



Protestantismo em Revista é licenciada
sob uma Licença Creative Commons.

Espiritualidade como ação crítica sobre a realidade

Spirituality as a critical action on reality

Celso Samir Guielcer de For*

Resumo

O texto visa tratar das dimensões da espiritualidade. Como primeiro elemento, lançamos mão de uma discussão epistemológica estabelecendo o lugar da espiritualidade no discurso científico. Depois, realizamos uma tentativa de reconstruir a compreensão sobre espiritualidade como discurso científico e como ação prática. Para demonstrar, por fim, como espiritualidade se torna mais significativa enquanto elemento histórico-vivencial na vida humana.

Palavras-chave

Espiritualidade. Crítica. Política. Ecologia. Ética e realidade.

Abstract

The text aims to address the dimensions of spirituality. As the first element, we used an epistemological discussion setting the spirituality of place in scientific discourse. Then we try to rebuild an understanding of spirituality as scientific discourse and practice as action. At the end, we try to demonstrate how spirituality becomes more significant as historical and experiential element in human life.

Keywords

Spirituality. Critical. Politics. Ecology. Ethic and really.

Introdução: aproximações hermenêuticas

Este ensaio tem a perspectiva de demonstrar como a vida do Cristo histórico pode demonstrar a realização humana no dia a dia. Em outras palavras, significa que a vida de Cristo prepara um sentido absoluto para aquele tipo de vida que chamamos humana, por isso a realização humana significa viver de forma autêntica a humanidade dentro de nós, um sentido que pode ser resgatado através do exemplo de Cristo. O potencial pedagógico discutido aqui se refere ao problema da compreensão da realidade. A grande questão é a

[Texto recebido em 23/02/2016 e aceito em 02/09/2016, com base na avaliação cega por pares realizada por pareceristas ad hoc].

* Celso Samir Guielcer de For. Mestre em Educação. Pós-graduado em Informática. Licenciado em Filosofia, História e Sociologia. E-mail: pedro.issa@ifam.edu.br

força contextualizadora, e por isso histórica, do modelo socioanalítico e hermenêutico da crítica realizada ao problema humano a partir de uma Cristologia, e as perspectivas traçadas na forma de uma esperança revolucionária, transformadora e, por isso, pedagógica.

Desta forma, a crítica do lugar social visa construir um modelo pedagógico-analítico para interpretar a realidade, e assim elaborar uma forma de agir e uma maneira de ser capaz de construir uma relação social mais eficiente, que é a base da civilidade. Civilidade, em nossa discussão, é entendida como ação prática diante da elaboração de um projeto pessoal chamado formação.

Assim compreender a educação como um processo singular de autocompreensão e de compreensão do todo se faz necessário. Como uma autointerpretação e uma interpretação do todo. Com isso, surge uma noção de educação, aprendizagem e de conhecimento um pouco mais ampla do que a tradicionalmente aceita.

Com esta forma de processo educativo, encontramos um vínculo entre a experiência religiosa e a construção de conhecimento. Além disso, não precisamos mencionar a questão da própria experiência de fé¹ como uma forma de conhecimento, e sim levar em consideração que a experiência de conhecimento e a experiência religiosa,² como sendo de autoconhecimento, e também de um conhecimento objetivo. Em outras palavras, o ponto comum entre a experiência do conhecimento e a experiência da fé se torna a capacidade de produzir um conhecimento acerca da dimensão objetiva e subjetiva do ser humano, assim produzir uma ciência que dê conta deste discurso, por isso Teológica.

Com isso, as três categorias que vamos perseguir são: conhecimento, cosmologia e antropologia. Elas vão nos mostrar de que forma a experiência religiosa como fenômeno humano é uma mediação entre o homem e seu mundo, transformando atitudes, ampliando o nível do conhecimento e por isso exercendo uma força pedagógica/religiosa.

O conhecimento universal entre a crença e a objetividade

O mundo atual, ao que parece, ainda se mostra como sendo sempre um mundo em uma constante dualidade platônica. Onde nossa realidade e conhecimentos são desvinculados de nosso agir como forma de continuarmos esta mesma dualidade acima mencionada. E desta forma precisamos produzir condições éticas, formalidades e uma

¹ Ver RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989. O texto em questão demonstra a necessidade da construção de elementos para análise do problema da fé. Porém, a importância do texto está em estabelecer, como o próprio autor diz, mediações para poder refletir sobre os assunto. Assim podendo apontar elementos importantes para esclarecermos nossa própria fé.

² Aqui vamos tratar da experiência religiosa como sendo uma expressão de uma religião. Com isso, nossa explanação vai girar em torno da ideia da prática de cristianismo.

busca pelas essências, pelo “Ser-Humano”. É uma epopeia que não encontra o fim, pois vemos todas as coisas desvinculadas para depois termos o maior trabalho tentando reconstruir cada uma das pontas soltas.

Quando estabelecemos um conhecimento como único, caímos em um fundamentalismo epistemológico, onde tudo tem apenas uma única cor. Esta estática tem problemas, pois quando uma sociedade que presa o conhecimento interdisciplinar e científico e esquece o potencial crítico deste mesmo conhecimento, pode encontrar na fé uma forma de retornar a sua própria origem e compreender que como o conhecimento pode vinculá-la à antiga experiência do conhecimento enquanto total, sem divisões disciplinares, um conhecimento que leva em conta a experiência do ser humano.

Por meio da ingenuidade que vem do senso comum, foi gerado historicamente um mito acerca da fé, como se esta fosse apenas um elemento mágico cujo único fim é determinar uma forma das pessoas sobreviverem a realidade crua que destrói neles qualquer tipo de esperança. A fé precisa de um processo de “desmitificação”, onde sua clareza seja dada como prática de fé. Assim fé gera um conhecimento que a sociedade prefere esquecer que é o conhecimento de si. Este pode ser esquematizado por uma estrutura filosófico-existencial do cuidado-de-si.

O cuidado em sua dimensão espiritual

O cuidado envolve um modelo de antropológico caracterizado pela responsabilidade. Em contraposição aos modelos antropológicos racionalistas que buscavam o modelo essencial da razão, o *homo sapiens sapiens*, como que por encanto, excluía dele a responsabilidade que este possuía com o mundo que o cerca. E ainda esta visão deste ser humano, este *homo sapiens sapiens*, acaba sendo a-histórico, exageram na consciência de si e na subjetividade e esquecendo o que está fora dela enquanto puramente “outro” e objetividade.

Desta forma, existe a construção de um modelo antropológico diferente daquele que vemos normalmente nas filosofias racionalistas. Quando partimos para a descrição antropológica tradicional vemos, por exemplo, teóricos partindo de certos núcleos principais: cultura, filosofia, teologia e etc. Por isso, aqui é fundamental que partamos de um ponto central: a questão da existência humana, ou mais especificamente da fé.

Nossa visão parte do drama existencial que se estrutura na forma inicial do termo: liberdade humana. Com isso, liberdade passa a existir pela sua prática exercida pelos homens desde o princípio dos tempos com o nome de livre arbítrio. Este é o primeiro grito que se quer registrar aqui é o da liberdade e sua co-irmã a responsabilidade. Porém, como pensar um ser humano cuja sua essencialidade seja a liberdade?

Por um lado, poderíamos cair no relativismo oferecido por filosofias existencialistas como a de Sartre, onde a liberdade faz parte da vontade e esta se converte, pela necessidade, em uma adesão racional sobre o evento. E com isto a significação fundamental da ação prática do ser humano está reservada a um egoísmo transcendental,³ onde aceito ser desta forma pelas vantagens oferecidas. De certa forma, muitas adesões realizadas no campo das religiões são feitas assim. Apenas uma aceitação por causa das vantagens que oferecidas pelo contexto que estas funções realizam.

Por outro lado, poderíamos cair na ideia de um transcendentalismo com o objetivo de construir uma anuência a este fundamento de ações. Um exemplo é Kant, para quem a ação do indivíduo é coordenada pela razão que busca guiar suas ações. Assim, tornar o indivíduo uma ligação realizada entre si e suas realizações através de sua própria existência. A grande questão que permanece como fundamento infundado é o processo da construção de uma representação antropológica sem a presença, sem o tempo, sem a história que envolve os sujeitos.

A liberdade não poder ser a ausência de regras ou a imposição delas, a liberdade deve ser um estar à procura de si, de seu espaço, pois *“os animais todos têm seu habitat no mundo e o homem está ainda à procura de seu verdadeiro lugar”*.⁴ Desta forma, o que vamos encontrar é a necessidade de abandonarmos formas de representar o homem de maneira que a história seja com ele, que sua ação faça história, para que, com isso, o homem possa estar à procura de seu lugar, à procura de si.

Das duas maneiras, ou pela liberdade de engajar-se ou pela imposição da razão livre, percebemos uma ausência da História chamada geral e da história vivencial destes seres humanos. Assim entendemos este ser humano como sujeito sem história. E este processo de procura que o homem precisa realizar está alicerçado na ideia de uma história viva e presente dentro de nós. Quem somos é esta procura constante sobre nós mesmos.

Antropologia e história: a existência humana

Quando falamos em antropologia, pensamos em uma descrição objetiva do problema humano. E quando buscamos esta descrição vemos como é necessário buscar certas determinações⁵ que têm como objetivo esclarecer mais o próprio homem. Estas determinações são apenas aqueles elementos que caracterizam fundamentalmente aquela pesquisa daquela ciência.

³ Em Kant, encontramos a ideia de um movimento da subjetividade para a objetividade. No que diz respeito à mora, Kant estabelece um princípio mais impositivo da presença do outro para que esta forma de pensar não caia em um egoísmo. Aqui acrescentamos o termo egoísmo ao transcendental exatamente para acentuar esta questão de dificuldade ética, moral e religiosa com relação com aos outros.

⁴ BOFF, Leonardo. *Sustentabilidade: o que é – o que não é*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 50

⁵ Aqui utilizaremos o conceito de determinação da mesma forma que Heidegger, quer dizer, forma pela qual cada ciência encontrar pontos mais firmes para suas descrições regionais no problema do ser.

De certa forma, o que vemos é um determinismo objetivo do problema do homem enquanto é. Quando buscamos descrever este homem como um conjunto de fatores biológicos e naturais que prescrevem o ser humano, esquecemos do fator social sobre o problema do homem, ou vice-versa.

Quem é este homem? Quando entendemos o homem como um feixe de sensações e emoções, ele se torna apenas um fator irregular da produção da identidade do ser humano. E desta forma o que podemos encontrar é uma fundação das relações humanas entre si. E esta relação está fundamentada também na nossa relação com o universo que nos cerca.

Assim, o ser humano não é físico apenas em seus átomos e em suas moléculas, como também uma máquina térmica que funciona a 37°C. Contudo, esta dimensão de exterioridade fechada sobre si mesma revela um homem limitado às condições que ele mesmo criou.⁶ Com isso, falar em demonstrar que existem outras dimensões do ser humano que precisam ser levadas em consideração parece brincadeira como, por exemplo, a espiritualidade.

Assim, mais que reconhecer o humano como humano, perceber que existem outras características para este homem. A espiritualidade, em uma tese de uma antropologia evolucionista, seria o ponto mais alto da linha evolutiva. Um grau tão grande de desenvolvimento que marcaria outra forma de interagir com o mundo que o cerca. A liberdade que a espiritualidade nos dá demonstra a forma, o como somos com o mundo. Com isso, podemos demonstrar inclusive que ter consciência sobre Deus tenha base biologia, conforme cientistas chamaram de chave de Deus.

Desta forma o que nos compõe são elementos cósmicos que se abrem como condição humana, em seu livro *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres*, o professor Leonardo Boff deixa clara a ideia de que a espiritualidade não é domínio de religião nenhuma, mas característica do ser humano que busca libertar-se.

Nem o espírito uma estrutura, ou domínio humano. Com Isso,

Ele (o espírito) remete a uma experiência originária, presente na filologia da própria palavra espírito. Espírito é todo o ser que respira, inspira e expira. Portanto, tudo o que vive é espírito ou portador de espírito. Deus antes de mais nada. Depois ser humano e animal. Em seguida a Terra com tudo que ela contém. Ela é vista como cheia de espírito, pois o vento que a circunda é sua respiração. Ela é vivenciada como Gaia, superorganismo vivo, a grande e generosa Mãe (...) que dá a vida a todas as criaturas e que expressa sua vitalidade.⁷

⁶ Conforme MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2012; BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 2004.

⁷ BOFF, 2004, p. 255.

Este texto revela a forma como esta noção nos persegue na forma transparente de vermos a realidade ao nosso redor, na falta de uma semântica mais compreensiva vinculada a experiência da vida nos dá esta noção de espírito. Este significa uma vida que seja capaz de reproduzir uma “experiência real de acolhimento e de unidade”. Uma comparação com o sopro vital, uma comparação com acolhida e com amor. Esta noção de espírito revela a forma como somos feitos, conforme diz no livro do Gênesis quando Deus fala: “façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança (Gn 1.26).

Assim também é comparado a um sopro. O sopro por que é uma energia vital, quando não há barreiras, bloqueios. Contudo, este espírito não significa um ser unilateral, algo que represente uma função estática sobre o mundo, mas dinâmica, mas não com o ímpeto destrutivo e sim acolhedor. Com isso, esta força se transforma em uma noção de um espírito cósmico. Este congrega, nos chama à construção de uma identidade, de uma consciência sobre nossa participação com este espírito cósmico, com este espírito humano.

E este espírito humano se torna sintetizador da unidade criadora. Um espírito na força e capacidade comunicadora, um espírito que seja capaz de criar contexto e significado do ser humano, uma grande força de transcendência que vincula o homem a esta experiência “fontal”⁸ e sua relação com o universo. E esta realidade do espírito humano que podemos compreender: o espírito divino.

A primeira coisa a se fazer é perceber que Deus não tem, nem traz referências estáticas, mas dinâmicas o que significa que ele pode sim se identificar mais com “o espírito-come-força-cósmica, energia vital que sopra onde quer e energiza toda a cosmogênese”.⁹ Do que com o motor imóvel, ou o “*sumu ens*”. Este espírito que é divino está sempre se modificando, energia incansável de viver.

A compreensão de Deus como espírito encaminha nossa experiência pelo viés vital, do jogo das relações e da subjetividade. Aprofundando estas experiências topamos com o Espírito absoluto, que vivifica todo o universo (*spíritus vivificans* do credo Cristão) com aquilo que chamamos Deus.¹⁰

Esta relação com Deus nos dá a compreensão da forma como nos relacionamos conosco. Este espírito, esta energia revela a energia que nós somos. Esta relação que nós somos, nos revela de que forma nós somos e como nós somos, este espírito é antes uma grande diferença daquilo que nos cerca. Dos elementos que transgridem nossa própria essência enquanto seres humanos.

⁸ Significa que o ser humano possui elementos que fundamentam sua forma de acessar o ser entre entes. Claro que poderíamos usar a noção de essência, mas devido ao significado cairíamos no problema do dualismo. E ainda, no fato que essência exclui qualquer forma de experiência quando na verdade a palavra “fontal” vem resgatar a ação, a experiência. Como em todos os evangelhos Jesus quer resgatar a experiência da fé e repete o mesmo exemplo, a fé se vive em comunidade, ou seja, não é possível desvincular a experiência deste acesso ao ser.

⁹ BOFF, 2004, p. 221.

¹⁰ BOFF, 2004, p. 221.

No entanto, este mesmo espírito gera uma unidade que é capaz de dar característica e identifica estes seres tão diferentes com uma unidade intrínseca e harmoniosa que desperta nossa tonalidade afetiva para com tudo que nos cerca. E esta tonalidade pode ser transformada em potencialidades extremas que podem nos dar cada vez mais humanidade. E assim o evangelho se torna um meio que pode tornar nosso relacionamento com os outros um caminho para a concretização do “Reino de Deus”. Esta relação desperta a capacidade de viver e conviver centrado no amor. Assim este espírito que passa sobre o social, sobre o relacional e encontra seu ápice no transcendental, nesta extrema transcendência que precisa comunicar-se consigo. E nesta comunicação de um profundo amor que funde o espírito humano e o divino na então chegada do “Reino de Deus”.

A identidade social: a dimensão política da espiritualidade

A grande tarefa realizada é a construção de uma identidade que significa convivência. Quando falamos no elemento da espiritualidade como forma de ação social, vê-se o funcionamento principal desta mola propulsora de qualquer forma de ação.

Assim, é claro que aqui se trata de discutirmos sobre a forma como agimos diante de nossa liberdade. O que significa uma realização do ser humano. A grande situação problemática é que há uma diferença entre as formas que nos relacionamos e o que Deus nos garante. Há uma grande tentação em nossa sociedade como nos fala Rahner. A tentação de acreditar que somos melhores que Deus. Então, o que aparece é que Deus é quem deve se explicar sobre o problema da nossa existência.

Com isso, a liberdade aparece como a capacidade de controlar nossa responsabilidade. E assim as relações sociais aparecem com mais frequência de forma radical. Quando esquecemos a relação mais aprofundada da dimensão humana. Quando falamos em espírito, o social é fundamental, revela quem somos e de que forma somos. Um modelo de equilíbrio seria necessário para o desenvolvimento de um ser humano, que seria o tradicionalmente racional. Quando compreendemos estas relações vemos outro modelo.

A dimensão política da espiritualidade é um grito de liberdade para uma nova consciência, outro modelo. Uma consciência diferente do processo que nos torna humanos. Esta liberdade nos vincula a grande capacidade de decidirmos sobre nossas ações. A exemplo de Jesus, nossa espiritualidade precisa se fundamentar em outra racionalidade, capaz de negar esta cultura que se baseia em dominação, guerra e violência. O que se quer aqui é o estabelecimento de uma cultura alternativa cuja paz seja o ponto principal de desenvolvimento e cujos espíritos interajam mutuamente. Quando atingimos o espírito da Terra, atingimos também o espírito social de convivência e intersubjetividade que termina na produção da identidade do espírito humano, fazendo sua alma definir-se por

transformar a antiga espiritualidade estática e imóvel. Totalmente coerente com os ensinamentos do próprio Cristo.

Esta espiritualidade precisa sobreviver ao imobilismo e a alienação que se vive, porém esta forma de espiritualidade pode padecer por estar afetando de forma tão intensa a Terra, o homem e a sociedade que poderia ser irreversível. Com isso, esta dimensão da espiritualidade é intensamente importante e coloca na frente um objetivo, e uma esperança: o reino de Deus está próximo.

Considerações finais

Com estes elementos, colocamo-nos na situação de alguém que é capaz de refletir sobre o problema: a espiritualidade como condição de possibilidade para um resgate crítico da vivência humana.

Quando descrevemos a questão antropológica da espiritualidade, falamos em uma condição humana. Quando mencionamos a antropologia, é de uma condição humana a que nos referimos. E assim, mesmo na condição humana podemos duvidar da possibilidade de uma espiritualidade humana, mas sua existência é inegável. E ainda percebendo uma antropologia evolutiva encontramos uma espiritualidade como ponto máximo de uma noção tênue de evolução. Com isso, a espiritualidade seria um ponto mais alto dentro deste processo de evolução.

Esta própria espiritualidade de enquadra como um princípio ecológico que identifica o ser com o todo. Esta identidade demonstra que o todo é também uma forma de nos relacionarmos com o mundo e com os outros, criando uma identidade, uma singularidade que reflete um pouco esta noção da proximidade de Deus e de uma vivência dele.

Em última instância é pensar a nossa capacidade de vermos a espiritualidade como um grande processo de ação política. Com isto, vemos a maior de todas as competências realizadas pela espiritualidade na ação humana, a de ser “desalienante”. Desta forma, esta espiritualidade apareceria como profundamente crítica em relação ao mundo (social) que nos cerca. E com isto, este mesmo processo desalienante é crítico por revelar, pôr em evidência, certa estruturas relativas a fé e que escurecem nossas praticas.

Assim, a espiritualidade como condição e possibilidade de evoluir, nos torna ainda mais críticos sobre esta mesma realidade. Este desvelamento torna o sujeito ainda mais consciente de sua realidade humana. Desta forma, acontece a transformação do modo como entendemos nossa fé. Aqui encontramos o ponto de ligação entre o sujeito e uma manifestação real de sua espiritualidade. Com isso, percebemos como podemos, dentro de um processo pedagógico, construir uma noção de espiritualidade que pode estar vinculada a uma noção melhorada da capacidade humana de sermos humanos.

Referências

BOFF, Leonardo. *Sustentabilidade: o que é – o que não é*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 2004.

MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2012.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989.