

PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

FLÁVIO SILVA DOS ANJOS

O ser humano em busca de identidade na sua insuficiência e o papel da religião.

Mestrado Ciência da Religião

SÃO PAULO

2019

PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

FLÁVIO SILVA DOS ANJOS

O ser humano em busca de identidade na sua insuficiência e o papel da religião.

Mestrado Ciência da Religião

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciência da Religião, sob orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito

SÃO PAULO

2019

Banca Examinadora

São Paulo
2019

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), CNPq e Fundação São Paulo (FUNDASP) - Código de Financiamento 131881/2018-3

São Paulo

2019

Resumo

O estudo apresenta os conceitos de homem autossuficiente e de homem insuficiente, duas maneiras de compreender a experiência humana na modernidade. Inicialmente realizamos uma discussão da relação entre a modernidade e a autossuficiência, para, em seguida, discutirmos o conceito de homem insuficiente, desenvolvido na obra de Blaise Pascal, a partir das noções de pecado e graça. Por fim, propomos que quando o homem insuficiente admite uma abertura para o transcendente, a religião oferece uma alternativa às suas pretensões de autossuficiência e uma possibilidade de elaboração de sua identidade.

Palavras-chave: Filosofia da Religião; Homem Insuficiente; Identidade; Modernidade.

Abstract

The study presents the concepts of sufficient man and insufficient man, two ways to comprehend the human experience in the modernity. Initially is discussed the relation between modernity and self-sufficiency. Then the concept of insufficient man, developed in the works of Blaise Pascal, based on his notions of sin and grace. Finally, the study proposes that when the insufficient man opens itself to the transcendent, the religion offers an alternative to its pretensions of self-sufficiency and a way of elaborating its identity.

Keywords: Philosophy of Religion, Insufficient man, Identity, Modernity.

Sumário

1. Introdução	09
2. Capítulo I - Modernidade e Autossuficiência	14
2.1 Hedonismo	21
2.2 Consumismo	23
2.3 Materialismo	26
2.4 Individualismo	30
2.5 Nihilismo	34
2.6 Relativismo	39
2.7 Narcisismo	41
3. Capítulo II O Homem Insuficiente e suas Características	54
3.1 Delectatio	77
3.2 Divertissement	79
3.3 O Ennui	81
3.4 Desproporção	83
3.5 Décheriment	85
3.6 A Imaginação	86
3.7 A Insuficiência Concupiscente- Caritas	88

4. Capítulo III - A religião como Fundamento do Homem Insuficiente e Antídoto ao Homem Autossuficiente	94
5. Conclusão	136
6. Bibliografia	139

Introdução

Quando fiz a minha primeira graduação em Filosofia, o campo com o qual me identifiquei foi o da Antropologia e da Metafísica. Blaise Pascal, filósofo francês do século XVII, foi um dos filósofos que me encantou por apresentar o Homem como ser insuficiente, termo e tema trabalhado por Luiz Felipe Pondé na sua tese de doutorado. Ao ter contato com a obra me apaixonei de tal forma que trabalhei a condição humana em Pascal na conclusão do curso, e senti a necessidade de aprofundar-me e estudá-lo um pouco mais, principalmente nos dias de hoje, em que procuramos e buscamos uma identidade. Quando fiz a segunda graduação em Teologia, percebi que filosofia e teologia se encontram num campo específico: o Homem. E este por ser um ser religioso, que busca alteridade e identidade, isto me levou ao campo específico: o da ciência da Religião. Esse campo é oportuno para um estudo profícuo do Homem e de sua identidade.

O tema deste trabalho é de caráter antropológico, estudado perenemente. Grandes autores despontaram no estudo do homem enquanto Ser pensante. O filósofo Blaise Pascal usa uma expressão que nos ajuda a compreender o porquê desse objeto ser tão estudado e debatido: “O homem é um caníço pensante”. Heidegger postula que o “Homem é o ser ai - o *dasein*”; Kant admite “Homem é um ser ético”; Marx diz é um ser social. Tais afirmações condizem com o tema em questão, a ser pesquisado.

A pesquisa caminha num terreno amplo e a proposta é especificar um dado, encontrar pistas que me ajude a detectar a esta condição e situação na busca da identidade pessoal, comunitária e religiosa. Diante de uma vasta bibliografia a respeito do tema. Esta pesquisa se baseará especificamente no autor: Blaise Pascal, gênio da ciência, filósofo, matemático e físico, porque ele se encontrava num período muito específico, entre duas escolas: o empirismo e o racionalismo. Blaise Pascal sofreu as contradições no seu tempo no que diz respeito à razão, à fé, à ciência e à religião, bem como, Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky, Henrique Claudio de Lima Vaz, Max Scheler.

O tema é de grande importância, a crise moral, ética e existencial tem sido uma companhia ingrata nos dias atuais. A vasta bibliografia, revela que não sou o primeiro a falar e debater acerca do assunto e tampouco serei o último.

Entre os trabalhos que se aproximam do tema proposto e são pontos de partida desta pesquisa, é mister citar Blaise Pascal, Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky, Luiz Felipe Pondé . Quando se pensa em abordar um tema que fosse atual, mas sobretudo que trouxesse contribuições significativas no âmbito acadêmico e no cotidiano, o autor capaz de dar conta de toda essa problemática privilegiado por nós, será Pascal. Um homem do século XVII, mas que reflete com tal profundidade sobre o Homem e sua identidade, que ilumina problemas existenciais atuais.

Os especialistas afirmam que Pascal foi um homem de seu tempo, nesta pesquisa constataremos que ele é um homem de todos os tempos, por trabalhar um conceito de Homem que é temporal e atemporal ao mesmo tempo, racional e espiritual, imanente e transcendente e não por si mesmo, mas porque é socorrido pela graça.

Pascal é um homem de inteligência privilegiada, profundamente inserido na sociedade de seu tempo, e que conciliava estudos no campo da Filosofia e no campo científico. Os conceitos pascalianos são de uma profundidade incrível, pois apontam a condição e a identidade humana na sua complexidade, realidade esta constatada nos seus conceitos.

Os autores têm se debruçado sobre as questões existenciais, buscando respostas para compreender o comportamento volúvel da sociedade contemporânea. O fenômeno chamado de crise existencial passa por uma metamorfose identitária. As razões, as causas e as respostas são complexas, pois o sujeito e as relações por ele estabelecidas são complexas.

O ego ganhou espaço e o criador foi relegado à última instância e tudo por várias razões: ditadura niilista, hedonista, materialista e individualista, porque cada um de nós somos donos de nós mesmos ou seja, o criador não é mais Deus, mas o Homem. E a consequência é desastrosa e lastimável, porque somos carrascos de nós mesmos. E Pascal é o autor que melhor descreve a condição e a identidade humana antes e pós a queda adâmica. Ele aponta as consequências desta queda para nossa vida e quais os meios possíveis oferecidos, para passarmos da condição insuficiente para a identidade suficiente. O Homem, escravo de sua vontade, tende para si mesmo e não para a realidade fora de si.

A resposta e a solução para essa situação miserável à qual estamos condenados não está em nós, mas nos valores, na religião e no valor inestimável da vida. Embora seja no coração do ser humano a sua morada, o homem precisa se abrir para que Ele venha habitar. Precisamos lidar melhor com a identidade transcendental e sem endeusamente.

A pergunta pelo Homem abre diante de nós um universo complexo e indecifrável:

Perguntamos: quem é o homem ?

Que quimera é então o homem! Que novidade, que monstro, que caos, que sujeito de contradições, que prodígio! Juízo de todas as coisas, imbecil verme de terra, depositário da verdade, cloaca de incertezas e erro, glória e escória do universo!

Quem desfará essa confusão ? [...] o homem ultrapassa o homem [...]

[...] conheci portanto, 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 de vosso Mestre vossa condição verdadeira, que ignorais .Escutai a voz de Deus.(Não é pois claro como o dia que a condição do homem é dupla?) [...] Mas, infelizes que somos [...] temos uma ideia da felicidade e não podemos ali chegar. Sentimos uma imagem da verdade e não possuímos senão a mentira. Incapazes de ignorar absolutamente e de saber seguramente [...].

A condição humana é dupla e ambígua, a sua identidade passa por esse reconhecimento, somos seres naturais e sobrenaturais, *capax Dei*:

(Concebemos, portanto, que a condição do homem é dupla.) (Concebemos, portanto, que o homem ultrapassa infinitamente o homem, e que ele seria inconcebível a si mesmo sem o socorro fé. Pois quem não vê que sem o conhecimento dessa dupla condição da natureza, ele estaria em uma ignorância invencível da verdade de sua natureza) espantosa, entretanto, que o mistério mais distante de nosso conhecimento que é o da transmissão do pecado, seja uma coisa sem à qual nós não podemos ter nenhum conhecimento de nós mesmos!

[...] O nó de nossa condição toma suas dobras e suas voltas nesse abismo [...]

[...] De onde parece que Deus, querendo tornar a dificuldade de nossa ser ininteligível a nós mesmos, escondeu tão alto o nó ou, para melhor dizer, tão baixo que fomos incapazes de ali chegar. De forma que não é pelas soberbas agitações de nossa razão, mas pela simples submissão da razão, que podemos verdadeiramente nos conhecer). (PASCAL. 2001, p. 44).

O homem contemporâneo, está insatisfeito consigo, com o outro, com a sociedade e até mesmo com o Divino, isso quando não o exclui, negando a sua existência. A tecnologia transformou a sociedade numa aldeia global; é um avanço e conforto, praticidade e informação por um lado, mas por outro transformou este Homem em um ser autossuficiente. Dito de outro modo, num semideus. Essa situação gerou um fato paradigmático, ou seja, tínhamos um objetivo, uma razão e uma meta e isso nos dava uma identidade, porque sabíamos quem éramos, para onde caminhávamos, e agora, depois de tantas conquistas, não sabemos o que queremos, onde estamos e para onde vamos.

A identidade perdeu-se nesse emaranhado de conquistas tecnológicas e científicas. De um lado, o homem insuficiente, e do outro o homem autossuficiente. Essa dicotomia não se dá fora do humano, mas no interior dele mesmo. Este trabalho tem esse desafio de apresentar um caminho que revele ao homem a sua identidade humana, daí a sua importância.

A religião como lugar de sentido e significado, possibilidade de acolhida do Homem insuficiente e antídoto para o Homem autossuficiente, hipótese levantada e trabalhada no desenvolvimento da dissertação, a religião ficou evidenciada como lugar de sentido e significado, corroborando para comprovação da hipótese.

A pesquisa tem a intenção de refletir e apontar os desafios da autonomia e da liberdade e os critérios para bem viver. A arbitrariedade tem sido o campo onde todos experimentam o fracasso. O homem aberto ao transcendente, aos valores e à vida, é alguém que experimenta de certa forma a realização na busca de identidade. O objeto deste estudo pretende apresentar uma colaboração na discussão do tema para juntos encontrar direções que ajudem a identificar a autossuficiência como caminho para o fracasso e a insuficiência como processo de realização.

Os limites da questão são muitos, os autores são diversos e diversas são as questões por eles tratadas. Por essa razão, se elegeu um caminho para estudo e reflexão que ajudem a ter identidade e a religião se apresenta como via fundamental.

O mercado tem feito o seu papel de oferecer produtos, rentáveis e vendáveis, e uma das grandes descobertas desse segmento, além de produção em grande escala, massificação de produtos e de bens de consumo, uso de tecnologia e ferramentas de ponta, *marketing*, valores agregados ao produtos, *status* e hierarquia de quem consome não por necessidade, mas por volúpia, foi transformando o Homem e suas necessidades existências em bens, inegociáveis e invendáveis, em produtos de vendas. O paradoxo e o paradigma estão aí colocados, as respostas não dão conta desse novo fenômeno comportamental.

As questões e os argumentos parecem muito filosóficos, mas são antes de tudo antropológicos e ontológicos. Ao lidar com essas questões, veremos a complexidade que o tema suscitará. O terreno que pretendemos pisar é delicado, nobre e desafiador, tanto no campo antropológico quanto no campo religioso. A literatura sagrada, a Bíblia, apresenta um homem que procura identidade e este não hesita em pedir socorro.

O texto bíblico, nesse sentido descreve com precisão a condição humana, muito mais que toda a ciência ao longo da história. Quando se estuda o mito da queda adâmica e sua consequência imediata, ou seja, do paraíso para o inferno existencial, a verdade antropológica se impõe aí. Pondé diz assim “ a inveja de Deus e o orgulho como negação neurótica dessa inveja...” (PONDÉ. 2012 p.

64). “ Há uma profunda verdade acerca da essência da natureza humana na inveja de Deus que Adão e Eva sentem”. Por isso, Agostinho diz que o orgulho é a raiz de todo o pecado. a inveja nasce daí: “Ele é, eu não”. O orgulho é a mentira essencial que estrutura o caráter, ou seja, é tentativa de negar o vazio ontológico que se constitui, lembra Pondé e diz mais:

O parentesco entre o homem e o Nada (de onde ele foi tirado) implica uma luta contínua do homem para negar o Nada ou assumi-lo. Daí que a atitude moral esperada é a humildade diante dessa insuficiência ontológica. Em linguagem comum, isso significa reconhecer nossas franquezas constitutivas. Uma antropologia agostiniana sempre deixará o filósofo atento à fenomenologia do comportamento pelo orgulho inveja. No fundo, trata-se de uma hermenêutica moral: a moral tenta esconder consciência da insuficiência ontológica porque ela gera todo tipo de fracasso nos projetos humana. (PONDÉ. 2014, p. 65-66)

A cena que impressionou o mundo bíblico e que de certa forma nos interpela é o fratricídio de Abel. Invejamos quem é melhor do que nós. “ Por isso não suportamos o próprio vazio e inventamos enredos para colocar nossos demônios à sombra”, como diria Dostoisvski. E aqui entra o papel da religião no processo de identidade humana.

Religião é entendida aqui, em todas os seus aspectos como conceito: etimológico (*religio*), substancial (metafísico), funcional (social) e fatorial (antropológico). O homem insuficiente sem o dado da religião permanece descaracterizado, perdido e sem identidade. O papel da religião nesse processo é fundamental para a construção da identidade humana. Se pensar na religião restrita a uma tribo, gueto ou grupo certamente a identidade humana estará desfigurada e prejudicada. O dado religioso é um fenômeno universal, plurifacetário e por isso mesmo construtor de identidade.

Assim sendo o homem autossuficiente se revelará pequeno e insatisfeito, enquanto que o homem insuficiente se revelará satisfeito e realizado ? O que caracteriza homem insuficiente e homem autossuficiente ? Como ambos se colocam frente à religião? Qual é o papel da religião para suscitar o homem insuficiente e evitar o autossuficiente ?

O campo religioso é um lugar de encontro do homem insuficiente e do homem autossuficiente; a experiência religiosa é construtora de identidade do homem insuficiente; o fenômeno religioso é um fato (dado) no homem insuficiente.

A busca do homem insuficiente em contraste com o homem autossuficiente na construção de uma identidade é um caminho que precisa ser percorrido. Toda a atividade humana, num certo sentido, obedece a um rito que por si só revela o aspecto religioso da sua ação. É verdade que as

questões vão além daquilo que se pretende trabalhar, mas a relevância do tema e o seu confronto são significativos para encontrar o homem e sua identidade.

Referenciais teóricos: Gilles Lipovetsky, colabora com o conceito do consumismo associado ao prefixo hiper, a degeneração social chegou a outros patamares; Zygmunt Bauman, por sua vez, com o conceito de valores líquidos, não há possibilidade de construção sem o sólido; Antônio Ciampa, as relações sociais contribuem para a metamorfose da identidade, identidade é dinâmica; Luiz Felipe Pondé, a insuficiência pascalina é a abertura para o transcendental; Savian Filho, a Religião resiste ao tribunal da razão, colabora para o seu aperfeiçoamento; Leopoldo e Silva, o Homem carece de um mediador, está exilado de si mesmo; dentre outros.

Homem: identidade (aquilo que me define como indivíduo único); Autossuficiente (o homem que acredita que basta a si mesmo como medida de todas as coisas, não precisa da graça divina); Insuficiente (o homem que sabe necessitado da graça divina para se encontrar) - religião (o fenômeno que me liga aos outros e ao Divino).

A dissertação está organizada em três capítulos: capítulo I - modernidade e autossuficiência, evidenciamos o conceito de antropologia fechada em si mesma; Capítulo II- O homem insuficiente e suas características, a abertura a transcendência é o socorro da condição miserável do Homem; - A religião como fundamento do homem insuficiente e antídoto ao homem autossuficiente, lugar de *pharmaton*.

CAPÍTULO I

Modernidade e autossuficiência

Este capítulo vai tratar da autossuficiência na modernidade que ocorreu na virada do final século XVIII para os dias atuais, quando se tem a ideia de perfectibilidade do homem a partir do uso da razão, da técnica e da ciência¹. Portanto temos um período em que a Antropologia alcança um lugar privilegiado, como elemento descaracterizador da identidade do sujeito. As consequências dessa mudança se visibiliza no comportamento hedonista, consumista, materialista, individualista, niilista, relativista, narcisista. A autossuficiência não constrói a identidade, mas a perverte de tal forma, que o indivíduo fica sem identidade.

A teologia/religião por muito tempo ocupou todo território de explicação da vida cosmológica e da vida humana como um todo. Toda ciência desenvolvida e de modo particular a antropologia passava pelo dado religioso. A atividade social, natural (no sentido da criação), tinha sua razão de ser na teologia. Isso perdurou até certo ponto e de certa forma permanece subjacente na atividade humana. Com o século dito das luzes a Teologia perdeu o seu lugar central e passou a ocupar um lugar marginal na vida social.

Há, todavia uma chave de leitura que nos permite observar dois tipos básicos de relação dos filósofos com a Religião. Essa chave de leitura é a maneira como, a partir do Iluminismo, a Religião se tornou um objeto de reflexão para a filosofia. Isso significa que, a partir do trabalho teórico realizado pelos autores iluministas, surgiu uma tendência de considerar a Religião como

¹ “Já nos séculos XVI e XVII na França, a coisa virou. A tendência, inclusive por causa do esfacelamento feudal e da entrada da burguesia e sua busca de sucesso e aperfeiçoamento nos negócios, foi a virada do jogo. Já no século XVIII, a ideia de perfectibilidade do homem a partir do uso da razão, técnica e ciência estava instalada, como todo mundo sabe quando estudo o Iluminismo e o surgimento da ciência.

A verdade é que uma das razões da desumanização, de que pouca gente se dá conta, é essa busca de perfectibilidade contínua da vida em todas as frentes. Inteligentinhos de todos os tipos berram contra a mercantilização das relações, que é verdade e faz mal mesmo, contra as máquinas, contra o capital, contra a Igreja, mas não querem perceber que a principal causa de desumanização moderna é a busca de perfeição, aperfeiçoamento, perfectibilidade ou progresso (tudo mais ou menos a mesma coisa)”.

Cf. PONDÉ, 2017, p. 180-181.

apenas mais um tema de investigação, assim como os filósofos passaram a falar de “temas” como a arte, o conhecimento, a ética, a ciência, a técnica etc. Por “Iluminismo” entendemos aqui, aquela “tendência” filosófica e aquele período que, na historiografia ocidental, refere-se ao tempo situado entre os fins do século XVII e inícios do século XVIII, com término no resultado final das guerras napoleônicas. Também conhecido como o “Século das Luzes”, esse período foi caracterizado por uma série de tradições advindas da Filosofia, da Religião, do Direito e das mais variadas áreas do saber, unidas a partir de um núcleo ideário comum, constituído pela crença no progresso e na perfectibilidade humana, além da afirmação racional como via de superação dos antigos paradigmas filosóficos.(SAVIAN FILHO, 2012, p. 29-30)

As descobertas a partir da método científico e o uso puramente racional deu um lugar privilegiado à Antropologia, dito de outro modo: o Divino deixa de ser a medida de todas as coisas e o homem passa a ser a medida de tudo. A Teologia passa a ser uma ciência dentre tantas outras e esta é a que possui o menor valor. Agora ela precisa provar que é uma ciência e não uma mitologia de valor filosófico, ou seja, ela tem um significado, mas este está superado com o avanço tecnológico².

Antes a lei que regia o mundo era o texto sagrado, isto conferia à sociedade uma identidade e um padrão de comportamento facilmente identificável. Se você perguntasse a qualquer pessoa de qualquer nível social qual era a sua identidade, a resposta era imediata e concreta. Agora a lei que rege a vida humana é a atividade científica, e isto gerou na atividade humana um leque amplo de possibilidades e inseguranças porque as descobertas não são definitivas. O que agora se afirma categoricamente, amanhã se nega na mesma proporção. A identidade fragmentou -se, antes sabíamos de onde vínhamos e para onde íamos, porque a base fundante era a Teologia (ou Religião).

Hoje não se sabe mais de onde viemos e tampouco para onde caminhamos, são muitas possibilidades; as hipóteses se multiplicam na mesma intensidade da atividade humana.

² “Na linha de Immanuel Kant (1724-1804), o Iluminismo (Aufklärung) é libertador do ser humano; torna-o livre pelo uso da razão, libertando-o daquilo que Kant denominou “tutela”. Implica, portanto, a afirmação da possibilidade de um mundo melhor, resultado não mais da ação da graça divina ou de algo que o valha, mas da capacidade racional de desenvolvimento das faculdades humanas. Como consequência direta, o Iluminismo insistia no engajamento político que objetivava a melhoria da vida, e não é exagerado dizer que esse movimento influenciou o destino da humanidade, sobretudo pela elaboração política da noção de estado.

O estudo do iluminismo fornece-nos uma chave para compreender o modo como os filósofos posicionaram-se diante da experiência religiosa, pois como dissemos, a Filosofia (ou ao menos os filósofos hegemônicos ou mais influentes) passou a tratar a Religião como apenas mais um objeto de pesquisa. Na verdade ao tomá-la como “mais um objeto” , a Filosofia separa-se da Religião; libera-se dela. Não é à toa que, em vista dessa separação, nasce nesse período uma disciplina chamada de Filosofia da Religião, pois cabia, então, produzir uma investigação especificamente filosófica a respeito da experiência religiosa”.

Cf. SAVIAN FILHO, 2012, p.30-31

Antes a identidade nos era dada e hoje ela é construída, nesse sentido Antonio Ciampa tem razão em afirmar que “a identidade humana é uma metamorfose” .

Ser é ser metamorfoseada!

A metamorfose é a expressão da vida. Como tal é um processo inexorável, tenhamos ou não consciência dele. O que Severina nos revela é quem ela é: alguém se transformando permanentemente. Adquire consciência disso e se reconhece como ser humano. Como se deu essa tomada de consciência? Quando descobriu outra? Descobre-se outra quando descobre o marido outro. Sintomaticamente, até este momento referia-se ao marido pelo prenome. É como se quisesse enfatizar que ele é outra pessoa para ela, tanto quanto ela é outra, para si e para os outros. Ninguém muda apenas interiormente, nem sozinho. (CIAMPA, 2007, p.113).

A experiência social vai determinando a minha identidade. Ciampa em *A Estória do Severino e a História da Severina* aponta isso com muita propriedade .

A identidade é definida como uma categoria científica, ao lado de atividade e consciência, central para a psicologia Social. É considerada como um processo, ao qual o autor dá nome de metamorfose, que descreve a constituição de uma identidade, que representa a pessoa e a engendra. A abordagem dialética permite levantar relações de aspectos individuais com aspectos sociais, políticos, etc. Há o esforço de mostrar o indivíduo como conjunto das relações sociais dentro da história. Identidade, além de questão científica, é vista como questão política. (CIAMPA, 2007, p. 242).

A mudança de eixo da Teologia para o método científico, provocou na Antropologia uma auto-suficiência em toda a sua atividade interna e externa. O Homem agora deixa de ser a coroa da criação para ser o protagonista da existência. Essa virada de compreensão das coisas trouxeram efeitos no comportamento da vida humana. Gilles Lipovetsky sintetiza de um modo muito particular essa mudança conceituando esse período no seu livro a *Era do Vazio*.³

³ ...“ a desagregação da sociedade, dos costumes, do indivíduo contemporâneo da época do consumo de massa, a emergência de um modo de socialização e de individualização inédito, em ruptura com o instituído desde o século XVII e XVIII. É esta mutação histórica ... considerando, com efeito, que o universo dos objectos, das imagens, da informação e dos valores hedonistas, permissivos e psicologistas que lhe estão ligados geraram, ao mesmo que uma nova forma de controle dos comportamentos, uma diversificação incomparável dos modos de vida, uma flutuação sistemática da esfera privada, das crenças e dos papéis, ou por outras palavras, uma nova fase na história do individualismo ocidental”. (LIPOVETSKY, 1983, p .7.)

O modernismo não é só rebelião contra si próprio, é simultaneamente revolta contra todas as normas e valores da sociedade burguesa « revolução cultural « começa aqui, neste fim do século XIX. Longe de reproduzirem os valores da classe economicamente dominante, os inovadores artístico da segunda metade do século XIX e do século XX far-se-ão porta-vozes, nisso se inspirando no romantismo, de valores directamente hostis aos costume da burguesia, centrados estes no trabalho, na poupança, na moderação, no puritanismo. De Baudelaire a Rimbaud e a Jerry, de V. Woolf a Joyce, de Dada ao Surrealismo, os artistas inovadores radicalizam as suas críticas às convenções e instituições sociais, tornam-se adversários encarniçados do espírito burguês, desprezando o seu culto do dinheiro e do trabalho, o seu ascetismo, o seu racionalismo estrito. Viver com o máximo de intensidade, «desregramento de todos os sentidos», seguir os impulsos e a imaginação, abrir o campo das próprias experiências, « a cultura modernista é p o r excelência uma cultura da personalidade. Tem por centro o “eu”. (LIPOVETSKY 1983 p.78-79).

O império da subjetividade está posto e inaugurado com toda a sua força. O real, os objetos, a realidade não se impõe mais sobre o sujeito que a observa, agora depende de como eu a interpreto e enuncio o conceito a partir da percepção subjetiva. Antes, você encontrava uma pedra e dizia é uma pedra, hoje você a encontra e não diz mais é uma pedra, depende de como o individuo a percebe.

[...] Aliás, nossas sociedades se caracterizam não pelo consenso, mas pelo debate permanente, para o qual a mídia contribui muito. Privada de sentido transcendente, de autoridade universalmente reconhecida, ela se dedica ao antagonismo permanente dos discursos, tudo isso sobre um pano de fundo de estabilidade democrática, com a liberdade e a igualdade constituindo uma base de ideal comum— base todavia problemática, já que liberdade e igualdade são princípios suscetíveis interpretações opostas. Por seguinte, não suportamos o reino da uniformidade de convicções e de comportamentos. A homogeneização dos gostos e dos modos de vida não desemboca numa vida política e social consensual; perduram os conflitos, mas por meio de uma pacificação individualista do debate coletivo. Para o qual a mídia contribui. [...] Não estamos mais no tempo das grandes tragédias coletivas sangrentas, mas o trágico se vive doravante no subjetivo, a dificuldade de viver aumenta, o futuro nunca pareceu tão ameaçador. A hipermodernidade não é nem o reino da felicidade absoluta, nem o reino do niilismo total. Em certo sentido, não nem o resultado do

projeto das Luzes, nem a confirmação das sombrias previsões nietzschianas. (LIPOVETSKY, 2004 p.43).

Parece pouco, mas isso significa uma relativização de tudo, portanto a realidade se torna volúvel e dissolúvel, para usar a expressão de Bauman, líquida⁴. Um veneno foi inoculado no ser humano e os sintomas aparecem naquilo que estou chamando de doenças do comportamento. Doenças porque o resultado final é o vazio existencial.

Interrupção, incoerência, surpresa são as condições de nossa vida. Elas se tornaram mesmo necessidades reais para muitas pessoas, cujas mentes deixaram de ser alimentadas... por outra coisa que não mudanças repentinas e estímulos constantemente renovados ... Não mais tolerar o que dura. Não sabemos mais fazer com que o tédio dê frutos. Assim, toda questão se reduz a isto: pode a mente humana dominar o que a mente humana criou? Paul Valéry. “Fluidez” é a qualidade de líquidos e gases. O que distingue dos sólidos, como a Enciclopédia britânica, com autoridade que tem, nos informa, é que eles “não podem suportar uma força tangencial ou deformante quando imóveis” sofrem uma constante mudança de forma quando submetidos a tal tensão”. Os líquidos, uma variedade dos fluidos, devem essas notáveis qualidades ao fato de que suas “moléculas são mantidas num arranjo ordenado que atinge apenas poucos diâmetros moleculares” enquanto “a variedade de comportamento exibida pelos sólidos é um resultado direto do tipo de liga que une os seus átomos e dos seus arranjos estruturais” “ Liga”, por sua vez, é um termo que indica a estabilidade dos sólidos a resistência que “opõe” à separação dos átomos. (BAUMAN, 2001, p.8).

Lipovetsky pontua uma mudança comportamental em três movimentos específicos para dizer que não estamos mais na modernidade, tampouco na pós modernidade e sim no período da *hiper*, embora esses movimentos comportamentais sejam concomitantes, não existe uma ruptura entre um e outro, eles coexistem na contemporaneidade de um modo patológico. São eles *hiperconsumo*, *hipermodernidade* e *hipernarcisismo*⁵. Vejamos como são diferenciados por Gilles Lipovetsky:

⁴ BAUMAN, 2001, p.8

⁵ LIPOVETSKY, 2004, p. 25.

Hiperconsumo: um conjunto que absorve e integra parcelas cada vez maiores da vida social; que funciona cada vez menos segundo modelo de confrontações simbólicas caro a Bourdieu; e que, pelo contrário, se dispõe em função de fins e de critérios individuais e segundo uma lógica emotiva e hedonista que faz que cada um consuma antes tudo para sentir prazer, mais que para rivalizar outrem. O próprio luxo, elemento de distinção social por excelência, entra na esfera do hiperconsumo porque é cada vez mais consumido pela satisfação que proporciona (um sentimento de eternidade num mundo entregue à fugacidade das coisas), e não porque permite exibir status. Hipermodernidade: uma sociedade liberal, caracterizada pelo movimento, pela fluidez, pela flexibilidade; indiferente como nunca antes se foi aos grandes princípios estruturantes da modernidade, que precisaram adaptar-se ao ritmo hipermoderno para não desaparecer. Hipernarcisismo: época de um Narciso que toma ares de maduro, responsável, organizado, eficiente e flexível e que, dessa maneira rompe com o Narciso dos anos pós-moderno, hedonista e libertário. (LIPOVETSKY. 2004, p. 25).

Queiroz fez uma leitura do paradoxo da felicidade efêmera na era hipermoderna a partir da leitura de Lipovetsky e sintetizou de um modo pertinente aquilo que ele chamou de três etapas do capitalismo de consumo. Cada uma das etapas tem um dado que a caracteriza:

Primeira etapa: esse período é marcado pela massificação dos produtos para maior consumo e expansão de mercado, através de técnicas sedutoras de *marketing* e publicidade, imprimindo um padrão de comportamento na sociedade capitalista.

[...] é fase do nascimento do mercado de massa que vai dos anos 1880 até a Segunda Guerra Mundial (1945) e se caracteriza pela expansão da produção em grande escala, pela reestruturação das fábricas seguindo os princípios da organização científica do trabalho, que tornou os produtos duráveis e não duráveis acessíveis a uma maior número de pessoas. Essa fase inventou o marketing de massa e o consumidor moderno com tripla instauração da marca, acondicionamento e da publicidade. Inventou também o consumo-sedução em magazines e shoppings habilmente estruturados para maravilhar os clientes.

Segunda etapa: esse período acentua a política de consumo, mas introduz a cultura descartável das mercadorias para gerar nas pessoas o ciclo pernicioso e vicioso de consumir e consumir.

[...], iniciada por volta de 1950, estabelece um novo ciclo histórico das economias de consumo, que se prolonga nas três décadas sucessivas e coincide com o taylorismo-fordismo da organização da produção que conjugou uma excepcional alta da produtividade com a progressão dos salários. Impera a lógica da quantidade ou a fabricação de produtos padronizados e sua distribuição em larga escala. Acelera-se o tempo de vida das mercadorias, pela renovação rápida e modelos cada mais sofisticados. “Um tipo que substitui a coerção pela sedução, o dever pelo hedonismo, a poupança pelo dispêndio, a seriedade pelo humor, o recalque pela liberação, as promessas do futuro pelo presente” [...].

Terceira etapa: nessa última fase, a sociedade capitalista alcança o seu *upgrade*, embutindo no consumir a ideia de que ele determina o que quer consumir através do ciclo vicioso, procura e exige produtos com características personalizadas ainda que seguindo a padronização global.

[...], a sociedade do hiperconsumo, surge a partir dos 1970 e introduz um novidade total. Agora o cliente, e não produtor, é o “rei” e mercado é dominado pela procura. Para expandir o consumo, há uma concentração das empresas, que se tornam gigantescas e globais. Desenvolvem-se as hipermarcas presentes nos cinco continentes - im marketing global com slogans, logotipos e imaginários adaptados às especificidades locais. Marca da sociedade do hiperconsumo é incrível variedade de produtos, a possibilidade de personalizá-los conforme o gosto do cliente. O mercado se reorienta, e cresce a entrega em domicílio, a estratégia dos descontos e do financiamento a longo prazo, visando à “fidelização” do consumidor. Há um “suplemento de alma” injetado nos produtos e as lojas se tornam locais de vida e de compra festiva. (QUEIROZ. 2012, p. 42).

O frenesi contemporâneo tem determinado e deteriorado a qualidade de vida, primeiro porque esta é entendida só no âmbito subjetivo e não no campo da alteridade e da relação interpessoal, e segundo, porque esta está associada ao ato de consumir por consumir. Negar a metafísica e relegar a religião ao campo da atividade antropocêntrica é portanto condenar a vida humana à esquizofrenia.

As doenças comportamentais a que denominamos de hedonismo, consumismo, materialismo, individualismo, niilismo, relativismo, narcisismo e tantas outras passaram a fazer parte do nosso dia a dia. Se prestarmos atenção a esse comportamento humano, veremos que se trata da atividade externa do homem. A vida se tornou agitada, as cobranças

e as exigências passaram a ser uma companhia ingrata do nosso cotidiano. As disfunções nas relações humanas logo revelaram a sua força. E a nossa identidade perdeu-se nesse emaranhado de acontecimentos. O resultado dessa caminhada foi o homem como ser auto-suficiente. E a auto-suficiência tem contribuído para uma sociedade doente em suas relações.

Hedonismo, consumismo, materialismo, individualismo, niilismo, relativismo, narcisismo, são características de uma sociedade autossuficiente que deixam feridas profundas no nosso comportamento individual e social e são estas feridas que iremos descrever a seguir.

1.1 Hedonismo

Uma vida de farra regada a bebidas, sexo, *rock end roll*, jogatina de toda espécie, sem compromissos com agendas, pessoas, trabalhos, chefe e tudo o mais que se posso imaginar. A tudo isso chamamos de hedonismo. Dito de uma forma mais direta, uma vida irresponsável, largada à própria sorte, sem norma, regra, moral, ética pessoal e social. Quanto mais subversiva for uma ação tanto mais prazerosa ela é. E não tem compreensão mais distante e distorcida do conceito hedoné do que essa. A palavra prazer, para a cultura grega, é muito diferente do que entendemos por viver segundo os meus desejos, apetites e prazeres, o que Pondé chama de terapia de *shopping*.⁶

A distância entre o nosso prazer e deles é enorme, e aponta para toda uma concepção distinta de vida e valores. Eles queriam paz no mundo que não era pautado pela produção crescente e alucinada como o nosso. É daí que reside toda a diferença. A riqueza material de nosso mundo nos condena ao crescimento alucinado de nossas necessidades e nossos desejos. Então, quando se fala de hedonismo hoje estamos muito distante da origem do termo. O excesso de demandados ao nosso desejo nos torna capazes de entender o que era prazer

⁶ “Se você entender essa palavra dessa forma, o faz pela transformação radical de significado pela qual ela passou desde que foi usada pela primeira vez na Grécia antiga. *Hedone* em grego antigo significa prazer. A questão é: o que queria dizer prazer para um filósofo como Epicuro na Antiguidade grega?”

“Para os gregos, as paixões e os desejos eram tormentos. A ética buscava o repouso, a tranquilidade da alma, a ausência de paixões e desejos. Isso eles chamavam de *hedone*. O *pathos* (paixão, doença, sofrimento) era aquilo a ser evitado. Dito de forma direta: prazer era não ter desejos nem paixões. Era viver com mínimo. Algo meio parecido com o que hoje se chamaria zen no sentido comum da palavra, uma pessoa que domou os desejos e superou os apegos sensoriais do gozo da vida. A ideia é que desejar implica escravidão. A ideia não é absurda e tampouco distante do nosso mundo contemporâneo, em que somos mesmo escravos do desejo, mas não chamamos esse estado de desapego do desejo. Prazer para nós, é realizar nossos desejos, é ser apegado ao desejo e às paixões, o que para um grego era querer viver no inferno.” (cf. PONDÉ, 2016, p.125)

para um grego, mesmo que chamemos isso de ser desapegado ou meio espiritualizado. A verdade é que o inferno do desejo continua sendo algo que não conseguimos entender até agora. (PONDÉ, 2016, p124.)

O que caracteriza e viabiliza o hedonismo é a sua capacidade de seduzir os indivíduos para o consumo, isso gera um ciclo vicioso aumentando a sensação de frustração e de extrema dependência com a prática exarcebada de consumir desde bens de consumo até coisas imateriais, objetivando coisas nunca antes materializada. Como observou Queiroz no *O consumo e a dinâmica do efêmero*.

O ponto de partida é sempre a sedução do consumo, com a profusão de produtos, imagens, serviços e o hedonismo que lhe é inerente. O vazio se associa à imagem do deserto. Em vez de reflexão metafísica sobre o nada, despontam inúmeras formas de niilismo, desde as destruições em massa até personagens mortas-vivas da literatura. Tudo parece uma “paixão pelo nada” e a figura do deserto cresce como “ameaça absoluta, potência do negativo, símbolo do trabalho mortífero dos tempos modernos até seu término no apocalíptico”. O autor aponta outro deserto, o social: “ uma imensa vaga de deserção na qual todas as instituições, todos os grandes valores e finalidades que organizaram as épocas anteriores se esvaziam paulatinamente da sua substância, transformando o corpo social em corpo de exangue, em organismo sem afecção [...]”. (QUEIROZ. 2012, p. 40.)

O caráter hedonista associado à mercadoria ou ainda mais associado ao sujeito objetivado estará de tal sorte assumido pelos indivíduos como um dado da natureza (essência) do sujeito. Sem essa prática nos sentiremos perdidos, sem rumo, a que ponto chegamos. Antes precisávamos de relações humanas para que a humanidade, em nós, se mantivesse viva, agora precisamos do prazer pelo prazer, para poder dizer: “sou uma pessoa”.

Mas nem por isso o consumo-mundo é o fim da história. Um pós-hiperconsumo é possível. Mudança não haverá, a menos que não aconteça um cataclisma ecológico ou econômico, se a cultura da vida cotidiana continuar submissa ao hedonismo que se impôs como valor supremo e as satisfações mercantis como caminho privilegiado da felicidade. Dadas algumas condições, o ciclo do hiperconsumo estará encerrado: novas maneiras de avaliar os gozos materiais e os prazeres, uma e outra de pensar a educação, a invenção de novos sentidos, de novas perspectivas e prioridades na existência e a felicidade se torna menos identificada com a satisfação do

maior número de necessidade e com a renovação sem limites dos objetos e dos lazeres. (QUEIROZ, 2012 p. 44).

A vida de prazer se tornou para nós uma diversão, se ela não for pautada para uma finalidade, acarretará no indivíduo patologias ou doenças da alma, como a crise de identidade, o vazio existencial, e muitas outras situações que o levará ao suicídio. Nossos pais costumavam repetir como um mantra dia e noite aos nossos ouvidos que “ uma vida desregrada parece bonita mas não é bonita” e Pondé diz isso amparado por autores que compreendem a arte de viver como gozar a vida.

Quanto ao hedonismo para nós, ele acabou por assumir uma ideia de ter uma vida estética, no sentido de autores como Nietzsche, Kierkegaard ou Camus - ou seja, o sentido da vida é gozar dela, já que não há garantia de nada além da vida no mundo em que vivemos. A palavra estética, aqui nada tem a ver com arte, mas sim com sensação (sentido originário do grego antigo). Ter uma vida estética é buscar viver sentindo as coisas gostosas da vida: sexo, comida, bebida, viagens, consumo, e coisas assim. Muitos criticarão a vida estética, inclusive Kierkegaard (ele chamava de dom-juanismo, em referência ao personagem que seduzia milhares de mulheres sem conseguir prazer definitivo com nenhuma delas), na medida que a estética fracassaria porque nos levaria ao tédio? O problema do hedonismo contemporâneo é em que medida ele não nos leva de volta à escravidão do desejo, como temiam os gregos; a um prazer efêmero e dependente do mundo a sua volta [...] (PONDÉ. 2016, p,125.)

A prática comportamental absorvida pela nossa cultura está longe do conceito grego hedoné. E por isso a chamo de patologia comportamental, porque adquiriu uma forma viciosa no cotidiano do homem autossuficiente. A vida ritmada pelo hedonismo e afirmada pelo o Homem hipermoderno, usando a expressão Lipovetsky, o conduz para o fracasso/destruição e não para o sucesso/realização.

1.2 Consumismo

A sociedade de mercado capitalista desenvolveu técnicas para atrair o consumidor, e o grande aliado desse mercado é o *marketing*. “A propaganda é alma do negócio” expressão que mais ouvimos quando transitamos pelas avenidas do comércio. Isso se sofisticou de tal forma que o

mercado não vende só mais produtos e marcas, mas conceitos e até “amor verdadeiro” como dizia Nelson Rodrigues⁷.

[...] Dizer que dinheiro compra até amor verdadeiro quer dizer que as condições materiais de uma determinada situação certos afetos profundos numa pessoa. O exemplo que sempre dou é: um fim de semana na Toscana ou na Praia Grande? Se você disser tanto faz, mando você para aquele jantar inteligente com psicanalistas, jornalistas e arquitetos mentirosos. O medo de pensar nisso é temer que serei “materialista demais” e confessar que tenho um preço. Todo mundo tem um preço, menos os que não não valem nada. Talvez você seja um materialista, mas não por isso. O amor demanda condições para respirar, assim como tudo o mais que é vivo. [...] Isso é muito, se levarmos em conta a precariedade que roda a vida. (PONDÉ. 2016, p. 52).

A doença consumista se manifesta no exato momento quando passo a acreditar que adquirindo coisas, produtos, serei realizado e estes na sua grande maioria desnecessários para o dia a dia. Ao dar crédito a esse exercício de consumir compulsivamente e esse desejo autorrealização, se contrai a doença do consumo, mas o homem autossuficiente não se dá conta disso e quando se apercebe da ilusão alimentada, atribui a isso a más influências.

O fenômeno mais assustador produzido pela sociedade de mercado é a transformação do sujeito em mercadoria. O indivíduo tem valor na sociedade não porque é um ser humano, dotado de razão e vontade, liberdade e afetividade, mas porque é um produto rentável, ganha-se muito com esse produto de luxo chamado Ser humano. O prejuízo em manter o *status quo* do sujeito é desgraçadamente o que a sociedade de mercado não quer.

Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as c a p a c i d a d e s esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. A “subjetividade” do “sujeito”, e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito

⁷ “Como todos sabem (ou deviam saber), essa pergunta é baseada na afirmação do dramaturgo e jornalista Nelson Rodrigues: “Dinheiro compra tudo, até amor verdadeiro.

Experimente fazer essa pergunta num jantar inteligente com seus amigos psicanalistas, jornalistas e arquitetos, todos muito inteligentes. O grau de hipocrisia deles será proporcional ao modo enfático como negarão essa máxima rodriguiana. Nelson Rodrigues é um dos pensadores brasileiros mais consistentes. Gente inteligente e bem r e s o l v i d a costuma torcer o bico para essa pergunta, demonstrando que é movida a valores superiores à grana. Nunca confie em gente que afirma ser guiada por valores maiores que dinheiro. Quem diz que faz as coisas por algo maior do que grana é quem só pensa em grana, pode apostar. Nunca confie na bondade dos bons”. (PONDÉ. 2016, p. 52).

atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável. A característica mais proeminente da sociedade de consumidores - ainda que cuidadosamente disfarçada e encoberta - é a transformação dos consumidores em mercadorias; ou antes, sua dissolução no mar de mercadorias em que, para citar aquela que talvez seja a mais citada entre as muitas citáveis de Georg Simmel, os diferentes significados das coisas, “portanto as próprias coisas, são vivenciadas como imateriais”, aparecendo “num tom uniformemente monótono e cinzento” - enquanto tudo “flutua com igual gravidade específica na corrente constante do dinheiro”. (BAUMAN. 2008, p. 20).

Jean- François Lyotard chamava a atenção para a valorização exacerbada do tempo presente e tempo é dinheiro, a que Lipovetsky denominava de revolução do cotidiano. Essa movimento trouxe muito mais prejuízo para as relações humanas do que qualquer acontecimento trágico na história humana, e ele pontua⁸.

No cerne do novo arranjo do regime do tempo social, temos: (1) a passagem do capitalismo de produção para um economia de consumo e de comunicação de massa; e (2) a substituição de uma sociedade rigorístico-disciplinar por uma “sociedade-moda” completamente reestruturada pelas técnicas do efêmero, da renovação e da sedução permanentes. Dos objetos industriais ao ócio, dos esportes aos passatempos, da publicidade à informação, da higiene `educação, da beleza à alimentação, em toda a parte se exibem tanto a obsolescência acelerada dos modelos e produtos ofertados quanto os mecanismos multiformes de sedução (novidade, hiperescolha, self-service, mais bem-estar, humor, entretenimento, desvelo, erotismo, viagens, lazeres) O universo do consumo e da comunicação de massa aparece como um sonho jubiloso. (LIPOVETSKY. 2004, p. 60).

O ato consumir ganhou *status* essencial sem o qual o existir, o ser não se configura como indivíduo. Sou o que sou porque aquilo que consumo e não por aquilo que se é. A revolução consumista faz suas vítimas se tornarem escravas de sua próprias escolha. É muito mais do que entretenimento, necessidade é uma patologia.

⁸ “Perguntemos: quais as forças sócio-históricas que provocaram agonia das visões triunfalistas acerca do futuro? Sejamos claros: os insucessos ou as catástrofes da modernidade político-econômica (as duas guerras mundiais, os totalitarismos, o Gulag, o holocausto, as crises do capitalismo, o abismo em Primeiro e Terceiro Mundo) jamais teriam, por si sós, causado a ruína das “metanarrativas” se novos referenciais não houvessem alcançado êxito maciço em remodelar as mentalidades, em oferecer novas perspectivas para as existências. As desilusões, as decepções políticas, não explicam tudo: houve simultaneamente novas paixões, novos sonhos, novas seduções que se manifestaram dia após dia, sem grandiloquência, é verdade, mas onipresentes e afetando o maior número de pessoas. Eis o fenômeno que nos modificou: é com a revolução do cotidiano, com as profundas convulsões nas aspirações e nos modos de vida estimuladas pelas último meio século, que surge a consagração do presente”. (LIPOVETSKY. 2004, p. 59)

Nova relação com o tempo que é igualmente exemplificada pelas paixões consumistas. Ninguém duvida de que, em muitos casos, a febre de compras seja compensação, uma maneira de consolar-se das desventuras da existência, de preencher a vacuidade do presente e do futuro. A compulsão presentista do consumo mais o retraimento do horizonte temporal de nossas sociedades até constituem um sistema. Mas será que essa febre não é escapista, diversão pascaliana, fuga em face de um mundo desprovido de futuro imaginável e transformado em algo caótico e incerto? Na verdade, o que nutre a escola consumista é indubitavelmente tanto a angústia existencial quanto o prazer associado às mudanças, o desejo de intensificar e reintensificar o cotidiano. Talvez esteja aí o desejo fundamental do consumidor hipermoderno: renovar sua vivência do tempo, revivificá-la por meio das novidades que se oferecem como simulacros de aventura. (LIPOVETSKY. 2004, p.79).

Lipovetsky aponta um elemento muito interessante acerca desse apetite desordenado pelo consumir. Aprendemos pelo dado empírico que o consumo está intimamente ligado ao vazio existencial e a falsa sensação de compensação que esse ato proporciona, mas não termina aí, há um elemento catalisador que é o desejo de tornar o eu e o presente eterno⁹

[...] Na fúria consumista, exprime-se a recusa ao tempo exaurido repetitivo, um combate contra o envelhecimento das sensações que acompanha a rotina diária. É menos a negação da morte e da finitude do que a angústia de fossilizar-se, de repetir, de não sentir. À pergunta “O que é modernidade?”, Kant respondia: superar a minoridade, tornar-se adulto. Na hipermodernidade, tudo se passa como se surgisse um nova prioridade: ficar eternamente voltando a “juventude”. Nessa pulsão neofílica é, em primeiro lugar, um exorcismo do envelhecimento do viver subjetivo: o indivíduo desinstitucionalizando, volátil, hiperconsumista, é aquele que sonha assemelhar-se a uma fênix emocional. (LIPOVETSKY. 2004, p. 80).

A sociedade autossuficiente tem produzido no indivíduo uma fragmentação, diluindo-o de tal forma sua identidade. E esta tem se confundido e ramificado para o consumo do que seja lá o for, preciso consumir, porque estou sendo consumido e dissolvido pela fugacidade do tempo. O consumir dita o ritmo da vida social e pessoal, o significado para isso é o desejo de pertencer e ser protagonista de suas escolhas mas estas estão debaixo do signo patológico a que fomos submetidos.

1.3 Materialismo

⁹ LIPOVETSKY. 2004, p. 80.

Conceber a realidade, o aqui e agora sem nenhuma realidade metafísica, somente física é a causa da mais profunda angústia. A matéria, ou melhor o átomo, não dá conta da realidade cósmica e tampouco humana e apostar nisso é viver uma vida no limite de sua condição. Se somos fruto do acaso e dos atritos atômicos eliminamos do convívio humano: a moral, a ética e a religião. O fetiche pela mercadoria / material desenvolveu aquilo de Zygmunt Bauman chamou de fetichismo da mercadoria.¹⁰

Escrevendo de dentro da incipiente sociedade de produtores, Karl Marx censurou os economistas da época pela falácia do “fetichismo da mercadoria”: o hábito de, por ação ou omissão, ignorar ou esconder a interação humana por trás do movimento das mercadorias. Como se estas, por conta própria, travassem relações entre si a despeito da mediação humana. A descoberta da compra e venda da capacidade de trabalho como essência das “relações industriais” ocultas no fenômeno da “circulação de mercadorias”, insistiu Marx, foi tão chocante quanto revolucionária: um primeiro passo à restauração da substância humana na realidade cada vez mais desumanizada da exploração capitalista. (BAUMAN. 2008, p. 22).

O materialismo é entendido pelo senso comum como adquirir bens de consumo, portanto materialismo prático ou moral¹¹, pessoas apegadas a bens materiais, que não ignora a realidade transcendente, concebida de modo sincrética e eclética. Percebe-se a sutileza do materialismo, quando se usa a expressão “morreu, acabou”. Mas o que vem a ser de fato materialismo? E quais implicações pratica na vida humana ?

Essa palavra significa duas coisa em filosofia. A primeira, e mais antiga, e mais importante, data da Grécia antiga e quer dizer o seguinte: tudo o que existe é feito de átomo, e quando morremos tudo acabará. A segunda mais recente, filha da tradição sociológica (Marx, no século XIX, navega nesse sentido), quer dizer que o mundo do pensamento, afetos e das instituições pode ser explicado pelas relações materiais que se têm em sociedade, tais

¹⁰ “se foi o destino do fetichismo da mercadoria ocultar das vistas a substância demasiado humana da sociedade de produtores, é papel do fetichismo da subjetividade ocultar a realidade demasiado commodificada da sociedade de consumidores”.

A “subjetividade” numa sociedade de consumidores, assim como a “mercadoria” numa sociedade de produtores, é (para usar o oportuno conceito de Bruno Latour) um fetiche - [...].

Cf. BAUMAN.2008, p.23

¹¹ “ 3º Em significado prático ou moral, o M. É um termo que pertence mais à linguagem comum do que à filosófica. Fala-se de “ época materialista” de grupos “tendências materialistas” ou “ materialismo” de grupos ou classes, para indicar a tendência ao conforto ou, mais precisamente, uma ética que adote o prazer como único guia do comportamento. Termo filosófico para isso é *hedonismo*.

Cf. ABBAGNANO. 2012, p. 748.

como modos de produção, comércio, guerras, instituições. Um exemplo simples disso seria: se você anda de ônibus, você ama de um jeito; se você anda de helicóptero, você ama de outro jeito. Entendeu? Amor, aqui, seria função do modo como você se desloca no mundo, que por sua vez seria função de quanta gana você tem, que por sua vez seria a função do seu lugar na cadeia produtiva de bens, ou seja, você é agente ativo ou p a s s i v o ? (PONDÉ. 2016, p. 97-97).

O comportamento humano depende dos interesses e demandas de papéis que você desempenha nessa cadeia de produção. A definição mais antiga acabou por gerar impactos mais agressivos na vida de todos. Assim como toda enfermidade, os sintomas se apresentam de acordo com a gravidade ou ainda de acordo como o seu organismo reage, combatendo ou assimilando. E muitas vezes e de muitos modos a enfermidade se aloja silenciosamente e só mais tarde revela a sua agressividade e seus efeitos perversos. É assim que se define materialismo como produto da autossuficiência¹². O resultado disso na vida do ser humano é avassalador, porque você passa de ser sujeito para se transformar em material/ produto na prateleira do consumo.

Além de sonhar com a fama, outro sonho, o de não mais se dissolver e permanecer dissolvido na massa cinzenta, sem face e insípida das mercadorias, de se tornar uma mercadoria notável, notada e cobiçada, uma mercadoria comentada, que se destaca da massa de mercadorias, impossível de ser ignorada, ridicularizada ou rejeitada. Numa sociedade de consumidores, tornar -se uma mercadoria desejável e desejada é a matéria de que são feitos os sonhos e os contos de fadas. Escrevendo de dentro da incipiente sociedade de produtores, Karl Marx censurou os economistas da época pela falácia do “fetichismo da mercadoria”: o hábito de, por ação ou omissão, ignorar ou esconder a interação por trás do movimento das mercadorias. Como se estas, por conta própria, travassem relações entre si a despeito da mediação humana. A descoberta da compra e venda da capacidade de trabalho como a essência das “relações industriais”, insistiu Marx, foi tão chocante quanto revolucionária: um primeiro passo rumo à

¹² “Vou voltar para a forma mais antiga de entender o materialismo, porque é ela que atormenta os seres humanos comuns, como eu e você. O materialismo histórico, como os marxistas chamam sua teoria, apesar de ser bastante sofisticado (e muito vezes delirante quando quer prever o futuro e o comportamento humano na sua totalidade), permanece muito distante da percepção da realidade mais imediata que os meros mortais têm. Apesar de que, de certa forma, o materialismo histórico é construído pelo combate constante que os seres humanos têm com sua realidade precária e finita, por isso mesmo econômica.

Mas afinal, tudo é feito só de átomos?

Sim, segundo os gregos antigos, gente como Demócrito (460-370 a.C), Leucipo (filósofo pré-socrático) Epicuro e o romano Lucrecio (99-55 a.C). Não só a afirmação materialista (ou atomista) é importante em si, mas as consequências dela, ou seja não existiria vida após a morte, nem a moral seria fundamentada num bem metafísico [...] E mais: se tudo é apenas matéria, e nada existe de metafísico, como ficam os valores como o bem ou a justiça? [...] O materialismo não é um problema em si, mas o é pelas consequências que decorrem dele. A maioria das pessoas julga que o materialismo nos levaria à depressão e a falta de sentido. Ao caos também”.

Cf. PONDÉ. 2016, p 98-99.

restauração da substância humana na realidade cada vez mais desumanizada da exploração capitalista. (BAUMAN. 2008, p. 22).

A sociologia define e entende materialismo exatamente como o senso comum absorveu no exercício cotidiano. Não vou aqui problematizar conceitos, a minha pretensão é apontar comportamentos afetados por estes conceitos e o seu prejuízo na relações humanas. Cada relacionamento humano é materializado e objetivado na cultura atual. O sujeito perdeu espaço para o objeto, se ele não se transformar em objeto será descartável. Isso fica explícito no significado duplo do conceito definido pela sociologia.

Materialismo é um conceito que em sociologia, tem dois significados. O primeiro refere-se ao valor cultural atribuído à acumulação de posses materiais, processo este no qual pessoas baseiam seu senso de identidade, de bem - estar e de posição social na posse das coisas. No segundo sentido, materialismo é um método para compreender a vida social que se fundamenta na ideia de que todos os aspectos da vida humana - biológica, psicológicos, sociais, históricos etc. - possuem uma base material original da reprodução humana econômica de bens e serviços. O materialismo considera a produção e a reprodução como processo sociais essenciais, que influenciam muito, se é que não determina, o caráter básico dos sistemas sociais, os padrões de vida a eles associados, e os padrões de mudanças histórica e desenvolvimento (ênfase este conhecido como materialismo histórico). (JOHNSON. 1997, p. 139-140).

Tanto os filósofos antigos materialistas: Demócrito (460-370 a.C), Leucipo (século V a.C), Epicuro (341-270 a.C), Lucrécio (99-55 a.C), como Nietzsche, Sartre, Camus, Cioran e outros, tentaram dar respostas que pudessem, de certa forma, nos livrar do desespero e da angústia, mas todas às vezes que os dramas humanos, ou melhor os sofrimentos nos visitam, as respostas caem por terra. Só a negação de consciência (argumento epicurista) e coragem como virtude heróica (argumento aristotélico, nietzscheanos) são suficientes para nos livrar dessa agonia.

Como diz Pondé, a visão materialista leva mais pessoas a remédios ansiolíticos do que a coragem:

Concordo com Aristóteles, Nietzsche e Camus, mas acho que visões como materialista levam mais pessoas a remédios ansiolíticos do que a coragem . Somos seres medrosos porque sabemos mais do que devemos e menos do que precisamos. Essa consequência “médica” do materialismo em nada depõe contra ele, uma vez que descreve nosso desespero e não nega a afirmação

materialista acerca da finitude humana e da inexistência de uma fundamentação absoluta para o bem - já que o fundo da realidade seria o caos atômico e sua indiferença com nossa necessidade de sentido. (PONDÉ. 2016, p.103).

O materialismo contribui de forma endêmica para que o ser humano busque autoafirmação em bens de consumo e ainda desenvolva métodos cruéis de inclusão ou exclusão do seu convívio. O relacionamento só me é interessante se ele for rentável ou ainda se ele me der alguma vantagem na sociedade de mercado. Parece-me que essa forma de conduzir a própria vida não preenche, mas esvazia o ser humano de si mesmo, para no fim se transformar em material rentável, eis mais uma doença da autossuficiência.

1.4 Individualismo

Algumas expressões de caráter utópico, como *um por todos e todos por um* ou *ainda juntos somos mais*, tinha a função de criar no indivíduo a consciência de ser social, ou melhor das pessoas vivendo em sociedade. A vida se torna mais cheia de sentido quando dividimos e partilhamos as experiências com o outro. Quando começamos a apostar nas nossas capacidades individuais, e esta, não como particulares próprias de cada indivíduo, mas como razão única de viver sem me relacionar com o outro e de conviver em sociedade gerou um comportamento individualista.

O processo individualista que progride juntamente com a redução do desafio interpessoal é, em contrapartida, acompanhado por um desafio inédito, de alcance muito mais radical, o da sociedade frente ao Estado. É, com efeito, no momento em que a relação de homem a homem se “humaniza” que se abrem o projeto e a ação revolucionárias, bem como uma luta de classes declarada, consciente de si própria, tendo por missão dividir a história ao meio e abolir a própria máquina estatal. Processos de civilização e revolução são concomitantes. Nas sociedades holistas, a violência dos homens poupavam a definição do seu estar - em - conjunto; a despeito dos seus caracteres sangrentos, os motins e revoltas tradicionais não visavam destruir a arquitetura do todo social. Pelo contrário, nas sociedades individualistas, são os fundamentos da sociedade, o teor intrínseco da lei e do poder que se tornaram objetos de debate público, alvos da luta dos indivíduos e das classes [...] (LIPOVETSKY. 1983, p.199).

Quando se fala de individualidade, particularidade do sujeito, está se falando de autonomia, liberdade dos indivíduos, de direitos e deveres e isso é uma bem inegável, porém quando se convive numa sociedade de indivíduos é indubitavelmente a abertura para o outro a garantia desse bem. O individualismo é mais do que viver curvado para o seu umbigo, é negar que você faça parte do todo vivendo na ilha de si mesmo.

Em suma, como um ato de emancipação pessoal e de autoafirmação, a individualidade parece carregar uma inata aporia: uma contradição insolúvel. Precisa da sociedade simultaneamente como berço e destino. Qualquer pessoa que procure sua individualidade ao mesmo tempo que esquece, rejeita ou menospreza a sóbria/sombria verdade se arrisca a enfrentar muita frustração. A individualidade é uma tarefa que a sociedade dos indivíduos estabelece para os seus membros - como tarefa individual, a ser realizada individualmente por indivíduos que usam recursos individuais. E, no entanto essa tarefa é contraditória e frustrante: na verdade, é impossível realizá-la. (BAUMAN. 2009, p.48).

Se houve um período na nossa história, em que o ser humano viveu sozinho, isso se deu por instinto de sobrevivência e não por uma escolha livre e consciente de salvaguardar a sua individualidade, território esse sagrado para todos nós. A doença está não no indivíduo que precisa preservar a sua individualidade, mas no comportamento individualista que o separa de tudo e de todos.

Com a vida ritmada pela correria, por essa sensação de se estar ocupado o tempo todo com o trabalho, com projetos e sonhos de dias melhores, o querer estar só e sossegado parecia uma reivindicação justa. Mas o tempo revelou uma realidade triste e cruel, escamoteada no ativismo, chamada busca de identidade.

Em nosso mundo de “individualização” em excesso, as identidades são bênçãos ambíguas. Oscilam entre sonho e o pesadelo, e não há como dizer quando um se transforma no outro. Na maior parte do tempo do tempo, essas duas modalidades líquido-modernas de identidade coabitam, mesmo que localizadas em diferentes níveis de consciência. Num ambiente de vida líquido- moderno, as identidades talvez sejam as encarnações mais comuns, mais aguçadas, mais profundamente sentidas e perturbadoras da ambivalência. É por isso, diria eu, que estão firmemente assentadas no próprio cerne da atenção dos indivíduos líquido-modernos e colocados no topo de seus debates existenciais. (BAUMAN. 2005, p. 38).

O individualismo virou uma marca do comportamento do homem pós moderno, a vida do outro não me interessa e tão pouco me interessa as suas demandas. O individualismo aqui como face de um narcisismo exacerbado, o eu sozinho me basta. O extremo dessa doutrina é a tese de que o indivíduo tem valor infinito e a comunidade valor nulo¹³.

Individualismo é uma maneira de pensar em como as pessoas se relacionam com sistemas sociais e na natureza dos próprios sistema. No primeiro sentido, o individualismo surgiu como doutrina na França de princípios do século XX e defendeu a primazia dos interesses individuais sobre a sociedade. Essa tese provocou grande controvérsia na época, e até certa de grau de horror, ante a possibilidade de pôr um fim à obediência e ao CONTROLE SOCIAL e dar início ao caos. Desde então, arraigou-se na culturas das sociedades capitalistas industriais do Ocidente, nos Estados Unidos em particular. No segundo sentido, refere-se à ideia de que sistemas sociais são constituídos primariamente de indivíduos e podem ser compreendidos em termos de suas opções, características e interesses [...]. (JOHNSON, 1997, p. 129-130).

A autossuficiência vai manifestando as diversas patologias, ora ensimesmada, num fechamento reduzido ao seu aspecto interno, ora manifestada no endeusamento, aberta a realidade externa para seu pleno domínio antropológico.

[...] o importante é entender bem que é a própria lógica do individualismo e da desagregação das estruturas tradicionais de normatização o que produz

¹³ “Toda doutrina moral ou política que atribua ao indivíduo humano preponderante valor de fim em relação às comunidades de que faz parte. O extremo desta doutrina é, obviamente, a tese de que o indivíduo tem valor infinito, e a comunidade tem valor nulo; essa é a tese do anarquismo (V.). contudo, o termo I. é habitualmente utilizado na acepção mais moderada, tendo nesse sentido, o fundamento teórico assumido pelo liberalismo assim que surgiu no mundo moderno. É de fato pressuposto comum ao jusnaturalismo, ao contratualismo, ao liberalismo econômico e à luta contra o Estado, que constituem os aspectos fundamentais da primeira fase do liberalismo (V.).

1º. O jusnaturalismo consiste em atribuir ao indivíduo direitos originários e inalienáveis que ele conserva, mesmo que de maneira diferente ou limitada, em todos os corpos sociais de que faz parte (v. JUSNATURALISMO).

2º. O Contratualismo consiste em considerar que a sociedade humana e o Estado são resultantes de convenção entre indivíduos; na idade Moderna a partir de *Vindicae contra tyrannos* (1579) dos calvinistas de Genebra, essa doutrina foi frequentemente usada como negação do absolutismo estatal ou como instrumento para limitá-lo (v. CONTRATUALISMO).

3º. O liberalismo econômico, próprio dos fisiocratas e da escola clássica de economia política, é a luta contra a ingerência do Estado nos assuntos econômicos e a reivindicação da iniciativa econômica para o indivíduo. Este é um aspecto característico do liberalismo individualista (v. ECONOMIA; LIBERALISMO).

4º. A luta contra o Estado e a tendência a estabelecer limites à sua ação é o caráter global do individualismo. Nesse sentido, um dos mais significativos documentos do liberalismo moderno é a obra de SPENCER, *O homem contra o Estado* (1884), na qual se combate a ingerência do Estado (portanto também do parlamento) até no campo da saúde e do ensino público, além do campo econômico.

O postulado subjacente a todas essas diferentes aspectos do I. é a coincidência entre interesse do indivíduo e o interesse comum ou coletivo”.

Cf. ABBAGNANO, 2012, p.638.

fenômenos tão opostos quanto o autocontrole e a abulia, o super-empenho prometêico e a total falta de vontade. De um lado, mais tomada de responsabilidade; de outro, mais desregramento. A essência do individualismo é mesmo o paradoxo. Ante a desestruturação do controles sociais, os indivíduos, em contexto pós-disciplinar, têm a opção de assumir responsabilidade ou não, de autocontrolar-se ou se deixar-se levar. A alimentação é o melhor exemplo. uma vez que desaparecem nesse âmbito as obrigações sociais, e particularmente as religiosas (jejum, quaresma etc.), observem-se tanto comportamento individuais responsáveis (monitoramento do peso, busca de informação sobre saúde, ginástica) que às vezes beiram o patológico pelo excesso de controle (condutas anoréxicas) quanto atitudes completamente irresponsáveis que favorecem a bulimia e a desestruturação dos ritmos alimentares. Sociedade da magreza e da dieta é também a do sobrepeso e da obesidade. (LIPOVETSKY. 2004, p. 21).

Bauman no seu livro *Vida Líquida* conceitua o termo indivíduo e de como o conceito foi abandonado para dar lugar a afirmação da subjetividade com o pretexto de indivíduos bem resolvidos¹⁴. O individualismo encontrou sob a aparência de conquista a sua estrada pavimentada para realizar sua corrida atropelando tudo e todos.

O termo “ indivíduo” apareceu no pensamento da sociedade (ocidental) no século XVII, no limiar da Era Moderna. Representava uma tarefa - embora o nome atribuído não sugira isso diretamente; derivado do latim, implicava antes de tudo (tal como o grego “ á-tomo”) um atributo de indivisibilidade. Referia-se unicamente ao fato, bastante trivial, de que, se toda a população humana fosse dividida em partes constituintes cada vez menores, não conseguiriam ir além de uma única pessoa: um simples ser humano é a menor unidade a qual ainda pode atribuir a qualidade de “ humanidade”, da mesma forma que o átomo de oxigênio é a menor unidade a qual se pode atribuir a qualidade desse elemento químico. Em si mesmo, o nome não estipulava a singularidade de seu portador (átomos do mesmo elemento são, afinal, indistinguíveis). O caráter de “singularidade”, “de ser diferente dos outros” (*l'ipseité* de Paul Ricoeur), embora permaneça reconhecidamente, o mesmo com o passar do tempo (*la mêmété* de Ricoeur), deve ter se

¹⁴ “ “ Eu sou indivíduo” significa que sou responsável por meus méritos e meus fracassos, e que é minha tarefa cultivar os méritos e reparar os fracassos.

Como tarefa, a individualidade é o produto final disfarçada de descoberta pessoal. No estágio inicial dessa transformação, o jovem Karl Marx, ainda no colégio, observou numa redação que mosquitos buscavam a luz da lâmpada doméstica após o pôr do sol. Com efeito, o fascínio das lâmpadas domésticas aumentava à medida que o mundo lá fora escurecia. O emergir da individualidade assinalou um progressivo enfraquecimento, a desintegração ou destruição da densa rede de vínculos sociais que amarrava com força a totalidade das atividades da vida. Assinalou também que a comunidade estava perdendo o poder- e/ ou intere - de regular normativamente a vida de seus membros. Mais precisamente, assinalou que, não sendo mais an *sich* (nos termos de Hegel) nem *zuhandem* (como diria Heidegger), a comunidade havia perdido a antiga capacidade de fazer rotineiramente o trabalho de regulação de modo trivial e sem embaraço [...].”

Cf: Bauman. 2009, p. 51-52.

acrescentado ao campo semântico do termo a partir de uma reflexão posterior - [...]. (BAUMAN, 2009, p. 49-50).

Isso significa uma mudança acentuada do conceito de indivíduos e de individualidade¹⁵, imaginamos que estamos tocando o conteúdo, quando na verdade estamos tocando o simulacro do conceito. O real está muito mais abscondido quando o individualismo se apresenta como comportamento.

1.5 Niilismo

O nada sempre foi uma questão de cunho filosófico, ainda que esse conceito tenha sido utilizada no campo da religião cristã e de modo particular da Teologia, por Agostinho e Gualter de São Vitor como atesta o *Dicionário de Filosofia*.¹⁶

Esse termo - do latim nihil, nada - indica em geral uma concepção ou uma doutrina em que tudo o que é - os entes, as coisas, o mundo e em particular os valores e os princípios - é negado e reduzido a nada [...] A elaboração literária mais elevada da problemática niilista foi a de Dostoievski, que na figuras e nas situações existenciais criadas por seus romances - especialmente Crime e castigo (1863), Os demônios (1873) e Irmãos Karamazov (1879-1880) - deu corpo a intuições e motivos filosóficos que puseram em circulação a experiência niilista e, em conjunto com Nietzsche, a transmitiram para o pensamento do século XX [...]. (ABBAGNANO, 2012, p. 83).

As pessoas têm reduzido tudo ao nada, subjugando toda a realidade concreta e conceitual como a verdade ao aspecto individualista. Não existe mais nenhuma realidade segura, a verdade e a mentira têm a mesma força e aqui está o ponto neurálgico do *niilismo*, tanto faz uma coisa quanto a outra. Para exemplificar: “*fake news*” me parece um comportamento tipicamente niilista.

O romance Os demônios (1872), foi apontado pelo próprio autor como fenomenologia do mal. Nele, o mal pode ser abordado de diversas maneiras.

¹⁵ “ [...] quando hoje se ouve a palavra “indivíduo”, dificilmente se pensa em “indivisibilidade”, se é que se chega a pensar nisso. Pelo contrário, “indivíduo” (tal como átomo da físico-química) se refere a uma estrutura complexa e heterogênea com elementos notoriamente separáveis, mantidas juntas numa unidade precária e bastante frágil por uma combinação de gravitação e repulsão de forças centrípetas e centrífugas, num equilíbrio dinâmico, mutável e continuamente vulnerável [...].
Cf: BAUMAN.2009, p.50.

Uma delas, talvez a mais sofisticada, tem a ver “equivoco” (ou m e n t i r a) cometido pelo narrador. Este, logo no começo do romance, afirma que tudo que se segue no livro foi contado a ele e que ele mesmo não faz parte historia. De repente, no meio da trama, esse narrador se torna um dos personagens [...] Esse sentido está intimamente associado ao tema do romance: niilismo. Se os niilistas (e os personagens o são de diversas formas) estiverem certos, não há problema em mentir, mesmo se você é o responsável pela narrativa. Ser niilista é negar que exista diferença entre verdade e mentira. É dizer que a verdade é mero ponto de vista. É dizer que se pode mentir porque a verdade não existe - [...]. (PONDÉ, 2015, p.103).

O niilismo, portanto, tem trânsito livre em nossos comportamentos, eu sou a medida de todas as coisas, a verdade e a mentira não estão ancoradas nos valores, na ética ou qualquer realidade fora de mim. Se eu eleger uma qualquer como verdadeira ou falsa, não tem ninguém ou realidade que possa contradizer o que foi eleito pelo sujeito.

Pecoraro no seu livro *Niilismo, filosofia passo a passo*, reúne o que há de melhor sobre o tema, revelando a estrutura intelectual que o defende e o promove¹⁷. A capacidade argumentativa chega a exaustão:

“Apologia do niilismo” é título de um importante capítulo de *O fim da modernidade*, publicado em 1985. O que ali está se louvando obviamente, é o niilismo “completo” ou “consumado”, de cunho nietzschiano, em que se assume a perda da verdade e o fim dos valores supremos e que dessa perda e de tal fim extrai a força para se tornar o pressuposto e o movente de um processo de libertação e criação. O nosso tempo e a nossa cultura, afirma Vattimo, não são ainda radicalmente niilistas; e essa é a razão da crise, do profundo mal-estar em que mergulham e da qual não conseguem sair. O niilismo é uma condição na qual nos encontramos, na qual estamos colocados. Ele “existe em ato”, não se pode fazer o seu balanço. No entanto, “pode-se e deve-se procurar compreender em que ponto se encontra, em que nos concerne, a que opções e atitudes nos convoca”. O signo que nos indica as coordenadas da nossa posição no niilismo, dentro e diante dele, provém de uma “figura” nietzschiana: o niilista consumado; aquele, escreve Vattimo, compreendeu que o niilismo “é sua (única) chance. (PECORARO, 2007, p. 95-96).

¹⁷ “Gianni Vattimo é, com Pier Aldo Rovatti (n.1942), o fundador e maior teórico do “pensamento fraco”: uma maneira niilista de se opor a todos os pensamentos absolutos, peremptórios, fortes da tradição metafísica e que se liga e se remete não só as filosofias de Nietzsche e Heidegger, como à hermenêutica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e à pluralidade de vozes provenientes do arquipélago pós-moderno”. Cf. PECORARO, 2007, p. 94-95.

Até então estávamos falando do niilismo como comportamento, tanto do senso comum, que não chega ao estágio argumentativo, mas afetivo, muito próximo do ceticismo que diria: “as coisas não deram certo e não saíram como planejado, organizado e pensado, por isso estou desacreditado de mim, dos outros, da vida e de Deus; como do universo acadêmico, elaborado, apologético e discutido, porém restrito a academia”. Com Vattimo, se tem um niilismo militante, incursivo, proposto como solução e remédio da sociedade. Ele convoca a todos para identificar em que etapa do niilismo se encontra e se prepara para o combate, o niilismo consumado é a nossa única chance.

O acontecimento que, hoje, marca a nossa relação com o niilismo é o de que começamos a ser, e a poder ser, niilistas consumados. E o niilismo é a nossa única chance porque a morte de Deus e a perda da verdade são de “fatos” extremamente positivos. É necessário, portanto, colher todos os seus efeitos, até os mais assombrosos, e assumir radicalmente todas as suas consequências sem se render - não somente às tentações do niilismo reativo, da paralisia e do ressentimento, bem como às de um relativismo estéril ou de um ceticismo inconcludente. Só assim será possível intervir no mundo e indicar “francamente” valores éticos e políticos, ou seja, valores que não pretendem ser definitivos, absolutos, peremptórios e violentos exatamente porque provêm de uma concepção niilista, e também hermenêutica, interpretativa, do mundo e da existência. (PECORARO, 2007, p. 96).

Existe um máxima filosófica de Parmênides que diz: “o nada gera nada e nada do nada pode vir” eis que surge um paradoxo niilista contestando esse princípio do nada com o conceito de ontologia neoparmenidiana¹⁸ do livro, *Estrutura Originária* (1958). Se assim não fosse não seria niilismo. Vejamos seu pensamento:

Em extrema síntese, os pontos centrais do pensamento de Severino são: a tese da eternidade e da necessidade do devir (não de um ser divino) é um diagnosticado da civilização ocidental, de Platão ao mundo atual da técnica e da ciência, na qual é decisiva a categoria de niilismo. A estrutura originária e inconsciente da nossa civilização é a vontade de que o ente seja nada, isto é, a crença no devir, a convicção, niilista, de que nada todas as coisas estejam no tempo, de que tudo flui e nada permanece. É por isso que a civilização ocidental tem continuado por milênios a se fundamentar no niilismo ao qual

¹⁸“Emanuele Severino formula uma ontologia neoparmenidiana que, exposta pela primeira vez no ensaio “Retornar a Parmênides” (publicado em 1964 e depois inserido em *Essência do niilismo*, 1972), não deixará de desenvolver-se e enriquecer-se nos anos seguintes. Cf. PECORARO. 2007, p. 91).

tenta, inutilmente, remediar. Em outras palavras, o pensamento e o agir ocidental têm a sua razão metafísica mais profunda, e ontologicamente originária, na vontade que o ente seja nada, na crença no devir: pensar que as coisas estejam no tempo, que nasçam e morram, significa que elas surgem do nada e a ele retornarão, que elas são no presente, mas eram nada no passado e serão nada no futuro, que as coisas passadas não são mais e que as futuras não são ainda. A metafísica, escreve Severino, é consentimento ao não-ser do ente. Afirmando que o ente não é - aceitando a inexistência do ente -, afirma que o não-nada é nada. “O pensamento fundamental da metafísica é que o ente, como tal é nada”. O ente é nada, e nós que acreditamos na existência do devir somos todos essencialmente niilistas [...]. (PECORARO. 2007, p.96).

Conceber a realidade como uma *tábula rasa*, um nada, um não ser e a partir dessa constatação afirmar a sua existência. Ou o ser é, existe, ou o não ser não é, não existe.

O niilismo alcança um patamar elevado com Nietzsche, seu maior profeta e referencial teórico (PECORARO. 2007, p. 28). A repercussão do tema a nível histórica-filosófico chega ao seu ápice, a ponto de ser ele a resposta para tudo.

Essencialmente são dois os planos em o filósofo se move. No primeiro, o niilismo é um fenômeno negativo, que indica a decadência do homem ocidental cujas origens remontam ao racionalismo socrático, à oposição entre “mundo das ideias” (ou formas) e “mundo sensível”, com a conseqüente depreciação desse último estabelecida por Platão; e ao cristianismo, definido como “platonismo para o povo”, acusado de impor uma moral da renúncia e da submissão e de desvalorizar e mortificar a vida e os seus valores em nome, e na espera, de um ideal transcendente, uma salvação, uma redenção. Por outro lado, o niilismo é positivamente avaliado como um “método genealógico” que o próprio Nietzsche utiliza para demolir os ídolos da tradição, desmascarar as falsidades e imposturas dos valores e das verdades tradicionais, e cujo movimento anuncia a superação do “além - do - homem” (“ou super-homem”, ou outra tradução possível, mas talvez não muito adequada do *Übermensch*). (PECORARO. 2007, p. 29-30).

E é com o aforismo 125, de *A gaia ciência* que ele diz, precisamos demolir a velha estrutura para erguer um novo edifício, do niilismo passamos para o ateísmo, como opção embora com os pressupostos todos dados e determinados. Fica praticamente evidente decretar a “ morte de Deus “.

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “ Procuro Deus! Procuro Deus !? - E como lá se encontrassem muitos daqueles que não

criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? - gritavam e riam uns para com os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-se com seu olhar. “Para onde foi Deus?” gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos - vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender as lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? - também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós os matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais - quem nos limpará esse sangue? [...] - conta-se também que o mesmo no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternum Deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “o que ainda são essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (NIETZSCHE. Aforismo 125).

A autossuficiência vai nos dotando de super poderes e vai nos transformando em niilista, ateuista, relativista. A busca por realização e satisfação tem gerado um mundo de insatisfeitos, o paradoxo parece caminhar à nossa frente.

De modo algum poderia deixar de mencionar uma obra da professora Scarlett Marton, cujo título revela o modo de como compreendemos Nietzsche: *Nietzsche, o filósofo da suspeita*. No exercício do pensar a marteladas rendeu a esse filósofo elogios e críticas, amor e ódio ocupando lugar central do debate filosófico.

Mas não é apenas aos acadêmicos e estudiosos de filosofia que Nietzsche se dirige. Ele vem pôr em questão nossa maneira de pensar, agir e sentir. Desestabiliza nossa lógica, nosso modo habitual de pensar, quando implodir os dualismos, fazendo ver que, ao contrário do que julgamos, a verdade não é necessariamente o oposto do erro. Desafia nosso modo costumeiro de agir, quando critica de forma contundente os valores que entre nós ainda vigem, mostrando que ao contrário do que supomos, o bem nem sempre contribui para prosperar da humanidade e o mal, para a sua degeneração. Provoca nosso modo usual de sentir, quando ataca com determinação a religião cristã

e a moral do ressentimento, tornando evidente que, ao contrário do que acreditamos, nós seres humanos, nada temos de divino [...]. Não é por acaso que sua obra será desacreditada, distorcida, deturpada - por ingenuidade ou má-fé [...] nenhum outro pensador suscitou, seja por sua vida ou por suas ideias, tanto interesse e curiosidade. Antes de tudo Nietzsche não queria ser confundido. Para sua surpresa e horror, tanto antissemitas quanto anarquistas se diziam seus adeptos. Ao longo de décadas, será evocados por socialistas, nazistas, e fascistas, cristãos, judeus e ateus. Pensadores e literatos, jornalistas e homens políticos terão nele um ponto de referência, atacando ou defendendo suas ideias, reivindicando ou exorcizando seu pensamento. Dessa perspectiva, quem julgou compreendê-lo equivocou-se a seu respeito; e quem não o compreendeu julgou-o equivocado. (MARTON, Scarlett. 2010, p. 7-8)

Todos de alguns modo se apropriaram de Nietzsche para justificar crenças, ideologias ou para execrar suas ideias. O estilo aforismático, o experimentalismo, o perspectivismo alicerçada na vivência marca o pensar de Nietzsche, que reivindicou para si o filosofar como tarefa, missão e destino, a que denominou de filosofia do meio dia, dionisíaca e experimental¹⁹ por isso é preciso quebrar paradigmas e criar novas narrativas epistemológicas do *ser aí* no mundo e o mundo do ser. Não é a nossa pretensão. A nossa pretensão é apresentar o *modus operandi* do comportamento autossuficiente como uma patologia ontológica.

1.6 Relativismo

O relativismo poderíamos classificar como irmã gêmea do niilismo, diferenças muito sutis. Se o niilismo a é reduzir tudo ao nada e mais ainda, eleger verdade ou mentira a partir do bel-

¹⁹ “À tarefa, missão e destino Nietzsche chama de filosofia do meio-dia, filosofia dionisíaca, filosofia experimental. Com a filosofia do meio-dia, ele aponta o “fim do mais longo erro”. Contrapondo-se a dois mil anos de história, não admite que exista outro mundo além deste em que nos achamos; não aceita que haja vida além desta tal como vivemos. Durante séculos, o pensar metafísico e o fabular cristão desvalorizaram este mundo em nome de outro, que seria imutável; depreciaram esta vida em nome de outra, que seria eterna; e fizeram do homem um ser dilacerado, composto de corpo e alma. Combatendo a metafísica e a religião cristã, Nietzsche faz ver que elas desprezam os valores em consonância com a terra, com a vida, com o corpo. Por meio da filosofia do meio-dia, ele conta nomear uma forma de pensar que constitui o “ponto alto da humanidade”.

Com a filosofia dionisíaca, Nietzsche indica que o homem partilha o destino de todas as coisas. Se o mundo não é uma criação divina e o homem não foi feito à imagem e semelhança de Deus, a relação entre eles tem que mudar. Se o apogeu da humanidade, seu meio-dia, ocorre quando caem por terra os dualismos, o homem, não mais se define em relação à divindade, torna-se criatura e criador de si mesmo. E, ultrapassando-se, acaba por identificar-se ao mundo, a este mundo em que nos achamos aqui e agora. Homem e mundo não mais se opõe; agora acham-se em harmonia. Por pretender destronar o ser humano, que desde a modernidade tentou dominar o mundo, Nietzsche entende que o homem tem de deixar de colocar-se como sujeito frente à realidade para tornar-se parte do mundo. Através da filosofia dionisíaca, ele quer batizar uma forma de pensar que espelha o mundo, que traduz a vida.

Se Nietzsche recorre às três expressões - filosofia experimental, filosofia dionisíaca e filosofia do meio-dia - para caracterizar o próprio pensamento, lança mão de cada uma delas para enfatizar alguns aspectos. Mas com a filosofia experimental, sublinha a marca mesmo do seu pensar. (SCARLETT. 2010, p. 31-32)

prazer; o relativismo aparentemente não nega valores universais, mas flexibiliza segundo seus interesses.²⁰

O relativismo é uma doutrina que afirma a relatividade do conhecimento humano. Ou seja, há condicionamento do sujeito que conhece sobre o objeto conhecido e também dos objetos entre si. Assim, a posição do sujeito, sua situação e momento condicionam e determinam o modo como ele vê e concebe a realidade. A pessoa portanto, como um ser que sempre se encontra em uma determinada circunstância determinada não consegue transcender essa particularidade e conceber algo universal. A única coisa que ela pode expressar é sua impressão sobre o que está observando, sua opinião, enfim aquilo que considera verdadeiro. Não há verdade absoluta ou universal. (GRACIOSO, 2016, p. 90).

A realidade e o objeto como fenômeno, o concreto como tal perde sua função de objeto conhecido. Se eu disser que uma pedra não é uma pedra independente do fenômeno em si, negando a realidade concreta, isso não faz diferença. O que importa é o que eu disser dessa realidade ainda que seja uma distopia.²¹

Não há mais, portanto, o bem, a verdade, o correto, a justiça, o belo, pois tudo é relativo, tudo muda com tempo. Cada pessoa é a medida da veracidade das suas próprias ideias. Não há mais princípios e valores que resistam ao tempo servindo como luzeiros constantes no peregrinar do ser humano no mundo. Mas, como não perder o sentido da vida e não cair num vazio enorme se não há nada seguro que nos oriente? Isso não levaria ideia de que tudo é legítimo, até as piores atrocidades humanas? Assim, o mundo contemporâneo nos mostra, com todos os seus problemas que o relativismo é um grande problema. (GRACIOSO, 2016, p. 91).

Os acontecimentos chegaram a um nível tão absurdo que nossos dias foram classificados por Joseph Ratzinger de a “ditadura do relativismo”²². Não se admite a possibilidade

²⁰ “ Doutrina que afirma a relatividade do conhecimento, no sentido dado a esta expressão no século XIX, saber: 1º como ação condicionante do sujeito sobre seus objetos de conhecimento; 2º como ação condicionantes recíproca dos objetos de conhecimento[...]” .
Cf: ABBAGNANO. 2012, p. 994.

²¹ quando adentramos a História da Filosofia percebemos que o termo relativismo aparece a partir do século XIX, no contexto da Filosofia Moderna e Contemporânea. Porém ao analisarmos as diversas correntes filosóficas desde o período antigo, vemos que existiram filósofos desde o período que comungavam com este modo de pensar, mesmo que ainda não usassem o termo. Ademais, o pensamento de alguns filósofos colaborou muito para a difusão deste modo de compreender o conhecimento humano. GRACIOSO, 2016,p.91.

²² “ Vai-se constituindo uma ditadura do relativismo, que nada reconhece como definitivo e que deixa como última medida apenas o próprio eu e as suas vontades” .
Cf: Ratzinger. 18/04/2005.

da verdade objetiva, ela agora é subjetiva reduzida ao indivíduo ou a grupos que defendem o relativismo.

O termo R. é um dos mais difundidos na filosofia do século XX, aparecendo, aparecendo com duas acepções básicas: um “forte” (ou radical) e uma fraca (ou moderada)^{1º} Em sentido “forte”, R. indica a doutrina segundo a qual não existem afirmações cognitivas, éticas, estéticas etc. absoluta, mas toda afirmação ou verdade vale unicamente dentro de determinado contexto e é incomensurável com afirmações ou verdades pertencentes a outros contextos, não podendo ser considerada “melhor” ou “pior” que estas, porém equivalentes ^{2º} Em sentido “fraco”, o R. indica a doutrina segundo a qual toda afirmação cognitiva, ética, estética etc. mesmo, dependendo de determinados contextos históricos, culturais, linguísticos etc. não está totalmente vinculada a eles e não é necessariamente incomensurável e equivalente em relação a afirmações ou verdades pertencentes a outros contextos. (ABBAGNANO. 2012, p. 994).

O dicionário filosófico também apresenta uma variante do relativismo chamado de relativismo conceitual, sobretudo, desmontando o Kantismo desmitologizado²³, ou seja, sem levar em consideração a o objeto e si tão pouco a realidade metafísica.

Hoje em dia, o R. conceitual é próprio de todos os estudiosos que, recusando a ideia de mundo em si (“as it is”) e de uma correspondente subjetividade “espectadora”, destruíram para sempre a ideia de realidade absoluta e numericamente descorrelata, ou seja, posta além de eventuais ações perturbadoras do homem. “Muitos pensadores argumentam que é necessário abandonar a dicotomia tradicional entre mundo em si e os conceitos que usamos o para pensar e falar dele. Só para lembrar os exemplos mais recentes Davidson afirmou que não é possível encontrar distinção entre ‘esquema’ e ‘conteúdo’; Goodman declara que não é defensável a distinção entre ‘mundo’ e ‘versões’, e Quine defendeu a ‘relatividade’ ontológica [...]. (ABBAGNANO. 2012, p. 996).

Eis mais uma façanha do sujeito autossuficiente.

1.7 Narcisismo

²³ “Putnam, que interpreta o R. conceitual como antítese ao “ponto de vista do olho de Olho de Deus” (*God's Eye view*), ou seja como forma de “Kantismo desmitologizado” (sem coisas em si e eus transcendentais) observa que tal doutrina “apareceu como importante apenas no século XX” após a historicização e a relativização dos a priori Kantianos, ou seja, a rejeição simultânea de toda e qualquer estrutura categorial fixa e de todo e qualquer pretenso ponto de vista “arquimediano” em relação à realidade [...]. Cf: ABBAGNANO. 2012, p. 996.

A busca pela beleza da aparência física tem um aliado infalível chamado narcisismo. Por toda a parte que se anda ou você se depara com espelhos ou você se depara com academias, ou pior ainda com pessoas paradas se admirando estáticas nos espelhados dos *shoppings centers* da vida. Mas esse padrão de comportamento dessa geração tem raiz no mito grego de Narciso.²⁴

Essa obsessão por si mesmo, revela no fundo patologias comportamentais de pessoas insatisfeitas consigo mesmas, carentes de afeto e atenção, implorando para serem vistas e notadas. O mais doentio nisso tudo é que uma pessoa narcisista que deveria ter uma autoestima elevada e sofre de baixo estima e pior ainda, não incapazes de amar, por isso deve-se caracterizar como uma patologia.

Uma pessoa narcísica é uma pessoa com baixíssima autoestima. Sim, vou usar narcisismo como sinônimo de autoestima para facilitar uma primeira e essencial compreensão do tema. Ninguém tem uma autoestima plena (as tais feridas narcísicas). O narcisismo é aquele que, quando leva um fora, demonstra mais que o normal. É o chato de quem ninguém gosta porque reclama que ninguém gosta dele o tempo todo. Mas tem uma coisa mais importante na personalidade narcísica. Ele é incapaz de amar ou investir afetivamente no mundo; ele precisa que outros invistam nele o tempo todo e é uma pessoa cansativa. A generosidade e a gratidão inexistem numa personalidade narcísica. Incapacidade para o vínculo afetivo abundante é a marca de uma cultura narcísica, típica do mundo contemporâneo [...]. (PONDÉ. 2016, p.162).

O narcisista é uma pessoa extremamente preocupada com consigo mesma, não cria nenhum compromisso concreto com o outro, como costuma dizer Pondé, citando Edmund Burke, acerca de gente como Rousseau desconfie de quem diz que ama a humanidade, porque

²⁴ “ [...] Usando o mito de Narciso (o cara que se encanta com a própria imagem e pula na água em busca dela, se afogando), Freud descreve o que poderíamos chamar numa linguagem de mortais “amor-próprio constitutivo no Eu”. Freud diz que existem dois tipos de narcisismo. Um primário, normal, pelo qual todo mundo passa (a tal célula narcísica) que é aquela em que todo o bebê se encontra em estado diferenciado - ele, a mãe e o mundo são a mesma coisa, cheia de prazeres e desprazeres. Em seguida, existe o secundário ou patológico. Esse é que tem interessado àqueles que estudam o comportamento contemporâneo.

O narcisismo patológico é aquele que caracteriza as pessoas que tiveram má experiência de narcisismo primário (a mãe e o mundo a sua volta não eram legais) e, portanto, quando se rompe essa célula narcísica, ele sai com baixa reserva de libido narcísica, que é aquele libido (energia psíquica positiva) que se constitui quando o bebê achava que tudo era ele e ele era tudo, numa espécie êxtase místico selvagem [...]”
Cf: PONDÉ, 2016, p. 161.

normalmente detesta seu próximo.²⁵ Vivem na defesa das causas e economias humanitárias porque carecem de preencher o vazio afetivo de algum modo.

Incapazes de exercer funções de responsabilidade direta por outros é típico do narcísico. Ao lado disso [...], essa cultura precisa negar essa miséria afetiva, e nada melhor do que defender causas como economia solidária, coletivos artísticos, capitalismo social, alfoces e aborígenes. A cultura do narcisismo acaba por se constituir numa forma de contrato social com base na negação da solidão e insegurança afetiva que marca todo miserável em autoestima. (PONDÉ. 2016, p. 163).

O comportamento narcísico inaugura no homem pós-moderno uma outra faceta do individualismo que é o da perversão da pulsão em função de sua igualdade, aquilo que Lipovetsky chama de *homo aequalis*²⁶. Isso significa testar a si mesmo numa relação alucinógena de experimentar-se.

[...] Para além da moda e da sua espuma ou de certas caricaturas que se fazem aqui e ali, deste neo-narcisismo, o seu aparecimento na cena intelectual tem interesse essencial de nos obrigar a ter em conta, toda a sua radicalidade, a mutação antropológica que se realiza diante de nossos olhos e que todos nós sentimos, cada um à sua maneira, ainda que confusamente. Instaura-se um novo estágio do individualismo: o narcisismo designa a emergência de um perfil inédito do indivíduo nas suas relações consigo e com o seu corpo, com outrém, com o mundo e com o tempo, no momento em que o “capitalismo” autoritário dá vez a um capitalismo hedonista e permissivo [...] (LIPOVETSKY. 1983, p. 48).

Os sintomas patológicos do homem autossuficiente têm produzido metástases avassaladora de tal sorte que muitas vezes chegamos desconfiar, se em algum momento houve identidade como característica da individualidade humana.

[...] Quanto mais o Eu é investido, feito objeto de atenção e de interpretação, mais a incerteza e a interrogação crescem. O Eu torna-se um espelho do vazio à força de “informações”, uma questão sem resposta à força de associações e de análises, uma estrutura aberta e indeterminada que exige, em

²⁵ Como dizia Edmund Burke acerca de gente como Rousseau[...] e os jacobinos: “Gente que ama a humanidade, mas detesta seu semelhante”.
Cf: PONDÉ. 2016, p. 141

²⁶ “ Se a modernidade se identifica com o espírito de empresa, com a esperança futurista, é claro que o narcisismo inaugura, pela sua indiferença histórica a pós modernidade, a última fase do *homo aequalis*” .
Cf: LIPOVETSKY.1983, p.48.

contrapartida, cada vez mais terapia e anamnese. Freud não se enganava quando, num texto célebre, se comparava a Copérnico e a Darwi, por ter infligido um três grandes “desmentidos” que se opõem à megalomania humana. Narciso já não está imobilizado diante de sua imagem fixa, já nem sequer há imagem, nada além de uma busca interminável de Si, um processo de desestabilização ou flutuação psi na esteira da flutuação monetária ou da opinião pública: Narciso entrou em órbita. O neo-narcisismo não se contentou com neutralizar o universo social, esvaziando as instituições dos seus investimentos emocionais; também o EU, desta feita, se vê corroído, esvaziado da sua identidade, o que paradoxalmente sucede em virtude do seu hiper-investimento. Como espaço público se esvazia emocionalmente por excesso de informações, de solicitações e de animações: o Eu tornou-se um <<conjunto frouxo>>. Por toda a parte, eis que o real pesado desaparece, e é a dessubstancialização, última figura da desterritorialização, que condena a pós-modernidade. (LIPOVETSKY. 1993, p. 53).

O sujeito auto-suficiente envolvido no desenvolvimento tecnológico para atender a todos tipos de demanda, desde facilidades para a vida doméstica, quanto sofisticações para um mercado exigente e seletivo gerou uma disfunção na relação sujeito - objeto. O objeto passou a ser fator determinante de *status* social, o que vale é o ter em detrimento ao ser. Isso acentuou as distâncias entre as classes dominantes e subjugadas. Aquele que tem poder, dinheiro, glamour, tem sua identidade preservada, aquele que luta para viver com mínimo possível tem sua identidade fragmentada.

Nesse contexto, o que mais deve nos preocupar não é nem a dessensualização nem a “ditadura” do prazer, mas a fragilização das personalidades. A cultura hipermoderna se caracteriza pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições coletivas e pela a u t o n o m i z a ç ã o correlativa dos atores sociais em face das imposições de grupo, sejam da família, sejam da religião, sejam dos partidos políticos, sejam das culturas de classes. Assim, o indivíduo se mostra cada vez mais aberto e cambiante, fluido e socialmente independente. Mas essa volatilidade significa muito mais a desestabilização do eu do que a afirmação triunfante de um indivíduo que é senhor de si mesmo. Testemunho disso é maré montante de sintomas psicossomáticos, de distúrbios compulsivos, de depressões, de ansiedades, de tentativas de suicídio, para nem falar do crescimento de insuficiência e autodepreciação [...]. (LIPOVETSKY. 2007, p.83).

O valor do sujeito não está mais naquilo que o sujeito é mas naquilo que o sujeito tem e representa. Se a identidade é uma construção social. O indivíduo que nasce num ambiente cujo valor não está em ser sujeito (indivíduo, pessoa) mas ter coisas (poder, dinheiro, etc), a identidade

que vai prevalecer será de objeto e não de sujeito. Daí decorre as coisas mais inusitada e inimagináveis no cotidiano das pessoas.²⁷

O mundo contemporâneo é violento, apesar de muita gente posar de blasé nele. A violência advém da fluidez(ou do líquido que marca o mundo atual, nos termos do sociólogo Zygmunt Bauman) que permeia todas as relações. Tudo é commodity e pode ser vendido, inclusive você. Não se engane: se ninguém quiser consumi-lo não é porque você venceu a “mercadoria” que permeia o mundo do capitalismo tardio, como diz o filósofo Theodor Adorno no século XX, mas porque você não vale nada. A diferença é o valor de uso que você tem cada um dos mercados em que atua (não há relativismo de valores de fato; o dinheiro é o único valor que não é relativo entre nós). O valor profissional é o mais evidente [...]. (PONDÉ. 2016, p. 157).

A história de Severina narrada por Antonio Ciampa de uma menina que cresceu num ambiente de violência doméstica, que busca uma vida melhor e acaba por encontrar mais violência, sendo praticamente traficada para um grande metrópole, sonhando com dias melhores e caindo nas armadilhas daqueles que se julgam esperto no jogo sujo da vida, vai adquirindo um comportamento agressivo para proteger a própria vida. Mas esse cenário, ou melhor esse calvário existencial recebe um certo alívio, ainda que muito provisório do seu noivado e depois a via Crucis se apresenta ainda mais agressiva. A identidade forjada na escola da violência não poderia ser outra senão a identidade violenta. Mas a história não termina assim, porque o ambiente social também forma a identidade. Não é o único nesse processo. Depois retomaremos o final da história de Severina contada por Ciampa.

Até aqui descrevemos padrões comportamentais externos, portanto social. A identidade metamorfoseia de acordo com as condições sejam pelas escolhas ou situações a nós imposta como descreve Ciampa:

Metamorfose: a gente ir se transformando permanentemente! Somos seres humanos, somos matéria; através da prática, a gente vai se transformando! Ainda que possam ser fragmentos do discurso oficial da organização, no contexto biográfico de Severina expressam uma sabedoria sua, um

²⁷ “ Na sociedade de consumidores, a dualidade sujeito- objeto tende a ser incluída sob a dualidade consumidor-mercadoria. Nas relações humanas, a soberania do sujeito é, portanto, reclassificada e representada como a soberania do consumidor - enquanto a resistência ao objeto, derivada de sua soberania não inteiramente suprimida, embora rudimentar, é oferecida à percepção como a inadequação, inconstância ou imperfeição de uma mercadoria mal escolhida.”
Cf. BAUMAN. 2008.

conhecimento de quem passou pelo processo: sua vida é expressão dessa sabedoria, desse conhecimento. Suas palavras não soam como eco desencarnado, simples repetição mecânica. É o depoimento de quem tem consciência de ser uma metamorfose. Isto sugere uma dúvida: a metamorfose começou tardiamente, antes ela não se transformava? Ou o que começou tardia foi a consciência da metamorfose, isto é a consciência de si? Consciência de si e consciência do outro! Encontra vida: reconhecer o outro como humano e ser reconhecida como tal. Valoriza a vida; o maior tesouro do mundo.(CIAMPA. 2007, p. 111).

É verdade que os acontecimentos da vida social não nos afeta só no comportamento externo (atitudes, modo de agir), como também interno (sentimento, pensamento). O modo como isso é percebido na comunidade social, nos é dado pela ciência do comportamento (psicologia, psiquiatria, psicanálise). As ditas patologias comportamentais são reações do organismo a informações, ações e sentimentos experimentados na convivência em sociedade.

As neuroses, psicoses e realidades paralelas no indivíduo em muitos casos são uma deficiência no próprio organismo funcional da pessoa, isso para dizer que a identidade é também construção e não tão somente dada. Há outros elementos de peso na construção ou ainda na constatação da identidade do sujeito. A sociologia sozinha não dá conta em afirmar que a identidade é construída nas relações aí estabelecidas. Não estou dizendo com isso que ela não construa identidade, ela constrói sim, como bem trabalhou Ciampa. Mas não é a única.

Resumidamente, “individualização” consiste em transformar a “identidade” humana de um “dado” em uma “tarefa” e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das consequências (assim como dos efeitos colaterais) de sua realização. Em outras palavras, consiste no estabelecimento de uma autonomia *de jure* (independentemente de uma autonomia *de facto* ter sido estabelecida). Os seres humanos não mais “nascem” em suas identidades. Com diz Jean-Paul Sartre em frase célebre: não basta ter nascido burguês - é preciso viver a vida de burguês. (Note-se que o mesmo não precisaria ser nem poderia ser dito de modo tão resolutivo dos ricos nem dos pobres de berço dos tempos modernos). Precisa tornar-se o que já é característica da vida moderna (não da "individualização moderna", a expressão sendo evidentemente pleonástica; falar de individualização e da modernidade é falar de uma mesma condição social). A modernidade substitui a determinação heterônoma da posição social pela autodeterminação compulsiva e obrigatória [...]. (BAUMAN. 2001, p. 78-79).

Freud (psicanálise), Jung (inconsciente coletivo), Erich Fromm (humanismo normativo), Jacques Lacan (sujeito do inconsciente) dentre outros relatam de um modo completo e complexo o comportamento interno (consciência, sentimento) do sujeito. As ditas doenças modernas comportamentais, como síndrome do pânico, depressão e tantas outras fobias têm sido debatidas e discutidas em todos os campos. A pergunta norteadora desses debates é de onde vem e por que ?

Quando a consciência, informada e formada pelos acontecimentos e estes se não forem bem assimilados pelo organismo, os traumas são inevitáveis e todo comportamento do indivíduo sofre alterações temporária ou permanente de acordo com a capacidade de superação ou dano sofrido no cérebro. O processo de formação da identidade exige atenção e cuidados porque disso depende ter pessoas com identidade integral ou fragmentada.

Para os que praticam e usufruem, nova “indeterminação” do ego tende a ser referida pelo nome de “liberdade”. Pode-se argumentar, porém, que ter uma identidade “indeterminada”, que é eminentemente “até segunda ordem”, não constitui um estado de liberdade, mas o recrutamento obrigatório e interminável para uma guerra de libertação que, em última instância, nunca é vitoriosa: uma batalha diária, sem folga, permitida, para livrar-se, para esquecer. A identidade deixou de ser um legado incômodo (impossível de se descartar), mas confortável (impossível de ser retirada), e de ser, de uma vez por todas, ato de comprometimento que se espera e anseia durar pela eternidade. Ela passou a ser tarefa de toda uma vida para os indivíduos que ficaram órfãos pela perda da herança e privados de um céu verossímil em que acreditar. Deve ter se transformado, e de fato se transformou, num esforço inconclusivo e irritantemente ambivalente para lavar as mãos em relação a antigos compromissos. E também para escapar à ameaça de vir a se envolver num compromisso em relação ao qual os outros lavariam as mãos com prazer e sucesso. A liberdade das pessoas em busca de identidade é parecida com a de um ciclista; a penalidade por parar de pedalar é cair; deve se continuar pedalando apenas para se manter de pé. A necessidade de continuar na labuta é um destino sem escolha, já que a alternativa é apavorante demais para ser considerada. (BAUMAN. 2007, p.83-84).

Chamo de identidade integral aquela que contempla atividade externa e interna (comportamento social e comportamento psicológico). A sociedade contribuiu positivamente para formação da ser social, dando a ele as condições de ser sujeito e agente transformador da sua própria vida. A autonomia de tomar as próprias decisões com maturidade não lhe foi negada pela convivência social. A identidade fragmentada é aquela onde o aspecto social e psicológico não

contribuíram para a formação da pessoa. As lacunas não foram preenchidas proporcionalmente ou melhor adequadamente.

Seguramente, a ideia de “ identidade” foi dilacerada por uma contradição interna. Onde quer que aparecesse, surgiria um tipo de distinção que tendia a ser abafado no curso de sua afirmação - e apontava para uma igualdade que só podia ser construída compartilhando-se diferenças... A “identidade” passa de *zuhandem* heideggeriano para um *vorhanden*; atrai a atenção (ou, como diria Alfred Schütz, entra em foco de uma relevância tópica”) quando tanto a individualidade quanto a pertença começam a ser questionadas. Enfrenta, portanto uma dupla escolha: promover a emancipação individual e também a participação numa coletividade que ignora a idiossincrasia individual. A busca da identidade é sempre empurrada em duas direções; é conduzida sob fogo cruzado e prossegue sob a pressão de duas mutuamente contraditórias. Há um laço duplo em que toda identidade reivindicada ou perseguida (identidade como um problema e uma tarefa) está enredada, e seus esforços para se livrar dele só podem ser malsucedido. A identidade navega entre as extremidades da individualidade descompromissada e da pertença total. A primeira inatingível, e a segunda, como buraco negro, suga e engole qualquer coisa que flutue nas suas proximidades. Quando é escolhida como destino, inevitavelmente incita movimentos vacilantes entre as duas direções. (BAUMAN. 2009, p. 76-77).

O ser humano não é só composto de corpo e mente, é ele é muito mais que um ser de razão, ético e moral. Ele não se encerra em si mesmo, não se auto gera e se auto realiza. A vida em sociedade revela os aspectos do comportamento. A ritualidade do cotidiano forma o aspecto religioso de suas atividades, mas ainda assim os dados estão incompletos. A identidade permanece indefinida. A consciência está formada, o agir está determinado pelo código moral, o ritmo da vida segue seu curso das leis naturais, mas a identidade do sujeito permanece incompleta. E aqui o papel da religião revela sua importância.

O filósofo que mais falou desses valores foi o próprio Nietzsche, para dizer que eram uma criação dos fracos para controlar os fortes, porque estes eram fonte de valor para si mesmos. Isso significa que esse homem nietzschiano, o super-homem, não precisa de marcas do comportamento exteriores a ele, e que essas marcas sejam criadas pela sociedade para controlá-lo. Para o romântico alemão, a força, a coragem, a espontaneidade são valores que brotam da força interna do homem ou da mulher, que são superiores. Essa força interna é a vontade de potência de quem tanto fala Nietzsche. PONDÉ, 2016, p. 120).

A religião vista só como produto antropológico, como fenômeno universal de todas as “tribos” e povos do planeta, como via de explicação das contradições internas e externas do indivíduo, ajuda a preencher muitas lacunas do processo de formação da identidade do sujeito. Esse processo de protagonista de si mesmo em curso desde a modernidade até a pós modernidade²⁸ tem descaracterizado a sua identidade de homem total. Se não existe o caráter ontológico e transcendente da religião, os ateus têm razão em afirmar que os deuses ou Deus sejam produto da imaginação humana.

Chesterton ilustra tal ideia ao comentar uma conversa com um amigo: ao passarem pela porta de um manicômio, o amigo fala que grandes homens são aqueles que não acreditam em nada a não ser em si mesmos, ao que ele responde achar isso uma grande estupidez, pois aqueles que não acreditam em nada, só em si mesmos, são exatamente os que estão dentro do manicômio. Porque segundo ele a pior coisa que alguém pode escolher para acreditar absolutamente é a si mesmo, pois quem não tem dúvida sobre si mesmo é alguém absolutamente perdido. O autor inglês discute essa ilusão da postura moderna de achar que a descoberta da crença em si mesmo é a salvação do ser humano e afirma que isso é uma patologia social geral, na qual o ser humano passa eleger aquilo que é mais duvidoso, indo até mesmo contra a postura de Bacon, para quem um dos primeiros passos para alguém conhecer alguma é destruir os próprios ídolos, ou seja ir contra aquilo que indivíduo considera a chave da verdade sobre tudo. (PONDÉ. 2013, p. 202).

O prejuízo de conceber a realidade somente a partir da antropologia sem uma relação com a transcendência e a religião é empobrecer e fragmentar a identidade de cada pessoa. Certa feita, um ateu olhando para o afresco da criação de Adão, que fica no teto da capela Cistina no Vaticano pintado por Michelângelo²⁹, concluiu: religião depende do ponto de vista de quem está olhando, para os que crêem é Deus criando Adão e para os que não crêem é Adão criando Deus.

²⁸ A partir da modernidade, e especialmente no mundo contemporâneo, percebemos um atrito mais ou menos constante entre a busca permanente pelo desenvolvimento científico e tecnológico, cujo pressuposto básico é conhecer para intervir, e assim resolver alguns problemas por meio do aperfeiçoamento de técnicas, e por outro lado o discurso religioso que procura preservar determinados valores princípios tradicionais advindos, ou de uma determinada experiência do sagrado e concepção do divino[...]

Se analisarmos com calma, tanto a ciência quanto a religião, veremos que nenhuma expressão humana, seja qual for, pode afirmar a posse da totalidade da verdadeira partir disso percebemos a importância de diversos olhares possíveis do ser humano sobre a vida, o mundo. Talvez o olhar do *homo científico* não deva excluir o olhar do *homo religioso*, nem o olhar do *homo poético*, pois todos esses olhares, antes de tudo, refletem os modos de adaptação do *homo sapiens* ao seu meio, que é ao mesmo tempo misterioso, operacional poético, e muitas outras coisas que nem sequer podemos ainda imaginar.

Cf : GRACIOSO, 2016, p.156-157.

²⁹ Cf: MELO. 2017, p. 163-164.

Nas manobras da heterogênea elite letrada (global), a “hibridização” é um substituto para as antigas estratégia de “assimilação” - ajustada às novas condições da era pós-hierárquica, líquido-moderna. Vem no mesmo pacote que o “multiculturalismo” - uma declaração da *equivalência* de culturas e um postulado de sua *igualdade*, tal como estratégia de “assimilação” acompanhava uma visão da evolução cultural e de uma *hierarquia* de culturas. A modernidade líquida é líquida na medida em que também é pós-hierárquica. As ordens de superioridade /inferioridade, genuínas ou postuladas, que se presumia terem sido estruturadas sem ambiguidades pela lógica inquestionável do progresso, são desgastadas e difundidas - enquanto as novas são fluidas e efêmeras demais para se solidificar numa forma reconhecível e mantê-la por tempo suficiente de modo que seja adotada como uma referência confiável para a composição da identidade. Assim, a “identidade” se tornou algo principalmente autoempregado e autoatribuído. O resultado dos esforços com que os indivíduos devem se preocupar é reconhecidamente temporário e tem uma expectativa de vida indefinida, provavelmente curta. (BAUMAN. 2007, p.78-79).

Os critérios filosóficos, teológicos, éticos e morais precisam serem considerados. A medida de todas as coisas passam por uma régua. Se o Homem é deus ou deuses e a realidade são extensão de sua cabeça. Como confiar que estas coisas possam se sustentar por muito tempo? Por onde o homem passa deixa marcas e estas muitas vezes manchadas com sangue de inocentes. Para justificar tal comportamento a que se recorre ? É um delírio, um devaneio do endeusamento de si mesmo ?

Richard Dawkins com seu livro *Deus um delírio e os males causados pela religião* pretende ser uma síntese de que o produto elaborado pelo homem é muito mais sofisticado do que aquele produzido pela religião. O conceito de Deus só tem sua aprovação se foi deus einsteiniano, conhecedor da biologia se utiliza de seus conhecimentos memes (ideias que agem como genes) e o dawirismo para comprovar a religião como produto da criação humana, *design* inteligente.

Desmonta cada argumento com conceito de improbabilidade. A autossuficiência humana alcança patamares sofisticadíssimas. Deus é o Boeing 747³⁰.

O argumento da improbabilidade é o grande argumento. Em sua forma tradicional, o argumento do design é certamente o mais popular da atualidade a favor da existência de Deus e é encarado, por um número incrivelmente grande de teístas, como completa e absolutamente convincente. Ele é realmente um argumento fortíssimo e desconfio que irrespondível — mas exata-mente na direção contrária da intenção dos teístas. O argumento da improbabilidade, empregado de forma adequada, chega perto de provar que Deus não existe. O nome que dei à demonstração estatística de que Deus quase com certeza não existe é a tática do Boeing 747 Definitivo [...]. A apropriação equivocada do argumento da improbabilidade pelos criacionistas sempre assume o mesmo formato básico, e não faz nenhuma diferença se o criacionista prefere disfarçá-lo na vestimenta politicamente mais atraente de "design inteligente".* Algum fenômeno — com frequência uma criatura viva ou um de seus órgãos mais complexos, mas pode ser qualquer coisa desde uma molécula até o próprio universo — é corretamente enaltecido como estatisticamente improvável. Às vezes é usada a terminologia da teoria da informação: o darwiniano é desafiado a explicar a fonte de toda a informação da matéria viva, no sentido técnico de conteúdo de informação como medida de improbabili-dade ou "valor surpresa". Ou o argumento pode invocar o lema banal dos economistas: não existe almoço grátis — e o darwinis-mo é acusado de tentar tirar alguma coisa do nada. Na realidade, como mostrarei neste capítulo, a seleção natural darwiniana é a única solução conhecida para o enigma insolúvel sobre a origem da informação. É a Hipótese de que Deus Existe que tenta tirar alguma coisa do nada. Deus tenta comer seu almoço grátis e também ser o almoço. Por mais estatisticamente improvável que for a entidade que se queira explicar através da invocação de um designer, o

³⁰ O nome vem da interessante imagem do Boeing 747 e do ferro-velho, de Fred Hoyle. Não estou certo de que Hoyle a tenha colocado no papel, mas ela foi atribuída a ele por sua colega Chandra Wickramasinghe e presume-se que seja autêntica. Hoyle disse que a probabilidade de a vida ter surgido na Terra não é maior que a chance de um furacão, ao passar por um ferro-velho, ter a sorte de construir um Boeing 747. Outras pessoas tomaram a metáfora emprestada para se referir à evolução dos seres mais complexos, onde ela tem uma plausibilidade espúria. A chance de se montar um cavalo, um besouro ou um avestruz plenamente funcionais misturando aleatoriamente suas partes pertence ao mesmo terreno do 747. Esse, em termos muito resumidos, é o argumento favorito dos criacionistas — um argumento que só poderia ter sido pensado por uma pessoa que não entende o essencial da seleção natural: alguém que acha que a seleção natural é uma teoria do acaso, quando — no sentido relevante de acaso — se trata do contrário. Cf: DAWKINS. 2007, p. 123.

próprio designer tem de ser no mínimo tão improvável quanto ela. Deus é o Boeing 747 Definitivo. (DAWKINS. 2007, p. 123-124).

O discurso do super-homem, artífice de si mesmo e do que está a sua volta, dispensa com muita rapidez a possibilidade de transcendência e a vê como produto humano. A liberdade sem responsabilidade e a autossuficiência descaracterizou a identidade humana. Alguns discordam totalmente afirmando o contrário. A afirmação da liberdade arbitrária e a capacidade de produzir meios suficientes para a realização do ser é que dão ao homem identidade. Isso na prática é desmistificado, nunca se viu tantas pessoas correndo em volta de si mesmos, perdidas buscando identidade.

Por essa razão, a “identidade” reserva perigos potencialmente mortais tanto para individualidade quanto para a coletividade, embora ambas recorram a ela como instrumento de autoafirmação. O caminho que leva à identidade é uma batalha em curso e uma luta interminável entre o desejo de liberdade e a necessidade de segurança, assobrada pelo medo da solidão e o pavor da incapacidade. Por essa razão, as “guerras de identidade” provavelmente permanecerão inconclusas, e, com toda probabilidade, é impossível vencê-las - a “causa da identidade” continuará sendo empregada como instrumento, embora camuflada de objetivo. Nas manobras da heterogênea elite letrada (global), a “hibridização” é um substituto para as antigas estratégias de “assimilação” — ajustada às novas condições da era pós-hierárquica, líquido-moderna. Vem no mesmo pacote que o “multiculturalismo” — uma declaração da *equivalência* de culturas e um postulado de sua *igualdade*, tal como estratégia da “assimilação” acompanhava uma visão da evolução cultural e de uma hierarquia de culturas. A modernidade líquida é líquida na medida em que também é pós-hierárquica. As ordens de superioridade/inferioridade, genuínas ou postuladas, que se presumia terem sido estruturadas sem ambiguidade pela lógica inquestionável do progresso, são desgastadas e fundidas — enquanto as novas são fluídas e efêmeras demais para se solidificarem numa forma reconhecível e mantê-la por tempo suficiente de modo que seja adotada como referência confiável para a composição da identidade. Assim, a identidade se tornou algo principalmente autoempregado e autoatribuído [...]. (BAUMAN. 2007, p. 78).

A estrada da autossuficiência de se revelado um caminho cheio de buracos, pedras, lamas, que num primeiro momento instiga, parece desafiar a uma grande aventura cheia de adrenalina, quem ousar atravessar chegará do outro lado realizado por ter percorrido um caminho que lhe ensinou a enfrentar a vida de cabeça erguida. No segundo momento, depois de dar os primeiros passos, levar as primeiras quedas se dará conta que sozinho não chegará a lugar algum, a

ajuda lhe será necessária, querendo ou não sem ela não atravessará a estrada. A autossuficiência precisará da alteridade, do sair de si mesmo para estender a mão ao braço da vida e seguir em frente.

Nesse capítulo, abordamos o homem autossuficiente no seu projeto de perfectibilidade, a luz do projeto técnico- científico, legitimado pelo uso exacerbado da razão. No primeiro movimento desse projeto, estava o desejo de libertação das instituições que regia a conduta dos indivíduos. O êxodo da teologia e das instituições reguladoras da vida humana, daria a antropologia a chance de garantir a autonomia do sujeito e a sua plena liberdade. No segundo movimento do projeto, buscou criar um espaço adequado para a realização do progresso humano. E num terceiro movimento, a constatação de que o homem na modernidade está exilado não só da teologia / religião e das instituições, mas acima de tudo de si mesmo.

No próximo capítulo abordaremos o homem insuficiente como possibilidade de regresso a si mesmo para redescobrir o lugar da antropologia, numa abertura a religião e as instituições para garantir identidade, liberdade e autonomia do sujeito. A transcendência como possibilidade de resposta a autossuficiência.

Capítulo II - O Homem Insuficiente e suas Características

Nesse capítulo, iremos tratar do homem insuficiente num diálogo com Blaise Pascal, num segundo momento, trabalharemos o vocabulário pascalino, que sustenta a tese de que sozinhos, portanto autossuficientes, não chegaremos a lugar algum, ao contrário, se quisermos chegar a algum lugar, teremos que recorrer a graça sobrenatural. O Homem segundo Pascal, não tem nenhuma chance de sobreviver sem o dado da graça. O pecado fechou todas as possibilidades de acerto, enclausurados em nós mesmos vivendo num ciclo vicioso. Toda a possibilidade de realização e plenitude só é acessível por meio da transcendência. A abertura a essa realidade é que vai garantir ao Homem a possibilidade de realização. O pecado trouxe para a vida humana um prejuízo tal que nos condenou à vida viciosa. A virtude é porta aberta para que a graça, dom sobrenatural, nos retire do inferno existencial no qual fomos jogados pelo homem autossuficiente.

Mas o senhor diz que, sem o exemplo e a palavra de Cristo, qualquer ética laica careceria de uma justificativa de fundo que tenha uma força de convicção inelutável. Por que retirar do leigo o direito de valer-se do exemplo do Cristo que perdoa? Procure, Carlo Maria Martini, para o bem da discussão e do confronto em que acredita, aceitar, mesmo que por só instante, a hipótese de que Deus não exista: que o homem, por um erro desajeitado do acaso, tenha surgido na Terra entregue a sua condição de mortal e, como se não bastasse, condenado a ter consciência disso e, portanto, que seja imperfeitíssimo entre os animais (e permita-me o tom leopardino dessa hipótese). Este homem, para encontrar coragem para esperar a morte, tornou-se forçosamente um animal religioso, aspirando construir narrativas capazes de fornecer-lhe uma explicação e um modelo, uma imagem exemplar. E entre tantas que consegue imaginar - algumas fulgurantes, outras terríveis, outras ainda pateticamente consoladoras - chegando à plenitude dos tempos, tem, em um momento determinado, a força religiosa, moral e poética de conceber o modelo do Cristo, do amor universal, do perdão ao inimigos, da vida oferta em holocausto pela salvação do outro. Se eu fosse um viajante proveniente de galáxias distantes e me visse diante de uma espécie que soube propor tal modelo, admiraria, subjugado, tanta energia teogônica e julgaria redimida esta espécie miserável e infame, que tantos horrores cometeu, apenas pelo fato de que conseguiu desejar e acreditar que tal seja a verdade. (ECO; MARTINI. 2016, p. 88-89).

Tendo presente esta citação do livro cujo entitulado *Em que creem os que não creem?* No qual Umberto Eco e Carlo Maria Martini dialogam com clarividência sobre temas que provocam as mais diversas controvérsias, dentro e fora do universo acadêmico, e de igual modo, dentro e fora do campo religioso. Os que creem norteiam a sua existência pela metafísica, sendo impulsionado pela transcendência; enquanto que os que não creem norteiam a sua existência pela ética e pelo relacionamento com o outro, o sentido e significado de sua vida passa pela via da imanência³¹. A nossa pretensão aqui não é menosprezar um e elevar o outro, mas apresentar o homem insuficiente aberto à possibilidade de tocar a realidade supra sensível como verdade creditada.

No primeiro capítulo, abordamos, de modo sintético, a descrição do homem autossuficiente e as consequências desse comportamento. Uma leitura minuciosa atenta do conteúdo apresentado levantará muitas perguntas e talvez gerará algumas conclusões desafiadoras. A intuição normativa nunca dá respostas e tampouco dá conta da complexidade dos ganhos e estes muito caros à sociedade moderna e contemporânea, como autonomia do sujeito, a liberdade de pensar e expressar ideias; e tampouco dá conta das perdas desse período áureo. A autossuficiência é um dado antropológico e diz respeito ao ser do indivíduo, portanto um comportamento que acompanha o ser humano pertence à sua natureza adâmica.

O desenvolvimento filosófico do homem autossuficiente vai ganhando corpo desde a Renascença, passando por Descartes (no campo epistemológico), Maquiavel (no campo político) até Rousseau e Kant (no campo ético)³². O lugar do conhecimento agora é o ser humano e a sua

³¹ Cabe um esclarecimento: evidentemente, a metafísica não exclui ou se opõe à ética, mas, a fundamenta, diferentemente, determinadas posições humanistas excluem o fundamento metafísico da ética, considerando o ser humano como fundador da própria ética. Como André Comte-Sponville para ficarmos em um único exemplo dessa última posição. Cf: Comte-Sponville. 2002, p.25.

³² Cf. Maquiavel pensa o homem pelo viés da ação política, sob a concepção de uma antropologia política de talhe naturalista e realista, em luta contra a concepção humana em curso desde o essencialismo platônico até a realização desta, ao menos em parte, pela expansão doutrinária do Cristianismo. Pensa, outrossim acerca da presença de homens superiores no campo da política, plenos de *virtú*, prudentes e justos, perfeitos leitores dos sinais, do tempo, quem sabem dominar e subjugar a Fortuna, capazes de decisões oportunas e precisas, distantes do senso político mediano, sempre em compasso de expectativa e de irresolução, perspectivas de negação da ordem em curso nem de expansão política. (SGANZERLA; VALVERDE; FALABRETTI. 2012, p. 59).

[...] A explicação teológica pascaliana da corrupção originária do pecado de Adão e da redenção na morte salvífica de Cristo falta em Rousseau; ou melhor, ali se encontra um equivalente imanente. O homem, de sua condição de bondade originária, foi levado à corrupção pelo advento da civilização [...]; a corrupção não atingiu a natureza do homem e, portanto não é necessária uma intervenção divina externa. O homem encontra em si mesmo a capacidade de sua redenção ética e política, voltando, ou melhor, reconquistando, segundo uma nova perspectiva histórica, aquela fase originária natural de bondade incontaminada. (ROVIGHI. 2000, p. 385)

Portanto, se trata de mostrar que a razão é suficiente sozinha (como pura razão, sem a ajuda de impulsos sensíveis) para mover a vontade. Mais ainda, diz Kant, somente nesse caso podem existir princípios morais válidos para todos os homens sem exceção, ou seja, leis morais que têm valor universal [...]. O imperativo categórico não diz, portanto, “se queres, deves”, mas diz “deves porque deves”, “deves e ponto final”. Os imperativos categóricos (e somente eles) são “leis práticas” que valem incondicionalmente para o ser racional [...]. Concluindo: leis morais são somente os imperativos categóricos [...]. (REALI; ANTISERI. 2017, p 791-793).

consciência racional. A filosofia perde sua característica primeira de ser uma ciência do ser, do ente enquanto ente, portanto metafísica, para ser uma doutrina do conhecimento, uma gnoseologia. O ser humano é uma realidade que pensa e tem plena consciência do fato que a lógica representa por sua clareza e distinção. Dessa forma o sujeito pensante conquista uma certeza inabalável e irrenunciável que é próprio da sua existência, que se revela clara e distinta.

Portanto, é assim que de agora em diante, a atividade cognoscitiva, mais que se preocupar em fundar em sentido metafísico suas conquistas, deverá procurar a clareza e a distinção, que são traços típicos da primeira verdade que se impôs à nossa razão, e devem caracterizar qualquer verdade. Consequentemente, a filosofia não é mais a ciência do ser, e sim doutrina do conhecimento. Assim, a filosofia se torna, antes de tudo, gnoseologia. Esta é a virada que Descartes imprime à filosofia, orientada a procurar ou a fazer emergir, a respeito de qualquer proposição, a clareza e a distinção que, uma vez alcançadas, não temos necessidade de outros suportes ou de outras garantias. Com a certeza da minha existência enquanto *res cogitans* não necessita senão da clareza e da distinção, assim qualquer outra verdade não terá necessidade de outras garantias exceto da clareza e da distinção, imediata (intuição) ou derivada (dedução). O lugar da prova do novo saber filosófico e científico é, portanto, o sujeito humano, a consciência racional. Qualquer tipo de pesquisa deverá preocupar-se somente em buscar o grau máximo de clareza e de distinção e, uma vez alcançado, não deverá preocupar-se com outra justificação. (REALI; ANTISERI. 2017, p 290-291)

A virada da metafísica enquanto conhecimento do ente, do ser enquanto ser, para a doutrina do conhecimento, tem como pano de fundo Agostinho, que por primeiro elaborou, teorizou *o cogito* num debate contra os cétricos, cuja finalidade não era a elaboração de uma doutrina, a partir do razão, *res cogitans* como em Descartes. O objetivo do seu debate era apologético e filosófico, porque o seu caráter não era o pensamento em quanto pensamento, mas o ser, ou seja, o sujeito em intimidade com Deus. Se duvido, existo máxima de Agostinho, cujo objetivo é revelar Deus, que para ele é mais íntimo de nós, do que a nós mesmos. Já em Descartes *cogito ergo sum*, revela o homem e o seu pensamento, cujo objetivo é reformular a si mesmo a partir da razão com as regras da clareza e da distinção.

Esse deslocamento do plano do ser ao plano do pensamento é claramente perceptível a partir do diferente peso teórico que *o cogito* tem em Agostinho, que por primeiro o teorizou, e em Descartes que o retomou. Polemizando com os cétricos, Agostinho havia notado que “*si fallor sum*”, se

duvido, existo. A dúvida é uma forma de pensamento, e o pensamento não é concebível fora do ser que, portanto, é reforçado pela própria dúvida do ato. É a defesa do primado fundante do ser e, portanto, de Deus íntimo a nós mais do que nós mesmos. Descartes, ao contrário, utiliza a expressão “cogito ergo sum” para sublinhar as exigências do pensamento humano, isto é a clareza e a distinção, nas quais os outros conhecimentos devem inspirar-se. Enquanto em Agostinho revela em última análise Deus, em Descartes o cogito revela o homem, ou melhor, os traços que devem caracterizar o seu pensamento e suas aquisições intelectuais. Portanto, Descartes aplica as regras do método e depara com a primeira certeza fundamental, a certeza do cogito. esta, porém, não é uma dentre as muitas verdades que alcançamos mediante essas regras, mas a verdade que, um vez alcançada, funda essas regras, pois revela a natureza da consciência humana que, como *res cogitans*, é transparência de si para si mesma. Qualquer outra verdade será acolhida somente à medida que se adequa a essa evidência. Inicialmente inspirado na clareza e na evidência da matemática, agora Descartes sublinha que as ciências matemáticas representam apenas um setor do saber que desde sempre se inspirou num método que, ao contrário, tem alcance universal [...]. (REALI; ANTISERI. 2017, p 291).

Essa mudança a partir de Descartes, ou seja, com a queda do conceito de natureza e a entrada do conceito de movimento e quantidade (mecanicismo), já está posta todas as digitais do homem autossuficiente. O universo espiritual perde o seu lugar, e entra em cena a estrutura mental geométrica e mecânica. Agora nos encontramos no território puramente humano, mais especificamente racionalista, e esse campo não comporta o conforto religioso. Surge então um outro padrão de conceber e entender o mundo, a régua de medida mudou da filosofia (metafísica), para a matemática (geometria), portanto novos padrões técnicos e linguísticos surgem, para interpretar a realidade. Eis aí o embrião do homem autossuficiente fecundado e criado a partir do *cogito ergo sum*.

A concepção tradicional é invertida. Estamos diante de um mundo quantitativo e dinâmico. O movimento e a quantidade substituem os *genera* e as *species* da cosmologia tradicional. Se o mundo greco-medieval a condição natural dos corpos é o repouso e o movimento é uma anomalia, agora movimento e repouso são estados. Se, por aquela concepção toda coisa tende ao lugar natural dos corpos, a qual é ordenada no quadro de uma visão hierárquica, agora as coisas não têm nenhuma direção apreciável de modo finalista. Assiste-se a uma transformação radical da concepção de natureza, porque não se esconde mais à primitiva ilusão considerar a natureza “*mater*” ou refúgio. Não é mais possível mover-se num mundo de conotações humanas e de confortos religiosos. A *res cogitans* distingue-se nitidamente do

mundo. O próprio Deus lhe é estranho. O Deus cartesiano é criador e conservador do mundo, mas não tem nada mais para partilhar com ele. Deus não é a alma que penetra, vivida e move o mundo. Por ser infinito e espiritual, Deus está fora do mundo. Pressionado pelo teólogo Henry More a dizer “onde” Deus se encontra, Descartes é obrigado responder “*nullibi*” em nenhum lugar. Por causa dessa resposta, Descartes e os cartesianos foram chamados de “nullibistas” e ateus. Com o mecanicismo estendido a todo mundo não espiritual, cai uma concepção de natureza e outra qualitativamente diferente ocupa o seu lugar, como novo programa de pesquisa. Nascem novas estruturas e linguísticas que criam ousados modelos interpretativo da realidade, caracterizados sob o perfil crítico pela rejeição de implicações axiológicas, porque o mundo não é mais sede de valores, e, sob o perfil construtivo, pela assunção de elementos puramente geométricos e mecânicos.(REALI; ANTISERI. 2017, p. 297).

Com a passagem do mundo teocrático para a autonomia da razão e da subjetividade, dois mundos terão que conviver: o universo da fé e o universo da razão. A atitude da razão caracterizada pela insubordinação do conhecimento da Natureza e do ser humano ao primado da fé. Mesmo assim as verdades religiosas não caíram no desuso e continuaram a normatizar a organização da vida. E a prova disso é o conceito de insuficiência, elaborado e desenvolvido por Pascal tendo com referencial a queda adâmica.

É evidente que o tema da queda adâmica levanta controvérsias polêmicas, porque nos conduz diretamente para o campo da religião. E aqui autossuficiência entendida como perfectibilidade humana e insuficiência como corrupção da natureza humana, necessitada da graça se encontram e se distanciam. Discussão esta levantada no período medieval e renascentista³³, que alcança o seu ápice no debate levantado acerca da dignidade do homem e do livre-arbítrio.

³³ A discussão medieval (século XIII) e renascentista, tal como apresenta Faye em sua obra sobre a perfeição humana, é especialmente elucidativa dessa questão na medida em opõe que duas ideias que supostamente se implicam: a afirmação dogmática da teologia acerca da corrupção inevitável da natureza humana devido à queda, por um lado, e por outro, a afirmação de que a filosofia, a partir dos instrumentos que lhe são característicos (pesquisa elucidativa e experiência humana, segundo Faye) não encontra dado empírico algum (acrescento eu) que negue a possibilidade da perfectibilidade humana. Segundo Faye, a questão filosófica acerca da perfeição possível não encontra na apreciação teológica nenhuma consistência deslegitimadora *a priori*. Ao libertar-se da negatividade teológica, a filosofia do homem torna-se capaz de respirar a possibilidade da indefinição redentora: o verdadeiro ganho aqui não é da ordem de um empirismo positivo (negação do *a priori* teológico não implica a afirmação de nenhum *a priori* que lhe seja simetricamente oposto), mas apenas na ordem de um ideal. Evidente que se não há evidências definitivas acerca da queda, também não há evidências definitivas acerca da perfectibilidade humana. A liberação “descoberta” aqui é da ordem da ausência de pré-determinação sobrenatural. O conceito de perfectibilidade, entretanto, necessita, parece-me de uma ideia de processo que implica a auto-superação de condições previamente definidas como parâmetro a legitimar o ganho em perfeição: da caverna ao avião, ou do sacrifício humano à democracia de consumo feliz, por exemplo. Diria que, antes de tudo, o caso se dá com relação à tutela teológica falsamente necessária, e não com relação a um campo de evidências que apresentaria uma legitimidade livre de dogmas e mitos. A indefinição da natureza humana (supostamente) sustentada na pesquisa elucidativa e na experiência humana deságua numa construção e não numa evidência simetricamente oposta ao obscuro mito da queda. (PONDÉ. 2009, p. 91.)

Vemos que *tópos da dignitas hominis* é na realidade a discussão acerca do livre-arbítrio- Duns Scotus, Bernardo de Clairvaux, Richard de Saint Victor, entre outros- já pensavam essa dignidade humana mas ela estava necessariamente condicionada pela *capax Dei* do Homem, isto é, sobrenaturalmente determinada. A diferença renascentista em termos teóricos (morais e ontológicos) para com os medievais reside na exclusão da temática da corrupção do livre-arbítrio, bem exemplificada pelo tormento da *Miseria Humane Conditiones* (Lotário, mais tarde Papa Inocêncio III) recusada por autores com Pico, entre outros. Essa é a característica essencial mitológica “humanista”: a identificação do virtual livre-arbítrio com a real possibilidade humana de ser livre de qualquer disfunção moral a priori. Evidente que temos aqui um argumento teológico em jogo (nos medievais), mas não me parece tão evidente que o abandono do vocabulário explicitamente teológico resolva a questão a favor da mitologia “humanista”. Penso que uma apreciação empírica pode não necessariamente justificar a posição renascentista *naive*. O argumento renascentista não é (ou pelo menos não evidentemente) que haja uma perfeição *a priori* da natureza humana - isto é, de sua dignidade como ser capaz de um livre-arbítrio suficiente -, mas sim que existe uma potencialidade infinita (virtualidade) não predeterminada por incapacidade necessária restrita. Essa descrição era o argumento da corrupção. (PONDÉ. 2009, p. 93).

Desde que o homem se apercebe humano, o dado da autossuficiência se manifesta. As conquistas só acentuam esse padrão de comportamento, são exibidas como troféus. Não há nenhum problema em celebrar os avanços e as descobertas, porém isso não me transforma num deus, revela capacidades adquiridas e aperfeiçoadas numa interação com o todo. O caminho que cada um encontra para lidar com a autossuficiência é plural e diversificado. E como não teríamos condições de abordar essa pluralidade, escolhemos um caminho que é muito caro a todos de um modo ou de outro, confessando ou negando a *religio*. A religião como epistemologia da antropologia autossuficiente e insuficiente. Dito isso abordaremos nesse capítulo o homem insuficiente e seus recursos para lidar com as consequências da autossuficiência.

Não se pode sustentar que as ciências empíricas expliquem completamente a vida, a essência íntima de todas as criaturas e conjunto da realidade. Isso seria ultrapassar indevidamente seus fins metodológicos limitados. Se se reflete dentro desse quando restrito, desaparecem a sensibilidade estética, a poesia e ainda a capacidade de a razão perceber o sentido e a finalidade das coisas. Quero lembrar que os “os textos religiosos clássicos podem oferecer um significado para todas as épocas, possuem uma força motivadora que abre sempre novos horizontes (...). Será razoável e inteligente relegá-los à

obscuridade, só porque nasceram no contexto de uma crença religiosa? Realmente, é ingênuo pensar que os princípios éticos possam ser apresentado de modo puramente abstrato, desligado de todo o contexto, e o fato de aparecerem com uma linguagem religiosa não lhes tira valor nenhum no debate público. Os princípios éticos que a razão é capaz de perceber sempre podem reaparecer sob distintas roupagens e expressos com linguagens diferentes, incluindo a religiosa. (FRANCISCO.2015, nº 199).

A autossuficiência deslocou o ser humano da periferia do cosmos para o centro deste, e isso mudou o jeito do ser humano em compreender a si. O endeusamento a que se está submetido agora, despertou no ser humano o desejo de tudo dominar e controlar tudo o que está à sua volta e de modo particular dominar o outro, hierarquizando os relacionamentos a partir do ter enquanto o ser passa a ser negligenciado em detrimento do poder. À medida com que meço o cosmos, a vida micro e macro cósmica, bem como outro e a realidade transcendental, está agora encerrada na antropologia. E, portanto, o equívoco está dado porque a capacidade de leitura do todo é insuficiente, as consequências são as mais desastrosas a que poderíamos chegar. Se o limite não é mais o céu (realidade fora de mim), mas o homem como medida de todas as coisas, a leitura da realidade certamente estará limitada a si mesmo.

Um antropocentrismo desordenado gera um estilo de vida desordenado. Na exortação apostólica *Evangelii gaudium*, referi-me ao relativismo prático que caracteriza a nossa época e que é “ainda mais perigoso que a doutrinal”. Quando o ser humano se coloca no centro, acaba dando prioridade absoluta aos seus interesses contingentes, e tudo o mais se torna relativo. Por isso, não deveria surpreender que, justamente com o onipresença do paradigma tecnocrático e a adoração do poder humano sem limites, se desenvolve nos indivíduos este relativismo no qual tudo o que não serve aos próprios interesses imediatos, se torna irrelevante. Nisso, há uma lógica que permite compreender como se alimentam mutuamente diferentes atitudes, que provocam ao mesmo tempo a degradação ambiental e degradação social. (FRANCISCO. 2015, nº 122).

Esse modo de enfrentar a realidade é de tal forma absurdo, que o resultado operacional da atividade humana é a de se apropriar do outro³⁴ como ser alienável, produto rentável. As relações entre os indivíduos adquirem uma narrativa epistemológica egocêntrica e narcisista, o meu interesse é maior e está acima de qualquer outro. Não me importa os critérios adotados a que submeto o outro, o que mais importa é que os meus objetivos e metas sejam contemplados. Nenhum outro animal é capaz de escravizar, objetivar e vender seus pares como o ser humano. O comportamento complexo e os relacionamentos derivados dessa complexidade ora é admirável, ora é abominável. Trabalhamos isso no primeiro capítulo e agora ratificado por Francisco, na encíclica *Laudato Si*:

A cultura do relativismo é a mesma patologia que impele uma pessoa a aproveitar-se de outra e a tratá-la como mero objeto, obrigando-a a trabalhos forçados, ou reduzindo-a à escravidão por causa de uma dívida. É a mesma lógica que leva a exploração sexual de crianças, ou ao abandono dos idosos que não servem os interesses próprios. É também a lógica interna daqueles que dizem: “Deixemos que as forças invisíveis do mercado regulem a economia, porque os seus efeitos sobre a sociedade e a natureza são danos inevitáveis”. Se não há verdades objetivas nem princípios estáveis, fora da satisfação das aspirações próprias e das necessidades imediatas, que limites pode haver para o tráfico de seres humanos, o crime organizado, o narcotráfico, o comércio de diamantes ensanguentados e de peles de animais em vias de extinção? Não é a mesma lógica relativista a que justifica a compra de órgãos dos pobres com a finalidade de vendê-los ou utilizá-los para experimentação, ou o descarte de crianças porque não correspondem ao desejo dos pais? É a mesma lógica do “usa e joga fora” que produz tantos resíduos, só pelo desejo desordenado de consumir mais do que realmente se tem necessidade. Portanto, não podemos pensar que os programas políticos ou a força da lei sejam suficientes para evitar os comportamentos que afetam o meio ambiente, porque, quando é a cultura que se corrompe deixando de reconhecer qualquer verdade objetiva ou quaisquer princípios universalmente

³⁴ A crítica do antropocentrismo desordenado não deveria deixar em segundo plano também o valor das relações entre as pessoas. Se a crise ecológica é uma expressão ou uma manifestação externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade, não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais. Quando o pensamento cristão reivindica, para o ser humano, um valor peculiar acima das outras criaturas, suscita a valorização de cada pessoa humana e, assim, estimula o reconhecimento do outro. A abertura a um “tu” capaz de conhecer, amar e dialogar continua a ser a grande nobreza da pessoa humana. Por isso, para uma relação adequada com o mundo criado, não é necessário diminuir a dimensão social do ser humano nem a sua dimensão transcendente, a sua abertura ao “Tu” divino. Com efeito, não se pode propor uma relação com o ambiente, prescindindo da relação com as outras pessoas e com Deus. Seria um individualismo romântico disfarçado de beleza ecológica e um confinamento asfíxiante na imanência.

Uma vez que tudo está relacionado, também não é compatível a defesa da natureza com a justificação do aborto. Não parece viável um percurso educativo para acolher os seres frágeis que nos rodeiam e que, às vezes, são molestos e inoportunos, quando não se dá proteção a um embrião humano ainda que sua chegada seja causa de incômodos e dificuldades: “Se se perde a sensibilidade pessoal e social ao acolhimento de uma nova vida, definham também outras formas de acolhimento úteis à vida social”. (LAUDATO Si. 2015, p. 75-76).

válidos, as leis só se poderão entender como imposições arbitrárias e obstáculos a evitar. (FRANCISCO. 2015, p. 76.)

O Homem insuficiente é aquele que não está encerrado em si mesmo, que coordena a sua vida a partir do dado da fé. Não rejeita o homem autossuficiente, mas aponta os limites que essa condição lhe impõe, deixando-o restrito a materialidade do ser. A leitura da realidade feita pelo homem autossuficiente passa pela fenomenologia do objeto na relação objetiva e subjetiva do sujeito que observa, interpreta, interage, tirando daí seu conceito de mundo e o seu *ethos*. Enquanto que o olhar do homem insuficiente supera o fenômeno em si e se relaciona com o supra sensível.

Uma antropologia fechada em si mesma empobrece o homem, impossibilitando-o a um relacionamento transcendental. O homem é muito mais que *vita hominis est homo*, ele é *capax dei*³⁵.

Cabe aqui a pergunta: por que o homem está tão voltado para si próprio, dando voltas em torno de si, numa compulsividade doentia a ponto de levá-lo à loucura? O homem lobo do homem para usar a expressão de Thomas Hobbes, é definitivamente o seu destino ? E a resposta está na queda adâmica, base referencial do Homem insuficiente, colocando-o numa relação direta com Deus e o mal, como acentua Agostinho de Hipona.

Agostinho afirma mais uma vez que esse seu estado, que o leva a considerar o problema de Deus e do mal numa perspectiva materialista, é fruto de uma mente orgulhosa. O homem, após o pecado, geme, sofre, deseja sair de sua situação, mas sozinho, não consegue. Preferiu afastar-se do equilíbrio perfeito (no qual ele seria sujeito ao seu Criador, seu corpo sujeito à alma e todos as coisas inferiores sujeitas a ele) e passou a ser dominado pelas criaturas inferiores as quais o lembram constantemente do seu orgulho, que afeta a sua mente e o impede de ver a realidade de maneira mais verdadeira.

Ora, por intermédio das metáforas do rosto inchado, das deformidades e do tumor, Agostinho introduz a ideia do homem como ser doente, debilitado, fraco, necessitado, portanto, de um médico, de um salvador. Assim, essa

³⁵ O ser humano não é apenas capaz de amar. Ele está capacitado para na sua liberdade finita, realizar a essência de Deus, enquanto dilecto ou caritas. Agostinho refere-se a este facto afirmando que o ser humano é *capax dei*. Assim, quando orienta o seu livre arbítrio em direção a esse objecto supremo de amor, configura-se de acordo com seu chamamento originário, forma-se de acordo com sua vocação e arrasta consigo, para esse mesmo amor, todas as realidades amadas de que faz uso e com às quais se relaciona no tempo. Todos os seus atos, todas as realidades amadas em função daquele bem supremo, serão configurados e participarão desse objecto supremo de amor que é a essência divina. Se, ao invés, no seu itinerário existencial, opta por amar aqueles bens que não são o amor, e por possuir, na sua vocacionada à eternidade, uma multiplicidade de bem temporais, o ser humano permanecerá informe, ao estabelecer, no seu imo de si mesmo, uma descoincidência entre o seu existir temporal e a razão derradeira da sua presença no mundo: a sabedoria eterna que, enquanto amor, chamou à existência. Quando procura preencher, com realidades que não são o seu Deus, essa capacidade inefável de se deificar, a forma humana degrada-se, torna-se disforme. As ações operadas nesta direção geram sofrimento, o qual se manifesta sobretudo com a desagregação interior, inquietação permanente. Lançado num permanente desassossego, o ser humano padece agitação, amarga no alvoroço de quem quer sempre mais do que o que tem [...]. (SILVA, Paula Oliveira e. 2012 p. 197).

dependência do materialismo parece resultar da debilidade de seu ser em geral, mas, principalmente, da estrutura interior que implica vontade. (GRACIOSO. 2006, p. 57).

Ao pontuar a questão da bondade do ser e da criação, e de certa forma de sua vocação para a imutabilidade do ser, que para Santo Agostinho significa a procura por Deus, imediatamente é posta a questão do mal. De onde vem? É moral, é corpóreo, é substancial? Muitas são as questões levantadas a partir da premissa Deus. O que aqui é clarividente é a necessidade de um relacionamento com um Tu e não com um Eu. A contingência e as contradições existentes entre bem e mal, porque se Deus é bom e todas as coisas foram criadas por ele, como não ser ele de algum modo o responsável pelo o mal? O caminho desenhado pelo bispo de Hipona para responder a todas essas questões passa pela via da interioridade³⁶. As respostas não estão só na realidade corpórea, mutável e imanente. Dessa constatação, Agostinho tira as consequências do mal como corrupção do de um bem. Gracioso pontua:

Se as criaturas fossem absolutamente boas, não poderiam se corromper, mas não seriam o que são, isto é, criaturas. Por outro lado, se não tivessem nenhum grau de bondade pergunta Agostinho, como poderiam ser corrompidas, visto que a corrupção é a perda de um bem e, por isso mesmo, um mal? Em outros termos, se as coisas criadas podem se corromper, diferentemente de Deus, que é incorruptível, é porque elas são boas e não más em si mesmas.

Assim, a corrupção, o mal, enquanto privação do ser ou não existe de todo, ou existe como carência de um bem e na medida em que esse subsiste. Por conseguinte, a corrupção total é inconcebível, pois tudo o que é, pelo simples fato de ser, já é bom. Logo, se perder totalmente sua bondade, deixa de existir. Assim, enquanto existem, são boas.

Consequentemente, o mal não é uma substância porque, se fosse, seria um bem, afinal, tudo o que é, é um bem, o que levaria à contradição e ao absurdo de afirmar o mal como bem. Mas ele, ao contrário, é privação, carência, corrupção, não ser.

³⁶ Ora, após essa descoberta de Deus pela via da interioridade, Agostinho indaga se Deus ou a verdade deixaria de existir por não ser uma realidade difusa pelos espaços finitos e infinitos. E quem responde é o verbo interior, dizendo que não, pois ele, Deus, é fonte, o fundamento último dos próprios espaços. Ele é o *Ego sum qui sum*, “Eu sou aquele que é” (Êxodo 3,14), ou seja, ele não é isso ou aquilo, ele simplesmente é. É o único que é no sentido pleno, pois é por si mesmo e é imutável; logo, não depende de nada, só de si mesmo. Ademais, sendo Deus o *Ego sum qui sum*, parece que se trata da mesma questão indagar quem é Deus ou buscar o que é o ser.

[...] Assim, conduzir o esforço racional ou dialético platônico dos degraus (sensível, inteligível) até as últimas consequências é abrir-se ao superior; abertura essa que é resultado não de um salto arbitrário e absurdo, mas, sim, consequência necessária, segundo Agostinho, do próprio movimento de interiorização radicalizado, que na sua trajetória descobre uma presença transcendente. (GRACIOSO, Joel. 2006, p. 67-680)

Uma outra consequência que Agostinho tira desta nova metafísica do ser e do não-ser, entendida como realidade e não realidade, e da identificação do mal com o não-ser, é que tudo aquilo que no universo poderia ser visto antes como atingido por um mal, considerado pelos maniqueus como não conveniente, encontra com a restante bondade do universo em sua complexidade, encontra, agora, seu lugar no cosmo e se mostra também como um sinal do criador, pois haveria um gradação (ontológica) considerável e digna de louvor, na realização de diferentes funções. ((GRACIOSO. 2006, p. 78-79).

O homem dotado da capacidade de decidir, escolher e determinar a si mesmo, ou seja do livre arbítrio, preferiu um bem inferior ao superior, resultando na origem do mal e do pecado³⁷. O problema do ser humano, é muito mais do que escolha, é fechar-se a si mesmo. O desejo de ser deus, e se autoproclamar deus de si e do todo, abriu para o ser humano a possibilidade de ser onipotente, onipresente e onisciente, governando a tudo e a todos a seu bel-prazer. Dessa forma fechou a porta para o diálogo com o totalmente outro, portanto a insuficiência esta aí constatada e detectada. Se o homem não é fruto de geração espontânea, auto criador, só pode ter sido criado, e o seu criador não o condenou ao determinismo arbitrário, como se ele fosse um fantoche, escravo de suas veleidades, manipulando-o seu agir segundo os seus caprichos. Não, ele o criou dotado de liberdade, retidão, vontade e razão.

Segundo Agostinho, Deus criou o homem a sua imagem e semelhança , num estado intermediário entre os anjos e os seres irracionais, dotado de vontade e razão. Se seguisse o movimento natural em direção ao criador, seria feliz e imortal. Porém, ao contrario, se abusasse do livre-arbítrio desobedecendo e cedendo ao orgulho, iria morrer e tornar-se escravo.

Assim, Deus criou o homem reto. Contudo, este se depravou pelo mau uso da própria vontade. Em vez de utilizá-la na obtenção do fim para o qual Deus a deu (unir-se não obrigatoriamente ao criador mas conscientemente e voluntariamente), preferiu direcionar-se ao que era inferior a ele. Contudo, qual a causa dessa má vontade?

Para o hiponense, não se deve procurar uma causa eficiente para a má vontade, pois ela, má vontade, começa a se configurar justamente no momento em que homem declina do mais perfeito ao menos perfeito, ou seja, na medida em que a vontade, que é um bem, é corrompida e ocorre uma defecção, ausência de algo próprio a uma natureza e, por isso, não se devem

³⁷ O ser humano foi criado por Deus com um livre-arbítrio, ou seja com a capacidade de decidir, escolher e determinar a si mesmo. O ser supremo o dotou dessa capacidade, a fim de que ele seguisse o movimento natural de retorno ao seu criador de forma livre e não determinada. Entretanto, o homem preferiu se dirigir aos seres inferiores em vez de se dirigir ao absoluto e aqui reside não apenas a origem do mal, como o próprio mal, no sentido forte, para Agostinho. (GRACIOSO. 2006, p. 80)

procurar causas eficientes para tais privações, pois seria o mesmo que querer ver as trevas por si mesmas, esquecendo que nada mais são do que ausência de luz. (GRACIOSO. 2006, p. 81).

O Homem insuficiente, reconhece a sua disfunção ontológica e sabe que padece de condições necessárias para realizar-se. Conceber a ideia de que não é fruto do acaso, mas pensado e criado, abre diante de si uma estrada de possibilidades a que o homem autossuficiente não pode lhe oferecer, porque está encerrado em si mesmo. Nesse sentido, faz toda diferença o sair de si mesmo para um relacionamento com a transcendência. E isso não significa realização automática, ausência de sofrimento, angústia, dúvidas, apetites desordenados, egocentrismo, mas significa entender que não estamos sozinhos no universo. É preferível apostar, no sentido pascaliano, que exista ao invés de crer que não existe, e nessa aposta está lançada as incertezas e as esperanças de um vida inteira.

Anos antes, em 1912, De Unamuno havia afirmado, em seu *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, que a base pascalina era a ânsia (sede) de imortalidade. A semelhança com a preocupação propriamente unamuniana quanto ao que ele descreve no livro acima citado, no capítulo 3, como “como consciência” - definida como consciência desesperada, inundada de angústia, que metodologicamente busca construir a ideia de finitude da alma e ao mesmo tempo, pela angústia, recusa tal finitude - é clara. Para Unamuno, a essência da atitude filosófica pascalina está na aposta. [...] Mas podemos adiantar que, mesmo que haja evidentemente algo trágico na condição do apostador, a aposta em si em Pascal é um conceito que está imerso naquilo que Laurent Thirouin chama de geometria do acaso em Pascal. Portanto, um conceito, é um conceito que estabelece uma ponte entre a contingência e a *règle des partis*: interrompido um jogo, o ganho sobre o ainda não jogado será calculado a partir do ganho sobre o que já foi disputado, isto é, mitiga-se o incondicionado pelo que já se condicionou até então ao longo do jogo. Em outras palavras, corresponde às origens da matemática das probabilidades. A aposta é uma atitude racional- racionalidade regional ou parcial - diante da contingência. Não se trata de anti-racionalismo pascaliano, mas sim de uma atitude racional matemática, portanto geométrica, diante dos efeitos inevitáveis de uma condição humana insuficiente, a partir de um ponto de vista epistemológico, diante de um real contingente: figura da eterna condição humana de buscar reduzir o indeterminado ao limitado poder de sua razão. Se é inquestionável a atmosfera trágica, ela por si só não esclarece o alcance do conceito dentro da trama argumentativa pascalina, mas o termo “trágico” é suficiente para ser tomado como rebeldia diante da razão ou fraqueza epistemológica, termos que pouco iluminam o pensamento de Pascal. [...] (PONDÉ. 2001 p.151).

Nesse sentido Agostinho e Pascal concordam que a queda adâmica e o comportamento concreto da realidade humana dialogam para dá origem à antropologia, ou seja isso ilumina a condição humana empiricamente, caracterizada na condição do homem insuficiente. Essa condição ao contrário da condição autossuficiente é humilde e reconhece os seus limites. A franqueza no universo pascaliano de modo algum é negativa, porque revela o caráter de necessidade do outro. O pensamento pascaliano é essencialmente antropológico, filosófico e teológico. É com esses dados que busca explicar a vida humana, não estamos fugindo da vida concreta, dramática, complexa e contraditória, pelo contrário estamos partindo da vida vida nua e crua, até porque a hipótese teológica não é a única a levantar e a tratar da questão de castigo, como acentua Pondé.

A hipótese explicativa é teológica, mas o drama descrito, a insuficiência , é empírica. Essa defesa metodológica da empiria também será encontrada na antropologia pascaliana. Para Agostinho, é evidente que a constatação da miséria humana não necessita da fé cristã, pois mesmo os filósofos pagãos, entre eles o maior, Platão, já haviam levantado a hipótese de alguma espécie de castigo. O importante aqui é lembrar que a conclusão - homem insuficiente - é tirada da observação empírica, pois ela que autoriza a hipótese de que o homem padece de alguma forma de insuficiência essencial. A hipótese explicativa do mito da queda é uma forma de iluminar um fato que por si só se impõe. Pascal, ao longo de sua antropologia, trará à luz diversas modalidades dessa condição humana. Todavia, o caráter teológico da insuficiência é fundamental, inclusive porque a coloca em um nível de radicalidade inigualável - a insuficiência não se reduz à miséria, [...]. Porém, o estatuto empírico da descrição do homem como insuficiente não depende de qualquer hipótese teológica . Tal hipótese se impõe essencialmente para uma antropologia que parte da suposição de que o homem, insuficiente como é, é produto de um Deus bom e poderoso.(PONDÉ. 2001, p.71).

Pascal nega, veementemente, que o homem seja suficiente ou melhor autônomo que por si só se move e se mantém, por isso o nosso diálogo passará pela epistemologia pascaliana. Este conhecimento fornece o suporte para fundamentar a percepção a cerca de si e de sua fragilidade. O Homem tem necessidade de se conhecer por meio de um dado empírico por causa de suas insuficiência. É no contato com a realidade sensível, palpável que o ser humano constata a sua fragilidade e necessidade. O descontentamento com a vida é uma característica essencial que demarca a condição humana, fazendo com que através dessa infelicidade, ele queira buscar razões para o seu próprio esclarecimento, portanto um homem feito para pensar, guerreando entre dois mundos, paixão e razão, natural e sobrenatural.

O homem é visivelmente feito para pensar. É toda a sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever está em pensar direito. Ora a ordem do pensamento é começar por si, e por seu autor e fim. Ora, em que o mundo? nunca nisso, mas em dançar, tocar alaúde, cantar, fazer versos, passar anel etc... e em combater, fazer-se rei, sem pensar no que é ser rei e homem. Guerra intestina do homem entre a razão e as paixões. Se só houvesse a razão, sem paixões. Se só houvesse as paixões sem razão. Mas como tem, uma coisa e outra, ele não pode ficar sem guerra, não podendo ter paz com uma sem ter guerra com outra. Assim ele está sempre dividido e contrário a si mesmo. Guerra intestina do homem entre a razão e as paixões. Se só houvesse a razão, sem paixões. Se só houvesse as paixões sem razão. Mas como tem uma coisa e outra, ele não pode ficar sem guerra, não podendo ter paz com uma sem ter guerra com a outra. Assim ele está sempre dividido e contrário a si mesmo. (PASCAL. 2001, p. 268).

Assim, dois motivos surgem desse conhecimento: a falta de verdade e a redução do homem a objeto. Não existindo uma verdade no conhecimento natural, o homem se depara com a insuficiência epistemológica e se existe esta verdade o homem chega a um estado insuportável de angústia, de agonia fazendo com ele se torne mais objeto. A condição de uma vida objetivada é inegavelmente desesperadora, nega a natureza do sujeito porque a vocação humana passa pela condição de sujeito e não de objeto.

A nossa vida é o resultado equilibrado do pensar e do sentir, da razão e da paixão num movimento de sístole e diástole, para ficar no campo caro a Pascal que é coração. Sem esse movimento, isso provoca no ser humano um fechamento em si mesmo, impossibilitando-o para o relacionamento com o transcendente. Essa possibilidade o livra do determinismo e da condição de objeto.

Segundo Pascal, o conhecimento natural oferece duas possibilidades ao homem. Ambas implicam numa posição indesejável. Não parece haver uma terceira via nessa relação entre homem e ciência natural, o homem encontra-se em uma situação de insuficiência epistemológica, pois aquele corpo conceitual que utiliza, e que aponta para uma verdade geométrica, revela-se falso, destruído pela inviabilidade do conhecimento. A inexistência de uma verdade científica natural significa, na nossa hipótese, insuficiência epistemológica. Por um lado, e se considerarmos esta segunda possibilidade mais radical e mais indicativa da antropologia, pascaliana, a verdade natural, se existir, implica um conclusão insuportável para o homem, na medida em que o dissolve, transformando-o em um ser indiferenciado no seio das forças

físico-mecânicas que definem a natureza - o que entendemos como horizontalidade naturalizante do homem, perda de sua verticalidade transcende. Pascal aqui levanta já o problema contemporâneo da naturalização da verdade como produtora da eliminação do homem como ser moral - não “físico-quimicamente” determinado. Essa segunda possibilidade a que Pascal se refere é o determinismo. Uma “fiscalização” do homem é a destruição da antropologia como campo consistente - independente das ciências naturais - do conhecimento. (PONDÉ. 2001, p.186)

A objetivação do ser, gera no sujeito um aniquilamento imensurável, comparado aos efeitos do pecado original na sua estrutura ontológica, averiguada na fenomenologia comportamental e social. Ao observar o comportamento de alguém por algumas horas, logo se identifica uma espécie de esquizofrenia no seu comportamento, ora deseja a agitação e o frenesi, ora deseja o silêncio e a introspecção, se fizer a pergunta porque essa mudança repentina, as respostas serão as mais variadas possíveis, mas nenhuma delas acenará para o dado do pecado original. Pascal não se ocupa se o pecado é acidente ou substância, bem como da sua transmissão a todos, mas ele se ocupa de suas consequências como aponta Ana Patitucci.

Pascal não se atém à discussão sobre se o pecado é acidente ou substância, ou como se deu a transmissão a toda a humanidade, como o faz Santo Agostinho. Pascal o aceita como o mais incompreensível dos mistérios, porém o mais revelador sobre o homem. Ele se ocupa das consequências advindas do ato de Adão. Assim, o pecado original é o que fundamenta a relação de Deus com o homem - relação esta revelada pelo movimento da graça, onde para nós, pecadores, a aproximação é absolutamente gratuita - e a miséria de nossa existência.

A queda é, portanto, a chave de compreensão da condição humana, da problemática que é inerente a esta condição, como sua finitude e a busca da liberdade, da felicidade e da verdade, fazendo despontar daqui sua antropologia. Esta se forma no encontro daquilo que Pascal observa no cotidiano - dado empírico - com o seu conhecimento teológico - Adão pecou. (PATITUCCI. 2002, p. 30)

O que impressiona na descrição de Pascal sobre a condição humana antes da queda é a clareza de apontar a dependência do homem ao transcendente, o homem não era independente plenamente, porque se afirmo positivamente que sim, estou afirmando que ele não dependia de Deus, embora sua situação fosse melhor. A queda gerou no cosmos e na vida humana um movimento autodestrutivo, agora a nossa situação é outra, fomos lançados ao campo de batalha e para sobreviver as batalhas difíceis contra o inimigo (entendido como a natureza, o outro e a si

mesmo) terei que conceber a ideia de pedir socorro. A dependência humana de Deus é uma relação perene, dependia antes para ser livre e dependerá muito mais depois para se libertar da escravidão na está qual está submetido pós queda.

Mas já não estais mais agora no estado que vos criei. Criei o homem santo, inocente, perfeito, acumulei-o de luz e de inteligência, comuniquei-lhe a minha glória e minhas maravilhas. O olho do homem via então a majestade de Deus. Não estava então nas trevas que o cegam nem na mortalidade e nas misérias que o afligem.

Mas ele não pode carregar tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se centro de si mesmo independente do meu socorro. Subtraiu-se à minha dominação e igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a felicidade em si mesmo, eu o abandonei a si, [...] e em tamanho afastamento de mim que mal lhe resta uma luz confusa de seu autor, de tanto que foram apagadas ou perturbados todos os seus conhecimentos. Os sentidos independentes da razão que muitas vezes senhores da razão levaram-no à busca dos prazeres. Todas as criaturas o afligem ou o tentam, e têm domínio sobre ele, quer submetendo-o pela força, quer encantando-o pela sua doçura, o que é um domínio ainda mais terrível e mais injurioso.

Eis aí o estado que os homens estão hoje. Resta-lhes um vago instinto impotente da felicidade de sua primeira natureza e estão mergulhados na miséria de sua cegueira e de sua concupiscência, que se tornou sua segunda natureza. (PASCAL. 2001, p. 62-63).

Desta maneira, percebe-se que o homem está perdido, não se encontra mais. Não sabe qual é a sua posição, porque se encontra em meio à escuridão existencial, está visivelmente extraviado, decaído³⁸ do seu lugar verdadeiro sem poder reencontrar. Tem buscado identidade, por toda a parte com inquietação e sem êxito em meio ao caos das trevas impenetráveis. Toda a sua existência vai ser marcada pela busca do seu lugar primeiro, possibilidade esta dada somente pelo socorro da graça sobrenatural.

O homem é um ser atormentado por duas naturezas, uma antes da queda e outra pós-queda. A primeira natureza ordenada, cujas faculdades funcionavam harmoniosamente; a segunda natureza desordenada, cuja faculdades estão em conflitos. Ana Patitucci pontua essa passagem de uma natureza para outra.

É importante ressaltar que a mudança de estado do homem faz aprofundar a sua natureza insuficiente. O homem é insuficiente desde Adão, já que este

³⁸Cf. Blaise. 400, 9427, p.154.

também dependia de Deus para seguir os preceitos divinos: “O homem inocente e recém saído das mãos de Deus não podia, ainda que forte e santo e justo, observar os mandamentos sem a graça de Deus”.

Com a segunda natureza a insuficiência muda de qualidade: o mal se instala na vontade, no livre-arbítrio humano. Para Pascal o mal é ontológico, expresso na disjunção das ordens que compõe o homem e o universo [...].

O mal é, portanto, o efeito da escolha de Adão e nos parece que é daí que deriva a ideia pascalina de que o homem não consegue seguir no caminho do bem, pois quando deixado às forças ele segue infalivelmente para o mal. E isto parece implicar, por sua vez, na impossibilidade do pós-queda conseguir distinguir entre bem e mal, pois “[...] desde que perdeu o verdadeiro bem, tudo pode igualmente lhe parecer tal, até a sua própria destruição, embora tão contrária a Deus, à razão e à natureza juntos” [...]. A teoria da graça eficaz e seus desdobramentos, como o tema da *delectatio*, da predestinação gratuita, traduzem, no âmbito antropológico, duas questões fundamentais para Pascal: primeiro, a necessidade ontológica que o homem tem do sobrenatural, o que revela o seu destino divino, significando a possibilidade do homem encontrar sua verdadeira natureza. E segundo, a presença do mal que danificou a natureza, designando a miséria que é empiricamente evidente. (PATITUCCI. 2002, p. 46-47).

Dessa forma, o homem na compreensão de Pascal é um ser que carece da graça não só para fazer o bem, bem como para identificá-lo. A nossa situação é mais dramática do que imaginávamos, até nossa capacidade de reconhecer o bem está prejudicada, escolho mal não só porque estou na ignorância epistemológica, mas porque não sei distinguir o bem do mal. O homem sem a abertura para o sobrenatural, vive no limite a sua miséria perdido na heterogeneidade³⁹ das duas naturezas, tragado pela crise existencial inerente à sua condição. E aqui nos defrontamos com a doutrina das três ordens que constitui o homem e todo o universo ontológico pascalino: matéria, espírito e vontade.

Concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, orgulho etc.

Existem três ordens de coisas: a carne, o espírito, a vontade.

Os carnis são os ricos, os reis. Eles têm por meta o corpo.

Os curiosos e os cientistas, estes têm por meta o corpo.

³⁹ A heterogeneidade entre elas é iluminada na ausência de relação de continuidade externa entre as ordens. E também, questão fundamental, vê-se a hierarquia entre elas, o que funda um esboço ontológico de grandezas- ainda que evidentemente para Pascal a ontologia (ou metafísica) seja objeto da segunda ordem, portanto não definitivo na hierarquia que o espaço entre as ordens remonta do natural ao sobrenatural, o que implica a passagem conceitual da ideia de heterogeneidade à desproporção, iluminação a não-comunicação entre as ordens. A suficiência do real é aí descrita — ou da criação entendida como totalidade dos elementos constituintes das três ordens —, que é sobrenatural, é exilada da natureza pelo ato livre que foi o pecado, determinado, no limite, a insuficiência desta (natureza): trata-se do poder humano da “des - graça”, isto é, excluir o Divino da vida. Vemos aqui a anatomia e a dinâmica da disjunção. (PONDÉ. 2001, p. 31-32).

Os sábios têm por meta a justiça.

Deus deve reinar sobre tudo e tudo deve relacionar-se a ele.

Nas coisas da carne reina propriamente a sua concupiscência.

Nas espirituais, a curiosidade propriamente.

Na sabedoria, o orgulho propriamente.

Não é que não se possa ser glorioso pelo bem ou pelos conhecimentos, mas isso não deve dar azo ao orgulho, pois admitindo que um homem seja sábio não deixará de convencê-lo de que não tem razão de ser soberbo.

O lugar próprio da soberba é a sabedoria, pois não se pode fazer admitir a um homem que se tenha tornado sábio, que ele não tem razão de ser glorioso. Porque isso é de justiça. Assim, só Deus dá a sabedoria e é por isso que *qui gloriatur in domine gloriatur*. A natureza tem perfeições para mostrar que é a imagem de Deus e tem defeitos para mostrar que é apenas imagem (PASCAL. 2001, p. 386-387.)

Patitucci, explica o correspondente das ordens, deixa evidenciado o papel e as funções de cada uma delas e a sua importância no todo.

Como o próprio fragmento nos mostra, a primeira é a ordem do corpo: refere-se ao extenso cartesiano, à física, à biologia, ao corpo que ocupa um lugar no espaço e, também, aos costumes, à organização social e política, ou seja, a tudo que corresponde ao plano material humano. A esta ordem corresponde a concupiscência da carne.

O elemento da segunda ordem é o espírito: esta diz respeito ao pensamento, ao intelecto, à razão e a tudo o que estas faculdades humanas produzem. A esta ordem corresponde a concupiscência da curiosidade. Estas duas ordens estão sob o domínio da natureza.

A terceira, e mais importante, está sobre outro domínio, além da natureza: sobrenatural. O elemento constituinte desta ordem é a vontade, e ela pertence a dois planos: no divino ela corresponde ao Amor, à Caritas, à justiça; no plano humano, ao orgulho, a terceira é a pior das concupiscências. O coração é o órgão ligado à terceira ordem. Há uma hierarquia entre as ordens: a segunda ordem é superior à primeira, e a terceira está acima delas, pois “Deus deve reinar sobre tudo”. [...] A hierarquia se dá, portanto, da primeira em direção à terceira, ou seja, perfazendo um movimento que vai do natural ao sobrenatural, traduzindo o lugar fundamental que este ocupa no funcionamento do conjunto: a ordem mais inferior se liga à ordem superior, gerando o desenvolvimento da primeira, o que caracteriza um relação de convergência entre elas. (PATITUCCI. 2002, p. 59.)

O homem autossuficiente, voltado para si mesmo não se dá conta de que a ordem das coisas segue uma hierarquia: a primeira inferior a segunda e a terceira superior a todas, o divino deve

reinar sobre tudo; do natural ao sobrenatural. A terceira ordem, é a mais importante, porque o constitutivo dessa ordem é vontade e ela pertence a dois planos: o divino que corresponde ao amor; o humano que corresponde ao orgulho, como explicou Patitucci, essa se refere ao humano é a pior das concupiscências. Esse movimento só é possível se fizer da vontade uma aliada, não permitindo que a vontade esteja a serviço da concupiscência, mas esteja a serviço do sobrenatural. O critério para verificar se a vontade está sobre que influência é abertura para o relacionamento com o transcendente.

A terceira ordem é então uma ordem divina, por onde nossa “sobrenatureza” se revela, daí sua importância e o seu lugar hierarquicamente superior. É através dela que Pascal vê a abertura do homem para a transcendência. E mais, a dependência de Deus também ilumina pela dinâmica hierárquica que se submete a ordem do espírito e do corpo à ordem Caritas. A estrada do sobrenatural, na terceira ordem, ou seja a entrada do Amor pela vontade, é o elemento que “organiza” o funcionamento do conjunto de ordens no regime da natureza, conforme veremos mais adiante.

Pascal vai buscar na história teológica cristã os elementos para a definição de sua ontologia, “organizando o modo ele vê o mundo”. E a inscrição bíblica da queda revela, como um mito, o mistério de uma condição humana perdida, sem rumo.

Em termos ontológicos, isto significa que a dinâmica que mantinha a hierarquia entre as ordens (no mundo adâmico) deixa de funcionar com a exclusão do sobrenatural e com a entrada do orgulho - o pecado - na terceira ordem. Esta dinâmica passa, então a funcionar sob um outro registro: o da concupiscência. (PATITUCCI. 2002, p. 60)

A queda produz no ser humano um prejuízo ontológico, colocando-o num estado de escravo de suas veleidades, antes tinha liberdade de escolha porque era regido pela terceira ordem a que estava submetido, e esta ordem é constituída pela vontade. E isso o coloca numa condição de subserviente a si mesmo e as suas paixões, vivendo num círculo vicioso, numa decadência que o empurra para o abismo existencial. A miséria ontológica lança-o no vale dos miseráveis clamando por ajuda.

O império da matéria dita todas as normas e regras que devem ser seguidas e obedecidas como um bem que ao invés de libertar, o escraviza de tal forma que ele vive na ignorância passional. Feita a escolha pelo orgulho, o homem agora está circunscrito a essa condição, e aqui está estabelecido um conceito muito caro a Pascal que é desproporção, que será trabalhado mais adiante.

O homem, ao entrar no regime da concupiscência, inaugura um novo estado de sua condição. Não só rompe a hierarquia que não mais se sustenta, como a inverte: é na primeira ordem, a de menor grandeza, a do corpo, que este regime encontra seu lugar privilegiado. E tudo se submete à supremacia da matéria. “O espaço de regramento entre os homens passa a ser, portanto, o campo da primeira ordem. ‘Técnicas’ e procedimentos ‘corporais’ - extensos - serão exigidos para organizar a vida exterior (mundana)”.

É possível supor, então, que com esta supremacia do corpo, do investimento naquilo que é da ordem da matéria, poderia acarretar uma desvalorização do que está relacionado, por exemplo, com elementos que pertencem à terceira. Neste sentido, poderíamos supor, ainda, que no plano da natureza desta ordem corresponderia aos afetos, já que o coração, que é o órgão através do qual o sobrenatural se “manifesta”, que pertence à terceira ordem. É interessante notar que esta ideia parece apontar o homem contemporâneo, para quem o constante investimento no corpo — investimento que se entende como condição de saúde — seja pela medicina, seja de ordem estética, não nos livra de adoecer psicicamente, e acaba por “sabotar” a qualidade de vida, tornando-nos doentes dos “afetos”. (PATITUCCI, Ana. 2001, p 60-61)

O Homem insuficiente, diferente do Homem autossuficiente compreende que algo não funciona ordenadamente. Nada do que produz tem significado, tudo o que faz está destituído de sentido, a sua existência carece de algo, que não é o mundo a sua volta e tampouco as coisas com as quais se relaciona. As diversas realidades estão num movimento desproporcional, a vida anterior a queda e a vida posterior a queda estão em permanente conflito. A contradição está aí posta, são naturezas opostas, uma na ordem natural e a outra na ordem sobrenatural num paradoxo insuperável porque elas não entram em comunhão, o homem se apercebe num abismo, mergulhado no tormento dos conflitos⁴⁰ gerados por essa ambivalência.

Conheceí, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmo. Humilhai-vos, razão impotente! Calai-vos natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem e ouvi de vosso senhor vossa condição verdadeira que ignorais. [...]

⁴⁰ [...] o conceito de dupla natureza possui dois pólos: um negativo e outro positivo. Sua positividade está na possibilidade de reconhecermos em nós traços de grandeza que representa a primeira natureza, de forma a compreender o paradoxo que nos constitui. Já a negatividade se relaciona à dinâmica que é imposta ao homem com tal composição dupla, cujas essências são opostas. As duas naturezas são absolutamente contraditórias entre si: uma é o domínio do sobrenatural e a outra é pura natureza. Elas não se juntam, não se misturam, não possuem um funcionamento orgânico e, no entanto, são as duas que compõem o homem. Que consequências podem gerar em um ser que carrega tal composição? É um ser de pura desordem, ou seja, que funciona mal. O homem se vê assim constituído por uma contradição insuperável, que mergulha no tormento dos conflitos gerados na polarização que Pascal. Cf. Ana Patitucci. 2002, p.45.

(Não é claro como o dia, portanto que a condição do homem é dúplice?)
Porque afinal, se homem nunca tivesse sido corrompido, gozaria, em sua inocência, tanto da verdade como felicidade com segurança. E, se o homem nunca tivesse sido senão corrompido, não teria nenhuma ideia da verdade, nem da beatitude. Mas desgraçados que somos, e mais do que se não houvesse grandeza em nossa condição, temos uma ideia de felicidade e não podemos chegar a ela. Sentimos uma imagem da verdade e não possuímos senão a mentira. Incapazes de ignorar de modo absoluto e de saber de modo certo, tão manifesto está que já estivemos num grau de perfeição do qual infelizmente decaímos.

(Concebamos pois que a natureza do homem é dúplice.)

(Concebamos pois que o homem ultrapassa infinitamente o homem e que era inconcebível para si mesmo sem o auxílio da fé. Pois quem não vê que sem o conhecimento desta dupla condição da natureza estava o homem numa ignorância invencível da verdade de sua própria natureza?).

Coisa mais espantosa, entretanto, é que o mistério da transmissão do pecado, seja algo sem o que não podemos ter nenhum conhecimento de nós mesmos.
(PASCAL. 2001, p.45-46).

Até aqui desenhamos a condição humana a partir do relato bíblico, o homem perdeu o paraíso das delícias e agora se encontra no jardim dos suplícios⁴¹ para usar a expressão utilizada por Leopoldo e Silva. Nesse jardim das lamentações, o vazio é experimentado num grau que a ausência se torna presença inconformada com o seu ser, o homem vive atormentado por desejos insaciáveis, preferindo a não existência do que suportar tamanha desgraça. Carregar essa existência é atravessar o vale das sombras sem garantia de concluir a travessia. Esse *statu quo* no qual se encontra carece de uma intervenção, ou melhor de um mediador, para libertá-lo do jardim dos suplícios, sem essa figura de mediação é impossível sair do estado de ignorância no qual se encontra.

Daí a extraordinária importância que Pascal confere à figura de Cristo como mediador, já que a auto-revelação é inseparável da intenção salvífica. “Só conhecemos Deus por Jesus Cristo. Sem este mediador, fica suprimida toda comunicação com Deus; por Jesus Cristo conhecemos Deus” (189/547). “Não só conhecemos Deus apenas por Jesus Cristo, mas ainda conhecemos a nós mesmos apenas por Jesus Cristo. Fora de Jesus Cristo não sabemos o que é nossa vida, nem nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos” (417/548). Aparece aqui o inteiro significado de Cristo chamar os

⁴¹ “Jesus está em um jardim não de delícias, como o primeiro Adão, onde este se perdeu e com ele todo o gênero humano, mas num jardim de suplícios, de onde se salvou e com ele todo o gênero humano” (idem). A relação entre o jardim de suplícios e a salvação retoma a que Pascal já estabelecera entre agonia e paixão. Adão se perdeu de Deus num jardim de delícias; o outro Adão vai ao encontro de Deus num jardim de suplícios. Que a agonia seja a mediação do reencontro com Deus indica a necessidade da transposição do abismo que se interpôs entre o homem e Deus a partir da queda. Cf: LEOPOLDO e SILVA, Franklin. O mediador e a solidão. 2002, p.3.

homens à vigília, não apenas para orar com ele e participar da sua solidão, mas principalmente para que participem da própria solidão. Conhecer-se na solidão do Cristo é conhecer-se na essencial carência cujas conseqüências ele veio reparar; é conhecer Deus como causa desta reparação; é conhecer a vida e a história humanas através deste sentido fundamental ligado ao destino sobrenatural reafirmado por Deus pela mediação do Cristo. Está presente também, na essencialidade da mediação, a distância de Deus e o seu ocultamento Mas a própria distância indica a radicalidade da dependência da criatura: se fora de Cristo não sabemos o que é Deus, não sabemos também o que somos. Entre o ocultamento de Deus e a presença do Cristo mediador está a possibilidade dramática de o homem se encontrar, em meio a duas modalidades opostas de presença, a infabilidade do absoluto e o Deus feito carne e história. A situação humana está tão intrinsecamente ligada à mediação, que o homem só pode vislumbrar algo de si mesmo através de oposições radicais, na instabilidade característica da oscilação entre os extremos. Como falar de uma essência humana, se o que o homem é brota da matéria do seu ser que é o nada, e o seu destino se projeta no plano da imortalidade do espírito, que de alguma maneira participa do absoluto? Por isto a chave da compreensão é a mediação e o mediador (LEOPOLDO e SILVA. 2002 p. 5-6).

Do contrário o homem permanecerá perdido e exilado de si mesmo e na morte⁴², não existe exílio maior do que este, de está abandonado de sua própria essência. Não existe algo mais apavorante do que viver toda uma vida, com a sensação de que está faltando tudo, ainda que tenha conquistado o mundo inteiro, ainda que tenha vivido todas as experiências extraordinária que a tecnologia e a ciência puderam proporcionar, ainda que tenha se relacionado com as pessoas mais cobiçadas da face da terra, o vazio o mantém insaciável e infeliz. Com o pecado o homem não só se

⁴²Esta abertura transcendental não teria sentido se não estivesse relacionada com um apelo que provém do fundo da morte, se não tivesse sido afirmada, em toda a sua ambigüidade, pelas duas direções que os braços de Cristo indicam na cruz, e pelo próprio paradoxo do Deus crucificado. Qual o estatuto desta referência? Qual dos lados privilegiar? Se há em Pascal a busca do “ponto fixo”, é duvidoso que haja o encontro, ao menos como algo ou uma direção definitivamente fixados. A encarnação manifesta na dupla natureza do Cristo a ambigüidade da condição humana. Mas a cruz manifesta a entre-referência insuperável dos elementos que se opõem, de tal modo que a visão do mistério do Deus crucificado é também o sentimento da incompreensibilidade da condição humana. Teologia e antropologia se complementam no âmbito do mistério. “(...) é um Cristo imolado, um Cristo vítima, um Cristo dividido, um Cristo na cruz que constitui a verdade fundamental a partir da qual se destaca a própria figura distendida do homem.” Criatura dividida, o homem está exilado de si mesmo. O escândalo da cruz revela o paradoxo e, por isto mesmo, não explica a duplicidade constitutiva da condição humana. Isto nos indica que não é numa hipotética conciliação dos dois estados da natureza humana que se situa a possibilidade de o homem vir a reunir-se a si mesmo. A imagem da salvação é a imagem da dupla condição: entre as duas direções que os braços apontam, Cristo eleva ao Pai o olhar suplicante do Filho e retorna aos homens a face misericordiosa de Pai. Esta outra duplicidade revela aos homens a dupla possibilidade de viver o exílio. Pode-se vivê-lo como dilaceramento da natureza ou como sentimento abissal da distância entre o homem e Deus, figurado na distancia entre o homem e si mesmo, entre a corrupção e a semelhança divina. A primeira escolha resulta na dor da separação; a segunda faz da vida o transe da solidão. É esta que, potencializada em Cristo, permite ao homem aceder ao mistério da ontologia de si mesmo, na paradoxal coincidência com a sua ambigüidade: Cf. LEOPOLDO E SILVA. 2002, p. 14.

afastou do seu criador, mas sobretudo perdeu a si próprio⁴³. Nossa condição limitada por uma escolha desastrosa, geradora de angústia, de uma vida inclinada e impulsionada para o desespero existencial.

Não há maior abandono do que estar exilado de sua própria essência. Que seja por um momento, viver esta situação é passar pela experiência de uma excentricidade radical e marcada pela exterioridade do sujeito a si mesmo. O abandono de si, a perda da integridade íntima, a ausência de referência interna configuram a pura fragmentação existencial, o absurdo de um existir que não participa do ser, como alguém atirado a uma distância infinita daquilo que o faria existir. O limite do exílio não está no esgotamento das possibilidades de deixar um lugar ou de partir para outro lugar, mas sim na impossibilidade do movimento: o exílio na modalidade do ser e não no significado accidental da mudança. O que resta para aquele que foi degredado de si mesmo? Que perdeu os limites referenciais do que é propriamente ele e portanto já não conta também com o impulso próprio para aspirar àquilo que o transcenda? Tudo isto pode ser resumido numa única pergunta: É possível conceber uma situação em que o desamparo ultrapasse os limites da própria solidão – quando o desamparo de si não permite que se conte sequer consigo mesmo, já que não se pode dizer que se está verdadeiramente em si?

Assim como há uma grandeza além das possibilidades humanas, há uma miséria aquém das possibilidades humanas. Foi esta a que Cristo experimentou: assim o entende Pascal em sua reflexão sobre o episódio do Getsêmani (1). Trata-se da tentativa de compreender, ou pelo menos de descrever, o paradoxo de uma miséria sobre-humana – ou sub-humana –, de uma dor que só Deus pode infligir, mas que também só ele pode sofrer. Paradoxo, porque a miséria absoluta, experimentada absolutamente, supõe uma espécie de autonegação da plenitude divina. Apesar desta dificuldade, não há como negar que a solidão e a angústia sentidas por Cristo no Jardim das Oliveiras não podem ser comparadas a qualquer sofrimento humano – e no entanto foi humanamente que ele sofreu, na vivência da miséria menos que humana, e por isto mesmo além do que qualquer homem poderia suportar. (LEOPOLDO e SILVA. 2002 p. 1).

Até agora, a partir do dado bíblico, trabalhamos o conceito de insuficiência em Pascal e as suas implicações. Passaremos ao vocabulário pascaliano, sem o qual, a compreensão do seu pensamento fica prejudicado. O vocabulário é vasto, e não temos condição de trabalhar no único capítulo todo o seu vocabulário, e segundo porque escolhemos tratar os conceitos que dizem respeito ao conceito de insuficiência.

⁴³ O homem não sabe em que posição se colocar, está visivelmente extraviado e decaído de seu verdadeiro lugar sem poder reencontrá-lo. Busca-o por toda parte com inquietação e sem sucesso em meio as trevas impenetráveis (BLAISE, Pascal. 2001, p. 154.)

Delectatio:

A *delectatio* é traduzida como desejo, prazer irresistível, atração. Convém pontuar, que prazer aqui, não está no sentido como compreendemos na sociedade contemporânea, associado ao sentido pejorativo hedonista, narcisista e sexual. Para Pascal prazer é algo mais que material, é imaterial. “ O que é que sente prazer em nós? Será mão, o braço, a carne, o sangue? Ver-se-á que é necessário que seja algo de material”⁴⁴. O homem agora está sob o julgo da *delectatio*, tanto é verdade que a escravidão do livre arbítrio é determinada pela *delectatio*⁴⁵.

Tudo isso tem uma grande consequência porque aqui estamos entre duas naturezas. Pela ação de Adão todos nós sofremos e estamos subjugados a *delectatio* com um agravante, antes da queda tínhamos prazer pelo criador, agora o temos por nós mesmos, estamos encarcerados no amor próprio, perdemos o nosso objeto de “satisfação”, nunca que o amor por nós mesmos, e a nossa luta vai ser a eterna busca pelo Criador, ou seja, pelo nosso objeto perdido.

Se a *delectatio* é um dom de Deus, podemos pensar que o prazer é inerente ao homem, presente desde a criação. Segundo Pascal, Adão tinha, como já dissemos anteriormente, a graça suficiente, a qual permitia que ele, indiferente ao bem e ao mal, pudesse usar seu livre-arbítrio para seguir ou não os preceitos divinos, segundo o seu “bom prazer”. O “problema” surge quando Adão resolve escolher a si próprio como fim, pois ele passa a ter prazer consigo mesmo, o que poderíamos chamar de *delectatio* narcísica, em detrimento da *delectatio* de outrora que tinha como objeto seu criador. A *delectatio* narcísica do homem pós-adâmico se configura pela poderosa concupiscência que o torna escravo, pois a concupiscência invade a matéria, o espírito e, principalmente, impossibilita seu equilíbrio, corrompendo-os. O homem passa a ser regido pelo prazer que domina a vontade. E mesmo quando ele acha que tem domínio sobre esta, Pascal esclarece que isto não passa de uma ilusão, pois desejo de prazer estará sempre determinado qualquer que seja a ação do humana. A escravidão do homem pela *delectatio* passa então pelo pecado que Adão cometeu. Para sempre seus descendentes estão aprisionados no amor próprio, ou no amor pela criatura, que foi substituído pelo amor que o homem adâmico tinha pelo criador. O homem perdeu seu objeto de “satisfação”. Nem o amor narcísico e nem os objetos que o cercam não são suficientes para satisfazê-lo: a consequência é sua

⁴⁴ Pascal. 2001,p. 37.

⁴⁵ Cf. PONDÉ. 2001, p. 96. Mas agora, na corrupção infectou a alma e o corpo, concupiscência, tendo crescido tornou o homem escravo da sua *delectatio*, de sorte que, sendo escravo do pecado, ele não pode ser libertado dessa escravidão se não por *delectatio* mais poderosa que o o torne escravo de Justiça.

eterna busca do objeto perdido, cuja falta provoca o desejo que não pode mais ser satisfeito.(PATITUCCI. 2002, p. 37)

Perdemos nossa liberdade, o homem assim, está condenado a buscar seu prazer último. Passa a viver a sua condição num antropocentrismo exacerbado e egocêntrica. O homem escravo da *delectatio*, segue infalivelmente os desejos carne ou os desejos do espírito⁴⁶ vivendo num círculo vicioso. Assim fica evidenciado que o pecado fez um grande estrago, na vontade ou melhor no livre-arbítrio. O ato de querer o bem está prejudicado, e o ser humano acaba sem se dá conta se dirigindo para o mal. Aqui poderíamos até fazer uma aproximação com expressão utilizada por Paulo apóstolo, na carta aos romanos capítulo 7, 19 “ Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero” mas, a *delectatio* não permite que você se quer reconheça o bem e mais ainda, que saiba o que é o mal.

Na verdade, o homem perdeu-se em sua escolha e agora vive como na figura de pêndulo, jogado de um lado para o outro até encontrar o seu criador, caso contrário permanecerá escravo de si mesmo. A libertação dessa escravidão só será possível, somente através de uma *delectatio* maior mais poderosa que é a *delectatio* pela justiça divina como já citada na nota 13. A situação é que o indivíduo sozinho não conseguirá eliminar o prazer consigo mesmo, e operar sua vontade em direção à justiça , precisará da junção do querer, do poder e do fazer⁴⁷ por meio do poder sobrenatural.

[...] Parece haver uma aproximação da ideia de liberdade com a viabilidade de realização de um desejo. O problema não será ser livre ou escravo, mas sim se a escravidão do desejo - realidade do homem caído - é posta em prática em um cenário divino ou meramente criatural. É nesse campo que se deve compreender o sentido dessa hipótese teológica sobre a psicologia do convertido. Para nós, é importante perceber que a conversão como escravidão da vontade representa uma tentativa de retorno à condição na qual o homem vive sua insuficiência em sintonia com o Sobrenatural. Falar em escravidão para Pascal, não representa um “mau” reconhecimento da condição-soberania do homem. O homem não tem uma natureza soberana, o tivesse, não seria um ser “desejante”, para o qual falta Deus. Parece-nos que esse tema dentro da

⁴⁶ O aprisionamento e a escravidão humana se dá pela pela concupiscência dos sentidos e também intelectual. Segundo Pondé, Pascal compreende *delectatio* como forma de alienação ou nos desejos do carne ou nos desejos do espírito. Isto significa que o homem acha que conseguiu se livrar dos desejos da carne, fazendo para isto investimento no conhecimento, por exemplo, na verdade ele só conseguiu cair na *delectatio* do espírito. Concupiscência do corpo, concupiscência do espírito, concupiscência da vontade. Estamos aqui transitando pela anatomia do conceito agostiniano da ordem das concupiscências, no qual, por meio da manipulação sofisticada dos vícios, o homem faz um *semblant* de virtude. Portanto, ao homem resta que a vontade de Deus se faça presente para que possa superar o rompimento, a distância abissal que o separa da divindade. Cf. PATITUCCI. 2002, p.38 .

⁴⁷ Cf. PATITUCCI.2002, p.38.

antropologia pascalina indica já a presença de uma fenomenologia da conversão, na medida que esta estivesse aqui ocupada com o estabelecimento do mecanismo causal da alteração de atitude espiritual do homem: se pensarmos na teologia da graça como um eixo vertical gerador de sentido, a fenomenologia da conversão será exatamente o estudo da seqüencial dos estados d' alma quando iluminados pelo eixo vertical [...] (PONDÉ. 2001, p. 97).

O homem escravizado pelo prazer, precisaria ser libertado dessa condição e para Pascal somente a graça sobrenatural poderia realizar tamanha façanha. O homem seria socorrido mediante um ato de fé, em que reconheça a sua insuficiência, e negue sua autossuficiência para que a graça da redenção ou eficaz faça a fenomenologia da conversão. A eficácia da graça seria: primeiro; realizar a operação divina em nossa vontade, o que transformaria o nosso querer, a nossa disposição em ato, ou ainda o poder em ato: segundo; a suplantação da *delectatio*.

A *delectatio* exerce na condição humana uma grande força capaz de operar a vontade humana para o mal, porém é que aqui se manifesta a insuficiência humana no seu aspecto de miséria e *telos* divino.

Em seguida, apresentaremos o conceito que é o *divertissement*, o divertimento tem o seu lugar na vida miserável, é paradoxal dizer isso, mas o ser humano é um paradoxo.

Divertissement.

É um conceito fundamental e de estruturação da condição humana em Pascal. Este termo, em francês, significa divertimento, lazer e no século XVII tem uso militar⁴⁸ cujo sentido é um desviar estratégico frente aos obstáculos a serem superados. Portanto, tem dois significados: um positivo e outro negativo, indo desde o divertir até o desviar, o último bem mais próximo do pensamento pascaliano. O homem para fugir de si mesmo, e não viver um inferno existencial, ele se joga no divertimento, no trabalho ou em qualquer outra coisa para não ter que enfrentar o *ennui*.

Para pascal, só o fato de o homem se deparar consigo o assusta de tal forma que ele precisa se distrair, se divertir, ou seja se manter ocupado. O *divertissement* não tem uma única função de ocupação do homem, mas é um mecanismo de se perceber carente de algo.

Mas, quando considerei de mais perto e, depois de ter encontrado a causa de todos os nossos infortúnios, quis descobrir-lhes as razões, encontrei que existe uma realmente efetiva que consiste na infelicidade natural de nossa

⁴⁸ Cf. PATITUCCI. 2002, p.102.

condição fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode consolar quando a consideramos de perto.

Seja qual for a condição que se imagine, se se juntarem todos os bens que nos podem pertencer, a realeza é a mais bela posição do mundo e, no entanto, imagine-se o rei, acompanhado de todas as satisfações que podem caber-lhe, se estiver sem divertimento e se o deixarmos considerar e refletir sobre aquilo que ele é - essa felicidade lânguida não o susterá -, cederá necessariamente às circunstâncias que o ameaçam, revoltas, revoltas que podem acontecer e finalmente a morte e doenças que são inevitáveis, de modo que fica, sem aquilo a que se chama divertimento, infeliz e mais infeliz do que o menor de seus súditos que se joga e diverte. *(O único bem dos homens consiste, pois, em divertir, o pensamento de sua condição, ou por sua ocupação que dele os desvie, ou por alguma paixão agradável e nova que os ocupe, ou pelo jogo, a caça, algum espetáculo atraente e finalmente por aquilo a que se chama divertimento.)* Daí vem que o jogo e o entretenimento com mulheres, a guerra, os grandes empregos sejam tão procurados. Não é que neles haja realmente felicidade, nem que imaginemos que a verdadeira beatitude consiga em se ter o dinheiro que se pode ganhar no jogo, ou na lebre que se persegue; não se quereria nada disso se fosse cado de mão beijada. Não é ele uso mole e sossegado que nos deixa pensar em nossa infeliz condição que se busca, nem os perigos da guerra, nem o trabalho dos empregos, mas sim a lufa-lufa que nos desvia de pensar nela e nos diverte. Razão pela qual se gosta mais da caçada do que da presa. (PASCAL. 2001, p. 50-51).

O ignorar a si mesmo e se lançar no divertimento parece uma escolha que lhe garanta de certa forma a felicidade. Isso não significa ser feliz, mas o entretenimento engana a solidão existencial mantendo o ser humano ocupado, caçando ou guerreando para não pensar em si em absoluto. O divertimento em Pascal tem um caráter de esconder-se para não se deparar com sua situação de miséria. O homem ainda não tem coragem de assumir sua real situação preferindo o agir do que o refletir. Esse fenômeno do frenesi humano está constatado na sociedade contemporânea, todos, o tempo todo, estão correndo e ocupados e muitas vezes ocupados em não fazer nada, exceto fugindo de si mesmos, porque está pleno de misérias.

A razão que Pascal descobre está naquilo que ele chama de “infelicidade natural” do homem. É interessante observar como Pascal, após dissolver qualquer posição segura quanto a existir algo no homem que não seja hábito, no momento em que pensa o divertimento, parece afirmar com absoluta segurança que uma condição no homem é natural: a miséria nas suas diversas manifestações, desde qualquer revolta social, guerra, doença até a morte. Parece-nos lícito afirmar que a única “natureza” que de fato define o homem empiricamente é sua insuficiência - entendida aqui como corruptibilidade e

inconstância. Aqui a força com que se impõe como evidente tal observação nos faz pensar que neste instante o conceito de insuficiência se esvazia de qualquer sentido que não a corrupção. Todavia, sabemos que para Pascal toda a questão da natureza corrompida faz parte de uma hermenêutica antropológica que busca decifrar o sentido da condição humana em um horizonte teológico. (PONDÉ. 2001, p. 237-238).

A vida como a conhecemos é possível porque o homem se diverte, e isso não vai impedir que ele caia na alienação desejada⁴⁹, no ato desesperado de fuga, numa tentativa de desviar de si mesmo. Presa da alienação natural Pascal entende como natural esse processo de fuga a que o homem se submete por meio de divertimentos. A positividade do *divertissement* está na leveza da vida saudável (e hoje não se discute outra coisa, senão qualidade vida), e na outra ponta está a sua negatividade, que é o fato de tomar posse das coisas acreditando que isso trará a felicidade, isto pela simples vaidade de mostrar ao outro o que se possui - aí aqui se manifesta a presença do Eu imaginário. A grandeza do homem se perde na frivolidade do seu dia a dia, para não ter de se enfrentar.

O Ennui

Podemos traduzir este conceito como angústia existencial. A miserabilidade humana se revela nesta angústia, por isso o homem no seu *divertissement* (desvio), prefere a alienação do que o enfrentamento com o *ennui*. O ser humano possui uma característica peculiar quando se sente acuado, ele necessita de algo que lhe cause prazer, evitando infalivelmente o sofrimento, é da sua natureza buscar o prazer e fugir da dor.

A possibilidade de reflexão sobre a miséria do homem, provoca nele, sofrimento, angústia e pavor, por isso o homem precisa de consolo e ele o encontra no *divertissement*. Entretanto o homem não pode passar a vida inteira fugindo daquilo que mais cedo ou mais tarde terá que enfrentar. A proposta pascalina propõe exatamente isto, lidar com sua miséria, com seu sofrimento mergulhado nesta realidade, para sair do estado de alienado em que o *divertissement* o coloca.

⁴⁹ [...] Percebemos assim que, embora em um dado instante a insuficiência e a miséria pareçam equivaler entre si - na teologia a primeira é muito mais abrangente que a segunda -, no limite, a condição miserável que se apresenta ao homem sem “desvios de si mesmos” é apenas uma das faces aqui descritas da insuficiência. Uma outra será o evidente malogro que existe na tentativa de alienação desejada por razões vitais. A insuficiência está tanto no mecanismo todo de fuga como na chaga que ele tenta esconder. A ideia de insuficiência migra facilmente para significar a mecânica que define a natureza humana, muito mais que desespero em cá quando não perfaz o trajeto da alienação natural. Assim, embora seja uma verdade indiscutível que Pascal reconhece a miséria no fundo do homem como uma natureza que não parece ser hábito — a menos que essa condição “natural” seja dissolvida na constatação do destino sobrenatural do homem, ou seja, em uma historicidade teológica do homem — ele reconhece também a “naturalidade” da fuga na medida em que ela que possibilita ao homem compor a história empírica no mundo. Cf. PONDÉ. 2001, p. 238.

Pascal levanta explicitamente a possibilidade de que se deveria resistir ao *divertissement* a fim de que pela vivência real do *ennui*, nossa condição miserável materializada desta angústia, chegar talvez algum tipo “mais sólido” de solução para este sofrimento. [...] Para Pascal, não ser capaz de tomar consciência da miséria é indicio evidente de nossa miséria. Desse modo, faz migrar a ideia de miséria da chaga em si para o mecanismo que torna impossível o esquecimento (no sentido da obrigatoriedade de vivenciar o mecanismo) desta chaga. [...] Pascal pensa que o homem deveria resistir e, pelo *ennui*, talvez encontrar um meio menos alienado de enfrentar a miséria. Portanto, não nos parece lícito afirmar que Pascal esteja aqui dizendo que o homem “naturalmente” a capacidade de recusar-se “divertir-se” — lembremos da teoria da *delectatio*. Parece- nos melhor compreender tal referência à busca de “algo mais solido” como uma mudança de eixo argumentativo: Pascal passa de uma descrição psicológica para uma hipótese, e proposta ética — antinaturalismo pascalino: deve se ir contra a natureza. (PONDÉ. 2001, p. 245).

O *ennui* provoca no homem um estado insuportável e até mesmo indiscriminável, reduzido pela angústia existencial, o homem busca refúgio e esconderijo no divertimento. Pascal caracteriza o *ennui* como algo atemorizador, terrível, despindo o homem de sua dignidade, revelando sua fraqueza e sua podridão. Não adianta fugir da angústia, quanto mais se esconde mais se vive a mercê do *ennui*. Resistir a si mesmo, recusar o *divertissement* e mergulhar na angústia, é portanto, encarar a miséria, vivenciar o desespero, apostar em uma outra solução para o *ennui*, diferente de fugir é na verdade esboçar uma ética da insuficiência⁵⁰, isso tomando como dado empírico o esforço para não fugir da consciência de miséria e do desconforto existencial, até porque isso implicaria na ideia de um felicidade empírica em Pascal.

A hipótese ética pascaliana não parece ser dominada pela ideia de felicidade empírica [...]. Por isso podemos caracterizá-la como um anti-humanista, na medida em que é natural no homem, “divertir-se”, é um dos marcos do que deve ser recusado. Pascal não parece buscar uma forma de negar a insuficiência em sua raiz ontológica, mas sim afirmá-la no que ela tem de possibilidade de transformação da condição humana. Evidentemente, o universo pascaliano é o teológico, portanto encarar a insuficiência não é ficar preso na angústia da miséria — configuração fundamental da insuficiência concupiscente ou natureza corrompida —, mas sim buscar a insuficiência como abertura para o Divino. De certa forma, fazer o caminho de volta. Mas o processo é marcado pela recusa de fugir da condição insuficiente, mesmo em sua manifestação empírica mais cruel. Todavia, alcançar tal “ética” é

⁵⁰ Cf. PONDÉ. 2001, p.246

resultado de uma graça eficaz contingente, logo a “ética” pascalina não é uma proposta que assuma visibilidade a partir de um vontade humana autônoma - o que complica a ideia de um ética - mas sim na busca do sentido verdadeiro (redentor) da insuficiência pela submissão espiritual a ela na prece humilde pela graça. (PONDÉ. 2001, p. 246-247).

Diverstissement, avidez, prazer e desejo de suficiência; *ennui*, impotência, desprazer e insuficiência, revela o paradoxo ontológico, com o qual nos debatemos, numa tremenda confusão, procuramos a essência no lugar onde não se encontra, nos iludimos com remédios que não podem curar, buscamos fora o que de fato está dentro (conceito agostiniano) e quando procuramos dentro não encontramos porque não se sabe onde está. Eis a condição própria da alma humana, podendo se destruir sem que nada possa ir contra isso. O divertimento e angústia existencial são chave, para compreendermos a vida espiritual profunda na miséria.

Desproporção

Desproporção é um outro conceito importante na filosofia de Pascal. Só pelo som da palavra, poderíamos inferir algo descomunal, desorganizado que foge aos padrões estabelecidos, contudo no campo pascaliano não só se refere ao exterior, bem como também ao interior. Dito de uma outra forma, desproporção se refere ao lugar do homem na natureza, no microcosmo e no macrocosmo, ou seja, o homem está entre dois abismo, incapaz de chegar aos extremos. A desproporção é na verdade uma das formas da insuficiência ontológica, visibilizada na proporção física das coisas, na desproporção de coisa a coisa⁵¹.

Trate-se do conceito de dois infinitos que nos levará à problemática a eterna posição do homem entre meios, jamais sendo capaz de atingir os extremos. A desproporção refere-se a todos os limites físicos. Importante é perceber que Pascal passa da desproporção dos elementos mínimos para a desproporção das mínimas relações que o discurso pode representar do universo: no ponto em que para o movimento em direção ao físico cada vez menor, a imaginação, via discurso, poderá continuar, e o homem tenderá a tomar esse limite minúsculo do discurso como limite do microcosmos. Pascal mergulha as cadeias conceituais do conhecimento - o discurso - no abismo. A insuficiência cósmica prepara a insuficiência epistemológica - aqui como insuficiência da linguagem. (PONDÉ. 2001, p.191)

⁵¹ Cf. PONDÉ. 2001, p.190.

Pascal nos diz que nosso lugar não começa e tão pouco termina em nós, a realidade é muito mais complexa do que se imagina. A insuficiência epistemológica, se manifesta no todo do homem e do universo, desde o físico, psíquico, emocional, linguagem, ou seja, da antropologia à cosmologia. Isso para dizer que o homem “ é resultado de uma composição de elementos opostos”⁵². O exemplo do ácaro⁵³ provoca essa reflexão da desproporção em relação ao micro e macro no universo de cada átomo.

Somos incapazes de nos conhecer, seja orgânica, psíquica, racional e espiritualmente porque somos muito mais que um caniço pensante⁵⁴, somos seres transcendentais. É muito interessante verificar através dos sentidos a desproporção entre os extremos do qual estamos condenados. Os fatos empíricos evidenciam isso de tal maneira, que evitamos os extremos, primeiro porque não suportamos, pois barulho demais nos ensurdece. E segundo, não suportamos a ideia de nossa finitude.

Limitados em todos os gêneros, este estado que ocupa o meio entre dois extremos encontra-se em todas as nossas potências. Nossos sentidos não percebem nada de extremo, barulho demais nos ensurdece, luz demais nos ofusca, distância demais e proximidade demais nos impedem de enxergar. Comprimento demais e brevidade demais no discurso o tornam obscuro, verdade demais nos espanto. Conheço pessoas que não podem compreender que quem de zero tira quatro resta zero. Os primeiros princípios têm evidência demais para nós; prazer demais incomoda, consonâncias demais desagradam na música, e benefícios demais irritam. Queremos ter com que saldar a dívida [...]. Não sentimos nem o calor extremo nem o frio extremo.

⁵² Cf. PONDÉ. 2001, p. 195.

⁵³ Que é um homem dentro do infinito? Mas para apresentar-lhe 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 mais essas 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. Ele pensará talvez que está aí a extrema pequenez da natureza.

Quero mostra-lhe dentro disso um abismo novo. Quero pintar-lhe não somente o universo visível, mas a imensidão que se pode conceber da natureza no âmbito dessa contração de átomo, que ele veja uma infinidade de universos, cada um dos quais tem o seu firmamento, os seus planetas, a sua terra, na mesma proporção que o mundo visível, nessa terra dos animais, e finalmente dos ácaros nos quais reencontrará aquilo que os primeiros deram, e encontrando ainda nos outros a mesma coisa sem fim e sem descanso, que ele se perderá nessas maravilhas tão espantosas em sua pequenez quanto na sua extensão, pois quem não admirará que o nosso corpo, que há pouco nem era perceptível no universo, ele próprio imperceptível no seio do todo, seja agora um colosso, um mundo, ou melhor, um tudo comparado com um nada a que não se pode chegar. 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 à 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.

Pois afinal que é o homem na natureza? Um nada com relação ao infinito, um tudo com relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável. Cf. PASCAL. 2001, p. 79-80

⁵⁴ Cf. PASCAL. 2001, p. 86.

As qualidades excessivas nos são inimigas e não sensíveis, não as sentimos mais, sofremo-las. Juventude demais e velhice demais impedem o espírito; instrução demasiada e pouco mais. (PASCAL. 2001, p. 82-83).

Aí está a nossa verdadeira condição. É a desproporção que nos torna incapazes de conhecer com certeza e de permanecer na ignorância de modo absoluto. O que impede o ser humano de conhecer as coisas é o fato que elas são simples em si mesmos, enquanto que nós somos compostos de duas naturezas, de gêneros diversos, de corpo e alma opostos entre si. O conhecimento racional não é outro senão espiritual⁵⁵ e quando ainda pretendesse que fôssemos apenas corporais, menos ainda conheceríamos as coisas. O ser humano é para si mesmo o mais prodigioso objeto da natureza. Assim sendo, a desproporção nos revela que somos o que somos.

Déchirement

Déchirement é traduzido por dilaceramento, possibilidade de abertura para o transcendente. O homem entra num processo de conversão, numa tomada de consciência de sua miséria que o faz perceber que necessita de ajuda e esta transcendental. Esse conceito é desenvolvido em Pascal não, pelo viés prático, mas dialético ocupando no seu pensamento o sentido de despertar o libertino para a realidade, buscando levá-lo à fé. *Déchirement* é o conjunto de forças disjuntivas⁵⁶ em conflito no interior do homem, uma força recepção, abertura para o sagrado; e outra é a mecânica da concupiscência entrega a si mesmo.

A figura do *déchirement* é central na antropologia pascaliana porque estabelece a relação entre mecânica psicológica descrita por Pascal no *divertissement* [...]. O homem vive *déchirement* não porque, unicamente, não aceite a realidade racionalista sem sentido teológico, mas trata-se de um fenômeno descrito por Pascal quando está sob a ação da graça, logo, dentro do que poderíamos chamar de processo de reintegração de sua dimensão teológico-mística. Deus não está totalmente perdido para o homem e, quando ele age sobre alguém, o mesmo é descrito. *Déchirement* porque o mundo é disjuntivo em relação à necessidade divina, *déchirement* quando Deus toca o homem. (PONDÉ. 2001, p.157).

O *déchirement* é o estado em que o homem não está mais perdido, tocado por Deus se abre para o divino. O homem se encontra, quando é encontrado pelo Criador. O tripé da insuficiência

⁵⁵ Cf. PASCAL. 2001, p. 85.

⁵⁶ Ibidem, p. 158.

disjuntiva pascaliana⁵⁷, com esse conceito é completado: o *déchirement*, o *divertissement* e o *ennui*, presentes na vida humana, onde são vivenciados de acordo com a opção de abertura ou fechamento. É evidente que esse processo é caracterizado pela tragédia humana, ou seja a condição de miséria na qual nos encontramos. Embora o trágico tenha lugar na antropologia pascaliana no sentido de acordar, despertar para a fé, portanto é um recurso apologético e dialético⁵⁸. O trágico nesse sentido está associado ao dilaceramento, mais ainda, como *déchirement*, é portanto a insuficiência como base essencial da antropologia pascaliana.

O *déchirement* (afeto “trágico” em si) e a terceira etapa da dialética são conceitos sustentados pela continuidade do argumento acerca da insuficiência. Primeira etapa, insuficiência concupiscente pura, o libertino no *divertissement*, no *ennui* não qualificado; segunda etapa contradição entre campos opostos da natureza desordenada, concupiscência e graça agente na *Capax Dei* (antes de tudo como aversão à concupiscência), *déchirement*, homem que carrega um estado d’alma revelador da disjunção entre duas naturezas; terceira etapa, reencontro com a unidade divina. Na terceira etapa retoma-se a dimensão do Sobrenatural, trate-se da insuficiência como abertura plena para Deus: o homem deixaria a sua condição contraditória. (PONDÉ. 2001, p. 161).

O indivíduo se perde escravizando-se e mergulhado na angústia, reencontra no dilaceramento a abertura para a gratuidade, para o transcendente, significando o seu existir.

A imaginação

Na visão pascalina, a imaginação é o lugar, ou melhor é a faculdade suprema onde acontece o erro. Essa faculdade acaba por criar uma natureza profundamente marcada pelo erro e pela falsidade, o problema não está somente no uso da imaginação, mas sobretudo quando se revela como dominadora e agente da razão. É aqui, nesse campo que a insuficiência desempenha maior domínio sobre a moral e até mesmo sobre o intelecto.

Para ficar mais claro, basta pensarmos, numa falta de domínio da própria razão no ser humano. É como se uma pessoa delegasse a si mesma valores morais provenientes de ilusão.

⁵⁷ O modelo conceitual de disjunção não é só visto na antropologia pascaliana nesse campo da espiritualidade. Alternativas e componentes não orgânicos aparecem várias vezes nos textos pascalianos: contingência e sede humana do necessário, necessidade do arbitrário como garantida contra a concupiscência, que é em si a única lei necessária ao homem na miséria, alienação “divertida” e efêmera contra a miséria desestruturante, entre outras opções. Cf. PONDÉ. 20001, p.159.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 158

Enumeramos diversos frutos desse domínio da imaginação — presente profundamente no homem contemporâneo — a felicidade que provém dos prazeres, as crenças para a própria satisfação, o consumismo para abrandar a inquietação, a busca do bem-estar para alcançar comodidade e assim sucessivamente. Esse movimento leva a razão a perder sua autonomia. A razão é enganada e cede lugar para imaginação que confere ao indivíduo uma satisfação efêmera. Vejamos como Pascal a descreve:

Imaginação

É essa parte dominante do homem, essa mestra do erro e da falsidade, e ainda mais trapaceira porque nem sempre o é; pois ela seria regra infalível de verdade se fosse regra infalível da mentira. Ainda mais —

Mas, sendo o mais das vezes falsa ela não mostra nenhum sinal dessa sua qualidade, marcando com as mesmas características o verdadeiro do falso. Não estou falando de loucos, e sim dos mais cordatos, e é entre eles que a imaginação assume o grande direito de persuadir os homens. Por mais que a razão grite, não consegue dar valor às coisas.

Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la, para mostrar quanto poder tem em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza. Ela tem seus felizes, seus infelizes, seus sadios, seus doentes, seus ricos, seus pobres. Ela faz acreditar, duvidar, negar a razão. Suspende os sentidos, fá-los sentir. Tem seus loucos e seus sábios. E nada nos deixa mais desarvorados do que ver que ela cumula os seus hóspedes de uma satisfação muito mais plena e inteira do que o faz a razão [...]. Ela não pode tornar sábios os loucos, mas os torna felizes, rivalizando com a razão que só pode tornar miseráveis os seus amigos, uma cobrindo-os de glória, a outra, de vergonha. (PASCAL. 2001, p. 12-13).

Um traço originário da imaginação é que ela oferece ao homem um certo tipo prazer. Se olhamos ao nosso redor, basta perceber quantas coisas, são deixadas de lado pelo prazer que agrada e preenche momentaneamente. Para Pascal, a busca da felicidade não está no mundo empírico, nos prazeres, mas no conhecimento racional da verdade que se demonstra profundamente no coração. É difícil para o ser humano se submeter ao exercício do pensar, o medo se apresenta com seu maior intimidador. É preferível viver num mundo cercado de: felicidade, riqueza, saúde, crenças, dúvidas produzidas e fundadas pela imaginação do que aceitar a sua condição. É partir do domínio que se

tem sobre a razão que a faculdade da imaginação funda a sua natureza⁵⁹ de caráter impuro e passa a produzir conhecimentos a ela submetidos por meio de verdades empíricas.

Os seres que habitam o mundo da imaginação são mais felizes do que os que buscam na razão seus critérios: a razão não é feliz. A razão é uma má companheira, de um ponto de vista da psicologia existencial dos afetos, traindo-se não só na franqueza do “prazer racional” como na incapacidade (afetiva) de enfrentar o mundo que caracteriza os homens “racionalistas”. A imaginação oferece a confiança, a razão oferece o medo, o que para os que estão à volta se traduz em uma opção pelos “imaginários”. A insuficiência da razão aqui é posta à luz na sua íntima relação com a psicologia humana: de nada serve o conhecimento racional da verdade para um homem que busca a felicidade no mundo empírico da miséria. Pascal revela-se aqui um profundo conhecedor da descoberta que leva os homens, atualmente, a uma profunda angústia: muito provavelmente, a condição alienada -entendida aqui como a “riqueza” imaginária - é “mais feliz” que a não alienada. No *divertissement* isso é outra vez exposto à luz: divertir-se (alienar-se) alivia o *ennui*. (PONDE. 2001, p. 208)

O homem desse modo, quer gozar de uma felicidade nesta vida, mas isso no pensamento pascaliano é impossível, por causa da miséria que o rodeia. Experimentar a felicidade no que é desproporcional, ou no que não tem consistência, significa uma autonomia da própria miséria. Desta forma, prefere criar para si, convicções, que não passam de crenças produzidas por sua imaginação.

A insuficiência concupiscente - Caritas

Ao longo do capítulo já mencionamos como Pascal compreende a constituição humana, que é por meio das três ordens: sobrenatural, heterogeneidade e desproporção, e que estão relacionadas diretamente com as três concupiscências: da carne (material, concreto), do espírito (razão, intelecto) da vontade (divino - caritas, humano - orgulho), as duas primeiras estão sob o domínio da natureza e a terceira sob domínio da natureza e do sobrenatural de Agostinho⁶⁰. Aqui vamos nos ater a terceira ordem- divino / humano, com acento ao sobrenatural, portanto ao divino que corresponde ao amor, caritas e a justiça, já sinalizando para o terceiro capítulo onde iremos tratar a religião como lugar de sentido.

⁵⁹ a imaginação funda uma natureza [...]. Ao fundá-la, inventa um mundo, mundo este que será aquele em que os homens vivem na maior parte do tempo e que aí encontram seus “segundos” critérios. Falar nessa “segunda” natureza é apontar para uma instância “ontológica” eficaz, invasora do “império” da razão: essa instância é imaginação. Estabelece verdades, mentiras, valores e afetos — em uma palavra, faz ontologia. Fora dela, tais realidades se revelam insuficientes, como nos diz o próprio texto de pascaliano. Cf. PONDE. 2001, p. 207

⁶⁰ Cf. PATITUCCI. 2002, p. 59.

O orgulho pôs em movimento um processo de ruptura do homem com o divino, e seu maior erro foi acreditar ser causa do bem. Um amor a si mesmo, e um total desprezo ao divino, é portanto uma egolatria, ou melhor uma egologia ⁶¹. O Eu se desponta como lugar de segurança, quando na verdade gera insegurança, ou seja a disjunção instaurada pelo pecado original.

A questão particular do Eu, na antropologia teológica agostiniana e pascalina, nasce em meio ao desejo de independência, rebeldia malsã, presunção, desmesura. “ Sereis como deuses” (Gêneses 3, 5). Pascal refere-se à queda, segundo Sellier, como uma “rebelião orgulhosa”. O problema de Adão é não ter conservado um estado de inocência no qual experimentava a glória de estar diretamente em contato com a Divindade, não resistindo à tentação de tomar o próprio Eu como geradora de sua condição gloriosa. Essa chave de compreensão da psicologia adâmica é fundamental para acompanhar a visão pascaliana do Eu. O Eu será sempre relacionado com a tendência do homem a tomar-se como causa do bem. A recusa pascaliana de uma teoria humanista tem aqui uma de suas raízes mais profundas: Adão pecou porque foi o primeiro humanista. O humanismo é antes de tudo uma suposição de que o homem pode ser pensado como ser suficiente psicologicamente. Toda a discussão pascaliana com o pensamento humanista ou a antropologia da suficiência está, a priori, determinada por essa visão agostiniana da queda do homem suficiente como efeito do orgulho e da busca de si mesmo como causa suficiente de sua própria glória. (PONDÉ. 2001, p.76)

A insuficiência concupiscente, escancara a radical insuficiência que acompanha o ser humano em qualquer situação. A não consciência, ou até mesmo a incapacidade de perceber sua miséria é revelador de sua carência. Essa necessidade de ser amado, o ser carente, demonstra na sua condição precária, de alguém que pede e necessita de socorro. Desejamos algo de que não possuímos a não ser por meio de admirações ou qualidades que nos são emprestadas. O amor está ligado a alguma qualidade e portanto, não pode estar ligado ao ser verdadeiro. Assim o amor é fruto das ligações com as qualidades ou cargos. O desejo de amar também sofre insuficiência. O sentido conferido ao de amor por Pascal está vinculado a alguma coisa, por essa razão não é pleno.

O que é eu?

⁶¹ O trabalho de Vicente Carraud sobre Pascal é talvez o de maior fôlego entre os pascalianos mais jovens. O intento é estabelecer o que seria uma filosofia pascaliana. Entre outras conclusões, o cartesianismo de Pascal é trazido à luz, assim como a ultrapassagem que opera Pascal da metafísica cartesiana, [...]. Dentro do que Carraud chama de primeira antropologia pascalina - entendida como concepção do homem enquanto um ser constituído por um binômio não integrado grandeza/ miséria, os dois instintos que estabelecem uma mistura confusa —, o lugar da destruição do conceito de Eu feita por Pascal, [...]. Para nós essa destruição é importante porque Pascal, por meio dela revela a constituição disjuntiva da natureza humana - atualmente se diria do psiquismo. É a disjunção que está na base da destruição - o conceito de Eu não é um conjunto consistente. Cf. PONDÉ. 2001, p177.

Um homem que se põe na janela para ver as pessoas que passam; se passo por ali, posso dizer que ele se pôs na janela para me ver? Não; porque ele não está pensando em mim particularmente; mas quem ama alguém por causa de sua beleza, ama mesmo. Não, porque as bexigas, que matará a beleza sem matar a pessoa, fará com que ele não a ame mais.

E se me amam pelo meu juízo, por minha memória, amam-me mesmo? A mim ? Não, pois posso perder essas qualidades sem perder a mim mesmo. Onde está então esse eu, se não está no corpo, nem na alma? E como amar o corpo ou alma senão por essas qualidades que não são o que fazem o eu, pois que são perecíveis? Porque alguém amaria a substância da lama de uma pessoa, abstratamente, e algumas qualidades nela existentes? Isso não é possível, e seria injusto. Portanto nunca se ama ninguém, mas somente qualidades.

Não se zombe então daqueles que fazem honrar por cargos e ofícios, pois não se ama ninguém a não ser por qualidades postizas. (PASCAL. 2001, p 282-283).

O homem ultrapassa a ele mesmo, pois é composto também por um aspecto divino. E aqui se manifesta a terceira ordem, a *Caritas*. Duas opções se apresenta ao ser humano: primeira, apoiar inteiramente na natureza humana para encontrar uma verdade para si, fecha o campo de significados que possibilita a ultrapassagem; ou, segunda: abrir-se ao aspecto sobrenatural, que é encontrar a verdade sobre si, reconhecer a sua insuficiência, se render a essa verdade que se apresenta na figura do mediador. A suficiência para Pascal é a morte de Deus⁶², e como o Homem só existe enquanto objeto singular na sua dimensão sobrenatural, a suficiência é na verdade a dissolução do próprio homem. O desejo desenfreado de se colocar como causa do bem, desvia o seu olhar do divino, e com isso perde-se a si mesmo. A insuficiência para Pascal é a realização do Homem e a suficiência é a concupiscência do espírito. Nessa condição de abrir-se ou fechar-se está posto o *esprit de finesse* (captar a riqueza e profundidade da vida) e *esprit géometrie* (desejos e paixões).

Assim sendo, o homem insuficiente é aquele que aposta na caritas, abertura para sobrenatural, porque se ganhar, ganhareis tudo e se perder não perdeis nada.

Sim é preciso apostar. É inevitável, estais embarcados nessa. Qual dos dois escolhereis então? Vejamos; já que é preciso escolher, vejamos o que interessa menos. Tendes duas coisas para perder: a verdade e o bem, e duas coisas a engajar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa ventura, e vossa natureza duas coisas de que fugir: o erro e a miséria. Vossa razão não fica mais ofendida, pois que é preciso necessariamente escolher, escolhendo um outro. Aí está um ponto liquidado. E a vossa

⁶² Cf. PONDÉ. 2001, p. 265.

ventura? Pesemos o ganho e a perda escolhendo coroa que Deus existe. Avaliemos esses dois casos: se ganhardes, ganhareis tudo, e se perderdes, não perdereis nada: apostei, pois que ele existe sem hesitar. Isso é admirável. Sim, é preciso apostar, mas talvez eu esteja apostando demais. Vejamos, pois que há igual possibilidade de ganho e de perda, se só tivésseis a ganhar duas vidas por uma, poderíeis ainda apostar, mas se houvesse três a ganhar? Seria preciso jogar (pois que estais na necessidade de jogar) e seríeis imprudente, quando sois obrigado a jogar, de não arriscar vossa vida para ganhar três em um jogo em que há igual possibilidade de perda de ganho. Mas há um eternidade de vida e felicidade. E, sendo assim, quando houvesse uma infinidade de possibilidades das quais uma só seria a vosso favor, teríeis ainda razão de apostar um para dois; e agireis contra o bom senso sendo obrigado a jogar, recusando a jogar uma vida contra três num jogo em que dentre um infinidade de possibilidades há uma a vosso favor, se houvesse uma infinidade de vida infinitamente feliz para ganha, um possibilidade de ganho contra um número finito de possibilidades de perda e aquilo que estais jogando é finito. Isso elimina qualquer outra escolha em toda situação em que está o infinito e em que não há uma infinidade de possibilidades de perda contra a de ganho. Não há por que balançar, há que se dá tudo. E assim, quando se é forçado a jogar, é preferível renunciar à razão para conservar a vida a arriscá-la pelo ganho infinito tão prestes acontecer quanto a perda do nada. (Pascal. 2001, p. 160)

Nesse segundo capítulo, trabalhamos a figura do homem insuficiente, a partir do dado bíblico, e a abertura para transcendência como chave para salvá-lo do tédio existencial a que foi submetido, pós queda adâmica. No diálogo com Pascal e as categorias pascalianas, configuramos o homem insuficiente, desconfigurado pela autossuficiência, apresentando a *capax dei* como possibilidade de realização. A abertura para transcendência é o caminho apresentado por Pascal para salvar o homem de sua condição trágica. Reconhecer a sua miséria⁶³ é a condição para sair do estado de miserabilidade no qual se encontra. Diante do desenvolvimento da ontologia humana, fica

⁶³ Pode a miséria humana transfigurar-se em relação positiva com Deus? A questão é complexa porque, mesmo que seja respondida afirmativamente, isto não suprime a negatividade da condição do homem, nem a negatividade transitória da condição humana de Cristo. É bem verdade que só o reconhecimento da miséria pode fazer com que o homem se sinta verdadeiramente diante de Deus, já que este “estar diante” inclui a infinita distância. Por isto é do fundo da negatividade que se vislumbra algo de Deus, sendo que este “conhecimento” não confere por si mesmo elevação alguma no que concerne à qualidade da condição humana. Pelo contrário, a afirmação da miséria é que provoca o desejo de Deus. E isto ocorre porque o Deus manifestado na história não está revestido da grandeza divina. Sendo assim, o caráter exemplarista da mediação exige que o encontro de Deus se dê através do reconhecimento da humildade e da humilhação do mediador. É nítida a procedência agostiniana deste percurso em que a elevação só é possível através da assunção radical da finitude. “Eu não tinha a humildade suficiente para possuir o meu Deus, o humilde Jesus, nem conhecia as lições que a sua fraqueza nos dava. De fato, o teu Verbo, verdade eterna, exaltado sobre as criaturas mais sublimes, eleva a si os que lhe são sujeitos, e ao mesmo tempo constrói nas partes inferiores, com o nosso lodo, uma habitação humilde, e assim faz que se arranquem de si mesmos aqueles que aceitam a submissão, a fim de atraí-los a ele, curando-lhes o orgulho e alimentando-lhes o amor.” (8) O finito só é capaz do infinito por via do conhecimento da especificidade da mediação, que institui uma peculiar relação entre fraqueza e força, já que a grandeza da redenção se vincula diretamente à miséria assumida pelo redentor. Cf: LEOPOLDO e SILVA.2002, p. 13.

evidenciado que o fechamento para si mesmo é autodestrutivo e que a abertura para o relacionamento transcendental é a redenção humana. Isso não significa uma imposição à condição humana, mas um convite ao relacionamento com o divino. O significado da vida passa pelo relacionamento consigo, com o outro e com o divino.

Aqui a religião se desdobra como lugar de sentido, tema esse que desenvolveremos no próximo capítulo. Religião compreendida aqui como remédio / veneno para aqueles que dela se aproximam. Isso significa dizer, que ao buscar sentido para sua condição, portanto, remédio na religião, o indivíduo pode encontrar veneno, porque ela de algum modo foi instrumentalizada para interesses próprios.

A relação que o homem contemporâneo, estabeleceu com a religião é marcada por essa ambiguidade. O debate religioso está aquecido, as questões têm sido levantadas principalmente no campo privado, quando se constata um comportamento religioso, subjetivista, intimista, desinstitucionalizado e mercantilizado (religião como produto oferecido pelo mercado). A religião tem se configurado cada vez mais como produto rentável, ora porque o mercado oferece com *business*, ora porque as instituições religiosas tem oferecido como *marketing* para ganhar mercado.

A religião sempre foi um bom negócio para aqueles que dela se apropriaram para lucrar, roubar e manipular como produto que se esgota. Uma nova era religiosa foi inaugurada no território do coração humano: a religião como meio para adquirir *status*, prestígio, cujo deus a quem presto assentimento do meu coração é o meu ego materialista, narcisista, masoquista e individualista. O mantra que recito todos os dias para mim mesmo é: cada um por si, Deus por todos. Isso gera insegurança e suspeita à religião como lugar de relação com o divino, porque o que está constatado é um antropocentrismo encerrado em si mesmo. A divindade com quem me relaciono é a minha vaidade, é o meu orgulho. O campo da religião é muito mais profundo do que essa superfície epidérmica constatada no homem contemporâneo e de que trataremos no próximo capítulo.

O ser humano caminhando nessa direção de uma religião de si mesmo, certamente não encontrará sentido para a sua vida. Agostinho demorou um pouco, para compreender e entender a beleza da religião. O homem contemporâneo se não fizer logo essa redescoberta viverá no *ennui* de seus dias.

Tarde Vos amei.

Tarde Vos amei, ó beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu fora lá fora a procurar-vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco

Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brilhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o suspirando por Vós. Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de vós. Tocastes-me e ardi no desejo da vossa paz. (PENSADORES. 2000, p. 285).

A superstição é o nicho a que foi submetida a religião, a religiosidade e a fé. A verdadeira religião não é mais um ato de fé, mas conhecimento racional de Deus, como consequência toda e qualquer forma religiosa que concebe crer no ser transcendente é superstição. Essa ideia concebida por Espinoza⁶⁴ alcançou o seu apogeu no nosso tempo. Se em Descartes o homem autossuficiente é configurando, agora esse homem autossuficiente desenvolve uma crítica metafísica /não transcendente da religião (Espinoza), uma crítica política da religião (Marx) e uma crítica psicológica da religião (Freud) eis aí o grande paradoxo; de um lado uma discussão quente acerca da religião e suas múltiplas manifestações, e do outro, um desprezo absoluto por tudo aquilo que ecoa como transcendência.

⁶⁴ A verdadeira religião, assim, será o conhecimento racional de Deus, não um ato de fé. Como consequência, as formas religiosas que creem em um ser transcendente serão tratadas por Espinosa como superstição, e raiz de sua concepção está no modo que ele entende o ser humano: dotado de um esforço para perseverar na existência (conatus, latim), o indivíduo pode agir apropriando-se de todas as causas exteriores que aumentam seu poder de perseverança ou deixando-se vencer por causas exteriores que o diminuem. Essas causas exteriores que diminuem seu poder são chamadas por ele de “paixões”, e a origem da Religião como superstição estaria nas paixões tristes. Os humanos dominados pelo medo produzem superstições que alimentam e conservam seus medos. Cf. SAVIAN FILHO. 2012, p. 48.

Capítulo III - A Religião como Fundamento do Homem Insuficiente e Antídoto ao Homem Autossuficiente.

Nesse terceiro capítulo, trabalharei com o conceito de Religião como lugar de sentido e significado, lugar de recepção do homem insuficiente e antídoto do homem autossuficiente. Existem outros lugares de sentido e significado, mas nenhum desses lugares, trabalham com o conceito de transcendência, permanecem na imanência, portanto não sendo objeto de pesquisa e estudo.

Religião, como lugar de encontro dessa antropologia ambivalente, possibilita o regresso do homem ao lugar transcendental. Exilar o homem desse lugar é aniquilar uma possibilidade de realização. A religião não pode ser tratada como inimiga do ser humano, reduzida ao aspecto de alienação, infantilização ou ainda de fraqueza dos indivíduos, porque desse lugar, a identidade, a liberdade e a realização do sujeito deixa de ser uma possibilidade para ser algo concreto, possível e plausível. A autossuficiência escravizou o sujeito na subjetividade, negando a ele a realidade sobrenatural. O comportamento moderno revelou e continua a revelar que não é a religião que aliena, infantiliza ou enfraquece o ser humano, mas justamente sua ausência.

A crítica feita à religião pelo século XIX, grosso modo, reduziu a religião à condição de efeito-sintoma das diversas dimensões da vida humana em sofrimento. Projeção da auto-idealização humana, material para manipulação dos pobres refêns do invisível pelas variadas estruturas de poder, ressentimento diante da insignificância cosmológica humana, insistência na figura metapsicológica de um Pai infalível porque não castrado. O retorno ao *corpus* filosófico e teológico das tradições religiosas revela o engano profundo dessas formas distintas de desqualificação do impulso religioso como primariamente alienante do potencial noético humano [...]. Isso significa a prática da capacidade noética religiosa específica, isto é, falar do mundo (como conjunto dos elementos da experiência humana em geral) a partir de um olhar que busca romper com o *mito* do humano como contexto intransponível (em suas variadas formas). Esse processo se dá por meio de um tratamento rigoroso dos textos, e comportamentos religiosos observáveis, e posterior hermenêutica que nega (como negatividade dialética) o repouso no *mito* do humano irreduzível. Qualquer psicanalista competente sabe que o efeito-sintoma fala acerca de uma verdade insuportável que dispara o procedimento resistente: o humanismo é uma resistência ao vácuo humano, e

a desqualificação da religião, em seus viés nietzschiano (“ o projeto super homem”), por exemplo, encontra aqui sua consistência que cala. Reprimir a religião como agente no diálogo humano é uma repressão como qualquer outra, isto é, tornara-nos vítimas do retorno do reprimido: basta pensarmos nas diversas manifestações religiosas mórbidas (os fundamentalismos em geral) nos últimos anos em nível global. Há, portanto, um analfabetismo religioso entre nós, fruto do *esquecimento* iluminista do impulso intratável pelo transcendente. (PONDÉ. 2009, p. 193.)

A desinstitucionalização da religião produziu uma religião eminentemente antropocêntrica sem o *telos*. A epistemologia derivada desse fenômeno tem produzido uma narrativa de desespero e angústia. Conceber a religião como infantilização, fraqueza e alienação, retirar o Homem desse *locus* não o privou do vazio e da falta de sentido, muito pelo contrário, empurrou-o para uma sociedade de neuróticos. A indústria farmacêutica nunca produziu tanto ansiolítico, como tem produzido nesses últimos tempos. O surto de doenças psicossomáticas e síndrome do pânico tem sido considerada como a virose do século. Ao apontar o surgimento de uma religião desinstitucionalizada, não se está dizendo que ao pertencer a uma instituição, estamos privados das doenças que afetam a todos. O que se pontua é o fenômeno comportamental de negação da religião como lugar de sentido, ao promover ataques à religião, decretar a morte de Deus e relegar a religião ao aspecto cultural como se fosse uma subcultura, não impediu o seu crescimento, bem como, o ressurgimento de muitos deuses.

O silêncio da filosofia sobre Deus parece ser hoje carente de razões filosoficamente relevantes. Os filósofos não falam de Deus, ou antes, se consideram explicitamente ateus ou irreligiosos por puro hábito, quase por uma espécie inércia. O fato é que, com o crepúsculo das grandes narrativas - das filosofias sistemáticas persuadidas de terem apreendido a verdadeira estrutura do real, as leis da história, o método para o conhecimento da única verdade -, também perderam o valor todas as razões fortes para um ateísmo filosófico. Se não é mais válida a metanarrativa do positivismo, não se pode mais pensar que Deus não existe porque este não é um fato demonstrável cientificamente. Se não é mais válida a metanarrativa do historicismo hegeliano ou marxista, não se pode mais pensar que Deus não exista porque a fé nele corresponde a uma fase superada da história da evolução humana, ou é uma representação ideológica funcional ao domínio. É verdade que justamente Nietzsche, que contribuiu de forma decisiva para a dissolução das metanarrativas, é também aquele que anuncia a morte de Deus [...]. O renascimento da religião na cultura contemporânea não pode deixar de representar um problema para a filosofia que se habitou a não mais considerar relevante a questão de Deus. Esta filosofia, dizia, com o fim das

metanarrativas, viu desaparecerem também as razões do seu tradicional ateísmo ou agnosticismo; porém, parece ser quase fatal que, em tal situação, se quiser estar atenta às razões da atualidade- ou seja, no fundo preocupada em “salvar os fenômenos”, em fazer justiça à experiência - deverá tomar ciência do renascimento da religião na consciência comum e das boas razões que motivaram esse renascimento. (CATÃO. 2011, p. 71-72)

Desde a emancipação do indivíduo e da conquista da autonomia do sujeito, as instituições adquiriram a pecha de castradores do prazer, da liberdade e da felicidade dos indivíduos. A instituição familiar e a instituição religiosa carregaram a culpa de gerarem sujeitos patológicos e neuróticos, reprimindo nos indivíduos as ideias iluministas. Só a rebelião contra tais opressores poderiam garantir o direito de realizar com suas vidas o que bem desejarem.

A religião e a família, foram as campeãs dos ataques de uma sociedade que elas adoeceram ao inocular o veneno da repressão, da negação, da punição e da castração. A religião precisa ser combatida, ela não presta à sociedade um serviço, muito pelo contrário, ela adoeceu, infantilizou e enfraqueceu o sujeito com o seu veneno mortal. Eliminou-se o dado espiritual do ser humano, reduzindo-o ao seu aspecto biológico, psicológico e sociológico. Aquilo que Victor Frankl convencionou chamar de “homunculismo”.

Parte da conduta humana precisamente aquela “daquilo que acontece”, corresponde à esfera dos impulsos. Existe, ademais, a esfera do “aquilo que fazemos”, que depende da própria vontade de orientação. Sobre esse ponto, Logoterapia traz a outra metade do problema que as outras teorias determinísticas ignoram; de fato, seu pressuposto fundamental é que o homem é capaz de se autodeterminar. O homem não apenas decide “sobre” alguma coisa ou “de” alguma coisa, decide sobre si mesmo.

[...] “A liberdade do homem não é a liberdade dos condicionamentos; é, antes a liberdade de tomar qualquer atitude em qualquer situação”.

As doutrinas reducionistas acabam apresentando o homem como estrutura psicofísica condicionada internamente, mesmo em suas camadas mais íntimas. Na visão redutora o específico do ser humano, a liberdade e a responsabilidade, é liquidado por um nível de determinismos inconscientes. Do homem, somente se evidencia a sua utilidade. O que emerge não é homem, e sim uma caricatura que Frankl definiu como “homunculismo”.

Frankl fala de “homunculismo” para ressaltar o caráter deformador do reducionismo: “Os três grandes tipos de homunculismo que conhecemos até essa data — biologismo, psicologismo, sociologismo —, como um espelho deformado, dava ao homem uma imagem deformada de si mesmo, descobrindo-se como autômato todo feito de reflexos, aparato instintivo, mecanismo psíquico, puro produto de relações de produção. Isto é tudo o que

fica do homem . Em todo caso, elimina-se do homem tudo aquilo que o faz verdadeiramente homem”. (PETER. 2015, p. 19-20)

A crise de sentido, que tem afetado o Homem contemporâneo, é fruto do reducionismo a que a foi submetido, eliminar o espiritual de sua vida tem sido de um prejuízo incalculável, isso porque esse dado de forma alguma lhe é marginal, mas central no sujeito, como atesta a logoterapia⁶⁵. O Homem autossuficiente, percorre um caminho que mais provoca angústia e tédio do que significado existencial, como ficou constatado no primeiro capítulo do nosso trabalho; o Homem insuficiente tem enfrentado um percurso tão difícil quanto ao Homem autossuficiente, porém com uma vantagem significativa, este se apercebe necessitado de ajuda, e esse caminho revela-se significativo e cheio de sentido. A busca pelo sentido das coisas tem sido um caminho árduo para todos, tanto mais difícil para quem preferiu as doutrinas reducionistas.

Nesse sentido, que para Freud, o fator determinante no Homem é a sua tendência instintiva⁶⁶ marcada pelo passado, portanto, os fatos que determinam o comportamento são derivados de experiências vividas anteriormente, assim a psicologia permanece no subsolo do mundo humano, reduzida a esse aspecto, denominado de reducionismo psicológico.

Precisamente porque a psicanálise se detém no “subsolo” do mundo humano, descobre somente impulsividade, exalta-se o vazio existencial que se converte em busca de prazer, de potência, de consumo e de outros componentes da “modalidade do ter”. Fromm nos lembra em que consiste essa “modalidade”: é sede de poder, desejo de posse e rapacidade em relação a fama, dinheiro, gozos, droga, consumo... Privilegiar a libido significaria por isso mesmo potenciar a “modalidade do ter”.

Em contrapartida, a modalidade do ser centraliza-se na própria experiência de si mesmo, como pessoa livre e responsável que transcende o próprio

⁶⁵ [...] O termo “logoterapia” foi apresentado por volta dos anos 20 para indicar a linha psiquiátrica com métodos e técnicas terapêuticas específicas centrada na espiritualidade da pessoa e nos seus atributos existenciais. Num segundo momento, nos anos 30, Frankl deu novo passo usando a expressão “Existencialanalyse” como alternativa da Logoterapia. Esclarecia-se uma nova fase do sistema. Desde então o ângulo logoterapêutico ficou integrado ao ângulo da análise existencial. Juntamente com o fator do espiritual, atualmente se frisa o tema da responsabilidade. Pouco a pouco, sobre a base destes dois momentos se delineou totalmente o edifício logoterapêutico-analítico-existencial. Cf: PETER. 2015, p 30

⁶⁶ Freud, limitando-se ao “subterrâneo da psicologia humana, descobre um passado determinado por tendências instintivas. São elas, segundo Freud que decidem pelo homem. Ao insistir no passado, a psicanálise corre o risco de fechar a existência do homem num humanismo sem futuro; de fazer prevalecer o homem instintivo sobre o homem criativo. O próprio futuro se delinea como tempo alienante. Para Frankl, o passado não decide todo o destino do homem. O homem não é apenas aquilo que ele é, é também aquilo que decide ser. O homem é também devir. Com o futuro, necessidade, fatalidade e determinismo abrange-se apenas um parte da condição humana. O futuro dá espaço ao “tender”, à intencionalidade; fenômenos que não podem ser atribuídos aos impulsos. Cf: PETER, 2015, p 18.

isolamento para se expandir, para oferecer e, sobretudo, para oferecer a si mesmo.

O homem precisa dar sentido às suas opções, às suas experiências, à sua atividade, aos seus limites e às circunstâncias determinantes de sua vida. Por isso, Logoterapia reivindica a tensão dos valores e a orientação primária e originária ao significado. Esta tensão dos valores e do significado é definida por Frankl como “will to meaning”, vontade de significado. (PETER. 2015, p. 24).

A relação estabelecida com objetos (mundo sensível) não trouxe a este Homem realização ontológica, mas funcional, enganado pelos sentidos, ele envolveu de tal forma com o material que não consegue pensar o mundo, senão produzindo. Situação esta que lhe garantiu prestígio, *status* e *glamour*, cujo prêmio foi o domínio da técnica, das ciências humanas e exatas. Poderíamos acertadamente dizer que alcançou a felicidade, todavia nunca o vimos tão angustiado e fracassado diante si, dos outros e do mundo encantado, por ele fabricado. Falta sentido, vive inquieto, uma inquietude que o lança o tempo todo para a interioridade e a exterioridade. Esse movimento pendular provoca o desespero, porque o lança para uma dimensão imensurável, portanto, que o transcende. Por esta razão, que Frankl nos fala de uma transcendência de dois níveis: mundo (horizontal) e no nível superior (vertical).

No contexto da Logoterapia reconhece-se uma transcendência em dois níveis. Inicialmente, a transcendência é abertura para o mundo. Frankl fala, de fato, de “um mundo denso de outros seres a encontrar e de significados a realizar”. Somente superando a nós mesmos estamos em condições de ser homens. Podemos definir este nível de transcendência como “horizontal”.

A psicologia humanista reconhece suficientemente o fenômeno da transcendência horizontal. A transcendência nestes está também no âmbito da psiquiatria existencial. Para Luduwig Biswager, o Homem transcende o próprio mundo, para penetrar na dimensão de suas potencialidades.

Também para Medard Boss a transcendência significa escolher entre as infinitas possibilidades de viver.

O tema da transcendência horizontal é frisado nas psicologias de orientação filosófica. Entretanto, temos de ver o mundo e o homem com um conceito de transcendência fundamentalmente imanente. Para a Logoterapia, a transcendência se dá também em nível superior. A transcendência não é completa até se tornar abertura radical e total rumo ao significado último e absoluto.

Podemos definir este nível como vertical. Quando Frankl afirma que “a existência humana não é autêntica se não for vivida em termos de autotranscendência” está se referindo à transcendência completa que se

verifica na relação do homem com o “Ultimate Meaning”, com o sobre-significado. (PETER. 2015, p. 24-25).

A busca de sentido é um exercício da condição humana, portanto a logoterapia não é uma teologia⁶⁷, uma ciência da religião, é um sistema da psiquiatria que se pergunta pelo sentido existencial das coisas. Dessa forma, o dado religioso aparece no ser humano não somente como fenômeno no Homem, e sim do Homem. É uma condição *sine qua non*, se vai estudar o sujeito, a característica religiosa se revela no seu DNA. A pergunta do indivíduo não é pôr Deus em primeiro lugar, mas pelo sentido último das coisas, e nesse sentido o autoritarismo, o racionalismo, o antropomorfismo, são os grandes responsáveis pela repressão no campo religioso, acentuando o desespero humano pela busca de sentido. Dessa forma a Logoterapia não se pergunta diretamente pela fé em Deus, mas pela fé no *suprameaning*⁶⁸, ou seja a fé nada mais é do que a confiança no ultra sentido, no sobre-significado. E evidentemente que significado aqui está na categoria de transcendente e essencialmente de religar.

A busca de significado é, em última análise, busca de Deus, o “ultimate meanig”, o significado último da existência.

Nesta luz, os conceitos de “religiosidade” e “homem religioso” aparecem numa acepção pouco corrente: se a fé em Deus, para a Logoterapia, é fé no significado último, “religioso” será quem indagar pelo sentido da vida.

Esta compreensão encontra reforços no pensamento de Einstein e de Paul Tillich: para ambos, perguntar-se pelo significado da vida equivale a ser religioso, isto é, sentir “apaixonadamente” a pergunta pelo sentido da própria existência.

Nesta perspectiva, torna-se secundário pertencer ou não a uma confissão religiosa, definir religioso ou irreligioso, no sentido tradicional da palavra.

⁶⁷ A Logoterapia não é uma teologia, é uma sistema psiquiátrico existencial. Entretanto, propõe certa visão do homem que, por enquanto, poderíamos definir como religiosa. Tal visão é um direito da Logoterapia, enquanto sistema conceitual aberto à totalidade do ser humano. De fato, a Logoterapia como vimos refere-se à totalidade físico-psíquico-espiritual do homem. Com base numa opção precisa, ela abre-se de maneira particular àquela dimensão do homem que caracteriza o próprio sistema conceitual, isto é, para a dimensão espiritual ou esfera da existência. [...] Mas a Logoterapia não se detém nesta excepcional afirmação: avança na análise do inconsciente espiritual considerando-o a sede dos fenômenos originários da moral, do amor e d inspiração estética. Deste núcleo pessoal, necessariamente inconsciente na sua profundidade porque essencialmente espiritual, emergem os fenômenos do ethos, o eros e o pathos. Desta maneira no âmbito do inconsciente espiritual, entendido como profundidade do Eu-espiritual, se descobrem as raízes últimas do amor autêntico, da verdadeira responsabilidade e do genuíno sentimento artístico. Portanto, as autênticas decisões existenciais não se apóiam definitivamente em algo impessoal, mas provém daquilo que constitui a parte mais humana do homem o Eu-espiritual. (PETER. 2015, p. 89-90)

⁶⁸ Na singular visão da Logoterapia, Deus é concebido como “totalmente outro”, mas um “totalmente outro” vivido existencialmente como significado absoluto e incondicional ou, como próprio Frankl prefere chamá-lo, o “suprameaning”, o sobre-significado”.

O homem irreligioso, para a Logoterapia, se revela como aquele que na busca do significado de sua vida se detém antes de alcançar o significado último de sua existência. O irreligioso é aquele que permanece sobre a borda do imaneente significado, sem nunca chegar ao lado definitivo da transcendência. Para Victor Frankl a irreligiosidade se manifesta no fato de permanecer ancorado na facticidade da vida, sem jamais se aventurar na transcendência. Este critério de religiosidade nos permite entender o alcance e a radicalidade das opções humanas. Uma vez mais ecoa a respeito a posição de Frankl: o homem é plenamente livre e como criatura pode decidir contra seu criador. (PETER. 2015, p.96-97)

Ao pontuar a busca de sentido como mola propulsora do indivíduo, queremos acenar para um lugar específico que é a religião como lugar de significado. Se os críticos da religião apontavam para seu poder destrutivo, aniquilativo e envenenativo, por outro lado os defensores da religião, apresentaram seu poder curativo, superativo, e libertativo. O próprio Victor Frankl evidencia isto ao narrar a sua experiência no campo de concentração. O índice de mortalidade no campo era muito superior entre aqueles que não tinham um apoio espiritual⁶⁹, ou ainda, uma posição espiritual, ou seja uma crença, uma religião. A existência pressupõe a transcendência do contrário, ficaremos presos à facticidade da vida sem jamais nos aventurar na transcendência, “quem tem um porque viver aguenta qualquer como” como dizia Nietzsche, segundo Victor Frankl era preciso conscientizar os prisioneiros à medida que era dada a oportunidade do porquê de suas vidas, para assim suportarem o terrível como da existência presente, que era terrível

Apresentaremos os relatos do campo de concentração vivenciados pelo Victor Frankl na sua difícil tarefa de ressignificar os afetos e os acontecimentos experimentados no inferno de Auschwitz:

Relato do campo de concentração 1: fase da entrada no campo:

No campo de concentração, a existência humana sofreu uma deformação [...]

⁶⁹ Assim, toda a sintomatologia do campo de concentração, que acima tentamos explicar como base em causas físicas e anímicas, no seu desenvolvimento aparentemente fatal e inelutável, apresenta-se como algo suscetível de ser configurado a partir do espírito. E também vale, na esfera da psicopatologia do campo de concentração [...] a respeito dos sintomas neuróticos: que não constituem mera consequência de algo somático e expressão do psíquico, mas também um modo da existência — sendo este o fator decisivo, em última análise. É isto também o que se passa com as mudanças de caráter do homem no campo: trate-se sem dúvida de uma consequência das alterações do estado fisiológicos (fome, insônias, etc) e de uma expressão de dados psicológicos (sentimento de inferioridade, etc); mas, afinal de contas, e essencialmente, trata-se de uma posição espiritual que se adotou [...]. Ora bem: se agora perguntamos quais eram as razões que levavam estes homens a decair tanto espiritualmente, fazendo com que sucumbissem às influências físico-anímicas do meio-ambiente, teremos que responder isto: abatiam-se porque e só quando tinham já perdido o apoio espiritual. (FRANKL. 2010, p. 141-142)

Nas reações do prisioneiro do campo de concentração são visíveis três fases distintas: a fase da entrada no campo, a da vida no campo propriamente dita, e a que segue ao fim da detenção. A primeira caracteriza-se pelo chamado choque de entrada. Esta forma de reação perante o meio-ambiente desacostumado, anormal não oferece nada de novo sob o prisma psicológico. O prisioneiro que acaba de ingressar no campo traça um risco por sobre a sua vida anterior. Tiram-lhe tudo o que traz consigo; nada mais lhe fica de que representa um laço de um união externo com a sua vida anterior, a não ser, talvez, os óculos, se é que permitem conservá-los. As impressões que desabam sobre ele, ou sensibilizam profundamente ou o exaltam. Vista a ameaça que constantemente pesa sobre a vida, um ou outro decide-se a “atirar-se às farpas” (a cerca de arame farpado do campo, carregada de alta tensão), ou a tentar qualquer outro suicídio.

Relatos do campo de concentração 2: deformação anímica e regressão ao primitivismo, salvaguardada à devidas proporções à liberdade interior:

Esta fase, contudo, logo depois de alguns dias ou semanas da segunda fase, costuma ceder a uma profunda apatia, que um mecanismo de auto-proteção da alma. O que até então sensibilizava ou amargurava o prisioneiro, o que ele tinha que contemplar à sua volta ou aquilo em que tinha que participar, ricocheteia, daí em diante, numa espécie de armadura que o envolve. Trata-se aqui de um fenómeno anímico de adaptação ao meio-ambiente peculiar em que se vê obrigado a viver; o que nele se passa chega-lhe já amortecido à consciência. A vida afetiva vai decaindo até um nível baixíssimo. Verifica-se aquilo que os observadores orientados sob o prisma psicanalítico conceituam como regressão ao primitivismo. Os interesses cingem-se às necessidades imediatas e mais prementes. Todas as aspirações parecem concentrar-se num único ponto: sobreviver dia a dia. À noite, quando os prisioneiros, exaustos cheios de frio e de fome, eram outra vez arrastados para barracas pelos “comandos de trabalho”, aos tropeções pelos campos nevados, sempre se lhes ouvia soltar um profundo suspiro: “Enfim, aguentamos mais um dia!”.

[...] Todos os interesse superiores ficam postergados durante prisão no campo, — a não ser os interesses políticos comuns, evidentemente, e, coisa digna de nota, eventuais interesses religiosos. Afora isso, o prisioneiro vai mergulhando numa hibernação cultural [...]

Ora bem: será que isto não nos está a dizer que um tipo de carácter é modelado em função do meio ambiente social? Não vem isto porventura demonstrar que o homem não se pode subtrair ao destino do seu ambiente social? A nossa resposta é: não! Onde fica liberdade interior do homem? Que dizer então da sua conduta? Espiritualmente, arca ele ainda com a responsabilidade pelo que lhe acontece sob o ponto de vista psíquico, por aquilo que “dele faz” o campo de concentração? A nossa resposta é: sim! É que, mesmo num meio-ambiente socialmente tão estreito como liberdade pessoal, ainda resta ao homem

aquela derradeira liberdade com que, dum modo ou de outro, consegue configurar a sua existência [...]

Relatos do campo de concentração 3: fase da saída do campo, da libertação:

O prisioneiro, mesmo quando já posto em liberdade precisa de cuidados anímicos. Precisamente a libertação, a desopressão súbita, aquele desafogo da pressão anímica, acarreta, por seu turno — no aspecto psicológico — um perigo. O que aqui ameaça o indivíduo, no plano psicológico, representa, nem mais nem menos, o “*pendant*” *anímico da doença de Caisson* [...].

Pois bem: pelo que diz respeito à reação do prisioneiro em fase da libertação, pode se afirmar, em poucas palavras, o que se segue. A princípio, tudo lhe parece um sonho lindo; nem sequer se atreve ainda acreditar. É claro que muitos outros sonhos belos lhe haviam trazido desenganos. Quantas vezes não sonhara já com sua libertação! Quanto não sonhara voltado ao lar, a envolver num abraço a sua esposa, a cumprimentar seus amigos, a sentar-se à mesa para começar a cantar as suas experiências vividas e explicar como se havia imaginado neste instante do reencontro, tão esperançosamente sonhado e agora, por fim feito realidade [...]. O certo é que o prisioneiro libertado se encontra oprimido por uma espécie de sentimento de despersonalização. Não consegue ainda alegrar-se, com a vida — tem que aprender outra vez a alegrar-se, pois já o desaprendeu. No primeiro dia, afigura-lhe a liberdade um belo sonho; mas a certa altura vê que progrediu tanto que o passado chega a parecer-lhe apenas um sonho ruim. Nem ele próprio consegue compreender como foi capaz de sobreviver à prisão. E daí em diante apossa-se dele a deliciosa sensação de que tudo o que viveu e sofreu, nada no mundo tem a rezear — a não ser seu Deus. E são muitos os que, nos campos de concentração e graças aos campos de concentração, voltaram a crer nele. (VIKTOR. 2010, p.138-148).

O relato de Viktor Frankl pontua de modo assertivo o lugar que ocupa o dado espiritual e religioso, na condição humana. O significado existencial passa necessariamente pela estrutura espiritual subjacente do indivíduo. O que impressiona no relatório do campo de concentração descrito por Viktor, é de como a vida vai se imiscuindo com o factual de tal sorte que, somente quem teve um porquê pode suportar o como, salvando-se da inexistência, da fugacidade e da tragicidade. Os bons resultados, e aqui no sentido de sobreviver ao inferno de um campo de concentração, adquiridos são daqueles que não desistiram de viver, ainda que atormentados por sentimento de inferioridade, no estágio de primitivismo, de deformação anímica, num nível

instintivo condenados a morrer de tifo exantemático⁷⁰. Portanto, a esperança, a fé em algo é o combustível que mantém o ser humano vivo ainda que em situações insalubres e agressivas psicológica, emocional e fisicamente. A vontade de viver determina a sua resistência diante dos revezes.

Já sabemos como a imunidade do organismo depende grandemente dos estados afetivos e portanto também de coisas como a vontade de viver ou o cansaço da vida — em virtude, por exemplo, de uma desilusão, de uma frustração de esperanças. Daí podemos admitir, com razão e com toda a seriedade clínica, que o desengano desse prisioneiro a respeito da falsa profecia da voz do seu sonho provocou-lhe um súbito decaimento das forças defensivas do organismo, fazendo-o sucumbir à infecção incubada. Em consonância com nosso modo de conceber esta caso, temos uma informação de um médico dos campos de concentração, que se baseia em observações feitas em grande escala. Nos termos dessa informação, os prisioneiros do campo em que trabalhava o médico em questão andavam em geral com a esperança de que, no Natal de 1944 todos estariam em sua casa. Chegou a noite de Natal, mas as notícias dos jornais não eram nada animadoras para os prisioneiros. Que sucedeu então? Na semana entre o Natal e o Ano Novo, verificou-se nesse campo de concentração um mortandade em massa como nunca até então se tinha visto e que também se não poderia explicar por determinadas circunstâncias: nem pela mudança de condições atmosféricas, nem pelo maior gravame das condições de trabalho, nem pelo aparecimento de doenças infecciosas. (VIKTOR. 2010, p 145-146).

A esperança, um porquê , faz toda diferença na vida do indivíduo, porque abre para o ser humano a possibilidade de viver a sua existência de um modo diferenciado. E aqui você não precisa pertencer a uma instituição religiosa e tão pouco confessar um credo, para que sua vida tenha motivações e razões para vivê-la no seu aspecto integral. É verdade que as relações estabelecidas pelas instituições mudaram acentuadamente, principalmente na sociedade de mercado, em que as relações estão marcada pela competição e pelo interesse de lucro acima de tudo e de todos. Isso provocou uma reviravolta nos valores, nos relacionamentos e nas instituições religiosas,

⁷⁰ Vejamos um, a este propósito um exemplo. Um dia um deles contou aos companheiros que tinha tido um sonho esquisito: um voz falava-lhe e perguntava-lhe se ele não desejava saber alguma coisa, pois lhe poderia profetizar o futuro. E a resposta dele tinha sido esta. “ O que eu queria saber é quando terminará para mim esta segunda guerra mundial”. Nisto, a voz do sonho retorquiu: “Em 30 de Março de 1945”. Quando este prisioneiro explicava o seu sonho, estava o mês de Março nos começos. Na ocasião, ainda ele estava cheio de esperança e bom humor. Todavia, o dia 30 aproximava-se cada vez mais, de modo que era cada vez menos provável que a “voz” tivesse razão. Nos últimos dias do prazo profetizado, o nosso homem foi caindo cada vez mais no desalento. O certo é que no dia 29 de Março o transferiram para a seção dos doentes, com febre e com estado de delírio. E no dia 30 de Março — para ele tão importante —, no dia em que deviam acabar “ para ele”, os sofrimentos, perdeu a consciência. Um dia depois estava morto. Morrera de tifo exantemático. Cf: VITOR. 2010, p. 145.

cuja credibilidade estavam em cheque. As instituições estão sob suspeita, os seus interesses não são mais o bem comum, os seus interesses são os lucros. O capitalismo criou corvos que comerão os próprios olhos.

A riqueza produz efeitos, evidentemente para além do mero acúmulo de bens. Ela produz efeitos, evidentemente, cognitivos, epistêmicos, estéticos, morais e afetivos. Isso previsto por Adam Smith, grande pai da sociedade de mercado, ao dizer que a riqueza poderia produzir homens sem virtudes heróicas e mulheres sem intenção de ser mães, apegadas aos prazeres materiais e gozo cotidiano. Daniel Bell (1919-2011), sociólogo americano, apontou as contradições do capitalismo como inevitáveis porque a cultura e arte modernas negam as virtudes de trabalho, coerência, acúmulo de bens, ou seja, negam toda a racionalidade instrumental em favor da ideia de ruptura com as virtudes burguesas. Enfim, o destino do capitalismo seria produzir descendentes que iriam contra as formas de vida que produziram a própria. O capitalismo criou corvos que agora comerão os próprios olhos [...]

Mudanças estéticas tende a exigir “beleza” nos cenários em que vivem. Mudanças cognitivas, por sua vez, implicam percepções da pobreza como algo que destrói a ideia de mundo melhor. Mudanças epistêmicas levam à relativização de comportamentos apenas na lógica do lucro. Mudanças morais demandam de nós a sensação de que fazemos parte dos “bons” — a moral, normalmente, está a serviço da vaidade, como percebeu Santo Agostinho ainda no século IV. Mudanças afetivas fazem de nós pessoas mais empáticas e frágeis diante de desafios muito pragmático. (PONDÉ. 2017, p. 139-140)

O mercado produziu uma religião própria, cujo dízimo é a sua principal moeda de troca, tudo o que se pode imaginar, o mercado oferece em forma de produto a ser consumido, inclusive o bem espiritual. E o carro forte de sua propaganda é o *marketing* existencial⁷¹. Numa sociedade capitalista, até os bens imateriais foram transformados em produtos da prateleira das catedrais mercadológicas. O mercado inaugurou um outro padrão de comportamento, o indivíduo

⁷¹ O marketing existencial será a disciplina que organizará a busca e escolha de produtos de significados no futuro para esse “homem novo” e para o antigo também. O que é um produto de significado? É aquele que dá a você a sensação de sentido na vida. Vejamos alguns poucos exemplos: como agir no dia a dia para sentir que seu cotidiano tem mais propósito, como fazer de sua férias algo mais produtivo no que se refere a uma vida balanceada, como encontrar espaço para uma forma de espiritualidade que faça você experimentar alimentação saudável e meditação sem esforço, como conseguir crer que seu egoísmo seja em direito à tolerância com o outro já que seu *self* é o centro moral do Cosmos, como chegar a uma percepção de si menos conflituosa e mais tolerante para com seus desejos inconfessos e sem sentir culpado, é claro. Enfim, produtos que farão você experimentar o grande barato do marketing existencial: o si mesmo pleno de si. Dito com outras palavras: a busca de si mesmo como meta de uma vida plena de si mesmo. O que nos leva a crer que o marketing existencial seja filho bastardo do Romantismo e de sua obsessão pelo eu verdadeiro. O fato é que, na sua natureza sofista, o marketing existencial não estará preocupado com a diferença entre a realidade e a aparência, ou com a diferença entre o Eu verdadeiro e o Eu falsos pela simples razão de que, para o marketing existencial, a realidade é aparência — aparência que criamos por meio de nossos mecanismos de afirmação do bem-estar como bem supremo. Cf. PONDÉ. 2017, p. 52.

não precisa pertencer a uma instituição religiosa, tampouco se comprometer com exercícios de mortificação e obras de misericórdia, basta procurar no *self service* do panteão religioso aquilo que atende a sua necessidade e realiza o pagamento para adquirir o produto. Esse caminho é o mais curto para o ser humano experimentar a frustração, porque não está adquirindo sentido, e sim, comprando um produto, que é um simulacro do bem imaterial. Aquilo que pertencia ao campo religioso, que era dar sentido à vida, foi usurpado pelo mercado.

O significado da vida sempre foi, basicamente, um campo privilegiado das religiões. Entretanto, depois dos anos 1960, uma ruptura se deu na validade das normas religiosas institucionais como parâmetros evidentes de busca de sentido na vida. A possibilidade de buscá-lo fora dessas normas se constituiu numa importante abertura à produção variada que agentes “vendedores de significado” nas sociedades mais secularizadas ofertavam. Com a expansão da sociedade de consumo, a pressão para que as pessoas se tornassem consumidores autônomos passou a ser cada vez mais uma constante. O aumento da liberdade de escolha se tornou algo evidente como uma “norma”. Essas escolhas passaram a atingir áreas como identidade, práticas cotidianas de valores e tipos variados de crença.

Uma mudança radical de valores se deu, levando as pessoas nas sociedades seculares a se afastarem das ideias de autoridade e dever para seguirem por si sós na busca de autorrealização e de um vida individualista [...].

Todo esse processo causou o surgimento de um novo mercado de significados para consumidores tomada pela ideia de que suas necessidades [...] são justificadas pelo simples fato de que eles a querem. A assertividade desses indivíduos consumidores é a própria condição para o surgimento de um mercado de produtos que vincule e distribua significados. E o mercado, com sua eterna sabedoria a respeito da natureza humana, prontamente atendeu ao emergente Narciso, livre para consumir tudo que fosse objeto de desejo. E um dos principais objetos de desejo sempre foi a possibilidade de, por meio de formas distintas e concretas, vivenciar o sentido, seja o breve sentido de um jantar, seja o profundo sentido de um desastre espiritual ou moral. (PONDÉ. 2017, p. 30-31)

São vários os motivos, que apontam para a crise de sentido, que tem afetado o Homem contemporâneo. A autossuficiência não tem dado conta da condição dos seus anseios, muito pelo contrário tem provocado mais angústia, tédio e desespero. Corroborando para aquilo que os filósofos existencialista apontavam, que o ser existente é um ser aberto para a angústia ou para o nada (Sartre 1905-1980), ou para o tempo e a morte (Heidegger 1889-1976), ou para a agonia

(Unamuno 1864-1936), ou para o absurdo (Camus 1913-1960)⁷². Isso para dizer que a existência de algum modo terá de lidar com essa condição da qual não podemos fugir porque pertence ao ser existente. A cura está no enfrentamento do paciente que contempla o naufrágio do mundo e da própria existência, como aponta Karl Jaspers (1883-1969)⁷³. O lugar em que o homem aprende a lidar melhor com essas realidades acima mencionadas é a religião, e aqui não estou fazendo uma apologia religiosa só estou apontado para o fato de que a religião sempre lidou com temas relacionados a angústia, agonia, vazio e sofrimento. Cada um enfrenta a seu modo o vazio, como, Camus e Unamuno, que fazem um paralelo entre Homem autossuficiente e Homem insuficiente:

[...] Ambos constroem o sentido da existência, que combate o vazio de significado a priori, por meio da ideia de revolta. Em Camus, o absurdo deve ser enfrentado com a revolta contra uma vida inconsciente desse absurdo. Como alguém que mira o olho do abismo e salta dançando. Esse dançar (ideia muito cara também a Nietzsche) aqui dá dimensão da solução estética que marca tanto Camus quanto o filósofo trágico alemão. O desafio é viver sentindo a vida. Como dizia Mersault, o protagonista de *O estrangeiro*, a um padre depois de ouvir o discurso metafísico do religioso e pouco antes de ser morto: “Nada do que o senhor falou aí vale o fio de cabelo de um mulher!”. Com isso Camus quer dizer que a vida das sensações [...] vale mais do que as ilusões metafísicas da religião. [...] Já Unamuno, existencialista trágico católico, a revolta se dá contra a finitude. A agonia que se sente com relação à finitude deve ser enfrentada com a coragem de olhar no olho da morte e, ainda assim, gozar as belezas da vida. Trata-se de uma vida estética, sem os arroubos “sexuais” de Camus e temperada com a fé em um Deus (Jesus) que sofreu dessa agonia a fim de mostrar que dela não escapamos. Em ambos os casos, vemos que a revolta como significado se revela. A ideia de que, sem alguma revolta, a vida não tem sentido é parte do menu de comportamento à mão do consumidor de significados. [...] O marketing existencial veio para “vender” esse produto que o homem já não é capaz de experimentar *in natura*: o significado da vida. E nesse sentido, provavelmente, veio para ficar. Mas, mesmo assim, a vida jamais será supostamente plena, como os românticos achavam que ela era no passado. Nossa tarefa será sempre carregar, como Sísifo em *O mito de Sísifo*, de Camus, essa pedra que, logo após ser empurrada para cima por cada um de nós, rolará para baixo,

⁷² Cf. PONDÉ. 2017 p. 16.

⁷³ Em Jaspers, psiquiatra e filósofo existencialista cristão, por seu lado, esse abismo da existência aparecerá na sua ideia de que a cura do paciente surge apenas no momento em que ele contempla o naufrágio do mundo ou da própria existência. O que isso quer dizer de fato para alguém que sofre? Quer dizer que qualquer tentativa de se iludir a respeito do fato de que toda iniciativa humana ao final fracassa será causa etiológica de sofrimento existencial (psicopatológica). Ilusão é doença. A consciência do naufrágio é viver com mais saúde e de forma mais madura. A ideia de uma vida “consciente de si mesma” será seguramente um dos produtos de luxo para um consumidor em busca de significado. *Ibidem*, p. 25.

impiedosamente, para dentro desse abismo, que descobrimos ser o nosso lar. (PONDÉ. 2017, p. 25-26).

Para pontuar historicamente o debate acerca dos temas religiosos e da própria religião, vale lembrar que essa discussão ganhou corpo com o advento do Racionalismo, portanto a partir do Iluminismo (XVIII) que constituiu a crença no progresso, na perfectibilidade humana e no uso da razão para conhecer e superar antigos problemas filosóficos e religiosos. A partir desse período a religião passou a ser um tema dentre outros temas como a arte, o conhecimento, dentre outros. A religião separa-se da filosofia, e os autores ditos iluministas produzirão críticas violentas à religião, embora muitos desses autores não se dirigiram ao fato religioso em si, nem ao sentimento religioso⁷⁴. Se antes do Iluminismo a religião era o lugar onde se produzia o ritmo da vida, após esse período a razão deveria ser o horizonte das reflexões filosóficas. Essa inversão provocou mudanças significativas que culminaram na absolutização da razão e pelo desprezo da religião.

O que podemos perceber nesse processo histórico formas das filosóficas é uma mudança na concepção da razão humana e de suas possibilidades de conhecimento. Na Antiguidade e na Idade Média, as concepções antropológicas visualizavam a razão como a capacidade de captar o sentido das coisas tais como elas se apresentam àquele que as conhece. Na modernidade e no Iluminismo, dadas a influência dos novos fatores históricos e as novas racionalidades do conhecimento empiristas e nacionalistas, houve uma mudança na antropologia filosófica, pois, então, os filósofos puseram em destaque os limites e as possibilidades do conhecimento humano. Operou-se, por isso, outra inversão: não são mais as coisas coisas que determinam aquilo que o ser humano pode conhecer, mas é o sujeito do conhecimento que delimita seu campo de investigação. Os contornos desse campo serão dados pela ênfase na percepção sensível e na filtragem realizada pelo aparelho mental. Dessa perspectiva, aquilo que não é captado pelos cinco sentidos e processado por determinadas categorias mentais não pode ser considerado “racional” ou “científico”. Isso é o que parece explicar a dificuldade que muitos pensadores encontraram para exprimir, em termos filosóficos, a experiência estética, ética e religiosa. Explica também a reação de outros filósofos ao pretenderem alargar a concepção de razão, como foi caso do movimento a que se convencionou chamar de romantismo. Os românticos, por exemplo, Friedrich Schlegel (1772-1829) e Novalis (1772-1801), insistiram em que a experiência poético-literária e mesmo religiosa eram maneiras específicas de captar e exprimir formas de verdade da experiência humana, diferentes da “razão” e não sujeitas aos critérios determinados pelo racionalismo. Também já nas raízes históricas do

⁷⁴ Cf. SAVIAN FILHO. 2012, p. 31.

Iluminismo, houve posturas críticas como a de Blaise Pascal (1623-1662), entre outros, pois segundo Pascal, a razão não podia ser considerada a única fonte de certeza, havendo, ao seu lado o coração, cujos princípios fundamentavam, por exemplo, os axiomas matemáticos.(SAVIAN FILHO. 2012, p. 40).

A partir do movimento racionalista, a realidade passa a fazer sentido se estiver submetida ao tribunal da razão. Aquilo que puder ser mensurado é aceito como razoável, plausível e verossímil. E tudo aquilo que não puder ser submetido ao império da razão, não é razoável, plausível e tampouco verossímil. Como o sentimento religioso, a experiência religiosa e o próprio conceito de religião está mais para a interioridade (subjatividade) do que para exterioridade (materialidade), o fenômeno não pode ser submetido ao crivo da verificabilidade. Ainda que a experiência religiosa abarque a totalidade da vida do espírito do indivíduo incluídas as dimensões: sensoriais (a vivência sensorial, empírica), afetivas (sentimentos), intelectuais (pensamento)⁷⁵, onde se depara com um sentido, mais especificamente com uma presença, que significa tudo que está ao seu alcance e fora de seu alcance.

A proximidade entre a Religião e a experiência da insignificância do mundo permite compreender por que muitos filósofos contemporâneos a nós são atraídos pelo tema do desespero. Por exemplo, Martin Heidegger (1889-1976), no início do século XX, fora inspirado pelo tema da morte; Alberto Camus (1913-1960), por sua vez, dissera não poder ter fé em algo transcendente por considerar inexplicável, diante do absurdo do mal, a existir de um ser divino. Mas é justamente nesse quadro de encontro com o absurdo do mal e o desespero que pensamos que pensadores crentes parecem encontrar a razão de sua fé. Dito de outra maneira, muitos pensadores encontram, por sua vivência concreta, pessoal, marcada também pelo sofrimento e o desespero, uma fonte de sentido e inspiração na experiência religiosa.

Assim, se quisermos adentrar uma análise dessa experiência, devemos tomar como base não opiniões filosóficas sobre a Religião, mas os relatos de sua vivência concreta. Do contrário, corremos o risco de ficar apenas em um debate de ideias, que podem não passar de interpretações infundadas, deixando a experiência concreta escarpar-nos por entre os dedos (ao modo racionalista e iluminada, em sentido pejorativo), e passar ao largo do que é realmente vivido na experiência religiosa. (SAVIAN FILHO. 2012, p. 44-45).

⁷⁵ Cf: SAVIAN FILHO. 2012, p. 21.

A experiência concreta da vida, exige de nós, uma leitura atenta do todo existente, seja do ponto de vista positivo (abertura, relação), ou negativo (fechamento, negação), a linha que separa o sagrado do profano é tênue, e no campo religioso praticamente inexistente, porque o universo do sagrado não está definido segundo categorias hierarquizada, ainda que a sociedade esteja hierarquizada e os padrões estabelecidos funciona assim, como via de regra. Essa transição para esse *modus operandi* não eliminou a riqueza que o *Homo religiosus* carrega em si que é a experiência vivida. Isso fica evidente quando se olha um estudo da transição por exemplo “da religião oral para letrada, seguindo a teoria de Max Weber, atribui-se às grandes religiões do mundo racionalidade e às religiões tradicionais um tradicionalismo irracional”⁷⁶; mencionamos isso, para evidenciar que o dado empírico revela muito mais que o dado abstrato, sobretudo no campo da religião. Campo este regado de símbolos, mitos e ritos, que é estrutura fundamental da vida religiosa. E aqui mito e rito se iluminam para revelar o que há de mais sagrado no indivíduo, num movimento dançante - dança para reverenciar o sagrado-, contrapondo ao movimento dançante dos filósofos da tragédia - dança para reverenciar a agonia existente -, sagrado e profano revelam a interface de uma mesma condição.

[...] O mito não é uma narrativa de aventuras imaginárias e /ou de acontecimentos que servem para delinear uma lógica, mas é antes uma séria explicitação da realidade da vida e dos fundamentos substanciais do pensamento: a narração da originária percepção do mundo por parte do sujeito e, portanto, do fundamento original e arquétipo da complexidade do real. O mito não se limita a remeter, de algum modo ao sentido do pensamento e da realidade, mas funda sua estrutura e sua forma substancial: sua “manifestação” prioritária — prioridade estrutural, nunca cronológica!— está no pensamento apenas porque sua *alteridade radical* se exprime no espírito da linguagem, e sua aparente conexão diacrônica e discursiva dos eventos remete ao paradigma sincrônico que une sentido e valor, ontologia e deve-se, causa eficiente e causa final. O mito “revela” a potência constitutiva do pensamento e das dimensões que esta imprime às realidades socioculturais entendidas como lugares antropológicos se momentos históricos de uma hierofania onipresente. Em última instância, o mito delinea um percurso paradigmático e arquétipo ao qual a realidade, toda a realidade, deve se adequar para continuar a ter sentido no presente histórico ou, ao menos, a evocá-lo na recordação e na nostalgia da vivência ritual do sagrado. O rito é, não por acaso, uma repetição existencialmente forte do mito, um autêntico espaço-tempo que permite dar sentido às contínuas contingências do ser-aqui e do cotidiano com a vivência autêntica do ser e da festa: um reviver a

⁷⁶ Cf. COSTA BRITO. 2013, p. 485

experiência fascinante do sublime que se coloca nos primórdios do tempo e da significação como logos do Sagrado e de suas manifestações [...]. (GASBARRO. 2013, p. 92).

É verdade que nem todo mundo reconhece a religião como lugar de sentido e de significado, basta verificar o que produziu e produz aqueles que são críticos da religião, seja ela institucionalizada ou não, consequência esta, da virada teológica para a antropológica, e para fazer jus, a crítica se dá muito mais no campo da institucionalização do que da experiência religiosa ou do afeto religioso. Dentre os grandes críticos da religião, também conhecidos como inimigos da religião, destacamos alguns poucos: Baruch de Espinosa (religião como superstição), Sigmund Freud (religião como alienação), Karl Marx (religião como alienação), Friedrich Nietzsche (religião como moral dos fracos / ressentidos), dentre outros. Da mesma forma que a religião produziu e produz uma gama de defensores da religião como lugar de sentido e significado, dentre outros podemos destacar: Blaise Pascal (razão / coração), Friedrich Schleiermacher (sentimento inferior/superior), Claude Lefort (campo simbólico), Sören Kierkegaard (estágio estético, moral e religioso), Edith Stein (fenomenologia / fé e experiência Pessoal), dentre outros. Veremos de forma breve alguns desses autores para pontuar a riqueza de seus textos:

Texto: Baruch de Espinosa (1632-1677) - A superstição e o medo

Se os homens pudessem resolver suas questões de acordo com desígnio estável, ou ainda, fortuna se lhes fosse sempre favorável eles não seriam jamais prisioneiros da superstição. Mas, frequentemente reduzidos a um extremo tal que eles não sabem nem mesmo o que resolver, e condenados por seu desejo sem medida de bem incertos da fortuna, lutando sem descanso entre a esperança e o medo, eles têm muito naturalmente a alma inclinada à mais extrema credulidade [...]

Por azar, eles forjam inumeráveis ficções, e, quando interpreta a Natureza, descobre nela milagres como se ela delirasse com eles [...] Se me pedirem exemplo, citarei Alexandre: foi somente quando, as portas de Susa, ele teve medo quanto a sua fortuna, quando se deu a superstição e recorreu a adivinhos. Depois de sua vitória sobre Dario cessou de consultar adivinhos e auspícios, até o dia de grande ansiedade, quando, abandonado pelos bactrianos, convocados ao combate pelos citas e imobilizado por seu ferimento, recaiu na superstição que serve de juguete ao espírito humano. [...] Da causa que acabo de indicar para a superstição segue claramente que todos os homens são sujeitos a ela por natureza (e isso não se deve, diga o que quiserem, ao fato de todos os mortais terem certa ideia confusa da divindade). Vemos, por outro lado, que ela deve ser extremamente diversa e inconstante, como são diversas e inconstantes as ilusões que lisonjeiam a

alma humana e as loucuras pelas quais eles se deixa levar; enfim, a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem apenas assegurar sua continuidade, entendendo-se que ela não tem origem na razão, mas apenas na paixão. (SAVIAN FILHO. 2012, p. 73-74).

Espinosa não ignora a existência da divindade, mas concebe de um modo imanetista, sem o caráter transcendental, a sua concepção religiosa de mundo e Deus se confunde com a natureza, no seu entendimento ele é a própria natureza sem mutabilidade e sem limitação e por isso mesmo caracterizado como divino. Deus não está separado da causa e dos efeitos, para os especialistas em Espinosa, isso não seria um panteísmo e sim panenteísta⁷⁷, conclusão óbvia, mas uma forma de falar da divindade sem recorrer à transcendência, porque para ele, nem tudo é Deus mais em Deus. Faltou a Espinosa o dado empírico, sensível e sobrou racionalismo radical. Para ele tudo o que se refere à religião e à transcendência só pode ser superstição, a verdadeira religião será o conhecimento racional de Deus e nunca um ato de fé. Os seres humanos, vítimas do medo produzem toda sorte de superstições que alimentam e conservam o próprio medo, isso comprovado pelo exemplo de Alexandre Magno dado por ele no texto acima citado.

Texto: Karl Marx (1818-1883) - A religião é o ópio do povo

O fundamento da crítica irreligiosa é: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. A religião é, a bem da verdade, a consciência de si e o sentimento de si do homem que ainda não se conquistou, ou então que se perdeu novamente. Mas “homem não é uma essência abstrata, fixada fora do mundo. O homem é seu mundo, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque são, eles mesmos, um mundo invertido. [...] A religião é a realização imaginária da essência humana, porque a essência humana não possui realidade verdadeira. A luta contra a religião é, portanto, imediatamente, a luta contra esse mundo cujo aroma espiritual é a religião. A miséria religiosa é, pois, ao mesmo tempo, a expressão da miséria real e o protesto contra essa miséria. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, do mesmo modo que ela é o espírito de um estado de coisas desprovido de espírito. A religião é o ópio do povo. A abolição da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência de sua felicidade real. (SAVIAN FILHO. 2008, p. 75-76).

Karl Marx é um dos três cavaleiros que pensa em religião como ilusão, ele é conhecido pela sua crítica à religião e ao modo de produção. Portanto a sua crítica está mais para o

⁷⁷ Cf. SAVIAN FILHO. 2008, p. 43.

campo da existência social do que para a existência individual. Para ele a sociedade é um conglomerado de contradições na ordem econômica. A nossa existência é material e não espiritual, o mundo é construído a partir do material. A religião é inventada para iludir as pessoas, que para escapar do enfrentamento real da existência material produz a religião fruto da sua imaginação e o desejo. Se o Homem quer enfrentar as suas misérias, ele precisa destruir essa religião inventada e que por meio do seu aroma, perfume e ópio entorpece o indivíduo da realidade concreta e material. A causa de sua opressão e de sua escravização é esse mundo sem coração chamado religião que produz formas de poder que os mantêm na alienação e na escravidão.

Texto: Sigmund Freud (1856-1939) - A Religião como ilusão infantil

As ideias religiosas que se apresentam como dogmas não são um resíduo da experiência ou resultado final da reflexão: elas são ilusões, a realização dos desejos mais antigos, os mais fortes, mais prementes da humanidade; o segredo de sua força é a força desses desejos. Nós já o sabíamos: a impressão aterrorizante da impotência infantil tinha despertado a necessidade de ser protegido - protegido sendo amado -, necessidade à qual o pai satisfaz. O reconhecimento do fato de que essa impotência dura toda a vida fez que o homem se agarrasse a um pai, mas, dessa vez, um pai mais potente. A angústia humana diante dos perigos da vida apazigua-ser com o pensamento do reino benfeitor da Providência divina; a instauração de ordem moral do universo assegura a realização das exigências de justiça, tão frequentemente irrealizadas nas civilizações humanas; e o prolongamento da existência terrestre por uma vida futura enriquece o quadro do tempo e o lugar onde esses desejos realizar-se-ão. [...] É um formidável alívio para alma humana ver os conflitos da infância emanados do complexo paterno - conflitos jamais inteiramente resolvidos - serem tirados daí e receberem uma solução aceita por todos.(SAVIAN FILHO. 2008, p. 76).

Freud, trabalha na perspectiva psicológica, entende que a religião não é fruto de uma experiência e tampouco de reflexões maduras, de uma mente sadia. A religião é fruto de desejos antigos que não foram realizados. O indivíduo na fase infantil se sente confortado pela figura paterna, e por não ter que lidar com o contraditório no seu dia a dia está protegido da vida miserável, a que todos nós estamos submetidos. Na fase adulta, em que o indivíduo precisa encerrar a realidade, só será adulto de fato, se enfrentar a fragilidade da condição humana; e nem todos conseguem lidar com as dificuldades da vida. O Homem produz portanto, subterfúgios para fugir

do sofrimento, inventa a religião que irá substituir a figura paterna, pelo qual desenvolveu um relacionamento doentio, não superando o complexo de Édipo.

Texto: Freidrich Nietzche (1844-1900) - A divindade da decadência

Onde, sob qualquer forma, a vontade de potência declina, há também, toda vez, uma regressão fisiológica, uma *décadence*. A divindade *décadence*, amputada de suas virtudes e impulsos mais viris, torna-se agora necessariamente em deus dos fisiologicamente regredidos, dos fracos. Não chamam a si mesmos fracos, chamam-se “os bons” ... entende-se, sem que fosse preciso ainda uma indicação em que instantes da história, somente, é possível a ficção dualista de um bom e de um mau deus. Com o mesmo instinto com que os submissos rebaixam seu deus a “bem em si” eles cancelam no deus de seus vencedores as boas propriedades; tomam vingança de seus senhores demonizando seu deus. (SAVIAN FILHO. 2012, p. 85).

Nietzche, um dos três cavaleiros, críticos da religião; conhecido por sua filosofia à martelada, é chamado também de o demolidor implacável dos valores morais. A condição humana está encerrada na moral para conter os impulsos, reprimindo-os de tal forma prejudicando a existência, o indivíduo está proibido pela moralidade de experimentar livremente os seus desejos e apetites. “ O bem nem sempre contribui para o prosperar da humanidade e o mal, para a sua degeneração” ⁷⁸, é vertiginoso o modo como Nietzche propõe os valores, esse transvalorar os valores morais, invertendo a sua lógica, o bom não é bom e o mau não é mau. Ele inaugura de modo surpreendentemente a ditadura do relativismo. Aqueles que se acham bons, na verdade são maus e fracos, e aqueles que são maus, na verdade são bons, inventam a religião para assegurar essa moral de ressentidos, atribui a Deus a sua prosperidade e demonizam aqueles que lhes sejam superiores.

Texto: Friedrich Schleiermacher (1768-1834) - A religião é a intuição do todo

Amar o espírito do mundo e contemplar prazerosamente sua atividade, tal é a meta de nossa religião, e o medo não se encontra no amor. O mesmo corre com aquelas belezas do globo terrestre que o mundo em sua etapa infantil rodeia com tal íntimo amor. [...] Em toda a atividade e ação, seja de caráter moral, filosófico ou artístico, o homem deve aspirar ao virtuosismo, e todo virtuosismo gera frieza unilateralidade e dureza. Ele dirige o espírito do homem, diante de tudo, a um só ponto, e esse ponto é sempre algo finito. Pode dessa maneira o homem, progredindo de um operação limitada a outra,

⁷⁸ Cf: MARTON. 2010, p. 7.

fazer uso realmente de toda sua força infinita? Não ficará antes sem utilizar a maior parte dela? [...] Que é então milagre? Significa algo diferente de um desígnio, uma insinuação? E assim todos esses termos não expressam outra coisa que a relação imediata de um fenômeno com o Infinito, com o universo; porém, isso exclui que haja uma relação imediata com o finito e com a Natureza? O milagre não é mais que o nome religioso para designar um acontecimento; todo acontecimento até o mais natural, tão logo se mostra apropriado para que sua consideração religiosa possa ser prevalecte, é um milagre. Para mim tudo é milagre; e segundo vossa concepção, só é para mim um milagre algo inexplicável e estranho, o que não é nada disso segundo o meu ponto de vista. [...] Que significa inspiração? Não é mais que o nome religioso para designar a liberdade. Toda ação livre, que se converte em fato religioso, toda reprodução de intuição religiosa, toda expressão de um sentimento religioso que se comunica realmente, de forma que a intuição do Universo se transmite também a outros, eram resultado da inspiração, pois se tratava de uma ação do Universo, que um exerce sobre os outros.[...] Deus não é tudo na religião, senão um dos elementos, e o Universo é mais. (SAVIAN FILHO. 2012, p. 77).

Schleiermacher, inaugura a tendência de conceber a religião, relacionada com a vivência da subjetividade, portanto ao universo dos afetos, da vida íntima e da consciência, embora acusado de promover um subjetivismo religioso, relegando o campo religioso ao sentimentalismo que mais prejudica do que ajuda, e isso não verdade, porque o ser humano é tocado pelo mistério que ultrapassa a sua capacidade de compreensão, provocando-lhe reverência, para usar um expressão de Rudolfo Otto (1869-1937), o Numinoso⁷⁹. A religião está ligada aos afetos, mas também à inteligência, sem claro reduzir-se a ela, por isso para Schleiermacher é preciso fazer a devida distinção do que é a metafísica, a moral e a religião. A vivência religiosa confere ao ser humano um conteúdo novo, um sentimento de elevação do inferior para o superior, a religião restitui no ser humano o sentimento do absoluto e da totalidade e isso não pode vir do próprio Homem, mas do transcendental.

Texto: Claude Lefort (1924-2010) - A religião e o campo simbólico.

Em poucas palavras, tanto a política põem o pensamento filosófico em presença do simbólico [...] isso não impede de conceber que haja, em toda a sociedade, a virtualidade de um conflito entre os dois princípios [político e religioso].[...] Além disso, afirmar no mundo moderno o imperativo de uma total distinção dos domínios regidos por esses princípios não põe em

⁷⁹ Cf: SAVIAN FILHO. 2012, p. 51

dificuldade o pensamento filosófico, mas satisfaz as suas próprias exigências, pois ele nunca pôde, sem fracassar, submeter-se à autoridade da religião; que ele reivindique, então, o direito de procurar o seu fundamento em seu próprio exercício. [...] Mas seria querer dar um salto impossível pretender, com base nessa afirmação, que o elemento religioso como tal possa e deve apagar-se, ou, então, fechar-se no limites da opinião privada. Com efeito, como admitir isso sem perder precisamente a noção de sua dimensão simbólica de um dimensão constitutiva das relações do homem com o mundo? Sem dúvida, a nova legitimação da diferença das opiniões contém também uma significação simbólica, mas, aparentemente, nos limites de um sistema político que assegura a cada indivíduo o direito de beneficiar-se do respeito que ele deve demonstrar pelos outros. Ora, o que o pensamento filosófico quer preservar é a experiência de uma diferença que, para além das opiniões, para além, do que ela supõe (o consentimento a relatividade dos pontos de vista), não está a disposição homens; que não advém na história dos homens e dela não poderia ser abolida; que os põe em relação com sua humanidade, de tal modo que esta não poderia curvar sobre si mesma, impor seu limite, absorver em si sua origem e seu fim. [...] O que ela [a Filosofia] descobre na religião é um modo de figuração, de dramatização das relações que os homens estabelece com o que excede o tempo empírico, o espaço no qual se amaram seus próprios vínculos. Esse trabalho imaginação em cena um outro tempo, um outro espaço. Ora, em vão querer-se-ia reduzi-lo a apenas um produto da atividade dos homens. Ele porta sem dúvida, a marca das operações dos homens, no sentido de que o enredo da apresentação atesta a presença deles, server-se de sua experiência sensível; no sentido de que eles povoam o invisível com seus visíveis.[...] a filosofia moderna não pode ignorar o que a ela deve a religião; ela não pode manter-se a distância do trabalho da imaginação, submetendo-o a si mesmo como puro objeto de conhecimento. [...] Apesar de sua pretensão ao Saber absoluto, a substituição do conceito pela imagem deixa intacta para o filósofo a experiência de uma alteridade na linguagem, aquela de um desdobramento entre uma criação e um desvelamento, entre a atividade e a passividade, entre a expressão e a impressão do sentido. Talvez toquemos por essas últimas observações, na razão mais secreta da ligação do filósofo ao dado religioso. Por mais fundamentada que seja a reivindicação do seu direito a pensar, retirando-o de debaixo de toda autoridade instituída, ele não somente tem a ideia de que um sociedade esquecesse seu fundamento religioso viveria na ilusão de um pura imanência a si mesma e apagaria, ao mesmo tempo, o lugar da filosofia, mas também pressente que esta [a Filosofia] está ligada à religião por uma ventura da qual ela [a Filosofia] não possui o segredo. (SAVIAN FILHO. 2008, p. 80-82).

A religião com Lefort deixa de ser uma instância do poder político, por defender que a filosofia e a política de estado devem ser livres em relação à Religião, porque a natureza profunda da religião se dá em outro campo, no nível do simbólico, aquilo que Paul Ricoeur (1913-2005) chamou de atividade poética⁸⁰, ou seja o dinamismo do sentimento que vai além das paixões e emoções, um relacionamento com mundo empírico conectando a si, por meio da linguagem, dando significado às coisas. A religião passa ser uma fonte de valores culturais e morais, portanto um lugar de significação. É importante destacar que simbólico aqui é no sentido transcendente, que ultrapassa a razão demonstrativa que por muito tempo foi erguida como única fonte de verdade e certeza, sobretudo na modernidade.

Texto: Donald Winnicott (1896-1971) - Ilusão, experiência religiosa e arte.

A primeira manada teórica representada na vida real pela soma das experiências iniciais de muitas manadas. Após a primeira mamada teórica, o bebê começa a ter material com o qual criar. É possível dizer que aos poucos o bebê se torna capaz de alucinar o mamilo no momento em que a mãe está pronta para oferecê-lo. As memórias são construídas a partir de inúmeras impressões sensoriais, associada à atividade da amamentação e ao encontro do objeto. No decorrer do tempo surge um estado no qual o bebê sente confiança em que o objeto do desejo pode ser encontrado, e isso significa que o bebê gradualmente passa a tolerar a ausência do objeto. Dessa forma inicia-se no bebê a concepção da realidade externa, lugar de onde os objetos aparece e qual eles desaparece. Através da magia do desejo, podemos dizer que o bebê tem ilusão de possuir um força criativa mágica, e a onipotência existe como uma fato, através da sensível adaptação da mãe. O reconhecimento gradual que o bebê faz da ausência de um controle mágico sobre a realidade externa tem como base a onipotência inicial transformada em fato pela técnica adaptativa da mãe. No dia da vida do bebê, podemos observar como ele explora esse terceiro mundo, um mundo ilusório que nem é sua realidade interna nem é fato externo, e que toleramos num bebê, ainda que não o façamos com adultos ou mesmo com crianças velhas. Vemos bebê chupando os dedos [...] ou agarrando um pano [...] prologando a onipotência originalmente satisfeito pela adaptação realizada pela mãe. Considerarei útil denominar os objetos e fenômenos que pertencem a esse tipo de experiência de “transicionais”. [...] Como são importantes, então, esses primeiros objetos e técnicas transicionais! Sua importância se reflete em sua persistência, uma persistência feroz por anos a fio. A partir desses fenômenos transicionais, desenvolve-se grande parte daquilo que costumamos admitir e valorizar de varia maneiras sob o título de religião e arte, e também derivam aquelas

⁸⁰ *Ibidem*, p.52

penas loucuras que nos parece legítimas num dado momento, de acordo com o padrão cultural vigente entre o subjetivo e aquilo que é objetivamente percebido, existe uma terra de ninguém que na infância é natural, e que é por nós esperada e aceita. [...] Alguém que exige tamanha tolerância numa idade posterior é chamado de louco. Na religião e nas artes vemos essa reivindicação socializada, de modo que o indivíduo não é chamado de louco e pode usufruir, no exercício da religião ou na prática e apreciação das artes, do descanso necessário aos seres humanos em sua eterna tarefa de discriminar entre os fatos e as fantasias. (SAVIAN FILHO. 2008, p. 83-84).

Donald Winnicott vem confirmar o conceito da religião como campo da experiência simbólica, mas na área da Psicologia e da Psicanálise, contrapondo o conceito freudiano de que a religião é uma ilusão. Por ter trabalhado como pediatra e depois com as famílias, ele elabora a terapia da interação como está demonstrado no texto acima sobre a mamada. Chega-se a conclusão de que a ilusão é tão efetiva como a realidade, evidentemente, que salvaguardando as devidas proporções, elaborando o conceito de transicionalidade⁸¹, ou seja um recurso que os humanos utilizam para reconhecer o real. Por isso exemplifica o conceito de transicionalidade por meio do exemplo do bebê, que não se apercebe como indivíduo, sente tudo por meio da mãe, ele vive uma experiência de fusão num processo, abrindo espaço para o imaginário, no dizer Winnicott ilusão. Isso explicaria o apego das crianças por ursinhos, por meio deles teriam acesso as necessidades subjetivas, ao passo que logo distinguiriam realidade e fantasia.

Texto: Sören Kierkegaard (1813-1855) - Não é na especulação que se satisfaz o desejo infinito.

Aristóteles, quando fala do que é beatitude, situa a maior felicidade, no pensamento, lembrando que o bem-aventurado passa tempo dos deuses eternos é o pensamento. Ele deve, além disso, representar-se o entusiasmo intrépido do homem de ciência é ter um profundo respeito por sua perseverança no serviço da ideia. Mas, para aquele que especula, a questão de sua beatitude eterna não pode apresentar-se, justamente porque sua tarefa consiste em distanciar-se sempre mais de si mesmo e tornar-se objetivo, desaparecendo, assim, diante de si mesmo e fazendo-se força contemplativa de especulação. Eu sei muito bem em que dá tudo isso. Mas, vejam, os deuses bem-aventurados, esses grandes modelos do especulador, não estavam preocupados com a sua beatitude eterna. É por isso que, no paganismo, esse problema não se punha de modo nenhum. Mas tratar o cristianismo de maneira análoga simplesmente fazer confusão. Sendo o homem uma síntese

⁸¹ *Ibidem*, p 54.

de temporal e de eterno, a beatitude da especulação que o especulador pode ter será uma ilusão, porque é no tempo que ele quer ser eterno. Ai jaz o erro do especulador. O interesse apaixonado infinito pela eterna beatitude pessoal é, então, mais elevado do que felicidade da especulação. Ele é mais elevado justamente porque é mais verdadeiro, porque exprime exatamente a síntese. [...] o sujeito [especulador] é, em sua paixão, interessado infinitamente por sua beatitude eterna; ora a especulação deve ajudar. Mas, para especular, é preciso tomar justamente o caminho oposto, renunciar a si mesmo e perder-se na objetividade, desaparecer-se diante de si mesmo. [...] O cristianismo não se deixa observar objetivamente, justamente porque ele quer levar a subjetividade a seu paroxismo; quando a subjetividade é assim corretamente posta, ele não pode ligar sua beatitude eterno especulação. Permito-me esclarecer por uma imagem tomada do mundo sensível a contradição entre o sujeito apaixonadamente interessado e a especulação quando ela deve ser-lhe uma ajuda. Ao querer-se serrar, não se deve apoiar muito sobre a serra; quanto mais sutil a mão do serrador, melhor vai a serra. Se alguém apoia com toda a sua força, não consegue serrar. Ocorre o mesmo com quem especula: ele deve ficar objetivamente a vontade, mas aquele que tem um interesse apaixonado infinito por sua beatitude eterna torna-se subjetivamente o mais pesado possível. Fazendo isso, torna-se impossível especular. No caso, então, o cristianismo exige do indivíduo esse interesse infinito (como supomos, pois é aí que reside o problema), é fácil ver que é impossível ao sujeito encontrar na especulação o que ele procura. (SAVIAN FILHO. 2008, p. 86-87).

O texto de Kierkegaard, apesar do tom apologético na elaboração epistemológica, a especulação pode conduzir o indivíduo a uma autossuficiência, quando na verdade deve conduzir à insuficiência. E ao apresentar o cristianismo como exemplo contrapondo ao paganismo, não está aqui fazendo uma pregação cuja finalidade seria a conversão do indivíduo. Em vez de pretender demonstrar a verdade da fé religiosa ou defendê-la em termos racionalistas, Kierkegaard está demonstrando que ela é razoável e não irracional. Trata-se de um desejo de transcendência vivido na construção de si, nos diferentes estratos da consciência na experiência de transcendência. Não se trata de uma experiência vaga que poderia ser associada à experiência artística ou emocional, mas uma experiência em que a pessoa humana se põe em questão, constatando que sua realização depende da resposta que for dada e que esta resposta não pode ser outra senão um sentido divino.

Para Sören Kierkegaard, filósofo existencialista, a condição humana está marcada pelo abandono do Eu à sua sorte e contingência, portanto o homem estará condenado a angústia. E para Kierkegaard existem três estágios que nos levam ao desespero: o estágio estético, ético e religioso e nesse estado existem dois níveis que apresentaremos de modo sintético. A intenção é

contribuir com a tese de que a religião é um lugar de sentido, na perspectiva de Kierkegaard que se liberta da angústia sem cair no desespero.

Estágio estético: marcado pelas experiências sensoriais, pela busca paradigmática do prazer (no caso do Don Juan pela mulheres) infinito por sensações. O sentido da vida é dado pelo prazer, o significado nasce do gosto e não da ideia ou da representação intelectual ou raciocinada⁸² dos significados possíveis da vida.

Estágio estético: seria marcado pela busca de dissolução da angústia, por meio das sensações (aesthesis, em grego). Sexo, bebida, jogos, viagens, consumo seriam exemplo evidentes dessa saída estética. De modo mais sofisticado, a filosofia do gozo da força de si mesmo, de Nietzsche, seria um exemplo de saída estética [...]

Para Kierkegaard, essa solução é típica do dom-juanismo. O autor faz referência ao personagem sedutor que vivia do gozo de submeter as mulheres ao desejo por ele. Esse modo de vida acaba por perder a força quando o encanto de seduzir se desfaz, antes mesmo de a sedução se concretizar. As mulheres, de certa forma, deixam de serem encantadoras para o Don Juan deprimido e entediado. Na interpretação de Kierkegaard, o desespero então se instala, pois a tentativa estética não é capaz de solucionar a angústia (ou vazio) que sente Don Juan. (PONDÉ. 2017, p 19).

Estágio ético: uma vida justa deve ser pautada pela busca racional, austera, transparente e universalmente justa, portanto Kant seria o filósofo ideia desse estágio:

O segundo estágio seria a vida ética. A ideia aqui, muito típica de Kant e de seu “ racionalismo do bem”, é a de viver uma vida honesta daria sentido ao nosso cotidiano. Trabalhar, cuidar da família e do patrimônio impediria de ser inumados pela angústia. [...] Mas, novamente, uma vida honesta será esmagada pelo “problema Jó”: os justos sofrem às vezes, mesmo mais do que os injustos, parecem estar mais bem adaptados à violência amoral do mundo [...]

O desesperar da ética talvez pareça mais terrível do que o desesperar da estética porque muitos assumem que isso seria o niilismo absoluto: se não há sentido em sermos justos, não há sentido algum, e os cínicos ganharam a batalha. O niilismo ético ou moral, como fantasma do mundo contemporâneo, também produzirá, ainda de que de forma atenuada “ produtos niilistas”, que serão muito mais eficazes principalmente para jovens

⁸² Cf: PONDÉ. 20017, p. 54

com fortes dificuldades de relacionamento em sua vida social ou pessoas mais velhas em crise com o cônjuge ou com filhos. (PONDÉ. 2017, p.21).

Estágio religioso 1: este estágio é mais ligado diretamente às expectativas de uma vida religiosa cercada por aspectos doutrinários que incidem na conduta do fiel. Depois das críticas que filósofos como Nietzsche, Freud, Marx e Feuerbach⁸³ fizeram à religião, muitos pensaram, equivocadamente, que havia terminado o reinado das crenças como produtoras de significados:

O estágio religioso 1 se aproxima do estágio ético, na medida em que o seu centro de gravidade são as normas de comportamento, mas implicadas com a vida relacionada à comunidade religiosa sob o domínio da doutrina eclesial (no caso de Kierkegaard, a igreja Reformada dinamarquesa) e sua burocracia e clero. Associado a esse fracasso da verdade na vida eclesial, o religioso também nos leva ao desespero, devido à capacidade da vida religiosa doutrinária de dar conta da complexidade dos avanços do mundo moderno e responder as “angústias” históricas do crente em via de ser esmagado pelos ganhos do secularismo.

Entretanto, o marketing existencial aqui também encontra seu nicho de mercado de bens significados, já que a vida eclesial de “ massa” atual produzirá sentido principalmente em setores mais pobres (ou economicamente vulneráveis). Assim vai gerar um sentimento de pertencimento para as pessoas, cercadas por um mundo hostil e devastado pela lógica burguesa do sucesso material e pela dissolução de vínculos que acompanha esse processo social e psicológico.

Para Kierkegaard, [...] todos esses três estágios fracassam na tentativa de dissolver a angústia. Ao final, eles produzem apenas desespero e um retorno à angústia, mas, agora, sem que nos reste nenhuma esperança de escarpá-la. (PONDÉ. 2017, p.22).

Estágio religioso 2: É o único estágio que não nos lança no desespero que é tentar fugir da angústia sem conseguir. O salto na fé, de certa forma é um salto na angústia; trata-se de aceitar a vida como ela é, sem correr o risco do auto engano. “ Saltar na fé” é crer sem negociação, sem recorrer à “ agenda”⁸⁴ dos compromissos de Deus para conosco. É crer sem expectativas econômicas de retorno da fé.

[...] Para o filósofo, o estágio religioso 2 seria o único capaz de produzir uma verdadeira “saída” para a angústia. Essa “saída” seria aceitá-la como fato

⁸³ *Ibidem*, 58,

⁸⁴ *Ibidem*, p 60.

insuperável da condição humana (nossa substância primeira) e “apostar” em Deus como parceiro na vida, sem vínculos institucionais ou doutrinários. [...] Eis o salto na fé, “assinatura” do estágio religioso 2: vida corajosa com angústia ao lado de Deus e uma vida livre da Igreja. A ideia de “salto” é muito típica da tradição existencialista porque carrega a angústia como parte do processo (o “frio na barriga” que significa saltar num abismo, pressuposto na própria imagem e ato do salto. O filósofo francês André Comte - Sponville (1952) traduz essa ideia de forma menos dramática, como “bom dia, Angústia!” . que significa viver com angústia, perceber que ela nunca vai passar, mas podermos ter com ela uma vida “civilizada e criativa” . Para nosso dinamarquês, esse salto levaria a uma condição espiritual mais sólida e próxima de Abraão, o cavaleiro da fé. (PONDÉ. 2017, p. 22).

Texto: Edith Stein (1891-1942) - Fé e experiência pessoal.

A alma deve entrar nas trevas da fé, o único caminho para Deus. Participará então da contemplação mística - lampejo na escuridão, sabedoria secreta de Deus, conhecimento obscuro e geral: único que condiz com Deus incompreensível, o Deus que ofusca razão e que lhe parece trevas, essa contemplação penetra alma e o fará tanto melhor e mais perfeitamente quanto mais livre a alma estiver de todas as outras impressões; ela é muito mais pura, delicada, espiritual e íntima do que qualquer coisa que a inteligência conheça pela atividade natural do espírito; é também supratemporal: um verdadeiro começo da vida eterna em nós. Não se trata simplesmente de aceitar a mensagem da fé, tendo-a ouvido, nem do voltar-se da alma para Deus, conhecido somente por ouvir dizer; mas de um íntimo “ser tocado” por Deus e viver uma íntima experiência de Deus, o que tem a força de desprender a alma de todas as coisas criadas, elevá-la e mergulhá-la em um amor que desconhece o objeto amado.(SAVIAN FILHO. 2008, p. 88-89).

Edith Stein é um bom exemplo de como a religião e a experiência pessoal da fé qualifica e muito algumas pessoas. Declarou-se ateia ao começar os seus estudos, mesmo sendo de família judia. Frequentou o grupo de fenomenólogos liderado por Edmund Husserl (1859-1938), ficou perturbada ao saber que aqueles pensadores tão aplicados e rigorosos fossem religiosos. Ao ser informada da morte do seu grande amigo e filósofo de Adolf Reinach (1883- 1917), hesitou em visitar sua esposa, pois não sabia o que dizer e tampouco como consolá-la. Encorajando -se foi ao encontro da viúva. Edith ficou surpresa ao encontrar a amiga numa paz de espírito, de modo que foi a viúva quem a consolou. Esse fato fez aumentar em Edith Stein a atração pela vivência religiosa, a tal ponto que logo se converteu. A religião passou a ser fonte de sentido, não é apenas especulação

intelectual. A experiência religiosa reflete o encontro com um presença que a tudo dá sentido e não apenas ideia.

Texto: Jacques Derrida (1930-2004) - Religião e razão desenvolvem-se juntas.

[...] ficaríamos obcecados pelo fenômeno dito “da religião” ou do “retorno do religioso” hoje se continuássemos a opor ingenuamente a Razão e a Religião, a Crítica ou a Ciência e a Religião, a Modernidade Tecno - científica e a Religião. No pressuposto de que se tratasse de compreender, compreender-se-á algo “do-que-se-passa-atualmente -no-mundo-com-a -religião” (e porque “no mundo”? O que é o “mundo”? O que é pressuposto? etc.) se continuarmos a crer nessa oposição inclusive nessa incompatibilidade, ou seja, se permanecermos em certa tradição das Luzes, somente uma das múltiplas Luzes dos últimos três séculos (não de uma Aufklärung cuja força crítica esta profundamente enraizada na Reforma), antes, pelo contrário, essa luz das Luzes, que atravessa como um raio, um só, um certa vigilância crítica e antirreligiosa, antijudaico-cristã-islâmica, um certa filiação “Voltaire-Feuerbach-Marx-Nietzsche-Freud- (e até mesmo) Heidegger” ? Para além dessa oposição e de sua herança determinada (aliás, tão bem representada do outro lado, do lado da autoridade religiosa), talvez pudéssemos tentar “compreender” em que aspecto, longe de se opor o desenvolvimento imperturbável interminável da razão crítica e tecnocientífica transporta, suporta e pressupõe a religião. Seria necessário demonstrar, e isso não será simples, que a religião e razão tem a mesma fonte. [...] Religião e razão desenvolvem-se juntas, a partir desse recurso comum: a garantia testemunhal de todo performativo que se compromete a responder tanto *diante* do outro, quanto a *respeito* da performatividade performate da tecnociência. A mesma fonte única divide-se maquinalmente, automaticamente, e opõe-se reativamente a si mesma: daí as duas fontes em uma. Essa reatividade é um processo de indenização sacrificial, ela tenta restaurar o indene (heilig- santo) que é ameaçado por ela própria.[...] Quanto a resposta, é uma coisa ou outra: ou ela dirigir-se-ia ao outro absoluto em quanto tal, com uma mensagem entendida, escutada, respeitada na fidelidade e na responsabilidade; ou ela replica, contrapõe, compensa e se indeniza na guerra do ressentimento e a reatividade. Uma das duas respostas deve sempre poder contaminar a outra. Nunca se chegará aprovar que se trata de uma ou da outra, nunca em um ato de julgamento determinante, teórico ou cognitivo. Tal pode ser o lugar e a responsabilidade do que é dominado a crença, a fiabilidade ou a fidelidade, ou fiduciário, “ fiança” em geral, a instância da fê. (SAVIAN FILHO. 2008, p. 90-92).

Com esse texto de Jacques Derrida, queremos apontar a grande herança legada pela tradição religiosa e filosófica da humanidade, tanto judaico-cristã como greco-romana que

compreendia a Religião como aspecto fundamental da vida humana. O mesmo precisa ser dito das tradições mesopotâmica, egípcia e hindu. O fato religioso atestado universalmente, a que se poderia chamar de “teórica”, “racional” ou “filosófica”⁸⁵ por sua capacidade de demonstrar o divino. Essa capacidade fica demonstrada pelo desejo de realizar plenamente e pela busca do bem. O desenvolvimento técnico-científico não precisa ser excludente o sujeito que produz ciência, técnica é também o sujeito que tem assentimento da sua inteligência e da sua vontade a experiência religiosa. Ambas crescem muito mais quando caminham juntas do que quando estão em permanente conflito.

Com os textos acima citados, apresentamos pensadores que viam a religião como lugar de sentido e significado, com razoabilidade e racionalidade, necessário ao homem que está aberto à transcendência; da mesmo que apresentamos pensadores que viam a religião como fuga, invenção, ilusão, irracional, alienante, fraqueza, portanto lugar sem sentido e significado, se o homem deseja realização encontrar-se-á encerrada em si mesmo e na relação com o objeto que o cerca. O fato que aqui queremos pontuar, é de que a religião é mais um dado natural do que cultural, ainda que tenha muita gente que queira desacreditar às religiões;

Precisamos reconhecer que, para desacreditar as religiões muitos filósofos afirmaram, repetidas vezes, que elas são invenções culturais, geralmente ligadas às estruturas de poder, tendo como objetivo a dominação das pessoas. Ocorre, porém, que as ciências antropológicas, nos últimos anos, têm legitimado a prática religiosa como um componente “natural” da condição do ser humano. Do ponto de vista histórico isso se confirma, porque, segundo especialistas, já o homem de Neandertal (que viveu, mais ou menos, entre 200 mil e 35mil a.C) teria experimentado a crença no sobrenatural. Essa crença teria sido vinculada ao fenômeno da morte, que, por sua vez, representava um desafio, no sentido da exigência sentida pelo homem de se explicar a si mesmo. Os historiadores reconhecem que, mesmo sem dispor de nenhuma manifestação extraordinária, o homem, em nível global, imagina uma vida depois da morte, que ele define como vida “melhor”, e que teria lugar, segundo os diferentes casos, ou no céu, ou sob a terra, ou no mar etc. e esse dado é ainda mais importante se considerarmos que talvez mesmo os Pitecantropos (mais próximos dos animais, como que intermediários entre primata e o homem), em sua vida afetiva e social, já davam sinais de conceitualização no que se refere ao nascimento e à morte, à ligação com amigos, à reação abstrata aos fenômenos da natureza etc. Se eles tematizavam o nascimento e a morte, pode-se supor que, de algum modo, eram sensíveis a uma dimensão sobrenatural da vida humana. [...] Seja como for, certas

⁸⁵ *Ibidem*, p.69

críticas à prática religiosa mostram-se inválidas, como é o caso, por exemplo das críticas feita por alguns filósofos seguidores de Marx e Nietzsche, quando dizem que a prática religiosa é uma violência à condição humana, uma diminuição do humano ou um instrumento de dominação social. (SAVIAN FILHO. 2008, p. 20-21).

O campo religioso é muito amplo, plural e diversificado e muitas vezes demarcado pela violência, imposição, proselitismos e negações da experiência alheia. A nossa intenção não é de apologia a essa ou aquela religião, mas de aprontar as fenomenologias religiosas como lugar de sentido. É fato de que, as religiões estão classificadas em maiores e menores, animistas, monoteísta e politeístas, orientais e ocidentais, africanas e asiáticas. Apresentamos brevemente o monoteísmo, politeísmo e budismo porque de algum modo toca o todo do universo religioso e que conceitos estão nelas agregados. As tribos religiosas ditam o ritmo de cada cultura porque nelas estão imbricados valores morais, sociais, tradicionais de vidas marcadas positivamente ou negativamente pelo fenômeno religioso.

Monoteísmo: judaísmo, cristianismo e islamismo são as três grandes religiões que marcaram acentuadamente a história da humanidade imprimindo uma cultura própria:

Essas religiões são denominadas monoteísta porque creem na existência de um único Deus (mono: um; teísmo: afirmação da divindade). O primeiro elemento comum das três religiões, portanto, é o fato de crerem que existe apenas um Deus. Outro elemento comum é a afirmação de que Deus é o Criador de tudo: na Bíblia, observa-se que, tanto para o judaísmo como para o cristianismo e o islamismo, a narrativa mítica do livro do Gênesis exprime a obra de Deus ao criar o mundo. Isso quer dizer que, segundo o discurso das três religiões monoteístas, o mundo nem sempre existiu. Antes da existência do mundo havia somente Deus. E Deus decidiu criar o mundo a partir do nada, quer dizer, sem nenhuma ajuda exterior nem nenhum material. Deus simplesmente inventou tudo ao mesmo tempo: a matéria, o tempo, o desenvolvimento da vida etc. outro elemento importante, ainda e comum ao judaísmo, ao cristianismo e ao islamismo, refere-se à fé na possibilidade de que Deus interfira na história da humanidade, em benefício do ser humano. (SAVIAN FILHO. P. 2008, p 13-14)

Vejamos as razões filosóficas que justificam o monoteísmo:

1. Deus é um ser transcendente, pois é diferente de tudo o que conhecemos;
2. Deus é o princípio ou causa de tudo o que há, pois ele teria feito tudo;

3. Deus é absoluto, pois não depende de nada além de si mesmo para existir;
4. Deus é eterno, pois é absoluto;
5. Deus é único, pois é eterno e absoluto;
6. Deus é onisciente, onipresente e onipotente, pois é absoluto;
7. Deus é pessoal, pois assim como uma pessoa humana se relaciona, ele pode relacionar-se com a humanidade;
8. Deus é providencial, pois age em favor dos seres humanos;
9. Deus é perfeito, completo, pois, se carecer de alguma coisa, não será absoluto ;
10. Deus é bom, pois a maldade seria uma carência. (SAVIAN FILHO. 2008, p. 15-160)

Budismo: de um lado temos monoteísmo, que fala de ser divino, pessoal, transcendente, e do outro as tradições representadas pelo budismo, para as quais não há propriamente um ser divino, transcendente, pessoal, toda a existência é vista como sagrada:

[...] Mas Deus não pode ser diferente? Não há dúvida de que Deus pode ser visto de maneira diferente dos três monoteísmos que mais influenciam a cultura Ocidental. Não podemos esquecer, por exemplo as religiões nascidas na Ásia e na África, às quais, inclusive, também exercem atualmente grande influência em nossa cultura. Aliás, a própria divisão entre Oriente e Ocidente pode ser posta em xeque. Apenas para elencar algumas das visões religiosas distintas das visões monoteístas, pensemos no budismo, nas religiões africanas, no kardecismo etc.[...] Por isso tomaremos o budismo como modelo, pois ele é suficiente para apresentar uma visão de um Deus que não é nem transcendente, nem pessoal, nem providencial, nem bom etc., [...]

O budismo chegou a ser chamado de uma religião “ religião sem Deus”, ateológica, pois, ao menos segundo o budismo mais antigo, chamado “budismo teravada” , não há um ser supremo; ao contrário tudo o que existe seria parte de uma grande unidade sagrada, um fluxo universal que não cessa jamais, sem começo nem fim. Cada um ser, então não passaria de uma concentração dos elementos que compõem esse fluxo. Por isso, pode-se perguntar se o budismo fala realmente de “Deus”. Na verdade, mais do que de Deus, o budismo fala do ser humano, e, no máximo, fala de totalidade do cosmo como uma unidade divina, absoluta. Não fala de um ser soberano, princípio e regente do cosmo, distinto deste, pessoal, transcendente etc. assim haveria certa semelhança entre a visão budista de Deus e a visão kardecista, a taoísta etc. (SAVIAN FILHO. 2008, p.16-17)

Politeísmo: religiões que creem na existência de mais de um Deus (poli: mais de um; teísmo: afirmação da divindade):

Em primeiro lugar, é preciso dizer, que certas tradições politeístas, como algumas religiões afro-brasileiras, por exemplo, acabam por afirmar a existência de uma divindade suprema que seria o regente de outras divindades subordinadas. Desse ponto de vista, esse tipo de politeísmo pode ser associado a um tipo de monoteísmo, pois afirma a existência de um ser como princípio ou fundamento de seres secundários. Ora, se é assim, então se levantam questões muito parecidas com aquelas levantadas para o monoteísmo estrito: qual o sentido de falar de um ser absoluto, princípio de todas as coisas etc. em segundo lugar, porém, é preciso dizer que, se o politeísmo afirma explicitamente a existência concomitante de dois ou mais deuses, então ele contraria uma exigência da razão filosófica, qual seja, a de que não possa haver dois seres absolutos ao mesmo tempo, pois um relativizaria o outro.[..] (SAVIAN FILHO. 2008, p.18-19)

Vejamos porque do ponto vista filosófico não há sentido o politeísmo:

1. Se há um ser divino, ele tem de ser distinto de todas as coisas, pois essa distinção é a única maneira de garantir que, como divino, ele seja princípio de tudo o que existe (se ele não for diferente, nada garantirá que ele não se submeta ao mesmo dinamismo que produziu os outros seres).
2. Sendo distinto de todas as coisas e sendo princípio delas, o ser divino tem de ser perfeito, completo, para poder ser visto como fonte de tudo o que existe;
3. Se o ser divino tiver alguma carência, isso significará que ele poderá receber de fora algo que o complete; mas, então esse algo será superior a ele, passando, portanto, a ocupar o lugar do divino;
4. Justifica-se, portanto, que o divino seja um ser único];
5. Se houvesse mais de um ser absoluto, seria preciso admitir que um não produzira o outro (pois todos seriam absolutos), mas ao mesmo tempo, a um faltaria o outro [...];
6. Havendo falta, não se pode falar de absoluto, de ser supremo, de maneira que somos levados a afirmar que, se houver um deus, ele terá de ser único. (SAVIAN FILHO. 2008, p. 19).

A partir desses três lugares religiosos: monoteísmo, budismo e politeísmo, de algum modo apresentamos o universo plural e diversificado do campo religioso. Lugares estes de produção e destruição, muitos em nome da religião e mesmo de Deus cometerem atrocidades, desde genocídios, infanticídios até o suicídios em massa. A partir desses dados muitos se perguntaram e

perguntam porque dá o assentimento da razão e do coração à religião e a Deus? A intolerância e as guerras, provocadas pelas religiões não negam por si mesmas os valores nelas existentes. É bom lembrar que nem toda religião pratica a violência. Mesmo os aspectos negativos do passado cristão, podem impedir de constatar as intermináveis contribuições que religião cristã trouxe para o ocidente. O islamismo que é associado ao terrorismo, tem uma vertente muçulmana que não ensina a violência. Os fundamentalismos religiosos, estão muito mais associados a interesses políticos, econômicos e culturais, mau resolvidos, ligados a egos inflados por poder, riqueza e prazer, e aqui a religião é um venenoso para esse indivíduos, porque não estão buscando sentido, mas se apropriado do sagrado para seus interesses escusos.

Dito isto, retomamos o caminho proposto neste capítulo de apresentar o religião como lugar de significado. Os símbolos religiosos revelam muito mais do que aparentam. O campo simbólico nos põem diante do mistério, do sagrado, portanto do divino. Se os signos são denotativos, os símbolos por sua vez são conotativos⁸⁶ por sua pluralidade de sentidos, significado e significante são infinitamente abertos até a antinomia. Por isso o significado do símbolo vai depender de onde estiver, por exemplo: o fogo num lugar sagrado tem um significado, fora desse lugar, tem outro sentido, e o significado da vida passa por esse caminho dos signos e símbolos, para melhor explicitar vejamos:

O símbolo transsignifica: “o símbolo é um elemento desse mundo fenomênico (desde de uma coisa até uma pessoa ou uma acontecimento) que foi *transsignificado*, enquanto significa algo *além* de seu próprio sentido primário”. No símbolo, o primeiro sentido nos leva além dele mesmo, enquanto nos movemos no primeiro sentido: “O símbolo dá *em transparência*”. Por ser inobjetivável, o transcendente precisa de uma mediação, e essa mediação é simbólica. Por exemplo, a água utilizada no banho ritual é o âmbito no qual se hierofaniza o sagrado como força de purificação. No âmbito da experiência religiosa, o Mistério é captado, experimentado, intuído, no claro-escuro do símbolo.

O símbolo é também relacional: pelo símbolo, o ser humano solidariza-se com o cosmo, com os outros seres humanos e especialmente com o Mistério. O simbolismo é em si mesmo, um fato social. O simbolismo é permanente, pois o simbolismo está nas coisas, enquanto manifestam uma modalidade do sagrado pelo que são e como são. É o caso das mediações cósmicas como a água, o sol e a terra. O símbolos fundamentais são, na sua maioria, patrimônio de toda a humanidade. (HIGUET. 2013, p. 463)

⁸⁶ Cf. HIGUET. 2013, p.462

No mundo contemporâneo, cuja demanda é ritmada pelo mercado, os signos e os símbolos têm sido apropriados e vendidos como bem existencial, provocando ainda mais confusão no campo religioso, contribuindo para o seu aspecto negativista. Os discursos que têm caracterizado a cultura da negação da religião sai do campo, psicológico, antropológico e sociológico para entrar no campo econômico. A religião só pensa em dinheiro dizem alguns, e em certa medida não estão errados porque os oportunistas religiosos crescem numa velocidade vertiginosa. O campo de atuação é amplo e fecundo porque a condição humana é miserável e de agonia. O Homem procura o remédio para curar a sua dor, o mercado lhe oferece esse remédio encapsulado no bem existencial, oferecido pelas religiões de mercado, basta que pague bem. Muitas pessoas buscavam nos finais de semana experiências catárticas, que ajudavam a lidar com as complexidades da vida, porém, têm trocado essa busca pela exigência de fazer sucesso, e isso passa pela ideia de consumo, já tratado no primeiro capítulo, o que na verdade tem recolhido dessa busca é o desespero. O sentido das coisas existenciais passa pelo enfrentamento e não pelo engodo vendido pelo mercado religioso.

A vida passa em nome de absolutamente nada. Quando Aquiles escolher morrer em Troia para ser lembrado por 1 milhão de anos, em vez de levar uma vida normal e ser lembrado por seus netos, ele se tornou símbolo daquilo que a humanidade nunca mais escolheu: coragem para além da vida cotidiana pequena e segura. Um dos defeitos da sociedade de mercado - e Adam Smith já sabia no século XVIII - é covardia como *éthos*.

Por isso a única maneira de o marketing existencial entender e, quem sabe, vender algum produto que venha de fato dialogar com a angústia pela autenticidade é tendo a coragem de sugerir o mal-estar como único modo autêntico de existência num mundo em que tudo se dissolve em busca desesperada por uma pequena cota de felicidade. E então voltemos, necessariamente, ao dilema da caixa de Pandora. Sabemos que Zeus nos deu a esperança como forma máxima de mal escondido no fundo da caixa de Pandora. Camus, em sua obra, nos desafiou a ter esperança no mundo. O desafio de Camus é o desafio de qualquer um que queira investir no mundo, sem mentir pra ele.[...] Portanto, um salto (kierkegaardiano ou nietzschiano) no mal-estar e na falta de esperança como estado de vida será a marca definitiva de autenticidade. Quem tiver coragem conseguirá. (PONDÉ, 2017, p. 181-182)

A coragem de lidar com o contraditório tem sido uma virtude cada vez mais restrita àqueles que entenderam que autossuficiência não é tomar nas mãos as rédeas de sua própria existência, porque isso na verdade é orgulho. Nesse aspecto o mundo simbólico da religião nos conecta com a reverência que devemos prestar à humildade para fugir dessa armadilha escamoteada

na segurança de si mesmo. Por essa razão, a religião se desponta como lugar de encontro, é despertar o indivíduo do seu entorpecimento existencial. A força do sagrado, (oposição sagrado/profano)⁸⁷ manifesta no relacionamento que os indivíduos estabelecem entre si, portanto a consciência de sagrado é despertado pelo grupo social, ideia defendida do Émile Durkheim (1858-1917), enquanto que para Mircea Eliade (1907-1986) se dá no nível do ser, portanto da ontologia, se o indivíduo existe, também existe o sagrado.

Para Durkheim, “sagrado” é tudo o que, em uma sociedade, é percebido como impositivo, e esse sentimento é banhado pela terminologia de tradições religiosas historicamente constituídas. A força do sagrado vem justamente do sentimento da influência que o grupo social tem sobre o indivíduo, que é assinalado e incorporado por ele às suas redes de significados.

Eliade tem uma visão ainda mais complexa. Para ele, sagrado é “aquilo que é”. Profano, por oposição, “é aquilo que não é” e, por isso mesmo, busca se aproximar do sagrado para “se apropriar” do Ser “por empréstimo ou analogia”. [...]

Os estudos transversais e comparativos de Eliade seu clássico Tratado de História das religiões (1949) mostra que os religiosos sempre busca elementos sagrados (pessoas, locais, datas, relíquias, plantas, animais vivos ou sacrificados) porque creem que graças a eles conseguirão forças para enfrentar o sofrimento do dia a dia. Eliade usa a expressão axis mundi (“centro do mundo” ou eixo do mundo) para se referir a lugares ou datas representativas em ações específicas no caldeirão religioso. (PONDÉ. 2015, p. 57-57).

Viver é perigoso, máxima repetida por Guimarães Rosa como que um mantra em toda a obra, Grande Sertão: veredas. Diante do nada, “nonada” dessa existência, podemos permanecer no imobilismo da vida, ou entrar no ritmo da vida, dançando ou chorando, as instâncias agregadoras ou desagregadora estão diante de nós para significar o nada de nossa condição. A religião é para Guimarães Rosa um instância de agregação, tanto mais para ele melhor, e aqui conceito refinadíssimos de religião se apresenta numa riqueza, numa narrativa epistemológica que nos deixa extasiados diante do seu conteúdo. Se não faz mal, não precisa desprezar, mas acolher e valorizar o ganho que esse universo religioso nos apresenta, para Guimarães Rosa é a religião que dar sentido, ritmo a vida marcada pelo nada da existência:

⁸⁷ Entre os pensadores envolvidos na controvérsia da oposição entre sagrado e profano incluem-se os filósofos alemães Rudolf Otto (1869-1937) e Friedrich Schleiermacher (1768-1834), este o criador da disciplina conhecida como “hermenêutica”; Mircea Eliade (1907-1986), historiador romeno das religiões; e o sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917). (PONDÉ. 2015, p.57).

Hem? Hem? O que mais mais penso, testo e explico: tendo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de Religião: para se desendoidecer,, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... muita Religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenhado a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me responde! Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar — o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. E eu! Bofe! Detesto ! O que sou ? — o que faço, que quero, muito curial. E em cara de todos faço, executado. Eu? — não tresmalho!

Olhe: tem uma preta, Maria Leôncia, longe não mora, as rezas dela afamam muita virtude de poder. Pôs a ela pago, todo mês — encomenda de rezar por mim um terço, todo santo dia, e nos domingos, um rosário. Vale, se vale. Minha mulher não vê mal nisso. E estou, já mandei recado para outra, do Vau-Vau, uma Izina Calanga, para vir aqui, ouvi de que reza também com grandes meremerências, vou efetuar com ela trato igual. Quero punhado dessa, me defendendo em Deus, reunidas de mim em volta... chagas de Cristo. (ROSA. 2001, p. 32)

Esse conceito de carência cognitiva da religião⁸⁸, deixou de ser uma parceira do discurso filosófico, pois não se sustenta. Desconstruir, desmerecer a religião me parece ser tão irracional quanto afirmar haver mais razoabilidade no discurso racional. Fomos tirados de nada e de alguma forma somos filhos do vazio⁸⁹, e não é equívoco de Guimarães Rosa começar a sua obra com o conceito rebuscado de “nonada” e não existe a possibilidade de negar o nada de nossa existência. Esse nada, recepcionado no universo religioso, ganha rosto, identidade, sentido e direção. A perfectibilidade se encontrou com a pecabilidade jogando o indivíduo num campo de batalha, lutando para não ser esmagado pelo desespero. E Pondé sistematiza esse processo de desconstrução epistêmica da religião amarrando à nossa discussão:

Basicamente, a desconstrução da validade epistêmica da religião gira ao redor de noções como alienação, privação, medo. Se seguirmos Feuerbach, Deus e sistemas religiosos são frutos da projeção psicológica (raiz da fantasmática metafísica decorrente) das qualidades melhores que existem na natureza

⁸⁸ Cf. PONDÉ. 2009, p. 242.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 247.

humana, logo, trata-se de uma alienação que priva o ser humano dessa verdadeira capacidade de agir no mundo. Para Marx, religião nada mais é do que um sistema de ideias, fruto de alienação da consciência no mecanismo de produza matéria econômica, logo também uma espécie de fantasmática a serviço da perda de percepção autônoma da realidade, instrumento de poder daqueles que possuem a administração desta produção material. Para Freud, a religião ficaria entre a materialidade de um sistema de rituais obsessivos e a idealização de um Pai não castrado, no máximo, um ato de revolta ridícula, medrosa e infantil. E para Nietzsche, nada além do que ressentimento de covardes. Dá a falta de virtudes morais à ausência de consciência da realidade, a religião só teria lugar como pensamento crítico de si mesmo. Não me parece que esse “pacote” de críticas se ausente diante de grande parte da produção conceitual em filosofia da religião, especificamente no que se refere à reflexão antropológico-filosófica no cristianismo. (PONDÉ. 2009, p. 243)

Retomarei aqui uma ideia acenada no primeiro capítulo de que tudo hoje são produtos comercializáveis. No mundo contemporâneo, comunicação ficou praticamente patenteada a redes sociais. Tudo que se necessita, ou não, é encontrado no mundo virtual, desde bens de consumo até bens imateriais. A organização do mundo real foi configurada e transportada para o universo virtual, toda a estrutura organizacional e econômica é operada na rede digital. O campo simbólico foi reconfigurado e também tem sido transportado para esse mundo virtual. Isso gerou um impacto imediato no modo de relacionamento com o objeto, com o sujeito e com sobrenatural. Relacionamentos, julgamentos, promoção e destruição humana têm um tribunal de acusação e condenação, chamado rede social, não existem inocentes nesse mundo virtual. A Verdade é que esse universo é operado pelo capital, e tudo se transformou numa *commodity*, e a vida espiritual do indivíduo se transformou numa commoditização da plataforma de mercado. Sacerdotes, gurus, xamãs, pais de santo bem-sucedidos, todos deverão receber aulas de *markentig* se quiseram falar a alguém, sobretudo ao Narcisos de plantão.

No mundo contemporâneo tudo é produto. O conceito de commoditização significa a precificação de objetos que a priori não eram vistos como produtos comercializáveis. Jesus é a maior commodity religiosa do ocidente. A espiritualidade num mundo altamente commoditizado passa a ser vista como linha de produtos oferecida a consumidores. Com o advento das redes sociais, essa commoditização se tornou ainda mais radical, uma vez que nas pontas dessa rede se encontram seres altamente solitários em busca de significado.

A pergunta que os especialistas se fazem continuamente é em que medida “bens espirituais” retêm o valor espiritual original de dar significado prático à

vida num “bem espiritual perecível”, como todo bem? Muitos entendem que o destino dessa forma de espiritualidade é tornar-se uma espiritualidade para idiotas, na medida em que a “rapidez” do mercado de bens espirituais implica a contínua superação da oferta. Chegamos mesmo ao day temple, à semelhança ao day spa. Uma vez que o consumo nas redes tende à velocidade infinita, a hiperefemeridade deve acompanhar a velocidade de tais produtos (PONDÉ. 2018, p.156)

No frenesi da existência, de um mundo barulhento, caótico em que somos atropelados pela urgência em não fazer nada. A religião com a sabedoria milenar, tem constantemente apresentado ao Homem agitado; o deserto, o silêncio como lugar de encontro, de autoconhecimento, muito mais profundo do que a psicologia de auto-ajuda tem produzido pelos bens de consumo. Deserto, silêncio não implica necessariamente um lugar geográfico, basta olhar a nossa volta para ver quanta solidão, ainda que seja uma solidão que grita por presença, ou ainda à solidão afetiva de ser abandonado pelos seus. A solidão do deserto proposta pelas tradições religiosas têm um caráter de silenciar tantas vozes que perturbam e impedem de perceber um presença delicada que ordena as tempestades de nossa vida silêncio. O silêncio proposto religião é o do calar para ouvir, sentir e relacionar-se, é o silêncio epifânico:

A solidão espiritual significa uma escolha. Não uma condenação. O espírito fala melhor na ausência de multidões, assim como no silêncio da alma. Esse silêncio é, antes de tudo, o silêncio de todos os mecanismos de defesa contra medos (demônios) que nos atormentam. O silêncio é uma forma particular de abismo. A vertigem espiritual habita, entre outras coisas o silêncio. Por isso que a espiritualidade *light* commoditizada ou espiritualidade para idiotas (que estão próximos, mas não são a mesma coisa) fracas como espiritualidade: mesmo que você vá um hotel distante sem muita gente, o ruído interno de alguém em “busca de bem-estar” impede o silêncio necessário para um contato profundo com a vida do espírito. O silêncio espiritual só se instala quando você está “morto” para si mesmo, algo impossível no mundo de consumo de bens de significados como o nosso. Por isso Jesus diz que para se salvar você tem que primeiro perder a vida.

Silêncio e solidão são sinônimos na vida espiritual. O silêncio fala da superação de toda forma de ruído a serviço da mentira social que sustenta o que há de falso no mundo. É a possibilidade de olhar dentro de si mesmo sem nenhuma voz que impeça o autoconhecimento para além de qualquer projeto de felicidade. (PONDÉ. 2018, p.170)

Para concluir o capítulo, reproduzirei o memorial da profunda e fulgurante iluminação religiosa, experimentada por Blaise Pascal no dia 23 novembro 1654 e que ele carregava costurado em sua veste, encontrado alguns dias depois de sua morte. A experiência gravada em seu

coração e gravada em papel sindicou tudo para ele, a vida sorriu em meio a algoritmos e em meio ao tribunal da razão que naquele período ditava o ritmo da vida. O conhecimento lhe chegou pela ordem do coração, e os dados da religião e da moral são tão informativos como os dados da razão científica. Para ele, o verdadeiro Deus capaz de fazer feliz a criatura, não é o “Deus dos filósofos”, mas o Deus de Abraão, Isaac e Jacó. De fato corações tem razões que própria razão desconhece.

Ano da graça de 1954

Segunda-feira, 23 de novembro dia de S. Clemente papa e mártir e de outros nos martirólogo.

Vigília de S. Crisógono mártir, e outros.

Das dez e meia da noite aproximadamente, até por volta da meia-noite e meia. Fogo.

“Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó”, e não Deus dos filósofos e dos sábios.

Certeza, certeza, sentimento, alegria, paz.

Deus de Jesus Cristo.

Deum meum et Deum vestrum.

“O teu Deus será o meu Deus”.

Esquecimento do mundo e de tudo, exceto de Deus.

Não se encontra senão pelos caminhos assinalados pelo Evangelho.

Grandeza da alma humana.

“Pai justo, o mundo não te conheceu, mas eu te conheci.”

Alegria, alegria, alegria, prantos de alegria.

Eu me separei.

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

“Meus Deus, acaso vós me abandonareis?”

Que eu jamais seja separado dele, eternamente.

“Esta é a vida eterna, que reconheçam unicamente a ti, verdadeiro Deus, e àqueles que tu me enviaste, Jesus Cristo.”

Jesus Cristo.

Jesus Cristo.

Eu me separei; eu o evitei, reneguei, crucificado.

Que jamais seja eu dele separado.

Não se conserva senão pelos caminhos ensinados pelo Evangelho.

Renúncia total e doce.

Completa submissão a Jesus Cristo e ao meu diretor.

A alegria para sempre por uma um dia de provação sobre a terra.

Non obliviscar sermones tuos. Amen. (REALI. 2017, p.532)

A busca por sentido tem sido a obsessão humana. Mas, essa busca não pode ser só motivada por razões objetivas e subjetivas, econômicas e sociais, psicológicas e morais,

antropológicas e filosóficas, ela precisa ser, sobretudo por identidade. A identidade revela quem você é, sua filiação, sua origem, se descobrindo quem sou, descobrirei onde irei e em que condições. O papel da Religião não é outro senão este de ajudá-lo a realizar essa descoberta. Isso não significa que você vá permanecer nesse lugar que para muitos é remédio, e a tantos outros é veneno. Realizamos esse itinerário passando pelo o Homem autossuficiente e por todas as suas vicissitudes, encontramos um homem rico em conquistas materiais, intelectuais e prazerosas, mas também pobre de sentido e significado. Afetado profundamente pelo vazio existencial, vive na lei da compulsória, num circuito de neuroses, patologias e vícios. A drogadição, a depressão e o suicídio têm sido os sintomas que mais revelam a crise de sentido e significado. O tédio, o vazio e a angústia serão a companhia mais indesejada do Homem autossuficiente.

Passamos também pelo Homem suficiente, cuja característica é ser autossuficiente e orgulhoso no seu endeusamento; o que caracteriza o homem insuficiente é a sua humildade em reconhecer que a miséria é a sua condição nesse mundo. A abertura para o relacionamento com a transcendência e o seu pedido de socorro têm sido a força que o faz suportar a sua condição miserável, na busca de redenção e realização, o Homem insuficiente reconhece a sua disjunção ontológica provocada pelo pecado original. Aprendeu a duras penas a não se deixar enganar pelas paixões desordenadas, ou melhor a administrar por meio do divertimento, a angústia que atormenta a todos os mortais. A insuficiência foi o remédio encontrado pelo Homem insuficiente para colocar-se diante do transcendente, implorando pela graça sobrenatural para suportar a existência decaída. Somente o Criador é capaz de providenciar o antídoto para o veneno inoculado no ser humano. E esse antídoto pode ser aplicado por meio da figura de um mediador que suporte a agonia da existência decadente e ofereça um sacrifício perfeito, e a perfeição desse sacrifício só é alcançado pela oferta do seu próprio sangue. O homem insuficiente reconheceu o mediador e a ele deu o assentimento de sua vida recebendo por meio desse reconhecimento o antídoto de seu veneno.

Por fim, chegamos ao papel da Religião para o Homem autossuficiente e para o Homem insuficiente. Se o homem autossuficiente desejar e procurar um remédio para as suas feridas, a religião desempenhará esse papel de curar as feridas, ela é a hospedaria e os cuidados médicos são oferecidos numa gratuidade para com o mistério que ali se manifesta. A hierofania se manifesta no cuidado dispensado aos enfermos. A epifania do sagrado ilumina, esse lugar chamado religião para curar as doenças da alma. O antídoto para a crise de sentido e de significado do homem autossuficiente pode ser dado pela religião, a possibilidade de abertura para o outro e para um relacionamento com um tu, já é um grande passo para a cura do vazio existencial. A Religião como lugar de recepção do Homem autossuficiente pode garantir a este uma identidade e uma

direção, a decisão não é da religião, mas do sujeito que deseja buscar um lugar para dar sentido à sua existência. A possibilidade de transcendência é um caminho apresentado pela religião, há quem encontre outros caminhos, que faz todo sentido para si na imanência, a decisão é livre, cada um lida com o seu vazio existencial como quer. Já o Homem insuficiente encontrou na religião o remédio para lidar com suas feridas, aí sua identidade foi revelada e confirmada. Nesse lugar encontrou sentido e significado porque deseja o relacionamento com o transcendente, e a este presta reverência e adoração por meio de ritos, signos e símbolos.

Nesse último capítulo, a religião foi apresentada como lugar de sentido e significado, para vários pensadores um veneno, uma ilusão, uma fraqueza, uma alienação, para muitos outros pensadores um remédio para a angústia, agonia, desespero, *deficit* cognitivo, afetivo e social. Se para alguns é veneno, para outros é um santo remédio. A religião é mais íntimas de nós do que nós mesmos imaginamos, onde o Homem estiver estará a religião como afirmação ou negação, não porque ele produz religião como se dela fosse criador, mas porque manifesta o que nele está impresso ontologicamente.

Conclusão

A dissertação, produzida em três capítulos, trabalhou as questões atuais do comportamento humano e das suas vicissitudes. O grande paradoxo da contemporaneidade se verifica em dois conceitos antagônicos: de um lado, o Homem autossuficiente (antropocentrismo) e do outro o Homem insuficiente (transcendental). O Homem autossuficiente fechado em si mesmo, adquiriu um comportamento patológico, cujo desdobramento se verificou no comportamento, individualista, narcisista, consumista, niilista; enquanto que o Homem insuficiente percebe sua condição decadente, e para lidar com o sofrimento existencial se abre para possibilidade de transcendência. Este trabalho propõe verificar o paradoxo e apresentar a religião como possibilidade de resposta para o Homem autossuficiente e insuficiente. Ao realizar esse percurso se depara com a complexidade do tema, os seus limites e as fronteiras com às quais deveríamos lidar.

No primeiro momento, adequou-se o projeto à exigência do programa, para atender e alcançar os objetivos propostos. Um trabalho cuidadoso, porque o seu projeto foi pensado, sonhado mas precisava ser delimitado para atender as hipóteses levantadas. As adaptações foram realizadas e adequadas ao programa. No segundo momento, tomar contato com a bibliografia a cerca da temática, numa dinâmica de leitura, anotações e reflexões para desenvolver o conteúdo dissertado. O desafio gigante deste trabalho, porque a literatura produzida é vasta e segue os mais diversos caminhos, desde a perspectiva minimalista, reacionária, provocativa, chamativa até perspectiva maximalista. Leituras de autores como Blaise Pascal, Gilles Lipovetsky, Zygmund Bauman, Antônio Ciampa, Freud, Marx, Nietzsche, Espinoza, dentre outros, exige cuidado e atenção porque são autores dentro de contextos e culturas específicas, e que influenciaram épocas e tendências.

No terceiro momento, realizou-se a escrita do texto, uma tarefa árdua porque não se é o primeiro a redigir sobre o assunto, os clássicos dessa literatura já deram a chave de leitura para muitos aspectos do tema que está sendo elaborado. E ao mesmo tempo isso dá a você uma segurança cognitiva, o que está sendo escrito, é a partir de referenciais teóricos e não a partir de elocubrações imagéticas. A outra grande dificuldade é conjugar o referencial teórico com a realidade concreta, que exige do pesquisador respostas. A fenomenologia do comportamento humano reivindica soluções e direções para dirigir suas vidas.

Ao longo do trabalho, as hipóteses levantadas foram respondidas, o Homem autossuficiente se revela insatisfeito e por essa razão tem produzido um sociedade patológica, as conquistas chegaram, mas não chegou com ela, a realização ontológica do sujeito. O Homem insuficiente encontrou na possibilidade transcendência o seu lugar de esperança. A religião como lugar de recepção do Homem insuficiente e antídoto para o Homem autossuficiente, foi apresentada com resposta para esse paradoxo contemporâneo, de um lado o Homem fechado em si mesmo, experimenta vazio e solidão, do outro o homem miserável procurando socorro, um lugar possível para que ambos encontre acolhida e remédio, portanto sentido e significado é religião.

Os objetivos foram atingidos, as hipóteses foram respondidas com respaldo nos referencias teóricos e no comportamento fenomenológico da sociedade contemporânea. O Homem nesses últimos tempos têm enfrentado uma crise de sentido nunca antes noticiado. A sociedade modernizou-se, a tecnologia chegou e a era digital já dita padrões que dão ritmo ao cotidiano. Tudo isso deveria ter aproximado os seres humanos, mas o seu efeito é devastador, os homens nunca estiveram tão próximos, mas ao mesmo tempo tão distante uma dos outros. O lugar possível aproximação do Homem com o Homem é a religião.

O resultado da pesquisa está concatenado nos capítulos produzidos. No primeiro capítulo, abordou-se o homem autossuficiente no seu projeto de perfectibilidade, a luz do projeto técnico-científico, legitimado pelo uso exacerbado da razão. No primeiro movimento desse projeto, estava o desejo de libertação das instituições que regia a conduta dos indivíduos. O êxodo da teologia e das instituições reguladoras da vida humana daria a antropologia a chance de garantir a autonomia do sujeito e a sua plena liberdade. No segundo movimento do projeto, buscou criar um espaço adequado para a realização do progresso humano. E o terceiro movimento, foi a constatação de que o homem na modernidade está exilado não só da teologia / religião e das instituições, mas acima de tudo de si mesmo.

Nesse segundo capítulo, trabalhou-se a figura do homem insuficiente, a partir do dado bíblico, e a abertura para transcendência como chave para salvá-lo do tédio existencial a que foi submetido, pós queda adâmica. No diálogo com Pascal e as categorias pascalianas, configurou-se o homem insuficiente, desconfigurado pela autossuficiência, apresentando a *capax dei* como possibilidade de realização. A abertura para transcendência é o caminho apresentado por Pascal para salvar o homem de sua condição trágica. Reconhecer a sua miséria é a condição para sair do estado de miserabilidade no qual se encontra. Diante do desenvolvimento da ontologia humana, fica evidenciado que o fechamento para si mesmo é autodestrutivo e que a abertura para o relacionamento transcendental é a redenção humana. Isso não significa uma imposição à condição

humana, mas um convite ao relacionamento com o divino. O significado da vida passa pelo relacionamento consigo, com o outro e com o divino.

No último capítulo, a religião foi apresentada como lugar de sentido e significado, para vários pensadores um veneno, uma ilusão, uma fraqueza, uma alienação, para muitos outros pensadores um remédio, para a angústia, agonia, desespero, *deficit* cognitivo, afetivo e social. Se para alguns é veneno, para tantos outros é um santo remédio. A religião é tão íntima do ser, do que ser possa imaginar, onde o Homem estiver estará a religião como afirmação ou negação, não porque ele produz religião como se dela fosse criador, mas porque manifesta o que nele está impresso ontologicamente.

A pesquisa apresentou muitas questões como: existem outros lugares de sentido e significado para o Homem? O Homem autossuficiente é ateu? É contra a religião ou instituição religiosa? O homem insuficiente é um conformista? A religião promove indiretamente radicalismos? Intolerância? Por várias razões, não se trabalhou esses temas, porque não se teria condições para matizar nessa pesquisa temas que nos conduziria para muito longe e demandaria muito mais tempo de pesquisa, estudo e reflexões. Nada impede que seja trabalho no projeto de doutorado num momento oportuno.

Assim sendo, este trabalho pretende ser uma contribuição no campo da ciência da religião para significar a partir dos estudos, pesquisas e reflexões a condição humana.

Bibliografia:

- ABRAGNAMO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1962.
- . *História da Filosofia*. Volume IV. Lisboa: Lisboa. Editorial Presença, 1992.
- ATALLI, Jacques. *Blaise Pascal ou gênio francês*. Bauru: EDUSP, 2003.
- ALVES, Rubens. O que é religião?. São Paulo: Loyola, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- . *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- . *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- . *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CIAMPA, Antonio da Costa. *A estória do Severino e a história da Severina*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- COUTINHO, João Pereira. Por que virei à direita / João Pereira Coutinho, Denis Rosenfield; prefácio Marcelo Consentino. - São Paulo: Três Estrelas, 2014.
- ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. *Em que creem os que não creem?*. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- FRANCISCO, Papa. *Laudato Si' Louvado sejas*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- FRANKL, Viktor E. *Psicoterapia e Sentido da Vida*. São Paulo: Quadrant, 2003.
- . *Em Busca de Sentido*. São Leopoldo - RS: Sinodal; Petrópolis- RJ: Vozes, 2017.
- GASTON, Henri Gouhier. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. São Paulo: Dicurso Editorial
- GRACIOSO, Joel. *A relação entre Deus e o Mal segundo Santo Agostinho*. São Paulo: Palavra & Prece.
- . *Pequenas reflexões e teológicas*. São Paulo: Kenosis, 2016.
- HUISMAN, Denis. *Dicionário de Obras Filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- JHONSON. Allan G. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- KRAILHEIMER, Alban. *Pascal*. Lisboa: Publicação Dom Quixote, 1983.

- LACOSTE, Jean- Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- Mauriac, Francois. *O Pensamento vivo de Pascal*: São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio*. Lisboa, Religião D' Água, 1983.
- . *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. São Paulo: Olho d'Água; Loyola, 2014.
- MARTON, Scarlett. *Nietzche, filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010.
- MELO, Fábio de. *Crer ou não crer; um conversa sem rodeios entre um historiador ateu e um padre católico*. São Paulo: Planeta, 2017.
- MORA, J. Ferratér. *Dicionário de Filosofia Tomo II*. São Paulo: Loyola, 2001.
- . *Dicionário de Filosofia Tomo IV*. São Paulo: Loyola, 2001.
- OLIVEIRA, A. Francisco. *Conjecturas sobre a pós-modernidade na perspectiva da complexidade - Um diálogo crítico com a insuficiência pascaliana em oposição ao narcisismo contemporâneo*. Revista Último Andar, São Paulo, ano 5, n. 6, 2002.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- . *As provinciais: ou cartas escritas por Louis de Montalte a um provincial seu amigo e aos reverendos padres jesuítas sobre a moral e a política desses padres: tradução Roberto Leal Ferreira*. São Paulo: Filocalia, 2016.
- PASSOS, João Décio; USARSK, Frank (Orgs). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2003.
- PATITUCCI, Ana C. A., *A psicologia em Pascal: configurações da insuficiência no homem*. Dissertação em Ciência da Religião, PUCSP, 2002.
- PECORARO, Rossano. *Nihilismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- . *Filosofia da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- PETER, Ricardo. *Viktor Frankl: a antropologia como terapia*. São Paulo: Paulus, 1999.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *O Homem insuficiente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- . *Conhecimento na desgraça: ensaio sobre epistemologia pascaliana*. São Paulo: EDUSP, 2004.
- . *Marketing existencial: a produção de bens de significado no mundo contemporâneo*. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

- . *Do Pensamento no Deserto: Ensaio de Filosofia, Teologia e Literatura*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- . *O catolicismo hoje*. São Paulo: Benvirá, 2011.
- . *Guia politicamente incorreto da Filosofia*. São Paulo: LeYa, 2012.
- . *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: LeYa, 2013.
- . *Contra um mundo melhor: ensaios do afeto*. São Paulo: LeYa, 2013.
- . *A filosofia da adúltera: ensaios selvagens*. São Paulo: LeYa, 2013.
- . *A era do ressentimento: uma agenda para o contemporâneo*. São Paulo: LeYa, 2014.
- . *Os Dez Mandamentos (+um): aforismos teológicos de um homem sem fé*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.
- . *Filosofia para corajosos*. São Paulo: Planeta do Brasil 2016.
- . *Amor para corajosos*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2017.
- . *Espiritualidade para corajosos: a busca de sentido no mundo de hoje*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.
- . *Filosofia do Cotidiano: um pequeno tratado sobre questões menores*. São Paulo: Contexto, 2019.
- Ratzinger, Joseph. *Fé, verdade, tolerância - o cristianismo e as grandes religiões do mundo - tradução Silvar Hoepfner Ferreira*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2007.
- REALE, Geovane; ATISERI, Dario. *História da Filosofia: Do humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 1990.
- . *Filosofia: Antiguidade e Idade Média, vol. I: A Bíblia e Mundo Grego*. São Paulo: Paulus, 2017.
- . *Filosofia: Idade moderna, vol. II: Blaise Pascal: Autonomia da Razão, Miséria e Grandeza do Homem e Razoabilidade do Dom da Fé*. São Paulo: Paulus, 2017.
- . *Filosofia: Idade Contemporânea, vol. III: De Marx ao Neoidealismo*. São Paulo: Paulus, 2017.
- ROVIGHI, S. V. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Loyola, 1999.

- . História d Filosofia Contemporânea: do século XIX à neoescolástica. São Paulo: Loyola, 2001.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. Fé e razão: uma questão atual. São Paulo: Loyola, 2005.
- . Deus. São Paulo: Globo, 2008.
- . Religião. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- Scheler, Max. *Do eterno no homem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- . *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- SILVA, Franklin Leopoldo. *Felicidade*. São Paulo: Claridade, 2007. Coleção saber tudo.
- . O Mediador e a Solidão. Revista Cult, 2012.
- . *O outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2012 - (Filosofia: prazer de pensar/ dirigida por Marilena Chauí e Juvenal Savian Filho).
- , GRACIOSO, Joel. *A ética*. São Paulo: Martins Fontes, 2019 - (Filosofia: prazer de pensar/ dirigida por Marilena Chauí e Juvenal Savian Filho).
- VAZ, Henrique C. *De Lima. Raizes da modernidade: escritos de filosofia VII*. São Paulo: Loyola, 2012.
- . *Antropologia Filosófica: volume II*. São Paulo: Loyola, 2016.
- VILHENA, Maria Angela; PASSOS, João Décio (orgs). *Religião e consumo*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- ZIZEK, Slavoj; MILBANK, John. A monstrosidade de Cristo: paradoxo ou dialética. São Paulo: Três Estrelas, 2004.