consciência:

Podemos experimentar seqüências de morte e renascimento psicológicos e um largo espectro de fenômenos transpessoais, tais como sensações de total união com outras pessoas, com a natureza, com o universo e com Deus. Podemos desvendar o que parecem ser memórias de outras encarnações, encontrar poderosas figuras arquetípicas, ter comunicação com seres desencarnados e visitar numerosas paisagens mitológicas. [...] Esse tipo de experiências holotrópicas² [...] são a chave para a compreensão da vida ritual e espiritual da humanidade, desde o xamanismo e as cerimônias sagradas das tribos aborígenes até as grandes religiões do mundo. (Grof, 2000, p. 19)

Os rituais daimistas são elaborados para facilitar essa introspecção, e o conteúdo dos hinos muitas vezes sugere os “temas” das mirações: falam da importância de se estar purificado, ter “firmeza”, alcançar a cura para os males físicos, mentais e espirituais, louvam diversas entidades do mundo espiritual, etc., tal como demonstra MacRae:

Para os daimistas, o mundo dos espíritos é cheio de conflitos que extravasam para o plano físico, onde os espíritos precisam se materializar para estabelecer alianças. Há assim uma constante interação entre o mundo espiritual e o físico. Estes dois mundos, apesar de serem duas “dimensões” diferentes, seriam indivisíveis no cosmos e mutuamente dependentes.

Os trabalhos no astral são concebidos como guerras ou batalhas contra a fraqueza, a impureza, a dúvida ou a doença. Os adeptos são os soldados ou os midam que, ao lado de Jura (Deus), formam o Império Juramidam, que dá força aos obedientes, humildes e limpos de coração. Assim, Juramidam significa tanto Deus como deus e seus soldados, indicando uma noção ao mesmo tempo individualizada e coletiva da divindade. (MacRae, 1992, p. 70)

² O psiquiatra Stanislav Grof (2000) chama esse tipo de estado alterado de consciência (que pode ser alcançado de diversas maneiras, tais como ingestão de psicoativos, danças, cantos e meditação) de “experiência *holotrópica*”, palavra cunhada por ele, que vem do grego *holos*= totalidade/inteireza e *trepein*= indo em direção a algo. Significa portanto “orientado para a totalidade/inteireza”.

Ressaltemos aqui que, embora a miração seja um estado alterado de consciência que é experimentado de forma diferente de indivíduo para indivíduo, sempre há um profundo sentimento de coletividade e mesmo de irmandade que permeia todo o ritual daimista. Tal sentimento transparece principalmente nos hinos da doutrina, que enfatizam a importância da união entre a irmandade, a harmonia, verdade e amor, que devem estar presentes entre todos.

Portanto, o uso da ayahuasca difere muito, por exemplo, do uso recreativo e por vezes abusivo de outros psicoativos ou expansores de consciência, tais como o LSD e a maconha em nossa sociedade. Existem o que MacRae chama de “sanções sociais” que visam regular o uso do Daime e direcionar as mirações de acordo com as propostas religiosas da doutrina: os adeptos daimistas, são conhecidos como fardados, pois durante os rituais usam roupas que se assemelham a fardas militares. Há também uma divisão por sexo: homens ficam separados de mulheres e casados ficam separados de solteiros. Há toda uma preocupação com a postura do corpo durante os rituais, só para exemplificar algumas das sanções.

Na verdade, percebemos que essas sanções sociais não têm um cunho estritamente proibitivo, mas visam também, aliadas ao canto dos hinos, criar uma “segurança”, uma espécie de triilha a ser seguida para que aquele que tome o chá não se “perca” no mundo espiritual. Há sem dúvida um propósito, um direcionamento na miração daimista, e não apenas um “barato”, uma “onda” momentânea. MacRae explica:

O sistema se apóia também sobre a ideologia do parentesco, repetindo-se freqüentemente os termos referentes a pai, mãe, filho. O conjunto de adeptos é visto como uma irmandade, e um parentesco simbólico é estendido aos elementos da natureza e a seres espirituais da floresta e das águas, assim como ao sol, à lua e às estrelas. (1992, p. 68)

Neste ponto, convém voltarmos à questão da miração em si: é possível imaginá-la como o acesso a um mundo incorpóreo, fora da realidade concreta, mas de forma alguma irreal ou ilusório. O momento da miração (que pode ser considerada uma experiência holotrópica, tal como descrita por Grof) costuma ocorrer algum tempo após a ingestão do chá, e se intensifica quando os indivíduos mantêm os olhos fechados. Tal como explica Grof :

Os estados holotrópicos caracterizam-se por dramáticas mudanças de percepção em todas as áreas sensoriais. Quando fechamos os olhos, nosso campo de visão pode ser inundado por imagens provenientes de nossa história pessoal e do inconsciente pessoal e coletivo. Podemos ter visões e experiências retratando vários aspectos dos reinos animal e botânico, da natureza em geral ou do cosmo. Nossas experiências podem nos levar aos domínios de seres arquetípicos e a regiões mitológicas. Quando abrimos os olhos, nossa percepção do ambiente pode sofrer uma transformação ilusória através de projeções vivas desse material inconsciente. Isso pode ser acompanhado por uma grande variedade de experiências envolvendo outros sentidos – sons variados, sensações físicas, cheiros e sabores. (2000, p. 18)

A miração possibilita também um contato profundo com o próprio psiquismo, o que pode trazer mudanças na conduta e no modo de entender o mundo do indivíduo. Muitos indivíduos, após experimentarem as mirações, passam a avaliar suas vidas por um outro ângulo, mais espiritualizado, procurando um sentido mais ético para seus modos de agir, ou ainda podem tomar consciência de atos que podem causar danos a si ou a seus semelhantes, procurando então agir com mais correção.

O virtual de Lévy

Ao iniciarmos nossa exposição sobre o virtual, é preciso deixar claro que não há, no meio científico e filosófico, uma única e bem acabada teoria sobre esse tema. Há, sim, um interesse crescente por ele, vencendo a corrente de pensamento que via o virtual apenas como uma ferramenta tecnológica sem maiores implicações, mais ou menos como um apêndice de questões mais importantes como a globalização, e não como algo que por si mesmo vem gerando profundas mudanças no nosso modo de ver e estar no mundo.

Além de Lévy (1996, 1999), que aborda o virtual de uma maneira que pode ser considerada “otimista”, “positiva” (algo que discutiremos mais tarde), outros pensadores vêm cada vez mais abordando o virtual em suas discussões sobre o mundo atual. Podemos destacar o filósofo Jean Baudrillard, que apresenta uma visão radicalmente oposta, encarando o virtual de uma maneira “trágica” e não menos interessante, vendo-o como um simulacro, algo que não gera algo novo, mas infinitas repetições:

Do meu ponto de vista [...], fazer acontecer um mundo real já é produzi-lo, e o real jamais foi outra coisa senão uma forma de simulação. [...] Neste sentido, o virtual coincide com a noção de hiper-realidade. A realidade virtual, a que seria perfeitamente homogeneizada, colocada em números, “operacionalizada”, substitui a outra porque ela é perfeita, controlável e não contraditória. Por conseguinte, como ela é mais “acabada”, ela é mais real do que o que construímos como simulacro. (2002, pp. 41-42)

Não é possível ignorar seu pensamento cortante, porém, suas concepções sobre o virtual fogem aos objetivos deste trabalho, portanto, não iremos utilizá-lo aqui.

O tema do virtual remonta aos primórdios da filosofia, iniciando-se com Parmênides e Heráclito, passando depois a ser pensado por Aristóteles. O virtual voltou à discussão durante a escolástica medieval e foi tema das reflexões de alguns

filósofos medievais, como Avicena, Sto. Anselmo e Aberlardo. Tal como foi citado na introdução deste trabalho:

A palavra virtual vem do latim medieval *virtualis*, derivado por sua vez de *virtus*, força, potência. Na filosofia escolástica, é virtual o que existe em potência e não em ato. O virtual tende a atualizar-se, sem ter passado no entanto à concretização efetiva ou formal. A árvore está virtualmente presente na semente. Em termos rigorosamente filosóficos, o virtual não se opõe ao real, mas ao atual: virtualidade e atualidade são apenas duas maneiras de ser diferentes. (Lévy, 1996, p. 15)

Assim, para Lévy, existe o virtual, que tende a atualizar-se, e se assemelha ao *possível*, já que ambos são não-manifestos, latentes, anunciando um futuro, mais do que marcando uma presença concreta. Opõem-se, portanto, ao real e ao atual, que estão claramente presentes. O virtual traz o conflito em sua essência, já que é pleno de potencialidades, forças e tendências que só são resolvidas quando passam pela atualização, porém

[...] a atualização é um *acontecimento*, no sentido forte da palavra. Efetua-se um ato que não estava pré-definido em parte alguma e que modifica por sua vez a configuração dinâmica na qual ele adquire significação. (Ibid., p. 137)

Já o possível (ou os possíveis), que correspondem a uma ordem, às formas e estruturas, estão predefinidos e são selecionados através da realização, que corresponde à substância que subsiste, a causalidade material.

O autor descreve a interação entre essas quatro instâncias gerando passagens entre o latente e o manifesto, a substância e o acontecimento:

Talvez caiba considerar o dualismo da substância e do acontecimento como o yin e o yang na filosofia chinesa clássica: haveria passagem, transformação perpétua de um no outro. Cada um deles exprime uma face não eliminável e complementar dos fenômenos, como a onda e a partícula na física quântica. (Ibid., p. 144)

No entanto, embora os quatro se constituam como instâncias interativas e até certo ponto inseparáveis, Lévy aponta que é através do virtual que nos tornamos humanos, já que faz parte da virtualização a passagem à problemática, à interpretação, à criatividade.

Podemos então discutir outras características fundamentais do virtual, a desterritorialização e a mudança no ritmo temporal (que, é claro, ficou mais rápido) ao trocarmos informações através do ciberespaço, gerando uma não-presença: segundo Michel Serres, citado em Lévy, o virtual é uma “não-presença”.

A imaginação, a memória, o conhecimento, a *religião* são vetores de virtualização que nos fizeram abandonar a presença muito antes da informatização e das redes digitais. (Lévy, 1996, p. 20 – grifo meu)

O computador é apenas um suporte técnico para o virtual.

Para Lévy, a emergência das linguagens humanas virtualizam o tempo real e abrem margem para outros espaços e velocidades, produzindo um descolamento do aqui-e-agora que permite o jogo, a imaginação, a lembrança. A virtualização não corresponde somente ao que acontece no ciberespaço, mas o nosso corpo também o é, uma vez que existem várias alterações corporais possíveis, tais como receber “sangue desterritorializado”, ver o interior dos órgãos com a ultrassonografia, expandir a força e resistência corpórea através de exercícios físicos ou alterar a percepção por meio de drogas.

É preciso ressaltar que a virtualização, e, além dela, o ciberespaço, são campos propícios para a emergência da inteligência coletiva (embora não necessariamente levem a ela). Podemos utilizar essas instâncias tanto para trocar informações com o outro lado do mundo como também como forma de alienação e controle, tudo isso através do ciberespaço.

A “realidade virtual” pode, inclusive, associar-se à arte e criar mundos virtuais (com cores, formas) por onde se pode

experimentar de modo muito “real” a interação sensório-motora com modelos digitais, tal como descrito pelo autor.³ Ou como Lévy comenta neste trecho:

A “realidade virtual”, no sentido mais forte do termo, especifica um tipo particular de simulação interativa, na qual o explorador tem a sensação física de estar imerso na situação definida por um banco de dados. [...] Na verdade, o explorador de uma realidade virtual não pode esquecer que o universo sensorial no qual está imerso é apenas virtual, já que as imagens e os sons não terão, por muito tempo ainda a definição que possuem no cinema [...] Não podemos confundir a realidade virtual com a realidade cotidiana, da mesma forma como não podemos confundir um filme ou um jogo com a “verdadeira realidade”. (Lévy, 1999, pp. 70-71)

Miração e virtual: correlações e diferenças

Nesta etapa do trabalho, gostaríamos de discutir, primeiramente, as semelhanças entre o conceito de virtual e o de miração, para depois delinear algumas diferenças.

Lévy afirma que “nós, seres humanos, jamais pensamos sozinhos ou sem ferramentas” (1996, p. 95). Essas ferramentas podem ser livros e computadores, nos quais o virtual se atualiza. Porém, também poderíamos considerar o chá do Daimé como um acesso ao virtual, e a miração como um mundo virtual, cheia de atualizações em si mesma e gerando atualizações nas práticas sociais dos daimistas.

Através da miração, os indivíduos têm acesso a um mundo que, embora seja desterritorializado, não é considerado menos real que o mundo concreto. Pelo contrário, os daimistas consideram as mirações como informações do mundo da

³ Para entender melhor este ponto, vale ler “Osmose de Char Davies” em Lévy (1996, pp. 39-40).

“Verdade” (com “V” maiúsculo), para que possam se conduzir com correção neste mundo, que é feito de ilusão. Podemos falar dela como um objeto lévy-niano:

Reconhece-se o objeto através de seu poder de catálise das relações sociais e de indução da inteligência coletiva. A inteligência técnica e a cooperação no que diz respeito às ferramentas; a inventividade coletiva dos mitos, lendas e do folclore no que diz respeito à circulação das narrativas. (Lévy, 1996, p. 125)

É importante ressaltar que tanto Serres quanto Lévy consideram que o virtual é muito mais antigo que os computadores, sendo que Lévy acredita que é o virtual que nos faz humanos, uma vez que tudo que fazemos passa primeiro pelo virtual para depois se atualizar, e essa atualização nunca é exatamente igual ao virtual.

A miração possibilita acesso a conteúdos da psique do indivíduo, não só de seu consciente e inconsciente pessoal, mas, muitas vezes, também a aspectos que podem ser considerados pertencentes à “inteligência coletiva” descrita por Lévy, quais sejam: a “comunicação”, a ligação com entidades que fazem parte dos mitos cristãos, indígenas e afro-brasileiros, o que os torna muito presentes na vida dessas pessoas e gera propósitos de estruturação social. Existe uma relação entre as mirações e as regras sociais seguidas pelos daimistas. Mais uma vez, citando Lévy: “o pensamento é profundamente histórico, datado e situado, não apenas em seu propósito, mas também em seus procedimentos e modos de ação” (1996, p. 125).

Porém, é preciso ressaltar que pensar a miração como o virtual é uma tentativa nova, pois os conteúdos presentes nesse tipo de experiência psíquica são mais comumente descritos como fazendo parte dos conceitos de inconsciente coletivo e temas arquetípicos tais como descritos por Jung (1965) e Grof (2000). Este último aborda com seriedade várias das percepções de sujeitos que vivem experiências de união psíquica (ou seja,

que sentem que suas mentes tornam-se uma só em certos momentos) e descrevem fenômenos telepáticos e visões coletivas, tais como são muitas vezes relatadas por quem experimenta o Daime.

Embora possam ser feitas várias correlações entre esses conceitos e alguns aspectos da inteligência coletiva e o virtual de Lévy, queremos deixar claro que uma coisa não é exatamente igual à outra, sendo necessário um estudo muito mais aprofundado sobre tais temas e seus pontos em comum, o que ultrapassaria em muito o propósito deste artigo.

Podemos, a partir deste ponto, ressaltar algumas das diferenças entre a miração e o virtual, a começar por um ponto que nos parece fundamental: a diferença de propósitos entre essas experiências.

O virtual é uma ferramenta cada vez mais utilizada em nossa época, especialmente após o surgimento da Internet e de todos os suportes tecnológicos que deram origem à cibercultura e criam mundos virtuais desterritorializados e com tempo relativo. No virtual, pode-se tomar qualquer direção que se queira, já que ele pode ser usado tanto em pesquisas científicas que procuram a cura de várias doenças como em construção de armas, divulgação de pensamentos neonazistas ou de material pornográfico. O virtual não possui uma ideologia, mas é um gigantesco armazenador e transmissor de informações, sejam elas boas ou más, poços de sabedoria ou desertos de ignorância. Pode tanto aproximar pessoas que vivem em continentes diferentes quanto alimentar a solidão e o individualismo de outros milhares delas.

Quando viajamos pela *web*, não procuramos, de maneira geral, a resposta para nossos conflitos existenciais ou a orientação de algo ou alguém superior a nós. Procuramos as informações que nos interessam e, muitas vezes, nos sentimos perdidos porque a quantidade delas é muito grande e não conseguimos distinguir com clareza qual é importante e qual não é.

Também não existe o menor “compromisso” no virtual levyniano (e muito menos no virtual de Baudrillard) com uma

verdade humana ou transcendente. Pelo contrário, o virtual é visto muitas vezes como criador de simulacros, de cópias, onde tudo pode ser tentado sem o compromisso de dar certo ou de ser correto. Quem entra em contato com realidades virtuais sabe que está dentro de uma simulação, ou seja, a relação dessa pessoa se dá do mundo “real” (no sentido de concreto) para um mundo “irreal”, simulado, não-verdadeiro. Os daimistas, pelo contrário, saem do mundo concreto, que acreditam ser feito de “ilusão”, para o mundo da “Verdade”, que, embora seja impalpável, mostra as coisas “tais como elas são”. Porém, tais revelações sempre envolvem provações e sacrifício para as pessoas que as buscam, tal como assinala Grof:

Existe uma outra razão importante para ser tão difícil livrar-nos da ilusão de sermos indivíduos separados vivendo num mundo material: os caminhos para a reunião com a fonte divina são repletos de sofrimentos, riscos e desafios. O drama divino não é um sistema totalmente fechado. [...] Contudo, os caminhos que levam da autodecepção à iluminação e reunião com a fonte apresentam sérios problemas e a maior parte das possíveis saídas são cuidadosamente cobertas. Isso é absolutamente necessário para a manutenção da estabilidade e do equilíbrio no plano cósmico. Essas vicissitudes e ciladas do caminho espiritual representam uma parte importante do “tabu de saber quem somos”. (2000, p. 273)

Além disso, não modificamos nosso estado ordinário de consciência quando acessamos o virtual, em outras palavras, não há um espaço ou um ritual definido para que utilizemos essa ferramenta da forma supracitada. No “espaço” virtual existem inúmeros possíveis, e são bem poucas, por enquanto, as sanções sociais e legais que proíbem a divulgação desta ou daquela informação. Lévy comenta, mais uma vez demonstrando sua visão positiva sobre as redes digitais:

Computadores e redes de computadores surgem, então, como a infra-estrutura física do novo universo informacional da

virtualidade. Quanto mais se disseminam, quanto maior a potência de cálculo, capacidade de memória e de transmissão, mais os mundos virtuais irão multiplicar-se em quantidade e desenvolver-se em variedade. (1999, p. 75)

Conclusão

Este artigo teve como objetivo a tentativa de estabelecer uma correspondência entre o conceito de virtual de Pierre Lévy e a miração, estado alterado de consciência experimentado após a ingestão do chá Santo Daime, que foi chamado aqui de *estado holotrópico*, conceito definido pelo psiquiatra Grof (2000).

Embora tenha sido possível encontrar alguns pontos em comum entre o virtual e a miração, concluímos que existem diferenças fundamentais entre uma coisa e outra. Embora tanto o virtual quanto a miração pareçam partir do mesmo ponto (o pensamento), existem pontos de cruzamento desses conceitos e passagens totalmente diferentes.

Podemos concordar que o virtual, como afirma Lévy, é uma das características mais marcantes do humano, pois o que parece ser muito moderno já era pensado e problematizado pelos filósofos pré-socráticos. Hoje os suportes tecnológicos do virtual (computadores, redes digitais, realidades virtuais) fazem parte do cotidiano de milhões de pessoas espalhadas pelo mundo. O uso desses recursos tecnológicos não necessita de fé para acontecer, e muito menos acarreta uma mudança de comportamento ou de crenças e visão de mundo por parte de quem os utiliza.

O virtual é uma ferramenta, e, tal como já foi dito, encerra inúmeras possibilidades, boas e más, pacíficas e construtivas ou violentas e destrutivas, que irão ou não ser atualizadas e fazer parte da realidade.

A miração, por seu turno, pertence a toda uma prática social, também antiqüíssima, sendo um dos muitos recursos engendrados pelo homem para alcançar estados alterados de consciência com fins espirituais ao longo da história. Em nossa

sociedade pós-moderna, poucos são os interessados em usar tais recursos, que acarretam muitas vezes mudanças radicais na concepção de si e do mundo. Ela não é uma ilusão, assim como o virtual também não o é, mas pertence a uma realidade diferente, que depende muito da fé. Tal realidade é radicalmente diferente da realidade concreta e requer uma mudança em nossa visão de mundo cientificista e moderna para ser compreendida.

Os dois conceitos têm, porém, algo em comum: são assuntos muito interessantes e ainda pouco estudados pela psicologia. Esperamos que, no futuro, tanto a questão do virtual quanto a questão das experiências espirituais sejam estudadas de forma ampla e isenta de preconceito pelas ciências.

No momento em que tantas pesquisas e descobertas acerca do funcionamento do cérebro e da cognição estão sendo realizadas, muito pode ser aprendido através de pesquisas sobre estados não-ordinários de consciência. Profundos *insights* foram alcançados, por exemplo, nas pesquisas sobre cognição feitas por Varela et alii (2003) aliadas às práticas da tradição budista.

A idéia defendida aqui é que, ao invés de ficarmos na velha postura de encarar as experiências espirituais como psicoses temporárias, delírios coletivos ou neuroses partilhadas, passemos a investigar de forma mais aberta tais estados, seguindo uma postura não-crédula, mas também não preconceituosa. Talvez possamos encontrar neles respostas para muitos questionamentos da ciência em particular e da humanidade em geral.

Referências

- ALVERGA, A. P. (1986). *O Livro das Mirações*. Rio de Janeiro, Record.
- BAUDRILLARD, J. (2002). *Senhas*. São Paulo, Editora 34.
- BOLSANELLO, D. P. (1995). *Busca do Graal brasileiro – A doutrina do Santo Daime*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- FRÓES, V. (1986). *História do povo juramidam – A cultura do Santo Daime*. Manaus, Suframa.

- GROF, S. (2000). *Psicologia do futuro*. Niterói, Heresis.
- JUNG, C. G. (1965). *Psicologia e religião*. Rio de Janeiro, Zahar.
- LABATE, B. C. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, SP, Mercado das Letras.
- LÉVY, P. (1996). *O Que é o Virtual?* São Paulo, Editora 34.
- _____. (1999). *Cibercultura*. São Paulo, Editora 34.
- MACRAE, E. (1992). *Guiado pela Lua – Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense.
- VARELA, J. F.; THOMPSON, E. e ROSCH, E. (2003). *A mente incorporada – Ciências cognitivas e experiência humana*. Porto Alegre, Artmed.
- WLADIMYR S, A. (1999). *Navegando sobre as ondas do Daime – História, cosmologia e Ritual da Barquinha*. Campinas, Editora da Unicamp e CMU Publicações.

Recebido em março de 2005.

Aprovado em setembro de 2005.

PAUL RICOEUR: UMA HERMENÊUTICA ENRIQUECIDA

Gerson Leite de Moraes
Doutorando em Ciências da Religião – PUC-SP
gelemo@ig.com.br

Resumo: o presente texto tem como objetivo analisar o desenvolvimento da hermenêutica e sua relação com a filosofia. Através da análise do pensamento de grandes expoentes como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer na área hermenêutica, conseguimos entender a grande contribuição de Paul Ricoeur, que tenta ultrapassar as análises de seus antecessores, oferecendo assim um grande instrumental para o campo das ciências humanas.

Palavras-chave: hermenêutica; compreensão; interpretação.

Abstract: the aim of the present text is to analyze the development of Hermeneutics and its relationship with Philosophy. Analyzing the thought of remarkable representatives such as Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer on Hermeneutics, we can understand Paul Ricoeur's huge contribution. He tries to go beyond the analysis of his predecessors, offering great tools to the human sciences field.

Key-words: hermeneutic; comprehension; interpretation.

Introdução

Quando Paul Ricoeur trata da questão hermenêutica, tenta explorar os caminhos abertos à filosofia contemporânea naquilo que se poderia denominar um enxerto do *problema hermenêutico no método fenomenológico*. A fenomenologia ganharia, segundo Ricoeur, uma renovação através da hermenêutica.

Com isso, Ricoeur não quer dizer que a fenomenologia precede a hermenêutica, muito pelo contrário, a hermenêutica surgiu muito antes da fenomenologia de Husserl; por isso ele fala de um *enxerto*, e, para ser mais fiel ao seu pressuposto, Ricoeur chega a falar num *enxerto tardio*.

Vale a pena recordar que o problema hermenêutico foi levantado, pela primeira vez, dentro dos limites da exegese, isto é, dentro da estrutura de uma disciplina que propõe compreender um texto – compreendê-lo a partir de sua intenção inicial e com base no que procura dizer ou naquilo que chamaríamos de mensagem original. Se a exegese trouxe a lume o problema hermenêutico, é porque toda a leitura de um texto tem, por mais ligada que ela esteja ao *quid*, “aquilo em vista de que” ele foi escrito. Sempre é feita dentro de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente de pensamento vivo que subsistiu ao tempo e que desenvolveu seus pressupostos e exigências. Assim, a leitura dos mitos gregos, na tradição estoíca, baseada numa física e numa ética filosóficas, implica uma hermenêutica bastante diferente da interpretação rabínica da Torah, seja a partir de um *midrax* *halacá* ou *hagadá*.¹ Por sua vez, a interpretação vétero-testamentária pelo grupo apostólico, à luz do evento Cristo, permite uma leitura completamente diferente (dos acontecimentos, instituições e personagens da Bíblia) em relação à interpretação rabínica.

Neste momento, podemos indagar: De que modos esses debates exegéticos dizem respeito à filosofia? Como a exegese implica uma teoria de significados e significações? Se um texto pode adquirir diversos sentidos, por exemplo, um sentido espiritual e um sentido histórico, devemos apelar para uma noção de significações que seja muito complexa e muito mais ampla do que o chamado sistema de signos unívocos que a lógica da argumentação requer?

Além disso, o trabalho de interpretar já pressupõe a tentativa de superação da distância temporal e cultural entre o autor e o leitor, visando com isso harmonizar o leitor com um texto

¹ *Midrax*, em hebraico, significa interpretar ou aprofundar. Existem dois tipos de *midrax*: o *halacá* e o *hagadá*. O *midrax halacá* explica e comenta, atualizando as leis judaicas. O *midrax hagadá* amplia histórias bíblicas enfeitando-as com dados verdadeiros, legendários ou fantásticos.

que num primeiro momento mostrou-se completamente estranho à sua compreensão.

Conseqüentemente, a hermenêutica não pode permanecer uma técnica para especialistas – a *techne hermeneutike* –, daqueles que interpretam oráculos e coisas fantásticas; pelo contrário, a hermenêutica envolve o problema geral da compreensão. E, além disso, não foi formulada nenhuma interpretação válida que não recorra aos modos de compreensão existentes em determinada época: mito, alegoria, metáfora, analogia, saga, novela, hino, etc., hodiernamente reconhecidos no campo específico do texto como gêneros literários.

Essa ligação entre interpretação e compreensão (a primeira tomada no sentido da exegese textual e a segunda, no sentido lato de interpretação de sinais) manifesta-se num dos sentidos tradicionais da palavra “hermenêutica” – aquele que foi dado em *Peri hermeneias*, de Aristóteles. É, na verdade, fantástico que, em Aristóteles, *ermeneia* não se limite à alegoria, mas diga respeito a todo discurso significativo. De fato, todo discurso significativo é *ermeneia* porque uma afirmação discursiva é a percepção do real através de expressões significativas e não uma impressão das chamadas impressões provenientes das próprias coisas.

Essa é a primeira e a mais originária relação entre o conceito de interpretação e o de compreensão; ela permite a comunicação dos problemas técnicos da exegese textual aos problemas mais gerais da significação e da linguagem.

Mas a exegese não deveria suscitar uma hermenêutica geral senão através de um segundo desenvolvimento: o da filosofia clássica e das ciências históricas, no final do século XVIII e início do século XIX. É com Schleiermacher e Dilthey que o problema hermenêutico torna-se um problema filosófico. E para fazer justiça ao pai da hermenêutica moderna, bem como a todos os outros grandes vultos que transitaram por esse carreadouro, vamos fazer um rápido histórico de suas contribuições para a história do pensamento ocidental.

De Schleiermacher a Paul Ricoeur

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, teólogo, filólogo e filósofo alemão, nasceu em Breslau no dia 21 de novembro de 1768, e morreu em Berlim em 12 de fevereiro de 1834. Criado num ambiente protestante, numa comunidade de morávios, descendia de uma família de pastores protestantes (cf. Gonzáles, 1984, pp. 153-176).

A partir de 1794, já ordenado pastor, entra em contato com um grupo de românticos, evidenciados nas figuras de F. Schlegel e E. Herz. Em 1799, publica sua primeira grande obra, *Über die Religion (Sobre a Religião)*, e no ano seguinte, publica a obra *Monólogos*, ambas dedicadas à problemática da religião. Em 1805, Schleiermacher ingressa no magistério, assumindo o cargo de professor extraordinário de teologia em Halle. Publica então uma série de textos menores sobre teologia e religião, até que, em 1807, após receber um convite de Humboldt, volta para Berlim e trabalha efetivamente na fundação da Universidade de Berlim, em 1809, na qual ingressou como professor titular da cadeira de Teologia em 1810. Ele lecionou por vinte e quatro anos na Universidade de Berlim, concorrendo com Fichte (1810-1814) e Hegel (1818-1831).

A produção acadêmica de Schleiermacher foi extremamente significativa em seu período de docência, no entanto, as obras de filosofia e hermenêutica ficaram registradas somente em manuscritos. Após sua morte, alguns amigos resolveram publicá-las. Vale a pena elencarmos algumas dessas obras: *Projeto de um sistema da doutrina ética (Entwurf einer System der Sittenlehre)*; *Hermenêutica e crítica (Hermeneutik und Kritik, 1838)*; *Dialética (Dialektik)*; *História da Filosofia (Geschichte der Philosophie, 1839)* e *Compêndio de ética filosófica (Grundriss der philosophischen Ethik, 1841)*.

Somente em 1864 completou-se a publicação das Obras Completas (*Samtliche Werke*), em 33 volumes, assim dispostos:

1. *Zur Theologie*, vol. 1-13; 2. *Predigten*, vol. 14-23; 3. *Zur Philosophie und vermischte Schriften*, vol. 24-33.

No que tange à interpretação de textos literários, desenvolveram-se, a partir da Antiguidade clássica e, especificamente em Aristóteles, as chamadas *regras hermenêuticas*. Como já vira Aristóteles, a primeira exigência é a *análise formal* da estrutura e também do estilo de uma obra literária. O ato de interpretar deve levar em consideração a composição da obra, deve-se entender o *detalhe* a partir do *todo* e o *todo* a partir do *detalhe*, criando assim aquilo que podemos denominar “*círculo hermenêutico*”. A partir do momento em que se passou a interpretar textos em outras línguas ou em línguas antigas, manifesta-se a necessidade ou mesmo uma exigência de se interpretar segundo as *regras da gramática*. Já os alexandrinos complementaram a exigência do conhecimento gramatical da língua com o conhecimento do *uso lingüístico peculiar do autor*, isso visando a resolução de problemas de autoria, quando há desconfiância da autenticidade de autoria de uma determinada obra.

A hermenêutica da Idade Média segue uma orientação eclesiástica, “que procura extrair um quádruplo sentido (*sensus*) dos textos: o sentido literal; o sentido alegórico ou espiritual; o sentido moral; e o sentido anagógico ou escatológico” (Volkmann, 1992, p.10). Com o passar do tempo, o sentido quádruplo é deixado de lado e o sentido literal (*sensus litteralis*) passa a ser o único considerado legítimo. Isso ocorreu principalmente nos meios protestantes, onde o princípio de *Sola Scriptura*,² ou seja, somente a Escritura pode interpretar-se a si mesma, pois “*ipse per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpret*” (por si mesma muito certa, fácil, aberta; ela é o seu próprio intérprete).

No período do Iluminismo, a questão do *uso lingüístico individual do autor* é desenvolvida no sentido de se perguntar pelo *uso lingüístico peculiar à época do texto*. A filologia ganha uma

² *Sola Scriptura* é um dos “slogans da Reforma Protestante do século XVI”.

importância extremamente significativa, e a sua evolução mostra que a hermenêutica como arte de compreensão científica de forma alguma está definida suficientemente pelas regras hermenêuticas tradicionais. O grande problema da filologia é que ela acaba se imiscuindo com a ciência histórica, onde os textos são vistos apenas como “documentos” ou “fontes” que servem para a reconstrução de uma época passada. Perde-se com isso a noção de que toda interpretação deve acontecer em função da *compreensão*. E é justamente aqui que o nosso autor em foco nos ajuda de maneira significativa, no que tange ao *processo de compreender*.

Schleiermacher percebeu que uma *compreensão genuína* não pode ser obtida pela simples observação das regras gramaticais. O que está em jogo para ele é o ato de compreender, de afastar-se do “mal-entendido” (Gadamer, 1997, p. 289).

[...] em Schleiermacher a interpretação e a compreensão se interpretam tão intimamente como a palavra exterior e interior, e todos os problemas da interpretação são, na realidade problemas da compreensão. (Gadamer, 1997, p. 288)

Schleiermacher estabelece os seus próprios paradigmas, quando desenvolve, em lugar de uma “agregação de observações” (regras gramaticais), uma verdadeira doutrina da arte de compreender. E isso significa algo fundamentalmente novo para aquele momento.

A *interpretação gramatical*, enquadrada dentro das regras gramaticais tradicionais, não dá conta de levar o intérprete a uma *compreensão genuína*, tornando-se necessário o acréscimo, ao processo, de uma *interpretação psicológica* (cf. Ricoeur, 1989, p. 87). Schleiermacher está a dizer que a composição e a unidade de uma obra não podem ser apreendidas exclusivamente pelas categorias de uma análise formal lógica e estilística. Antes a obra precisa ser compreendida como um momento vital de determinada pessoa.

O que deve ser compreendido não é a literalidade das palavras e seu sentido objetivo, mas também a individualidade de quem fala e, conseqüentemente, do autor. Schleiermacher entende que estas só podem ser compreendidas adequadamente retrocedendo até a *gênese das idéias*. Essa vai ser a pressuposição a partir da qual ele desenvolve a teoria da compreensão. (Gadamer, 1997, pp. 290-291)

A captação da *forma exterior* precisa ser acrescida da *forma interior*, o que é tarefa de uma interpretação *não objetiva, subjetiva*, portanto *divinatória* (Ricoeur, 1989, p. 88).

A hermenêutica abrange a arte da interpretação gramatical e psicológica. É, em última análise, um comportamento divinatório, um transferir-se para dentro da constituição completa do escritor, um conceber o decurso interno da feitura da obra, uma reformulação do ato criador. A compreensão é, pois uma re-produção referida à produção original, um reconhecer do conhecido (Boeckh), uma pós-construção que parte do momento vivo da concepção, da “decisão germinal” (*Keimentschluss*) como ponto de organização da concepção. (Gadamer, 1997, p. 292)

Podemos dizer então, que a interpretação é um “reproduzir”, um “reconstruir” em sua relação viva com o processo de produção literária em si. O compreender passa a ser a re-criação própria da associação viva das idéias, e essa re-criação é possível porque as individualidade do intérprete e aquela do autor não se defrontam como dois fatos inconciliáveis. Há uma conciliação, existe algo de comum entre os dois (intérprete e autor), ambas as individualidades se formam com base na *natureza humana universal* (cf. Volkmann, 1992, p. 52), o que possibilita a comunhão entre pessoas no que tange ao *falar* e ao *compreender*.

A contribuição de Schleiermacher para a hermenêutica moderna foi de grande valia. Gadamer diz que a “interpretação psicológica de [Schleiermacher] tornou-se realmente determinante para a formação das teorias do século XIX – para Savigny, Boeckh, Stenthal e, sobretudo para Dilthey” (Gadamer, 1997,

p. 292). Contudo, isso não significa que “o pai da hermenêutica moderna” tenha fechado a questão. Inclusive existem aqueles que fazem severas críticas ao método de Schleiermacher, incluindo-se aqui o próprio Paul Ricoeur. Schleiermacher foi, na verdade, o precursor de uma hermenêutica universal que ganha desdobramentos significativos (Ricoeur, 1989, pp. 88-89) e que até hoje serve como ferramenta para aqueles que se aventuram no campo da hermenêutica. É o caso de Dilthey, que se situa nessa encruzilhada crítica da hermenêutica, onde a amplitude do problema é percebida, muito embora permaneça colocada em termos de debate epistemológico característico de toda a época neokantiana. Entre Schleiermacher e Dilthey existe o historicismo do século XIX, e, por conseguinte, a hermenêutica teve que ampliar o seu leque. O texto a ser interpretado é a própria realidade e seu encadeamento (*zusammenhang*). Sobre isso, Ricoeur nos diz:

Antes da questão de como compreender um texto do passado deve-se colocar uma questão prévia: como conceber um encadeamento histórico? Antes da coerência de um texto, vem a da história, considerada como o grande documento do homem, como a mais fundamental expressão da vida. Dilthey é, antes de tudo, o intérprete desse pacto entre hermenêutica e história. (1977, p. 23)

Dilthey insere-se numa fase em que o positivismo reinava de forma absoluta no campo científico e, para responder a isso, ele tentou dotar as ciências do espírito de uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis quanto as das ciências da natureza. É sobre o fundo desses dois grandes aspectos culturais que Dilthey coloca sua questão fundamental: como o conhecimento histórico é possível? De modo mais genérico: como as ciências do espírito são possíveis? Essa questão nos conduz ao limiar da grande oposição, que atravessa toda a obra de Dilthey entre a explicação da natureza e a compreensão da história.

A história universal, com Dilthey, torna-se o campo da hermenêutica, mas para isso acontecer é necessário interpretar-me

a mim mesmo. A hermenêutica é o acesso do indivíduo ao saber da história universal, é a universalização do indivíduo.

Para além de Dilthey, o passo decisivo não constitui um aperfeiçoamento da epistemologia das ciências do espírito, mas um questionamento de seu postulado fundamental: essas ciências podem rivalizar com as ciências da natureza com as armas de uma metodologia que lhes seria própria. No entanto, a hermenêutica não poderia ficar somente no campo da epistemologia.

É sobretudo com Martin Heidegger que teremos uma verdadeira “revolução copernicana”, pois uma nova questão será posta. “Ao invés de nos perguntarmos como sabemos, perguntaremos qual o modo de ser desse Ser que só existe compreendendo” (Ricoeur, 1977, p. 30).

Para Heidegger, a hermenêutica não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicitação do solo ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se. E, além disso, os fundamentos do problema ontológico devem ser procurados do lado da relação do Ser com o Mundo, e não da relação com Outrem, como afirmara Dilthey.

O compreender, para Heidegger, não se dirige, pois, à apreensão de um fato, mas a uma possibilidade de Ser. Ricoeur, referindo-se a Heidegger, diz-nos:

[...] desde o *Sein und Zeit*, o dizer (*reden*) parece superior ao falar (*sprechen*). O dizer designa a constituição existencial e o falar, seu aspecto mundano que cai na empiria. É por isso que a primeira determinação do dizer não é o falar, mas o par escutar-calar-se. (Ibid., p. 35)

Ainda aqui, Heidegger toma a contrapartida da maneira ordinária e, mesmo lingüística, de situar no primeiro plano a operação de falar (locução-interlocução). Compreender é entender. A minha primeira relação com a palavra não é produzi-la, mas de recebê-la.

O ouvir é constitutivo do discurso. Esta prioridade da escuta estabelece a relação fundamental da palavra com a abertura ao mundo e ao outro. As conseqüências metodológicas são enormes: a lingüística, a semiologia, a filosofia da linguagem mantêm-se inelutavelmente no nível do falar e não atingem o dizer. Neste sentido, a filosofia fundamental não aperfeiçoa a lingüística mais do que é capaz de acrescentar à exegese. Enquanto que o falar remete ao homem falante, o dizer remete às coisas ditas. (Ricoeur, 1977, p. 36)

Diante de tais palavras, poderíamos dar-nos por satisfeitos e declarar nossa rendição à filosofia heideggeriana, pois parece que a aporia diltheyniana fora resolvida ao subordinar a epistemologia à ontologia. Mas, para Ricoeur, a questão não é bem essa. Vejamos:

A meu ver, a aporia não está resolvida; foi simplesmente deslocada e assim agravada; não se encontra mais na epistemologia, entre duas modalidades de conhecer, mas situa-se entre a ontologia e a epistemologia tomadas em bloco. Com a filosofia heideggeriana, não cessamos de praticar o movimento de volta aos fundamentos, mas tornamo-nos incapazes de proceder ao movimento de retorno que, da ontologia fundamental, conduziria à questão propriamente epistemológica do estatuto das ciências do espírito. (Ibid., p. 36)

Aliás, essa será a preocupação do filósofo de Heidelberg, discípulo de Heidegger, Hans-George Gadamer. Este se propõe expressamente a reavivar o debate das ciências do espírito a partir da ontologia heideggeriana e, mais precisamente, de sua inflexão nas últimas obras de poética filosófica.

Gadamer traz a lume a noção de distanciamento alienante e experiência de pertença. Na verdade, Gadamer pode ser visto como uma síntese entre Dilthey (Método) e Heidegger (Verdade) ou uma tentativa de superá-los. Vejamos o que Ricoeur nos diz a respeito:

Por conseguinte, a filosofia de Gadamer exprime a síntese dos dois movimentos que descrevemos acima: das hermenêuticas regionais, em direção à hermenêutica geral; da epistemologia das ciências do espírito à ontologia. Além disso, porém, Gadamer assinala, em relação a Heidegger, o esboço do movimento de retorno da ontologia em direção aos problemas epistemológicos. O próprio título de sua obra confronta o conceito heideggeriano de verdade com o conceito diltheyniano de método. a questão é a de saber até que ponto a obra merece denominar-se: Verdade E Método; talvez fosse preferível intitular-se Verdade OU Método. (Ricoeur, 1977, p. 38)

Esse é, sem dúvida, um problema sério para Ricoeur, porque o título da obra de Gadamer coloca a hermenêutica numa encruzilhada, afinal, Verdade e Método: ou praticamos a atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas. Para Ricoeur, é necessário recusar essa alternativa e, ao mesmo tempo, é necessário ultrapassá-la.

Minha própria reflexão procede de uma recusa dessa alternativa e de uma tentativa de ultrapassá-la. Esta tentativa encontra sua primeira expressão na escolha de uma problemática dominante e que me parece escapar, por natureza, à alternativa entre distanciamento alienante e participação por pertença. Essa problemática dominante é a do texto, pela qual, com efeito, reintroduz-se uma noção positiva e, se posso assim me expressar, produtora do distanciamento. O texto é, para mim, muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação. Por esta razão revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância. No que se segue, elaboremos a noção de texto em vista daquilo mesmo de que ela é a testemunha, a saber, da função positiva e produtora de distanciamento, no cerne da historicidade da experiência humana. Proponho que essa problemática seja organizada em torno de cinco temas: a efetuação da linguagem como *discurso*; a efetuação do discurso como *obra estruturada*; a relação *da fala com*

a escrita no discurso e nas obras de discurso; a obra de discurso como projeção de um mundo; o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si. (Ricoeur, 1977, pp. 43-44)

No que tange à novidade ricoeuriana para a hermenêutica, o primeiro tema tratado por Ricoeur é o da *efetuação da linguagem como discurso*. Ricoeur defende que todo discurso surge como um evento realizado temporalmente e no presente, pois o caráter do evento vincula-se à pessoa daquele que fala. O evento consiste no fato de alguém falar, de alguém se exprimir tomando a palavra. O discurso é sempre discurso a respeito de algo, refere-se sempre ao mundo que pretende descrever, exprimir ou representar para alguém. Nesse sentido, o discurso possui um mundo criado, interpretado, que, na medida do diálogo com o outro (interlocutor), estabelece pontes para a comunicação.

Todos esses traços, tomados conjuntamente, constituem o discurso como evento. É interessante notar como eles só aparecem no movimento de efetuação da língua como discurso, na atualização de nossa competência lingüística em performance.

Todavia, quando Ricoeur enfatiza o caráter de evento do discurso, só se revela um dos pólos do par constitutivo do discurso. O segundo pólo que precisa ser elucidado é o da *significação*. Porque é da tensão entre esses dois pólos que surgem a produção do discurso como obra, a dialética da *fala e da escrita*, e todos os outros traços do texto que enriquecerão a noção de distanciamento. Para introduzir essa dialética do evento e do sentido, Ricoeur propõe que se diga então que: “todo discurso é efetuado como evento e todo discurso é compreendido como significação”.

O que se pretende, a partir de agora, não é compreender o evento, na medida em que ele é fugidio, mas busca-se a sua significação que permanece. É na linguagem do discurso que o evento e o sentido se articulam um sobre o outro. Essa articulação é o núcleo de todo problema hermenêutico. Assim como a língua, ao articular-se sobre o discurso, ultrapassa-se como sis-

tema e realiza-se como evento, da mesma forma, ao ingressar no processo da compreensão, o discurso se ultrapassa, enquanto evento, na significação.

A segunda contribuição de Ricoeur para a hermenêutica está na definição do *discurso como obra*. Para tal, Ricoeur apresenta três traços distintivos da noção de obra, a saber, que a obra é uma seqüência mais longa que uma simples frase, e essa *composição* suscita um problema novo de compreensão; a obra está sempre enfeixada num processo de codificação que se aplica à própria composição e faz com que o discurso seja um relato, um poema, um ensaio, etc. Essa codificação recebe o nome de *gênero literário*. E, por fim, a obra recebe uma configuração única, mediante a habilidade redacional de quem a produziu: chamamos isso de *estilo*.

Sendo assim, a composição que pertence a um gênero e estilo individuais caracterizam o discurso como obra. A obra literária para Ricoeur é fruto de uma *práxis* (prática) e de uma *techné* (produção). Podemos dizer que a obra literária é resultado de um trabalho que organiza a linguagem e essa organização da linguagem aparece em meio ao paradoxo do discurso efetuado como evento, mas compreendido como sentido. O discurso enquanto obra apresenta *estrutura e forma*. O discurso como evento mostra o estilo próprio de um autor. O autor é o artesão em obra de linguagem. Quando Ricoeur trata desses assuntos é porque quer superar a velha e danosa dicotomia do “*explicar e compreender*” imposta à hermenêutica pelo pensamento de Dilthey. Essa dicotomia, como se sabe, procede da convicção segundo a qual toda atitude explicativa é tomada de empréstimo da metodologia das *ciências da natureza* e indevidamente estendida à metodologia das *ciências do espírito*. O grande problema que se coloca ao aceitar essa dicotomia é a limitação do próprio campo de atuação da hermenêutica. No entanto, ao superar tal dicotomia definindo o discurso como obra estruturada e com forma e estilo próprios, Ricoeur foge da visão positivista do *explicar* como que dissecando algo que está exposto para tal análise. Nem toda explicação é naturalista ou causal. Toda obra

literária é fruto de uma *intenção de um autor* que é o artesão da linguagem estruturando tal obra literária com forma e estilo próprios. Esse autor produziu uma obra numa determinada *situação cultural e condicionamentos* sociológicos, que determinaram a produção do texto, e por fim, tal obra tem um *destinatário específico*. Essa é a *autonomia tríplice do texto*. Exatamente pelo fato de a obra literária surgir como evento e ficar registrada em forma de texto (escrita), o destinatário original é transcendido e a obra amplia seu campo de apreensão. A obra literária adquire uma carreira de sentidos e exatamente cria para si uma audiência, virtualmente estendida a todo aquele que sabe ler. Na medida em que essa relação acontece, a obra é *descontextualizada*, tanto do ponto de vista sociológico quanto do psicológico, para poder *recontextualizar-se* de outra forma. Quando alguém lê um texto qualquer, no fundo, está destruindo o texto para poder reconstruí-lo logo em seguida. Alguns poderiam alegar que Ricoeur introduziu uma espécie de anarquia no reino das interpretações, pois, ao que parece, numa primeira análise, vale qualquer tipo de interpretação; no entanto, isso não se sustenta porque Ricoeur teve todo um trabalho de definir discurso como obra. *A obra estruturada formalmente permite a destruição-reconstrução para a compreensão*. Não se trata mais da visão positivista do explicar-compreender, mas do *destruir-reconstruir-compreender*, pois não há intenções ocultas a serem procuradas por trás dos textos, mas um mundo a ser manifestado diante dele.

A obra literária cria, segundo Ricoeur, o *mundo do texto*. Com essa expressão, Ricoeur tenta ultrapassar as posições da hermenêutica romântica, que enfatizam a necessidade de entrarmos no mundo do autor e nos tornarmos um “igual” para compreendermos a obra mediante a objetivação da escrita. Seria o mesmo que capturarmos a alma de um autor para poder compreendê-lo satisfatoriamente. Nesse tipo de posição, a interpretação se dá mediante a procura de um outro e de suas intenções psicológicas que se dissimulam por *detrás* do texto. Ao enfatizar o *mundo do texto* e, conseqüentemente, a autonomia do texto,

Ricoeur faz explodir o *mundo do autor*, pois, segundo a posição ricoeuriana, o distanciamento entre o autor e o leitor produz um texto que foge da intenção inicial do autor. Em outras palavras, o que o texto significa não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer. Na mesma linha de interpretação, Ricoeur aplica essa crítica ao estruturalismo, o qual ele classifica como o simples contrário do romantismo, pois o estruturalismo tem a pretensão de entender um texto simplesmente desmontando suas estruturas. Se Ricoeur não aceita a posição da hermenêutica romântica e nem do estruturalismo, cabe a pergunta: o que é interpretar para Ricoeur? Interpretar para Ricoeur é explicitar o ser-no-mundo manifestado *diante* do texto. Fica clara aqui a apropriação que Ricoeur faz do pensamento heideggeriano.

O que deve ser interpretado num texto é *uma proposição de um mundo*, de um mundo tal que possamos habitá-lo para nele projetar um dos nossos possíveis mais próprios. A obra literária abre novas possibilidades de ser-no-mundo, do rompimento formal com o *ser-dado* para o *poder-ser*. A realidade quotidiana é metamorfoseada na medida em que essa obra literária opera sobre o real.

O *mundo da obra (do texto)* possibilita a proposição de um mundo. Essa apropriação cria, segundo Ricoeur, um *vis-à-vis* subjetivo entre a obra e seus leitores. A proposição de um mundo não se encontra *atrás do texto*, como uma espécie de intenção oculta, mas *diante dele*, como aquilo que a obra literária desvenda, descobre, revela. Por conseguinte, compreender é *compreender-se diante do texto*. A partir daí, não cabe mais a ousadia e a incoerência de impor ao texto nossa capacidade infinita de compreender, mas expor-se ao texto e receber dele um *si* mais amplo, que seria a proposição de existência respondendo, da maneira mais apropriada possível, à proposição de um mundo. A compreensão torna-se, então, o contrário de uma constituição de que o sujeito teria a chave. Somente se pode compreender na medida em que retiramos do sujeito esse papel central e introduzimos a noção de distanciamento.

A grande novidade de Ricoeur no campo da hermenêutica será esse distanciamento; poderíamos dizer mesmo essa *hermenêutica do distanciamento*, que tem na coisa do texto o seu ponto central. Afinal de contas, a partir do texto em si não teremos mais a primazia do autor e nem do seu leitor. Em todos os níveis da análise ricoeuriana, o distanciamento é a condição de compreensão.

Referências

- GADAMER, H.-G. (1997). *Verdade e método – Traços de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, Vozes.
- GONZALEZ, J. L. (1984). *A era dos dogmas e das dúvidas*. São Paulo, Vida Nova.
- RICOEUR, P. (1977). *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- _____ (1989). *Do texto à ação. Ensaio de hermenêutica II*. Porto, Rés.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (2000). *Sobre a religião*. São Paulo, Novo Século.
- VOLKMANN, M. (1992). *A origem do método histórico-crítico*. São Paulo, Cedi.

Recebido em setembro de 2005.

Aprovado em novembro de 2005.

REFLEXÕES SOBRE A MÍSTICA NO *DAO DE JING*

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo
Doutoranda em Ciências da Religião – PUC-SP
cavaleirodmacedo@uol.com.br

Resumo: neste artigo visamos a identificação de elementos que podem indicar a existência de um caminho místico presente no texto chinês clássico conhecido como *Dao De Jing (Tao Te Ching)*. Essa orientação mística é subjacente à doutrina como um todo, podendo ser encontrada tanto nas referências ao *Dao* (metafísica) quanto ao *De* (ética), e sendo impossível sua determinação independentemente dessas duas facetas da obra. Com o objetivo de demonstrar esses elementos, a seqüência tradicional das seções não foi respeitada, e os trechos foram selecionados de acordo com seu conteúdo, reunidos sob os seguintes títulos: metafísica, ética e mística.

Palavras-chave: mística; metafísica, ética; taoísmo filosófico; *Dao De Jing*.

Abstract: in this article we aim to investigate the elements that may indicate the existence of a mystical way in the Chinese classical text known as *Dao De Jing (Tao Te Ching)*. This mystical orientation is something underlying the doctrine as a whole and can be found on both the references, to *Dao* (metaphysics) and *De* (ethics), and its determination is impossible when separated from these two facets. In order to demonstrate these elements, the traditional sequence of sections was not maintained and the excerpts were selected according to their content, grouped under the following titles: metaphysics, ethics and mystics.

Key -words: Mysticism; Metaphysics; Ethics, Philosophical Taoism; *Dao De Jing*.

Introdução

Neste pequeno estudo visamos a identificação de elementos místicos presentes no texto chinês clássico. A interpretação do texto do *Dao De Jing* é uma tarefa complicada, demandando algumas observações iniciais para que possamos situar o

próprio texto, bem como os estudos realizados com base nele e as eventuais distorções que a doutrina do *Dao De Jing* despertou na religiosidade chinesa.

De acordo com Richard Wilhelm, tradução que utilizamos preferencialmente, nenhuma obra chinesa atraiu tanto a atividade dos tradutores,

Por outro lado, circulam na literatura alemã diversas imitações livres do velho sábio, cuja origem não é o estudo do texto chinês, mas a apreensão intuitiva que outros tradutores menos inteligentes deixaram escapar, do profundo sentido filosófico. (Wilhelm, 2000, p. 7)

Essa dificuldade foi por nós enfrentada também neste trabalho, de tal modo que ele é fruto da comparação entre diferentes traduções para o português, as quais, não apenas não coincidem entre si, tampouco coincidem com citações extraídas de textos que comentam o *Dao De Jing* ou o pensamento chinês. Nossa opção, conforme já foi citado, consistiu na escolha do texto de Wilhelm, mas sempre tentando estabelecer comparações e verificações com outras traduções,¹ bem como apresentando o material de forma um pouco diferente.

A principal diferença que pode ser sentida entre a abordagem de Wilhelm e a que estamos propondo aqui é a transgressão de sua divisão do livro em duas partes, a primeira referente ao *Dao* e a segunda referente ao *De*. Aqui selecionamos indiferentemente trechos da primeira e da segunda parte para a explanação de ambas as idéias *Dao* e *De*, de acordo com a leitura mística que propomos do texto. Vale acrescentar que a versão de Burton não explicita essa divisão. Cabe observar também que acreditamos ser essa transgressão cabível, no sentido de que entendemos

¹ Utilizamos aqui, preferencialmente, o texto de Wilhelm, traduzido para o português por Margit Martincic. Na maior parte das vezes em que apresentamos o texto do *Dao De Jing*, essa será a tradução citada. Caso não seja, estará indicado entre parênteses.

o texto do *Dao De Jing* como necessariamente polissêmico, admitindo múltiplas interpretações, de acordo com o enfoque adotado pelo estudioso, bem como o nível de complexidade aplicado, o que é usual na leitura mística dos textos filosóficos ou religiosos.

Lao-Tsé e o *Dao De Jing*

Sabemos que existem controvérsias a respeito da existência real de uma pessoa que possa ser referida pelo nome Lao-Tsé, o qual teria sido o autor do texto *Dao De Jing*. Existem algumas evidências construídas principalmente com base nas informações fornecidas por Sse-ma Chi'en, historiador da corte dos imperadores Han – por volta de 100 a.C. – em seu livro *Shi Chi* (Apontamentos Históricos). De acordo com esse texto, Lao-Tsé foi uma pessoa real, de nome Li Ehr,² assumindo o nome Be Yang (Conde Sol), como erudito, e, após sua morte, ficou conhecido como Dan, mais precisamente Lao Dan. O significado do nome Lao-Tsé é, literalmente, “velho mestre”, que em chinês não difere de “velhos mestres”, levando então à dúvida, não só sobre a existência real de uma pessoa que correspondesse a esse título, mas também quanto ao fato de o livro ter sido escrito por uma única pessoa – ou ser a compilação do pensamento de “velhos mestres” chineses. Mas, “em última análise, a questão não tem valor algum. O Dao De Jing existe; não importa quem o tenha escrito” (Wilhelm, 2000, p. 13).

Citações e comentários

O livro foi muito citado já no século IV a.C., principalmente por Chuang Tzu (Zhuang-Zi). Confúcio cita trechos do *Dao De Jing* em sua obra, *Os Analectos*, muito embora não se possa

² Li é um sobrenome extremamente comum na China, Ehr significa orelha. Cf. Wilhelm (2000, p. 11).

precisar com segurança se essas citações se referem ao texto original. Mas é durante a dinastia Han que ocorre o período de maior estudo do *Dao De Jing*. Han Wen Di (197-157 a.C.) foi um estudioso da obra, e sua maneira pacífica e singela de governar é tida como fruto desse estudo. Seu filho, Han Ging Di (156-140 a. C.), foi aquele que deu ao livro o nome *Dao De Jing*, nome que significa, de acordo com Wilhelm, “Livro clássico do Sentido e da Vida” (Ibid., p. 14).³ A partir desse período, os comentários se tornaram mais numerosos. O mais antigo dos comentários fidedignos existente até hoje é o de Wang Bi (morto em 249 d. C.), aos 24 anos.

O texto, com o passar dos anos, já não se apresenta mais como o original. A divisão em seções é uma apresentação posterior, bem como os títulos conferidos aos capítulos (essa divisão, bem como seus cabeçalhos, devem remontar a Ho Chan Gung). Conforme Wilhelm, somente as duas partes principais, referentes ao Sentido (*Dao*) e à Vida (*De*) parecem ser antigas, a julgar pelas palavras iniciais. As mais antigas gravuras em madeira são da época da dinastia Sung.

Situação histórica

Aparentemente, o livro surge durante a época do caos, dos reinos em guerra (475-221 a.C.). Mas a doutrina parece ser bem mais antiga, pois existem fontes que relacionam o conteúdo do *Dao De Jing* com a doutrina de “Huang-Lao” ou “Huang-Ti”, o lendário “Imperador Amarelo”. Este foi um dos imperadores míticos da Antiguidade. As fontes que associam Lao-Tsé a Li Ehr apresentam-no como um contemporâneo mais velho de Confúcio.

³ Existem diferentes traduções, como, por exemplo, Dao = caminho; De = virtude (Watson, 2002). Ou Dao = absoluto, insondável; De= diretriz, revelação (Rohden, 1982).

Uma das formas de se tentar estabelecer, com um grau satisfatório de probabilidade, a localização histórica de uma obra é através da análise das citações ou referências contidas na própria obra. Ao contrário dos textos de Confúcio, que esclarecem totalmente a situação, o *Dao De Jing* não é muito pródigo em referências. Ao lermos *Os Analectos*, por exemplo, vemos que estão repletos de indicações históricas e apreciações acerca de personagens e situações da época. E essas referências desempenham um papel tão importante que, sem elas, o texto tornar-se-ia de impossível compreensão.

Em Lao-Tsé, as condições são substancialmente diferentes. “O Dao de Jing é praticamente exclusivo no início da literatura chinesa por não conter uma única referência à história ou a nomes de indivíduos de qualquer tipo” (Watson, 2002, p. xvi). Em toda a extensão do texto, nenhum nome histórico é citado, tampouco revela preocupações quanto ao ambiente. “Por isso também ele desaparece para a China em nebulosas distâncias, uma vez que ninguém pode lhe seguir o rastro” (Wilhelm, 1978, p. 16). Essa falta de esclarecimento quanto à situação histórico-política deriva, provavelmente, das próprias diferenças entre as éticas propostas pelas duas linhas. Confúcio acreditava que os ensinamentos dos santos antigos continham o “remédio” que iria reconduzir o mundo à ordem. Lao-Tsé, ao contrário, reconhece a “doença” da qual padece o reino, mas não considera que ela seria tratável com “remédios”, ainda que estes fossem os melhores, pois o corpo do povo estava mergulhado numa condição que não era vida nem morte. Na época da dinastia Chou (a partir de 1027 a.C., que desembocou no caos da guerra dos reinos), não existiam grandes virtudes ou grandes vícios. As falhas do povo não eram falhas e os méritos não eram méritos, e uma profunda falsidade interior corroera todos os relacionamentos, de modo que, aparentemente, ainda se falava em amor humano, em justiça e em moral como ideais elevados, enquanto internamente a ganância e a sede de poder tudo envenenavam. Portanto, a “ordem” a ser recobrada pelos princípios de organi-

zação social do confucionismo não eram remédios que atingissem a essência do problema e da vida na China, mas paliativos que só atingiriam a superfície. Nessas circunstâncias, qualquer movimento com vistas a organizar as coisas só poderia aumentar o grau de desordem.

Alguns autores comentam o desenvolvimento do daoísmo em permanente diálogo com o confucionismo (Kramers, 1999, pp. 205-208): num primeiro momento, apresentando duas propostas conflitantes para a mesma situação (tanto que, com o desenrolar das dinastias, ora uma ora outra doutrina foram adotadas externamente pelos imperadores) e, num segundo momento, através de uma composição entre as duas fontes – associadas aí já à incorporação da influência budista –, apresentando um corpo único de ensinamentos clássicos do pensamento chinês (Kohn, 2001, p. 21). E Watson cita também que “Muitas passagens do Tao Te Ching são nitidamente destinadas a fazer referência a ensinamentos dos confucionistas ou dos legalistas, ou a refutá-los” (Watson, 2002, p. xvii).

Não entraremos aqui nessa controvérsia, por acreditarmos que ela se situa muito mais no plano do desenvolvimento histórico dos movimentos sociais e dos adeptos do que no plano propriamente das idéias – que é o objeto deste estudo. Vale comentar, apenas a título de complementação, que a relação mesma de continuidade entre Lao-Tsé ou o *Dao De Jing* com o que veio a se chamar posteriormente de daoísmo é em si mesma controversa, como veremos.

Lao-Tsé e o daoísmo

Ao contrário do que se pode à primeira vista imaginar, a proposta de Lao-Tsé não foi criar um movimento religioso. Ainda que pensemos que a sua idéia fosse a formação de uma escola filosófica, existem aspectos que vale a pena analisar:

A idéia de que Lao-Tsé foi o fundador do daoísmo é errônea. Ao contrário de Confúcio, Lao-Tsé nunca fundou escola

e, aparentemente, essa jamais foi sua intenção. Ele se concentrou na observação das grandes interdependências que existem no mundo.

É estranha a história lendária da vida de Lao-Tsé/Li Ehr, tal como é contada, ou seja, que ele, num determinado momento, abandona seus afazeres, retirando-se da vida pública. Chegando ao desfiladeiro de Han Gu, o guarda da fronteira teria pedido a ele que deixasse algo escrito. Essa passagem, que dificilmente pode ser interpretada como fruto de um relato literal de um acontecimento, do ponto de vista mítico pode ser interpretada da seguinte forma: na falta de crédito que a doutrina confere às atividades humanas corriqueiras, o velho mestre, quando a situação externa se torna insustentável, retira-se do mundo, e deixa esse escrito, não como uma necessidade sua, mas como um pedido daqueles que teriam a intenção de seguir o seu caminho. O místico não escreve por mérito pessoal ou porque precise de alguma maneira daquilo. O sábio na doutrina do Dao é aquele que de nada precisa para si mesmo. É a uma necessidade externa à qual ele está respondendo. E essa passagem da vida lendária do mestre aponta diretamente para isso.

O que hoje chamamos daoísmo engloba uma série de crenças e atitudes diferenciadas que têm em comum apenas uma referência, por vezes vaga, aos textos clássicos, e o ponto de partida no conceito de Dao, o qual, como veremos, também pode assumir significados diferentes de acordo com a “escola” ou o “movimento” ao qual nos reportamos.

Essas diferentes interpretações incluem, de um lado, o chamado daoísmo clássico (Adler, 2002) ou filosófico – representado pelos textos de Lao-Tsé e Chuang Tse, e por aqueles que, seguindo solitariamente os caminhos propostos por esses autores, entendem o Dao apenas como uma via de desenvolvimento espiritual, com conseqüências éticas e de comportamento, mas sem conotação política, religiosa ou alquímica. É precisamente nessa corrente que iremos encontrar a significação mística do Dao e das práticas que podem ser depreendidas do *Dao De Jing*.

Além disso, temos o chamado daoísmo religioso, dividido por sua vez em “daoísmo da imortalidade” e “daoísmo das seitas”. O “daoísmo da imortalidade”, muito difundido, inclusive no Ocidente, é dividido entre aqueles que entendem o caminho para a imortalidade como uma alquimia metafórica, que utiliza técnicas mentais de desenvolvimento, e aqueles chamados de “alquimistas” (cf. Kohn, 2001), que trabalham com técnicas de experimentação. Ambas trabalham em propostas muito semelhantes, mesmo em termos dos elementos e elixires, à alquimia ocidental, prática difundida pelos árabes na Idade Média. Podemos ter uma idéia dessa concepção através destes trechos, de um manuscrito (datado entre 960-1270) associado à linha daoísta:

Então, sua mente está unificada e focalizada,
 Agora, harmonize sua respiração num ritmo regular,
 Deixe que ela fique mais e mais sutil, expirando suavemente
 Quase como se ela não estivesse ali
 E sem a menor interrupção.

Então, naturalmente, o fogo de seu coração
 mergulhará na água de seus rins,
 E subirá para a cavidade de sua boca,
 Onde uma doce saliva surgirá por si mesma.
 Então o perfeito numinoso irá sustentar seu corpo,
 E espontaneamente você saberá o caminho para a vida eterna.⁴

Outros trechos do mesmo manuscrito dão uma idéia mais próxima dos elementos e elixires, e dão margem às duas grandes interpretações, tanto a compreensão metafórica de uma alquimia, interpretada como uma “cura” interna baseada em práticas mentais, quanto da alquimia literal, baseada em compostos químicos, metais e pedras preciosas. Note-se a semelhança com a alquimia ocidental, através da associação dos movimentos principais ao enxofre e ao mercúrio, citada aqui:

⁴ Este texto foi publicado por Livia Kohn, em Neville (2001).

A seguir, purifique a combinação em nove transmutações,
 E você irá produzir o grande elixir de cinábrio ⁵
 O espírito irá sair e entrar livremente
 E seus anos irão coincidir com aqueles do céu e da Terra.

A Essência é mercúrio (prata)
 O Sangue é ouro (ouro)
 A Energia é jade (lápiz-lazúli)
 A Medula é cristal (cristal)
 O cérebro é areia numinosa (ágata)
 Os rins são anéis de jade (rubis)
 E o coração é uma pedra cintilante (cornalina).
 Mantenha estes sete tesouros firmemente em seu corpo,
 Nunca deixe que eles se dispersem
 Purifique-os na grande medicina da vida
 E entre os dez mil deuses
 Eleve-se até os imortais.

O chamado “daoísmo das seitas” é uma organização religiosa com práticas semelhantes a outros movimentos organizados enquanto tal. Mas o “taoísmo religioso nada mais é do que a religião popular animista da antiga China que, mesclada com doutrinas hindus, foi levada a um determinado sistema” (Wilhelm, 2000, p. 21).

Além dessas ramificações, outras adaptações foram tentadas e realizadas no que se refere à doutrina expressa no *Dao De Jing*. Entre elas encontramos aqueles que tentaram unir seus ensinamentos aos de Confúcio; os que entenderam que ali havia ajuda para a produção do elixir da imortalidade ou pedra filosofal (do ponto de vista físico); diversas formas de magia; politeísmo animista; aqueles que tentaram inserir seus próprios pontos de vista no *Dao De Jing*; e até aqueles que formularam teorias políticas e militares “inspiradas” em Lao-Tsé. Esta última aplicação data da própria dinastia Han, em que os imperadores elaboraram uma interpretação muito particular do texto citado. Mas nenhuma dessas perspectivas integra essencialmente

⁵ Cinábrio: composto alquímico - sulfeto de mercúrio.

nossa discussão neste trabalho, que se refere exclusivamente a uma leitura do texto do *Dao De Jing*, sob um enfoque que busca identificar o caráter místico especulativo embutido no texto, apontando para um caminho de desenvolvimento em direção a realidades superiores.

A mística do *Dao De Jing*

A mística sem Deus

A alguns pode parecer estranho falar em mística do *Dao De Jing*. A nós, ocidentais, monoteístas, advindos de tradições ligadas às religiões abrahâmicas, soa no mínimo diferente, além de estarmos falando de uma mística independente de Deus (ou mais apropriadamente “à parte de Deus”), buscarmos o fundamento místico de um texto após tê-lo desvestido de qualquer conteúdo religioso. É quase automático associarmos – no Ocidente – a mística à religião, dado que, na tradição recente – principalmente pós-cristã –, quase tudo o que entendemos como mística se desenvolveu no contexto da religião e utilizando imagens e linguagem de inspiração religiosa. Mas aqui estamos falando exatamente da mística sem Deus, uma mística filosófica que nada tem de religioso, embora alguns comentadores ocidentais⁶ tenham tentado apresentar essa interpretação, a nosso ver, de modo extremamente forçado. Talvez essa reflexão nos coloque no caminho de pensar a mística como algo substancialmente diferente da religião,⁷ ainda que por vezes se utilize esta última enquanto linguagem, a fim de comunicar seus conteúdos.

⁶ Rohden, em sua tradução do *Tao te King*, chega mesmo a afirmar que o título pode ser entendido como “O livro que revela a Deus”. A nosso ver, essa é uma distorção completa do sentido do texto.

⁷ Estamos aqui utilizando o termo religião como um conjunto de crenças estruturadas, apoiada numa concepção socialmente solidificada de entidades sobrenaturais, da qual faz parte um conjunto de mitos e rituais, bem como prescrições de comportamento a serem seguidas – todas elas

Sabemos que, ainda em tradições próximas a nós, temos referências a místicas não necessariamente religiosas, como o platonismo e o neoplatonismo, que se utilizaram da linguagem filosófica pura, sem necessidade de recorrer a um Deus personificado, muito menos criador, no sentido judaico-cristão religioso do termo. Talvez muitos possam colocar como objeção o fato de que o conceito de religião também é discutível, que não podemos falar de “a religião”, mas apenas de “as religiões” e cada uma delas em particular, ou que há um reducionismo teísta, ou mais, uma contaminação criacionista quando afirmamos ser a mística do *Dao* uma mística não religiosa. Mas, no nosso entender, isso não ocorre, partindo do que estamos significando quando utilizamos o termo “religião”. Citamos aqui nossa concordância com Hubert quanto ao fato de a religião ser a administração do sagrado. Quanto à idéia de sagrado:

Os mitos e os dogmas analisam-lhe o conteúdo a seu modo, os ritos utilizam-lhe as propriedades, a moralidade religiosa deriva dela, os sacerdócios incorporam-na, os santuários, lugares sagrados e monumentos religiosos fixam-na ao solo e enraízam-na. A religião é a administração do sagrado. (Hubert apud Caillois, 1988, p. 20)

Podemos prosseguir definindo então o que seria “o sagrado”. Rudolf Otto afirma que:

O sagrado, no sentido completo da palavra é, portanto, para nós uma categoria composta. As partes que a compõem são, por um lado, os sentimentos racionais e, por outro, os seus elementos irracionais. Considerada em cada uma dessas partes, ela é uma categoria puramente *a priori*. (1992, p. 149)

apoiadas numa distinção clara entre o “sagrado” e o “profano”. Por mística, entendemos o esforço pessoal de compreensão interior das realidades supra-sensíveis, através da superação das limitações das aparências.

Não entraremos aqui em discussão com Otto quanto à definição da categoria “sagrado”, e muito menos quanto à extensão e composição dessa categoria, até mesmo porque, por definição, ela é tomada *a priori*. Entendemos com Caillois que teremos sempre dificuldade para definir essa categoria, seja ela tomada como *a priori* ou não. Ainda que, como postulado, a idéia de que qualquer visão religiosa do mundo implica a categoria do sagrado, essa categoria chama por ser, senão definida, ao menos delimitada, então podemos afirmar, no sentido de sua delimitação, que “qualquer concepção religiosa do mundo implica a distinção do sagrado e do profano”. Ao que se segue que “esses dois mundos, o do sagrado e do profano, apenas se definem rigorosamente um pelo outro. Excluem-se e supõem-se” (Caillois, 1998, p. 19). Se tomarmos o exposto como certo, a doutrina do *Dao* não pode ser tomada como religiosa, bem como uma série de outras teorias místicas, dado que é postulado fundamental do *Dao*, e não raro no misticismo como um todo, a transcendência dos contrários e a progressiva “sacralização” do mundo. Se uma das características fundamentais da doutrina e do caminho é a transcendência dos contrários (e a definição do âmbito da religião se baseia precisamente num par de opostos), dificilmente poderemos conectar essa doutrina a uma religião, a menos que sérias adaptações sejam feitas.

Portanto, defendemos aqui que não somente é possível uma mística sem um Deus criador, mas, mais do que isso, uma mística sem a face religiosa com a qual estamos tão acostumados; e que ela, no sentido de sua orientação para a transcendência e seu caminho definido no sentido do contato e compreensão interior das realidades supra-sensíveis, não deixa de ser representante legítima da via mística.

Conceitos fundamentais do Dao De Jing

Podemos dividir a doutrina exposta no *Dao De Jing*, sempre perpassada por seu respectivo caminho, em dois aspectos

principais, que correspondem justamente às partes do *Dao* e do *De*. O primeiro aspecto pode ser classificado, de acordo com categorias filosóficas gregas que nos são mais próximas, como Metafísica (*Dao*) e o segundo como Ética (*De*). Sublinhamos aqui a adoção da tradução de Wilhelm, de *Dao* por Sentido e *De* por Vida, em contraposição às traduções mais populares por Caminho e Virtude. Essa opção foi feita pelo fato já exposto, de que o termo “caminho” – dentro dessa visão aqui apresentada – não está sendo utilizado como equivalente de “fluxo”, mas é usado para significar a orientação mística, algo que se estende por toda a doutrina, podendo ser encontrado tanto no Sentido (metafísico) quanto na Vida (ética), e sendo impossível sua determinação independente dessas duas faces da obra. O conceito de “Virtude” não será utilizado por estar associado, para nós, ocidentais, com conteúdos muito específicos, estabelecidos desde a filosofia grega até as virtudes da moral religiosa e, para o pensamento chinês, com um tipo de doutrina de ação que coincidiria mais com o sistema de obrigações apresentado por Confúcio, baseado em *Li* (regras morais de obrigação, bons costumes), conceito que é encarado pelo texto do *Dao De Jing* como fenômeno de degeneração.

Vale acrescentar que o “caminho” do *Dao*, como é bastante comum nas doutrinas chinesas, é um caminho da experiência interna. Enquanto os gregos dirigiram-se para os objetos exteriores, tendo a própria filosofia se originado no estudo da *physis*, os chineses sempre mantiveram uma abordagem interior. É precisamente esse caminho de conhecimento interno que estamos aqui designando sob a denominação “Mística”.

Metafísica

O Dao que pode ser pronunciado
Não é o Dao eterno.
O nome que pode ser proferido
Não é o nome eterno.

Ao princípio do Céu e da Terra chamo “não-ser”
 A mãe dos seres individuais chamo “Ser”.
 Dirigir-se para o não Ser leva
 à contemplação da maravilhosa Essência
 Dirigir-se para o Ser leva
 À contemplação das limitações espaciais
 Pela origem, ambos são uma coisa só,
 Diferindo apenas no nome.
 Em sua unidade, esse um é mistério.
 O mistério dos Mistérios
 É o portal por onde entram as maravilhas. (Seção I)

Podemos dizer que essa primeira “seção” do *Dao De Jing* é, sem sombra de dúvida, onde está resumida a maior parte da metafísica. Nas duas primeiras seções, uma grande parte dos conceitos fundamentais já está indicada. O restante da obra apresenta maior detalhamento e será utilizado – fora da ordem apresentada no texto – para a elucidação desses conceitos fundamentais, distribuídos em: Sentido (Metafísica), Vida (Ética) e Caminho (Mística).

“O *Dao* que pode ser pronunciado Não é o *Dao* eterno. O nome que pode ser proferido Não é o nome eterno”. Temos aqui a primeira indicação do que seja o conceito de *Dao*. O *Dao* é o inominável; e, enquanto inominável, indescritível. Nesse primeiro momento, o texto já esclarece que o *Dao* está além de qualquer compreensão intelectual, de qualquer definição, da aproximação através do *logos* ou do movimento costumeiro da racionalidade comum. Durante todo o texto, temos referências ao perigo representado pelo conhecimento. O que se defende, no texto, não é a incapacidade do povo de compreender as grandes questões, mas a afirmação de que o conhecimento analítico e discursivo não leva nem pode conduzir quem quer que seja ao *Dao*. Interpretações mais religiosas poderiam ver, nesse trecho, uma indicação de que o *Dao* poderia ser comparado ao conceito religioso ocidental de Deus, dado que Deus é também aquele cujo nome não devemos pronunciar, mas essa idéia é totalmente estranha a esse contexto.

Ambos os conceitos, por estarem além da compreensão do *logos* discursivo, compartilham de uma mesma característica. Não podemos daí derivar, sob pena de imputar a uma doutrina idéias importadas de sistemas diferentes, qualquer outra coisa senão o compartilhamento de uma característica. O *Dao* não tem nome, pois defini-lo seria limitá-lo, limitá-lo à percepção humana, às condições humanas – ou seja, tempo/espaço. Na segunda parte do trecho, notamos essa preocupação nitidamente, já que o nome que pode ser proferido não é o nome eterno. Qualquer nome é confinado ao tempo. E o *Dao* está além do Tempo.

“Ao princípio do Céu e da Terra chamo ‘não-ser’, À mãe dos seres individuais chamo ‘Ser’”. A questão do “Ser” e “não-Ser” deve ser analisada com cuidado. O “não-Ser”, ainda que seja um atributo negativo, jamais pode ser entendido como um não atributo equivalente ao “nada”. Com os versos seguintes fica claro que o “não-ser” ao qual o texto se refere é muito mais um não-existir no mundo fenomênico do que propriamente um não ser. O “Ser” no *Dao De Jing* é o existente, o criado, a realidade sensível, física, mas sua negação não coincide com o conceito ocidental de “nada”. A negativa aí está sendo utilizada para denominar a primeira diferenciação, aquela que gera a lei da dualidade, que ficou conhecida através da expressão da complementaridade Yin/Yang. Além disso, não podemos nos esquecer de que quando trabalhamos com uma outra cultura e uma outra linguagem, ainda mais uma linguagem que utiliza uma lógica tão diferente da nossa, temos que tomar ainda mais cuidado ao interpretar, pois nem sempre aquilo que se nos aparece como um conceito, naquela cultura determinada, tem apenas aquele significado que nós, em nossa cultura, associamos. Conforme Wilhelm explica:

Para não interpretar erroneamente essas expressões, deve-se levar em conta que o “negativo” na vida mental chinesa representa papel diferente do que desempenha na vida mental européia. Para o chinês, ser e não-ser são opostos, mas não

contraditórios. Comportam-se, de certo modo, como os sinais positivo e negativo na matemática. Nesse sentido, o não-ser também não é uma expressão puramente privativa; muitas vezes poderia ser mais bem traduzida por “ser para si mesmo”, em oposição a “existir”. (Wilhelm, 2000, p. 28)

Mais uma vez, devemos atentar para não levar certos preconceitos culturais e hábitos psicolingüísticos numa interpretação apressada que identificaria o não-ser com o nada.

O não-ser é, de acordo com esse trecho, o princípio invisível (extra-espacial, como veremos) do Céu e da Terra, que deve ser considerado aquele que dá origem ao cosmos e à natureza e à lei da dualidade. Por outro lado, “a mãe” dos seres individuais (seres singulares manifestos) é o Ser. Esta é apresentada como um princípio feminino (mãe), já que estamos, a partir do abandono do “não-ser”, sujeitos ao mundo da dualidade, ou, como poderíamos colocar, à lei da dualidade, da expressão Yin/Yang, à qual todos os seres singulares estão submetidos. Podemos arriscar afirmar que é aqui que encontramos o paralelo do “criador”, e não no conceito de Dao.

“Dirigir-se para o não Ser leva à contemplação da maravilhosa Essência; Dirigir-se para o Ser leva à contemplação das limitações espaciais”. Aqui começa a explanação do Caminho, que toma o caráter de caminho místico quando a supremacia da via do não-ser é enunciada. A via prescrita pelo *Dao De Jing* será sempre preferencialmente a do não-ser. Mas, caracteriza-se aqui também uma distinção entre “ser” e “não-ser”, que reside na espacialidade. Se, no primeiro trecho, temos a questão do nome associada à temporalidade, aqui temos a questão do ser (manifesto) associada à espacialidade. Desfaz-se totalmente, portanto, a confusão. O “Ser”, no texto, deve ser entendido como existir, como o manifesto, e não como Ser em si, e o “não-ser” como a essência fundamental, e não o “nada”. Mas vale ressaltar que ambos já estão sujeitos à temporalidade, a partir do momento em que são nomeados. Dirigir a contemplação para o manifesto

(ser), para os seres individuais, leva à prisão nas limitações impostas pelo espaço. Dirigir a contemplação para o princípio criador do cosmos e da ordem, através da qual o existente é manifesto, leva à maravilhosa essência.

“Pela origem, ambos são uma coisa só, Diferindo apenas no nome”. A unidade entre o manifesto e o não-manifesto expressa o arraigado monismo do pensamento chinês em geral, e em especial do *Dao De Jing*. O conjunto do manifesto e do não-manifesto forma a unidade. *“Em sua unidade, esse um é mistério. O mistério dos Mistérios. É o portal por onde entram as maravilhas”*. O entendimento dessa unidade é a porta de entrada para o caminho que se abre àqueles que o buscam bem o início da manifestação. Ser e não ser, o Uno e os múltiplos fenômenos, são a mesma realidade, ainda que nós só sejamos capazes de ver o Ser. Esse é o mistério dos mistérios, é aquilo que está aparentemente oculto, sendo revelado apenas pela contemplação do princípio (não-ser).

A partir dessa primeira seção, as bases metafísicas do *Dao De Jing* estão lançadas. Prosegue então complementando: *“O Dao flui sem cessar. No entanto, na sua atuação, ele jamais transborda”*. Mais uma vez, vemos a imaterialidade do *Dao*. Como comenta Wilhelm, ele está no interior de todas as coisas, não sendo ele mesmo uma coisa, por isso sua ação não é quantitativa, mas essencialmente qualitativa.

“Ele é um abismo; parece o ancestral de todas as coisas”. Além da sua eternidade, sua qualidade de “raiz de toda existência” é aqui ressaltada. A qualidade de Vazio/abismo surge aqui, não como negatividade, mas como aquele que dá origem, mas não é em si algo. O vazio do *Dao* pode ser atingido através da qualidade humana compatível – o vazio do coração.

“Abranda sua dureza, desata seus nós. Modera seu brilho. Une-se com sua poeira. É profundo, mas como é real! Não sei de quem ele possa ser filho”. A última frase desta seção é traduzida por Wilhelm como *“Parece anterior a Deus”*, mas, para nós, a utilização do conceito Deus não é apropriada. Na tradução de Watson,

essa passagem é colocada como é “*mais velho que o Ancestral*”, e na versão de Huberto Rohden, “*mas é gerador de todos os Deuses*”. A seção XXV parece ser esclarecedora quanto a esse problema: “*há uma coisa que é invariavelmente perfeita (completa). Antes que houvesse Céu e Terra, já estava ali, tão silenciosa e solitária*”. Seja o que for que “Deus” ou “O ancestral” signifique, definitivamente, não parece ser algo semelhante ao que nós chamamos de Deus. O princípio absoluto fundamental do monoteísmo ocidental, sobre o qual nada há, é chamado de Deus; portanto, chamar de Deus algo que é precedido por outra coisa, parece gerar uma certa confusão de interpretações.

Wilhelm aponta que a antiga religião teísta chinesa era baseada na crença de que existia um deus de quem o mundo simplesmente dependia, um deus que recompensava os bons e castigava os maus. Esse deus possuía consciência humana, podia se encolerizar, mas sempre se compadecia ao receber os sacrifícios do sacerdote. Com Lao-Tsé, a eliminação definitiva desse antropomorfismo religioso se iniciou. Ele retira do Céu e da Terra essas características e, possivelmente, o Deus do qual a frase final dessa seção trata é esse Deus. Mas a relação entre o homem e esse deus é sensivelmente modificada. Além do Céu e da Terra verem os homens enquanto cães de palha nos sacrifícios,⁸ a relação entre o homem e essas entidades é expressa ao final da seção XXV:

Assim, o Dao é grande, o Céu é grande, a Terra é grande e o Homem também é grande. No espaço (mundo) há quatro grandes, e o homem é um deles. O homem orienta-se pela Terra, a Terra pelo Céu; o Céu orienta-se pelo Dao. O Dao orienta-se por si mesmo.

Existe aqui não somente uma hierarquia de “grandes”, mas também uma seqüência necessária de orientação, que ter-

⁸ “Céu e Terra não são bondosos. Para eles, os homens são como cães de palha, destinados ao sacrifício”, seção V.

mina no *Dao* auto-suficiente. Falando sobre o *Dao*, Lao-Tsé se preocupa em afastar tudo o que possa lembrar algum tipo de existência. O *Dao* está num nível totalmente diferente de tudo o que é manifesto ou pertence ao mundo dos fenômenos, ele se baseia em si mesmo, é auto-suficiente, orienta-se por si mesmo e se auto-sustenta.

“O *Dao* gera o Um”. O *Dao* está acima de todo o existente. Ele transcende o próprio conceito de Um, que é formado, de acordo com a seção II, pelo grande mistério que é a unidade entre Ser e não-ser; com ele vêm o tempo, a possibilidade do nome.

“O Um gera o dois” – “Ser” e “não-ser”, em separado, a lei da dualidade, o céu e a Terra, Yin/Yang, a potencialidade do oculto e do manifesto – o espaço.

“O dois gera o Três” – Após a separação entre o ser e o não ser, a possibilidade do mundo manifesto, reconhecido por nós como existente, surge. O mundo manifesto pode surgir apenas nesse tecido que lhe é apresentado: o tempo e o espaço.

“O três gera todas as coisas” – Do três, a possibilidade de fragmentação é infinita, espalha-se dando origem ao mundo dos indivíduos singulares, dos diferentes seres. Existem referências à potencialidade de todas as coisas existentes já no *Dao* desde o início. Isso pode ser notado mais claramente na seção XXI, quando o autor trata das “sementes” ou “germes” reais e presentes desde sempre ou mesmo na primeira frase: “O conteúdo da grande Vida provém inteiramente do *Dao*”. Esse conceito das “sementes” ou “germes”, bastante utilizado, é apresentado também como algo invisível para olhares menos atentos. Propôs-se, a partir dele, que o *Dao* teria algo em comum com a doutrina das Idéias de Platão. Repetidamente, considera-se que a efetivação do *Dao* nos indivíduos reais particulares seria possível porque no próprio *Dao* inicial, independentemente do mundo dos fenômenos, já existiriam essas imagens imateriais e amorfas – sementes de tudo o que existe. Mas também não fica claro para nós, na leitura do texto, se essas “sementes” são idéias (formas) no sentido platônico ou não, dado que a semente – natural – não

contém a forma da árvore, mas apenas sua potencialidade e, por outro lado, contém matéria ou pelo menos sua substancialidade. Talvez o parentesco, mais uma vez, seja de formulação, mas não a ponto de se identificar o conteúdo, devendo-se manter um certo cuidado no sentido de não tomar a semelhança de linguagem como semelhança essencial ou identidade doutrinária.

“*Atrás de todas as coisas há escuridão; E elas tendem para a luz (yin e yang), E o fluxo da força (Wilhelm, 2000)/respiração (Watson, 2002)/essência da vida (Rohden, 1982) dá-lhes harmonia*” (seção XLII). Mais uma vez, os opostos complementares, indissociáveis de todo o manifesto, flutuando entre a luz e a escuridão, todas as coisas existentes deixam a escuridão para trás e dirigem-se novamente à luz, em busca do *Dao* que não tem fim. O *Dao* é algo que move sem se mover, pois a essência do mundo não é uma condição mecânica. O mundo está em constante transformação e o movimento não é algo estranho para a filosofia do *Dao De Jing*. Mas esse movimento obedece a um ciclo e tende a retornar:

Grande, quer dizer sempre em movimento. Sempre em movimento quer dizer distante. Distante quer dizer de volta (seção XXV). O retorno é o movimento do *Dao*. A fraqueza é o efeito do *Dao*. Todas as coisas sob o céu nascem no não ser. O ser nasce no não ser. (Seção XL)

Ética

“*O Dao é um eterno não fazer, e mesmo assim nada fica sem ser feito*” (seção XXXVIII).

O conceito *De* – traduzido por Wilhelm como “vida” está intimamente ligado com o que chamamos de metafísica – o *Dao*. A vida harmoniosa, para o *Dao De Jing*, reside na simplicidade da vida de acordo com o grande *Dao*, e não numa moralidade externa construída racionalmente na base de deveres e obrigações.

Por isso, se o Dao está perdido, a Vida (De) também está perdida.
 Se a vida está perdida, o amor está perdido.
 Se o amor está perdido, a justiça está perdida. (Seção XXXVIII)

Esse é um trecho da seção XXXVIII, a primeira da segunda parte do livro. Por esse trecho, podemos verificar a íntima ligação entre os dois conceitos. A verdadeira virtude, para o *Dao De Jing*, é seguir o *Dao*. Pois é ele que inspira a vida, a vida que inspira o amor e o amor, que inspira a justiça. Não há justiça sem amor. Note-se que a justiça, nesse trecho, não é trabalhada enquanto um mero oposto da injustiça. Não é uma relação de reparação, é algo que decorre do *Dao*, orientando-se pelo amor, este pela vida, de uma maneira comparável ao homem, que se orienta pela Terra, esta pelo Céu e este pelo *Dao*. “A moralidade é insuficiência de fidelidade, é indigência de fé e o começo da confusão.” A moralidade da qual Lao-Tsé fala aqui é a moral racional da obediência assentada sobre obrigações sociais – *Li*. Essa moral já começa a ser desconstruída a partir da seção II, na qual ele coloca que:

Se todos na Terra reconhecerem a beleza como bela,
 dessa forma já se pressupõe a feiúra.
 Se todos na Terra reconhecerem o bem como bem,
 desse modo já se pressupõe o mal.
 Porque ser e não ser geram-se mutuamente.
 O fácil e o difícil se complementam.
 O longo e curto de definem um ao outro.
 O alto e o baixo convivem um com o outro.
 A voz e o som casam-se um com o outro;
 o antes e o depois seguem-se mutuamente. (Seção II)

Não somente todos os seres singulares estão sujeitos à Lei da dualidade, como todas as manifestações e todos os conceitos, pois são definidos um em relação ao outro. Aqui começamos a ver esboçado o princípio da ética do *Dao De Jing*, pois todos os conceitos carregam em si o seu contrário. Assim o “bem” e o “mal” também se inserem nessa fórmula. Lao-Tsé não acredita

em prescrições éticas sobre como agir ou numa moral tradicional, de obrigações, como a proposta por Confúcio. “*Se todos na Terra reconhecerem o bem como bem, deste modo já se pressupõe o mal*”. Derivamos disso as seguintes observações:

- a) não existe um “Bem” supremo que pode ser afirmado no mundo da ética, pois o bem é convencional, decorre de um acordo entre os homens, e não é criado como algo independente;
- b) a todo “bem” corresponde o “mal”, pois ele está sujeito à dualidade, enquanto “bem” manifesto;
- c) a moralidade segue-se à desordem, assim como a desordem segue-se à moralidade. No universo sincrônico do *Dao De Jing*, uma não é apenas causa temporal da outra, como na nossa visão ocidental; são partes do mesmo processo;
- d) segue-se também que o sábio não é aquele que pratica o “Bem agir” de acordo com uma moral racional externa. A tarefa do sábio, já que ele conhece essa origem dual do bem e de tudo aquilo que é manifesto, deve ser outra: *wu wei*.

Assim também o sábio: permanece na ação sem agir (*wu wei*), ensina sem nada dizer. A todos os seres que o procuram ele não se nega. Ele cria e ainda assim nada tem. Age e não guarda coisa alguma. Realizada a obra, não se apega a ela. E, justamente por não se apegar, não é abandonado. (Seção III)

A ética do “não-agir” (*wu wei*) está aí definida. Mais uma vez, valem as ressalvas apontadas sobre a concepção chinesa da negativa. A ética da não-ação não é uma inércia ou um comodismo. É uma não-interferência na realidade e uma não-orientação para o mundo manifesto. “Esta não-ação não é o mesmo que a inatividade, mas a absoluta receptividade àquilo que emana do fundo metafísico do indivíduo” (Wilhelm, 2000, p. 26). A ética do *Dao De Jing*, ou as prescrições de comportamento que podemos tomar sob esse título, é consequência direta da metafísica exposta acima.

No *Dao De Jing*, o homem que personifica em si essa vida é o homem ideal, chamado de “Chong Jen”, “o sábio”, por vezes traduzido como “o santo”. “O maior bem é como a água. A virtude da água está em beneficiar todos os seres em conflito. Ela ocupa os lugares que o homem despreza” (seção VIII). Lao-Tsé despreza as virtudes mundanas, pois elas são um caminho para a glorificação do ego, e não para a verdadeira união com o *Dao*. “A misericórdia é tão vergonhosa como um susto. A honra, um grande mal, assim como a personalidade” (seção XIII). A moral, tal como entendida ordinariamente, é perniciosa. Para a doutrina exposta no *Dao De Jing*, ela só é necessária quando os homens se perdem. Aqueles que vivem na simplicidade e de acordo com o *Dao* ou sua busca não precisam da moralidade, pois:

[...] quando se perde o grande Dao, aparecem a moralidade e o dever. Quando a inteligência e o saber prosperam, aparecem as grandes mentiras. Quando os parentes próximos discordam, aparece o dever filial. Quando os Estados estão em desordem, aparecem os funcionários leais. (Seção XVIII)

Nesse trecho, notamos um ataque frontal às concepções de tipo confuciano ou às demais moralidades apoiadas na obrigação. Sabemos que Confúcio apoiava suas recomendações morais (remédios para a restauração da ordem) nas relações sociais, familiares e dentro do Estado, o que lhe valeu a fama de ter criado um manual do funcionário público.

Remetendo-nos talvez à situação política da época dos Estados em guerra, Lao-Tsé vem dizer que uma ética da obrigação e do dever é incapaz de trazer a ordem, pois essa ordem foi perdida não somente na sua aparência, mas na relação dos homens com o *Dao*. A ética da obrigação só é necessária quando se perde o grande *Dao*. E é ela mesma o início da perda.

Minhas palavras são muito fáceis de compreender
e muito fáceis de praticar.
Mas ninguém no mundo pode compreendê-las
Nem praticá-las

As palavras têm um ancestral
 Os atos têm um senhor.
 Porque eles não são compreendidos,
 Eu não sou compreendido.
 Nisso se baseia o meu valor:
 Ser compreendido tão raramente.
 Por isso o sábio se veste com trajes grosseiros,
 Mas no seio ele esconde uma jóia. (Seção LXX)

O caminho do Dao

Serás capaz de educar tua alma para que ela abarque a Unidade sem se dispersar? (Seção X)

Por fim chegamos ao que chamamos de “caminho” no *Dao De Jing*. O caminho é a via a ser seguida por aquele que tenciona entrar em contato com o *Dao*. Como a citação acima nos sugere, a alma deve ser *educada* para que seja capaz de abarcar a Unidade sem se dispersar. Isso nos leva a crer que as críticas efetivadas pelo *Dao De Jing* à moralidade e ao conhecimento não são absolutas.

O *Dao* está acima dos Deuses, acima da religião. A moral corriqueira é algo que pertence ao mundo da dualidade, não podendo ser exercida a não ser pela criação concomitante de seu contrário. Por isso, a ética do *Dao De Jing* baseia-se na não-ação, na não interferência direta. O conhecimento tampouco é uma via válida, sendo condenado em diversas seções do texto. “*Abandonem a santidade, joguem fora o saber*” (seção XIX). A busca do conhecimento visa a autoglorificação e o engrandecimento do ego. Além disso, todo conhecimento é comparativo, refletindo mais uma vez o mundo da dualidade. Todo e qualquer envolvimento com a aparência e o mundo passageiro é também inútil. Mas, por outro lado, se há uma necessidade de educação ou treinamento da alma, conforme a seção X, isso em si já constitui uma ética e uma sabedoria.

Em que consiste então o caminho proposto pelo *Dao De Jing*? Esse treinamento dirige-se a nos despojar de conteúdos do mundo fenomênico em direção ao vazio.

Wilhelm depreende do texto que o caminho para a obtenção do *Dao* é duplo. Ele caminha no sentido da existência – por um lado – e no sentido da não existência – por outro. Se a Unidade é aquilo que é gerado pela existência e a não existência em conjunto, o caminho do *Dao* deve ter uma ponta na existência. Mas, quando orientada para o *Dao*, a observação dos fenômenos deve ser de tal forma que não fiquemos enredados neles. A observação do mundo dos fenômenos deve ser livre de objetivos, de intenções, de julgamentos e de ambições (*wu-wei*). O *Dao* pelo “Ser” passa necessariamente pela aceitação do mundo dos fenômenos, mas, de acordo com nossa leitura, somente através do Ser (mundo dos fenômenos) não se chega ao *Dao*. O caminho deve se dirigir à superação do Ser em direção à Unidade do Ser e não-Ser.

O *Dao* do “não-Ser” é o caminho da solidão e do silêncio. Quem está nesse ponto não caminha e, no entanto, chega ao fim; Nada olha e, no entanto, tem certeza sobre tudo; não age e, contudo, leva todas as coisas à realização. É o mestre oculto, aquele que, em silêncio, encontra-se em união com o que há de mais elevado.

O que sabe não fala, o que fala não sabe. É preciso manter a boca fechada e cerrar suas portas, embotar sua perspicácia, desfazer os pensamentos confusos, moderar o seu brilho, e pôr em comum o que se tem de terreno. A isso dá-se o nome de união misteriosa com o Dao. (Seção LVI)

A união misteriosa com o *Dao* está assentada na capacidade de não falar, de não aguçar os sentidos (que se dirigem sempre às manifestações singulares), de embotar a perspicácia – que é um tipo de inteligência que só serve ao mundo dos fenômenos. A superação do mundo dos fenômenos – através de sua completa aceitação – leva à sua compreensão e, assim, desfazendo os pensamentos confusos, chega-se à União com o *Dao*.

Cria em ti o vazio até o grau mais elevado! Preserva a tua serenidade até o estado mais completo. Depois, tudo pode elevar-se simultaneamente. Eu vejo como as coisas evoluem. Todas as coisas, por mais diversas que sejam, retornam à sua raiz. (Seção XVI)

Por esse trecho, podemos notar a importância que o “vazio” tem para o caminho do *Dao*. Esse vazio deve ser gerado. Não é o vazio da criança inocente que nada conhece, é o vazio criado conscientemente pelo despojamento do sábio. O sábio é o homem que se despoja dos imperativos do mundo dos fenômenos e consegue alcançar esse vazio, que é um espaço não preenchido pelas coisas do mundo manifesto – é a superação do Espaço. A serenidade não é um aspecto psicológico, é retornar à raiz que, seguindo o verso, significa voltar ao destino que, por sua vez, significa eternidade – superação do Tempo. Esse é o caminho do *Dao* e da continuidade.

Conclusão

De acordo com nossas leituras, não podemos afirmar se o texto segue a seqüência do original, tal como foi escrito, ou se as modificações através do tempo o alteraram com o intuito de torná-lo mais acessível. Se nossa leitura estiver correta, não existe uma primeira parte sobre o *Dao* e uma segunda parte sobre o *De*. As partes que falam do *Dao* e do *De* estão misturadas e se alternam, como se indicassem, na prática, a limitação imposta pelo mundo dos fenômenos, a lei da dualidade, à qual estamos invariavelmente submetidos.

A impressão geral que o texto nos deixa é que a parte da reflexão que se refere ao *Dao* – não necessariamente de acordo com a divisão tradicionalmente aceita pelos comentadores – indica um caminho de descida, do *Dao* inicial, eterno, imutável, mas constantemente fluindo, auto-sustentado e auto-orientado, para o mundo dos fenômenos e corpos singulares com aparente individualidade. A parte que se dedica ao estudo do *De*, parece-nos mais um caminho de subida, ou seja, um conjunto de posturas a serem assumidas por aqueles que desejam ser reconduzidos ao *Dao*, o caminho da completude, da perfeição, “o que os antigos disseram, ‘o que está pela metade deve reencontrar a integridade’” (seção XXII).

A distinção que aqui fizemos entre *Dao*, *De* e caminho obedece mais a uma orientação tradicional de interpretação, do que a nossa leitura particular do texto. Chamamos *De*, mais para fins didáticos, uma orientação baseada no *wu wei*, ressaltando os aspectos negativos, de crítica aos sistemas éticos assentados na moral da obrigação (*Li*) propostos por outras correntes. Sob a denominação “caminho”, destacamos alguns aspectos que seriam relacionados com o caminho para chegarmos à unidade com o *Dao*. Mas, na realidade, o *De* e o caminho são uma única e mesma coisa, intimamente dependente do *Dao*.

Referências

- ADLER, J. A. (2002). *Religiões da China*. Lisboa, Edições 70.
- CAILLOIS, R. (1988). *O homem e o sagrado*. Lisboa, Edições 70.
- KRAMERS, R. P. (1999). “Lao-Tsé”. In: BRUNNER-TRAUT, E. (org.). *Os fundadores das grandes religiões*. Petrópolis, Vozes.
- KOHN, L. (2001). “Chinese Religion”. In: NEVILLE, R. C. (org.). *The Human Condition*. Albany, New York University Press.
- NEVILLE, R. C. (2005). *A condição humana – um tema para religiões comparadas*. São Paulo, Paulus.
- OTTO, R. (1992). *O sagrado*. Lisboa: Edições 70.
- ROHDEN, H. (1982). *Tao Te King*. Tradução e notas de Huberto Rohden. São Paulo, Alvorada.
- WATSON, B. (2002). *Tao Te Ching*. Traduzido para o português por Waldéa Barcellos. São Paulo, Martins Fontes.
- WILHELM, R. (2000). *Tao Te King*. Texto e comentário de Richard Wilhelm. Traduzido para o português por Margit Martincic. São Paulo, Pensamento.

Recebido em setembro de 2005.

Aprovado em novembro de 2005.

AS FACES DO SILÊNCIO EM BLAISE PASCAL

Andrei Venturini Martins

Mestrando em Ciências da religião – PUC–SP
dreivm@ig.com.br

Resumo: este artigo tem como objetivo sublinhar três aspectos do silêncio em Blaise Pascal: o silêncio da razão, da natureza e do homem de fé. A razão mostra-se diafônica dentro do processo cognitivo. Tal perspectiva deságua na proliferação de sistemas filosóficos, de modo que escutar Deus em silêncio é a atitude mais racional. O segundo diz respeito à visão de uma natureza infinitamente grande e pequena; desta maneira, não podemos nem compreender a totalidade nem as partes que a compõem. O último silêncio é aquele do homem de fé que, reconhecendo sua natureza concupiscente em função da graça, se prostra diante de Deus em uma atitude de adoração através do silêncio. Portanto, a tentativa é revelar ao leitor um Pascal quietista.

Palavras-chave: silêncio; filosofia; imaginação; cristão.

Abstract: this article is intended to emphasize three aspects of the silence according to Blaise Pascal: the silence of reason, of nature and of the man of faith. Reason appears to be diaphonic within the cognitive process. This perspective results in the proliferation of philosophical systems so that listening to God in silence is the most rational act. The second perspective concerns the view of an infinitely great and small nature, in a way that we can comprehend neither its totality, nor its composing parts. The last silence is that of the man of faith who, recognizing his concupiscent nature due to the grace, prostrates towards God in an attitude of worship through silence. Therefore, the attempt is to reveal to the readers a quietist Pascal.

Key-words: Silence; Philosophy; Imagination; Christian.

Concedeis, oh meu Deus, que eu adore em silêncio a ordem de vossa providência adorável sobre a conduta de minha vida [...].
(Pascal, 1663e, p. 363)

Introdução

Pascal é um apologeta cristocêntrico. Pareceria plausível supor que muitos de seus fragmentos mapeiam um itinerário que tem como objetivo fazer seu interlocutor abrir os braços para o Criador à espera da redenção. Tal espera é feita em silêncio: não é o homem quem fala, mas é Deus quem fala no coração do homem. Dessa maneira, traçaremos como hipótese que o silêncio para Pascal sublinha um dos principais objetivos dos *Pensamentos*: que o homem escute a Deus. “Escutai Deus” (Pascal, 2001, Laf. 131, Bru. 434, p. 47).

Nosso objetivo é mostrar três “faces” do silêncio em Pascal. O *primeiro* é o silêncio dos filósofos. Na polêmica entre pirrônicos e dogmáticos, verificamos que Blaise Pascal faz a razão titubear. O instrumento para tal empreitada não poderia ser outro: a própria razão. A filosofia é vista como um empreendimento que tende a se dissolver na medida em que coloca uma corrente filosófica contra a outra. O *segundo* é o silêncio da natureza. Contemplando a natureza, Pascal mostra a infinita grandeza e a infinita pequenez em um universo que o homem não pode compreender totalmente e só Deus pode abraçar tudo: é mostrando, no silêncio, a desproporção desses espaços infinitos que o homem se põe a escutar o Criador. O *terceiro* é o silêncio do cristão; este se veria dependente da graça e do julgamento escondido de Deus para alcançar a salvação. O cristão é alguém que adora a Deus em profundo silêncio.

O silêncio da razão

A controvérsia entre pirrônicos e dogmáticos, que Blaise Pascal sublinha na *Apologia à religião Cristã* ou em *Pensamentos*, revela uma razão gritando, sofrendo. O instrumento para tal empreendimento não poderia ser outro: a própria razão. Percebemos que ela funciona como um punhal suicida, ou seja, destaca-se como um equipamento capaz de causar a sua própria destruição, uma espécie de cancro, um vírus com potencial de corromper sua própria casa causando a condenação de si mesmo. É destacando essa guerra que esse filósofo francês revela o caráter dialético pelo qual pretende ferir aquele que faz da razão fundamento de seus discursos – dogmáticos –, assim como aqueles que acreditam que a razão é um instrumento cognitivo totalmente desqualificado – pirrônicos. “Inversão contínua do pró ao contra” (Pascal, 2001, Laf. 93, Bru. 328, p. 33). Os “prós” e “contras” tencionam causar uma espécie de vertigem no filósofo antes do golpe derradeiro:

Eis a guerra aberta entre os homens, na qual é necessário que cada um tome partido e se coloque necessariamente ou nas fileiras do dogmatismo, ou nas do pirronismo. Porque quem pensar em permanecer neutro será pirrônico por excelência. [...]. Quem não é contra eles é excelentemente a seu favor: no que parece a sua vantagem. Eles não são a favor de si próprios, são neutros indiferentes, suspensos a tudo sem excetuar a si mesmos. (Ibid., Laf. 131, Bru. 434, p. 46)

A guerra aberta é quase uma sentença: ela está longe de terminar. A aposta em alguma dessas doutrinas não é a última saída, mas a única. Fazer-se-ia necessário escolher: pirrônico ou dogmático; a indiferença é fazer-se pirrônico “por excelência”. No fragmento 131, Pascal declara os aspectos positivos e negativos dessas duas seitas. Os pirrônicos colocam em cheque alguns dogmas típicos do racionalismo cartesiano da época: o inatismo dos princípios – tempo, espaço, número e movimento –

não é uma prova de que captamos a verdade dos mesmos ou a essência de cada um deles (cf. Pascal, 1963b, p. 350); se o homem foi criado por um Deus bom, um demônio ou o acaso; não temos segurança se estamos dormindo ou não. “Aí estão as principais forças de parte a parte [...]” (Pascal, 2001, Laf. 131, Bru. 434, p. 45), diz Pascal, fazendo referência aos pirrônicos. Já os dogmáticos revelam seu ponto forte naquilo em que fraquejam os pirrônicos: podemos duvidar de tudo, menos dos princípios naturais. Os princípios naturais funcionam como pontos basilares de qualquer discurso que se apresente; dessa maneira, mesmo aqueles que duvidam, ou seja, os pirrônicos, fazem uso daqueles princípios. Pascal mostra que em tudo que sabemos sempre há um pormenor de dúvida, ao passo que, se duvidarmos de tudo, sempre encontraremos algo de certeza. O movimento é sempre circular.

Pascal cataloga uma quantidade maior de argumentos que parece sobrepular com maior força o pirronismo. Todavia, mesmo sabendo que ele é um grande conhecedor da bateria cética,¹ supomos que o objetivo é invalidar todos os argumentos, isto é, tanto do pirronismo quanto do dogmatismo. Portanto, dentro da aporia em que o autor coloca o filósofo, a saída é não escolher, mesmo sabendo que tal perspectiva é absolutamente pirrônica. “O pirronismo é a verdade” (ibid., Laf. 691, Bru. 432, p. 283), entretanto, Pascal não mede esforços para desmentir essa asserção: “Contra o pirronismo” (ibid., Laf. 109, Bru. 392, p. 37). A verdade do pirronismo é a sua crença falha em não possuir verdade nenhuma; dessa maneira, são os dogmáticos que ferem os pirrônicos: “não se pode chegar a esse ponto, e considero de fato que nunca houve pirrônico efetivo perfeito” (ibid., Laf. 131,

¹ Pascal é um herdeiro da maneira hebraica de escrever, fazendo mover uma função simbólica de determinados nomes para designar toda uma tradição (Cf. Leduc-Fayette, 1996, p. 15). Tal perspectiva pode ser vislumbrada quando Pascal se refere a Montaigne. Este nome é usado para representar toda uma bateria cética. Sobre ceticismo, ver Lessa (1995).

Bru. 434, p. 46). Ao passo que a crença ingênua das afirmações dogmáticas, ao fazer do mundo um mar calmo de evidências, revela que as principais forças dos dogmáticos “são derrubadas pelo menor sopro do pirrônicos” (Pascal, 2001, Laf. 131, Bru. 434, p. 45). A *equipolência* entre as duas doutrinas não deixa a razão tender para nenhum dos lados: “Seja qual for o partido que tome, eu nunca o deixarei descansar [...]” (ibid., Laf. 449, Bru. 556, p. 183). O conhecimento é deslocado (cf. Bras e Cléro, 1994, p. 20) continuamente, ou seja, nunca encontra um posto no qual possa se firmar. A razão balança como um barco em meio à tempestade;² dessa maneira, podemos fazer dela um brinquedo. O ceticismo torna-se um instrumental estratégico. Tal estratégia era de grande valia no século XVII, tanto para livre-pensadores – aqueles que de maneira nenhuma aceitariam submeter-se à Revelação –, quanto para os apologistas (cf. Leduc-Fayette, 1996, p. 118).

Pascal sabe que “negar, acreditar e duvidar são para o homem o que correr é para o cavalo” (Pascal, 2001, Laf. 505, Bru. 260, p. 232); dessa maneira, o pirronismo é um instrumento que serve à religião (ibid., Laf. 658, Bru. 391, p. 276), pois, a *soberba* dos filósofos precisaria ser abaixada (ibid., Laf. 234, Bru. 581, p. 95) ou mitigada. Assim, Pascal cataloga dois tipos de filósofos: os primeiros estão em total ignorância ao nascer, todavia, percorrendo todos os caminhos que os homens poderiam percorrer na curiosidade de conhecer, sabem que nada sabem e se percebem na mesma ignorância inicial em que se encontravam nos primórdios, estes atingem uma espécie de doura ignorância; os outros são aquele que, saindo da ignorância da qual partem todos os homens, não chegam na outra extremidade, que é a mesma ignorância de onde partiram; estes “têm alguma tintura daquela ciência *arrogante*, e se fazem de entendidos” (ibid., Laf. 83, Bru. 327, p. 30). A arrogância é a atitude presunçosa da

² É interessante ressaltar que tudo aquilo que diz respeito a embarcações e empreendimentos marítimos tem uma conotação de “incerteza” no século XVII.

“ vaidade das ciências ” (Pascal, 2001, Laf. 23, Bru. 67, p. 7). A *vaidade* é algo que infectou o coração humano depois da Queda; dessa maneira, a ciência torna-se um empreendimento de homens que buscam admiradores para seus feitos: quem escreve bem se gaba por isso; quem critica, também; aquele que lê revela a sua vaidade pela glória da leitura; quem detecta todo esse processo também apresenta essa vontade concupiscente (ibid., Laf. 627, Bru. 150, p. 269). Soberba, arrogância, vaidade: todos esses conceitos identificam máculas de um pecado original capaz de ser atavicamente transmitido a toda humanidade. Pascal sabe que a diafonia da razão – miséria – tem o pecado original como causa,³ todavia, é nos seus efeitos que ele procura mostrar para o libertino – alguém que desqualifica a revelação, assim como os livre-pensadores – que o silêncio é a postura mais racional quando queremos falar sobre o mundo e a si mesmo objetivamente:

Conhecei, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmos. Humilhai-vos, razão impotente! Calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem e ouvi vossa condição verdadeira que ignorais. (Ibid., Laf. 131, Bru. 434, p. 47)

A condição paradoxal⁴ do homem é aquela que exsuda a grandeza e a miséria.⁵ Grandeza em reconhecer a miséria e miserável pela própria constatação de seu estado: submetido a

³ Leduc-Fayette (1996, p. 121) destaca que o pecado original aparece na obra de Pascal como uma justificação racional de uma constatação: a miséria. Todavia, não se trata de dizer que tal aceção poderia ser feita prescindindo da fé. A fé move a função de levantar o véu que encobre o dogma. O dogma – axioma racional – e a fé são instrumentos importantes para a compreensão da condição caída do homem no mundo. Para uma discussão sobre a relação entre pecado e fraqueza epistemológica, ver Pondé (2004, pp. 34 e 39).

⁴ Ver Pascal (2001, Laf. 208, Bru. 435, p. 89).

⁵ Para saber mais sobre o tema miséria e grandeza, ver Pascal (1963a).

doenças, corrupção da matéria, não possui parâmetros de verdade e falsidade pelas investidas da razão suficiente, equivocidade da linguagem, desconhece sua natureza – fratura ontológica, ser exilado de si mesmo –, de modo que sua personalidade funciona como um palco no qual os personagens entram e saem de cena na espera do abraço frio – a morte – do Administrador da peça: “O último ato é sempre sangrento, por mais bela que seja a comédia e todo resto. Lança-se finalmente terra sobre a cabeça e aí está para sempre” (Pascal, 2001, Laf. 165, Bru. 210, p. 70).⁶ A morte – golpe derradeiro – sela uma vida de sofrimento de Jó.⁷ O homem, contemplando-se impotente perante os desafios que a razão lhe impõe, não teria outra reação senão o silêncio. Eis uma descrição tipicamente pascaliana do homem em um quadro escrito com tintas de sangue: o homem é alguém que caminha gritando na escuridão (dessemelhança⁸ obtida pela queda) com uma vela na mão (*imago Dei*), sendo que a penumbra – nem muita luz (dogmáticos) nem somente as trevas (pirrônicos) – é a única visão que se consegue captar; os obstáculos (sofrimentos) nunca são previsíveis, de tal maneira que a cova que fará de sua existência um nada é onde se encerram todas as teodicéias.⁹ Mas o que fazer? “Escutai Deus” (*ibid.*,

⁶ Sobre a morte, ver Pascal (1963).

⁷ As referências que Pascal faz a Jó nos *Pensamentos* funcionam em dois níveis: natural, aqueles sofrimentos que todos os homens podem experimentar, de maneira que Jó é o modelo de toda humanidade sofrendo; sobrenatural, Jó como a imagem do Cordeiro de Deus agonizando na cruz. Jó antecipa o sofrimento do Cristo (cf. Leduc-Fayette, 1996, p. 119).

⁸ Sobre a dessemelhança, ver Michon (1996, pp. 45-49).

⁹ *O mal no pensamento moderno* é um livro sugestivo para quem deseja fazer uma leitura da história da filosofia moderna a partir da tentativa de justificação do mal. Tal empreendimento é realizado por Susan Neimam (2003) tendo como marco de suas pesquisas o terremoto de Lisboa e Auschwitz. O primeiro evento mostra distância entre Deus e a natureza; dessa maneira, deslumbra a distância entre Deus e o homem, já que a tentativa de teodicéia é frustrada na medida em que a discussão entre intelectuais da época revela que Deus age de forma misteriosa; o segundo ressalta a

Laf. 131, Bru. 434, p. 47). O silêncio trágico¹⁰ é a canção final de uma razão que percebe a impossibilidade de escolhas objetivas (fundantes) e de um corpo que já recebeu sua sentença (a morte), sempre a esperar em silêncio que a mão de Deus seja estendida – com misericórdia – para tirar a criatura do mar de lágrimas no qual está imersa.

O silêncio da natureza

No fragmento 199, intitulado *Desproporção do Homem*, Pascal (2001, Laf. 199, Bru. 72) destaca dois abismos: o infinitamente grande e o infinitamente pequeno. Vejamos qual o procedimento do filósofo francês na pintura desses abismos.

Ele sugere que contemplemos a natureza inteira, e que, afastando-nos dos objetos mais baixos, olhemos aquela luz ofuscante posta para iluminar o universo e a grandeza de sua órbita. Diante desse quadro, a terra torna-se um ponto bem pequeno. Mas a comparação não encontra seu limite, pois a órbita daquela luz ofuscante torna-se um ponto delicado em relação a outros

distância do homem em relação ao próprio homem. Diante do massacre da Segunda Guerra, o que nos resta é o silêncio, diz Adorno. Os dois temas revelam as tentativas inócuas de justificar racionalmente o mal no mundo. Diante do mal, o pensamento engessa.

¹⁰ “A filosofia torna-se assim um ato destruidor e catastrófico: o pensamento aqui em ação tem por propósito desfazer, destruir, dissolver – de maneira geral, privar o homem de tudo aquilo de que este se muniu intelectualmente a título de provisão e de remédio em caso de desgraça. [...] Assim apareceram sucessivamente no horizonte da cultura ocidental pensadores como os Sofistas, como Lucrécio, Montaigne, Pascal ou Nietzsche – e outros” (Rosset, 1989, pp. 14-15). O autor destaca a existência de filósofos trágicos que trabalham no empreendimento de dissolver qualquer formulação ordenada que se apresente como uma estrutura objetiva da realidade. A nova preocupação da filosofia não é mitigar o acaso por sistemas lógicos, mas de afirmá-lo, fazendo da filosofia um empreendimento que suprime qualquer pensamento organizado. A filosofia torna-se uma “lógica” que constata o caos.

astros que giram no universo (Pascal, 2001, Laf. 199, Bru. 72, p. 79). Com a vista cansada, Pascal propõe uma nova investida, esta, porém, através da imaginação.

Mas se nossa vista para aí, que a imaginação passe além; ela ficará mais depressa cansada de conceber do que a natureza de fornecer. O mundo visível todo não é senão um traço imperceptível no amplo seio da natureza. Idéia alguma se aproxima dela, por mais que expandamos as nossas concepções para além dos espaços imagináveis, não geramos senão átomos em comparação com a realidade das coisas. (Ibid., Laf. 199, Bru. 72, p. 79)

A imaginação ultrapassa a capacidade de nossa vista com uma inigualável rapidez; todavia, tal rapidez; é proporcional ao seu cansaço.¹¹ Ela imagina muitas coisas, assim como a natureza concebe conteúdo suficiente para a ação da imaginação, entretanto, ela não consegue imaginar tudo. O movimento da imaginação produz “átomos” diante da infinita realidade das coisas. Se a visão das coisas é um pequeno ponto em relação à amplitude dos movimentos da imaginação, esta se torna um pequeno ponto ao contemplar a grandeza da natureza. Diante da grandeza, sempre podemos conceber algo maior, e assim *ad infinitum*. Portanto, que o homem vislumbre até onde sua vista é capaz, imagine até que a fadiga tome conta, e olhe para si: saiba

¹¹ Na direção do infinitamente grande, toda visão, conhecida como posto de um ponto de vista e estendendo até ao horizonte, é suscetível, ao mesmo tempo, de se ampliar além dos seus limites factuais. Basta, portanto, imaginar a reiteração dessa operação para conceber a extensão infinita do espaço e tomar um ponto de onde o mundo terrestre, visto da órbita solar, seria “um ponto muito delicado” (Bras e Cléro, 1994, p. 113). Em análise do fragmento 199, Bras e Cléro acentuam o poder que Pascal outorga à imaginação, de ultrapassar a realidade sensível e lançar o homem diante do abismo do infinitamente grande e do infinitamente pequeno. Tudo se torna uma questão de ponto de vista. Em relação à órbita do sol, a Terra é minúscula. Todavia, a órbita do sol, comparada à órbita de outros astros, também mostra a sua pequenez.

que por mais que estenda os braços nunca alcançará o teto. “Que é um homem dentro do infinito?” (Pascal, 2001, Laf. 199, Bru. 72, p. 79). Que o homem analise a si mesmo dentro deste universo caracterizado como uma esfera infinita: “É uma esfera infinita cujo centro está em toda parte, a circunferência em parte alguma” (ibid., Laf. 199, Bru. 72, p. 79). A imagem de uma esfera infinita sem bordas cujo centro está em toda parte é uma não-imagem. Que o leitor se ponha a imaginar esse quadro e apresente uma fórmula clara daquilo que imaginou, verá que diante de tal investida nenhuma imagem se apresenta, visto que não há nenhum referente natural dessa circunferência, assim como um centro presente em todo lugar. O que resta é um aglomerado de palavras: um simples discurso que nos impulsiona a pensar esta não-imagem. Mas outro abismo nos é pintado:

Mas para apresenta-lhe um outro prodígio também espantoso, procure ele naquilo que conhece as coisas mais delicadas, que um ácaro lhe oferece na pequenez de seu corpo partes incomparavelmente menores, pernas com juntas, veias nas pernas, sangue nas veias, humores nesse sangue, gotas nesses humores, vapores nessas gotas, que dividindo ainda estas últimas coisas ele esgote as suas forças nessas concepções e que o último objeto a que ele pode chegar seja agora o de nosso discurso. (Ibid., Laf. 199, Bru. 72, pp. 79-80)

A vista é o primeiro instrumento ao qual Pascal recorre. A intenção é contemplar um outro abismo, só que agora em direção ao infinitamente pequeno. Propõe a análise de um simples ácaro para tal empreitada. A pequenez do inseto revela outras partes ainda menores: pernas, que possuem veias, nas veias sangue, nele humores, seguidos por vapores ainda menores, *ad infinitum*. O discurso é tudo que resta, pois a vista não consegue visualizar. Mas onde a visão pára, a imaginação continua revelando um buraco ainda mais profundo. Na pequenez do átomo podemos imaginar outros universos infinitamente pequenos. Eles apresentam-se com seus planetas, sua Terra, animais nessa

Terra, ácaros, e isso “sem fim e sem descanso” (Pascal, 2001, Laf. 199, Bru. 72, p. 80). É um abismo profundo sem fundo. As maravilhas da infinita grandeza são contempladas às avessas, ou seja, Pascal nos apresenta as maravilhas da infinita pequenez. O corpo humano, que antes era um pontinho ante a grandeza do universo, torna-se um “colosso” (ibid., Laf. 199, Bru. 72, p. 80) ante a pequenez do universo infinitamente pequeno. O corpo é um mundo nesse caso. Portanto, diante dos dois abismos que Pascal faz o leitor deslumbrar, a imagem que exsuda é um homem que ergue as mãos para o céu e não alcança o teto e estica as pernas e não encontra chão. Espantosa cena!

Quem se considerar assim ficará espantado consigo mesmo e se considerando sustentado na massa que a natureza lhe deu entre esses dois abismos do infinito e do nada, estremecerá a vista dessas maravilhas e creio que, transformando-se a sua curiosidade em admiração, ele estará mais disposto a contemplá-las em silêncio do que a buscá-las com presunção. (Ibid., Laf. 199, Bru. 72, p. 80)

O homem é visto como um nada diante da totalidade do universo e como um colosso em relação a sua pequenez infinita. Que ele se espante com sua grandeza, assim como com a sua pequenez, e que diante desses dois abismos ele transforme a curiosidade que o convida para esse *tour* em admiração, contemplando em silêncio aquilo que nem o discurso pode significar, pois as palavras perdem o sentido – lembremos a circunferência. Os extremos são dois postos inalcançáveis para o homem, ele não toca o infinitamente grande nem o infinitamente pequeno.¹² “Esses extremos se tocam e se encontram à força de estarem afastados e se reencontram em Deus, e em Deus

¹² “A perspectiva do duplo infinito invalida todos os sistemas filosóficos tomados pela ilusão de um conhecimento possível dos princípios” (Bras e Cléro, 1994, p. 115). Nosso objetivo, neste ponto do artigo, não é pontuar as possíveis implicações epistemológicas desse fragmento. Todavia, salientamos que Pascal, com tal argumento – infinitamente grande e infinita

somente” (Pascal, 2001, Laf. 199, Bru. 72, p. 82). Só Deus toca os pólos infinitos, ao homem cabe contemplar em silêncio. Mesmo diante da força da imaginação, não conseguimos abraçar o todo. “Enfim, é a maior característica sensível da onipotência de Deus que a imaginação se perca neste pensamento” (ibid., Laf. 199, Bru. 72, p. 79). O *tour* da imaginação é a maior característica sensível da onipotência de Deus, comenta Pascal referindo-se à “circunferência”, pois o homem se perde na busca de uma imagem para descrever tal figura. Dessa maneira, a visão e a imaginação revelam sua fraqueza diante dos mistérios da natureza que se encontram em Deus somente.

Portanto, já que os mistérios se encontram em Deus – impenetrável à razão suficiente –, Pascal destaca que o silêncio do homem ante a natureza é algo que ao mesmo tempo que causa admiração e contemplação, também apavora: “O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora” (ibid., Laf. 201, Bru. 206, p. 86). O pavor é o sentimento de um homem que vaga em um universo sem *telos*, sem evidência de um começo, sem um sentido objetivo absoluto, impossível de apreender totalmente, impossibilidade também de não conceber nada, impossível de imaginar totalmente, impossibilidade de não imaginar nada. Dessa maneira, ante o silêncio em presença desses abismos, convidamos Mesnard, que revela o pavor que emana da frase acima de Pascal: “Desaparecido o mundo harmonioso e pleno de sentido da visão antiga e medieval; de hoje em diante, reina o pavor diante do ‘silêncio eterno desses espaços infinitos’” (Mesnard, 1993, p. 89). Assim, o homem diante dos dois infinitos contempla em silêncio: “O último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Ela é apenas fraca se não vai até reconhecer isso” (Pascal, 2001, Laf. 188, Bru. 267, p. 74). A razão

mente pequeno –, rompe com a tentativa metafísica de dar conta de toda realidade pela construção de seus sistemas filosóficos. Para uma análise das implicações epistemológicas deste fragmento, ver Chevalley (1995, pp. 36-44).

reconheceria a sua grandeza percebendo que há coisas que a ultrapassam, se ela não reconhece essa ultrapassagem, somente mostra sua fraqueza. Pascal destaca a grandeza da razão ao pintar os dois abismos ao leitor, também sublinha a fraqueza da razão, na medida em que ela não consegue abraçar os dois abismos. “Que se as coisas naturais a ultrapassam, que se dirá das sobrenaturais?” (Pascal, 2001, Laf. 188, Bru. 267, p. 74). Ao pontuar a distância de uma natureza que ultrapassa o homem, tal distância seria muito maior do que quando falamos das coisas sobrenaturais. Alguém que contempla a natureza em silêncio deveria estender esse silêncio para escutar a Sobrenatureza, que se revela com desproporcionalidade – abismo entre o homem e Deus – ainda maior para o homem. A raio apologético de Pascal faz seu barulho. Ele quer deixar o leitor admirado e apavorado diante dos dois infinitos da natureza, fazendo a razão sentir sua fraqueza ao admitir que é superada, cobrando o silêncio como atitude racional e destacando o Deus cristão como lugar onde podemos encontrar em silêncio – caso Ele queira – uma resposta para as dúvidas que são engendradas na tentativa de abraçar o todo e as partes. Para Pascal, se Deus não existe, o universo é mudo; se Ele existe, cabe ao homem, em silêncio, escutá-Lo.

O silêncio do homem de fé

Para fazer saltar o silêncio do homem de fé em Pascal, teremos que traçar qual é o percurso desse homem até Deus. Para tal empreitada, escolhemos o fragmento 924 dos *Pensamentos*. Nele, o teólogo francês descreve de maneira suscinta o percurso do homem pecador em direção a um mal-estar inserido no seu coração pela ação da graça regeneradora. Todavia, tal percurso é ampliado em outro texto: *Sur la conversion du pécheur*. Nele, Pascal vai além do mal-estar sofrido e engendra uma outra etapa: o silêncio. Soltando as âncoras e levantando as velas, remaremos com objetivo de fazer o leitor compreender que o silêncio é ação do homem de fé submetido à graça e eleição de Deus.

É verdade que há certo sofrimento quando se entra na piedade, mas este sofrimento não vem da piedade que começa a estar em nós, mas da impiedade que ainda está aí. Se nossos sentidos não se opusessem à penitência e se nossa corrupção não se opusesse à pureza de Deus, não haveria nisso nada de penoso. (Pascal, 2001, Laf. 924, Bru. 498, p. 382)

A piedade causa sofrimento no homem de fé. Todavia, Pascal entende que não se trata de um sofrimento imposto pela piedade, mas de um sofrimento causado pelas próprias disposições de uma natureza corrompida pelo pecado. A piedade, característica daquele que é tocado pela graça, funciona como um remédio regenerador de uma doença: a impiedade. Dessa maneira, o sofrimento, para Pascal, pareceria ganhar outra configuração, como afirma Denise Leduc-Fayette: “Misteriosa sacralização aquela do sofrimento, propriamente infectada de um valor sacramental, radicalmente desligada do mal porque ela coincide com o fundo próprio do amor...” (1996, p. 356). Mal e sofrimento estão estritamente desligados quando é a ação regenerativa da graça a causa do sofrimento. Padecer ante o fluxo contínuo do amor de Deus no coração é percorrer os mesmos passos do Nazareno. Cristo, em seu ato salvífico, incorpora o sofrimento e restaura o mesmo: “Tudo é doce em Jesus Cristo, até a morte; e isto é porque ele sofreu e morreu para santificar a morte e os sofrimentos [...]”. (Pascal, 1963, p. 276). O sofrimento divino que aflige o homem de fé é a dor ante a ruptura com a impiedade que está incrustada na natureza caída. Os sentidos, parte dessa natureza doente, sentem o ácido curativo e restaurador. Purificar é o objetivo da graça, ou seja, restaurar a natureza maculada. “Pascal só abandona a natureza para encontrá-la, restaurada pela graça” (Michon, 1996, p. 240). Depois da cura não há sofrimento, mas absorção da graça. O sofrimento, dessa maneira, possui seus graus proporcionais:

Quanto a nós, só sofremos na proporção em que o vício que nos é natural resiste à graça sobrenatural; nosso coração se sente

cindido entre esses dois esforços contrários, mas seria uma injustiça imputar esta violência a Deus que nos atrai em lugar de atribuí-la ao mundo que nos retém. (Pascal, 2001, Laf. 924, Bru. 498, p. 382)

Essa é a mecânica da dor em Pascal: quanto maior o vício, maior o sofrimento e vice-versa. Ou seja, o sofrimento é proporcional ao vício preso ao homem. O ser humano é visto entre duas disposições, que o atraem infalivelmente: o bem, representado pela graça de Deus; e o mal, manifesto pelas armadilhas do pecado. Dessa maneira, a descrição agostiniana (Agostinho, 1998, p. 114) do homem antes e depois da queda – na controvérsia com Pelágio¹³ –, assumida por Pascal, de maneira especial nos *Écrits sur la grace*,¹⁴ nos parece sugestiva para sublinhar o estado presente do homem em suas disposições entre o bem e o mal. O homem tornou-se escravo de seu deleite a tal ponto que, para libertá-lo da escravidão do pecado, fazer-se-ia necessário um deleite mais possante.¹⁵ A graça eficaz é a potência capaz de romper as correntes da impiedade e atrair infalivelmente o eleito na direção do Bem, ou seja, do próprio Deus. Todavia, para entender esse processo, Pascal sugere uma imagem no fragmento 924: uma mãe é persuadida por ladrões que objetivam roubar seu filho e roubam-no de seus braços. Entretanto, a mãe empenha suas forças para resgatar seu filho das mãos dos salteadores e, no resgate, este sofre a violência amorosa da mãe. A graça exerce o mesmo trabalho da mãe: resgata o pecador do vício do pecado em meios às dores e lhe concede a liberdade. O sofri-

¹³ Para saber mais sobre Pelágio e as controvérsias com Santo Agostinho, ver Lambeigts (2003, pp. 39-49) e Costa (2002, pp. 345-383).

¹⁴ Trata-se do segundo *Écrit*. Cf. Pascal (1963d, pp. 317-319).

¹⁵ “Mas agora, na corrupção que infectou a alma e o corpo, a concupiscência sendo exaltada tornou o homem escravo de seu deleite, de maneira que, sendo escravo do pecado, ele não pode ser liberto da escravidão do mesmo senão por um deleite mais possante que o torne escravo da justiça” (Pascal, 1963d, p. 332).

mento torna-se parte necessária do processo salvífico: “Não sei o que é este princípio de dor o qual falais; mas sei que é preciso que ele venha” (Pascal, 1963f, p. 265). Não se trata de uma apologia da dor, mas de uma etapa dentro do processo regenerativo. Descolar o homem do pecado causa sofrimento e retira-o daquela falsa paz: “A mais cruel guerra que Deus poderia travar com os homens nesta vida é deixá-los sem essa guerra que ele veio trazer. Eu vim trazer a guerra, diz ele, e como instrumento desta guerra vim trazer o ferro e o fogo. Antes o mundo vivia naquela falsa paz” (Pascal, 2001, Laf. 924, Bru. 498, p. 382). Há duas espécies de paz: a falsa e a verdadeira. A primeira é aquela do homem deixado às suas próprias forças e imerso na cegueira de sua condição caída. Para desenhar essa falsa paz, lembramos o *divertissement* pascaliano, um desvio estratégico ou “na linguagem do século XVII a dupla acepção de dar prazer e de desviar da boa direção” (Leduc-Fayette, 1996, pp. 147-148). O *divertissement*¹⁶ é o movimento contínuo do sujeito na tentativa de fugir do *ennui*, ou seja, uma tristeza profunda. A segunda é aquela na qual o homem é eleito por Deus e mergulhado na graça, onde ele encontra a verdadeira liberdade e as forças para agir bem. O homem vive uma Parusia diminuta, na qual Deus despeja seu amor pela efusão da graça. Mas é nesse deslumbramento escatológico que o silêncio emana no texto *Sur la conversion du pécheur*:

E nestas novas reflexões a alma entra na visão das grandezas de seu criador, e em humilhações e adorações profundas. Aniquila-se em sua presença e não podendo formar de si mesma uma idéia suficientemente baixa, nem de conceber uma idéia muito elevada deste bem soberano, faz novos esforços para se rebaixar até os últimos abismos do nada, considerando Deus nas imensidades que ela multiplica sem cessar; enfim, nesta concepção, que esgota suas forças, a alma adora-O em silêncio,

¹⁶ Para saber mais sobre *divertissement*, ver Pascal (2001, Laf. 136, Bru. 139, pp. 50-55); Pondé (2001, pp. 225-253); Patitucci (2002, pp. 81-119).

considera-se sua vil e inútil criatura, e por seus respeitos reinterados o adora e o bendiz, e quereria para sempre bendizê-lo e adorá-lo. (Pascal, 1963c, p. 291)

O delumbramento da alma não vem sozinho. A preocupação é pedagógica: um deslumbramento exacerbado da graça de Deus poderia acarretar um orgulho improdutivo e, conseqüentemente, dicotômico com a graça. Dessa maneira, a companhia do deslumbramento é a humilhação. Essa é marca das lembranças de um passado pleno de orgulho e concupiscência e contrário à humildade que, para a tradição cirterciense, está ligada à simplicidade do evangelho (Cf. Leduc-Fayette, 1996, p. 339) e que, para Pascal, está ligada ao Cristo. Assim, a humilhação é transfigurada: “Um Deus humilhado até a cruz” (Pascal, 2001, Laf. 253, Bru. 679, p. 100). Jesus foi humilhado: isso revela o orgulho dos homens; Jesus sofre por amor aos homens: revelando sua humildade e obediência ao Pai. Portanto, Cristo transforma humilhação em humildade. “As penitências exteriores dispõem à interior, como as humilhações à humildade [...]” (ibid., Laf. 936, Bru. 698, p. 388). Assim deve acontecer com o cristão que, sofrendo as humilhações de seu orgulho, tem tal sentimento transformado em humildade pela graça de Cristo. Pela sua paixão e morte, a humilhação é regenerada, configurando-se como humildade.

Diante do processo transformador da humilhação em humildade pela ação da graça, a alma tenta formular uma idéia baixa de si em um abismo que Deus multiplica ao deslocar continuamente o fundo e, cansada, ela adora a Deus “em silêncio”.

Queria destacar uma imagem que me parece um compêndio do homem pascaliano em silêncio à escuta de Deus: “E se assentaram juntamente com ele na terra, sete dias e sete noites; nenhum lhe dizia palavra alguma, porque viam que a dor era muito grande” (Jó 2, 13). Jó teve seus bens destruídos, sua família dilacerada e seu corpo coberto por doenças da cabeça aos pés. Vive a incompreensão do fato enquanto “grita” com seus

amigos, rebatendo o porquê do mal que lhe é afligido. Ele quer falar com Deus. Todavia, diante do cansaço dos gritos, Jó escuta a Deus. A voz de Jó desaparece. Só Deus fala. “A teologia que possui, entretanto, todas as cartas de nobreza, é tão inexistente em Pascal na medida onde o verdadeiro discurso sobre Deus é aquele que Deus pronuncia de si mesmo” (Michon, 1996, p. 203).

Conclusão

A perspectiva de um Pascal quietista não é uma hipótese ingênua. O que dizer de um teólogo que escreve rezando? Não seria plausível supor que *Pensamentos* seria, para Pascal, um livro de espiritualidade à espera do “toque de Deus” para persuadir o leitor? Se tal perspectiva se sustenta, a espera desse “toque” é vivida em silêncio, ou seja, nada a se falar quanto à ação de Deus no coração daquele leitor que poderá ser tocado. Dessa maneira, destacamos acima o silêncio da razão, visto que o filósofo é alguém consciente de que há uma diversidade de sistemas de pensamento para abraçar. Todavia, os critérios absolutos pareceriam não existir para a razão humana, deixando-a sem base e parâmetros confiáveis, de modo que o silêncio é a atitude racional de um pensador que esgota todas as possibilidades e espera em Deus que o pensamento seja regenerado por uma força que o ultrapassa: a graça redentora de Cristo. Quanto ao silêncio da natureza, Pascal faz brotar no homem uma espécie de sentimento oceânico de grandeza e pequenez, na tentativa de cansar o leitor em presença dos abismos engendrados e fazê-lo esperar em silêncio a ação de Deus para contemplar as partes e o todo. Este, porém, é axioma fundante para o conhecimento objetivo e universal e não um simples conhecimento local e restrito as condições preestabelecidas. Por último, sublinhamos o silêncio do homem de fé na radiografia da alma pecadora em direção ao objeto que impulsiona e se deixa amar: Deus.

Concluimos que há duas formas de categorizar o silêncio em Pascal:¹⁷ o primeiro é aquele sem a graça, no qual o filósofo chega na equipolência dos sistemas filosóficos e vive no vácuo da falta de critérios últimos, e o segundo é aquele da natureza, no qual o homem sente pavor diante do silêncio eterno dos espaços infinitos; o segundo é o silêncio enquanto adoração. Dessa maneira, o silêncio é uma prece.

Referências

- A *BÍBLIA SAGRADA* (1969). Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília, Sociedade Bíblica do Brasil.
- AGOSTINHO, Sto. (1998). *A natureza e a graça*. Tradução de Augustinho Belmonte. 2 ed. São Paulo, Paulus.
- BRAS, G. e CLÉRO, J. P. (1994). *Pascal – Figures de l’imagination*. Paris, PUF.
- CHEVALLEY, C. (1995). *Pascal, contingence et probabilités*. Paris, PUF.
- COSTA, M. R. N. (2002). *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre, EDIPUCRS/Unicap.
- LAMBEIGTS, M. (2003). O pelagianismo: um movimento ético-religioso que se tornou uma heresia e vice-versa. *Concilium – Revista Internacional de Teologia*. São Paulo, Vozes, s.d.
- LEDUC-FAYETTE, D. (1996). *Pascal et le mystère du mal*. Paris, Clerf.

¹⁷ As faces do silêncio são formas de encontrar o silêncio em Pascal. Vale destacar que intuimos poder encontrar “outras faces” do silêncio em Pascal, além daquelas que tomamos como objetivo neste artigo, a saber: no *divertissement*, na física, na política e na sua filosofia da linguagem. Todavia, esses silêncios que encontramos podem ser categorizados nestas duas espécies (Que o leitor não confunda “as faces do silêncio”, ou seja, o método de fazê-lo exsudar aos olhos do leitor, com as categorias do silêncio a seguir): um com a graça – adoração a Deus – e outro sem a graça – pavor em presença dos espaços infinitos.

- LESSA, R. (1995). *Veneno pirrônico: ensaios sobre ceticismo*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- MESNARD, J. (1993). *Les Pensées de Pascal*. Paris, Sedes.
- MICHON, H. (1996). *L'ordre du coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris, Champion.
- NEIMAN, S. (2003). *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Rio de Janeiro, Difel.
- PASCAL, B. (1963). "Lettre a M. et Mme. Perier, a Clemont: a l'occasion de la mort de M. Pascal le Père". In: *Oeuvres Complètes*. Paris, Seuil.
- _____ (1963a). "Entretien avec M. de Sacy". In: *Oeuvres Complètes*. Paris, Seuil
- _____ (1963b). "De l' Esprit Geométrique et de l' Arte de Persuader". In: *Oeuvres Complètes*. Paris, Seuil.
- _____ (1963c). "Sur la conversion du pécheur". In: *Oeuvres Complètes*. Paris, Seuil.
- _____ (1963d). "Écrits sur la grace". In: *Oeuvres Complètes*. Paris, Seuil.
- _____ (1963e). "Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies". In: *Oeuvres Complètes*. Paris, Seuil.
- _____ (1963f). "Lettre aux Roannez". In: *Oeuvres Complètes*. Paris, Seuil.
- _____ (2001). *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo, Martins Fontes.
- PATITUCCI, A. C. A. (2002). *A psicologia em Pascal: configurações da insuficiência do homem*. Dissertação (Mestrado), Departamento de Ciência da Religião. São Paulo, PUC.
- PONDÉ, L. F. (2004). *Conhecimento na desgraça: ensaio sobre epistemologia pascaliana*. São Paulo, Edusp.
- _____ (2001). *O homem insuficiente*. São Paulo, Edusp.
- ROSSET, C. (1989). *Lógica do pior*. Tradução de Fernando J. F. Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo.

Recebido em setembro de 2005.

Aprovado em novembro de 2005.

SARAMAGO E SEUS DUPLOS: O DESEJO MIMÉTICO E O VAZIO DE HUMANIDADE DO HOMEM PÓS-MODERNO

Adelino Francisco de Oliveira

Mestre em Ciências da Religião – PUC–SP

adelino.oliveira@ig.com.br

Alexandre Mauro Bragion

Mestrando em Teoria e História da Literatura – IEL/Unicamp

ambragio@unimep.br

Resumo: partindo de uma releitura de *O homem duplicado*, de José Saramago, o presente ensaio visa discutir a complexidade do mundo pós-moderno – à luz das teorias de Edgar Morin, René Girard e Sigmund Freud – a fim de descortinar nele vestígios que nos auxiliem a pensar a crise que abala nossa condição de humanos inseridos num universo de aparente caos e desordem.

Palavras-chave: identidade; complexidade; pós-modernidade.

Abstract: from the post-reading of “The duplicated man”, by José Saramago, the current essay is aimed to discuss the complexity of the post-modern world – based on the theories of Edgar Morin, René Girard and Sigmund Freud – in order to discover, in the novel, the vestiges which may help us to think about the crisis that affects our condition as human beings living in a universe of apparent chaos and disorder.

Key-words: identity; complexity; post-modernity.

Vestígios do humano

Ainda que nunca cheguemos a constituir uma
civilização bem-sucedida, precisaremos das
extraordinárias forças da arte para aniquilar o
instinto de conhecimento sem limites,
para criar uma unidade.
(Nietzsche, 2001, p. 5)

A dinâmica do contemporâneo caracteriza-se, em definitivo, pela dança dos paradoxos. É o tempo das incertezas, no qual conceitos como transitoriedade, temporalidade e efemeridade ganham terreno em todos os campos da vida – nas práticas de consumo, nas relações afetivas, nas vivências religiosas, nas produções artísticas, etc.,¹ Talvez, o conceito que defina com mais precisão o dilema do mundo contemporâneo seja aquele advindo dos oráculos do personagem Zaratustra de Nietzsche: o conceito de niilismo. Ora, o niilismo é o nada, é a falta total de sentido e o sentimento pleno de vazio – como propõe o próprio Nietzsche ao niilista: “falta a meta; falta a resposta ao porquê?” (Nietzsche, 2002, p. 54). Ora, a falta e o vazio de vida nos lançam de maneira frenética em busca de plenitude e de realidades cheias de energias vitais, do mesmo modo que o niilismo nos faz indagar sobre a ética, a moral e a fé. Com outra imagem, podemos dizer que o caos nos conduz para a ordem, sendo ele necessário para que ela possa ser estabelecida. Mais do que isso, como nos ensina Edgar Morin, a ordem e a desordem coabitam na complexidade do mundo e, nesse sentido, torna-se necessário estabelecer a interação entre um estado caótico e desordenado de existência e um estado fincado na ordem e organizado, para que as coisas (a realidade existencial) sejam compreendidas em sua complexidade.

¹ Para mais informações sobre o tema da dinâmica das relações no contemporâneo, ler “As religiões e o sagrado nas encruzilhadas da pós-modernidade” (Queiroz, 1996, pp. 9-22).

Tal percepção ganha importância à medida que ela nos possibilita uma melhor aproximação do paradoxo existencial do ser humano contemporâneo: um ser que procura fora de si aquilo que somente poderá ser encontrado nele mesmo. Em outros termos, um ser humano que, olhando para si mesmo, como Narciso, somente se percebe mergulhado em caos e desordem – daí o sentimento de vazio e a falta de sentido existencial – e busca, de maneira desesperada, o sentimento de plenitude e o sentido existencial em realidades exteriores a ele mesmo (em um movimento contrário ao de Narciso), revelando-se, então, incapaz de compreender que coabitam dentro dele, na complexidade de seu ser, a desordem e a ordem, o vazio e as indagações mais profundas sobre a existência, a falta de sentido e a esperança no devir. Por conseguinte, talvez, a busca fundamental do humano – perversamente mergulhado em um infernal niilismo – se origine a partir de um desejo inconsciente de encontrar a sua própria humanidade. Um humano com sede e desejo avassalador de humanidade, mas que se revela incapaz de encontrá-la nele mesmo.

Por assim pensarmos, somos de fato levados a considerar, então, o dinamismo do desejo mimético – tema caro ao pensador René Girard.² O desejo mimético configura-se no desejo de ter e ser o que o outro possui e é. Tal desejo imitativo – o termo *mimesis* é de origem grega e pode ser traduzido como *imitação* – é também apropriativo: o sujeito desejante enxerga no outro o sentido e a plenitude que não encontra em sua própria existência; vindo a buscar, dessa forma, apropriar-se da vida desse outro. O problema é que, ao apropriar-se da existência alheia – se considerarmos que tal ato seja realmente possível –, o sujeito alienador se perceberia ainda mais submerso em profundo vazio existencial, agravado agora pela ausência de si mesmo. Assim, o mecanismo do desejo mimético desvela-se como chave

² Na obra *A violência e o sagrado*, Girard (1990) analisa a dinâmica de desencadeamento do desejo mimético como processo originário da experiência religiosa e do próprio desenvolvimento da civilização.

psicológica para compreendermos o dinamismo dos sentimentos e das relações no contemporâneo. A lógica mimética – imitativa e apropriativa – lança o ser humano em um ciclo infernal, no qual o desejo somente alcança uma satisfação momentânea, não sendo nunca completamente saciado. Nessa lógica, na medida em que se realiza a apropriação e a identificação com o outro (objeto desejado), o mimetismo desencadeia um novo desejo, perpetuando o constante sentimento de falta e de vazio.

No entanto, a falta e o vazio existencial – expressões do caos e da desordem interiores – delineiam-se como ausência de si mesmo, como profunda carência de humanidade. Assim, o que nos interessa aqui, de modo pontual, é lançar olhares sobre essa carência existencial, que acaba por remeter o mundo contemporâneo para uma dimensão niilista, alicerçada, de maneira mais específica, nos sentimentos de vazio, angústia, náusea e tédio que parecem compor, em definitivo, o complexo cotidiano dos seres humanos. Almejamos, então, percorrer um caminho de reflexão e análise, com a esperança de que ele nos forneça preciosas pistas para compreendermos o vazio de humanidade que marca, de maneira indelével, o humano no contemporâneo. Ressaltamos que a tarefa que nos propomos neste ensaio torna-se plausível somente se assumirmos uma dimensão complexa de conhecimento,³ pois entendemos que se faz imprescindível lançar um olhar radical – no sentido marxiano do termo – sobre o ser humano e seus sentimentos. Nesse caso, nosso olhar só gozará de tal profundidade se estiver imbuído de uma perspectiva complexa – um olhar complexo para se aproximar da complexidade radical do humano. Ora, como alcançar tal discernimento cercado-se tão-somente de uma racionalidade cartesiana e positivista? Funda-se aqui a imprescindibilidade de um discurso capaz de dialogar com subjetividades – a confusão e o desnortamento dos próprios sentimentos humanos – sem,

³ Para compreender o que significa uma perspectiva complexa de conhecimento, ler *Ciência com consciência*, de Morin (2002).

contudo, provocar reducionismos ou catalogações. Tal discurso só pode advir da arte – mais especificamente da literatura –, que desfruta de plena liberdade criativa, não tendo, de fato, a intenção de cunhar idéias claras e distintas, como reza a racionalidade cartesiana, nem a pretensão de assumir uma postura pautada na objetividade positivista. A literatura – genuína expressão de arte – revela-se aqui como instrumento que nos leva a ascender ao misterioso universo do humano, como nos ensina o próprio Nietzsche:

No esplêndido mundo da arte – como é que filosofaram? Quando se alcança uma realização da vida termina o filosofar? Não, é só neste momento que começa o verdadeiro filosofar. Seu juízo sobre a existência diz mais sobre ela porque tem, diante de si, uma realização relativa, todos os véus da arte e todas as ilusões. (Nietzsche, 2001, p. 1)

Nesse sentido, com o intuito de buscar vestígios que nos auxiliem na análise dos rostos amargurados pelos sentimentos de caos e desordem, nos reportaremos a uma obra construída no campo próprio da literatura. De fato, em nossa aproximação ao humano – ou pelo menos às angústias do humano –, é por meio da literatura que deparamos com o mais recente romance de José Saramago: *O homem duplicado* (2003). Bebendo na fonte de tão intrigante enredo é que, a partir dele, vamos nos embrenhando pelas agruras da pós-modernidade e, sem perdê-lo de vista, nos aventuraremos a descobrir onde e como se esconde o humano em meio ao caos e à desordem estabelecida.

Literatura e psicanálise: no duplo, a existência perdida

No romance em tela, o escritor português, antenado às metamorfoses do mundo pós-moderno, percorre o mesmo caminho trilhado em *Todos os nomes* (Saramago, 1997), que consiste no processo investigativo levado a cabo por um protagonista perturbado, depressivo e solitário. Da mesma forma que nos

romances anteriores, em *O homem duplicado* encontramos novamente a presença de uma temática que vem se sacralizando ao longo da obra de Saramago: o tema da busca interior como força motriz a conduzir o homem a um encontro com o *Self*.⁴ Só que neste último romance não temos mais um protagonista que entra em uma crise existencial motivado pela curiosidade – como em *Todos os nomes* – nem por ter de lutar por sua própria sobrevivência – como em *Ensaio sobre a cegueira* (Saramago, 1995). O que agora vai colocar em crise o personagem principal do romance é o fato de ele, acidentalmente, descobrir não ser mais uma pessoa singular no mundo. Ou seja, a trama que envolve o romance, desta vez, origina-se quando o protagonista reconhece ser possuidor de um duplo. Em tempos de clonagem, de globalização e de biotecnologia – quando até mesmo a filosofia parece preocupar-se de maneira excessiva com a existência de um mundo dominado por clones e andróides, haja vista a grande quantidade de reflexões filosóficas inspiradas por *Matrix* e a repercussão do livro *A troca impossível*, do filósofo francês Jean Baudrillard (2002) –, na obra de Saramago, o tema do duplo transforma-se em metáfora, ficando evidente a aproximação entre a crise existencial que perturba o personagem principal – quando ele descobre seu duplo – e a crise existencial que assola o homem contemporâneo – que se vê sob a ameaça concreta dos clones.

Desenvolvendo-se num tempo cronológico atual, o enredo de *O homem duplicado* inicia-se quando o protagonista – Tertuliano Máximo Afonso –, procurando meios de vencer a depressão que se abatia sobre ele, aceita a sugestão de um colega de trabalho e procura distrair-se assistindo a uma comédia intitulada “Quem porfia mata a caça”. Ao invés de beneficiar-se com o filme, extraindo dele agradáveis momentos de lazer e distração, o nosso depressivo protagonista vai levar o maior

⁴ Sobre esse tema, ler *O encontro com o Self: um comentário junguiano sobre as ilustrações do livro de Jô de William Blake* (Edinger, 1995).

susto de toda a sua vida, pois é justamente nesse filme que Tertuliano vê o seu duplo, encarnado na pessoa de um dos figurantes que atuam na comédia. Embasbacado com tão impressionante semelhança, Tertuliano Máximo Afonso vai dar início a um processo investigativo (sobre o qual se desenvolve todo romance) que objetiva descobrir quem é esse duplo, o que ele faz e como é que ele vive. Uma vez feita tal investigação e estabelecido um contato entre eles, as conseqüências dessa aproximação tornam-se funestas para ambos os personagens: António Claro, o duplo, vem a falecer, e Tertuliano não vai titubear em assumir a vida desse duplo como se fosse sua própria vida – matando, dessa forma, a existência legítima e original do ser Tertuliano Máximo Afonso (e satisfazendo também, ironicamente, o ditado popular português que dá nome à suposta comédia que inicia toda essa desordem entre as personagens: “Quem porfia mata a caça”).

Apesar de ganhar ares de novidade em nosso mundo pós-moderno, o tema dos sócias, dos duplos e dos autômatos, no entanto, povoa o universo literário há muito tempo, sendo possível encontrarmos referências preciosas sobre o tema até mesmo no teatro clássico latino da Antigüidade – datando do final do século III a.C. uma hilariante comédia escrita por Plauto (1999), intitulada *Os Menecmos*, na qual podemos conferir as confusões provocadas pela presença de duas personagens absolutamente idênticas em um mesmo lugar. Da mesma forma, o medo que os duplos provocam nos homens aparece sob o olhar da psicanálise, já ano de 1919, quando Freud publica um curioso artigo intitulado *Unheimlich* (que na edição em português recebe a perigosa tradução de *O Estranho*), no qual, abordando a origem do medo e do horror do homem diante de situações sinistras ou inesperadas, Freud nos oferece uma leitura psicanalítica do conto *O homem de areia*, de Hoffmann (1993). Nesse conto, vemos Natanael, o protagonista da história, ser atormentado ao longo de sua vida adulta pela presença sinistra de Coppola – um possível duplo do provável assassino de seu pai – e pela

boneca Olímpia, um ser autômato pelo qual Natanael se apaixonou. Freud tenta nos mostrar que a tenebrosa sensação que acomete Natanael ao longo do conto é fruto de um desconforto provocado pela restauração de um passado que, desde sua infância, Natanael queria esquecido, apagado, escondido (no caso, a visão do assassinato do pai). Como Natanael julgava-se culpado pelo assassinato do pai, o aparecimento de um duplo do suposto assassino arrancaria do inconsciente de Natanael o indesejado e desconfortável sentimento de culpa que ele tanto queria esquecido – trazendo ao consciente do protagonista uma estranha sensação de horror e medo, cuja origem era para ele desconhecida (e que inevitavelmente leva Natanael ao suicídio). Em outras palavras, e simplificando sinteticamente o conceito freudiano, o pavor sentido por Natanael diante de Coppola e Olímpia – e que espelha o horror e medo sentidos pelos homens diante da presença de seres estranhos como os duplos, as marionetes, os andróides e os autômatos – surge a partir da volta, ao consciente do protagonista, de um passado forçosamente deslocado ao inconsciente dele. Por analogia, chega-se à idéia de que – como sugere o próprio Freud ao citar Schelling – o pavor do ser humano diante do duplo é provocado por tudo aquilo que o duplo representa e que deveria permanecer secreto, mas inesperadamente vem à luz (Freud, 1969, p. 45).

Estendendo-se a interpretação freudiana de *O homem de areia* sobre *O homem duplicado*, inevitavelmente, somos levados a pensar que as histórias assumem perspectivas interpretativas semelhantes – afinal, da mesma forma que Natanael, Tertuliano Máximo Afonso também se apavora ao ver-se diante de um duplo. No entanto, uma diferença fundamental se faz presente entre as duas histórias. Ao contrário de Natanael, o duplo que Tertuliano vê não é o duplo de uma outra pessoa, mas sim o seu próprio duplo. Essa diferença torna-se fundamental para a análise do romance de Saramago se pretendermos traçar sobre ele uma visão psicanalítica. Se o horror de Natanael diante de um duplo justifica-se pela lembrança cruel do assassinato e do

assassino de seu pai, que fatos justificariam o horror de Tertuliano diante do seu próprio duplo? O que estaria escondido no inconsciente de Tertuliano que faz com que a visão de sua própria imagem torne-se para ele tão dolorosa?

O que percebemos no romance de Saramago é que, na verdade, vai-se criando ao longo da história do homem duplicado um curioso jogo de oposições. Tal jogo se faz curioso porque, ao desconstruirmos o enredo do romance – focando nossa visão na personagem principal –, vemos que a oposição que se estabelece a partir do protagonista origina-se num duelo dele contra si mesmo. Ou seja, ao contrário de *O homem de areia*, quando temos um confronto direto entre Natanael e Coppola, em *O homem duplicado* esse enfrentamento se dá entre Tertuliano *versus* a réplica de Tertuliano. A partir do estabelecimento de uma oposição entre o protagonista e seu duplo, ao voltarmos nossos olhos para o desenrolar do enredo, veremos que, psicologicamente, Tertuliano é sempre descrito como um homem triste, deprimido, sem força nem vontade de continuar a viver. Seu duplo, ao contrário, é um artista em franca ascensão, feliz e casado com uma bela mulher. Tal fato confirma o jogo hierárquico estabelecido entre eles e, com segurança, podemos dizer que tal oposição já sinaliza a visão que Tertuliano tem de seu duplo e de si mesmo. Ou seja, para o protagonista, o seu duplo constituía-se num ser perfeito – que ele, Tertuliano, poderia e até gostaria de ser, mas que sua grande pobreza humana não lhe permitiu. Nesse sentido, podemos pensar que o duelo de Tertuliano ante seu duplo muito se assemelha também ao duelo do *id* ante o *superego*, proposto por Freud ao formular sua teoria sobre o inconsciente. Tertuliano seria, portanto, o mais puro exemplo da castração dos desejos e sensações prazerosas, enquanto que o seu duplo simbolizaria justamente o extravasamento e a exaltação desses desejos. Tal idéia, por fim, justificaria a atitude final de Tertuliano, que, ante a morte de seu duplo, não vacila em assumir de imediato a vida que o outro levava, fazendo-se passar por ele. Por fim, pode-se concluir que o incômodo que

Tertuliano Máximo Afonso sente diante de seu duplo nasce da exposição que esse duplo faz, ou pode fazer, de coisas e elementos que o próprio Tertuliano tentou esconder ao longo de toda a sua vida.

Curiosamente, vale lembrar ainda que a oposição acima apresentada muito se assemelha ao jogo de oposições que pode ser percebido quando, citando Derrida, Jonathan Culler nos apresenta – em *Sobre a desconstrução* – uma série de questões sobre a desconstrução do mundo e da literatura pós-modernos. Segundo Culler, em uma tradicional oposição filosófica, não temos uma pacífica coexistência de elementos opostos, mas uma violenta disputa hierárquica em que um dos termos da oposição domina o outro – sendo que a desconstrução dessa oposição se basearia na inversão de tal hierarquia (cf. Culler, 1997, p. 99). Como já dissemos, tal oposição (“Tertuliano *versus* o seu duplo”) gera uma guerra íntima entre os elementos que a constituem, estabelecendo-se uma hierarquia na qual Tertuliano é nitidamente o elemento mais fraco ou inferior. No entanto, ao final do romance, ao assumir o lugar de seu duplo – valendo-se da morte dele – Tertuliano, no mais puro estilo pós-moderno, inverte essa relação hierárquica, desconstruindo a oposição que se estabeleceu entre os dois a partir do momento em que um se deu conta da existência do outro. Desconstrói-se, assim, a desordem estabelecida pelos duplos, e do caos renasce a organização – mesmo que forjada, estúpida e brutal. Entre duplos e clones, portanto, a saga de Tertuliano Máximo Afonso, o “homem duplicado” de Saramago – mais do que registrar um momento histórico no qual todos, ao se globalizarem, perdem sua identidade e se massificam e se confundem numa massa imberbe e multiforme – marca o recôndito desejo humano de sentir o mundo com a pele do outro; sinalizando, da mesma forma, a essência de um mundo regido pela troca de caráter, pela pluralidade de “eus” que coabitam um único eu recalcado e insatisfeito – como já tão bem preconizava, ao longo do século XX, a obra de outro poeta, também português: Fernando Pessoa.

Por fim, como nos conta Leyla Perrone-Moisés, quando se lê qualquer obra de Saramago, deve-se levar em conta que o escritor português é um grande fabulista e, por conta disso, suas histórias – que mais merecem ser chamadas de “estórias” – estruturam-se na verdade como grandes parábolas:

Quem leu apenas uma ou duas obras do escritor ignora a riqueza e a variedade do conjunto, e pode formar uma opinião equivocada a seu respeito. Somente aqueles que não captaram ou não apreciam o caráter alegórico da ficção de Saramago podem dizer que suas personagens são esquemáticas, carentes de espessura psicológica ou que suas histórias são inverossímeis. Tal alegação revela uma total incompreensão de seu projeto romanesco. Saramago não é um escritor analítico, um esmiuçador de idéias ou de estados de alma (embora prove, em muitos momentos, que sabe fazer isso). As histórias que ele narra não valem por si mesmas, mas por seu sentido alegórico. E é justamente a generalização alegórica que lhe garante a recepção universal desde sempre concedida aos aedos, aos fabulistas, aos contadores de estórias. (Perrone-Moisés, 2000, p. 187)

Assim sendo, *O homem duplicado* – como uma grande parábola – nos propõe uma grande questão: seria a crise de Tertuliano semelhante a nossa? E, acrescentando a essa parábola uma interpretação psicanalítica, a partir de Freud, poderíamos estender essa interrogação inicial para: será que o que nos atormenta e amedronta ante a imagem dos duplos se origina justamente na exposição daquilo que gostaríamos de esconder e não conseguimos (nossa fraqueza e mortalidade, por exemplo)? Ou, ainda: se os duplos excitam nosso inconsciente, como sugere Freud (1969) em *Das Unheimlich*, trazendo à tona sensações de medo e pavor que se originam em traumas e incômodos que gostaríamos de esquecer para sempre, que pensamentos ou ações tão graves a humanidade tanto gostaria de sufocar?

Por fim, é curioso notar que, ao longo de todo o romance, ao tentar buscar explicações para a existência de seu duplo, Tertuliano poucas vezes discute ou reflete sobre questões religiosas

ou divinas. Em suma, nosso infeliz protagonista poucas vezes leva em conta a existência e ou a vontade de um Deus – poucas são as considerações pautadas num pensar religioso feitas por Tertuliano para tentar explicar a incrível descoberta de seu duplo. Por conseguinte, ao concebermos o romance de forma alegórica, como nos propõe Leyla Perrone-Moisés, considerando-o uma “alegoria moderna, isto é, aquela que nasce da História e a ela remete” (2000, p. 187), poderíamos supor que esse afastamento do homem em relação ao divino configura-se também em mais uma característica de nosso mundo pós-moderno? Nesse sentido, se nos serve de inspiração a tradição esotérica judaica – na qual vemos que as emanções e os desdobramentos divinos, que sustentam a criação do mundo, dão-se pela vontade de Deus contemplar a Deus –, a partir de Saramago podemos dizer que, na criação do mundo pós-moderno, ao desdobrar-se em outros “eus” quis o homem contemplar o próprio homem, mas se apavorou perante o que viu.

No rastro do humano: conjecturas sobre as possibilidades de (des)encontro com o si mesmo

À guisa de conclusão, temos ciência de que – neste momento do presente ensaio – seria ingênuo e até mesmo muito perigoso apontar verdades como soluções definitivas e categóricas sobre o tema que nos propusemos a desenvolver; mesmo porque, se assim o fizéssemos, não seríamos coerentes com a perspectiva de complexidade que vislumbramos assumir em nossa análise. Entretanto, cabe-nos ainda conjecturar acerca de alguns possíveis caminhos que, diante de tal complexidade, nos colocam no rastro do humano. Nessa trilha, vale recordar que foi por meio da contemplação do objeto artístico – mais precisamente por meio de uma análise sobre *O homem duplicado*, de Saramago – que vislumbramos a possibilidade de vasculhar os vestígios do humano no contemporâneo. Nesse sentido, consta-

tamos que o humano, mergulhado em um profundo desejo de si mesmo, tende a voltar-se para o outro – que na lógica mimética aparece como o seu duplo –, temendo-o de imediato – mas, ao mesmo tempo, interessando-se por ele, desejando-o secretamente a ponto de, a fim de apropriar-se de sua existência, tentar possui-lo de alguma forma (o que, de alguma maneira, viria a trazer algum alento e sentido a sua própria existência vazia). Assim, pudemos conferir que o caos e a desordem existenciais lançam o humano – como Persival em busca do cálice sagrado – em uma dinâmica frenética de busca por um mundo organizado e de procura por um ordenamento interior – vislumbrado, porém, em realidades exteriores – que, todavia, se estabelece pelo confronto direto entre o “eu” e o “outro.”

Diante de tais fatos, parece-nos, então, que o paradoxal no pós-moderno consiste precisamente no fato de que, na luta com o outro, o anseio por serenidade e por um sentido existencial somente poderá ser saciado a partir de um profundo mergulho em si mesmo. Ou seja, o enfrentamento da crise pós-moderna – configurada aqui a partir de uma existência dilacerada de sentido – é o único exercício capaz de produzir a superação da própria crise. Como a Fênix, que renasce das próprias cinzas, o “eu” só encontrará seu lugar diante do “outro” se um processo de mudanças íntimas vier a revalorizar e resignificar a sua própria existência no mundo. Como para Agostinho – que, em suas *Confissões*, nos revela que, ao procurar respostas para seus dramas existenciais e teológicos, encontrou no âmago do seu próprio ser a inspiração e o conforto necessários à pacificação do espírito e à acolhida de seus recônditos sentimentos: “tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos!” (1996, p. 285) – cabe ao homem pós-moderno compreender que, de fato, os caminhos de resgate e de reencontro do humano com o outro – acenando para uma dimensão de alteridade –, inevitavelmente, passam pela dor e pelo desconforto interior originários de um árduo, inevitável e muitas vezes fatal encontro consigo mesmo.

Referências

- AGOSTINHO, Sto. (1996). *Confissões*. São Paulo, Nova Cultural (Col. Os Pensadores).
- BAUDRILLARD, J. (2002). *A troca impossível*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- CULLER, J. (1997). *Sobre a desconstrução: teoria e crítica do pós-estruturalismo*. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos.
- EDINGER, E. F. (1995). *O encontro com o Self: um comentário junguiano sobre as ilustrações do Livro de Jó de Wiliam Blake*. São Paulo, Cultrix.
- FREUD, S. (1969). "O estranho". In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro, Imago.
- GIRARD, R. (1990). *A violência e o sagrado*. São Paulo, Paz e Terra.
- HOFFMANN, E. T. A. (1993). "O homem de areia". In: *Contos fantásticos*. Rio de Janeiro, Imago.
- MORIN, E. (2002). *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- NIETZSCHE, F. (2001). *O livro do Filósofo*. 5ª ed. São Paulo, Centauro.
- _____. (2002). *Fragmentos finais*. Brasília/São Paulo, Editora Universidade de Brasília/ Imprensa Oficial do Estado.
- PLAUTO (1999). *Os Menecmos*. Araraquara, FCL/Unesp.
- PERRONE-MOISÉS, L. (2000). *Inútil poesia*. São Paulo, Companhia das Letras.
- QUEIROZ, J. J. (1996). "As religiões e o sagrado nas encruzilhadas da pós-modernidade". In: *Interfaces do sagrado em véspera de milênio*. São Paulo, Olho D'água.
- _____. (2001). *O livro do filósofo*. 5 ed. São Paulo, Centauro.
- SARAMAGO, J. (1997). *Todos os nomes*. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____. (1995). *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____. (2003). *O homem duplicado*. São Paulo, Companhia das Letras.

Recebido em setembro de 2005.

Aprovado em novembro de 2005.

IMPLANTAÇÃO E ESTRATÉGIAS DE EXPANSÃO DO PROTESTANTISMO PRESBIETRIANO NO BRASIL IMPÉRIO

Edwiges Rosa dos Santos
Mestranda em Ciências da Religião – PUC–SP
edwiges.rosa@uol.com.br

Resumo: o texto apresenta alguns aspectos da implantação e as estratégias de expansão do protestantismo presbiteriano brasileiro no século XIX. A exposição aponta as primeiras tentativas de implantação protestante no país, a autorização formal, por parte do governo, que possibilitou a prática da diversidade religiosa, os dados relevantes dos primeiros anos de atuação protestante no território nacional, as dificuldades enfrentadas pelos primeiros missionários e a influência do protestantismo na área educacional.

Palavras-chave: protestantismo; religião; evangelização; educação.

Abstract: the text presents some aspects of the implantation and strategies of expansion of the Brazilian Presbyterian Protestantism during the 19th century. The exposition points out the first attempts of protestant implantation in this country, the formal authorization by the government (which made the practice of religious diversity possible), relevant data of the first years of protestant acting in the national territory, the difficulties faced by the first missionaries and the Protestantism influence in the educational area.

Key-words: protestantism; religion; evangelization; education.

Introdução

Analisar o protestantismo brasileiro, em qualquer de seus aspectos ou fases, não é uma tarefa fácil. A amplitude de fatos e as diversas denominações que atuaram e atuam ainda hoje no Brasil tornam impossível abordar amplamente o assunto em um único trabalho.

Se levarmos em conta que o Brasil foi colonizado por um país predominantemente católico, aliado à Igreja de Roma no combate direto aos hereges e que apoiou incondicionalmente todo o processo da Inquisição, conclui-se que o protestantismo no Brasil teve, durante sua expansão, sérios problemas.

Nesse contexto, como incluir o protestantismo e explicar sua penetração em uma comunidade que tinha uma herança religiosa católica tão forte? A história das nações envolvidas na história do Brasil ajuda a revelar os meios pelos quais esse processo se realizou.

Assim, na história do protestantismo, encontram-se algumas tentativas de sua implantação também no Brasil. Mas as primeiras tentativas de sua expansão no país estavam mais ligadas aos interesses políticos e econômicos do que à evangelização do continente sul-americano.

A França e, posteriormente, a Holanda viram, nas terras brasileiras, oportunidades de acumular riqueza e, ao mesmo tempo, a possibilidade de resolver parte do problema que estavam enfrentando em suas terras com os confrontos entre católicos e protestantes.

Após a saída dos invasores, todas as formas de cultos que não fossem católicos foram proibidas. Essa situação permaneceu por aproximadamente 150 anos.

A expansão protestante

A entrada oficial do protestantismo no Brasil está ligada à vinda da Família Real. Em 28 de janeiro de 1808, cumprindo parte do acordo firmado com os ingleses, Dom João VI abriu os portos brasileiros às nações amigas.

Em 1810, prevendo o fim da guerra na Europa, a Inglaterra pressionou Dom João VI para que assinasse o Tratado de Comércio e Navegação e o Tratado de Aliança e Amizade. Esses acordos eram desfavoráveis ao crescimento comercial e industrial brasileiro, pois, por meio deles, os produtos ingleses paga-

riam menos impostos que as outras nações e iriam concorrer diretamente com os produtos produzidos no Brasil. Outro ponto desfavorável para o Brasil foi a retirada de matéria-prima local e a livre entrada de qualquer espécie de produto inglês em solo brasileiro.

Para garantir que os ingleses que comercializavam ou viessem a morar no Brasil não sofressem perseguições de ordem religiosa, um dos pontos do Tratado de Comércio e Navegação assegurava a liberdade religiosa para os ingleses que aqui se instalariam, enquanto que, pelo Tratado de Aliança e Amizade, Dom João VI impedia a instalação da Inquisição no Brasil.

Dessa forma, ficou estabelecido que o governo brasileiro permitiria a prática religiosa aos protestantes ingleses e a construção de templos religiosos, sem aparência exterior de igrejas.

Artigo 5º – A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo. (Reily, 1993, p. 42)

Verifica-se, portanto, que cerca de 150 anos depois das primeiras atividades protestantes no Brasil, a autorização dada pela Coroa para que os estrangeiros pudessem praticar suas religiões em terras brasileiras não foi uma iniciativa própria, mas uma imposição da Inglaterra.

Os anglicanos iniciaram de imediato sua prática religiosa, porém, restringiram-se, inicialmente, quase que exclusivamente à comunidade inglesa.

Com a Constituição de 1824, promulgada por Dom Pedro I, o direito de prática religiosa foi estendido a todos os estrangeiros. Depois de aproximadamente 300 anos de atuação católica em terras brasileiras, essa lei possibilitou a outros grupos religiosos e a outras correntes de pensamento a possibilidade de atuação no Brasil. Entre os grupos que atuaram no Brasil podemos citar: a maçonaria, em 1801; o positivismo (como igreja),

em 1881; os luteranos, em 1823; o anglicanismo, em 1835; metodistas, em 1835; os congregacionais, em 1855; o presbiterianismo, em 1859; os batistas, em 1882; a episcopal, em 1890, e o espiritismo, em 1865 (Ramalho, 1975)

Mesmo com a concessão de direito aos estrangeiros de praticarem suas religiões, esse fato por si só não foi suficiente para a propagação do evangelho pelo país. Entre os fatores que auxiliaram na expansão podemos apontar, entre outros, a distribuição de Bíblias, a atuação de missionários e a criação da Sociedade Americana de Amigos Marítimos, no ano de 1832, no porto do Rio de Janeiro, em razão do grande número de marinheiros americanos que passavam por essa cidade.

Essa sociedade fora organizada em 1828. De certo modo, fazia parte do movimento mundial de reforma religiosa e social que aparecera nos fins do século XVIII, na Inglaterra. A sociedade americana, no entanto, não tinha conexão direta com a britânica. Era, e ainda é, uma sociedade dedicada a cuidar das necessidades espirituais e sociais dos marinheiros americanos por todo o mundo. (Vieira, 1980, p. 61)

A distribuição de Bíblias, no Brasil, teve início em 1822, através da Sociedade Bíblica Britânica e, posteriormente, da Americana. Entre os anos de 1822 e 1856, a distribuição de Bíblias foi de apenas quatro mil exemplares. Como causa, pode-se apontar a concentração da distribuição às áreas portuárias e à divulgação, por parte da Igreja católica, de que a Bíblia distribuída pelos protestantes era falsa.

Os anos seguintes apresentaram um quadro com dados muito mais animadores. No exemplar de 31/12/1880, o jornal *Imprensa Evangélica* publicou o número de literatura sagrada distribuída por apenas um dos evangélicos: “O rev. A. L. Blackford distribuiu no Brasil, desde 10 de janeiro de 1876 até 30 de junho de 1880, 3:673 Bíblias, 5:214 Novos Testamentos e 5:467 partes delles; ao todo 14:355 exemplares” (1880, p. 413).

Apesar da limitada liberdade de ação, os missionários itinerantes desempenharam importante papel na propagação do evangelho. Daniel P. Kidder e Justin Spaulding, missionários metodistas, foram praticamente os pioneiros na evangelização do povo brasileiro. Durante os anos de 1837 a 1841, desenvolveram o trabalho percorrendo diversas cidades brasileiras, distribuindo Bíblias e evangelizando.

Pode-se dizer que o trabalho realizado pelos colportores, ou seja, missionários e voluntários que distribuíam a Bíblia, foi essencial para a propagação do protestantismo no Brasil. Foram às vilas, aos sertões e aos grandes centros levando Bíblias, evangelizando, orando pelos necessitados e seguindo os princípios do protestantismo: a propagação do Evangelho e a divulgação da Bíblia, que segundo seus ideais não deveria ficar restrita aos clérigos.

A atuação da Sociedade Americana de Amigos Marítimos, iniciada em 1836, teve no capelão James Cooley Fletcher um de seus mais destacados representantes. Iniciando o trabalho em 1851, Fletcher permaneceu no cargo por três anos, assumindo posteriormente outras funções no Brasil. Seu trabalho colocou-o em contato direto com o meio político e social, facilitando o trabalho de outros missionários, mas seus métodos políticos e comerciais nunca foram bem aceitos por outros protestantes.

A idéia básica que estava movendo todo o seu plano era o propósito de apresentar os Estados Unidos da América do Norte como modelo de progresso ideal, que também poderia ser alcançado pelo Brasil. Esse progresso era representado, no Brasil, pelos engenheiros e mecânicos que construíam a estrada de ferro D. Pedro II, pelos empresários americanos do sistema de barcas Rio - Niterói, da linha de vapores Nova Iorque - Rio de Janeiro e pelos empresários de diversos outros empreendimentos industriais. (Hack, 2000, p. 18)

Fletcher, como pastor calvinista e filho de banqueiro, via a atividade comercial e política como parte integrante de seu

ministério. Ao apresentar os Estados Unidos como modelo de progresso, conseguiu convencer vários brasileiros de que o caminho para o desenvolvimento cultural e econômico no Brasil poderia ser conseguido através do modelo americano.

Durante o tempo em que permaneceu no Brasil, o trabalho de divulgação do evangelho, de James Fletcher, alcançou poucos resultados em termos de conversões. Na sua concepção, o protestantismo não estava afastado do progresso. A publicação de seu livro *Brazil and the Brazilians*, no ano de 1857, escrito com a colaboração de Daniel Kidder Fletcher, contribuiu para despertar o interesse de muitos dos americanos pelo Brasil e, ao mesmo tempo, atuou no meio intelectual brasileiro, na medida em que despertou em alguns a visão da necessidade do progresso via Estados Unidos.

Amigo de muitos homens públicos e intelectuais, James Fletcher influenciou a muitos, no sentido de apoiarem uma política de imigração da América do Norte ao Brasil. Entre os amigos e defensores de suas idéias podemos citar o político Aureliano Cândido Tavares Bastos.

Tavares Bastos destaca-se entre todos os outros por diversas razões. Primeiro, porque ele, mais do que qualquer outro em cargo público no Brasil, tinha um amor e uma admiração absolutamente irrestritos pelos Estados Unidos da América e pelas coisas americanas. Segundo, porque amava o “progresso” a ponto de travar batalhas por causas impopulares, tais como a abertura do Rio Amazonas ao tráfico internacional, o comércio livre, a liberação das leis comerciais, a descentralização do governo e outras mais. Em terceiro lugar, porque tornou-se patrocinador das imigrações inglesa, americana e alemã, e defendia quaisquer que fossem as medidas que ajudassem as mesmas, tais como melhores meios de transporte internacional, casamento civil e liberdade de culto. (Vieira, 1980, p. 95)

Mesmo com o apoio de parte dos políticos e simpatizantes, o avanço do protestantismo durante esses primeiros anos foi pequeno. Apenas com a vinda do Dr. Robert Reid Kalley ao

Rio de Janeiro, em 1855, esse panorama sofreu significativa alteração. No ano de 1858, a Igreja Congregacional de Kalley tinha 360 convertidos, em sua grande maioria brasileiros.

Outros grupos religiosos souberam aproveitar a abertura fornecida pelo Dr. Kalley. Os presbiterianos abriram igrejas, no Rio de Janeiro, em 1859, e os batistas, na cidade de Salvador, na Bahia, em 1881.

Quanto às atividades missionárias e sua contribuição para o avanço do protestantismo no Brasil, podemos citar, pelo menos, três nomes importantes. Kalley e os congregacionais; Bagby e os batistas e Simonton e os presbiterianos, cuja ação analisaremos de forma mais detalhada em outra ocasião.

Kalley (1809-1888), médico escocês, chegou ao Rio de Janeiro em 10 de maio de 1855. Anteriormente, havia realizado trabalhos de evangelização na Ilha da Madeira e trabalhado com religiosos portugueses nas Índias Ocidentais Britânicas. Ele é considerado o mais antigo missionário a estabelecer trabalhos em língua portuguesa no Brasil. Seu trabalho teve início com os estrangeiros residentes em Petrópolis, mas, em 1859, foi divulgada a informação de que duas senhoras da nobreza se converteram: Dona Gabriela A. Carneiro Leão e sua filha Henriqueta. A divulgação da notícia criou sérios problemas para Kalley, que passou a ser perseguido abertamente. Foi acusado de fazer proselitismo e proibido de exercer a medicina.

A polêmica gerada em torno das conversões e do proselitismo estendeu-se a outros evangélicos e, temendo ser expulso do país, Kalley recorreu à legislação brasileira em busca de soluções para esses problemas.

Muitas das cartas e documentos que relatavam as perseguições sofridas por Kalley e seus seguidores foram perdidas. Através de trabalhos de pesquisas, algumas cartas foram descobertas no Public Record Office, em Londres. Eram correspondências que foram enviadas por Kelley àquele órgão e que relatavam as dificuldades por que passava (*ibid.*).

Algumas dessas cartas relatavam a experiência de Kalley com o presidente da Província do Rio de Janeiro. O Ministro do Exterior, Conselheiro J. N. da Silva Paranhos, teve uma conferência com o agente diplomático britânico William Stuart e informou que Inácio Francisco Silveira da Mota, Barão de Vila Franca, presidente da Província do Rio de Janeiro, havia apresentado queixa contra Kalley, alegando que este estava indo contra as leis brasileiras ao fazer proselitismo e pregar aos doentes, auxiliado por sua esposa. Alegava ainda que, por fazer coisas semelhantes, havia sido expulso da Ilha da Madeira e da de Trindade.

Ao ser informado, Kalley escreveu a Stuart, negando o seu envolvimento em cultos externos e de estar pregando em português no Brasil. Não negou, porém, que fazia cultos em sua casa para protestantes estrangeiros e que dava conselhos religiosos a seus pacientes. Com essa carta, enviou também a consulta jurídica que havia sido feita a três juristas brasileiros altamente reconhecidos.

De posse desses documentos, Stuart manteve nova reunião com Paranhos e este, ao tomar conhecimento da resposta dos onze pareceres sobre a legislação por parte de Caetano Alberto Soares, Jose Thomaz Nabuco de Araújo e Urbano Sabino Pessoa de Melo, deu o caso por encerrado.

A interpretação dos três juristas vinha ao encontro de um antigo debate sobre a modificação do código brasileiro, que era considerado arcaico, por ser baseado em leis do século XVII. Este parecer abriu precedentes para o reconhecimento do direito legal de os protestantes realizarem seus cultos na língua portuguesa.

Apesar do parecer jurídico favorável sobre a interpretação da lei, Kalley continuou sofrendo influência daqueles que a aplicavam. Alegavam que o protestantismo era para os estrangeiros e deveria ser pregado na língua de origem de cada grupo. O fato de existirem portugueses calvinistas como seguidores de Kalley trouxe ainda mais problemas. Eles eram estrangeiros. Deveriam fazer o culto em sua língua, mas a língua deles era a

falada no Brasil. Como parte das represálias, Kalley não teve o contrato de sua casa renovado e foi obrigado a sair do imóvel. Da mesma maneira, outros protestantes continuaram a ser ameaçados e as duas senhoras nobres sofreram tantas pressões que foram obrigadas a sair da cidade.

Para pôr fim a esses problemas, Dom Pedro II resolveu intervir pessoalmente no caso. Em 28 de fevereiro de 1860, o Imperador fez uma visita à residência dos Kalley. A versão oficial era a de uma conferência sobre a Palestina para a família imperial e a corte.

A violência a Kalley e aos portugueses calvinistas deve ser analisada, não apenas como uma perseguição religiosa aos protestantes, mas como uma característica do Brasil daquela época: uma posição antagonica aos ingleses e portugueses.

Com muitos amigos influentes, Kalley tinha apoio de segmentos da imprensa e de elementos dentro do governo. Após a visita do Imperador, muitas pessoas ligadas ao governo passaram a manter um relacionamento mais aberto com ele e sua família, fato que o ajudou na divulgação de seu trabalho.

Entre seus amigos podemos citar o senador Luís Dantas de Barros Leite, conhecido por sua posição liberal e anticlerical.

Em 1869, o senador Luís Dantas apresentou projeto de lei solicitando o estabelecimento de escolas leigas, a liberdade religiosa e o direito de todas as religiões poderem abrir suas escolas.

Com relação ao trabalho literário de divulgação do evangelho, durante os anos de 1855 e 1866, Kalley publicou cerca de 35 artigos no *Correio Mercantil*. Em 1865, começou a publicar seus artigos no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro. Entre 1855 e 1876, escreveu vários artigos para outros jornais do Rio de Janeiro usando vários pseudônimos, embora seus perseguidores soubessem quem os escrevia.

Kalley sempre teve grande audiência em suas palestras. Seus artigos eram lidos por todos e até debatidos no Parlamento. Foi um dos responsáveis pelas modificações das leis referentes à liberdade de culto e separação entre Igreja e Estado.

O legado mais importante dos Kalley, entretanto, consistiu no estabelecimento de uma igreja brasileira auto-suficiente, que logo expandiu sua influência a Portugal. A Missão Evangelizadora do Brasil e Portugal foi fundada de fato em 1890. A 11 de julho de 1858, Pedro Nolasco de Andrade tornou-se o primeiro brasileiro batizado no Brasil, cujo evento foi registrado nas primeiras páginas dos cadastros da Igreja Evangélica (Fluminense). A 8 de novembro do ano anterior, o português José Pereira de Souza Louro tinha sido batizado. Por ocasião do batismo de Pedro Nolasco, a igreja de Kalley possuía 14 membros: oito portugueses, um brasileiro e quatro anglo-saxões. Em 1868 a igreja alcançou 360 membros, a maioria brasileiros. Uma segunda igreja congregacional foi organizada em Recife em 1873, sob a direção de James Fanstone. (Cairns, 1990, p. 368)

A preocupação religiosa por parte das igrejas protestantes dos Estados Unidos (para com os imigrantes americanos que vieram ao Brasil durante a Guerra Civil) fez com que algumas denominações intensificassem o trabalho missionário no país. As igrejas Metodista, Presbiteriana e Batista enviaram pastores e missionários para trabalhar com esse grupo.

Em 1867, Junius E. Newman foi consagrado o primeiro pastor metodista na cidade de Santa Bárbara, em São Paulo. A pedido da colônia americana, no ano seguinte, Richard Lane e G. Nasch Morton, pastores presbiterianos, foram enviados para a cidade de Campinas e Morton fundou, em 1869, nessa cidade, o Colégio Internacional.

William Buck Bagby e sua esposa, no ano de 1881 estiveram em Santa Bárbara, mas acabam por fixar residência na Bahia, na cidade de Salvador. Ali, com Zachariah G. Taylor e Antonio Teixeira de Albuquerque, fundaram a primeira Igreja Batista brasileira, em outubro de 1882.

As Igrejas Batistas cresceram rapidamente, pelo trabalho e empenho de Bagby em percorrer todos os locais do Brasil e, em pouco tempo, estavam espalhadas por todo o território brasileiro. Em 1888, havia oito igrejas em seis estados, num total de 212

membros. O rápido crescimento dos batistas está ligado também às imigrações da Letônia ao Brasil por perseguições político-religiosas.

25 famílias imigraram para o Brasil em 1890. Elas organizaram a primeira Igreja Batista Leta em Rio Novo (Santa Catarina), com 75 membros em 1892. Esta congregação obteve uma grande gleba de terra em Nova Odessa e abriu caminho para a imigração em massa de sua pátria. De 1890 a 1922 quinze colônias letas formaram-se no Brasil, constituídas principalmente por batistas. Treze igrejas foram formadas entre eles com mais de 500 membros. Nos anos que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, mais de 2.000 batistas letos imigraram, aumentando o número de batistas no Brasil. (Cairns, 1990, p. 371)

A exemplo de outras denominações, os batistas também sofreram perseguições, mas as grandes batalhas legais foram enfrentadas e ganhas por Kalley e os primeiros presbiterianos.

Estratégias de expansão

A atuação na área educacional foi uma das estratégias utilizadas por missionários na segunda metade do século XIX para a expansão do protestantismo brasileiro. A influência do protestantismo na educação brasileira aponta alguns dados que merecem análise cuidadosa. Inicialmente, deve-se lembrar que a colonização portuguesa, predominantemente católica, influenciou todo o sistema de ensino.

Durante séculos, a visão educacional adotada por Portugal para suas colônias predominou, criando modelos que ainda hoje se encontram presentes na educação do país. José Antônio Tobias relata que:

O jesuíta, por conseguinte, plantou, para sempre, a educação cristã na carne e na alma do brasileiro. O longo tempo de colonização do português, a união da Igreja Católica com o Estado em Portugal e no Brasil, o ensino exclusivamente nas mãos de

padres, a participação efetiva e profunda dos filhos de Santo Inácio de Loyola na construção de todos os setores do Brasil (...) o ensino e a educação de dois séculos e a própria política educacional do jesuíta constituem alguns dos fatores que marcaram indelevelmente o Brasil, fazendo da educação cristã e do cristianismo coordenadas em que se encontram o Brasil e os brasileiros de todos os tempos. (1991, p. 71)

Proposta protestante: evangelização e educação

A expansão da Igreja Presbiteriana deu-se pela atuação de missionários que tinham como objetivo dar assistência espiritual aos protestantes americanos radicados no país e propagar o Evangelho entre os brasileiros.

Viagens de reconhecimento, evangelização e vendas de Bíblias, pelo interior das Províncias, mostraram aos missionários, entre outros fatores, as falhas do processo educacional brasileiro e, ao mesmo tempo, apontaram estratégias para a expansão do protestantismo no país.

Assim, missionários de diversas denominações investiram em educação. Deve-se salientar que a eliminação do analfabetismo não era a única preocupação do missionário, ele procurava atingir também a sociedade brasileira com seus princípios evangélicos, morais e sociais, utilizando como instrumento a escola.

Segundo Mendonça “o protestantismo constituía um modo de vida, e aceitá-lo nos seus princípios de crença implicava em mudança de padrões de cultura” (1995, p. 96).

Verifica-se, portanto, que o analfabetismo foi um problema que os missionários precisaram enfrentar para obter sucesso na implantação e expansão do protestantismo brasileiro.

Seguindo esse princípio, as igrejas norte-americanas deram ênfase à criação de escolas particulares como forma de propagar, ainda que indiretamente, os ideais cristãos segundo o modelo evangélico. Assim, o povo brasileiro seria atraído por uma pedagogia inovadora e manteria, ao mesmo tempo, contato com os valores espirituais praticados pelos protestantes.

O trabalho missionário, muitas vezes, era lento e infrutífero, em razão do analfabetismo, sobretudo no interior das Províncias. Hack relata o depoimento do reverendo Dagama, que exerceu suas atividades no oeste de São Paulo:

Em minhas viagens de pregação pelo interior, encontrei muitos lugares onde vastos trechos chamados Distritos, em alguns dos quais ninguém sabia ler [...] Em um desses Distritos com 16 milhas por 10, nem sequer uma pessoa sabia ler. Depois do culto, quando eu estava de saída, um velho perguntou-me: E como vamos fazer para santificar o domingo? Nenhum de nós sabe ler: não sabemos cantar, ainda não sabemos orar. Fazer o quê? (2000, p. 58)

As escolas paroquiais foram criadas ao lado das igrejas e de suas escolas dominicais; eram escolas pequenas e modestas, que visavam a alfabetização de seus novos membros e tinham objetivos bem definidos: ensinar as primeiras letras, ministrar o ensino religioso da Bíblia e do Breve Catecismo.

Assim, o leitor deve observar que essas escolas procuravam suprir a deficiência do sistema educacional brasileiro e responsabilizar-se pela instrução dos grupos que eram discriminados por problemas sociais, raciais ou religiosos. Garantiam, por meio da alfabetização de adultos e crianças e da leitura da Bíblia, que fossem aceitos como membros ativos da Igreja e participassem dos cultos que exigiam a leitura de material litúrgico.

James Cooley Fletcher, pastor presbiteriano, encontra-se entre os primeiros presbiterianos a incentivar a melhoria do sistema educacional brasileiro. Iniciou o trabalho em 1851, como capelão; sua colaboração no campo educacional pode ser notada na tentativa de introduzir textos escolares americanos no Brasil e na publicidade do sistema educacional americano. Seu trabalho fez com que muitos brasileiros demonstrassem interesse pelo assunto. Entre os que apoiavam a causa protestante e a adoção de um sistema educacional semelhante ao aplicado nos Estados Unidos da América, pode-se citar o deputado Tavares Bastos.

Em 15 de julho de 1867, Simonton, missionário pioneiro presbiteriano no Brasil, num estudo apresentado ao Presbitério do Rio de Janeiro, citou que a criação de escolas era um meio indispensável para assegurar o futuro da Igreja Evangélica no Brasil. Em seu diário, Simonton citou o desejo de abrir uma escola que atendesse não apenas aos protestantes e suas famílias, mas os brasileiros de modo geral. “O plano de uma escola protestante aqui (no Rio de Janeiro), de grau elevado, para ingleses e brasileiros que quisessem freqüentá-la, tem ocupado muito meus pensamentos ultimamente” (Matos, 1999, p. 64).

Outros grupos protestantes também viam na educação um meio de evangelização. Batistas, metodistas e presbiterianos, entre outros, compartilhavam do mesmo ponto de vista com relação ao papel da educação na evangelização.

Não obstante o poder maravilhoso do Evangelho na transformação imediata dos ideais do indivíduo, a superioridade das doutrinas batistas não será demonstrada ao povo brasileiro exclusivamente no campo da evangelização. É justamente no campo da educação que o Evangelho produz os seus frutos seletos e superiores, homens preparados para falar com poder à consciência nacional. (Crabtree, 1962, p. 125)

Em 1882, em carta aos Estados Unidos da América, o missionário batista Bagby apresentou à sua igreja norte-americana um plano destacando o papel da educação como instrumento de evangelização:

Tais colégios prepararão o caminho para a marcha das igrejas [...] colégios fundados nestes princípios triunfarão sobre todo o inimigo e conquistarão a boa vontade até de nossos próprios adversários. Mandai missionários que estabeleçam colégios evangélicos, e o poder irresistível do Evangelho irá avante na América do Sul e a terra do Cruzeiro do Sul brilhará com a luz resplandecente do Reino de Cristo. (Hack, 2000, p. 62)

Ao citar as cinco atas da Missão Sul no Brasil, Paul Everett Pierson mencionou cinco alvos explícitos das instituições educacionais missionárias:

Auxiliar na propagação do evangelho, especialmente entre as classes superiores; preparar os crentes para viverem em um nível econômico mais elevado, o que lhes permitiria sustentar a igreja e exercer maior influência na sociedade; proporcionar um ambiente educacional de nível espiritual e moral mais elevado do que o encontrado nas escolas públicas e católicas; preparar líderes para a igreja; e contribuir de maneira geral para a cultura e o progresso da nação ensinando os alunos a usarem seus recursos de modo mais eficiente. (Apud Matos, 1999, p. 64)

De acordo com Ramalho:

O problema da educação para os missionários tem um sentido mais totalizante: ultrapassa os limites de uma expressão evangélica, engloba-se em uma concepção de vida. Para a tradição do protestantismo americano, religião, democracia política, liberdade individual e responsabilidade são concebidas como parte de um todo, que está envolvido por uma inflexível fé na educação. (1975, p. 79)

Escrevendo sobre o protestantismo no Brasil, Emile Leonard comentou a respeito das práticas educacionais das igrejas americanas:

A fé-prática das Igrejas norte-americanas levou-as a um grande desenvolvimento das instituições “paraeclesiásticas” que oferecem a vantagem de permitir uma propaganda indireta, contribuindo para a criação de uma civilização cristã, senão a realização do Reino de Deus na terra, mais ou menos conscientemente identificada com o sistema econômico dos Estados Unidos. (1963, p. 133)

No Brasil, o tema evangelização e educação, sobretudo com relação aos colégios protestantes, sempre trouxe discussões

nos círculos protestantes. A visão global de vida por parte dos missionários, que colocavam o problema da escola em um contexto mais amplo, não foi compreendida por grupos nacionais recém-convertidos, que desejavam um trabalho de proselitismo mais direto, não acreditando na eficácia dos programas educacionais como fatores de evangelização indireta.

Alguns líderes julgavam que a evangelização deveria ser dada, tanto nas escolas dominicais como nos colégios. O objetivo seria a transmissão dos conceitos cristãos de vida; outros líderes apoiavam a evangelização acima de qualquer outro plano. Para eles, a obra educativa realizada e mantida pelas igrejas exigia recursos humanos e financeiros que poderiam ser utilizados na expansão da obra missionária e na abertura de novas igrejas.

A educação segue a evangelização e não a evangelização a educação. Ademais, a experiência nos ensina que as grandes quantias derivadas da evangelização e despendidas na construção de grandes colégios prejudicam a Causa e retardam seu progresso. A pátria brasileira jamais será evangelizada pelos colégios. São excelentes auxiliares da evangelização sempre que não se afastem da simplicidade e do poder de Evangelho, mas um verdadeiro entrave à evangelização em caso contrário. A experiência nos ensina ainda que muitos desses colégios crescem e se enriquecem na medida em que se afastam do Evangelho. Muitas famosas Universidades dos Estados Unidos são a prova irrefutável do que acabamos de afirmar. As conversões de que se faz alarde, em nossos colégios, são, na maioria das vezes, casos hipotéticos, prematuros e problemáticos. (Crabtree, 1962, p. 185)

Assim, o educador e ministro presbiteriano Eduardo Carlos Pereira também apoiava a idéia de que a evangelização deveria ter prioridade sobre a educação; como outros religiosos, acreditava que a ênfase dada aos colégios evangélicos como agências evangelizadoras no Brasil era incorreta. Na *Revista de Missões Nacionais*, em dezembro de 1892, publicou um artigo sobre o emprego das verbas enviadas ao Brasil.

Não somos infensos ao espírito liberal filantrópico dos capitalistas americanos, antes somos seus admiradores, e não lhes relegatearemos, por certo, como patriotas, sincera gratidão; porém, só desejamos dar o seu a seu dono, e saber se são missionários em nome do humanismo cosmopolita de ilustres filantropos, ou em nome da caridade salvadora do Filho de Deus; se são enviados para São Paulo pela generosidade de homens liberais, ou pela dedicação da Igreja de Cristo em sua gloriosa missão de evangelizar o mundo. (Ferreira, 1992, pp. 417-8)

Comentando o Sínodo de 1897, Ferreira comenta a opinião de um pastor brasileiro, reverendo Eduardo Carlos Pereira, sobre o papel da educação na evangelização brasileira:

Contestamos que os grandes colégios tenham concorrido poderosamente para a propagação da fé ou para a preparação de um ministério evangélico, pois no Brasil não existe atualmente nem um ministro que comprove esta declaração. Quanto aos resultados na evangelização, a experiência nos ensina que a conexão de tais estabelecimentos com as igrejas lhes tem causado profundas amarguras e tem servido até de escândalo. (Ibid., p. 419)

Mesmo com toda controvérsia no meio protestante, seus colégios alcançaram grande êxito. Horace Lane, ministro presbiteriano, educador e diretor da Escola Americana entre os anos de 1884 a 1912, foi um dos defensores da obra de evangelização por intermédio da educação. Seu comentário sobre a importância da obra evangélica nas escolas foi registrado por Hack:

A campanha evangélica deve partir deste princípio: muitas escolas, mais escolas, sempre escolas. É o que fazem os sacerdotes católicos e é o que fazemos nós; na educação da mocidade reúne-se grande parte de nosso ideal. (2000, p. 64)

Além dos motivos citados anteriormente, é necessário que o leitor perceba que os colégios e escolas protestantes surgiram, também, em razão da estrutura socioeconômica brasileira que,

ao manter um contato mais direto com o capitalismo norte-americano, precisou adequar-se às exigências do novo momento. As transformações inovadoras atuaram em distintos níveis da sociedade, produzindo questionamentos e novos valores.

Esses colégios não chegam como iniciativas isoladas: vêm dentro de todo um conjunto de valores e ações que fazem parte do universo religioso e ético característico do protestantismo que é apresentado como uma nova opção àquele que era dominante no país e naquele momento. (Ramalho, 1975, p. 83)

O contexto do Brasil Império possibilitou que essas escolas, sem planejamento prévio de suas instalações, fossem surgindo aos poucos e de acordo com a necessidade do momento. As diferenças de ideologias políticas, a necessidade de novas habilitações, o surgimento de pequenas indústrias, o advento do regime republicano, o crescimento do comércio externo, etc., aliados às idéias inovadoras que os missionários e a nova organização religiosa traziam, serviram de pano de fundo para o surgimento dos colégios. Portanto, os que aparecem nesse período são, de modo geral, por iniciativa das missões norte-americanas de origem pessoal, de paróquias locais e alguns poucos de responsabilidade e iniciativa nacional.

Analisando a trajetória dos colégios protestantes, verifica-se que, no início de suas atividades, os grandes colégios concentraram seus trabalhos nos cursos secundários, hoje ensino médio, já que estavam sujeitos a pouca regulamentação por parte do governo.

Portanto, mantinham grande autonomia e flexibilidade na organização do currículo; incluíram novas técnicas pedagógicas; tinham a possibilidade de aplicar diferentes práticas de ensino e também uma filosofia educacional diferente da existente na época.

Em sua maioria, os cursos secundários eram freqüentados por filhos de componentes das classes média e alta. Existia

a possibilidade de atrair esse público para convertê-lo ao protestantismo ou, pelo menos, colocá-lo em contato com a “cultura protestante”.

Ao atrair as camadas mais proeminentes da sociedade que mantinham uma parcela do poder político, o grupo religioso evangélico implantou bons cursos secundários e buscou o apoio, a autoridade e a respeitabilidade de que tanto necessitava.

A possibilidade de uma educação protestante aos alunos não protestantes reduziu o papel proselitista das escolas e a presença de estudantes não evangélicos impôs uma redução às atividades evangelizadoras.

Ramalho comenta a respeito dos relatórios dos diversos colégios, que estava citada, com destaque, a aceitação dos colégios protestantes pelas famílias mais destacadas da sociedade. Relatando a fundação do Colégio Americano Egídio, em Salvador, lê-se:

Os fundadores se felicitaram pelo fato de seus 120 alunos pertencerem as melhores famílias. [...] O segundo grande colégio fundado pelos batistas no Brasil, foi em São Paulo, em 1902, pela esposa do Ver. Bagby, com 60 alunos das melhores famílias. [...] Sobre o Colégio Batista do Rio: “Em 1911 contava com 200 alunos, alguns dos quais das mais altas famílias da capital. [...] Sobre o Colégio Piracicabano em 1881: Logo começaram a afluir as crianças para o colégio que em pouco tempo foi reconhecido como o melhor colégio da cidade, sendo freqüentado pelos filhos das melhores famílias do lugar. (1975, p. 88)

Notamos, portanto, que o grupo de protestantes nacionais, que era contrário aos grandes investimentos na área educacional, não deixava de ter alguma razão quanto ao questionamento de que a evangelização e/ou conversão dos alunos era pequena.

Dentro do esquema proposto pelos colégios protestantes, Ramalho comenta que o objetivo era influenciar na preparação de líderes e, por meio deles, atuar de forma eficaz na sociedade. Mesmo que esses líderes não tivessem se convertido ao protes-

tantismo, recebiam influência evangélica e, mais tarde, quando estivessem ocupando cargos de importância no país, poderiam divulgar, compreender e facilitar a expansão do protestantismo e de suas idéias.

Referências

- CAIRNS, E. E. (1990). *O cristianismo através dos séculos*. 2 ed. São Paulo, Vida Nova.
- CRABTREE, A. R. (1962). *História dos batistas do Brasil*. Rio de Janeiro, Casa Publicadora Batista.
- FERREIRA, J. A. (1992). *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 2 ed. São Paulo, Editora Presbiteriana.
- HACK, O. H. (2000). *Protestantismo e educação brasileira*. 2 ed. São Paulo, Cultura Cristã.
- LÉONARD, É. G. (1963). *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. São Paulo, Aste.
- MATOS, A. S. (1999). O Colégio Protestante de São Paulo: um estudo de caso sobre o lugar da educação na estratégia missionária da Igreja. *Fides Reformata*. São Paulo, Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, v. 4 (jul.-dez), n. 2.
- _____. (2004). *Os pioneiros presbiterianos do Brasil: 1859-1900*. São Paulo, Cultura Cristã.
- MENDONÇA, A. G. (1995). *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo, Instituto Metodista de Ensino Superior.
- RAMALHO, J. P. (1975). *Colégios protestantes no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Educação). Rio de Janeiro, PUC.
- REILY, D. A. (1993). *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo, Aste.
- TOBIAS, J. A. (1991). *História da educação brasileira*. 4 ed. São Paulo, Ibrasa.
- VIEIRA, D. G. (1980). *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2 ed. Brasília, Universidade Brasília.

Recebido em setembro de 2005.

Aprovado em novembro de 2005.

RESENHA

O SATÂNICO FUNDADOR DA CULTURA HUMANA EM *EU VIA SATANÁS CAIR DO CÉU COMO UM RAI*O, DE RENÉ GIRARD

Diego Klautau

Mestrando em Ciências da Religião – PUC-SP

dklautau@yahoo.com.br

GIRARD, R. (1999). *Eu via Satanás cair do céu como um raio*.
Lisboa, Instituto Piaget Divisão Editorial.

Resumo: a categoria do desejo mimético, gerando o mecanismo vitimário, é fundação da cultura humana. Sejam os mitos e ritos, o Estado ou a crise mimética (iniciada pelos escândalos ou rivalidades miméticas em descontrole), todos geram uma situação de violência generalizada, indiferenciada. Apenas agindo pelo mecanismo vitimário, através da violência unânime do coletivo sobre uma vítima, a humanidade pode organizar-se socialmente. O religioso, como elemento que justifica a escolha da vítima e regula a violência, é, na verdade, a figura que os evangelhos denominam e denunciam como Satanás. Os evangelhos revelam que apenas a presença do mecanismo vitimário permite a convivência humana.

Palavras-chave: evangelhos; antropologia; desejo mimético; Satanás.

Abstract: the mimetic desire category, creating the victimary mechanism, is the foundation of the human culture. As myths and rites, the State and the mimetic crisis (started by the scandals or the uncontrolled mimetic rivalries) produce a situation of undifferentiated, generalized violence. Only acting by victimary mechanism, by collective unanimous violence against the victim, mankind could organize itself socially. The religious, as the element which justifies the choice of the victim and rules the violence is, in fact, the character that the gospel calls and denounces as Satan. The gospel reveals that only the presence of victimary mechanism allows human coexistence.

Key-words: Gospel; Anthropology; Mimetic Desire; Satan.

René Girard nasceu em Avignon, França, em 1923. Viveu o drama da Segunda Guerra Mundial e grande parte do século XX. É doutor em Filosofia e ensinou durante muito tempo na Universidade de Stanford, onde ainda reside. Seus livros têm repercussões na área literária, na antropologia, na filosofia e nas ciências da religião. Sua obra mais conhecida é *A violência e o sagrado*, do título original *La Violence et le sacré*, de 1972.

O livro de René Girard *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, publicado em 1999, com o título original *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Éditions Grasset & Fasquelle, e traduzido pela editora portuguesa Instituto Piaget, retira seu título do evangelho de Lucas (10,18).

Esse livro segue a teoria do filósofo francês sobre o desejo mimético, o mecanismo vitimário, a função do sacrifício e o fundamento do mito, as origens dos deuses e a diferença central entre os textos bíblicos e a narrativa mítica.

Como ponto fundamental na teoria mimética do professor de Stanford, esse livro desenvolve a idéia de que os evangelhos são, antes de uma teoria sobre Deus, uma teoria sobre o homem. Daí a insistência do autor em trabalhar na área definida como antropologia do religioso.

Todos os conceitos de Girard são novamente colocados em questão. Revisando sua teoria sobre a violência e o sagrado, o livro possui um diferencial agudo em relação aos demais, sendo confessadamente uma apologia ao cristianismo.

Contudo, ainda mantém seu caráter de antropologia do religioso. Não se trata de teologia. Debatendo com Sigmund Freud, Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade e Émile Durkheim, Girard busca realizar uma demonstração, não como as antigas apologéticas, não é uma demonstração das prova da existência de Deus, mas sim uma demonstração de que os textos bíblicos, especialmente os evangelhos, revelam a verdadeira natureza do desejo humano, sua organização social e institucional, e formação da cultura e do Estado.

Eu via Satanás cair do céu como um raio está dividido em cinco pontos: uma introdução, três partes, e uma conclusão. Na introdução, o autor defende a necessidade do conhecimento religioso como resgate do sentido da vida e da investigação da verdade total, dos valores em que se baseia o respeito ao homem e ao mundo. Situando o religioso como em crise, o autor identifica essa crise ao comparatismo selvagem.

A crise do religioso é, realmente, um dado fundamental do nosso tempo. Para se lhe encontrar o começo é preciso remontar à unificação do planeta, às Grandes Descobertas, talvez mais atrás ainda, a tudo o que impele a inteligência humana para as comparações. (Girard, 1999, p. 12)

Ao analisar o conhecimento que a tradição religiosa tem a oferecer, o autor retoma o método comparativo, desta vez não para estabelecer uma identificação total dos evangelhos com os antigos mitos gregos, seja de divindades, seja de heróis, mas para demonstrar a diferença fundamental entre eles.

Essa diferença está na teoria mimética. O homem é um ser de desejo, um desejo de imitação e apropriação. Esse desejo, tornado rivalidade, gera uma crise mimética, resultando numa violência coletiva, generalizada, indiferenciada, apenas se apaziguando com a transformação da violência de todos-contratodos em mecanismo vitimário, o chamado todos-contrum ou bode expiatório.

Esse processo extratextual é a grande semelhança entre os evangelhos e a mitologia. Na verdade, é a base de toda cultura humana. A função sacrificial, do bode expiatório que assume a violência de toda comunidade, é a fundação da cultura humana. A institucionalização do mecanismo vitimário no rito sacrificial é a base do Estado.

É preciso ver, penso, em todas as violências míticas e bíblicas, acontecimentos reais cuja recorrência está relacionada, em todas as culturas, com a universalidade de um certo tipo de

conflito entre os homens, as rivalidades miméticas, a que Jesus Cristo chama de escândalos. (Girard, 1999, p. 16)

Daí a importância de Satanás. Os evangelhos não apenas compartilham a mesma estrutura mimética da mitologia, mas também a revelam: a vítima sempre é inocente. O que na mitologia se mostra como tragédia, como mistério e vontade de deuses volúveis e voluntariosos, os evangelhos revelam. Jesus Cristo, pregado na cruz, é um bode expiatório que revela a condição do domínio de Satanás, aqui identificado como o mecanismo vitimário, que regula os homens pelo descontrole do desejo, da acusação, punição, violência coletiva e unânime contra a vítima e pelo medo.

Ao revelar a crise mimética, o mecanismo vitimário, René Girard também demonstra o processo existente do assassinato fundador, no qual o sacrificado assume a condição de divindade. Porém, o que os mitos escamoteiam, escondendo a transformação, os evangelhos revelam, através da narração da ressurreição.

O presente livro constitui, em última instância, aquilo a que se chamava, outrora, uma apologia do cristianismo. Longe de dissimular este aspecto, reivindico-o sem hesitar. Esta defesa “antropológica” do cristianismo nada tem a ver, seguramente, nem com as velhas “provas da existência de Deus”, nem com o “argumento ontológico”, nem com o sobressalto “existencial” que abalou com brevidade a inércia espiritual do século XX. Todas estas coisas são excelentes no seu tempo e espaço, mas do ponto de vista cristão, apresentam o grande inconveniente de não terem qualquer relação com a Cruz: são mais deístas que especificamente cristãs. (Girard, 1999, p. 19)

Na primeira parte do livro, O conhecimento bíblico da Violência, existem três capítulos: I. “É preciso que o escândalo aconteça”, no qual o autor vai demonstrar como o desejo mimético é revelado na mitologia e nos textos bíblicos, gerando as rivalidades miméticas, os escândalos. A identificação com o mo-

delo, a aproximação desse modelo por aquele que deseja gera o conflito mimético, pois o modelo também é imitado em seu desejo. Logo, ambos, modelo e imitador, procuram rivalizar-se pelo objeto. II. “O ciclo da violência mimética”, em que o autor demonstra que a solução encontrada para a crise mimética dos escândalos é o mecanismo vitimário.

A proliferação inicial dos escândalos resulta, mais cedo ou mais tarde, numa crise aguda, no paroxismo da qual a violência unânime se desencadeia contra a vítima única, a vítima finalmente selecionada por toda a comunidade. Este acontecimento restabelece a antiga ordem ou estabelece um novo destino, também ele, a entrar, um dia ou outro, em crise, e assim sucessivamente. (Girard, 1999, p. 50)

Assim, no capítulo III da primeira parte, “Satanás”, René Girard demonstra a insistência dos evangelistas em definir o mal como parasita da criação de Deus; como o opressor; como o mecanismo vitimário que penaliza a vítima, tornando todos os homens desejosos de se tornarem o acusador que define a vítima e regula a violência unânime contra o bode expiatório, humano ou não. Embora não seja nada em si mesmo, Satanás é alguém, porque se instala enquanto processo na realidade da organização humana.

Na segunda parte, O Enigma dos mitos resolvidos, o autor divide cinco capítulos: IV. “O horrível milagre de Apolônia de Tiana”, onde é analisado um texto do século II, em que um sacerdote pagão, Apolônio, fiel de Hércules, realiza um milagre na comunidade de Éfeso. Esse milagre vai ser usado contra a propagação dos evangelhos nos primeiros anos do cristianismo, inclusive pelo imperador romano Juliano, chamado apóstata, que tenta reavivar o paganismo. Para Girard, esse milagre, analisado à luz da teoria mimética, é um produto tardio do mesmo processo dos mitos de criação, contudo já reduzido em sua potência e sua força. O processo de demonização de uma vítima e sua posterior divinização é, para Girard, a origem de todos os

deuses e mitos. O mecanismo vitimário que apazigua a violência generalizada e indiferenciada gera a divinização da vítima, que antes fora considerada demoníaca. No capítulo seguinte, V, “Mitologia”, o autor desenvolve a concepção mítica do mecanismo vitimário com a tragédia de Édipo e os cultos de Dionísio. No capítulo VI, “Sacrifício”, demonstra como este é o regulador das condições sociais:

Em suma, é sempre um “mecanismo vitimário” eficaz que serve de modelo aos sacrifícios e que passa por divino porque, de fato, pôs fim a uma crise mimética, a uma epidemia de vinganças em cadeia que não se conseguia dominar. (Girard, 1999, p. 104)

Assim, o capítulo VII, “O assassínio fundador”, investiga desde o assassinato de Abel até a interdição por Deus da continuidade das vinganças, a cultura “caimista”, baseada na simulação do assassinato primeiro. Assim, o mecanismo vitimário, exposto no sacrifício, está pautado numa violência real, que se reatualiza através dos ritos. No capítulo VIII, “As forças e principados”, Girard demonstra que não é apenas nos ritos religiosos que o mecanismo vitimário está presente, mas na própria instituição do Estado. No sistema judiciário, as punições também têm seu fundamento no mecanismo vitimário. Tendo em vista que os mitos sempre contêm uma realidade, uma violência fundadora, que reorganiza uma comunidade que antes estava no momento de violência generalizada, a instituição do Estado é nada mais que a estruturação social reconhecida do mecanismo vitimário, não mais como um rito religioso, misterioso, mas sob égide de um poder efetivo, de monopólio legítimo da violência, um sistema judiciário, normalmente ainda integrado à justificativas míticas e transcendentais:

Se examinarmos os textos evangélicos e neotestamentários em que se fala das forças, constata-se que, implícita ou explicitamente, estas estão associadas ao tipo de violência coletiva de que venho vindo a falar, o que é bastante compreensível se a

minha tese estiver correcta: esta violência é o mecanismo fundador dos Estados soberanos. (Girard, 1999, p. 125)

Na terceira parte do livro, *O triunfo da cruz*, a mais longa, René Girard demonstra que os textos bíblicos diferem radicalmente dos relatos míticos, pois na verdade contestam o mecanismo vitimário. Os textos bíblicos não aceitam o ciclo mimético que os relatos míticos transcrevem de forma escamoteada: crise, violência unânime através da demonização da vítima e epifania religiosa. Para Girard, os textos bíblicos sempre revelam as injustiças contra as vítimas; no antigo testamento, tendo como base o povo judeu e, nos evangelhos, o próprio Cristo.

O capítulo IX, “Singularidade da Bíblia”, mostra justamente essa diferença. A análise entre a história de Édipo e de José são colocadas em comparação, mostrando as várias semelhanças, a expulsão de ambos por seus conterrâneos, o crescimento em lugares estrangeiros, a decifração de sonhos, seja a esfinge, seja o faraó, a presença da relação incestuosa e do parricídio, embora com decisões divergentes no relato mítico e no texto bíblico. No relato mítico, Édipo é expulso novamente por Apolo, que havia enviado uma peste, e somente a expulsão de Édipo poderia retirá-la. No caso bíblico, é José que perdoo os irmãos, e ao testá-los, consegue redimi-los.

O mito e a história bíblica opõem-se na questão decisiva colocada pela violência coletiva, a do seu fundamento, da sua legitimidade. No mito, as expulsões do herói são sempre justificadas. No relato bíblico, isso nunca acontece. A violência colectiva é injustificável. (Girard, 1999, p. 141)

No capítulo X, “A singularidade dos Evangelhos”, a diferença entre os textos do antigo testamento e dos mitos é colocada agora em relação aos evangelhos. Nos evangelhos, o que a história de José recusa, a divinização da vítima e a vitimização do divino, acontece. Jesus Cristo é vítima e ressuscita ao lado de Deus.

A explicação para isso é a questão da denúncia. Nos evangelhos, em nenhum momento Jesus é absolutamente condenado pelos narradores. Ao ler o evangelho, a violência que ocorre com Jesus Cristo é injustificável, embora sua estrutura narrativa seja idêntica aos demais mitos. A crise, a violência unânime, a demonização e ressurreição estão presentes nos evangelhos, contudo, a diferença central (todos sabem que a vítima é inocente) vai gerar o fim da crise mimética.

No capítulo XI, “O triunfo da Cruz”, o autor defende que a denúncia dos evangelhos corresponde a uma vitória da prisão dos homens ao mecanismo vitimário. A violência de todos-contra-todos que se converte na violência do todos-contra-um, o medo e a opressão da violência unânime sobre a vítima, a justificação dessa violência através do processo de demonização e divinização primitiva, tudo é revelado pela Cruz. Em última instância, Satanás, o mecanismo vitimário em ação, é revelado.

No capítulo XII, “O bode expiatório”, René Girard insiste na revelação da Cruz, expondo as conseqüências da identificação de Jesus Cristo como vítima, principalmente na gênese da preocupação com os excluídos, uma característica social, acentuada pelo cristianismo, nunca antes vista com tanta ênfase. No capítulo XIII, “A preocupação moderna com as vítimas”, o autor defende que é essa revelação do mecanismo vitimário que marca a sociedade ocidental. Tributárias do cristianismo, as culturas ocidentais têm em sua história uma progressiva luta contra a vitimização, contra as diversas formas de o mecanismo vitimário se instaurar e de seus representantes se organizarem para utilizá-las e serem utilizados por ele, Satanás.

No capítulo XIV, “A dupla herança nietzscheana”, Girard trabalha com as questões da crítica moderna à religião da cruz. O desprezo da filosofia moderna, exemplificada no pensamento de Nietzsche, pelo cristianismo, expressa uma perigosa retomada da mitologia, entendida como ocultação do mecanismo vitimário. Contudo, esse mesmo filósofo compreendeu que é a violência coletiva que fundamenta o sagrado:

Este filósofo foi o primeiro a compreender que a violência coletiva dos mitos e dos ritos (tudo o que chamava de Dionísio) é do mesmo tipo da violência da Paixão. A diferença não reside nos fatos, que são os mesmos em ambos os casos, mas na sua interpretação. (Girard, 1999, p. 212)

A outra parte da dupla herança, no entanto, é a recusa dos filósofos a acreditarem na religião da cruz como organizadora social. O princípio cristão da preocupação com as vítimas e a denúncia do mecanismo vitimário como fundamento da religião e do sistema judiciário foi questionado, considerado como “moral dos escravos” ou como “ópio do povo”, subjacente a uma ideologia burguesa.

Não que os princípios cristãos não tivessem sido usados para a opressão em todas essas posições. Contudo, objetivamente, graças à revelação da religião cristã e seu princípio organizador na história, os totalitarismos da modernidade, nazismo, fascismo e comunismo, tentaram destruí-la, reforçando o poder do Estado soberano, último formato da violência coletiva do mecanismo vitimário.

Para que o nosso mundo escapasse, verdadeiramente, ao cristianismo, seria preciso renunciar, realmente, à preocupação com as vítimas e foi exatamente isto que Nietzsche e o nazismo compreenderam. Esperavam relativizar o cristianismo, revelar nele uma religião como as outras, suscetível de ser substituída ou pelo ateísmo, ou por uma religião verdadeiramente nova, completamente estranha à Bíblia. (Girard, 1999, p. 221)

Como herança de hoje, graças à derrota dos totalitarismos, a reação moderna estabelece a recusa de qualquer discussão moral séria. A sociedade de consumo, engendrada pelo progresso técnico e pela crença da felicidade nos produtos, atenua algumas rivalidades miméticas, instaurando a tese de que qualquer moral, qualquer sentido da vida que não o consumo imediato é tentativa de repressão ou perseguição.

Na conclusão de *Eu via Satanás cair do céu como um raio*, René Girard retoma a idéia de Simone Weil: os evangelhos são antes uma teoria sobre o homem que sobre Deus. O autor trabalha na concepção de que o cristianismo é uma religião única, que os textos bíblicos prenunciam e que possui o mesmo processo dos relatos míticos. Contudo, o cristianismo obedece ao mesmo processo dos relatos míticos no desenrolar do mecanismo viti-mário, mas, ao mesmo tempo, revela esse mecanismo, o que os relatos míticos não fazem, demonstrando a vítima como fundação da cultura.

Assim, a ênfase antropológica, numa perspectiva do desejo mimético do homem, não desvincula a teológica. Para Girard, a ressurreição de Jesus, abertamente descrita pelos evangelistas, é a grande novidade do cristianismo. A denúncia do mecanismo vitimário é a grande derrota de Satanás. A problemática da ressurreição percebida e descrita nos textos é a grande surpresa. Não há explicação de como os escritores dos evangelhos tenham conseguido se ver livres do impulso mimético e não tenham sido convencidos da culpabilidade da vítima, Jesus Cristo.

A ressurreição não é somente um milagre, prodígio, transgressão das leis naturais; é o sinal espetacular da entrada em cena, no mundo, de uma força superior aos impulsos miméticos. Diferentemente deles, esta força nada tem de alucinatório, nem de enganador. Longe de enganar os discípulos, torna-os capazes de detectarem o que não detectavam antes e de se censurarem pela debandada lamentável nos dias anteriores, de se reconhecerem culpados pela participação no impulso mimético contra Jesus. (Girard, 1999, p. 233)

Por fim, René Girard insiste na questão de que sua análise antropológica em nada reduz a análise teológica, muito menos a importância da transcendência metafísica. Há avanços na modernidade, na reflexão sobre o homem, que devem dialogar com a revelação cristã. Sem ser relativista, utiliza o método

comparativo, dialogando com antropólogos, psicólogos, historiadores e filósofos, defende algo muito fora de moda: esperança, fé e caridade.

Referências

- GIRARD, R. (1990). *A violência e o sagrado*. São Paulo, Paz e Terra/ Editora da Unesp.
- _____. (1999). *Eu via Satanás cair do céu como um raio*. Lisboa, Instituto Piaget Divisão Editorial.

Recebido em setembro de 2005.

Aprovado em novembro de 2005.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

“Último Andar”, Cadernos de Pesquisa em Ciências da Religião

Interessados em publicar artigos e resenhas deverão seguir as seguintes normas:

Preparação para envio

Duas cópias do texto impresso e uma em disquete;
Versão no programa Word 6.0 for Windows.

Formatação

Título – centralizado, em letras maiúsculas, tamanho 14, e em negrito;

Nomes dos autores – separar os nomes dos autores, pôr um espaço simples, entre linhas. Se mais de um autor, colocar cada nome em uma linha, e cada um seguido da filiação à instituição, ou de titulação. A filiação ou titulação e o nome devem ser separados pôr vírgula ou um traço.

Exemplo:

Joana de Campos
Mestre em Ciências da Religião – PUC-SP
ou Amélia de Almeida, PUC-SP.
e-mail xxx

Resumo – Em português e inglês, no máximo 10 linhas cada, espaço simples, mesma fonte de texto, acompanhados de quatro palavras-chave cada.

Corpo do texto

Papel tamanho A4

Margem superior e inferior com 2,5 cm

Margem direita e esquerda com 3 cm;
Fonte Times New Roman
Tamanho da letra: 12 pontos
Espaçamento entre linhas 1,5 linha
Alinhamento justificado.

Referência bibliográfica

Devem ser representados com os seguintes dados, na seguinte ordem: Autor, data, título, cidade, editora.

Exemplos:

- a) Em caso de livro: ELIADE, M. (1992). *O sagrado e o profano*. São Paulo, Martins Fontes.
- b) Em caso de capítulo de livro: MARASCHIN, J. C. (1984). "O simbólico e o cotidiano". In: *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo, Paulinas.
- c) Em caso de periódico: BORDIEU, P. (1971). Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives Européens de Sociologie*, v. 12, n. 1, pp. 3-21.

Das referências bibliográficas devem constar apenas as obras e os autores citados nos artigos.

No corpo do texto a citação ou referência de conteúdo devem vir com a seguinte informação: (autor, ano). Exemplo: (Eliade, 1992). Quando a citação estiver entre aspas, colocar também o número da página. Exemplo: (Eliade, 1992, p. 24).

Notas de rodapé

Serão consideradas somente as explicativas e complementares, porém sem informações bibliográficas.

Enviar para:

Último Andar. Caderno do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC/SP.
Rua Monte Alegre, 984 – Prédio Novo – 4º andar, sala 4E9
São Paulo – Capital
Fone/fax: (11) 3670-8529

Assinatura e números avulsos do Caderno Último Andar

Para assinaturas e/ou compra de números avulsos, entre em contato com:

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião/
PUC-SP

Último Andar – Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião

Rua Monte Alegre, 984 – Prédio Novo – 4º andar – sala 4E9

São Paulo – Brasil

CEP 05014-901

Fone/fax (11) 3670-8529

