



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
COORDENAÇÃO DE PESQUISA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

ADRIANA BARATA DOS SANTOS FIGUEIRA

**A ESPIRITUALIDADE NA CONTEMPORANEIDADE:
uma busca do homem mergulhado em sua subjetividade**

Recife/2014

ADRIANA BARATA DOS SANTOS FIGUEIRA

**A ESPIRITUALIDADE NA CONTEMPORANEIDADE:
uma busca do homem mergulhado em sua subjetividade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Área de conhecimento: Ciências Humanas.
Ciências da Religião.

Orientador: Sergio Sezino Douets Vasconcelos.

Recife/2014

ADRIANA BARATA DOS SANTOS FIGUEIRA

**A ESPIRITUALIDADE NA CONTEMPORANEIDADE:
uma busca do homem mergulhado em sua subjetividade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos (UNICAP – Orientador)

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão (UNICAP – Examinador Interno)

Prof. Dr. Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa (Examinador Externo)

AGRADECIMENTOS

A Deus Misericordioso, que por seu imenso amor, concedeu-me o dom da vida.

A Nossa Senhora das Graças por ter concedido mais uma graça em minha existência.

Ao Arcanjo Rafael, anjo da Providência Divina, que sempre presente, está ao meu lado amparando-me, consolando-me e fortalecendo-me.

À minha família por respeitar e compreender a importância desse meu empreendimento.

Ao meu orientador, o professor Sérgio, que desde a graduação foi para mim um referencial de conhecimento, integridade e competência.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, que pelos seus diferentes saberes, abriram novos campos de visão para a minha vida.

“Glorioso Arcanjo São Rafael, que vos dignastes tornar a aparência de um simples viajante para vos fazer o protetor do jovem Tobias. Ensinai-nos a viver sobrenaturalmente elevando sem cessar nossas almas, acima das coisas terrenas. Vinde em nosso socorro no momento das tentações e ajudai-nos a afastar de nossas almas e de nossos trabalhos todas as influências do inferno. Ensinai-nos a viver neste espírito de fé que sabe reconhecer a misericórdia Divina em todas as provações e as utilizar para a salvação de nossas almas. Obtende-nos a graça de uma inteira conformidade à vontade Divina, seja que ela nos conceda a cura dos nossos males ou que recuse o que lhe pedimos. São Rafael guia protetor e companheiro de Tobias, dirigi-nos no caminho da salvação, preservai-nos de todo perigo e conduzi-nos ao Céu. São Rafael Arcanjo, rogai por nós. Amém”.

RESUMO

Vive-se atualmente uma cultura marcada pela satisfação dos desejos individuais. Esse fato tem influenciado diversos aspectos da vida em sociedade, dentre eles, do campo da religiosidade. O presente trabalho investiga a subjetividade humana para que, situando o homem na contemporaneidade, imerso na efemeridade de relações e atitudes, seja verificada como a espiritualidade se apresenta em sua vida. A partir de uma releitura do fenômeno religioso e de um novo olhar sobre essa experiência que “você não sabe de onde vem, nem para onde vai”¹, considerada aqui segundo a visão de Vannini (2005) uma experiência do espírito, a religiosidade entra na vida das pessoas não mais como uma experiência ilusória e enganadora como foi preconizada por muito tempo. Ela passa a atender a novas demandas solicitadas por esse novo homem.

PALAVRAS-CHAVE: subjetividade, mística, espiritualidade, experiência religiosa, contemporaneidade.

¹ Vannini, 2005, p. 7

ABSTRACT

Currently live a culture marked by satisfaction of individual wishes. This fact has influenced many aspects of life in society, including in the field of religion. The present work investigates the human subjectivity to it, placing the man in contemporary times, immersed in the transience of relationships and attitudes, is checked as the spirituality presents itself in your life. From a rereading of the religious phenomenon and a new look about this experience that "you don't know where it comes from or where it goes," considered here according to the vision of Vannini (2005) an experience of the spirit, the religiosity enters the lives of people no longer as an illusory and misleading experience as was advocated for a long time. She goes on to meet the new demands requested by this new man.

KEYWORDS: subjectivity, mysticism, spirituality, religious experience, contemporaneity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1 O HOMEM E A SUBJETIVIDADE	11
1.1 A subjetividade contemporânea	11
1.2 A singularidade e a individualidade	19
1.3 A teoria da multiplicidade e os conceitos de rizoma, árvore, platô e ritornelo	23
2 TÓPICOS SOBRE A CONTEMPORANEIDADE	34
2.1 O conceito de angústia	34
2.2 A sociedade contemporânea	37
2.3 A vida em fragmentos	51
3 O HOMEM RIZOMÁTICO E A SUA BUSCA ESPIRITUAL	56
3.1 Reflexões acerca da mística e da espiritualidade	56
3.2 A mística em alguns momentos da história	60
3.3 A mística como experiência do espírito	65
3.4 O homem, ser de transcendência	68
3.5 A busca espiritual do homem contemporâneo	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90

INTRODUÇÃO

*“Bem ti vi andar por um jardim em flor
 chamando os bichos de amor,
 tua boca pingava mel
 Bem ti quis, bem te quis
 e ainda quero muito mais
 Maior que a imensidão da paz
 bem maior que o sol
 Onde estás?
 Voei por este céu azul
 Andei estradas do além, onde estará meu bem?
 Onde estás?
 Nas nuvens ou na insensatez?
 Me beije só mais uma vez,
 depois volte pra lá”.*
 (Jardim da Fantasia,
 Paulinho Pedra Azul)

O presente trabalho surgiu, inicialmente, de uma curiosidade particular sobre a questão da espiritualidade e, em seguida, por desejar estabelecer uma aproximação de como essa mesma espiritualidade se situa no contexto da sociedade atual. Os posicionamentos da coletividade na contemporaneidade, quando esta é interpelada pela referida matéria, frequentemente demonstram indiferença, descaso, contestação, espanto, curiosidade, fanatismo e, até mesmo, um total desconhecimento do assunto.

O objeto da pesquisa tem uma vasta bibliografia, contudo a relevância da investigação é dada por ser uma contribuição para a discussão do tema, que ainda assim, no meio acadêmico, permanece, para alguns, como algo irrelevante.

Para o presente mestrado, este trabalho está enquadrado no âmbito das Ciências da Religião, cuja área é a de Ciências Humanas, e linha de pesquisa campo religioso brasileiro, cultura e sociedade.

O tema escolhido - Espiritualidade na Contemporaneidade, propôs como objetivo geral, analisar a espiritualidade do homem contemporâneo, mediante a subjetividade humana, tendo-se como método de trabalho uma revisão bibliográfica entre determinados autores pré-selecionados e familiarizados com o assunto.

O trabalho está estruturado da seguinte forma: no primeiro capítulo, procurou-se caracterizar a subjetividade na contemporaneidade, tendo-se em vista as mudanças que a sociedade atual atravessa. Primeiramente, o esforço foi em

elaborar uma caracterização de subjetividade, adotando-se o pensamento de Guattari e Rolnik (2013) e de Deleuze (2012), em seguida, discorreu-se sobre a singularidade e a individualidade, tomando-se a teoria de Deleuze (2012) e, por fim, foram abordadas as definições de rizoma, árvore, platô e ritornelo, conceitos importantes para o pensamento da subjetividade, apoiados em Deleuze (2012).

O segundo capítulo procurou retratar a fisionomia da sociedade contemporânea que se apresenta fragmentada frente aos seus referenciais de sentido e à relativização dos valores, que tem levado a inquietações, incertezas e ao desencanto. Onde o imediatismo se faz presente, que somado ao individualismo e ao descompromisso com os valores e a ética, abrem-se à descrença às orientações da sociedade. Uma sociedade que expressa um vazio niilista pela excessiva valorização com a exterioridade e pela desconfiança das pessoas e com as instituições sociais em geral. Como base teórica, nesse capítulo, utilizou-se, essencialmente, a filosofia de Lipovetsky (1989) e de Vattimo (1989). A seguir, expôs-se o pensamento de Kierkegaard (2010), que defende a presença de “um nada” em todo ser humano, que o conceitua como angústia. E, por fim, tentou-se mostrar a liquidez e a relatividade do tempo e do espaço em contraposição à sua condição concreta e absoluta, na dinâmica de Bauman (2011), onde tudo desliza, é escorregadio e escapa entre as mãos.

O último capítulo refletiu sobre os conceitos de mística e de espiritualidade e levantou-se a questão da busca de sentido diante do vazio que se faz presente no homem. De início, foram revistos alguns conceitos de mística e de espiritualidade pelas definições de autores como Vannini (2005), Vaz (1991), Borriello (2003), Teixeira (2013), Boff (2001) e de Sheldrake (2005). Depois, seguindo-se o percurso da história, verificou-se como a mística e a espiritualidade, lenta e discretamente, foram sendo afastadas da vida das pessoas, tendo-se como base o pensamento de Libânio e Murad (2007), Sheldrake (2005) e Cotrim (2012). Em seguida, trabalhou-se a questão da experiência mística, tomando-se a visão de Vannini (2005), e depois, discutiu-se a visão do homem como ser de transcendência, amparando-se em autores como Junges (2001), Mondin (1979), Rabuske (1986) e Vaz (1991), que entendem a natureza do espírito como uma categoria antropológica, que impulsiona o homem a uma auto-realização, segundo normas de uma universalidade do ser.

Finalizando o terceiro capítulo, abordou-se a busca de sentido do homem contemporâneo, quando foram adotados autores como Rabuske (1986), Mondin (1979), Frankl (2012), momento no qual, também, apontou-se, pela iniciativa de pessoas libertas das formas institucionalizadas, a multiplicação das diversas tendências religiosas emergentes, que representam “ofertas” àqueles que estão passeando e saboreando como beija-flor em um jardim florido, quando se abraçou o pensamento de Bauman (2011), de Crespi (1999) e de Hervieu-Léger (2008).

1 O HOMEM E A SUBJETIVIDADE

*“Alice colocou a mão na terra do canteiro.
 – Terra dura – disse ela.
 – Mas não posso compreender que tem uma coisa com outra.
 - Na maior parte dos jardins – explicou o Lírio -,
 os jardineiros afofam demais a terra.
 Isso faz que as flores vivam dormindo de gôsto;
 e quem dorme não fala.
 A razão pareceu boa a Alice, que se contentou.
 - Nunca havia pensado nisso...
 - Em minha opinião – disse a Rosa em tom severo -,
 você nunca pensou em toda sua vida”.¹*

1.1 A subjetividade contemporânea

Quando se cogitou, inicialmente, em tratar de um tema como o da espiritualidade na contemporaneidade, pensou-se imediatamente na questão da subjetividade. O pensamento dos autores Félix Guattari e Suely Rolnik contribui para essa reflexão em várias obras. Ao discorrerem sobre essa questão, ponderam que “Todos os fenômenos importantes da atualidade envolvem dimensões do desejo e da subjetividade” (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 36). Ao fazerem referência ao campo religioso, especificamente, afirmam que:

[...] vários fenômenos religiosos que estão ocorrendo atualmente não podem ser explicados unicamente em termos de ideologia. [...] trata-se de certos processos da constituição da subjetividade coletiva, que não são resultado da somatória de subjetividades individuais, mas sim do confronto com as maneiras com que hoje se fabrica a subjetividade em escala planetária (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 37).

¹ CARROLL, Levis. **Alice no País das Maravilhas**. Alice no País do Espelho. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 102.

A definição dos conceitos de subjetividade, bem como dos processos de subjetivação, serão úteis para o início da compreensão do que se passa no interior do homem diante das mudanças que vêm ocorrendo na atualidade. Esse novo cenário que é construído pela sociedade, diariamente, contribui para que o indivíduo vá se modificando gradualmente, contudo, faz-se necessário considerar, também, a sua parcela de influência sobre o todo. Trata-se, de fato, de uma dinâmica nos moldes de um processo associativo onde ocorrem trocas e benefícios recíprocos.

Tomando-se a definição etimológica da palavra (Etm: do latim: *subjectivus*. a. um), subjetividade se refere ao indivíduo. É a condição psíquica e cognitiva do ser humano encontrável tanto no âmbito individual quanto no coletivo e que faz com que o conhecimento dos objetos externos ao sujeito se dê segundo os referenciais próprios deste. Em sentido depreciativo: que se pode referir ao próprio eu; relativo a vontades, a desejos, a comportamentos individuais; egocêntrico; que se separa daquilo considerado concreto; abstrato. Ou, ainda: que se passa exclusivamente no espírito de um indivíduo².

Nesse capítulo é tomada a palavra “espírito” no sentido de “mente”, assim como a adota Deleuze (2012) na obra *Empirismo e Subjetividade*, quando discorre sobre a natureza humana segundo o pensamento de David Hume³. Ao longo do seu trabalho está clara a ideia de que em uma “psicologia das afecções do espírito”, existem duas maneiras principais pela qual o espírito pode ser afetado - pelo “passional” e pelo “social”, que reunidas garantem a unidade do objeto, segundo ele próprio afirma:

[...] De um lado a sociedade reclama, espera de cada um dos seus membros o exercício de reações constantes, a presença de paixões suscetíveis de propiciar móveis e fins, características coletivas ou particulares. [...] Por outro lado, as paixões implicam a sociedade como meio oblíquo de se satisfazerem. Na história, essa coerência do passional e do social se revela enfim como unidade interna: a história tem por objeto a organização política e a instituição, estuda as conexões motivo-ação no máximo de circunstâncias dadas, manifesta a uniformidade das paixões do homem (DELEUZE, 2012, p. 9 - 10).

² AULETE, Caldas. **Novíssimo Aulete**. Dicionário contemporâneo da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Lexikon, 2011.

³ David Hume (Edimburgo, 26.04.1711 – Edimburgo, 25.08.1776) foi um filósofo, historiador e ensaísta escocês que se tornou célebre por seu empirismo radical e seu ceticismo filosófico.

A natureza humana apresenta-se como ampla e complexa, não se resume ao social e ao passional, outros elementos como o entendimento e a associação de idéias são coexistentes, contudo, Hume considera que o significado mais apropriado para o entendimento é “tornar sociável uma paixão, tornar social um interesse” (DELEUZE, 2012, p. 10). E ainda, que o entendimento manifesta algum interesse e se submete à paixão.

Deleuze (2012), tomando o pensamento Hume, afirma que o espírito não é natureza e, também, não tem natureza. O espírito pode ser considerado como equivalente à própria ideia no espírito. Como a ideia representa o dado tal como é ele posto, pode-se entendê-la como a própria experiência. O que se apresenta ao indivíduo é uma coleção de ideias denominadas de imaginação.

Como se diz popularmente, “a imaginação é um campo fértil” e Deleuze complementa dizendo que “nada se faz *pela* imaginação, tudo se faz *na* imaginação”, pois ela estabelece o movimento das ideias, as quais podem ser vistas muitas vezes como extravagantes ou que se situam no mundo do devaneio. Estando em conexão com as ideias, constitui uma verdadeira força que põe o mundo em movimento despertando-o para as mais diversas dimensões. Deleuze afirma que “o fundo do espírito é delírio, ou, o que vem a ser o mesmo sob outros pontos de vista, acaso, indiferença” (DELEUZE, 2012, p. 11). A partir desse enfoque, o autor pretende mostrar que o sujeito consegue seguir muito além do que lhe é dado. A sua natureza é interpelada. Afetado, esse mesmo sujeito vai além do que o espírito lhe dá.

[...] Mas se o sujeito pode, assim, ultrapassar o dado, é porque ele, no espírito, é antes de mais nada o efeito de princípios que ultrapassam o espírito, que o afetam. Antes que possa haver aí uma crença, os três princípios de associação organizaram o dado como um sistema, impondo à imaginação uma constância que ela não tem por si e sem a qual ela jamais seria uma natureza humana, atribuindo liames às idéias, princípios de união, que são as qualidades originais dessa natureza e não qualidades próprias da idéia (DELEUZE, 2012, p. 12).

A subjetividade pode ser vista sob vários pontos de vista, segundo Molon (2011, p. 613). Um dos aspectos que menciona é o “intrapsicológico, como referente ao mundo privado, por configurações subjetivas, intersubjetivas, como resultante de

cruzamento de fluxos linguísticos e agenciamentos sociais”, com os quais se relaciona, podendo caracterizar situações de subordinação, sobreposição e justaposição. Seguindo esse pensamento, a autora elabora alguns questionamentos tais como - se o sujeito existe ou não, se a subjetividade interfere ou não nos processos de construção do conhecimento, se a produção de sentido é uma dimensão subjetiva e individual ou relacional e coletiva, propondo uma análise centrada em uma abordagem sócio-histórica.

A subjetividade, um dos fundamentos da condição humana, considerando-se como um modo de ser, de pensar, de agir, de sentir, afetada pelo mundo do qual o homem é parte e participante, é processual, é possibilidade de mudança, é devir. Ela é construída a partir de um campo de forças, tanto de natureza psíquica – sistema de percepção, de afeto, de sensibilidade, de desejo, de representações etc., quanto de natureza extrapessoal – sistemas econômicos, tecnológicos, ecológicos, sociais etc., além dos sistemas corporais, orgânicos, fisiológicos e biológicos. Por conseguinte, será a partir dos processos de subjetivação do homem, que se examina, no presente trabalho, qual é a influência exercida sobre o homem no mundo contemporâneo.

Na atualidade, observa-se uma ampliação do conceito de subjetividade. Alguns autores, como por exemplo, Gilles Deleuze (2012), Félix Guattari (2011), Suely Rolnik (2013), Fernando González Rey (2007), consideram que esse entendimento da subjetividade como representação de si mesmo, se reduzida à própria pessoa e a uma simples interioridade acessada pela reflexão, são imagens elaboradas que não mais se mostram satisfatórias.

Suely Rolnik e Félix Guattari destacam que há “uma inversão de sentido o qual [...] vai incidir nos pontos de singularidade, em processos de singularização que são as próprias raízes produtoras da subjetividade em sua pluralidade” (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 36). Eles entendem que a subjetividade parte do coletivo e alcança o individual, afetando a singularidade e os processos de singularização. Dessa forma, a singularidade da pessoa é atingida, tornando-se passível de alterações e transformações. Nessa perspectiva, essa dinâmica representa um elemento de influência ao grupo a que pertence. Assim, pode-se considerar haver um movimento de influências mútuas, acontecendo, desse modo, movimentos nos dois sentidos.

A partir do encontro com o outro, entram em jogo diversos fatores, desde elementos particulares de cada ser envolvido, suas condições específicas, como suas individualidades e suas singularidades – constituição física, temperamento, caráter, conteúdos psicológicos, como também, o próprio contexto social que os envolve – a cultura, as maneiras de se viver, os acontecimentos, as invenções etc., os quais, quando acessados, entram em ação, podendo exercer uma infinidade de interferências e influências, pois estão, potencialmente, convidados à participação. Percebe-se, assim, um processo de influências variadas, onde, “A subjetividade, por sua vez, é permanentemente constituinte e constituída” (REY, *apud* MOLON, 2011, p. 620) e é dinâmica “[...] está em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela é essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos” (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 42).

Para os citados autores, a subjetividade pode ser comparada a um processo de produção onde se apresentam e atuam uma grande quantidade de elementos. Esta reúne percepções e interiorização de conteúdos externos ao indivíduo mediante a variedade de informações que lhe são oferecidas. Contudo, não é algo simples ou estanque onde são postas coisas exteriores e estas são passíveis de interiorização. Refere-se, sim a algo mais amplo onde muitos componentes estão envolvidos e em ação, como por exemplo, a linguagem, o inconsciente etc.

É importante salientar que essa condição se apresenta situada em determinado momento da história no qual se encontram em atuação as instituições com suas práticas, experiências, rotinas, saberes etc. característicos, que ora assimilados pela coletividade, adquirem gradações de importância e são atualizados, individualmente, dentro de cada pessoa, bem como o sujeito está, invariavelmente, em contato com inúmeros conteúdos da subjetividade – inconscientes, corporais, dos grupos sociais que fazem parte, do poder institucionalizado etc.

Guattari e Rolnik defendem que a subjetividade atua de uma forma mais ampla além do que foi exposto anteriormente. Entendem que se pode falar em uma “subjetividade capitalística” (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 43), que tenta moldar os indivíduos a partir de suas determinações em diferentes limites de seu domínio - econômicos, sociais, políticos etc., mas chamam atenção, também, para a capacidade de flexibilidade da subjetividade, do seu descentramento em relação à

individualidade. Eles falam de uma subjetividade imaginativa, que provoca, que se lança adiante, não pára e está pronta para mudar de direção. Consideram existir uma impessoalidade e um intenso exercício de singularização e de ressingularização, uma vez que a subjetividade não é dada em si mesma, muito menos dependente de um eu preciso, estático - ela não pára de organizar novas formas de subjetivação.

Para Guattari e Rolnik (2013), a subjetividade assemelha-se a um conjunto entrelaçado, que está ininterruptamente em composição, misturando-se, realizando novos arranjos, diferentes arrumações, não sendo, dessa forma, apreendida, prontamente. Percebe-se que não há um modelo completo que a explique e leve à uniformização do indivíduo a ser conhecido e reconhecido.

Assim, registra-se uma viva dinamicidade, onde os conteúdos poderão ser valorizados, descartados ou, ainda, ser objeto de uma releitura. Há sempre deslocamentos e variações que expõem fluxos de atividades e de transformações, caracterizando os chamados “processos de singularização” (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 55).

O que os autores caracterizam como “processos de singularização” ou “experiência de um grupo sujeito” se refere a uma experiência “automodeladora”, que o indivíduo experiencia mediante as formas de discursos verbais e não-verbais que se lhe são apresentadas. Eles lançam o pressuposto de que o modo pelo qual o sujeito vivencia a subjetividade pode alternar entre dois pontos opostos – o primeiro de alienação e opressão, quando a aceita prontamente, sem questionamentos, ou, o segundo, de expressão e de criação, no qual ele o toma para si os conteúdos, transformando-os através de uma releitura particular onde toda sua bagagem de vida tem influência. É a ocasião na qual elabora seus valores, os quais podem ou não estar de acordo com o que acontece ao seu redor, institucionalizado ou não. Ele apreende os elementos da situação e constrói seus próprios referenciais tanto práticos quanto teóricos, exercitando sua liberdade em relação ao poder global, seja ele em qualquer aspecto que for - econômico, social, político etc., o que vai assegurar a sua autonomia em suas existências particulares. Isto é, serão os processos de singularização que permitem que o indivíduo ponha limites ao sistema do qual faz parte.

[...] O que estou chamando de processos de singularização é algo que frustra esses mecanismos de interiorização dos valores capitalísticos, algo que pode conduzir à afirmação de valores num registro particular, independentemente das escalas de valor que nos cercam e espreitam de todos os lados (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 55-56).

Susana Inês Molon, toma as palavras de Rey (1997) para afirmar que:

[...] a subjetividade é a constituição da psique no sujeito individual e é integrada também pelos processos e estados característicos a este sujeito em cada um de seus momentos de ação social, os quais são inseparáveis do sentido subjetivo que tais momentos terão para ele (REY, *apud* MOLON, 2014, p. 615).

Assim, considera que acontece uma dinâmica, um constante movimento onde se observam processos e configurações se interpenetrando, produzindo transformações ora viabilizadas por trocas, influências etc., sobretudo por ser o indivíduo um sujeito complexo, inserido em outro sistema complexo que é a sociedade. Sua importância se limita a de apenas um representante, uma vez que a organização não está focada no desenvolvimento de sua subjetividade particular. Dessa forma ele tem que se sujeitar ao sistema no qual está inserido, superando desafios e contradições que venham a ele se apresentar.

Rey (1997) considera que a subjetividade é um sistema processual, de caráter social e histórico. Nessa perspectiva, não constituindo um fenômeno homogêneo e unidimensional, o sujeito se encontra diante de um constante desafio onde, para sua adequação ao sistema, necessita buscar maneiras de inclusão, o que pode tanto levar ao seu crescimento como a um movimento em sentido contrário, à regressão.

Guattari e Rolnik (2013) estabelecem uma diferença entre o que se define como “Subjetividade” e o que são os “Processos de Subjetivação”. A subjetividade se refere aos modos de ser e de agir de um indivíduo, enquanto os processos de subjetivação, diferentemente, constituem um campo de forças que remetem a uma multiplicidade, os quais produzem modos de ser, de sentir, de estar no mundo. Acontecem ao mesmo tempo, simultaneamente – são individuais, mas, também, são coletivos. Há um deslocamento da noção de sujeito, como centro e essência da

subjetividade, para outra feição na qual incorpora uma dimensão plural de sensações, de formas de pensar e de percepção do mundo.

Pelos modos de ser e de agir dos indivíduos são construídos os discursos verbais e não verbais de um grupo. Será, então, através da análise dos campos de forças registrados por esses discursos que vêm atuando e constituindo a contemporaneidade e que são responsáveis pela produção de modos de ser, de sentir, de sonhar e da percepção de se estar no mundo, que se pode ter acesso a uma visão mais clara do que se passa com o homem contemporâneo.

A subjetividade, segundo aqueles autores, é analisada como algo não passível de totalização ou de centralização no indivíduo. Ela tem sua origem a partir da promoção de expressões, isto é, pela produção de “verdades” através dos discursos assumidos. Não se trata de posse, mas, sim de uma produção dinâmica que acontece pelo encontro do individual com o coletivo. Esse encontro pode acontecer com os outros, sejam eles o outro social ou o que afeta os indivíduos e suas maneiras de se viver. Daí a importância da caracterização do sujeito e da sociedade em que se encontra inserido.

O ser humano na condição de parte integrante a determinado contexto social, encontra-se diante de uma imensa diversidade de elementos – idéias, sentidos valores, os quais são por ele apreendidos e, a partir desse contato, tornam-se alvos passíveis de expressões de sentimentos. Há uma troca contínua. Desta forma, tal entendimento não considera o homem como um ser isolado, como “um em si”, mas, sim, como resultado de uma coexistência pulsante, onde se presencia um constante trabalho de produção que, continuamente, está dando origem a novas subjetividades para o mundo e para os seres que o constituem.

A produção de subjetividades permanece inacabada, pois cada indivíduo como parte integrante do processo recebe e agrega elementos da subjetivação em curso e, por sua vez, também dá sua contribuição através de sua leitura pessoal fazendo desse cenário de trocas uma construção coletiva viva.

Para esses autores existe uma diferenciação entre os conceitos de indivíduo e de subjetividade, que consideram importante destacar:

[...] O indivíduo é serializado, registrado, modelado. Freud foi o primeiro a mostrar até que ponto é precária essa noção de totalidade de um ego. A subjetividade não é passível de totalização ou de

centralização no indivíduo. Uma coisa é a individuação do corpo. Outra é a multiplicidade dos agenciamentos da subjetivação: a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro social. [...] Nem por isso deixa de ser verdade que os processos de subjetivação são fundamentalmente descentrados em relação à individuação (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 40).

Eles consideram que não dá para pensar corpo algum isoladamente, bastante a si mesmo, pois se é afetado por tudo e por todos. O corpo está face a face com subjetivações, onde uma constante aparece – a identidade do indivíduo, o seu ego a reivindicar poder. Contudo, a situação parece ser mais complexa, considerando-se a multiplicidades de egos que entram no embate das relações. São observados movimentos vacilantes, hesitantes, que se revezam entre sentidos opostos, revelando relações de alienação e de opressão, nas quais, o indivíduo, diante das subjetividades, aceita-as, submetendo-se a elas, ou promovendo uma situação de onde fluem variadas e criativas manifestações do ser, na qual o indivíduo faz um tipo de mediação entre seus conteúdos e os que se lhe são apresentados. A esse processo os autores optaram por chamar de processo de singularização.

1.2 A singularidade e a individualidade

A singularidade é o que diferencia os homens entre si. Ao passar pelo processo evolutivo, sofrendo várias alterações biológicas, desde o seu nascimento, até seu desenvolvimento final, vai sendo construído e moldado com todo um conteúdo que se apresenta único, particularizada em cada um.

Além das transformações biológicas que o indivíduo sofre, outros elementos contribuem para sua constituição. A singularidade institui a reunião de todas as condições sociais e materiais pelas quais eles experienciam, como também, a maneira como se relacionam com a natureza e com os outros. Ao longo do tempo e com o entrelaçamento das relações, a pessoa vai se distanciando de seus conteúdos imediatos, passa a internalizar as mediações e se põe a objetivar outras. Será na relação com outros de sua espécie, por meio da subjetividade, que vai se processando sua individualização.

Deleuze observa que “o sujeito se define por e como um movimento, movimento de desenvolver-se a si mesmo. O que se desenvolve é sujeito” (DELEUZE, 2012, p. 99). Com essa afirmativa, pretende destacar o papel da mediação e da transcendência na vida do indivíduo, que advém por um duplo movimento, no qual o primeiro seria do desenvolver-se a si mesmo - quando o sujeito se supera, e o segundo, de devir outro - quando o sujeito se ajuíza, conjetura sobre si mesmo.

Seguindo o pensamento de Hume⁴, Deleuze diz que essas duas dimensões são “características fundamentais da natureza humana: a inferência e a invenção, a crença e o artifício”, isto é, “crer e inventar, eis o que faz o sujeito como sujeito” (DELEUZE, 2012, p. 99). Ele deseja fazer compreender que há no homem uma força interior que o leva a refletir, a meditar, a raciocinar, enfim, a avaliar-se em vários aspectos de sua vida, sejam eles morais, estéticos, sociais etc., em busca de explicações, e, esse exercício, é desenvolvido por um poder autônomo do estágio atual no qual se encontra e lança-se além, superando suas limitações particulares. Dessa forma, a subjetividade revela possuir uma capacidade de acreditar e de idealizar, de pensar as faculdades ocultas, imaginar domínios abstratos que não estão dados. Diante dessa situação, o autor chama atenção para um fato curioso, que é a incapacidade do homem de conseguir se apropriar dos poderes da Natureza em sua totalidade e, mesmo assim, põe-se a imaginar e a agregar informações outras a algo que já é do seu domínio.

Deleuze questiona - e o que viria a ser o dado? Utilizando-se ainda do pensamento de Hume, diz ser: “o fluxo do sensível, uma coleção de impressões e de imagens, um conjunto de percepções. É o conjunto do que aparece, o ser igual à aparência, é o movimento, a mudança, sem identidade nem lei” (DELEUZE, 2012, p. 101). Em síntese, o dado se dá aos sentidos, referindo-se à reunião de uma sequência dinâmica de diferentes percepções, as quais se apresentam de forma independente, o que caracteriza o princípio da diferença no qual “tudo o que é separável é discernível e tudo o que é discernível é diferente” (DELEUZE, 2012, p. 101). Dessa forma, é possível afastar determinado dado de outro por sua qualidade

⁴ Hume parte do princípio de que todas as ideias são cópias das impressões, isto é, dos dados empíricos: impressões de sensação, mas, também, impressões de reflexão (emoções e paixões). O que ele chama de “impressões”, refere-se àquilo que Bergson denomina de dados imediatos da consciência e os fenomenologistas de intuição originária ou o vivido. Disponível em: <<http://www.mundodosfilosofos.com.br/hume.htm#ixzz33USIVITt>>. Acesso em: 02.06.2014.

específica de um ser diferente do outro. Quando se refere a um dado, refere-se a este e não a qualquer outro determinado pela existência separada de cada um. Quando se fala de uma experiência, é dessa que se está falando, e não de outra. Semelhantemente, acontece com a percepção – sua existência é passível de separação, então, nada é necessário para amparar sua experiência, contudo, afirma Deleuze, a percepção não estabelece diferença entre dois tipos de qualidades.

Segundo a linha de pensamento do autor, tem-se que “toda percepção é uma substância” e que “cada parte distinta de uma percepção é uma substância distinta” (DELEUZE, 2012, p. 102), o que leva à construção do pensamento que quando se fala de uma ideia, não se está falando de fato de um objeto em si, mas, sim da captação de sinais pelo indivíduo que nele foram reproduzidos, ou seja, as impressões que foram apreendidas. É evidente que a Natureza é um fato, porém, é interessante lembrar que ela é posta por um alguém que se analisa e que se pergunta a cerca das mudanças que vivencia e de que forma a trabalha. Assim, registra-se uma espontaneidade peculiar ao sujeito, que o corpo não consegue esclarecer. O corpo está aberto ao recebimento de variadas percepções e é incumbência do sujeito sua elaboração.

O modo como o homem apreende e reproduz o real, faz com que desenvolva significados para suas apropriações e objetivações. Será pela forma como opera essa sua mediação entre o singular e o universal, nas relações sociais, que vai constituir a sua singularidade. Dessa forma, o indivíduo (singular) apropria-se do corpo inorgânico e transforma-o numa possibilidade de se desenvolver plenamente (universalidade). Cada sociedade oferece condições materiais específicas para que os seus membros possam se desenvolver e essas condições se referem à particularidade (SILVA, 2009).

Deleuze, adotando ainda o pensamento de Hume, afirma que “o sujeito se constitui no dado”, e “as relações são exteriores às ideias”. (DELEUZE, 2012, p. 129), ou seja, o indivíduo se forma na experiência - no encontro com o outro e diante dos fatos que o envolve. Será a partir dos questionamentos postos, que dará sentido à situação que lhe foi apresentada e assim, sucessivamente, em outras circunstâncias. Dessa forma, diante da complexidade da vida - de cada fato, de cada ocorrência, que se lhe apresente, vai-se equilibrando entre as várias demandas, onde os embates são certos.

[...] O lado de fora diz respeito à força: se a força está sempre em relação com outras forças, as forças remetem necessariamente a um lado de fora irreduzível, que não tem mais sequer forma, feito de distâncias indecomponíveis através das quais uma força age sobre a outra ou recebe a ação da outra (MANSANO, 2009, p. 115).

Deleuze compara a produção do sujeito a uma aventura - a sua construção se dá a partir das mudanças que acontecem como resultado do encontro com o outro. A compreensão acerca do que seja o sujeito vai além de questionamentos, de análises e discussões. Por estar mergulhado em um processo dinâmico, é passível de constantes mudanças, tendo-se em vista que está aberto à ação de novas forças e dos acontecimentos.

O autor chama atenção para o fato de que a singularidade não deve ser confundida com a personalidade daquele que produz determinado discurso, nem com a individualidade de uma situação, tampouco com a generalidade ou a universalidade de um conceito. Para ele

[...] A singularidade é essencialmente pré-individual, não-pessoal, a-conceitual. Ela é completamente indiferente ao individual e ao coletivo, ao pessoal e ao impessoal, ao particular e ao geral - e às suas oposições. Ela é neutra. Em compensação, não é "ordinária": o ponto singular se opõe ao ordinário (DELEUZE, 2011, p. 55).

Deleuze diz que a singularidade é semelhante a um "acontecimento ideal", no entanto, nele existem "pontos sensíveis", os quais podem ser caracterizados tanto de atraso, de desvio, como ao seu oposto - de conexão, de adensamento, ou de tristeza, de alegria, de saúde, de doença, de esperança, de angústia etc., pois "ela faz parte de uma outra dimensão, diferente das dimensões da designação, da manifestação ou da significação" (DELEUZE, 2011, p. 55).

Feita essa exposição sobre a singularidade, sigamos, agora para a individualidade. O termo individualidade, assim como subjetividade, refere-se ao indivíduo. Para Silva (2009, p. 4), a constituição desse indivíduo ocorre por meio de elementos da filogênese e da ontogênese, da integração e do desenvolvimento de características herdadas geneticamente e adquiridas socialmente desde os primeiros dias de vida.

1.3 A teoria da multiplicidade e os conceitos de rizoma, árvore, platô e ritornelo

O presente trabalho faz determinadas considerações que são consideradas importantes para a construção da discussão a que se pretende, ao se tomar como referência a visão de filosofia de Deleuze e Guattari (2011), que procura abolir a ideia que considera a subjetividade centralizadora, a qual pensa o homem como um sujeito universal. No momento presente, essa visão não dá respostas diretas às demandas - às diferenças, às agitações, aos desafios existenciais e vitais. Os autores propõem uma subjetividade móvel, desterritorializada, a partir da imanência, da vida com suas forças, que se abre a modos de existência, não fundamento, onde estão em ação fluxos de vida, intensidades, impessoalidades e singularidades.

A subjetividade na contemporaneidade exige uma dinâmica que dificilmente é interrompida, por estar continuamente a se deslocar entre potências, entre conexões similares, a estabelecer alianças, a promover mudanças e a promover novas formas de expressões. Assim, Deleuze e Guattari não acreditam que a subjetividade possa ser limitada por idealizações ou por fundamentos fixos. Acreditam que a subjetividade é construída a partir de novas arrumações que são estabelecidas em decorrência do espírito criativo dos indivíduos, que por meio da imaginação, produz distintos modos de vida a partir de seus processos de singularidade. Por esse motivo, os autores selecionam alguns termos visando a um maior entendimento do seu pensamento, bem como, com o fim de combater a linguagem da identidade e da semelhança. São alguns deles: árvore, rizoma, platô, territórios, desterritorialidades, ritornelo, espaço liso, linhas molares, dobra etc. Para explicar seu pensamento, propõem alguns termos principais de apoio a sua teoria – árvore, rizoma, platô e ritornelo.

Esses conceitos dão sustentação à construção do seu pensamento, cuja base está assentada na teoria da multiplicidade, a qual supera a reprodução dos dualismos frequentes entre consciência e inconsciente, natureza e história, corpo e alma etc.

[...] A teoria da multiplicidade efetua uma interpretação do real que conjuga uma construção ontológica e uma leitura do mundo e da sociedade que surpreende com uma nova distribuição dos seres e

das coisas: não admite unidade natural, uma vez que não se apóia em nenhuma necessidade e não visa a nenhum prazer; não reconhece a falta, uma vez que não se constitui em referência a uma unidade ausente (recusando, pois, a noção de desejo como falta); e não aceita nenhuma transcendência - seja na origem, como idéia ou modelo, seja no destino, como sentido historicamente desenvolvido. A perspectiva da imanência e o conceito de multiplicidade fazem do pensamento uma atividade ética - sem modelos e finalidades transcendentais - avessa a qualquer conforto moral ou orientação histórica (ABREU FILHO, 1998).

Nessa perspectiva, os dois autores desenvolvem, no campo da teoria filosófica, um modelo epistemológico que, pelas suas características se assemelha à estrutura de um rizoma, um conceito emprestado da biologia por bem se adequar a seu pensamento.

O conceito de rizoma foi tomado a partir do que ocorre na própria natureza de algumas plantas cujos brotos podem se ramificar em qualquer ponto, ou engrossar e transformar-se em um bulbo⁵ ou tubérculo⁶. Na concepção dos autores, esboçar um sistema epistemológico onde não há raízes significa considerar uma situação na qual as proposições ou afirmações podem tomar múltiplos rumos, podem estabelecer ligações de um ponto qualquer a outros, livremente, isto é, tem a capacidade de exercer influência sobre diferentes elementos, não estando atreladas a um sistema central e absoluto. No sistema de raiz, a dinâmica do movimento está continuamente circulando em volta de um eixo, retornando ao ponto de partida, o que denuncia uma estrutura rígida, permeada por atitudes inflexíveis fechadas às mudanças. "Isto quer dizer que este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal, unidade que é suposta para chegar a duas, segundo um método espiritual" (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 20).

Deleuze e Guattari consideram que a estrutura do conhecimento é construída a partir de questões provenientes das mais distintas observações e conceitualizações e que não há uma relação de dependência que vincule a determinado conjunto de princípios iniciais, tendo-se em vista que pode ocorrer no mesmo espaço de tempo. Apesar de configurar uma imagem um tanto inconstante,

⁵ Bulbo – tipo de caule subterrâneo, também chamado bulbo, cujo tipo mais comum é a cebola. (BUENO, 1996).

⁶ Massa feculenta e celular na parte subterrânea de algumas plantas. (BUENO, 1996).

incerta, acontecem, isso não impedindo, contudo, que áreas firmes e estáveis se estabeleçam a partir de grupos que compartilham os mesmos conceitos.

Segundo esses mesmos autores, a realidade ocidental esteve mergulhada na imagem da árvore, implantada a partir de uma raiz centralizadora, manifestada pelo “fundamento-raiz” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 38). Percebe-se uma afinidade peculiar com a floresta, com os campos conquistados, denunciando uma “cultura de linhagens” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 39). É o mundo dos sistemas centrados e das composições hierárquicas, que são metaforizados como estruturas arborescentes. Apresenta-se contido por “uma forte unidade principal, a do pivô, que suporta as raízes secundárias” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 20). Em outras palavras, como destacam os autores, tal composição não inclui a multiplicidade, aceita, no máximo, “a lógica binária e as relações biunívocas” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 20), pois sempre é remetida à árvore-raiz, a uma unidade principal. Para os autores, isso é tão forte, que se faz percebe no campo da linguística, da psicanálise e, até na da informática.

A partir da modernidade, o mundo ocidental, vestiu-se de uma roupagem diferenciada. Antes, vivendo a partir de dualidades centradas em uma verdade única e dominante, as inter-relações vão assumir características de tramas, de redes entrelaçadas, onde tempo e espaço não têm real importância.

[...] Essas características de redes podem ser aplicadas aos organismos, às tecnologias, aos dispositivos, mas também à subjetividade. Somos uma rede de redes (multiplicidade), cada rede remetendo a outras redes de natureza diversa, em um processo auto-referente (DIMANTAS & MARTINS, 2007, p. 2).

Utilizando-se do conceito de rizoma, Deleuze e Guattari procuram construir um cenário aproximado do que se desenvolve na contemporaneidade. É o tempo em que a sociedade experimenta uma nova forma de viver, de participar e de estar no mundo. O homem, nessa linha de pensamento, resume-se a uma partícula inserida na homogeneidade, da qual não se sobressai - sua participação é impessoal, anônima, amorfa, sutil. Anteriormente, a verdade que era concebida como “absoluta”, segundo aqueles mesmos autores, comparava-se a um “princípio-raiz”. Pensando-se em termos de origem, era tida como raiz, como alicerce, como

base, ou seja, traduzia a solidez exclusiva da árvore. A extremidade da raiz principal, então, é eliminada. Aparece, em substituição, multiplicidades de “raízes secundárias que deflagram um grande desenvolvimento” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 20). São movimentos em direções variadas, distintas, aleatórias, sem uma autoridade, um controle, caracterizando um verdadeiro descentramento, aberto a outras conexões, vinculações, amarrações. São extensões tênues que, na sua abundância, apresentam-se frágeis, delicadas, mas que estão sempre se reorganizando, ininterruptamente, por suas comunicações e transformações. Esse sistema, que os autores também denominam de “fasciculado”, contribui para o aparecimento de uma nova unidade no sujeito, visto que, ela está, constantemente, sendo questionada e contrariada no objeto.

Não há mais espaço, nesse momento, para a unidade, para o rigor nas coisas, para as austeridades. Essas não são mais aceitas. Podem, apenas, ser admitidas como passado ou, de acordo com o pensamento de Deleuze, como um “vir a ser”, pois ele concebe a vida como um acontecimento que se produz como um devir, um fazer-se (DELEUZE, 2011). O que surge, nesse momento, é a multiplicidade, a abundância, onde a produção é coletiva, tudo é dado em pluralidade, variedade. A interação humana, ora instituída, vence as barreiras do tempo e do espaço. Espaço e tempo pouco importam.

O pensamento rizomático de Deleuze e Guattari (2011) exhibe um mundo como uma trama onde tudo está junto e, ao mesmo tempo - misturado. Uma rede na qual é inevitável viver sem conexões, “links”, trocas, contribuições. Onde o individual mergulha na multiplicidade diluindo-se no anonimato.

Deleuze e Guattari citam alguns sinais peculiares que distinguem o rizoma. Nomeia-os de princípios – “de conexão, heterogeneidade, multiplicidade, ruptura assignificante, cartografia e de decalcomania” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 22).

Conexão e heterogeneidade evidenciam que “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 22). As vinculações não são rígidas, não estão submissas e podem acontecer a qualquer momento, ou em qualquer situação. Da mesma forma que são livres e prolíferas, essas ligações também são frágeis, variadas e emaranhadas. Os autores ressaltam que se diferenciam, especialmente, da árvore ou raiz por estas

apresentarem um desenho firme, estável em um ponto, seguem uma determinada ordem.

A multiplicidade indica pluralidade, remete à abundância e à variedade. Não a uma unidade que se fixa a determinado sujeito ou a certo objeto: “Uma multiplicidade não tem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade)” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 23). Deleuze e Guattari, afirmam que se define a multiplicidade “por fora”, como se houvesse uma linha abstrata que faz seu contorno diante da massa, contorno esse que delimita uma zona completa, plena, preenchida.

O rizoma pode se romper em qualquer lugar, que sua integridade não é perturbada. Ele tem a capacidade de restauração, que poderá ser a partir desse mesmo ponto ou ocorrer em outro diverso. Não importa. As ramificações acontecem simplesmente. Nessa perspectiva, a “ruptura” é sem importância, é tida como assignificante, por não ser vinculado a uma linha mestra, por estar aberto a novas associações e possibilidades. A recomposição é possível, acontece de forma fácil, sem amarrações - as reuniões são livres. Sucedem movimentos tanto de “desterritorialização”, como de “reterritorialização”, que “relativos”, estão em “perpétua ramificação, presos uns aos outros” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 26).

Seguindo o pensamento dos autores, “um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda” (DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 29). A sua essência é a mesma da elaboração de um mapa. Todos os pormenores são apreendidos, captam-se todos os detalhes, a realidade vai sendo registrada e, assim, o mapa é construído. Diferentemente de um decalque, um procedimento no qual as imagens são simplesmente copiadas - isso seria árvore.

[...] Toda lógica da árvore é uma lógica do decalque e da reprodução. [...]. Ela consiste em decalcar algo que já se dá feito, a partir de uma estrutura que sobreodifica ou de um eixo que suporta. A árvore articula e hierarquiza os decalques, os decalques são como folhas da árvore (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 29-30).

A estrutura do rizoma assemelha-se ao esquema da construção de um mapa. Este é o resultado de uma reunião de informações que se vão agregando aos

poucos. Caso não correspondam ao que se presta, são eliminadas, apagadas e novas são acrescentadas, adicionando-se mais, ou outras informações. Não há a previsão de um ponto final. O término é dado quando ele está pleno das informações que o definam por completo. Isso não é dado prontamente, caso contrário seria uma imitação, apenas, um decalque, uma cópia que se repete. O mapa é construído sem pressa no qual são registrados os detalhes, estabelecendo-se vinculações e realizando-se conexões.

[...] O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 30).

O cérebro humano, lembram os autores, trabalha de modo semelhante. Apesar dos neurônios⁷ não se apresentarem em um tecido contínuo, eles estabelecem pluralidades de ligações, as quais se vão articulando e envolvendo-se umas às outras formando uma verdadeira rede trançada.

As informações, então, são transmitidas invariavelmente, em uma atividade ramificada. Da mesma forma ocorre com a memória:

[...] A memória curta é do tipo rizoma, diagrama, enquanto que a longa é arborescente e centralizada.” [...] “A memória curta compreende o esquecimento como processo; ela não se confunde com o instante, mas com o rizoma coletivo, temporal e nervoso. A memória longa (família, raça, sociedade ou civilização decalca e traduz, mas o que ela traduz continua a agir nela, à distância, a contratempo, “intempestivamente”, não instantaneamente (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 35).

⁷ O neurônio é a célula do sistema nervoso responsável pela condução do impulso nervoso. Pode ser considerada a unidade básica da estrutura do cérebro e do sistema nervoso. A membrana exterior de um neurônio toma a forma de vários ramos extensos chamados dendritos, que recebem sinais elétricos de outros neurônios, e de uma estrutura a que se chama um axônio que envia sinais elétricos a outros neurônios. O espaço entre o dendrito de um neurônio e os telodendritos de outro é o que se chama uma fenda sináptica: os sinais são transportados através das sinapses por uma variedade de substâncias químicas chamadas neurotransmissores. O córtex cerebral é um tecido fino composto essencialmente por uma rede de neurônios densamente interligados tal que nenhum neurônio está a mais do que algumas sinapses de distância de qualquer outro neurônio. Os neurônios recebem continuamente impulsos nas sinapses de seus dendritos vindos de milhares de outras células.

A memória longa representa a linha mestra do indivíduo, onde significância e subjetivação estão reunidas. Respeita uma unidade superior e funciona de acordo com os níveis aos quais estão vinculados, assim como uma árvore em relação ao seu tronco - expandindo-se em galhos e ramagens. Esse conteúdo se expõe como uma marca profunda do indivíduo, reproduzindo-se de forma estática, engessada, isto é, tal e qual um decalque, asseveram os autores. Contudo, apesar de se caracterizar pela estaticidade de sua estrutura, isso não constitui um impedimento à existência de outros

[...] sistemas acentrados, redes de autômatos finitos, nos quais a comunicação se faz de um vizinho a um vizinho qualquer, onde as hastes ou canais não preexistem, nos quais os indivíduos são todos intercambiáveis, se definem somente por um estado a tal momento, de tal maneira que as operações locais se coordenam e o resultado final global se sincroniza independente de uma instância central (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 37).

Decorre daí, uma espécie de ligação, de entrelaçamento onde um elemento não sendo indiferente ao outro, cria uma relação, sobrevém a comunicação e, dessa forma, estende-se.

Os autores ressaltam que esse modelo caracterizou o mundo Ocidental. “A árvore plantou-se nos corpos” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 39) contribuindo para um controle da realidade e repressão do pensamento – no campo do conhecimento, das ciências e da informação. A cultura de linhagens se impõe. A relação com a terra é feita de forma concludente – no Ocidente as florestas são substituídas por campos onde há uma multiplicidade dos grãos, que são selecionados de acordo com preferências e há, especialmente, uma hierarquia nessa escolha. O Oriente caracteriza-se pela “fragmentação”, onde os atores, em pequenos grupos, cada qual, trabalha a sua parte e, dessa forma, conseguem se proliferar rápida e eficazmente.

Nessa linha de pensamento, Deleuze e Guattari delineiam as linhas principais de um rizoma, quando resumem concluindo:

[...] diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus

traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não signos. O rizoma não se deixa conduzir nem ao Uno nem ao múltiplo (DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 43).

Não se pode afirmar que dele surgem duas ou mais partes, nem que ele é um múltiplo de onde procede o uno, ou do qual o uno seria somado.

Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes, de direções moveáveis. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades lineares a n dimensões, sem sujeito nem objeto, exibíveis num plano de consistência e do qual o Uno é sempre subtraído ($n-1$). Uma tal multiplicidade não varia suas dimensões sem mudar de natureza nela mesma e se metamorfosear (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 43).

O rizoma, diferentemente da árvore, acontece de maneira não centrada. Em sua constituição não há um comando principal, onde sua estrutura frágil está sujeita a ramificações contínuas, intermitentes, que se vão somando e somando, e, especialmente, existindo ao mesmo tempo. Abundam, mantendo-se – construindo um misto de simbiose e aliança – “Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 48).

Os autores afirmam ainda, que “uma das características essenciais do sonho de multiplicidade é a de que cada elemento não pára de variar e modificar sua distância em relação aos outros” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 57). Isto reflete a dinâmica do processo. Ao estabelecerem o conceito de multiplicidade, propõem uma análise do real onde se procura observar o mundo e a sociedade com outras lentes aliada a uma nova ontologia, que combate, sobretudo, a linha de pensamento tendente à unificação do real. A proposta é que seja realizado um mapeamento, isto é, uma construção do real onde todas as multiplicidades sejam devidamente contempladas.

[...] A teoria da multiplicidade efetua uma interpretação do real que conjuga uma construção ontológica e uma leitura do mundo e da sociedade que surpreende com uma nova distribuição dos seres e

das coisas: não admite unidade natural, uma vez que não se apóia em nenhuma necessidade e não visa a nenhum prazer; não reconhece a falta, uma vez que não se constitui em referência a uma unidade ausente (recusando, pois, a noção de desejo como falta); e não aceita nenhuma transcendência - seja na origem, como idéia ou modelo, seja no destino, como sentido historicamente desenvolvido. A perspectiva da imanência e o conceito de multiplicidade fazem do pensamento uma atividade ética - sem modelos e finalidades transcendentais - avessa a qualquer conforto moral ou orientação histórica (ABREU FILHO, 1998, p. 2).

Assim, a construção não está presa, nem obedece a qualquer ligação ou dependência aos dualismos frequentes – múltiplo e uno, consciência e inconsciente, natureza e história, corpo e alma etc., expressando, nesse percurso, a heterogeneidade, a coexistência, as sobreposições e a importância relativa das diferentes linhas que compõem uma multiplicidade.

Deleuze e Guattari utilizam do conceito de “platô”, inspirados no pensamento de Gregory Bateson⁸ para ilustrar o cenário de sua teoria. Assim, como em Biologia a palavra platô significa uma pequena extensão de terreno plano situado numa ligeira elevação (BUENO, 1996), os autores a transferem para o conceitual com a intenção de representar uma situação que caracteriza uma “estabilização intensiva”, querendo mostrar que, os conceitos devem determinar não o que é uma coisa em seu interior, mas, sim, em que circunstâncias acontecem. Eles caracterizam um cenário especial no qual estão envolvidos, por exemplo, um grupo social característico, locado em um ponto geográfico determinado, em tais condições particulares - há uma conjectura singular, ocorrendo em tal período de tempo. Explica-se, assim, que cada platô possua um título relacionado a uma data. Os títulos enunciam um campo de problemas e as datas indicam que se pretende determinar a potência e os modos de individuação de um acontecimento. “Cada anel ou platô deve, pois, traçar o mapa de uma circunstância, por isso cada um tem uma data, uma data fictícia, e também uma ilustração, uma imagem” (DELEUZE, 1990, p. 38).

O platô se caracteriza por um mapeamento, onde os percursos obedecem a uma mesma direção. Partindo de seu interior, seguem transpondo dualidades e administrando as heterogeneidades, as coexistências, as sobreposições. Enfim,

⁸ Biólogo e antropólogo de origem inglesa foi uma referência no “Pensamento Sistêmico”, juntamente com, Carl Gustav Jung, Edgar Morin, Francisco Varela, Fritjof Capra, Humberto Maturana e Niels Bohr, entre outros.

essas trajetórias seguem de acordo com a importância respectiva de cada linha que compõem as multiplicidades.

Para eles “platô” se refere a “toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 44).

O ritornelo é um termo que tem seu emprego original na música, tendo como sinônimos o refrão e o estribilho, que se referem à repetição de versos dentro da composição de uma música.

Para Deleuze e Guattari o termo é comparável a um movimento marcado, que ao girar em torno de um eixo, arrasta, agrega elementos e, também, outros se desligam e se associam a outros ritornelos.

Para Ferraz (2010):

[...] o ritornelo descreve uma máquina de conectar e modular. Os giros do ritornelo têm por motor a idéia de que coisas e fragmentos de coisas e não coisas, se conectam. Implica também no fato de que tais conexões não se dão em nenhuma linha reta, mas se dão às voltas e acabam fazendo com que, a cada ponto de um ritornelo, algum fragmento de coisas, ou não coisas, se desligue, se torne autônomo e se ponha a girar em outro ritornelo. No contato de um com outro, os fragmentos se modulam. Ou seja, fazem nascer um ritmo, um vai e vem que ora um, ora outro, seja o modulante e o modulado (FERRAZ, 2010, p. 72).

Deleuze e Guattari destacam pontos principais de caracterização do ritornelo como a questão do tempo e do território. Com relação ao tempo, estabelecem uma analogia com a música. O tempo musical difere do tempo cronológico, porque, “na música o tempo está suspenso na duração da escuta, duração não mensurável” (FERRAZ, 2010, p. 71). Parece haver um ingrediente a mais naquele que faz com que, no momento da sua execução, durante a sua escuta, tenha-se a impressão que o tempo parou, estacionou.

Para os autores, o papel do ritornelo é de um “agenciamento territorial” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 124). Ele marca um território, onde sempre se identifica uma base.

Partindo-se dessas duas considerações, eles destacam três aspectos importantes, que marcam a estrutura do ritornelo. O primeiro se refere a uma

componente direcional - quando se faz a escolha de um eixo, quando se busca a direção a um centro. O segundo - uma componente dimensional, quando se sai de uma desordem e lança-se à procura de um território. Há a delimitação de um território, uma área de domínio em volta do eixo. O terceiro é representado pelos componentes de passagem, onde acontecem as saídas, são feitas ligações, que possibilitam que um ritornelo se ligue a outro e este último a outro diferente e, assim, sucessivamente. Este aspecto registrado reflete uma desterritorialização, a qual sugere para liberdade e traduz uma fluidez e certa fragilidade do sistema.

Alguns conceitos da ciência podem ser aplicados a diferentes domínios da existência. É o caso dos conceitos de rizoma, de raiz, de árvore, de platô e de ritornelo. Assim como foram tomados para explicar determinada linha de pensamento, como é o caso da filosofia, por Deleuze e Guattari, propõe-se fazer uma alusão à conformação do desenho atual da sociedade, caracterizando o comportamento do indivíduo na contemporaneidade. Há uma multiplicidade de informações e ofertas de possibilidades. Estendem-se, espalham-se a diversas direções, e, por possuírem uma conformação frágil, podem ser retomadas, em seguida.

Falar em subjetividade é lançar-se ao movimento, sem lógicas estruturantes ou condicionantes, que frequentemente conduzem à unificação e a centralizações. A ideia fundamental é a de uma dinâmica que permitia ao indivíduo olhar-se em um movimento próprio, como também perceber um mundo que não se encontra estático, com o qual podem ser realizadas trocas, que tem suas particularidades, suas diferenças, mas, igualmente, semelhanças.

Pensar a filosofia por essa abertura proposta pelos autores mencionados, contribui para a reflexão de como o homem, inserido em determinada sociedade, e mediante a espiritualidade estabelecem seus encontros nesse momento chamado de contemporaneidade. Muitas questões são postas e muitas, seguindo a mesma filosofia, irrompem intermitentemente.

2 TÓPICOS SOBRE A CONTEMPORANEIDADE

Carpe diem quam minimum credula postero

*“Tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi, quem tibi
finem di dederint, Leuconoe, nec Babylonios
temptaris numeros. ut melius, quidquid erit, pati.
seu pluris hiemes seu tribuit Iuppiter ultimam,
quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare
Tyrrhenum: sapias, vina liques et spatio brevi
spem longam reseces. dum loquimur, fugerit invida
aetas: carpe diem quam minimum credula postero”.*⁹

2.1 O conceito de angústia

A contemporaneidade representa o resultado de um processo, ao longo do qual, diferentes elementos foram se instalando e que determinaram a condição de insegurança e de incerteza observada atualmente. O indivíduo sente que um grande vazio passa a aflorar de seu interior por não conseguir apreender o sentido da situação em que se encontra inserido. A aflição se instala. Permeiam dúvidas e incertezas ao perceber a fragilidade e a efemeridade de das coisas ao seu redor. Parece que tudo está impregnado da transitoriedade e passível de descarte. Percebe-se diante do nada e este mesmo nada “... faz nascer angústia”, afirma Kierkegaard (2010, p. 45). Contudo, a angústia para o autor tem um viés especial por uma ligação criativa que há com o espírito:

⁹ TRADUÇÃO:

“Colhe o dia, confia o mínimo no amanhã

Não perguntes, saber é proibido, o fim que os deuses
darão a mim ou a você, Leuconoe, com os adivinhos da Babilônia
não brinque. É melhor apenas lidar com o que se cruza no seu caminho

Se muitos invernos Júpiter te dará ou se este é o último,
que agora bate nas rochas da praia com as ondas do mar

Tirreno: seja sábio, beba o seu vinho e para o curto prazo

reescale as suas esperanças. Mesmo enquanto falamos, o tempo ciumento
está fugindo de nós. Colhe o dia, confia o mínimo no amanhã”.

Disponível em: <<https://palavrastodaspalavras.wordpress.com/2009/07/16/carpe-diem-in-odes-1-11-8-do-poeta-romano-horacio-65-8ac/comment-page-1/>>. Acesso em: 24.06.2014.

[...] a angústia é uma qualificação do espírito que sonha e [...] a realidade efetiva do espírito se apresenta sempre como uma figura que tenta sua possibilidade, mas se evade logo que se queira captá-la, e é um nada que só pode angustiar. Pode ser vista como [...] a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade (KIERKEGAARD, 2010, p. 45).

O sentido existencial da angústia na perspectiva de Kierkegaard mostra que ela “não tem origem externa, mas exclusivamente interna. Assim, a angústia não tem um objeto específico como o medo que se refere sempre a uma ameaça concreta da qual nós devemos nos prevenir” (SANTOS, 2011, p. 203).

A angústia não é momentânea, nem tem um objeto específico, é algo vago, indeterminado. É inerente à existência humana e não se apresenta como uma doença ou um distúrbio qualquer do sistema nervoso. Ela integra as bases do homem, é criadora, por isso não deve ser nivelada à ansiedade, à aflição ou ao desespero. Essas são, apenas, sensações experimentadas pelo ser humano e não fazem parte da constituição da individualidade do sujeito. “A angústia abordada por Kierkegaard é a angústia existencial que não é momentânea nem tem um objeto específico” (SANTOS, 2011, p. 207).

Para Kierkegaard, a situação do homem na existência é a condição de quem vive cheio de angústia. Conscientizar-se leva, prontamente, à angústia, pois é algo que nele já é presença, existe em seu espírito e, invariavelmente, haverá o momento do confronto. Desse modo, a única saída que propõe é aprender a conviver com ela.

[...] Portanto, não há outro caminho a não ser enfrentá-la, experimentá-la, fugir não é de forma alguma a solução, afirma Kierkegaard. Neste sentido não adianta desangustiar os homens, mas ensiná-los a vivenciar a sua angústia. Assim o homem será tanto mais humano quanto mais profunda for a sua angústia no sentido de experiência existencial. E neste sentido Kierkegaard não quer apontar uma saída, mas fazer com que o ser humano aprenda com a angústia (SANTOS, 2011, p. 207).

Nessa perspectiva, falar em angústia não significa falar em algo que esteja relacionado a uma doença, mas expressa, sim, uma dinâmica da própria existência, constitui uma categoria fundamental da existência humana.

A angústia considerada como uma “realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 45), lança o homem a um “ser-capaz-de”. A liberdade está a seu dispor, e ele, como ser transcendente, tem competência para ir além. O significado que o autor pretende alcançar é muito mais amplo que de uma simples escolha entre o bem e o mal, refere-se sim, a uma força existente nele, que o move, tirando-o da inércia e levando-o em busca de novas possibilidades. A própria postura do homem diante da vida prova isto por estar constantemente procurando e desejando algo, pois não assume sua existência somente como uma duração entre o nascer e o morrer, semelhantemente aos demais animais.

Na construção de sua teoria, Kierkegaard (2010) explica que o ser humano é uma síntese - há uma união entre alma, corpo e espírito. “O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47). O espírito é o elemento que constitui a diferença entre o ser humano e os outros animais e que faz o homem acontecer na existência, para além de um simples ser vivente habitando o mundo. Possuidor de tal natureza é o que institui sua relação profunda com a angústia.

Precisamente por essa sua condição, o indivíduo está sempre em tensão entre as condições que o definem, de ser finito, na matéria e de ser infinito, no espírito. Sua tarefa é conseguir conduzir essa situação de forma que produza sentido em sua vida. Segundo Kierkegaard, o homem é inicialmente pura “possibilidade”, o que existe é o “nada”. “Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Esse nada produz a angústia” (Kierkegaard, 1968, p. 45). A angústia, para o autor é inerente à existência humana, mas não se apresenta como uma neurose. Não deve ser comparada à inquietação, à ansiedade, ao temor ou ao desespero. Essas sensações que o homem experimenta, embora possam ser associadas à angústia, não devem ser considerados como tal. Essas são passageiras e sentidas por qualquer um. A angústia é mais profunda, provém do íntimo do homem, é peculiar a sua existência, acompanha-o por toda sua existência.

Santos (2011), seguindo o pensamento de Kierkegaard afirma que a angústia “(...) é uma categoria fundamental para que o homem adquira sua

autonomia e liberdade” ela “(...) transmuda para ele, em uma criada invisível que, ainda sem querer, o leva aonde pretende ir” (KIERKEGAARD, *apud* SANTOS, 2011, p. 207), ou seja, ela contribui para que o homem perceba valores para além do imediato da sua vida presente e leva-o a fazer escolhas que poderão conduzi-lo à liberdade.

Considerando-se o homem como uma fusão de finito e infinito, como mencionado anteriormente, é necessário que ele aceite sua finitude, não admita a simples transitoriedade de sua vida e faça com que a sua existência seja autêntica (SANTOS, 2011). Contudo, para alguns, parece ser mais fácil “perder-se na multidão, viver nas convenções sociais (...) onde se sentirão seguros” (SANTOS, 2011, p. 210). Santos acrescenta, ainda, uma citação de Erich Fromm (1987) que justifica essa atitude de comodismo:

[...] Não nos movemos para frente, permanecemos onde estamos, regressamos, em outras palavras, confiamos no que temos, é muito tentador, visto que o que temos, nós conhecemos; podemos agarrá-lo, sentimo-nos seguros nele. Receamos, e portanto evitamos, dar um passo ao desconhecido, ao incerto; por que na verdade, embora passo a passo possa não parecer arriscado depois de dado, antes dele tudo parece perigoso, e daí temerário empreendê-lo. Somente o velho, o experimentado, o seguro, ou quem assim pareça. Todo passo novo traz em si o risco do fracasso, e esta é uma das razões pelas quais tanto se teme a liberdade (FROMM, *apud* SANTOS, 2011, p. 210-211).

2.2 A sociedade contemporânea

O século XX se destacou pelos diversos avanços tecnológicos que alcançou, pelas conquistas do homem e pelas mudanças relacionadas com o poder, contudo Santos diz que:

“O século XX ficará na história (ou nas histórias) como um século infeliz. Alimentado e treinado pelo pai e pela mãe, o andrógino século XIX, para ser um século-prodígio, revelou-se um século frágil, dado às maleitas e aos azares [...] nos coube um século idiota, dependente dos pais, incapaz de montar casa própria e ter uma vida autônoma” (SANTOS, 1997, p. 75).

O citado autor quer mostrar a debilidade do sujeito mediante o impacto da filosofia do período, representada por pensadores como Nietzsche, Freud, Marx e Weber.

A sociedade pós-industrial se caracteriza pelo consumo e pela grande quantidade de informações que dispõe, pelo desenvolvimento avaliado em função da qualidade de conhecimento técnico-científico aplicado à produção e pela presença crescente das novas tecnologias e avanços da ciência que se fazem presentes na vida cotidiana. O cenário da moral judaico-cristã apresentava um sujeito cartesiano, onde estavam presentes o pecado, a vergonha, a culpa, e onde imperava uma psicologia clássica, fundada na introspecção. O século XX se distingue pelos avanços tecnológicos, pela indústria da informação e da transformação digital, responsáveis pela minimização do tempo e maximização do espaço. O indivíduo nesse período se depara, diariamente, frente a frente com sua finitude e, dessa forma, está sempre diante de questionamentos que faz a si próprio e, ininterruptamente, em busca de novos valores.

O antigo paradigma marcado por sistemas de verdades fechadas, vai ser substituído pelo da complexidade. Nos novos sistemas as verdades passam a ser relativas, provisórias, caracterizadas pela diferença, pela afetação, pela transformação, pelo devir etc. Esses se distinguem por uma visão interdisciplinar quanto aos sistemas complexos adaptativos, pela expressão de muitos sistemas, pela complexidade das redes, pela teoria do caos, pelo comportamento dos sistemas e pela capacidade de ordenamento de cada elemento.

A modernidade era conduzida pela ética do trabalho, onde este estava posto em primeiro lugar, relegando-se a satisfação a um segundo plano. As condutas estavam orientadas para valores, relativamente, cristalizados e legitimados, onde o superego¹⁰ estava no controle. A contemporaneidade,

¹⁰ Sigmund Freud, na sua teoria psicanalítica, propôs três componentes básicos estruturais da psique: o id, o ego e o superego, onde o id é a estrutura da personalidade original, básica e mais central, exposta tanto às exigências somáticas do corpo como aos efeitos do ego e do superego e contém tudo o que é herdado. O ego é a parte do aparelho psíquico que está em contato com a realidade externa. É originalmente criado pelo id na tentativa de enfrentar a necessidade de reduzir a tensão e aumentar o prazer. O superego é a última parte da estrutura da personalidade que se desenvolve a partir do ego e atua como um juiz ou censor sobre as atividades e pensamentos do ego. Ele é o depósito dos códigos morais, modelos de conduta e dos construtos que constituem as inibições da personalidade. Freud descreve três funções do superego: consciência, auto-observação e formação de ideais. Enquanto consciência, o superego age tanto para restringir, proibir ou julgar a atividade consciente; mas também age inconscientemente. As restrições inconscientes são indiretas,

diferentemente, apresenta-se com vários traços marcantes e distintos dos que se havia vivido anteriormente. Lipovetsky destaca:

[...] 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 os séculos XVII e XVIII. [...] É esta mutação histórica em curso que estes textos se esforçam para evidenciar, considerando, com efeito, que o universo dos objetos, das imagens, da informação e dos valores hedonistas, permissivos e psicologistas que lhe estão ligados geraram, ao mesmo tempo 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, 1989, p. 7).

Observa-se a estética do consumo, na qual, o que orienta é a satisfação, e esta é caracterizada pela urgência de seu acesso. Assim, a sociedade aponta para várias direções, mas não se detém em nenhuma em particular, refletindo-se, desse modo, a presença de uma cultura performática e narcísica, onde o lugar do impossível não existe, não há limites e as diferenças são abolidas. O tempo de existir passa a ser o tempo operacional, levando-se a um esquecimento do passado. O controle, antes realizado pelo superego, agora está amparado no ego.

Nietzsche ao decretar a morte de Deus, quer comunicar que não há mais sentido em se falar em metafísica (VATTIMO, 2004, p. 20). Agora, toda e qualquer verdade absoluta pode ser substituída por outra, nada pode garantir ao homem qualquer estabilidade. O fundamento de entendimento da alteridade é lutar contra os absolutos. Não há opiniões, considerações e juízos acabados, pois tudo é passível de questionamentos, de novas investigações e, conseqüentemente, de “novas verdades”, passando o indivíduo a abandonar todos os seus valores supremos.

Dessa forma, Vattimo observa que o relativismo e o niilismo caminham juntos, as metanarrativas são postas de lado e as noções de verdade e de fundamento são alteradas, ou mesmo, há uma “autodissolução da noção de verdade” (CESAR, 2013, p. 147).

Vattimo, seguindo o pensamento de Nietzsche e de Heidegger, considera:

aparecendo como compulsões ou proibições (FADIMAN; FRAGER, **Teorias da personalidade**. São Paulo: Harbra, 1986, p. 10-12).

[...] O niilismo do ponto de vista nietzschiano/heideggeriano no qual me coloco, é a perda da crença em uma verdade objetiva em favor de uma perspectiva que concebe a verdade como efeito de poder – nos múltiplos sentidos dessa expressão: experiência científica que realiza o *principium reddendae rationis* – sendo o fundamento erguido sobre a vontade ativa dos sujeitos que constroem a experiência e daqueles que, no quadro de um paradigma, se não arbitrário, certamente histórico, aceitam-no como válido; ideologia considerada verdadeira por aqueles que pertencem a uma categoria; mentira dos monges, inventada para justificar o poder e a disciplina social (VATTIMO, 2004, p. 132).

O autor, por sua vez, pretende um novo estudo da natureza do ser, uma forma de pensar o ser além da metafísica e não, simplesmente, uma dissolução de valores.

A contemporaneidade mostra-se como uma época onde os conflitos acontecem tanto no plano coletivo quanto no individual. O individualismo é colocado no centro das relações sociais, em um meio onde prevalece o mercado – a produção, a circulação e o consumo, que seduz o homem com seus novos valores, com as promessas de felicidade àqueles que se mostram ousados e destemidos. Mas parece ser o receio de ferir o espaço individual que faz com que haja uma preocupação com o outro diante da luta por destaque. Nessa perspectiva, o niilismo se manifesta, nesse meio, através do individualismo. O sujeito, apesar de refletir sobre o sentido da situação que se lhe apresenta – a oferta dos bens de consumo, a fugacidade na sua satisfação, a compulsão por outros mais, enfim, o consumismo, não se satisfaz, ficando, apenas um imenso vazio, por se deixar abandonar à superficialidade das relações. Afirma Lipovetsky:

[...] O hiperconsumo dismantelou todas as formas de socialização que antes forneciam referenciais a eles. [...] Hoje, se os indivíduos estão cada vez mais frágeis, é menos porque o culto ao desempenho os destrói do que porque as grandes instituições sociais não mais lhe fornecem uma sólida armadura estruturante. Donde a espiral de distúrbios psicossomáticos, depressões e outras ansiedades, que são a outra face da sociedade da felicidade. [...] O bem-estar material aumenta, o consumo dispara, mas a alegria de viver não segue no mesmo ritmo, pois o indivíduo hipermoderno perde em descontração o que ganha em rapidez operacional, em conforto, em extensão do tempo de vida (LIPOVETSKY, 2004, p. 122-123).

Assim, a sociedade hipermoderna revela uma preocupação egoísta com a exterioridade, como, também, a desconfiança das pessoas com as instituições sociais em geral, expressando o vazio niilista.

A época moderna foi um período que se distinguiu pela produção e pela revolução. Já a contemporaneidade tem como particularidade a informação, as formas de expressão, e principalmente o processo de personalização, que, em conjunto, contribuiu para uma transformação geral do pensamento.

O processo de personalização, pelo fato de ter influência direta sobre os comportamentos, contribui diretamente para o desenho da sociedade, bem como a maneira como ela se estabelece e se orienta. Segundo Lipovetsky, nesse cenário da contemporaneidade, dele podem derivar aspectos negativos que exemplifica com a “fragmentação na socialização disciplinar” e, como positivos, “a instalação de uma sociedade flexível assente na informação e na estimulação das necessidades, no sexo e no levar em conta os “factores humanos”, no culto da naturalidade, da cordialidade e do humor” (LIPOVETSKY, 1989, p. 9). Percebe-se daí que, apesar da fragmentação o que pode desestabilizar algumas estruturas já consolidadas, outros elementos, os positivos, como classifica, representam uma abertura para novas possibilidades e crescimento das relações na sociedade. Novos valores, então, surgem e trabalham para a transformação da personalidade, no desenvolvimento íntimo de cada sujeito, na sua legitimação, no reconhecimento de anseios singulares, e dessa forma, contribuem para a edificação das instituições por estarem de acordo com as aspirações dos indivíduos.

A contemporaneidade reflete uma nova lógica do pensamento perante as sociedades que se encontram insaciáveis, marcadas pelas distinções, pela espontaneidade, pela realização pessoal imediata etc. Ela estimula os indivíduos à participação, onde são descobertos

[...] novos procedimentos inseparáveis de novas *finalidades* e legitimidades sociais: valores hedonistas, respeito pelas diferenças, culto da libertação pessoal, da descontração, do humor e da sinceridade, psicologismo, expressão livre – que quer isto dizer senão que uma nova significação da autonomia se instalou, deixando muito para trás o ideal que a época democrática autoritária se fixaria? (LIPOVETSKY, 1989, p. 9).

Assim, para Lipovetsky o antigo “imaginário rigorista da liberdade” característico da modernidade, vai desaparecendo e cedendo espaço a outros valores que objetivam deixar o homem sem restrições quanto ao desenvolvimento da sua personalidade mais íntima, partindo-se do princípio de que são reconhecidas suas demandas particulares. Em resumo, essa transformação acontece apoiada em uma ideologia individualista que tem como valor principal um indivíduo livre, em meio a uma revolução do consumo: “viver livre e sem coação, escolher sem restrições o seu modo de existência: não há outro fato social e cultural mais significativo quanto ao nosso tempo; não há aspiração nem desejos mais legítimos aos olhos dos nossos contemporâneos” (LIPOVETSKY, 1989, p. 10).

A mudança não representa mais um dos fundamentos para a sociedade como o fora na modernidade, defende o autor. Diante da personalização focada no prazer, elementos antes priorizados, como o progresso tecnológico e científico, passaram a ser questionados diante das implicações que se sucederam. Agora a sociedade tem uma postura diferente, na qual os ídolos estão aposentados e os tabus descartados. “Doravante é o vazio que nos governa, um vazio sem trágico nem apocalipse” (LIPOVETSKY, 1989, p. 11).

O novo cenário põe de lado o exagero dos antigos modelos para adotar posições mais tranquilas, contudo, centradas essencialmente no ego e em suas demandas - a qualidade de vida do sujeito, o seu entusiasmo nos diversos setores de sua vida, em uma percepção do que se considera como sensível, uma patente desvinculação dos sistemas de sentido vigentes na modernidade, a relevância especial dada à participação e às formas de expressão, a valorização dada à cultura e ao ambiente local.

[...] A cultura pós-moderna representa o pólo “superestrutural” de uma sociedade que sai de um tipo de organização uniforme, dirigista, e que, para o fazer, mistura os últimos valores modernos, reabilita o passado e a tradição, revaloriza o local e a vida simples, dissolve a preeminência da centralidade, dissemina os critérios da verdade e da arte, legitima a afirmação da identidade pessoal de acordo com os valores de uma sociedade personalizada onde o que importa é que o indivíduo seja ele próprio, e onde tudo e todos têm, portanto, direito de cidade e a serem socialmente reconhecidos, sendo que nada deve doravante impor-se imperativa e duradouramente, e todas as opções, todos os níveis, podem coabitar sem contracção nem relegação. A cultura pós-moderna é descentrada e heteróclita, materialista e psi, pornô e discreta, renovadora e

rétro, consumista e ecologista, sofisticada e espontânea, espetacular e criativa; e o futuro não terá, sem dúvida, que decidir em favor de uma destas tendências, mas, pelo contrário, desenvolverá as lógicas duais, a co-presença flexível das antinomias (LIPOVETSKY, 1989, p. 12-13).

Lipovetsky ressalta que esse processo de personalização rompe com o período moderno, porém, continua ligado por linhas tênues às suas origens políticas e ideológicas. Não ocorrendo, deste modo, um completo desligamento.

A contemporaneidade contribui para que o individualismo seja acentuado, chegando mesmo ao narcisismo, quando incentiva aspectos do processo de personalização, nos quais, o centro é a realização emocional, quando os desejos individualistas se sobrepõem aos sociais e quando o particular se posiciona acima do coletivo.

O autor diz que acontece uma mudança de um individualismo “limitado” a outro “total” (LIPOVETSKY, 1989, p. 13).

[...] Os desejos individualistas esclarecem-nos actualmente mais do que os interesses de classe; a privatização é mais reveladora do que as relações de produção, o hedonismo e o psicologismo são mais pregnantes do que os programas e formas de acção colectivos, ainda quando estes são novos (luta anti-nuclear, movimentos regionais etc.); o conceito de narcisismo tem como objetivo reflectir este culminar da esfera privada (LIPOVETSKY, 1989, p. 14).

Esse processo vai se fortalecendo cada vez mais e contribui para a concepção de uma imagem, como diz o autor - deslizante da sociedade, onde a indiferença ao outro se faz presente, mediante uma redução da carga emocional dirigida ao que é assinalado como público. Essa nova sociedade se caracteriza como uma “época do *deslizar*, imagem desportiva que ilustra de perto um tempo em que a *res publica* já não tem qualquer elo sólido, qualquer ponto de ancoragem emocional estável” (LIPOVETSKY, 1989, p. 14). No entanto, isso não representa uma situação em que haja uma completa despolitização. Os semelhantes procuram seus parecidos e se aliam visando o fortalecimento na exigência de seus direitos.

Enquanto a sociedade da modernidade vivia orientada para a produção e para a revolução, a contemporânea é norteadada por dois elementos de ordem mais

abstrata - a informação e a expressão, que vão exercer uma mudança radical no comportamento e na configuração da nova sociedade. O interesse está focado na comunicação e na formas de expressão, independentemente, da presença de um público que receba essa mesma produção. O discurso não é relevante. Seu conteúdo, muitas vezes, torna-se vazio. Ao público receptor não é dado o valor requerido. O fluxo principal parte do indivíduo em direção aos outros. A imagem que se forma é, simplesmente, a de comunicar por comunicar, onde Narciso quer se mostrar, dizer o que quer, independentemente de outro sujeito, ou de um público interessado.

Lipovetsky chama atenção para o sentimento de indiferença geral que se instala. Nota-se uma impassibilidade diante dos fatos da vida, seguida de desapego, menos certezas, menos interesse ao que se é dado. Observa-se que as mudanças de julgamento se tornam bastante frequentes, caracterizando o que o autor denomina de “juízos flutuantes” e “flutuações de opiniões públicas” (LIPOVETSKY, 1989, p. 42), sendo necessárias muitas ofertas, variedade de opções e grande criatividade para a conquista dessa população.

Esse sentimento que permeia a todos, contudo, não é o mesmo niilismo europeu, com seu imaginário laico, quando foi decretada a morte de Deus por Nietzsche. A situação é diferente e tem um agravante - as pessoas aparentam ter essa percepção da situação, mas parece que não estão preocupadas com tal fato, como se estivessem anestesiadas. Trata-se, enfim, de uma apatia generalizada, em que até a busca de um sentido para a vida passa a se mostrar insignificante. Empregam-se meios variados para fornecer cada vez mais informações, apostando-se na conquista nos mais variados setores da vida cotidiana - o desdobramento dos professores em seduzir seus alunos, os políticos em conquistarem seus eleitores, o marketing em vender suas idéias. E da outra parte, tem-se: desinteresse nesses novos conteúdos, menos certezas e imediatas mudanças de julgamento. Passa-se um sentimento de que nada mesmo excita mais as pessoas, no máximo, de forma rápida, por um curto período de tempo. As opções são muitas e a permanência das escolhas é fugaz. Lipovetsky (1989) conclui que a indiferença pura institui a apoteose do temporário e do sincretismo individualista, sem, contudo, querer se falar em passividade, resignação ou mistificação, mas, sim, em uma falta de comprometimento, na qual não há vínculos que amarrem. Opta-se pela experimentação, à escolha entre tantas ofertas e, por fim, ao descarte.

[...] O momento pós-moderno é muito mais do que uma moda, revela o processo da indiferença pura na medida em que todos os gostos, todos os comportamentos, podem coabitar sem se excluírem, tudo pode ser escolhido conforme o gosto, tanto o mais operatório como o mais esotérico, tanto o novo como o antigo, a vida simples e ecológica e a vida hiper-sofisticada, num tempo desvitalizado sem referências estáveis, sem coordenadas principais (LIPOVETSKY, 1989, p. 39).

O mesmo autor afirma que, atualmente, são presenciadas duas lógicas fundamentais - a mercantilização, do consumo excessivo e a lógica da individualização – que dão espaço à oferta de produtos cada vez mais elaborados, que facilitam uma não dependência em relação ao outro e, desta forma, contribuem para a individualização. A esse novo formato de se viver denomina de hipermodernidade (LIPOVETSKY, 1989, p. 42). Ele coloca uma crítica a esse processo pela hiperindividualização, sendo bastante pessimista, ao assinalar a falta de solidariedade entre os indivíduos e o desrespeito ao meio ambiente. Por outro lado, registra, do mesmo modo, pontos positivos que daí podem ser desencadeados, como por exemplo, uma maior autonomia individualizada e a preocupação com um consumo sustentável.

Bingemer (1993), diz que é próprio do homem o desejo de progredir, de crescer na vida e de estar no domínio das coisas e do mundo. Referindo-se ao homem moderno, comenta que este, diante das circunstâncias do momento, desenvolve um desejo de superioridade, no qual quer ter o privilégio exclusivo sobre os outros e sobre o mundo.

[...] O que importa é alcançar as metas traçadas pelo desejo de progredir e ser bem-sucedido. Mais que uma ideologia ou um conjunto de orientações práticas para a vida cotidiana, a doutrina do progresso irreversível e ilimitado constitui uma profissão de fé, uma crença, chegando mesmo a consistir, sob alguns aspectos, no apogeu da fé do homem em si mesmo. Acreditando ser ele mesmo seu próprio ser supremo, dispondo do poder da ciência e da técnica para penetrar em todos os mais recônditos campos do saber e das mais avançadas dimensões do poder, o homem moderno se compreende a si mesmo como parâmetro privilegiado e referencial máximo para estabelecer os critérios do que seja positivo ou negativo, real ou imaginário, bom ou mau (BINGEMER, 1993, p. 18).

Essa relação com o outro e com o mundo, acrescenta a autora, constitui um fator de isolamento crescente, que vai ser acentuado na contemporaneidade. Diante do pluralismo que se faz presente em distintos campos da vida do indivíduo, em presença da secularização e perante as novas relações da razão humana com o real em variados setores da vida, surgem os questionamentos e, assim, a razão instrumental não é mais o referencial para a sociedade ocidental moderna, tendo-se em vista que outros valores se fazem importantes para seu próprio entendimento.

[...] Entre esses valores estão a importância do desejo e da afetividade, lugar indiscutível do poético e do simbólico na produção do conhecimento, a relevância básica da gratuidade e da racionalidade como componentes da vida humana. E, à medida que o paradigma moderno entra em crise e é questionado nas suas raízes mais profundas, surgem no horizonte, buscando ocupar seu lugar, outros paradigmas, como o pós-moderno ou a Nova Era (BINGEMER, 1993, p. 23).

A contemporaneidade patenteia um novo perfil do individualismo, como registra Lipovetsky (1989), que se apresenta no contato do sujeito com o outro, na sua relação com o tempo e com seu próprio corpo, perante um mundo no qual predominam relações onde são priorizados o bem-estar e o prazer particulares e as posturas permissivas. Narciso é o personagem que bem se mostra como personagem principal nesse cenário, retratando a imagem do momento presente. Põe fim a uma fase que se distinguia, marcadamente, pela concorrência econômica e pelos posicionamentos revolucionários nas instâncias políticas e artísticas. Agora, livres dessas vinculações, debruçam-se sobre a transformação do indivíduo e, conseqüentemente, contribui-se, diretamente, para alterações nas relações do campo privado. Observa-se um processo de substituição do homem eminentemente voltado para o governo dos povos, da política, para outro, do homem voltado às questões íntimas, psicológicas, onde o bem-estar é a preocupação orientadora.

Ocorre uma “perda de sentido da continuidade histórica” (LIPOVETSKY, 1989, p. 49), onde a ação fundamental leva em consideração apenas o presente – o passado e futuro não interessam. O passado remete a um sentimento de desapontamento, desengano e o futuro, à incerteza. O que parece vencer essa apatia social é um “hiper-investimento do espaço privado”, como contraponto ao descrédito à política, às instituições sociais, às crises econômicas, ao medo

referente às ameaças à natureza etc., instalando-se, assim um sentimento de desesperança ou mesmo, de incompetência para enfrentar o futuro.

[...] Novo perfil coerente do indivíduo, o narcisismo não pode resultar de uma constelação avulsa de acontecimentos pontuais, ainda que reforçada por uma mágica “tomada de consciência”. Com efeito, é da deserção generalizada dos valores e finalidades sociais, implicada pelo processo de personalização, que o narcisismo surge. Desafecção dos grandes sistemas de sentido e hiper-investimento do Eu caminham a par: nos sistemas de “rosto humano” funcionando à força de prazer, bem-estar, desestandardização, tudo concorre para a promoção de um individualismo puro, ou, por outras palavras, psi, desembaraçado dos enquadramentos de massa e orientado para a valorização generalizada do sujeito. [...] Longe de derivar de uma “tomada de consciência” desencantada, o narcisismo é efeito do crescimento de uma lógica social individualista hedonista impulsionada pelo universo dos objetos e signos, e de uma lógica terapêutica e psicológica elaborada a partir do século XIX com base na abordagem psicopatológica (LIPOVETSKY, 1989, p. 50-51).

Esse novo tipo de comportamento da sociedade, marcada pelo individualismo e pelo narcisismo mostra traços de um imenso vazio que cresce no interior de cada um. O narcisismo, associado a essa incontrolável necessidade de comunicação e de expressão, denunciam uma verdadeira impassibilidade aos conteúdos que são apresentados e exibem um momento marcado por um sentimento de abandono.

A valorização da subjetividade, que foi iniciada na modernidade (RÚBIO, 2006), leva o homem a se posicionar de forma diferente diante do mundo, bem como, a forma de se ver na condição de sujeito nesse mesmo mundo. No processo de desenvolvimento da contemporaneidade, essa subjetividade vai caminhar para o ambiente dos sentimentos, das emoções e, sobretudo, dos desejos. É o que Lipovetsky vai chamar de “revolução interior” (LIPOVETSKY, 1989, p. 51).

A subjetividade até então centrada no mundo dos afetos em oposição à racionalidade predominante na modernidade, exercerá uma influência específica sobre o indivíduo e, em sequência, sobre a sociedade. Considerando-se a afetividade como “... uma dimensão fundamental da pessoa e que deve se integrar no conjunto do processo de amadurecimento da personalidade” (RÚBIO, 2006, p. 12), percebe-se o alcance dessa influência e o quanto é importante esse aspecto “fluido e de difícil delimitação” da pessoa que foi relegado a um segundo plano por

longo período de tempo e que, agora vem a ser valorizado. Contudo, essa nova postura vai-se encaminhando para uma condição mais extrema, passando a ser refém dos desejos.

O “eu” é o centro e “... precipita-se num trabalho de libertação interminável, de observação, de interpretação”, mostrando que

[...] o inconsciente antes de ser imaginário ou simbólico, teatro ou máquina, é um agente provocador cujo efeito principal é um processo de personalização sem fim: cada indivíduo deve “dizer tudo”, libertar-se dos sistemas de defesa anônimos que se opõem à continuidade histórica do sujeito, personalizar o seu desejo por meio de associações “livres”, e hoje também do não verbal, o grito e o sentimento primais (LIPOVETSKY, 1989, p. 52).

O inconsciente, nessa perspectiva, deixa o sujeito livre para investir em si mesmo resultando, conseqüentemente, numa fragmentação social, mediante um processo de personalização generalizado. Surge, segundo o autor, uma nova ética permissiva, que considera o prazer o supremo bem da vida humana. Concordando com Nietzsche, defende que esse panorama caracteriza-se pela fragmentação dos impulsos, por uma ausência de organização, pela vulnerabilidade de vontade. Apostase na valorização da diferença, na singularidade, em uma nova personalidade, enfim, em uma nova consciência, cujas bases estão apoiadas na inconstância diante da multiplicidade, onde tudo parece flutuar. Paralelamente, desenvolve-se um novo olhar sobre o corpo, que passa a ser valorizado, adquirindo respeitabilidade e distinção por constituir a própria identidade do sujeito. Contudo essa visão tende a ser desvirtuada, aproximando se do exagero, quando o foco principal se concentra nas práticas excessivas direcionadas exclusivamente à estética ao próprio bem-estar em prejuízo do outro.

O indivíduo voltado exclusivamente para si mesmo, desenvolve uma verdadeira obsessão, ao adotar práticas em sua vida diária onde prioriza a preocupação exagerada com seu corpo - a saúde, a higiene, a forma física, a idade etc. Este novo imaginário social do corpo, que aparece, mostra claramente o narcisismo se instalando no sujeito contemporâneo, aponta Lipovetsky (1989, p. 58). Ocorre uma necessidade permanente de valorização, onde a alteridade do outro cede lugar a essa nova necessidade que consome o homem, ao ponto de se

considerar a velhice como algo vergonhoso, uma imoralidade. Assim, instala-se a angústia relacionada à questão do envelhecimento, da decadência física, da morte, que vão ser causa de intensa perturbação, juntamente com a constante necessidade de valorização contribuindo para seu agravamento. Segundo o autor, “... é o processo de personalização que, esvaziando sistematicamente toda a posição transcendente, engendra uma existência puramente actual, uma subjectividade total sem finalidade nem sentido, entregue à vertigem da sua auto-sedução” (LIPOVETSKY, 1989, p. 58), ficando o homem, desta forma, desamparado quanto a sua condição de ser mortal, sem estar apoiado na transcendência, seja ela religiosa, moral ou política.

A contemporaneidade vai acentuar essa situação de não-sentido, sem-sentido da dor - da morte, da velhice etc., incentivando uma ação em direção contrária e que vai combatê-la. “A personalização do corpo mobiliza o imperativo da juventude, a luta contra a adversidade temporal, o combate tendo em vista a identidade a conservar sem hiato nem desgaste” (LIPOVETSKY, 1989, p. 58). Assim, aposta-se na conservação do corpo, na sua jovialidade, no anseio de preservar o momento presente, constituindo um não enfrentamento à deterioração e à inevitável finitude do corpo.

Esse novo posicionamento do indivíduo, que prefere valorizar a identidade e relegar a segundo plano a alteridade do outro, ratifica o que ocorre com os grandes princípios que estão situados em posições contrárias – o embate. Para Lipovetsky o processo de personalização, acompanhado da expansão do psicologismo, atuam de tal maneira, que se tornam responsáveis por uma perturbação da harmonia comum, pois tudo questionam, pondo em dúvida conceitos, certezas, verdades.

[...] O processo de psicologização é um agente de desestabilização, sob o seu registro todos os critérios vacilam e flutuam numa incerteza generalizada; assim, o corpo deixa de ser relegado para um estatuto de positividade material opondo-se a uma consciência acósmica e torna-se um espaço indecível, um “objeto-sujeito”, um misto flutuante de sentido e de sensível, como dizia Marleau-Ponty (LIPOVETSKY, 1989, p. 59).

Lipovetsky afirma que essa nova atitude, cuja atenção volta-se para o lado psicológico do indivíduo, que opta por uma busca persistente de verdades no próprio sujeito, pela valorização de suas particularidades, traduz-se em plena manifestação do narcisismo, o que leva a um descuido, omissão e prejuízo do aspecto social. O narcisismo põe o sujeito no centro, onde ele deve brilhar e ser o destaque sobre os demais integrantes do grupo. Gera-se, assim, um sentimento de incivilidade, na qual a consciência de classe é prejudicada e onde fragmentação e divisões internas são seus produtos diretos. O autor chama atenção para essa condição considerando que "... é aqui que reside a armadilha, porque quanto mais os indivíduos se libertam de códigos e costumes em busca de uma verdade pessoal, mais as suas relações se tornam "fratricidas" e sociais" (LIPOVETSKY, 1989, p. 61). A fragmentação instalada atropela o social e enfraquece os sentimentos relativos à civilidade.

Embora seja um fato a busca pela autenticidade, isso não significa que haja espontaneidade, diz o autor, querendo mostrar que, nessa conjuntura, as lutas por determinadas causas não são tão firmes, mas, sim leves, flutuantes, fluidas, deslizantes. Nada de "grandes marchas" visando à reivindicação de direitos, mas, sim, lutas discretas, controladas, e atuantes até o momento em que outra mais "adequada" dê lugar à anterior. As antigas, assim, são facilmente descartadas, da mesma forma como foram adotadas.

A nova lógica que se apresenta com a contemporaneidade está centrada no processo de personalização, que está, constante e intensamente, remodelando todos os setores da vida social. O problema geral desse período gira em torno da desagregação da sociedade, dos seus costumes e, especialmente, do indivíduo que se encontra inserido em uma coletividade onde impera o consumo descomedido, diante de uma cultura hesitante, caracterizada por valores deslizantes, instáveis, que não se firmam em pontos estáveis e cujos laços são frouxos. "Aparece então Narciso, figura de proa de *A era do vazio*, indivíduo *cool*, flexível, hedonista e libertário, tudo isso ao mesmo tempo" (LIPOVETSKY, 2004, p.25).

O personagem descrito retrata o sujeito presente nesse cenário, contudo ele não suporta por muito tempo essa situação de uniformidade de certezas e de comportamentos. Apesar de ser uma fase na qual se percebe a ausência de acontecimentos tais que venham a despertar algum tipo de clamor, na subjetividade, no entanto, é vivida de forma intensa. "A hipermodernidade não é nem o reino da

felicidade absoluta, nem o reino do nihilismo total. Em certo sentido, não é nem o resultado do projeto das Luzes, nem a confirmação das sombrias previsões nietzschianas” (LIPOVETSKY, 2004, p. 43). A relevância do individualismo é um fato, bem como o descaso com os discursos tradicionais. Ambos apontam para dois aspectos principais - o momento presente é o que importa e a presença de uma indiferença generalizada pelo individualismo gritante em detrimento da coletividade.

[...] Jean-François Lyotard foi um dos primeiros a notar o vínculo entre a condição pós-moderna e a temporalidade presentista. Perda de credibilidade dos sistemas progressistas; primazia das normas de eficiência; mercantilização do saber; multiplicação dos contratos temporários no cotidiano – o que significa tudo isso senão que o centro de gravidade temporal de nossas sociedades se deslocou do futuro para o presente? A época dita pós-moderna, definida pelo esgotamento das doutrinas emancipatórias e pela ascensão de um tipo de legitimação centrada na eficiência, faz-se acompanhar do predomínio do aqui - agora (LIPOVETSKY, 2004, p. 59).

O ambiente da contemporaneidade é determinado pelo efêmero. Em um primeiro momento o provisório, o descartável e a frivolidade são presenças constantes. De forma discreta, mas não menos incisiva, esses elementos vão afetar de forma contínua o emocional das pessoas e abrir espaço à insegurança. Nessa condição, evoluem para uma exigência generalizada de proteção, onde convivem contradições do tipo: frivolidade e ansiedade, euforia e vulnerabilidade (LIPOVETSKY, 2004, p. 64-65).

2.3 A vida em fragmentos

Os homens, por viverem em sociedade, inserem-se em um uma realidade cuja condição os remete ao outro, diz Bauman: “Somos, por assim dizer, inevitavelmente – existencialmente – seres morais: somos confrontados com o desafio do outro, o desafio da responsabilidade pelo outro, uma condição do ser-para” (BAUMAN, 2011, p. 9). E continua: “A ambivalência própria à condição de “ser-para” é permanente e incurável; só pode ser extraída com o que for ‘moral’ na condição moral” (BAUMAN, 2011, p. 11).

Ele defende que a vida moral é um período de incerteza contínua, pois, por também ser da ordem da responsabilidade, remete a outra instância da vida - a solidão. Se esta não for suprimida ou, ao menos, atenuada, pode se tornar angustiante. Assim, há uma constante busca do homem em se libertar dessa situação.

Buscando proteção, o homem abriga-se nas sociedades, que promovem o controle sobre o que está sob seu domínio, ou, pelo menos, procuram utilizar-se de ferramentas administrativas na tentativa de conter o que não domina.

O mesmo autor entende que existe uma forte ligação entre sociedade e religião e que

[...] “a sociedade sem religião é incompleta”... Se não pode enfrentar o abismo, a melhor coisa a fazer é afugentá-lo para longe da visão. É exatamente o que consegue fazer a religião/sociedade. A sociedade precisa de Deus. Mais que tudo, precisa de um Deus “pessoal”, como você e eu, apenas infinitamente mais cheio de recursos, um Deus que enxerga ordem e sentido com clareza, vê um plano onde você e eu apenas divisamos ou pressentimos um arremedo de sentido e de propósito. Um Deus não pessoal, com a razão ou as leis da história, é apenas uma segunda melhor solução, com larga distância em relação à primeira, para ser exato. A “mão invisível”, a “astúcia da razão” ou a “inevitabilidade histórica” – todos partilham com o Deus pessoal os atributos cruciais da inescrutabilidade e inexplicabilidade... Na ausência de Deus, sem Sua ajuda, “não enfrentar o abismo” não é fácil (BAUMAN, 2011, p. 28-29).

Esse fenômeno é observado, ao longo de vários períodos da vida humana e vem se manifestando através das religiões e de religiosidades em diversas partes do mundo.

Atualmente, os sistemas de verdades apresentam-se como relativos e provisórios, o que tem criado e desenvolvido homens de “pensamento débil/fraco” (VATTIMO, 1998), pois tem suas bases apoiadas no contingente, no fugaz, no passageiro. A sua contextualização é dada, exclusivamente, por um acontecimento, que não passa de sua historicidade. Desta forma, tem-se observado que a sociedade age segundo um descompromisso com relação a tudo, estendendo-se, inclusive, às religiões. Contudo, isso não representa, exclusivamente, um aspecto negativo. Seguindo por outro caminho, a secularização no caso da Igreja Católica, por exemplo, pode vir a configurar um ponto positivo. Ao instaurar a perda de

autoridade temporal da Igreja, promover a dissolução das estruturas sagradas da sociedade e estimular a laicidade do Estado, abrem-se novas possibilidades, como uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e preceitos e a dessacralização do sagrado violento, autoritário e absoluto da religião, o que representa uma via de acesso à reflexão, livre de conceitos pré-estabelecidos e verdades definitivas.

A tendência do mundo contemporâneo é não mais aceitar o pensamento fechado e rígido. Os posicionamentos, assim colocados, revelam os sinais de uma violência discreta, que silencia qualquer pergunta subsequente.

É nesse contexto que florescem novas formas de aproximação à espiritualidade e de expressões de religiosidade. As tendências são diversificadas - as voltadas para a metafísica de influência oriental, de crenças espiritualistas, animistas e paracientíficas, tendo como proposta um novo modelo de consciência moral, psicológica e social, para a relação do meio - da natureza, do cosmo, da física quântica etc. Enfim, surgem diferentes formas de expressão por parte das pessoas, como também, essas mesmas pessoas têm à sua disposição uma infinidade de opções de escolha e a possibilidade de migrar, caso não se sintam satisfeitas. É o tema explorado nos trabalhos dos autores Amaral (2000) e Silva (2008), que pesquisaram a construção de identidades religiosas e o exercício da vida na espiritualidade do movimento “Nova Era”, onde a experiência religiosa é construída no circuito do provisório, na promoção de eventos, cursos, encontros etc.

O último censo (junho 2010) realizado no Brasil indica um aumento dos “sem-religião”, contudo, isso não pode ser visto como ampliação no número de pessoas que não possuem uma crença religiosa e muito menos como um fato mundial. Autores como Hervieu-Léger (2008) trabalham esse tema em sua obra ao abordar questões como o fim das identidades religiosas herdadas, a figura do peregrino e do religioso em movimento etc., como também o sociólogo Crespi (1999). Este defende que, em várias partes do mundo, está acontecendo um renovado interesse pelas religiões devido, não somente à desorientação produzida pela crise dos valores tradicionais, mas, também, por uma nova abordagem, que favorece uma experiência religiosa pessoal, que passa a existir como um convite irrecusável onde o indivíduo assume totalmente as contradições de sua existência.

O aumento da quantidade de ateus no Brasil é fato, como já atestou o último censo, mas parte dos “sem-religião” acredita no sobrenatural ou não o negam

por completo, como no caso dos agnósticos. Alguns indivíduos participam ou já participaram de religiões institucionais sem poder de regulação, frequentadas por indivíduos/grupos que a partir delas “fazem parte da tradição”. Cada vez mais algumas religiões perdem sua capacidade de regular a vida dos seus adeptos, que optam por escolhas individuais de consumo de bens simbólicos, fazendo bricolagem de diversas religiões, sem pertencimento a qualquer uma institucionalizada. Não é difícil encontrarmos altares familiares onde se põem diferentes imagens e objetos de crença, por exemplo, de santos católicos, anjos, orixás, budas, fadas, duendes, figas, entre outros bens simbólicos.

Por outro lado, Crespi (1999) é um dos autores que acredita que, atualmente, está acontecendo um renovado interesse pelas religiões. Segundo ele, esse comportamento é devido à desorientação produzida pela crise dos valores da contemporaneidade, mas, também, decorrente de uma nova abordagem, que favorece a uma experiência religiosa pessoal, apresentando-se como uma solicitação atraente e irrecusável, onde o indivíduo assume totalmente as contradições de sua existência.

A cultura atual baseada estruturalmente no predomínio do individual sobre o universal e na grande diversificação de condutas e gestos mostra que o homem vive um novo momento caracterizado por duas lógicas fundamentais: da mercantilização, do consumo excessivo e a lógica da individuação. A oferta das mercadorias, cada vez mais elaboradas, facilita a não dependência do outro, favorecendo a individualização. Ele critica esse processo de “hiperindividualização”, pois considera ser o responsável pelo desencadeamento de uma falta de solidariedade geral, contribuindo para a angústia do homem contemporâneo, mediante essa indiferença do outro, bem como, pela liberdade e possibilidades de escolhas que lhes são oferecidas, tornando tudo ao seu redor efêmero e de pouco valor. Contudo, esse quadro tem pontos positivos – uma maior autonomia individualizada, o despertar para o consumo sustentável e a redução da violência, que, por sua ordem, também é questionada: “cada vez mais fechados nas suas preocupações privadas, os indivíduos pacificam-se não por ética, mas por hiperabsorção individualista” (LIPOVETSKY, 1989).

A sociedade da contemporaneidade vem atravessando um profundo processo de mudanças que se estende do individualismo até às relações de trabalho, de família e de comunidade. Agora o tempo e o espaço deixam de ser

concretos e absolutos para serem líquidos e relativos (BAUMAN, 2011). Há um deslocamento da imagem de progresso que antes estava focada em uma concepção de melhoria para todos, que passa a outra, de sobrevivência do indivíduo. O conceito de progresso, ora considerado a partir de um contexto onde o anseio era estar inserido em um movimento para frente, sobrevém, agora, como um empenho na conservação da posição de cada indivíduo como participante nesta competição, ou seja, o que mais importa nessa conjuntura é a sobrevivência do indivíduo. Pode-se traduzir isto, por exemplo, diante da grande oferta de serviços de empresas visando àquelas pessoas que procuram satisfações individuais ou que buscam consolo para seus desconfortos individuais.

A busca do homem contemporâneo pela espiritualidade tem seu desafio em si próprio e no mundo que habita. Ele está inserido no pluralismo religioso e no niilismo (VATTIMO, 2004), em uma realidade onde se afirmou, algum tempo atrás, que Deus estava morto, significando que nenhuma verdade dita poderia mais ser definitiva.

Esse cenário, que se manifesta, pode representar uma situação favorável a um novo caminho a ser trilhado. Acessível às novas verdades, o indivíduo pode se abrir ao mundo e se sentir realmente livre para se descobrir e aprofundar-se na espiritualidade.

O processo de abertura, encontro ou reencontro com a espiritualidade é dado em um contexto em que se vivenciam o niilismo e o pensamento débil, explicitados por Vattimo (2004) e onde a sintomatologia da atualidade, pode ser traduzida em sofrimentos narcisísticos, somáticos, depressões, pânico e estados fronteirios, caracterizados por Melman (2008), que utiliza o conceito de “vida líquida” e emprega a metáfora “o homem sem gravidade”, por não ter encontrado um foco, exteriorizado por atitudes como a prioridade do prazer acima do saber, a estética em detrimento da ética e onde o excesso se torna uma norma.

Melman (2008) chama de “nova economia psíquica” determinadas posturas que caracterizam as atitudes da sociedade contemporânea, como, por exemplo, a visão do sexo como mais uma mercadoria e a perda da sacralidade da morte, e a questão da exibição que é colocada em evidência.

3 – UM HOMEM RIZOMÁTICO E A SUA BUSCA ESPIRITUAL

“Não sei o que tenho...

Mas tenho

Dentro de mim alguma coisa de estranho.

Não sei o que tenho.

Mas tenho dentro de mim alguma coisa que me fala,

Alguma coisa que quer falar, que quer sair, que quer subir.

Não sei o que tenho,

Mas tenho

Dentro de mim alguma coisa que é maior que eu mesma,

Pedra no caminho!”¹¹

3.1 Reflexões acerca da mística e da espiritualidade

O significado da palavra mística, está no entendimento geral, contudo quando se parte para uma definição, não representa uma tarefa tão fácil pela extensão de entendimentos e associações que podem ser dados. Louis Dupré diz que “Nenhuma definição poderia ser tão significativa quanto suficientemente ampla para incluir todas as experiências que, em algum momento ou outro, já foram descritas como ‘místicas’” (DUPRÉ, *apud* MCGINN, 2012, p. 383).

Mística e espiritualidade são termos análogos, contudo, não significam a mesma coisa e muitos autores tem sua própria visão.

Teixeira afirma:

[...] Na raiz grega do termo “mística” (*mystikós*) encontra-se o verbo *myein*, que significa “fechar os lábios e os olhos”. O místico é alguém familiarizado com a visão interior que ultrapassa a consciência

¹¹ LIMA, Alceu Amoroso. A Pedra. In: MURARO, Rose Marie; CINTRA, Raimundo (Orgs.). **As mais belas orações de todos os tempos**. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2001, p. 11.

ordinária, ele vive a radicalidade da presença de algo absolutamente novo e gratuito; vive uma experiência que toca a dimensão profunda e escondida da realidade (TEIXEIRA, 2004, p. 28).

Em entrevista à revista IHU, esse mesmo autor se dirige ao cerne da questão quando diz que mística:

[...] É o ato de abrir os olhos e, subitamente, deparar-se com o real, com o todo, com a existência. É arrancar o homem de sua “egoicidade”, abrindo novos horizontes — sempre de forma efêmera, mas transcendental e carregada de significado. Estas experiências são janelas que se abrem, permitindo um novo respiro, no lugar mesmo onde o sujeito se situa. Algo decisivo acontece, indissociado de um lugar, de um encontro, de uma leitura, que transfigura o coração, redimensiona a visão e transforma a vida (TEIXEIRA, 2013, p. 1).

Para Teixeira, então, a experiência mística, que é uma experiência do espírito, “... é uma força que estimula a sensibilidade da pessoa no sentido de que ela possa ouvir os avisos que vem de todas as partes”, querendo chamar sua atenção para a relevância daquilo que lhe “... é ofertado gratuitamente - os bens supremos, os bens do coração, como a compaixão, a piedade, a ternura e que a induz a um movimento (TEIXEIRA, 2005, p. 4).

Para Lima Vaz, a mística é

[...] uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional — não aquém, mas além da razão —, mas por outro lado mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo (VAZ, *apud* TEIXEIRA, 2013, p. 1).

Para Boff, ao se referir à pessoa, afirma que “Mística é aquela pessoa que consegue ver na história e em todas as articulações da existência humana este fio condutor que tudo une, tudo ordena e tudo eleva” e espiritualidade “é aquilo que produz dentro de nós uma mudança”. Para ele, a espiritualidade acontece como resultado de mudanças interiores, que dão “um novo sentido à vida ou de abrir

novos campos de experiência e de profundidade rumo ao próprio coração e ao mistério de todas as coisas”. Acrescenta, ainda, que na atualidade, “a espiritualidade vem sendo descoberta como dimensão profunda do humano, como o momento necessário para o desabrochar pleno de nossa individuação e como espaço da paz no meio dos conflitos e desolações sociais e existenciais” (BOFF, 2001, p. 17-18).

O Dalai-Lama diz:

[...] Considero que espiritualidade esteja relacionada com aquelas qualidades do espírito humano – tais como amor e compaixão, paciência e tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade, noção de harmonia – que trazem felicidade tanto para a própria pessoa quanto para os outros (DALAI-LAMA, *apud* BOFF, 2001, p. 21).

Na sua visão, uma vida pautada na espiritualidade, como também, atenta à prática ética, são modos de vida que contribuem para uma mudança, e esta produz uma elevação do estado geral do coração e da mente, possibilitando que o indivíduo se torne uma pessoa melhor.

E segundo Borriello, de acordo com a mística cristã:

[...] A mística é a experiência que se faz no plano sobrenatural e nas profundezas misteriosas do encontro homem-Deus, só pode ser a tentativa de apreender a a experiência que, ao longo dos séculos, o homem fez dessa presença misteriosa e, no entanto, clara, secreta, mas também luminosa (BORRIELLO, 2003, p. 706).

E compara os termos mística e espiritualidade:

[...] A mística se refere à experiência de Deus, ao passo que a espiritualidade, se refere a todo processo de crescimento, da inautenticidade à relação concreta com Deus e à posse de sua verdade como imagem de Deus. A espiritualidade é, pois, termo mais amplo (BORRIELLO, 2003, p. 381).

E continuando na mística cristã, na perspectiva do Espírito Santo:

[...] A mística é viver; de fé e com fé, a fé, a esperança e a caridade, sob o impulso e a égide do Espírito que aperfeiçoa as virtudes nos fieis, infundindo-as neles repetida, renovada e irrepitivelmente e exigindo deles resposta, a mais ampla possível, aos dons do Espírito (BORRIELLO, 2003, p. 376).

A definição adotada no presente trabalho é a dada por Vannini:

[...] Mística, de fato, é a vida do espírito, sobre o qual pode-se tentar uma fenomenologia, mas com certeza não uma sistemática. Do espírito, por isso mesmo, diz-se que *nescis unde veniat, aut quo vadat*¹², embora se o sinta soprar; tal como não é o caso de se tentar fazer introduções à vida (VANNINI, 2005, p. 7).

Atualmente, observa-se que há uma certo receio em se falar em espiritualidade, pela maneira como foi sendo vista e empregada no passado, frente ao desenrolar da história, alterando sua conotação. A Igreja Católica considera que ela deve ser estudada como uma “área de estudo e conhecimento por seu próprio mérito” e que “A espiritualidade também convida os teólogos a levar a sério o papel da própria fé em suas reflexões e a perceber que, em termos gerais, a vivência espiritual jaz no âmago do empreendimento teológico” (SHELDRAKE, 2005, p. 51).

Para o mesmo autor, o conceito de espiritualidade está diretamente vinculado a perspectivas religiosas bastante específicas.

[...] Em termos cristãos, “espiritualidade” diz respeito a como as pessoas se apropriam de modo subjetivo de crenças tradicionais sobre Deus, a pessoa humana, a criação e seu inter-relacionamento, e então as expressam na adoração, nos valores básicos e no estilo de vida. Assim a espiritualidade é o todo da vida humana visto em termos de uma relação consciente com Deus, em Jesus Cristo, por meio da morada interior do Espírito e dentro da comunidade de crentes. Como campo de estudo, a “espiritualidade” examina essa dimensão da existência humana a partir de uma variedade de pontos de vista dos quais o teológico, o histórico e o fenomenológico são os mais comuns (SHELDRAKE, 2005, p. 53).

¹² Você não sabe de onde vem, nem para onde vai. Tradução nossa.

Nessa perspectiva, a espiritualidade não é, simplesmente, um fenômeno singular e transcultural. Ela está enraizada em vivências de Deus as quais são enquadradas nas histórias de indivíduos e comunidades, e, dessa forma, são contingentes.

O significado da palavra “espiritualidade” sofreu alterações de acordo com o pensamento do homem nos diferentes contextos ao longo da história. Sheldrake (2005), detendo-se ao campo cristão, afirma que aconteceram algumas modificações mais expressivas nas últimas décadas com uma mudança de paradigma no método teológico, que teve efeitos importantes quanto à sua compreensão.

A abordagem na Teologia, inicialmente, era essencialmente analítica, lógica, dedutiva diante dos conhecimentos de que dispunha e prezava pela tradição (SHELDRAKE, 2005, p. 53). Estava sempre pronta para responder a todas as perguntas, pois já tinha uma posição definida, além de que, também não havia uma aproximação da vida espiritual com a vida humana concreta. Com o tempo, foi-se percebendo que a espiritualidade faz parte da pessoa e não está em idéias ou em doutrinas. Ela se manifesta no próprio viver.

[...] O problema de definir “espiritualidade” recentemente é, em parte, porque ela não é mais um fenômeno singular e transcultural. Antes, está enraizada em vivências de Deus as quais são enquadradas pelas sempre específicas, e, portanto contingentes, histórias de indivíduos e comunidades (SHELDRAKE, 2005, p. 54).

3.2 A mística em alguns momentos da história

O tema da mística tem origens distantes. Ao longo dos vários lugares e períodos da história - Antiguidade, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea, tem-se registro de manifestações de ordem mística. É o caso, por exemplo, do Xamanismo, como uma forma muito antiga de expressão de cultos religiosos e do pensamento mágico dos aborígenes do Norte da Ásia, como os registros de ritos, mitos e crenças, por volta do ano 2000 a. C., encontrados na Índia, que influenciaram o Bramanismo; no século VI a. C. o surgimento do Budismo e do

Taoísmo, além de civilizações como a egípcia, a hebraica e a fenícia no Oriente. No mundo Ocidental, tem-se o exemplo do mundo grego, as civilizações romana, maia e americanas.

[...] Com efeito, a filosofia de Anaximandro († 546 a. C.) pode ser considerada a primeira forma de mística porque colocou o princípio de todas as coisas no *ápeiron* (infinito) e sustentou a unificação de todos os seres (coisa). Em todo caso, Platão foi o primeiro a falar do mundo hiperurânio, na esteira das doutrinas esotéricas tanto dos órficos, que, no século VII a. C., difundiram a ideia de que o corpo era uma prisão, como dos pitagóricos. Estes elaboraram uma espécie de mística dos números, a qual prefigurava a *kabbala* do judaísmo (BORRIELLO, 2003, p. 707).

A Antiguidade diante da necessidade de explicar o mundo, desenvolveu sua filosofia, bem como o lado místico do homem. O lado Oriental era formado pelos povos mesopotâmicos, egípcios, hebreus, fenícios e persas e, o Ocidental, pelos gregos e romanos. Essas culturas influenciaram o resto do mundo com suas cosmologias, ontologias e metafísica.

Na antiguidade cristã, a Bíblia reúne um conjunto de narrações que mostram diversos relatos de experiências místicas, principalmente no Antigo Testamento, e onde percebe-se que uma transcendência infinita se faz presente na história do povo da época. No Novo Testamento, há a figura de Jesus, considerado para os cristãos como a “imagem do Deus invisível” (Cl 1, 15; 2, 9), bem como, todas as demais narrações que mostram, igualmente, a riqueza das experiências mencionadas.

A Idade Média, muito influenciada pelos mundos grego e latino, estabeleceu um forte sincretismo entre o conhecimento clássico e as crenças religiosas. Foi uma época na qual o simbólico era muito explorado e o lado místico das crenças era fortemente valorizado. Para o mundo Ocidental, Deus era centro do universo e resposta a todas às perguntas que o homem não conseguia solucionar.

Tomando-se o mundo cristão, faz-se interessante evidenciar alguns acontecimentos desse período, que deixaram marcas profundas nessa fatia da humanidade, que seguiu coesa por séculos, estendendo-se até os dias atuais.

O primeiro momento a ser destacado se refere às origens, à formação das primeiras comunidades cristãs. Segundo Libânio e Murad (2007), elas

conseguiram permanecer coesas e crescer, graças à sua própria experiência fundante – a fé, e esta se caracteriza como um elemento subjetivo do ser humano. Para que a fé se manifeste, segundo a Igreja, é preciso que haja a relação entre o divino, no caso Deus, que se volta para o homem e, de outro lado, o homem, que vem de Deus e caminha para Ele.

De acordo com Pfammatter (1978), quando trata da fé segundo a Sagrada Escritura, afirma:

[...] A fé não só reconhece esta múltipla relação, mas ainda a reitera e valoriza. A fé significa para o homem certeza e resposta às últimas questões, impondo-lhe por outro lado o dever de assumir determinada atitude. A *vida segundo a fé* faz do homem um *crente*. Faz dele um homem que crê (PFAMMATTER, *apud* FEINER; LOEHRER, 1978, p.10).

A resposta do homem à palavra de Deus é sustentada pelas escrituras, que dão forças para esses pequenos grupos no sentido de construírem uma verdadeira vida nova: “A fé é assim aceitação da mensagem (sua aprovação como verdadeira) [...] É, então, a fé (vinda através da audição da mensagem) o conhecimento que se tem da salvação ‘já’ operada em Jesus Cristo e, entretanto, ‘ainda não’ visível nem plenificada em nós” (PFAMMATTER, 1978, p. 22).

O segundo momento de importância, refere-se a toda a riqueza simbólica da literatura cristã antiga, construída durante a Patrística, ou seja, a era dos Padres ou pais da Igreja. É um período onde a gnose¹³ é a base predominante de quase toda reflexão:

[...] Trata-se de um saber-postura, ou saber-sentir religioso superior ou totalizante que dá ao ser humano o retamente perceber, julgar e regular-se em todas as coisas e com isso mesmo lhe concede a perfeição e a beatitude, enquanto aqui é possível. Antes de tudo, a gnose se ocupa da questão humana global e concreta da felicidade do ser humano, de sua perfeição total e unitária (salvação), a partir de suas condições existenciais, Embora tenha como componente essencial o aspecto conceitual, inquisitivo e argumentativo, a gnose

¹³ Do grego, *gnósis*, conhecimento. Corrente espiritual e filosófica que atingiu seu máximo desenvolvimento e sistematização nos sécs. II-III, e que afirmava que o instrumento supremo da perfeição e da salvação é o conhecimento de si mesmo, da própria origem e do próprio destino. Ver: BORRIELLO, L. *et al.* **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus. Loyola, 2003.

valoriza sobremaneira o lado intuitivo, experimental, vital e “místico” (LIBÂNIO; MURAD, 2007, p.117).

A patrística nasce de uma necessidade da Igreja de manter-se imune à helenização de sua doutrina pela influência da cultura grega, e o risco da secularização pelo apoio aos poderes públicos, afirmam Libânio e Murad (2007). Assim, nessa luta, há um debruçar-se sobre um discurso soteriológico, marcado pela historicidade, cujo fonte principal é a Bíblia. Esse período da história refletiu um grande misticismo e, “o misticismo era fundamentalmente a vida de todo cristão batizado que veio a conhecer Deus revelado em Cristo, pertencendo à ‘irmandade do mistério’, isto é, a Igreja. Essa vida era sustentada por exposição à Escritura e participação na liturgia (SHELDRAKE, 2005, p. 56).

Libânio e Murad (2007), avaliam que a patrística influenciou bastante o imaginário cristão, tanto no que se refere aos dogmas, como às práticas sacramentais, como a posturas diante da vida e foi deficiente, contudo, quanto ao próprio instrumental filosófico da gnose, pela influência de elementos da filosofia grega e, por estar subordinada ao poder imperial, as restrições delas decorrentes.

O terceiro momento a destacar é o da Escolástica, que foi um sistema de pensamento e de aprendizagem, fortemente influenciado pelo discurso da metafísica, o qual tentava estabelecer uma aproximação entre a dialética fé e razão, onde se lança mão da filosofia para demonstrar a verdade. Porém, esses ensinamentos só eram ministrados ao clero e este, por sua vez, é quem poderia repassar seus ensinamentos, não havia uma abertura dos ensinamentos a todos. Além do mais, Libânio e Murad (2007), consideram que houve um desperdício de “energia e paixão” no debate, devido ao seu rigor teórico, perdendo-se a oportunidade de ser bastante ampliado. Houve uma preocupação por parte de algumas pessoas no sentido de não se perder a ligação com a mística e o lado espiritual, mas foi em vão. O próprio “Tomás de Aquino dividiu sua *Summa Theologiae* em diversas partes componentes” (SHELDRAKE, 2005, p. 59), o que valorizava, assim, uma abordagem mais “científica”, causando, de certa forma, uma separação da espiritualidade. “Aquino colocou aquilo que poderíamos chamar de espiritualidade na segunda parte de sua *Summa Theologiae* como uma subcategoria da teologia moral, e separada do dogma” (SHELDRAKE, 2005, p. 59). Daí se percebe, de certa forma, uma desaceleração e mesmo inibição quanto à questão da

mística e da espiritualidade que poderiam ter sido aprofundadas em continuidade ao pensamento dos diversos filósofos e teólogos precedentes e da ocasião.

[...] Por considerar objeto da ciência somente as coisas necessárias e universais, exclui as necessárias e contingentes, ignorando assim o lado concreto, histórico, experimental, pessoal e relativo do ser. A matriz ser-essência, que subjaz ao aristotelismo e à escolástica, se articula em esquema dual, que dá azo a nefastos dualismos na vida dev fé e suas expressões (LIBÂNIO; MURAD, 2007, p.133).

Sheldrake defende, também, que a razão secular foi considerada um produto da Reforma e do Iluminismo do final do século XVII e XVIII, porém

[...] Suas origens intelectuais estão nos fatos teológicos da Alta Idade Média em que o “pensamento” começou a ser entendido como um domínio de fatos e detalhes em vez de atenção à verdade expressa em símbolos. Para colocar de modo simples, a razão começou a triunfar sobre a imaginação e a capacidade de definir a verdade por vivências do sagrado (SHELDRAKE, 2005, p. 59-60).

Registra-se, assim, uma crescente separação da mística somado a uma mecanização dos movimentos espirituais. O mesmo autor cita “o crescimento de um corpo de conhecimentos associados com ascetismo, contemplação e misticismo levou à emergência gradual de técnicas meditativas sistemáticas” (SHELDRAKE, 2005, p. 61). Esse desdém com a espiritualidade vai crescer com o Iluminismo que priorizava a investigação científica como um caminho para a verdade e a certeza e à luz da razão, objetivava reformar a sociedade, seu pensamento e a tradição medieval.

A Idade Média foi um período da história do mundo Ocidental marcado por muita violência decorrente da repressão às práticas que estivessem relacionadas à mística ou a uma linha de pensamento que valorizasse um conteúdo simbólico ou, ainda, que não estivesse de acordo com o institucionalizado pela igreja Católica. A Santa Inquisição é uma amostra que serve de exemplo para esse cenário.

Segundo Cotrim (2012), a Inquisição, foi uma instituição criada a partir do século XII que objetivava exterminar as heresias, mas que ganhou proporções

maiores, sendo responsável pela tortura e morte de muitas pessoas. Além da violência física patricada, essa organização deixou marcas profundas no imaginário das pessoas que vivenciaram o processo. Todo esse cenário afetou a livre expressão da espiritualidade do indivíduo, o que fez com que as pessoas tivessem uma postura mais reservada quanto ao tema.

3.3 A mística como experiência do espírito

Abraçar o tema da mística para a compreensão do que o homem procura como sentido de sua vida é o mesmo que falar da vida no espírito, essa categoria do ser humano, que compõe sua unidade constitutiva e inseparável como já exposto no capítulo anterior, de acordo com as referências aos autores mencionados anteriormente.

Na contemporaneidade, o contexto que se apresenta e a contingência que tem condicionado o homem, falar em espírito, tem-se levado a concepções voltadas para “psicologismos” ou em “filosofias idealistas”, como chama atenção Vannini (2005), ao abordar o tema da mística. Ele considera que o conhecimento real do homem acontece pela experiência do espírito.

[...] A experiência do espírito é o conhecimento da nossa mais real essência, que é a essência humana, além de cada distinção acidental de cultura, religiões, modos de vida, todos relacionados com a contingência espaço-temporal, e também além da diferença de gênero, que subsiste em nível corpóreo e, em certa medida, também em nível psíquico, mas é inexistente no nível espiritual (VANNINI, 2013, p. 18).

O termo “mística” pode significar algo de “escondido”, “secreto”, mas, “o fenômeno místico indica em primeiro lugar um movimento para um objeto que está além dos limites da experiência empírica” (Berardino, 2002, p. 946). Frequentemente, na abordagem do tema, há a tendência de se fazer uma relação entre o natural e o sobrenatural, como herança do dualismo, contudo, o seu alcance é mais profundo e complexo.

A experiência mística passa pelo completo esvaziamento do eu, ou seja, quando o homem, dialogando com a sua finitude, percebe-se como um nada. Quando percebe em si mesmo “toda a não-essencialidade e precariedade de tais volições (desejos, sensações) e pensamentos, por mais importantes que venham a ser considerados” (VANNINI, 2005, p. 14), pois a verdadeira realidade do homem não está reduzida exclusivamente a seu “eu”, mas extrapola esses limites. Para ele, um elemento que guia a experiência mística, é o intuito de se livrar da vontade egoísta. Assim, abre-se espaço a um caminhar direcionado ao desapego e, conseqüentemente, à verdadeira liberdade que é a do espírito. Vannini considera que o homem não se resume ao eu psicológico, mas, faz parte do “universal espírito” (VANNINI, 2005, p. 14). É nessa perspectiva que se dá a liberdade que defende.

O afastamento do espírito das ciências humanas, que se deu em fins do século XVII, exerce sua influência até os dias atuais. Ao se substituir a visão da antropologia clássica, onde havia a unidade do homem como corpo, alma e espírito, a noção de espírito foi, com o passar do tempo, perdendo seu real significado e limitando-se à oposição entre o corpo e a psique. A valorização do aspecto psicológico do homem, por sua vez, conduziu, de certa forma, a um esquecimento do espírito, e assim, desviou-se para concepções vagas e focadas no sentimentalismo. Além do fato que, para a vivência mística, faz-se imprescindível a experiência, acima de qualquer outro aspecto da vida.

[...] (Mística é) Sobretudo experiência, experiência do espírito. [...] Enquanto o elemento psíquico está todo submetido ao determinismo espaço-temporal e não conhece liberdade nem beatitude, onde está o espírito, ali há liberdade, como diz o Apóstolo (*ubi spiritus domini, ibi libertas*), e ali também há beatitude. Sob esse perfil, portanto, também se pode falar de “êxtase” na e para a mística, onde êxtase não significa, de fato, presença de visões extraordinárias ou de fenômenos excepcionais, mas sim, etimologicamente, a “saída” da condição do psiquismo, ou seja, do particular do pequeno eu, com todos os seus laços, e o abrir-se à dimensão do universal, onde não há mais oposição entre eu e o mundo, e nem entre eu e Deus (VANNINI, 2011, p. 1).

Ao se valorizar a questão da experiência, considerando-se que “espírito é o conceito que sintetiza a inteligência em seu nível mais elevado”, pois reunindo

tudo o que existe, independentemente de todas as contradições existentes, livre de quaisquer condicionantes e impedimentos e, em associação com o amor, produz-se um movimento ao infinito. “O amor é a divina potência que se move em direção ao infinito, e só de infinito se satisfaz, no momento em que o próprio querer desaparece, a esta altura fundido com ‘o amor que move o sol e as demais estrelas” (VANNINI, 2005, p. 17). Nessa perspectiva de liberdade, que a experiência do espírito propõe, observa-se que ela se contrapõe à atual visão das ciências humanas, que põem em evidência o psiquismo, onde o homem está exclusivamente voltado ao seu próprio eu e limitado pelas variantes espaço e tempo.

Vannini (2013, p. 19) seleciona algumas palavras-chave para descrever a experiência mística ou espiritual: amor, desapego, humildade, vazio. Ele defende que o ponto central dessa experiência está na descoberta da “vontade”, da “paixão essencial” do homem. A partir dessa descoberta onde se leva em consideração a imanência e está em relação direta com o Absoluto (enquadrada em uma dimensão de fé e não psicológica), em uma completa entrega, em uma total anulação, tem-se o entendimento de que o caminho está no desapego. Nessa abertura, nada representa um empecilho à liberdade, como os interesses, os lucros, as convicções, as ideologias, pois o indivíduo encontra, em cada momento, entusiasmo para a ação. Salienta, ainda que, assim, o amor se faz presente, mas não dirigido a um objeto, ou a algo determinado. Apresenta-se sem vínculos, sem desejos - é o amor sem “porquê” (VANNINI, 2011, p. 2). Ele pondera que na ausência do desapego, o que resta se resume ao egocentrismo - escravidão à vontade, às paixões, ou seja, subordina-se, meramente, aos conteúdos psíquicos.

[...] Este nos parece ser realmente um dos pontos sobre os quais hoje, mais do que nunca, é preciso refletir: a importância da mística como verdadeiro conhecimento da alma e também verdadeira possibilidade de terapia, portadora de saúde, no sentido fortíssimo da *salus*, ou seja, de uma saúde que não depende das circunstâncias, da situação externa ou interna, mas que perpassa serenamente todas as circunstâncias, perenemente alegre em seu infinito desapego (VANNINI, 2005, p. 19).

3.4 O homem, ser de transcendência

Esse quarto item do terceiro capítulo discorre sobre a característica antropológica de transcendência, tomando-se como base o pensamento de Junges, (2001), com o propósito de uma aproximação à compreensão da busca espiritual do homem rizomático, conteúdo trabalhado no item seguinte.

Ao longo de seu crescimento, desenvolvimento e amadurecimento, o homem entra em contato com novos conteúdos que o interpelam. Utilizando-se do pensamento de Heidegger (1981), o homem é um *Dasein*: um “ser-no-mundo”, ou ainda, um homem “sendo-no-mundo”. Ele está diretamente vinculado com o mundo e no contexto em que vive.

O mundo constitui um referencial indispensável para o ser humano, onde estão envolvidos conteúdos adquiridos ao longo da história - filosóficos, científicos, psicológicos, sociais etc. e nele se estabelece uma mediação necessária que se dá na relação com o outro, com o próprio mundo e com a subjetividade do sujeito. Para o citado filósofo, o mundo

[...] não é uma caixa noética que contém tudo o que existe, nem mesmo um espaço homogêneo onde se encontra tudo o que existe [...] O mundo, no qual o ser humano existe, é anterior ao mundo espacial, topográfico, interior. “Ser-no-mundo” é as múltiplas maneiras que o homem vive e pode viver, os vários modos como ele se relaciona e atua com os entes que encontra e a ele se apresentam (HEIDEGGER, 1981, p. 16).

Imanência e transcendência são estruturas antropológicas que facilitam o entendimento da condição do homem no mundo. A primeira se refere à qualidade do que pertence à substância ou essência de algo, à sua interioridade, em contraste com a existência, real ou fictícia de uma dimensão externa. É um atributo do que é inerente ao mundo concreto e material, à natureza, ou seja, a realidade material, em sua concretude. A imanência é o que faz parte da essência de um ser e que se caracteriza por estar dentro da experiência do possível, onde a realidade é percebida através da utilização dos sentidos, ou ainda, onde haja a comprovação empírica dessa realidade. Nessa estrutura, o ser humano é um dado situado no mundo, é puro devir - a mundanidade, é o ser-no-mundo, mas, também, ele é um

ser que se relaciona e interage - a sociabilidade, ser-com-os-outros (JUNGES, 2001, p. 48). Assim, o homem pode ser visto como tarefa e como um ser de práxis que dá sentido ao mundo.

[...] O mundo e, mais especificamente, a realidade circundante apresentam-se ao ser humano, por um lado, como algo já dado, mas, por outro, como algo permanentemente inacabado. Manifesta-se sempre como ser (dado) e devir (tarefa). Mas somente o ser humano pode captar o mundo como devir ou tarefa porque ele próprio compreende-se como ser (dado) e devir (auto-realização). Ele assume o seu devir em confronto com o seu dado e em relação com o dado e o devir do mundo, ao qual dá direção e sentido (JUNGES, 2001, p. 47).

A transcendência, em termos etimológicos, está relacionada com a ação de subir, de escalar, com a ideia de elevação, de excelência, de sublimidade e de superioridade. Segundo Junges (2001), há de se observar dois elementos importantes ao se tratar dessa estrutura: a temporalidade e a alteridade. “A temporalidade é a condição de possibilidade do devir histórico”, quando o homem se lança ao futuro, e o torna presente pela sua práxis. Assim, “o tempo adquire sentido quando direcionado para o futuro que ainda há-de-ser” (JUNGES, 2001, p. 50). Pela mediação da consciência unida à capacidade do ser humano de idealização, a temporalidade pode ser considerada como um lugar da responsabilidade, contudo, é na alteridade que a transcendência se cumpre de fato - quando o homem se volta para o diferente de si mesmo, para o outro e para o completamente Outro.

A visão antropológica, como exposto, mostra que o homem é uma criatura capaz de transcender seus próprios limites. É uma característica especial que o diferencia dos outros animais e dos demais seres na face da terra: “ele os supera no pensamento, na liberdade, no trabalho, na palavra, na sociabilidade, na técnica, no divertimento e em inumeráveis outras coisas” (MONDIN, 1979, p. 251). No entanto, essa superação não se dá, apenas, com relação aos outros seres, mas, sobretudo com relação a si próprio, quando busca a razão de sua presença no mundo e o sentido de sua existência. Há uma “constante tensão para superar-se a si mesmo, esse seu estar continuamente fora de si e além de si, o que nos diz com relação ao seu ser profundo, ao seu verdadeiro ser” (MONDIN, 1979, p. 251).

O homem apresenta uma dinâmica mental que vai além dos fatos, das aparências e do imediato, que se ultrapassa, e faz com que ele pense além de si e de seus interesses. A sua vontade nunca é satisfeita, está sempre em busca de algo mais - de um ser pessoal mais perfeito, mediante a consciência de sua imperfeição e da percepção da dimensão do infinito. Para Mondin, o homem “não é apenas aquilo que é, mas é também o que não é, tudo aquilo que ainda lhe falta”, ele se depara com um “o espaço de possibilidade que sempre encontra diante de si (MONDIN, 1979, p. 79). Nessa perspectiva, a autotranscendência

[...] é o movimento com que o homem ultrapassa sistematicamente a si mesmo, tudo o que é, tudo o que adquiriu, tudo o que pensa, quer e realiza. Mas cada movimento tem uma direção, aponta para um objetivo. Perguntamo-nos: para onde está dirigida a autotranscendência? O que quer tornar o homem projetando-se continuamente para além da situação presente? [...] é já em si mesma uma postura extremamente eloquente: é uma postura tão singular que pode fornecer sozinha, imediatamente, uma credencial segura para o que concerne à natureza específica do ser humano (MONDIN, 1979, p. 257-258).

De acordo com o pensamento do autor, nada tem um sentido permanente, é imutável. Tudo pode perder o seu sentido com o tempo. Não há comunidade histórica, economia ou política que proporcionem um sentido eterno às coisas. As certezas instituídas não são suficientes para dar ao homem a totalização que precisa. Ele próprio parte em busca desse sentido. Na autotranscendência o homem está aberto para além dos limites do conhecimento e da vontade. Ela alcança o campo das paixões, estando fortemente relacionada com a busca da sonhada felicidade.

[...] Existe nas grades paixões uma intenção transcendente que não pode proceder senão da atração infinita da felicidade. Somente um objeto capaz de configurar toda a plenitude da felicidade tem o poder de atrair tanta energia, elevar o homem para além de suas faculdades ordinárias e torná-lo capaz de sacrificar o seu prazer e viver dolorosamente... É, portanto, ao desejo de felicidade que se deve ligar a paixão; nesta, de fato, o homem põe toda a sua energia, todo o seu coração, porque um contexto de desejo tornou-se tudo para ele (RICOEUR, *apud* MONDIN, 1979, p. 74).

A tradição ocidental, na tentativa de compreender o que é o homem, considera dois esquemas gerais, que estabelecem relações entre o corpo, a alma e o espírito, de inspiração herdada da filosofia grega. No primeiro, o dual, as combinações variam entre o *sôma* (corpo) e a *psyché* (alma) e entre a *psyché* e o *noûs*¹⁴ (alma e intelecto) e o tripartido, que faz uma analogia entre o corpo, a alma e o espírito (VAZ, 1991, p.187). Neste presente trabalho, parte-se da antropologia clássica e cristã, que considera o ser humano como a unidade de corpo, alma e espírito, apesar de, atualmente, a realidade espiritual ser ignorada, permanecendo no dualismo corpo-alma, na idéia de corpo-psique. Ou seja:

[...] a partir da antropologia clássica e cristã: “Não bipartida em corpo e alma, mas tripartida: corpo, alma, espírito”. Só assim podemos entendê-la como “experiência, experiência do espírito”, como “uma contínua e constante realidade de vida espiritual, que não consiste em ‘eventos’ particulares” (VANNINI, 2011, p. 1).

De acordo com a antropologia cristã, cada ser humano é uma unidade pessoal, constituída por três dimensões que se interpenetram: o corpo, que está no plano físico, é o biológico; a alma, onde estão presentes os sentimentos, os afetos, as emoções, a inteligência, a imaginação, a psique; e o espírito, o centro do ser, o lugar de encontro com Deus. A corporeidade e a espiritualidade, a interiorização e a abertura não são partes que se ligam simplesmente, mas são, sim, dimensões inter-relacionadas que formam a pessoa humana em sua totalidade.

O homem, na condição de ser físico, é um corpo posto no mundo, que pensado em termos de exterioridade, está localizado no tempo e no espaço. Afirma-se como presença corporal, como eu, e modela esse exterior a partir de si mesmo – modificando-se e modificando o mundo. Pelo psiquismo o sujeito apreende os conteúdos do mundo, processa-os e, da mesma forma como se dá com a corporalidade - “estrutura o seu espaço-tempo *interior* da imaginação, da memória e da afetividade” (VAZ, 1991, p. 224).

É através do corpo que sensações, impressões, e sentimentos são experimentados e esse constitui, sobretudo, um instrumento de expressão da interioridade do homem. O corpo é “denso de consciência, aberto ao ser, transcende

¹⁴: *Psyché* e *pneuma* se referem à metáfora do sopro vital, bem como os termos *anima*, *animus spiritus* (VAZ, 1991, p. 198).

à própria natureza da corporeidade e torna-se epifania do espírito” (MONDIN, 1979, p. 75). Para o autor, o corpo humano é lugar de manifestação de eventos que o ultrapassam, aos quais ele dá o nome de alma. O ser humano tem consciência de si mesmo, da sua vontade de viver, de suas potencialidades, como também, tem noção da variável tempo. Está inserido no mundo e interage com outros seres humanos. É a partir dessa consciência que é capaz de agir, de fazer planos e de projetar-se para o futuro.

[...] (O homem) não se encontra como pura subjetividade, mas concretamente como homem no seu mundo. Por isto, primeiramente, deve ser visualizado o ‘mundo do homem’. Mas, se se questiona a realização do homem no seu mundo pelas condições de sua possibilidade, então se mostra que ele não se compreende apenas a partir de seu mundo, que o mundo não é o horizonte último da auto-realização humana, mas que é aberto e aponta para além de si mesmo, para o ser. [...] O homem só se pode compreender a partir da sua relação com o ser. Experimenta todo conteúdo como ente no todo do ser. Compreende a totalidade do mundo como realidade em que se manifesta a incondicionalidade do ser (RABUSKE, 1986, p.18).

De acordo com Vaz (1991), o corpo representa a estrutura fundamental do ser humano: “É pelo corpo que o homem está presente no mundo”, e compreendê-lo permite que esse organize seu estar no mundo. O corpo constitui um instrumento por meio do qual o homem passa por todas as experiências e situações de sua vida. Para ele, o corpo é uma totalidade físico-orgânica e uma totalidade intencional (VAZ, 1991, p. 176), querendo dizer com essa afirmação que, além da constituição física propriamente dita que possui, e, encontrando-se em uma situação de passividade, ele, pode pela intencionalidade, sair dessa condição para a atividade e aí, ultrapassar-se.

O estar no mundo implica em outras variáveis - o tempo e o espaço, que constituem elementos de influência no contexto:

Pela presença *natural*, o homem está presente no espaço-tempo físico e no espaço-tempo biológico de seu corpo que o situa no espaço-tempo do mundo. Pela presença *intencional* começa a estruturar-se o espaço-tempo propriamente *humano*, que tem no corpo próprio como corpo *vivido* o pólo imediato de sua estruturação para-o-sujeito, ou o lugar em que primeiramente se articulam o

espaço-tempo do mundo e o espaço-tempo do sujeito: psicológico, social e cultural. O *corpo próprio* pode ser chamado, assim, o *lugar* fundamental do espaço propriamente humano, e o *evento* fundamental do tempo propriamente humano (VAZ, 1991, p. 177).

Em síntese, é no corpo que acontece o evento humano e é pela sua apreensão, dada pela compreensão abstrata do sujeito, que exerce uma efetiva mediação entre o que é elemento oferecido pela natureza e pela forma que se lhe é dada, o homem possibilita um “estar de acordo com o mundo”, a partir do “estar-no-mundo”, além de ser pelo corpo que um indivíduo entra em contato com outro indivíduo:

[...] Na relação *intersubjetiva*, o corpo é sinal endereçado ao outro, e o *significado* desse sinal dever ser interpretado pelo outro; na relação *objetiva* é suporte das significações do estar-no-mundo do sujeito, que são por ele interpretadas. Por outro lado, por meio do corpo estendem-se as raízes biológicas do nosso comportamento como seres cognoscentes (VAZ, 1991, p. 186).

A dúvida do homem acerca de si mesmo, sobre sua constituição e o que é ele, são interrogações que o acompanham há muito tempo. O tema do corpo ao alcançar o pensamento filosófico, cai no plano da oposição corpo-alma, exercendo forte influência no mundo ocidental – observado no dualismo órfico-pitagórico, gnóstico e maniqueísta, em uma versão religiosa; pelo dualismo platônico e cartesiano em uma percepção filosófica, pela desontologização da oposição corpo-alma vista com as lentes da moral e voltada para a salvação no enfoque bíblico-cristão e através de elucidação reducionistas em uma versão científica moderna.

O autor, na sua linha de pensamento, chega à conclusão de que “o homem é o seu corpo”, isto é, o “corpo é constitutivo de sua essência” e estabelece a sua presença no mundo. O homem, também, não é só o seu corpo, pois é capaz de transcender os limites de sua corporalidade, de sua presença direta no mundo. Ao se considerar o princípio da totalização, percebe-se que essa presença não está completa. O homem tende a se lançar para além dos limites do seu corpo em busca de uma identidade que o torne completo (VAZ, 1991, p.182-183).

Partindo-se da condição do homem de estar-no-mundo, sujeito às circunstâncias da Natureza e de seus elementos limitantes, que unida à condição de

ser-no-mundo, o psiquismo vem demonstrar que há uma “estrutura original no homem que se mostra irreduzível à estrutura somática, embora apresentando características que revelam uma unidade profunda e sua continuidade funcional com o corpo” (VAZ, 1991, p. 189). Ele aparece como uma forma de exteriorização, do sujeito mostrar seu interior, o seu eu, a sua consciência. No psíquico, o homem faz sua própria leitura do mundo, realiza uma reconstrução desse mesmo mundo, entra em contato com seus conteúdos conscientes e inconscientes, e o traduz como produto de todas essas interações que estabelece. Aqui, o corpo está em um plano secundário, bem como o tempo e espaço. A ênfase está dada no lado subjetivo do homem, que está ligado a um “centro unificador do Eu ou da consciência psicológica” (VAZ, 1991, p. 189), e onde o corpo representa um instrumento que vai estabelecer essa mediação.

Da mesma forma que o autor estabelece a análise do corpo, também o faz com o psiquismo. Ele afirma que “o homem é o seu psiquismo”, ou seja, o psiquismo é parte constitutiva do homem, é uma categoria ontológica dele. E, na perspectiva de uma totalização, o homem não se resume, simplesmente, ao somático e ao psíquico. Mediante a variável do tempo, o homem se conscientiza de sua fragilidade, de sua finitude, ou seja, da morte, acontecimento este que se concretizará em determinado tempo - é a conclusão da vida. Dessa forma, diante dessa certeza, mas que também pode ser traduzida como uma indeterminação quanto ao seu sentido, lança-se para além de si mesmo em uma transcendência que se situa no horizonte do espiritual (VAZ, 1991, p. 201).

[...] em sua estrutura espiritual ou noético-pneumática o homem se abre, enquanto inteligência (*noûs*), à amplitude transcendental da verdade, e, enquanto liberdade (*pneûma*), à amplitude transcendental do bem: como *espírito* ele é, pois, o lugar de acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser: *capax entis*. O espírito não pode, por conseguinte, ser considerado, em sua amplitude transcendental, uma estrutura ontológica do homem irrevogavelmente ligada à sua contingência e finitude, como o são o somático e o psíquico. O espírito é, segundo a terminologia clássica, uma *perfectio simplex*: em si mesmo, atualidade infinita de ser. Por isso mesmo, é pelo *espírito* que o homem participa do Infinito ou tem indelevelmente gravada em seu ser a marca do Infinito (VAZ, 1991, p. 201).

Na construção do pensamento acerca da compreensão do que é o homem, Vaz (1991) afirma que é na categoria do espírito que se dá o ponto mais alto da unidade do ser humano. Quando a capacidade de superar os seus limites, leva-o ao completamente Outro. O homem entende que não pode, simplesmente, debruçar-se sobre o aspecto material da vida e de si mesmo. Ele compreende que há, além disso, um elemento não corpóreo, não somático que faz com que ele consiga estabelecer um desprendimento. Dispondo de conhecimento e de experiência, o homem pode “valorar e julgar o presente, o passado e antecipar o futuro, porque traz em si um elemento de imaterialidade, ou melhor, de espiritualidade”, como afirma Mondin (1979, p. 263).

A autotranscendência para Vaz mostra que na categoria do espírito

[...] trata-se de uma abertura propriamente transcendental [...] No horizonte do *espírito*, o Outro desenha necessariamente seu perfil como *outro* relativo na relação intersubjetiva, e se anuncia misteriosamente como *Outro absoluto* na relação que deverá ser dita propriamente relação de transcendência (VAZ, 1991, p. 201).

Mondin, dentro de sua filosofia, enumera três possíveis concepções de autotranscendência – egocêntrica, filantrópica e teocêntrica, que compreendem diferentes feições do ser humano.

O ser humano, em seu mundo físico, tem autoridade para exercer toda a sua potência - as possibilidades são variadas, tudo está ao seu dispor. Porém, chega um momento que experimenta uma incompletude, percebe-se carente, frágil, imperfeito. Ao assim se analisar sente a necessidade de se aperfeiçoar, de buscar aprimoramento, novos conhecimentos ou, mesmo melhorar seu bem estar pessoal, seja físico ou mental. Essa sua percepção individualista, afirma o autor, torna-se positiva na perspectiva de torná-lo uma pessoa melhor, contudo, se considerada isoladamente, de forma egocêntrica, não o irá satisfazer simplesmente. Dessa forma, deixando de lado sua posição a qual se volta para si mesmo, lança-se em direção ao outro, aparecendo o homem como ser sociável que é. Parte em combate às desigualdades, que afligem a sociedade em geral. Sua luta é válida, porém, como afirma o próprio esse autor:

[...] nenhuma comunidade histórica organizada, nenhuma economia, nenhuma política, nenhuma cultura humana conseguem esgotar a exigência de totalização das pessoas que acha expressão na autotranscendência. Por esse motivo, conferir ao movimento de autotranscendência objetivos fascinantes e espetaculares que poderão ser atingidos pela humanidade somente num futuro longínquo (MONDIN, 1979, p. 260).

Seguindo a linha de pensamento desse filósofo, assim como em outros movimentos, o sentido tende a ser temporário e a se esgotar em determinado período de tempo, pela sua própria condição de não ser permanente. Mesmo voltando-se para o outro, na esperança de achar nele o significado da existência, a situação tende a se repetir.

O homem entende que “nem o eu nem a humanidade podem fornecer o sentido desejado” para sua vida (MONDIN, 1979, p. 261), abre-se, então, a uma força superior. Ele compreende que só uma presença imaterial no seu interior pode explicar essa seu poder de exercer tantas e variadas atividades e pela sua capacidade de superação diante do mundo do qual faz parte. Ressalta Mondin:

[...] O homem está em condições de sair de si mesmo, sobrevoar todo o mundo da experiência, valorar e julgar o presente e o passado e antecipar o futuro, porque traz em si um elemento de imaterialidade, ou melhor, de espiritualidade (MONDIN, 1979, p. 263).

E completa:

[...] A singularidade do homem entre todos os produtos da natureza está em que nele a natureza busca superar conscientemente os seus limites, não mais através de uma atividade automática ou inconsciente, mas através de um esforço mental e espiritual. [...] A única doutrina que pode jactar-se de possuir uma linguagem atiquíssima intelectual é a que se baseia na ideia de que a condição ordinária do homem não é a sua essência mais íntima, de que há nele um em Si mais profundo, quer se chame sopro vital ou espírito, alma ou mente. Em cada ser habita uma luz que nenhuma potência pode atingir, um espírito imortal, benigno e tolerante, um testemunho silencioso nas profundezas do seu coração (MONDIN, 1979, p. 265).

Muito embora a Antropologia filosófica considere o espírito como uma categoria antropológica, Vaz (1991) observa que a noção de espírito é “coextensiva ou homóloga à noção de Ser, entendida segundo suas propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*)” (VAZ, 1991, p. 202). Ele observa, ainda, que enquanto as dimensões psíquica e somática fazem parte da estrutura ontológica do ser humano, limitadas por sua “contingência e por sua finitude”, o espírito pode ser considerado como uma “perfeição simples”, que estabelece a “participação do homem no Infinito” e esse, por sua vez, é a própria marca do Infinito em seu ser. O homem se mostra como um “*ser de fronteira*, passando por ele a linha de horizonte que divide o espírito e a matéria” (VAZ, 1991, p. 202). Ele justifica isso afirmando que: “A forma especificamente humana ou a expressão e manifestação de ser no homem pertencem originariamente ao espírito, e só pela mediação do *espírito* dela participam o somático e o psíquico” (VAZ, 1991, p. 204).

Ao pensar uma dimensão espiritual no ser humano, o autor entende o espírito como uma ação de sair de si mesmo e de uma abertura para o mundo objetivo da natureza e para o mundo intersubjetivo da relação com outros seres humanos e com o próprio Absoluto. Ele considera a categoria do espírito como a essência de unidade do ser humano, pois avalia que sem ela o discurso filosófico sobre o homem se torna vazio e sem sentido. Vaz acha que a noção de espírito extrapola os limites da Antropologia, por isso, toma a categoria do espírito do ponto de vista da Antropologia filosófica, devido à relação que normalmente é feita entre os conceitos de espírito e de ser. Considera, ainda, que essa qualidade do ser humano acontece por se estabelecer uma relação na qual existe um Espírito Infinito ou Absoluto e o homem é um espírito equivalente, porém inferior (VAZ, 1991, p. 202).

O autor apresenta quatro visões principais para o entendimento do espírito como categoria antropológica e onde se reúnem os traços fundamentais da experiência espiritual, sendo esta a forma que possibilita o homem se compreender como espírito. Dão elas: espírito como *pneûma*, *noûs*, *logos* e *synesis*.

O espírito como *pneûma* tem o sentido exato da palavra espírito - representa uma força vital interna, ou seja, a própria vida. O espírito como *noûs* é tido como o intelecto, a inteligência, como uma ação de contemplação. Como *logos*, refere-se a uma razão universal, e será pela linguagem humana que se manifesta - a palavra é a revelação do próprio espírito. E, por fim, o espírito como *synesis*, diz

respeito a uma consciência de si, que mostra a reflexividade do espírito, quando o homem se percebe como “espírito-no-mundo”, ao mesmo tempo em que lança a oposição entre o em-si do objeto e o para-si do sujeito, além da perceber, diante de si, a objetividade do mundo e a subjetividade do Outro (VAZ, 1991, p. 212).

[...] Os temas que se entrelaçam na noção de espírito podem ser enumerados segundo o predicado de “divino” (*to theîton*) que convém ao Espírito infinito *per essentiam* e ao e ao espírito finito *per participationem* [...] Assim sendo, o Espírito, em Deus, tem uma relação do *mesmo ao mesmo* [...] e no homem tem uma relação do *mesmo ao mesmo* pela mediação do *outro* [...] Assim, o Espírito como *pneûma*, é *energia* = perfeição e é *zoe* = vida; como *noûs* ou Inteligência é *én* = uno e é *eautou éneka* = absoluto; como *lógos* ou Razão, é *táxis* = ordem e é *métron* = medida; como *synesis* ou consciência-de-si é *noésis noéseos* = pensamento do pensamento, e é *topos tôn eidôn* = lugar das ideias. Cada uma dessas designações pode ser predicada analogicamente do Espírito infinito e do espírito finito (VAZ, 1991, p. 232).

A presença espiritual para o autor é presença ao objeto, ou seja, é a presença espiritual que dá sentido ao estar-no-mundo, tanto somático como psíquico, que são elevados ao ser-no-mundo e ao ser-com. Ele destaca a diferença entre a interioridade da presença espiritual e o mundo interior do psiquismo. Trata-se de uma identidade na diferença a qual marca o ato espiritual na relação com o objeto. A dimensão do espírito, que determina no indivíduo a consciência de si, está, constantemente, sendo submetida à objetividade do mundo, à intersubjetividade da pluralidade das consciência-de-si e à subjetividade do Outro. Nesse movimento, o sujeito vai delineando a feição de seu eu racional e de seu eu livre, onde direciona “sua estrutura à inteligência e à liberdade” (VAZ, 1991, p. 212).

Na continuidade de seu pensamento, o autor considera que no aspecto da inteligência, o homem de ser espiritual, deve ser determinado como ser-para-a-verdade e quanto à liberdade, como ser-para-o-bem. Ele afirma que esses dois propósitos do homem – a inteligência e a liberdade - comunicam-se em uma unidade da própria dinâmica espiritual, considerando que “a verdade é o *bem* da inteligência, e o bem é a *verdade* da liberdade” (VAZ, 1991, p. 212), seguindo o pensamento de Tomás de Aquino:

[...] pode-se considerar o intelecto de duas maneiras. Primeiro, enquanto apreende o ente e a verdade universal. Segundo, enquanto ele é certa coisa, uma potência particular tendo um ato determinado. A vontade também pode ser considerada de duas maneiras. Primeiro, com relação à universalidade de seu objeto, isto é, enquanto deseja o bem universal. Segundo, enquanto é determinada potência da alma tendo um ato determinado. Se, portanto se compara intelecto e vontade sob o aspecto da universalidade de seus objetos, nesse caso o intelecto é, como se disse acima, superior e mais nobre absolutamente do que a vontade. Mas se se considera o intelecto sob o aspecto da universalidade de seu objeto, e a vontade enquanto é determinada potência, o intelecto é ainda superior e anterior à vontade, porque na razão do ente e da verdade, que o intelecto apreende, está contida a própria vontade, seu ato e seu objeto. Por conseguinte, o intelecto conhece a vontade, seu ato, seu objeto, tanto quanto as outras coisas particulares conhecidas [...] se se considera a vontade sob o aspecto da universalidade de seu objeto, que é o bem, e o intelecto como certa coisa, uma potência especial; então, estão contidos na razão universal de bem, à maneira de bens particulares, tanto o intelecto, como seu ato e seu objeto, que é a verdade, pois cada um deles é um bem particular (AQUINO, 2014, p. 482-483).

A partir da estrutura do espírito como *pneûma*, onde é considerada sua força vital, e estando essa, indiscutivelmente, ligada à ideia de movimento, chega-se à conclusão que o espírito tende à liberdade e, nela, é fim a si mesmo. Vaz (1991). Tomando-se, ainda, o que expõe Tomás de Aquino na questão 27 da *Summa contra Gentes*, no que se refere ao espírito subjetivo, o autor defende que “o objeto recebe a forma da ordenação para o fim ou do fim em si (Liberdade). Na síntese dos dois, a liberdade é racional e a razão é livre”. Nessa linha de pensamento, enquanto a determinação essencial do espírito origina-se em sua dimensão transcendental, a sua limitação eidética¹⁵ é determinada pela finitude do espírito no mundo (VAZ, 1991, p. 232).

Considerando-se a noção de espírito adotada por Vaz (1991) nessas duas perspectivas – como inteligência ou razão e como vontade ou liberdade, serão adotadas as mesmas divisões. Na visão do espírito como inteligência - o problema da ideia no pensamento antigo, o problema do sujeito no pensamento moderno e a linguagem no pensamento contemporâneo. Na questão do espírito como liberdade:

¹⁵ Segundo Vaz (2006, p. 271), refere-se ao caráter não intuitivo do conhecimento intelectual, que impõe a necessidade de exprimir o objeto na forma do conceito que delimita uma região de objetividade. Implica a pluralidade das categorias para exprimir a identidade do ser e a necessidade de articulá-las no discurso dialético. Na Antropologia filosófica esse princípio se configura mediante a afirmação O Homem é (seu corpo, seu psiquismo, seu espírito...).

a liberdade como libertação no pensamento antigo, a liberdade como autonomia no pensamento moderno e a liberdade e estrutura no pensamento contemporâneo.

Essa posição do autor mostra que existe uma constante tensão entre a abertura transcendental para o Verdadeiro-em-si e sua inclinação para o Bem-em-si e as próprias limitações que o espírito humano enfrenta diante das incertezas do mundo exterior. O Verdadeiro e o Bem, para o filósofo, devem ser vistos, contudo, como uma presença do ser Infinito no espírito finito, tendo-se em vista que essa transcendência não se dá por meio do espírito finito, simplesmente. Ela acontece pela mediação do sujeito psíquico e corporal, a partir de um determinado contexto onde se fazem presentes espaço e tempo, os quais estão localizados tanto no mundo exterior do corpo, uma presença direta - pela “figura e pelos gestos corporais”, como na interioridade, no psiquismo, uma presença indireta – pelo “imaginário a pela afetividade” (VAZ, 1991, p. 221).

Neste sentido, a categoria do espírito como categoria antropológica ou como estrutura noético-pneumática se apresenta, em Vaz (1991), como abertura para a transcendência, momento esse que o ser humano se abre para a busca da verdade e do bem, mostrando-se, assim, como um ser de fronteira entre o horizonte do espírito e da matéria. Compreende-se, assim, que “a abertura transcendental ao horizonte universal do ser (como Verdade e Bem) impõe ao homem a tarefa de sua auto-realização segundo as normas dessa universalidade” (VAZ, 1991, p. 223).

3.5 A busca espiritual do homem contemporâneo

É natural ao homem fazer questionamentos e, entre eles, sobre o sentido da vida e, mais especificamente, da sua própria vida. Sejam como forem formuladas essas perguntas, para muitos, há momentos em que isso é acessado em seu interior. Em meio a tantos entrelaçamentos e comprometimentos do cotidiano, há aqueles que veem que a vida vai-se esvaindo e, em um instante, pára e pensa sobre o porquê e o para que de tudo isso. Defronta-se, então, com o nada. Visualiza-se, então, um vazio enorme.

[...] Quem não tem valores e fins válidos, que dão à sua vida sentido e orientação, este não sabe mais, em tudo isto, nem por que nem por

onde. Sente um vazio interior, um profundo mal-estar e se revolta contra isto. Na inquietação fermentante do nosso tempo, com todos os protestos e revoltas estrondosas, em que em geral permanece velado contra que se levantam e principalmente a favor de que se engajam, abre-se um abismo de vazio interior, um caos de desorientação e sem-sentido. No fundo, é uma explosão de niilismo no protesto contra si mesmo: contra tudo que não preenche esse vazio interior e não salva desta falta de sentido em que se está. É uma expressão, mesmo se muitas vezes perplexa e desamparada, da ardente pergunta pelo sentido da vida: por um sentido último da vida humana inteira no mundo, realmente válido, sustentador e orientador (CORETH, *apud* RABUSKE, 1986, p. 210).

Diante dessa situação, ele tende a seguir em busca do sentido que a vida tem e qual seu papel nesse cenário. Percebe-se que o simples existir não lhe basta, algo mais que o transcende, falta.

Rabuske (1986) define o sentido como “aquilo mediante o qual algo se torna compreensível e apreciável” e mais

[...] Sentido é o enquadramento do particular, tomado em sua realidade integral, num todo abrangente. O sentido dum ente é inseparável duma conexão-de-sentido. Esta pode ser de diversas espécies: a vida, a cultura, o mundo, a História universal... Mas, também estas grandezas, porque são finitas e em constante transformação, apontam para um centro de sentido (RABUSKE, 1986, p. 210).

O homem é um ser que tem autonomia no ser, domínio de si mesmo, individualidade, unidade e, sobretudo, é pessoa. Como tal, autotranscende-se, sistematicamente, em todas as direções. Ele sente-se impulsionado para além de si e busca algo mais, frente a sua finitude que o põe em questão.

[...] Para Heidegger o Eu, a pessoa, tem um valor ontológico primordial, graças à relação singular que ele tem com o Ser: é o artífice de seu aparecer, do seu fenomenolizar-se e isso acontece na medida em que o homem toma consciência das suas possibilidades e as traduz em ato, inclusive a sua última possibilidade, a morte (MONDIN, 1979, p. 294).

É um caminho a percorrer, onde estão sempre presentes os pólos finitude e infinitude os quais colocam o homem em constante tensão e o move para novas descobertas e o leva a fazer sua opção fundamental para a vida.

A busca de um sentido é dada a partir da sua autotranscendência, que o faz lançar-se para além de si, remete a algo que não é, para algo diverso, que não é ele próprio, para alguma coisa ou alguém. Nessa orientação para o mundo, o homem:

[...] busca um sentido que ele gostaria de preencher, ou uma pessoa! Em outras palavras, em termos profundos e em última instância, o homem não está interessado em estados internos quaisquer, seja o prazer, seja o equilíbrio interno, mas ele está orientado para o mundo lá fora, e, no interior desse mundo, ele busca um sentido que ele gostaria de preencher, ou uma pessoa que ele poderia amar. E com base em uma autocompreensão ontológica pré-reflexiva, ele também sabe de algum modo que ele concretiza exatamente a si mesmo, na medida em que esquece de si mesmo, e ele esquece de si mesmo, por sua vez, precisamente na medida em que ele se entrega, na medida em que ele se entrega a uma coisa, à qual ele serve, ou a uma pessoa que ele ama (FRANKL, 2012, p. 280).

Para alguns autores, como Frankl (2012), que se ocupa em estudar o sentido da existência humana, é característica do homem possuir o desejo e a vontade de compreender a essência das coisas. Ao pesquisar temas como o sentido da vida humana, a busca da pessoa por esse sentido e a dimensão espiritual da existência, possibilitada pelo aprofundamento dos estudos com seus pacientes, chegou à conclusão de que, grande número deles, não experimenta apenas frustrações ou complexos, mas, também, um “vazio existencial” (FRANKL, 2007, p. 100). Ele considera “como prerrogativa da pessoa não apenas questionar qual o sentido de sua vida, como também duvidar da própria existência desse sentido” (FRANKL, 2007, p. 101).

A realidade na contemporaneidade revela uma situação que denuncia a necessidade de uma nova ordem. Vive-se em uma sociedade industrializada e de consumo, que tanto se apresenta disposta a satisfazer as necessidades humanas, como também, a criar outras - entra-se em um círculo vicioso, que associado à urbanização, leva a um alheamento do homem às suas tradições e valores (BAUMAN, 2009).

O desafio da busca do sentido, nesse cenário, envolve uma rede de elementos que podem ser relacionados à sua imanência (JUNGES, 2001), que o fixa em um espaço, em um território, em uma sociedade que tem uma cultura específica; em um tempo que o faz personagem de determinada história, que reúne passado, presente e futuro enquanto perspectiva a ser realizada e a sua singularidade enquanto ser único possuidor de toda uma subjetividade que o faz ser diferente de todos os outros seres vivos. Assim, o homem, enquanto singularidade encontra-se entrelaçado em um campo de forças que atuando, simultaneamente, produzem e influenciam a sua subjetividade (DELEUZE, 2011).

Na atualidade, diante da estética do consumo, cuja orientação está na urgência da satisfação do prazer individual, a sociedade aponta para várias direções, mas não se detém em nenhuma em particular, refletindo-se, desse modo, a presença de uma cultura narcisista, onde tudo é possível em favor desse prazer. O controle, antes direcionado pelos valores gerais da sociedade, onde havia uma preocupação maior com a memória e a tradição, tem seu foco, agora, no eu. Nota-se uma desvalorização e perda de sentido, a falta de finalidade e de respostas aos questionamentos, resultando no que autores como Vattimo (2004) chamam de niilismo e de pensamento débil. Os valores tradicionais são menosprezados, os princípios são dissipados e os absolutos, postos em discussão. Melman (2008) destaca que, nesse contexto, manifestam-se sentimentos narcisísticos, (LIPOVETSKY, 1989), somáticos, depressivos etc., diante da fugacidade de sua satisfação, representando um ponto a se pensar frente à situação que a envolve e domina.

A nova lógica que se apresenta com a contemporaneidade está centrada no processo de personalização, quando os desejos individuais se sobrepõem aos sociais e quando o privada se posiciona acima do coletivo. Dessa forma, diante de uma cultura hesitante onde impera o efêmero, caracterizada por valores deslizantes e instáveis (BAUMAN, 2009) e vidas fragmentadas (BAUMAN, 2011), abre-se a questão onde a mística, ou a experiência do espírito ou mesmo, a experiência religiosa, como denominam alguns, entra na vida dessas pessoas.

Como visto no segundo capítulo, Crespi (1999), considera que está acontecendo um renovado interesse pelas religiões, devido à desorientação produzida pela crise dos valores da contemporaneidade, e pela liberdade que permite novas aproximações com o objeto religioso, isto é no sentido de uma

abordagem de uma religião não institucionalizada, que abre a uma experiência religiosa pessoal, e se apresenta como um caminho para o sentido diante das contradições da vida na contemporaneidade.

[...] quando me refiro à experiência religiosa, tenho em mente algo de especificamente diferente do simples fenômeno, que hoje parece ocorrer em muitos lugares, do retorno às formas, mais ou menos tradicionais, de religião do tipo *institucional*. Tais formas [...] são caracterizadas pela tendência a considerar os conteúdos da fé como verdades absolutas e fontes de certeza. Neste caso, a religião desenvolve principalmente uma função de compensação dos males da existência e de garantia a respeito da nossa identidade e pertença (CRESPI, 1999, p. 9).

Ele considera que existe, na atualidade, uma grande demanda em produção de valores e padrões culturais, que direta ou indiretamente, interferem, na esfera dos significados e assim, os homens têm “dificuldade para achar referências de sentido suficientemente unitárias e coerentes e, por isso, são levados a procurar novas formas de integração e de identificação, cuja função é justamente reduzir tal complexidade” (CRESPI, 1999, p. 9). Contudo, esclarece o autor, a validade dessa experiência religiosa está

[...] fora da lógica de compensação e de segurança que orienta a busca de formas de identidade e pretensão social, ou seja, quando, renunciando à absolutização do tipo idolátrico, assume-se o risco de uma indagação fundamental em torno do sentido da existência. Só então a busca não é mais ditada pelo desejo de preencher uma carência, mas é, sobretudo, uma disposição para a escuta (CRESPI, 1999, p. 9).

Assim, para o autor, a base da experiência religiosa, então, significa estar aberto ao que é revelado e perguntar-se se está disposto a ouvir e a tomar para si a postura diante do que lhe é revelado, e, ao mesmo tempo, não revelado, na linguagem própria dos símbolos religiosos.

Crespi apresenta a reflexão de Vattimo (1998), sobre a secularização iniciada na modernidade, para mostrar que houve um enfraquecimento do pensamento não só como resultado do aumento da consciência dos limites do pensamento, na atualidade, mas, sobretudo, como caráter constitutivo do ser. Ele

defende que quando o homem se esvazia, isto é, quando tem seu pensamento livre de amarrações e compromissos que o direcionem e o contenham, algo a ele se revela. Faz o paralelo com o exemplo da doutrina cristã, mediante o exemplo de Jesus Cristo, que apesar de sua condição de ser Filho de Deus, em um total esvaziamento, fez-se homem igual aos demais. Crespi acrescenta que “a secularização, por conseguinte, pode ser considerada como o resultado final do processo iniciado por Cristo” (CRESPI, 1999, p. 60).

McGinn (2012) tem uma visão semelhante considerando o lado positivo do secularismo ao afirmar que “embora o desafio do secularismo tenha marginalizado a religião para muitos no mundo moderno, ele também forneceu a outros a oportunidade de descobrir recessos profundos em suas respectivas tradições religiosas” (MCGINN, 2012, p. 11), ou seja, possibilitou que o homem mergulhasse mais profundamente na espiritualidade de sua religião, como também, permitir uma maior abertura ao diálogo inter-religioso.

A partir dessas reflexões, o homem contemporâneo, vivendo uma realidade fragmentada e deslizante, tende a fazer sua experiência mística em uma perspectiva também fragmentada, flutuante e rizomática, o que pode ser comprovado pelo crescimento de denominações religiosas, de manifestações de ordem mística e outras que abordam o desconhecido. Esse posicionamento do indivíduo não é um fato a ser generalizado, contudo, representa uma forma de se impor perante a sociedade e a si mesmo. A intermitente busca em experiências diversas, muitas vezes sem o engajamento a uma igreja particular, demonstra “expressão do poder sobre o mundo e sobre si mesmo”, como afirma Hervieu-Léger (2008).

A contemporaneidade marcada pela individualização e pela subjetivação, traz uma religiosidade centrada na pessoa e em sua realização pessoal, que sai a procura de um “Deus” que o satisfaça, e, principalmente, que lhe seja conveniente. Ele vai escolher um “Deus” só seu, íntimo, mas também um “Deus” afastado com o qual não assuma grandes comprometimentos. Em outras palavras, é o “crer sem pertencer” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 12), uma proximidade mais estreita com Deus que foi crescendo com a secularização, de acordo com o pensamento de Vattimo (1998). Nessa perspectiva, ocorre também do indivíduo visitar diversas formas de expressão, não se fixando a uma específica, mas vai agregando elementos de uma e de outras tantas quantas achar conveniente conhecer. Assim

como o rizoma cresce para vários lados, formando linhas tênues e múltiplas, e em alguns momentos formando zonas de consistência, à exemplo dos platôs, de forma semelhante se dá com o sujeito contemporâneo. Passeia por diversas formas de expressões de espiritualidade, em momentos demorando-se mais um pouco em alguma específica, mas logo em seguida, caminhando para novos horizontes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho objetivou trabalhar a questão da Espiritualidade na Contemporaneidade a partir de reflexões acerca da subjetividade do homem, da vida fragmentada da sociedade contemporânea e de uma revisão nos conceitos de mística e espiritualidade. Nessa perspectiva, algumas considerações podem ser feitas na sua finalização, lembrando, contudo, que o estudo do tema não se esgota e que ainda há muito a ser pesquisado e amadurecido.

A atualidade, dentro de suas peculiaridades, como toda a vida, é palco de fenômenos importantes e estes “envolvem dimensões do desejo e da subjetividade”, como ressaltam Guattari e Rolnik (2013, p. 36). Ao se adotar a subjetividade como uma variante estruturante do trabalho, pretendeu-se fazer uma análise a qual se identifica com a própria contemporaneidade, diferenciada pela ideia de movimento transmitida através de seus conceitos e pela ausência de lógicas estruturantes ou condicionantes, que recaiam em uma centralização. A dinâmica dos processos de subjetivação coloca o sujeito dentro de um movimento próprio, fazendo com que perceba que o mundo que não está parado, e, com ele, interage.

Pensando-se a espiritualidade nessa ótica, a afirmação dos citados autores se faz mais urgente ainda, pois, essa acessa diretamente os regimes de constituição da subjetividade tanto individual, como coletiva e como se processa essa articulação, que ocorre entre as escalas micro e macro, pelo acesso aos campos de forças constitutivos das multiplicidades. Essas tensões, ao atuarem na vida dos indivíduos produzindo modos de ser e de agir, estarão diretamente implicadas na questão da experiência espiritual do sujeito, pois contendo elementos sociais, de ordem da paixão e da imaginação, tem atuação imediata no sujeito, influenciando diretamente em sua individualidade e interpelando-o à ação.

O homem contemporâneo participe de um mundo determinado pela multiplicidade, onde a sociedade rizomática está caracterizada pela fragmentação em diversos setores da vida, tende a repassar esse mesmo modo de agir e de sentir as coisas para seu lado espiritual, tendo em vista a sua visão de mundo. Assim, opera nesses moldes, ou seja, estende-se em diversas direções, como uma trama, onde tudo está coadunado, misturado, porém de forma frágil e contingente. As tentativas de experiências espirituais acompanham o modelo, investindo em

numerosas práticas sem o aprofundamento que a verdadeira experiência espiritual demanda.

As mudanças ocorridas no pensamento que se iniciou desde a chamada modernidade, entre elas, a secularização provocou o aparecimento do pensamento débil como afirmado por Vattimo (1998), por outro lado, essa mudança possibilitou ao homem uma maior liberdade de escolha pela sua não vinculação a algum tipo de poder institucional. Anteriormente a esse período, no mundo cristão, por exemplo, a realidade ocidental esteve mergulhada na imagem da árvore, implantada a partir de uma raiz centralizadora, manifestada pelo fundamento-raiz, o qual apresentava um meio sociocultural que garantia a permanência da religião que estava constantemente sendo alimentada pelo próprio discurso da sociedade, porém isso, também, não representava uma autenticidade da real experiência espiritual, diferentemente do que pode se passar na contemporaneidade.

A presença da secularização desobrigou o indivíduo perante as instituições religiosas levando-o ao descompromisso, estimulando ao próprio esvaziamento nas pessoas, que à exemplo da própria figura de Jesus, no cristianismo, representa a mais pura via de acesso à espiritualidade, por seu total esvaziamento e se tratar do próprio Deus encarnado, como defende Crespi (1999).

A experiência e, conseqüentemente, a vivência espiritual reivindica uma dimensão absoluta, a qual tenha como ponto de partida um completo vazio, sinalizada por Kierkegaard (2010) e por Crespi (1999), muito embora guardando suas respectivas diferenciações, que se dão pela entrega do indivíduo, em uma completa nudez e desapego. A experiência espiritual inicia-se no esvaziamento do eu, no tempo em que o homem, dialogando com a sua finitude, constata a fugacidade de sua vida e entende qual a importância que se deve dar aos desejos e às sensações, por mais valor que a ele tenha sido agregado.

A função transcendente do homem, diante do vazio, impulsiona à práxis, em uma atitude libertadora - *de e para* – (JUNGES, 2001, p. 67), ao projetar o homem ao futuro (utopia) e ao outro (solidariedade). Tomando as palavras de Corbí: “A base da própria e total autonomia, da iniciativa, da criatividade e da liberdade radical é a experiência, em nós mesmos, da grande dimensão do existir” (CORBÍ, 2010, p. 169). Quando esse projetar-se acontece em relação ao completamente Outro, pode-se falar em uma experiência do espírito, elemento esse que diferencia o homem dos demais animais.

A contemporaneidade esboça uma nova silhueta para o individualismo, onde prevalecem a comodidade e o prazer particulares, geradoras de posturas permissivas (LIPOVETSKY, 1989). Há uma procura, não do outro, mas de si próprio, do próprio bem-estar, inclusive no que se refere à dimensão espiritual e à busca de sentido para a vida. Listas de soluções e de promessas milagrosas são oferecidas, sendo equiparadas a simples mercadorias. No que tange à ordem espiritual, prometem assegurar a paz de espírito, denunciando uma espiritualidade individualista, por estar centrada, exclusivamente, no ego do sujeito.

Nessa perspectiva, há de se ter atenção redobrada nesse percurso para não se precipitar valorizando experiências momentâneas e vazias de sentido, caindo na falta de comprometimento com o outro, com o mundo e com a dimensão espiritual.

O espírito é um conceito que condensa a inteligência em uma condição muito elevada, por conseguir unificar tudo o que existe, independentemente, de contradições que inevitavelmente surgem. Desembaraçado de obrigações e impedimentos, sobretudo quando em associação com o amor, remete a uma dinâmica tendente a infinito. “O amor é a divina potência que se move em direção ao infinito, e só de infinito se satisfaz, no momento em que o próprio querer desaparece, a esta altura, fundido com o amor que move o sol e as demais estrelas” (VANNINI, 2005, p. 17).

O atual cenário dinâmico oferece ao homem um desafio – fazer escolhas diante das inúmeras alternativas, contingências e possibilidades que o mundo lhe oferece. Isso envolve tanto movimento, arremetimento, no “ir ao outro”, em lançar-se ao completamente Outro, como também, em outro sentido, diferente, ao deixar-se tomar pela inércia, pela indiferença, insensibilidade, omissão.

A cultura da contemporaneidade, marcadamente caracterizada pela multiplicidade e moldada por uma estrutura rizomática, apresenta ao homem vários horizontes, emitindo estímulos a sua avaliação de mundo e de si mesmo, como ser, como indivíduo e, sobretudo, como parte integrante de uma verdadeira malha, que, apesar de se caracterizar por sua ligação frágil, integra um elo constitutivo e importante para a composição do todo. Nela, o indivíduo pode interagir, interferir, interpelar, ou, simplesmente, estar presente, uma vez que faz parte, é elemento distintivo no meio de um imenso campo de forças – o mundo.

O papel da espiritualidade para a construção de sentido do homem, sujeito dessa subjetividade rizomática, poderá resultar em uma ação criativa a partir de seu esvaziamento, associado a um movimento transcendente, que é característica inata do ser humano. A alguns, esse pensamento poderá parecer contraditório. No entanto, quando se experiencia a liberdade “para”, o sentido da vida de cada um, começa a ser vislumbrado. A liberdade para se escolher o que realmente importa, para o que realmente faz a diferença, quando se percebe como um ponto constitutivo de uma linha, uma unidade dentro da multiplicidade, não perdida dentro dela, nem indiferente, muito menos preponderante, enxerga-se o significado que promove a união de todos os fragmentos e mostra o caminho que leva ao conhecimento do sentido a ser dado à vida.

A experiência do espírito, em conclusão para o presente trabalho, pertence “à experiência imediata de uma presença, não de uma formulação; é a presença da realidade absoluta, ‘do que é’, libertando por isso de toda fórmula (...) A experiência espiritual é liberdade completa, é o fim de qualquer submissão” (CORBÍ, 2010, p. 169).

REFERÊNCIAS

ABREU FILHO, Ovídio. **Resenha**: mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia in Revista Mana, Estudos de Antropologia Social, Mana, vol.4 nº. 2, Rio de Janeiro, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=0104-9313&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20.05.2014.

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**: comunidade, essência e sincretismo na nova era. Petrópolis: Vozes, 2000.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**, II. São Paulo: Loyola, 2014.

AULETE, Caldas. **Novíssimo Aulete**. Dicionário contemporâneo da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Lexikon, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Vida em fragmentos**: sobre a ética pós-moderna. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BERARDINO, Ângelo Di. **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BINGEMER, Maria Clara. **A sedução do sagrado**. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Alteridade & vulnerabilidade**. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade**: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

BORRIELLO, L. *et al.* **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus, Loyola, 2003.

BUENO, Francisco da Silveira. **Minidicionário da língua portuguesa**. São Paulo: FTD AS, 1996.

CARROLL, Lewis. **Alice no país das maravilhas**. Alice no país do espelho. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CESAR, Constança Marcondes. **Vattimo**: pós-modernidade e crise na sociedade técnica. PIDCC, Aracaju, Ano II, Edição nº. 03/2013, 2013. Disponível em: www.pidcc.com.br. Acesso em: 26.06.2014.

CORBÍ, Maria. **Para uma espiritualidade leiga**: sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.

COTRIM, Gilberto. **História global Brasil e geral**. Volume Único. São Paulo: Saraiva, 2012.

CRESPI, Franco. **A experiência religiosa na pós-modernidade**. Bauru: Edusc, 1999.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1990.

_____. **Empirismo e subjetividade**: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia 2. São Paulo: Editora 34, 2011.

DIMANTAS, Hernani; MARTINS, Dalton. Na trilha de Deleuze e Guattari. In: **IHU online**, 2007. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/10662-na-trilha-de-deleuze-e-guattari> Acesso: 16.05.2014.

FADIMAN, James; FRAGER, Robert. **Teorias da personalidade**. São Paulo: Harbra, 1986.

FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus**. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Logoterapia e análise existencial**: textos de seis décadas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FROMM, Erich. **Ter ou ser**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Todos nós... ninguém**. Um enfoque fenomenológico do social. São Paulo: Editora Moraes, 1981.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008

JUNGES, José Roque. **Evento Cristo e ação humana**. Temas fundamentais da ética teológica. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

KIERKEGAARD, Soren A. **O conceito de angústia**. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.

LIBÂNIO, João Batista e MURAD, Afonso. **Introdução à Teologia**. São Paulo: Loyola, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1989.

_____ **O império do efêmero**: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

_____ **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

MANSANO, Sônia Regina Vagas. Sujeito, subjetividade e modos de subjetivação na contemporaneidade. In: **Revista de Psicologia da UNESP**. São Paulo: UNESP, 2009. Disponível em:

<<http://www2.assis.unesp.br/revpsico/index.php/revista/article/viewFile/139/172>>.

Acesso em: 23.05.2014.

MCGINN, Bernard. **As fundações da mística**. Das origens ao século V. A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental. São Paulo: Paulus, 2012. Tomo I

MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade**: gozar a qualquer preço. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

MOLON, Susana Inês. Notas sobre constituição do sujeito, subjetividade e linguagem. In: **Psicologia em Estudo**. Maringá, volume. 16, nº 4, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v16n4/a12v16n4>>. Acesso em: 23.05.2014.

MONDIN, Battista. **Antropologia teológica**. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____ **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulinas, 1979.

MURARO, Rose Marie; CINTRA, Raimundo. **As mais belas orações de todos os tempos**. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2001.

RABUSKE, Edvino A. **Antropologia filosófica**. Um estudo sistemático. Petrópolis: Vozes, 1986.

REY, Fernando González. As categorias de sentido, sentido pessoal e sentido subjetivo: sua evolução e diferenciação na teoria histórico-cultural. In: **Psicologia da Educação** – Periódicos Eletrônicos em Psicologia. São Paulo: PUC São Paulo, 2007. Disponível em: < <http://stoa.usp.br/gepespp/files/3115/17396/> >. Acesso em: 23 de maio de 2014.

_____ **Epistemología cualitativa y subjetividad**. São Paulo: Educ, 1997.

ROLNIK, Suely. Subjetividade, ética e cultura nas práticas clínicas. In: **Cadernos de subjetividade/Núcleo de estudos e pesquisas da subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP**, v. 1, n.1 (1993).

RÚBIO, Alfonso García Rubio. **Evangelização e maturidade afetiva**. São Paulo: Paulinas, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez Editora, 1997.

SANTOS, Pedro Carlos Ferreira. A atualidade do conceito de angústia de Kierkegaard. In: **Revista da Universidade Vale do Rio Verde**. Três Corações, v. 9, nº. 2, p. 202-214, ago./dez. 2011. Disponível em: <<http://revistas.unincor.br/index.php/revistaunincor/article/view/271>>. Acesso em: 24.06.2014.

SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária**. São Paulo: Paulinas, 2005.

SILVA, Flávia Gonçalves da. Subjetividade, individualidade, personalidade e identidade: concepções a partir da psicologia histórico-cultural. In: **Psicologia, Educação**. São Paulo, nº 28, junho 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-69752009000100010&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em: 30.05.2014.

TEIXEIRA, Faustino. **No limiar do mistério**. Mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. A mística nos rastros do cotidiano. In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, 2013. Número 435, Ano XIII. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5322&secao=435>. Acesso em: 23.06.2014.

VANNINI, Marco. **Introdução à mística**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. A experiência do espírito vai muito além das distinções espaço-temporais e de gênero. São Leopoldo: In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, 2011. Número 385, Ano XI. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4277&secao=385>. Acesso em: 23.06.2014.

_____. “Ninguém nunca viu a Deus”. Para a mística, a verdade é sempre interior. São Leopoldo: In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, 2011. Número 435, Ano XIII, 16.12.2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/526669-entrevista-especial-com-marco-vannini> 16.12.2013. Edição 435 IHU Unisinos. Acesso em: 23.06.2014.

VATTIMO, Giani. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.

_____. **Depois da cristandade**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

_____ **Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2**.
São Paulo: Loyola, 2000.

_____ **Escritos de filosofia I. Problemas de fronteiras**. São
Paulo: Loyola, 2002.