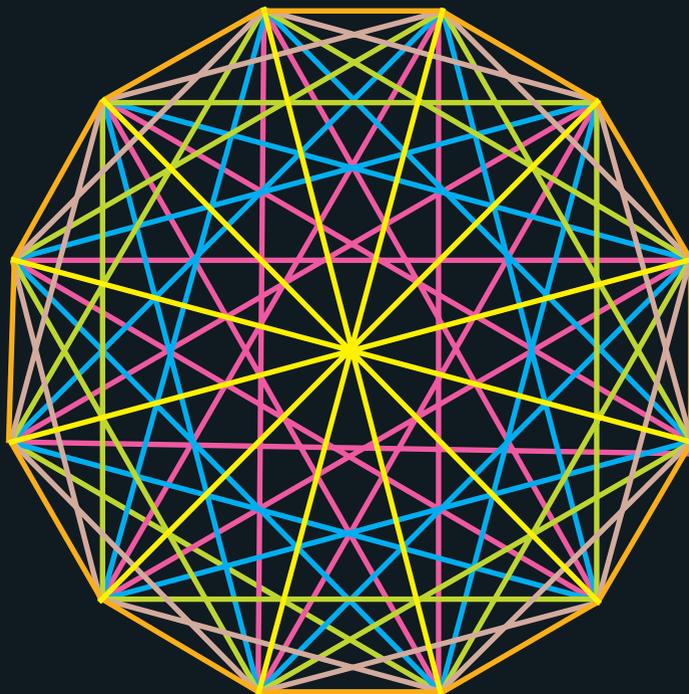


Jean Lauand
Rui Josgrilberg
(orgs.)



Estudos em Antropologia, Religião e Educação

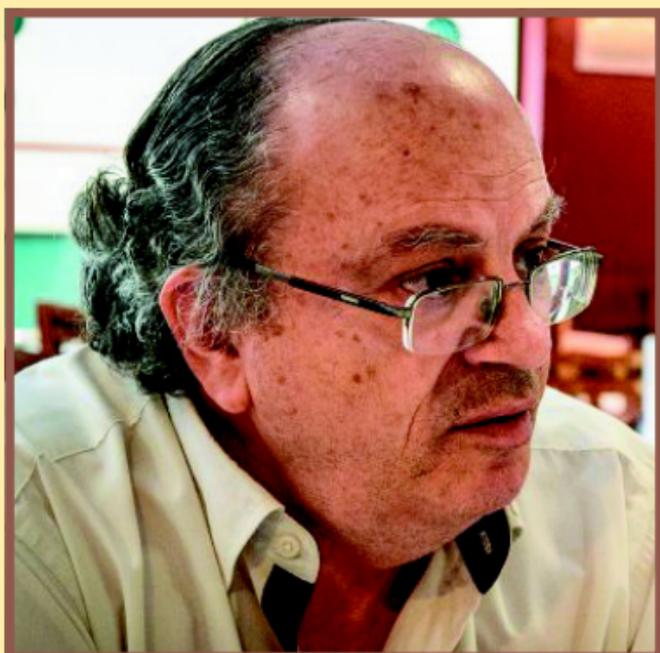


FACTASH EDITORA

CEMOrOc
EDF-FEUSP

Estudos em Antropologia, Educação e Religião





Rui Josgrilberg é professor do Programa de Pós-Graduação em Educação, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e do Curso de Graduação em Teologia da Universidade Metodista de São Paulo. Sócio fundador da Sociedade Brasileira de Fenomenologia.

Email:

rui.josgrilberg@metodista.br

Estudos em Antropologia,
Religião e Educação

Jean Lauand
Rui Josgrilberg
(orgs.)

Estudos em
Antropologia, Religião
e Educação


FACTASH EDITORA

CEMOrOc
EDF-FEUSP

São Paulo
– 2015 –

Copyright © by Jean Lauand e Rui Josgrilberg (orgs.), 2015
Nenhuma parte desta publicação pode ser armazenada,
fotocopiada, reproduzida, por meios mecânicos, eletrônicos ou outros
quaisquer, sem autorização prévia do autor.

Projeto Gráfico:
Tarlei E. de Oliveira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Lauand, Jean (org.)

Estudos em antropologia, religião e educação : São Paulo: Factash
Editora, 2015.

129 p. 14 x 21 cm.
ISBN 978-85-89909-40-2

1. Filosofia 2. Educação I. Título

CDU 370.981

O Conselho Editorial dos livros do Cemoroc é constituído pelos seguintes Professores Doutores:

Diretores:

Jean Lauand (Feusp-Umesp)
Paulo Ferreira da Cunha (Univ. do Porto)
Sylvio G. R. Horta (FFLCH-USP)

Membros:

Aida Hanania (FFLCH-USP)
Chie Hirose (Fics)
Enric Mallorquí-Ruscalleda (California State Univ., Fullerton)
Gabriel Perissé (Unisantos)
Lydia H. Rodriguez (Indiana Univ. of Pennsylvania)
María de la Concepción P. Valverde (FFLCH-USP)
Maria de Lourdes Ramos da Silva (Feusp-Fito)
Pedro G. Ghirardi (FFLCH-USP)
Pere Villalba (Univ. Autònoma de Barcelona)
Ricardo da Costa (UFES)
Roberto C. G. Castro (Fiam)
Sílvia M. Gasparian Colello (Feusp)
Sílvia Regina Brandão (Ucs)
Terezinha Oliveira (Uem)

Factash Editora
Rua Costa, 35 – Consolação
01304-010 – São Paulo – São Paulo
Tel. (11) 3259-1915 – factash@gmail.com

Sumário

Fenomenologia e educação	7
RUI JOSGRILBERG	
O sistema língua/pensamento árabe	27
JEAN LAUAND	
A intuição do tempo sagrado: o princípio de um pensamento cósmico	45
VITOR CHAVES DE SOUZA	
Mistérios do mundo: arte, ciência e teologia em diálogo	69
JOÃO SÉRGIO LAUAND	
Ausência (oni)presente	91
ENIO STAROSKY	
Contos, interpretação e educação	107
JEAN LAUAND	
JOICE APARECIDA DE SOUZA PINTO	

Fenomenologia e educação

RUI JOSGRILBERG

Introdução

A julgar pela quantidade de artigos sobre fenomenologia e educação no Brasil podemos afirmar que adquire uma crescente importância entre os educadores. Entretanto, o modo de aproximação da fenomenologia como método e sua contribuição para a educação suscita dúvidas em muitos espíritos. Nosso objetivo, em vista de tentar esclarecer algumas destas dúvidas, será o de explicitar uma primeira aproximação do método e do que queremos dizer quando falamos de fenomenologia da educação.

A fenomenologia hoje tende para uma derivação hermenêutica ou uma interpretação do sentido que vai além da descrição da pura essência (eidética): trata-se aqui de uma *fenomenologia hermenêutica*.

Em segundo lugar, tentaremos aclarar e aprofundar fenomenologicamente o sentido da educação. Mas, visamos apenas alguns de seus aspectos da incidência da fenomenologia sobre a educação e oferecer um exemplo baseado nas idades da vida.

Por que a fenomenologia?

A fenomenologia germinou dentro de uma crise de ceticismo do jovem matemático e filósofo Edmund Husserl. O ser humano vive cercado por mediações que relativizam o conhecimento. À semelhança de outros pensadores no passado (e.g., Descartes) tornou-se necessário encontrar um *começo bom* para pensar. Husserl descobriu a possibilidade, através da ideia da *intencionalidade*, de explorar o caminho do sentido das coisas em sua manifestação imediata na percepção (Husserl usa a expressão “imane[n]te”). A intencionalidade foi interpretada pelo fundador da fenomenologia como um poder capaz de superar em um ponto o relativismo das mediações para fornecer um ponto de partida seguro, embora o desenvolvimento hermenêutico não esteja assegurado. O objeto recolhido *in vivo acto* na percepção possui uma esfera de operação que independe das muitas mediações nas quais vivemos o dia a dia ou na ciência. A imediaticidade do que se dá é garantida pela característica *intencional* de muitas de nossas vivências, isto é, a de um conjunto de nossos atos estarem voltados diretamente para algo. Esse algo atingido pela intencionalidade na percepção é um objeto dado originariamente não apenas na sua particularidade existencial, mas ideado como uma universalidade que pode ser refletida possibilitando uma ampliação da ideação em direção à essência.

A intencionalidade significou para Husserl a superação do ceticismo pela capacidade de vazar todas as espessuras ideológicas e culturais que nos envolvem e que nos dão os objetos já interpretados em sistemas como o da linguagem, as visões de mundos, as ideologias, as habitualidades, e todas as espessuras culturais que contaminam historicamente o dado originário. A intencionalidade descreve um aspecto do espírito humano de ir ao objeto, alinhado

com a linguagem, mas não condicionado por ela quando atinge o objeto na percepção originária. A linguagem não faz a mediação em todos os lados? Em termos gerais, sim. A fenomenologia compartilha com a grande temática contemporânea em torno da linguagem. A fenomenologia é essencialmente uma questão do sentido. Por isso a fenomenologia sempre tem a ver com as questões de linguagem. Porém, a fenomenologia é paralinguística (isto é, caminha com a linguagem e mesmo dependendo da língua vai além dela; a relação com o mundo tem um momento intuitivo extralinguístico); mesmo dependendo de nossa encarnação linguística alcançamos a *coisa mesma*.¹ A descrição do objeto intencional pelo retorno às coisas mesmas implica o reposicionamento do objeto visado no discurso. A intencionalidade nos muitos atos intencionais, por assim dizer, “vaza”, “trespassa”, “perfura”, as espessuras que nos afastam da coisa mesma.

Esse movimento metódico é operado em primeira pessoa antes que de opiniões ou teorias de outras pessoas.

A percepção nessa imanência é uma *vero-percepção* (como no alemão *Wahr-nemmung*, apreender a verdade no apreendido) ou o que se dá nos limites em que se dá.² O percebido não é contestável enquanto puro percebido.

1. A palavra e o significado servem de fio condutor para a não-palavra do vivido intencional, da coisa mesma, do *noema*. Uma vez alcançada a vivência do objeto intencional só resta o caminho de se reincorporar a um discurso de resignificação.

2. Husserl, E., *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, São Paulo, Ideias e Letras, 2006, p. 69, o filósofo enuncia o princípio de todos os princípios: “toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo o que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer em sua efetividade de carne e osso) deve ser tomado simplesmente como ele se dá, mas também nos limites dentro dos quais ele se dá”

Partimos de um saber, um saber originário dado em nossa vivência intencional. Um saber do sentido ou da essência (o modo de ser) efetivado nesse domínio possui características que não são possíveis nem na ciência formal, nem na ciência empírica.³ Que o saber do sentido ou a ciência da essência (intuída imediatamente a partir da percepção e das vivências intencionais) tenha validade independente e segue *seu caminho próprio* tornou-se para o Husserl a crítica final ao ceticismo e ao relativismo. Esse saber do sentido funda-se em sua *imanência* primeira ou na *percepção imediata e intuitiva* do que aparece a nós ou é visado por nós. Apesar de todas as necessárias mediações culturais o ser humano tem um começo bom para conhecer a realidade.

Essa imediaticidade bem explorada é um caminho que leva à essência intencional das coisas, universalidade do modo de ser das coisas. Para seguirmos com a fenomenologia é necessária a experiência dessa imanência perceptiva que fornece de imediato uma primeira ideação da coisa visada. Visar algo é visar o sentido de algo no seu conteúdo dado e na sua idealidade primeira o que permite a expressão linguística e lógica do objeto visado.

Nesse começo bom o que é dado em minha percepção de algo, em meu ver algo, imaginar algo, duvidar de algo ou expressar algo, o que eu vejo, ouço, imagino, ou expresso, possui um valor por si que é imediato e *independentemente* de sua correspondência ou não com a coisa transcendente (referência que corresponde à percepção sensível e é *independentemente* das transmissões pelas quais ela eventualmente chegou a mim). As coisas além de nós

3. Em oposição ao princípio nominalista que atribui ao conhecimento intuitivo somente a esfera do sensível Husserl amplia a intuição perceptiva com o conhecimento intelectual imediato (universal). Também não se trata do conhecimento abstrativo.

(transcendentes a nós) são dadas e percebidas intencionalmente de modo imanente tendo características inteligíveis próprias sem que as características singulares e temporais da coisa externa interfiram na sua inteligibilidade primeira de dado imanente. *O modo das coisas aparecerem como existentes é muito diferente do modo de as coisas transcendentem aparecerem como imanentes e implicam em dois métodos diferentes de conhecimento: o fenomenológico e o empírico.* A fenomenologia investiga a manifestação das coisas nessa imediaticidade ou imanência. A riqueza dessa experiência permite uma investigação do sentido das coisas de modo independente das investigações que partem da existência transcendente das coisas (abordagens empíricas). Embora os dois modos de produzir conhecimento necessitem dialogar e um possa contribuir para o outro, temos, do ponto de vista metodológico, dois modos inteiramente diversos ou duas atitudes muito deferentes de abordagem do objeto. A idealidade das coisas não é dada de modo empírico ou por abstração da experiência da coisa existente; não é uma generalização. A idealidade é dada na intuição universal da coisa, esfera a ser explorada reflexivamente e analiticamente com a descrição de suas propriedades.

Pelo dito acima a questão da relação com sentido está no centro das preocupações da fenomenologia. Para a fenomenologia o sentido é uma relação ontológica originária e não é possível para ela uma explicação empírica ou através de métodos dedutivos da linguística, por exemplo. O sentido é o nó górdio da fenomenologia. A fenomenologia trata de elucidar nossa relação com o sentido das coisas descrevendo como chegamos a ele, como o pensamos, especialmente através da linguagem, e como analisamos sua estrutura. Fica claro que para a fenomenologia o sentido tem uma dimensão pré-linguística embora o sentido seja dado em posi-

ção de linguagem. A fenomenologia explicita metodicamente o saber do sentido das coisas. Nossa relação com o sentido é mais complexa do que a relação com o significado na língua. Essas vivências intencionais precedem e preparam as significações dadas nas experiências e linguagens cotidianas ou os conceitos das ciências empíricas, das ciências formais.

A fenomenologia é uma tentativa de recuperar o *thaumázein* (assombro, espanto) da experiência originária, não apenas para a poesia, mas torná-la produtiva como saber e permanecer no originário da percepção adotando um caminho reflexivo que se mantenha na esfera de sua manifestação. O *thaumázein* filosófico é um indicativo dessa experiência originária para a qual a fenomenologia quer promover o retorno. Através dessa experiência bem focada e intensificada busca-se chegar a possibilidades abertas pela intuição originária do sentido, e expressá-las, mesmo que parcialmente, numa descrição em significados linguísticos. O significado não iguala o sentido; é um recorte do mesmo.⁴ Ele inclui a relação ontológica com o sentido sem que o iguale. A fenomenologia é ontológica porque trata do sentido ou o modo de ser das coisas originariamente. Em certo sentido, a fenomenologia é uma reinterpretção da proposição de Aristóteles segundo a qual “o ser propriamente dito se diz em diferentes significados.”⁵ Os diferen-

4. Não nos atemos aqui a nenhum fenomenólogo em especial. Mas, a distinção que aparece progressivamente em Husserl entre *sentido* e *significado* tornou-se absolutamente essencial para nossa compreensão fenomenológica, hermenêutica e ontológica. Enquanto Frege se atém ao significado e à referência, Husserl atribui ao sentido uma característica que ultrapassa muito a de significado, ainda que o significado seja também sentido. Em germe ela já se encontra nos primeiros cursos de Husserl, como por exemplo, o de Göttingen “Sobre a teoria da significação” (1908), publicado postumamente.

5. Aristóteles, *Metaph.*, E, 2, 1026 a, 30-35. Edição trilingue de Valentin Garcia Yebra, Madrid, Editorial Gredos, 1998 (2ª. Ed.)

tes significados são possíveis graças a um fundo e uma fonte de sentido onde o significado pode ser determinado (isto é, estabelecidos em “termos”, términos, limites, recortes). Essa fonte é um todo de sentido que a filosofia denomina como o sentido do ser. Portanto, nossa relação imediata com o sentido implica na necessidade de distinguir sentido e significado. Embora essa diferenciação nem sempre fosse clara para os fenomenólogos ela se tornou progressivamente importante para o criador da fenomenologia.

No subsolo de nossas experiências (não no sentido psicanalítico) temos um começo bom que pode ser revisitado. A ideia mesmo de experiência é ampliada.⁶ O começo bom do lado do sentido atingido recebe de Husserl a designação de *noema*. *Noema* é um termo que Husserl utiliza da filosofia grega para expressar o sentido visado pela intencionalidade, ou o sentido com todas suas possibilidades imediatas pensáveis e teóricas. A *noesis*, seu correlato, é o ato intencional que atinge o objeto. A análise dos atos intencionais é correlata com a análise dos conteúdos noemáticos.

A fenomenologia é uma evidenciação analítica e descritiva das condições fenomenológicas do objeto. A linguagem recolhe aspectos do sentido em significados o que possibilita a descrição, uma descrição que acontece à margem de toda explicação empírica.

A fenomenologia não inventa ou constrói a coisa visada; é a coisa mesma que se manifesta. Não se trata de sobrepor nossa estrutura mental ou psicológica à coisa que se manifesta. O objeto

6. O ser (o latino *esse*, o grego *on*) pertence a uma família de palavras (raiz no sânscrito cuja experiência originária e significados dependem da circulação palavras dessa família, palavras que se tomamos em sua expressão latina inclui o ser (esse), o ente, o sentido sensível, o sentido significado, a essência (o modo de ser), o sentimento, o senso, o consenso, o possível, o poder, a presença, a ausência, etc.

intencional não se confunde com as condições psicológicas, históricas, científicas ou culturais.

Para se apoiar nas condições originárias do fenômeno a fenomenologia, na maioria de seus praticantes, recomenda a *epoché*. A *epoché* é uma suspensão provisória das mediações deformantes (mesmo aquelas necessárias ao conhecimento empírico). Pela *epoché* pretende-se ater-se ao fenômeno num exercício de recuperar o movimento formador originário.

A exploração do *noema* pela variação imaginária revela o caráter apriori⁷ desse núcleo e de sua exploração, a análise das relações possíveis, permitem uma descrição eidética ou essencial do objeto intencional visado. A fenomenologia eidética é a que mais nos interessa aqui (sem os pressupostos husserlianos da fenomenologia transcendental); a fenomenologia das essências ou eidética deve ser completada pela hermenêutica por suas implicações interpretativas para a vida tomada como um todo inclusive pelas mediações históricas.

A fenomenologia, embora comece com atos de consciência não se reduz à consciência. Nossa experiência revela uma quantidade de formações passivas e o nosso corpo também se manifesta ser intencional por uma “intencionalidade operante” que atua num nível que a consciência só se dá conta, quando isso acontece, por um trabalho de análise reflexiva de recuperação. A fenomenologia do corpo, por sua anterioridade passiva, progressivamente se des-

7. O a priori das coisas não tem uma única interpretação na fenomenologia. A essência tomada como absoluto leva ao idealismo. Nós optamos por interpretar o a priori das coisas (a essência) como exercendo uma função regulatória e exploratória do sentido. O a priori funciona como o horizonte universal da coisa. A função exploratória do sentido é infindável. A fenomenologia entronca-se aqui com a hermenêutica.

locou para o centro de preocupações temáticas da fenomenologia. O corpo humano não pode ser compreendido só como natureza; ele é natureza em relação interativa com a linguagem e a cultura.

A fenomenologia ampliou progressivamente seu escopo na medida em que clareou o dado de que toda operação intencional tem como pano de fundo ou horizonte um “mundo”. A ideia de ser-no-mundo é originária. Habitamos um mundo comum a todos como horizonte maior e habitamos nossos mundos particulares que se insere no horizonte universal de mundo. A fenomenologia se transforma em hermenêutica nessa relação com o mundo e com a vida. A fenomenologia abre a possibilidade de uma compreensão dialética entre um mundo onde cabem muitos mundos. A abordagem fenomenológica do mundo trouxe uma nova contribuição para a compreensão e o reconhecimento do mundo cotidiano como um saber em face de outras formas de saber, como o científico. O mundo vivido do cotidiano, o *Lebenswelt* (Husserl) antecede o mundo da ciência. Tanto a ciência empírica quanto a fenomenologia respondem em última instância ao mundo vivido do cotidiano, solo e ponto de partida para toda investigação qualquer que seja ela.

O prolongamento hermenêutico da fenomenologia abre uma porta de diálogo com outras instâncias que se preocupam com a elaboração cultural do sentido. A aproximação do sentido eidético ou essencial com o sentido sedimentado no mundo cotidiano, na cultura ou revisto nas ciências é necessário para que a descrição fenomenológica tenha efetividade nas diferentes formas de vida concreta que vivemos. Uma fenomenologia da educação que apenas descreva apenas o movimento ideatório da essência da educação fica a meio do caminho. Para servir de fato à educação necessita da ampliação hermenêutica.

A tematização da experiência originária e da objetivação feno-

menológica dos modos de ser, o sentido e sua encarnação linguística, a corporeidade, o mundo da vida e as formas de vida que ele comporta, além de outras ideias, assume uma importância decisiva para a relação da fenomenologia com a educação e para uma compreensão hermenêutica da educação.

Uma abordagem fenomenológica da educação

Partimos da vivido da educação (teorias, conceitos, dados empíricos, etc. são suspensos provisoriamente). A vivência da educação é inseparável da vida e nos acompanha em cada passo. A experiência da educação nos abre a percepção de um ser humano que se desenvolve educando-se. A experiência da educação nos remete de imediato à fenomenologia genética que revela a constituição do ser humano em sua formação no tempo. O ser humano revela suas características essenciais em formação. O ser humano está sendo. A educação aparece na base da antropogenética.

Na análise da vivência intencional e eidética da educação constatamos inicialmente que há sempre um “outro” implicado direta ou indiretamente. O fenômeno educativo é um fenômeno da convivência humana. É intencional porque implica as condições de percepção de um indivíduo que percebe ou recebe passivamente (no caso do bebê) algo transmitido por outro. No conteúdo ideativo da educação algo é recebido do mundo humano que nos cerca. Embora envolva a natureza, não se trata mais de uma natureza sem a intervenção humana. Um “outro” vem implicado, pois a educação envolve algo do universo humano que é compartilhado. Esse universo humano da educação é dado numa ambiência social. Educação possui sempre uma dimensão social. A ambiência social da educação aparece em formas de vida humanas sedimentadas

designadas como cultura. Temos os dados analíticos iniciais de educação como envolvendo sempre uma relação de alteridade e o compartilhamento da dimensão social e cultural de nossa vida. Podemos compreender que somos natureza, mas natureza transformada culturalmente.

A educação, por outro lado, mostra em seu conteúdo que o compartilhamento é uma dinâmica de “formação”. A educação trabalha com o modo de ser humano e com formas de vida que esse modo de ser humano assume concretamente. A ideia de formação⁸ é uma ideia que está presente continuamente onde o compartilhamento adquire ou sedimenta condições de sentido. Os indivíduos e os grupos de indivíduos estão posicionados para a formação e a educação exige essa abertura entre os envolvidos. O ser humano é, em uma de suas dimensões originárias, “a abertura para ser educado”. A “abertura para o ser educado” é uma vivência necessária de todos os envolvidos na relação de convivência e de educação. Essa relação originária pode ser explorada analiticamente desde a forma fetal até a morte do indivíduo.

A ambiência social e as formas culturais também devem ser submetidas ao escrutínio vivido e intencional. As formas culturais fazem uma mediação necessária na relação educativa. Essas formas culturais são parte de nosso vivido humano e assumem um caráter poderoso na educação: em boa parte a formação através das formas culturais é passiva sem que o indivíduo ou o grupo se dê conta plenamente do que está ocorrendo. Outra parte pode ser conduzida pela atenção e vontade humana. Esses aspectos educativos da

8. *Bildung*, é uma expressão corrente no iluminismo alemão, em Kant e Lessing, por exemplo, mas que se tornou temática no romantismo, especialmente em Goethe, Schelling, Humboldt, Schleiermacher, disseminando-se em várias direções e também na fenomenologia, com Scheler, entre outros.

cultura são nomeados pelos gregos antigos sob o termo “*paideuma*”⁹. Esse termo (*paideuma*) quase se confunde com termo cultura. Ele, porém, é útil por sua ênfase no aspecto educador da cultura. A ambiência social e cultural cria modos de vida humana marcadas por desejos, relações de poder, indicações de ações, valores, possibilidades, etc., As utopias sociais são parte de formações ideológicas e de preocupações éticas na educação (como ajudar na “formação para o bem viver, com os outros e mediados por instituições justas”, diz Ricoeur).

A força da *paideuma* cria variantes na relação de educação em suas criações. A técnica interfere continuamente de modo positivo ou negativo na formação de pessoas. Além das próteses (McLuhan) que multiplicam os poderes físicos do ser humano, podemos falar de próteses voltadas mais para a vida mental ou espiritual ou próteses da linguagem do ser humano que prolongam a linguagem como órgão de expressão do espírito: a escrita, o livro, a tecnologia de informação em geral. A relação de educação originária permanece como fundo, mas é modificada na sequência por essas próteses mentais. Provocam modificações importantes nas relações sociais. Como em toda relação educativa, a introdução desses componentes técnicos aumenta a presença de ambiguidades mais ou menos sérias na formação e que implicam em desconstrução ou construção de novos objetivos educacionais. Especialmente, a última prótese mencionada, as atuais tecnologias da informação.

9. Cf. as obras clássicas de W. Jaegger *Paideia, die Formung der griechischen Menschen* (trad. esp. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, 1957) , e Leo Frobenius, *Paideuma, umrisse einer Kultur- und Seelenlehre* (trad. esp., *Paideuma, la cultura como ser viviente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1934).

A ideia da *paideuma*, de uma cultura educadora, alberga uma multiplicidade de formas de vida e de possibilidades onde umas possuem uma generalidade universal ou quase universal como a ciência, a arte, a religião, os mitos, etc.; e outras formas que se multiplicam quase infinitamente e constituem “mundos” onde as pessoas exercitam suas possibilidades. O ser humano cria “mundos”, além das formas mais gerais, onde vive. A fenomenologia ajuda muito na compreensão da relação de “um mundo horizonte” onde “muitos mundos” são possíveis. Esses mundos são também mediadores na educação. Essa relação *um mundo-muitos mundos* é essencial na educação. Essa relação permite compreender melhor, por exemplo, a progressiva generalização da chamada “globalização” ou da “máquina global” e a progressiva formação de mundos particulares.

A educação implica em diferentes comportamentos e atitudes em face desses “mundos”. Pessoas e mundos implicam em diversidade na educação. Seguindo a fenomenologia freiriana podemos falar da necessidade de uma leitura do mundo, ou da leitura dos mundos, que acompanha a ação educativa. Os mundos com os quais a educação trabalha são formados em uma variedade de categorias que pode envolver idade, grupo social, interesse, necessidades, culturas, etc. Um princípio essencial que decorre dessa consideração dos mundos em que vivemos é: a educação acontece na relação entre diferentes mundos que são compartilhados. Esse princípio, a necessidade de leitura de mundos e de compartilhamento de diferentes mundos, já coloca a fenomenologia da educação no seu prolongamento hermenêutico.

Segundo a intuição kantiana o ser humano só se torna ser humano pela educação¹⁰. Vimos que a antropogênese traz com ela a educação entre dois polos entrelaçados (*intentionales Ineinander*:¹¹ o polo natureza e o polo cultura. Porém não devemos pensá-los como simétricos. Um excede o outro e interfere no outro. Identificamos natureza e cultura por vivenciarmos uma atuando sobre a outra. A transação entre natureza e cultura não abre a possibilidade isolarmos uma da outra (muitos estudiosos propuseram a dicotomia entre uma e outra esfera no século XIX e começo do século XX). A natureza só adquire sentido se vista na ótica de uma cultura. Por outro lado, uma cultura só se efetiva por transação com aspectos naturais.

O corpo humano é uma formação-evento que acontece nessa interação da natureza com a cultura. A fenomenologia intui o corpo vivo (*Leib*) como o lugar onde o *intentionales Ineinander*, lugar vivo do intercurso intencional da encarnação humana entre ambas. O corpo é corpo natural e corpo cultural ao mesmo tempo.¹² O corpo é o lugar de transação entre natureza e a *paideuma*. Ele ocupa um lugar central nas questões educacionais. Difícil é exagerar sua importância na fenomenologia e na educação. Os mundos que habitamos funcionam como uma extensão do corpo cultural. O vivido intencional tem sua origem no corpo como “intencionalidade

10. Kant, I, *Sobre a pedagogia*, São Paulo, Unimep, 1999., p. 15 : “o ser humano só pode se tornar ser humano pela educação” (*Der mann kann nur menschen werden duech erziehung*).

11. Expressão de Husserl, o intercurso ou a intencionalidade de um vista pela intencionalidade que se faz por correlação de uma coisa com outra. Próxima da *symploké*, de Platão e Aristóteles, ou *quiasma*, de Merleau-Ponty.

12. Cf. Walton, R. Graciela “La paradoja cuerpo natural-cuerpo cultural”, in *Corpo e Existência*, ed. Por Da.Castro et al., São Bernardo do Campo, UMESP-Sobraphe, 2003, pp. 25-46.

operante” e se prolonga em outras formas de intencionalidade. O corpo, já o intuía Aristóteles, tem na motricidade uma de seus aspectos formadores essenciais.¹³ A cinestesia humana não é apenas a autopercepção ou sensibilidade orgânica dos movimentos do corpo. A cinestesia humana acontece na fronteira do corpo natural com o corpo cultural. A dor física no ser humano não é apenas física. A cinestesia humana que experimentamos parece dar-nos o símbolo ou o indício vivido de que o corpo é origem. Sem cinestesia não há vivido existencial de si mesmo. Mesmo na vida intrauterina o corpo em formação depende de movimentos que desenvolvem as possibilidades e potencialidades orgânicas ao mesmo tempo em que enfrenta aconchegos e adversidades cuja origem não é apenas orgânica. Mesmo na formação intrauterina já encontramos fortes indícios de interação com o mundo cultural externo.

O sistema de possibilidades motrizes do corpo é portador potencial de sistemas e possibilidades simbólicas: o corpo tem a capacidade estranha de movimentos que se transformam gestos simbólicos que nos dão um “mundo”. O corpo aparece como fonte da nossa relação com o mundo que vai do sensível ao sentido e suas possibilidades linguísticas, teóricas e práticas. Corpo e mundo se desenvolvem como imanência simbólica um do outro. Não só o ponto zero do entorno espacial, mas também minha localização no tempo entre um “antes” e um “depois”, reconhecidos nas atividades simbólicas, especialmente a linguagem. As relações do corpo com o espaço e o tempo desencadeiam uma série de possibilidades existenciais. O corpo, finalmente, é vivido como *fons et origo* de nossas possibilidades humanas mais profundas da

13. Cf. Aristóteles, Aristóteles, *Física*, Livro III-VIII. Traducción y notas de Guillermo Echandía, Madrid, Editorial Gredos, 1995.

existência, inclusive a do intervalo reflexivo (na consciência de um antes e um depois temporais) de convivência humana na sociedade e produção ativa de conhecimento, atitudes (vontade), horizontes de vida cognitiva, ética, estética e religiosa. Fenomenologicamente o espírito é um não visível do corpo. E o corpo é um visível do espírito.

Uma visão compreensiva da educação inclui uma fenomenologia do corpo. A antropogênese ativa acontece como articulação da educação onde as possibilidades vivas e criativas da corporeidade se desenvolvem na busca de uma vida e convivência humana feliz e justa.

Se pensarmos na formação humana como antropogênese ativa nós teremos que reconhecer que o ser humano cultural toma o carro em movimento da natureza e participando dela, mas assumindo o movimento com uma capacidade relativa de direcionamento.

A fenomenologia na educação pode ser tratada em duas direções: uma, no aperfeiçoamento e compreensão do ato de educar; outra, oferecer um caminho para a autonomia da observação em primeira pessoa do estudante. O exemplo que oferecemos é corresponde à primeira possibilidade.

Na relação da fenomenologia com a educação não podemos ficar restritos à fenomenologia eidética (de importância fundamental) e passamos à fenomenologia hermenêutica que promove o diálogo com outros aspectos da pedagogia e de outras ciências. Um exemplo clássico: *as idades da vida* em relação à apropriação do corpo e da linguagem. A observação natural e não científica dos antigos nos legou uma abordagem das idades da vida que pode ser retomada fenomenologicamente. Cada fase é observada em relação ao todo e não como uma fase explicativa da outra. Nossa análise será simplificada por distinguir com a tradição antiga:

- a) o corpo não falante do *infans* (*infans* = não falante);
- b) o corpo falante do *puer*;
- c) corpo que se transforma na busca de outro modo de relação consigo mesmo e com o discurso, o corpo *adolescens*.¹⁴

A aproximação para uma análise fenomenológica das idades começa por uma fenomenologia do corpo. A fenomenologia já mostrou como o corpo se constitui em torno de uma intencionalidade operante (passivas) com a cultura e como o corpo sedimenta sistemas simbólicos interativos.

A percepção do *infans* (do corpo não falante) deve ser estendida ao feto. O feto observado na ultrassonografia ou mesmo na vivência natural da mãe realiza uma série de movimentos que parecem fundamentais para o desenvolvimento. A fenomenologia visa aqui a correlação de corpos e de mundos. O corpo não falante do feto é dado como predisposto para a fala e para a interação simbólica com a cultura falante. Essa interação fenomenologicamente dada pode ser ilustrada pela pesquisa empírica que aponta para a transmissão da língua ao *infans* passa pelo corpo

14. Exemplo do bispo Isidoro de Sevilha: “Gradus aetatis sex sunt: **infantia**, **pueritia**, **adulescentia**, **juventus**, **gravitas** atque **senectus**. Prima aetas infantia est, quae porrigitur in septem annis. Secunda aetas [est] pueritia, id est purao et necdum ad generandum aptao. Tertia [aetas est] adulescentia ad gignendum adultao, quae porrigitur usque ad viginti octo annos. Quarta [aetas] juvenus, firmissima omnium aetatum, finienso in quinquagesimo anno. Quinta aetas senioris, id est gravitao, quae est declinatio a juventute in senectutem... **Infans** dicitur homo primae aetatis, dictus autem infans quia adhuc fari nescit, id est loqui non potest. **Puer** a puritate vocatus est, quia purus est et necdum lanuginem genarum habet. Puella est parvula. **Adolescens** dicitur quod sit ad gignendum adultoso.”

(Isidoro de Sévilha, 602-636, *Etimologias* XI, 2, 1-30) Utilizamos a divisão proposta por um autor da Alta Idade Média por não se tratar aqui de uma questão empírica ou de mostrar as fases da vida pela pesquisa empírica (hoje bastante avançada). Nosso objetivo é vazar as paredes culturais em direção à coisa mesma.

materno falante que repercute no útero¹⁵. A familiaridade com a voz materna é um indício para a fala futura. O corpo nãofalante se desenvolve em boa parte como “disposição para a linguagem”. A linguagem não é apenas um desenvolvimento do corpo ou do espírito: a linguagem só opera com ambos. O espírito humano fala como corporeidade e se desenvolve como corporeidade no entrelaço do “corpoespírito”. O feto não tem apenas uma formação fisiológica, já que a partir de um determinado momento a interação com a *paideuma* (cultura falante educadora) se intensifica. A gênese de nossas relações sociais e culturais começa nas formações do corpo *infans* fetal em sua constituição por movimentos, predisposição para a linguagem e reações ao mundo útero-maternal. O feto da dependência total prepara-se para uma busca de progressiva autonomia no ambiente cultural e que se estenderá pela vida.

A passagem do mundo *infans* para o mundo *puer* falante acontece numa esfera passiva e mágica. A criança começa a falar quando alcança o tempo em que o mundo dos outros propicia uma relação falante com o mundo. Manifesta-se, já nos primeiros anos, um grande interesse pela “leitura” narrativa do mundo. Os mundos falantes com os quais interagem e dependem fornecem horizontes de ação e de conhecimento. A busca de autonomia acontece, por exemplo, no aprender a alimentar-se com as próprias mãos, por aprender a higienizar-se sozinho, por manifestar a vontade pontualmente em muitas circunstâncias. Um passo importante para a plena integração do mundo cultural falante será a aquisição da

15. Cf. as pesquisas do Dr. Alfred Tomatis em Paris. Cf. Tomatis, A., *La libération d'Oedipe ou de la communication intrauterine au langage humain*, Paris, Éditions du ESF, Collection Sciences de l'éducation, 1973. Também do mesmo, *Éducation et Dislexie*, Paris, Éditions du ESF, Collection Sciences de l'Éducation, 1972.

capacidade de leitura e de escrita que mantêm estreitas relações com as condições iniciais do ouvir.

A *adolescencia* designa outra fase do corpoespírito falante. A natureza se reafirma vigorosamente numa transação com a *paideuma*. Uma nova relação aparece com o discurso em busca de uma autonomia ainda em luta com o discurso da dependência pueril. A alternância entre o retraimento e a expansão se torna mais visível que nas outras idades. A adolescência significa em latim “crescimento”, “amadurecimento”, “expansão”. “fortalecer”. Aponta para um tempo de esforço para sair da tutela, mas com outras condições de autonomia. Tempo de refazer as relações e buscar novas. O adolescente necessita de interlocução que possa ajudar nesse esforço. Por outro lado, demonstra mais facilmente rejeição, medo, desconfiança. A educação deveria ajudar a reler o mundo, a orientar o corpo com necessidade de novas dinâmicas. O estigma de “idade de transição” ou “problema” é totalmente inadequado. Trata-se antes de uma época criativa e experiencial de poder ser ou possibilidades novas. Uma *paideuma* que não compreende a adolescência como um momento de criação e de novas potencialidades, que não atende amplamente essa idade de modo adequado, favorece o descarte e gera uma perda social irreparável.

Essas breves indicações para mostrar que a abordagem fenomenológica da antropogênese educativa do ser humano contribui com perspectivas que não são as mesmas da investigação empírica, mas que oferecem subsídios para dialogar com as pesquisas empíricas. Como estas, aquelas são também vitais para a visão compreensiva e a possibilidade de pensar mais profundamente as atitudes essenciais da pedagogia. O exemplo das idades da vida é apenas ilustrativo dessa abordagem.

O sistema língua/pensamento árabe

JEAN LAUAND¹⁶

Língua e Pensamento – Língua/Pensamento

Inicialmente, quero agradecer ao Prof. Wesley Dourado e aos organizadores desta XVII Semana de Filosofia da Umesp, pelo honroso convite para proferir esta conferência e reencontrar colegas e alunos.

O filósofo alemão Johannes Lohmann usa a expressão “sistema língua / pensamento” (LOHMANN, 2013) para indicar a interação dialética entre os dois polos da fórmula. Evita-se, assim, a concepção ingênua que imagina que o pensamento é auto-suficiente: pensa-se algo e competiria à linguagem simplesmente expressar o que foi pensado e isto – nessa visão ingênua – poderia ser feito de modo equivalente em qualquer língua. O que Lohmann faz notar é que a língua condiciona o pensamento e está em interação com ele.

Podemos pensar, por exemplo, no caso de um falante “nascido” – para evocar a sentença de Pessoa: a língua portuguesa como pátria – em uma língua como o chinês, que desconhece o verbo

16. Originalmente, conferência para a XVII Semana de Filosofia da Umesp, agosto de 2015.

“ser” (ou o árabe, que não o tem como verbo de ligação) e os desdobramentos de tempos, modos, vozes etc. – e com nossas 67 formas desse verbo (tão central na constituição cultural dos sujeitos em línguas como a nossa), tão irregulares e diferentes como: sou, és, fui, foste, seremos, etc. Para não falar do desdobramento ser / estar.

Certamente, a percepção, a elaboração da visão de mundo é afetada por esse fato: “nascer” na língua portuguesa, chinesa, grega, árabe etc.

O sistema língua-pensamento (abrev.: SLP) grego, que Lohmann designa por *logos*...

... apresenta uma identificação ou isomorfia na articulação do discurso e seu objeto. Esta concepção - a consciência de uma isomorfia na formulação de uma relação com a coisa conhecida – foi a base da invenção do método matemático pelos gregos – método cujo princípio fundamental é justamente uma identidade absoluta entre a fórmula e a coisa formulada (LOHMANN, 2013, p. 49).

Já o sistema árabe, *ma'na*, instala-se em outra perspectiva, bem diferente:

O árabe, como o semítico em geral, de um lado, e o grego, de outro, estabelecem relações com o mundo: um, principalmente pelo ouvido e o outro, pelo olho. Tal fato levou o falante semítico a uma preponderância da religião, enquanto o grego tornou-se o inventor da teoria. Daí decorre (ou procede...?) uma diferença análoga das respectivas línguas, quanto a seu tipo de expressão. Cada um desses dois tipos caracteriza-se por um procedimento gramatical específico: flexão de raízes no semítico, flexão de temas no indo-europeu antigo e flexão de palavras no europeu moderno. Tanto na flexão de temas (por

exemplo, em grego, *anthropo-* *s, n, i, us* etc.) quanto na flexão de palavras do europeu moderno, o falante atribui – nas formações gramaticais de sua língua – noções determinadas (expressas por temas ou palavras) a objetos determinados. Na flexão de raízes semíticas, o falante serve-se de uma certa articulação fônica (chamada em árabe *lafz*), isto é, de uma combinação sistemática de grupos de consoantes (chamadas raízes; por exemplo, k-t-b, que significa escrever) com uma vocalização determinada (por exemplo *kátib* “escriba”, *kitáb* “livro”) para exprimir o sentido desejado (chamado em árabe *ma’na*; o que se traduziu em latim medieval por *intentio*). (LOHMANN, 2013, p. 49)

Essa oposição ouvido / olho foi estudada por Hanania (2015): a valorização da palavra e não da imagem figurativa.

As razões de valorização da palavra já se encontram na mais longínqua Arábia pré-islâmica, no âmagô do deserto que é o mentor do encontro do homem consigo mesmo, sem outra mediação, a não ser a do silêncio que eloquentemente o povoa. Nesse mundo de ausência, de vital impacto com seu ser mais íntimo, a gente do deserto previne-se contra tudo o que, de certa maneira, se liga ao mundo do visível, preferindo a visão interior à representação clara e manifesta. (HANANIA, 2015, p. 59)

Mas para além de outros fatores, o que nos importa aqui é o fato de que muitas características da língua (como a oposição “gramatical” apontada por Lohmann) não são inocentes: estão, sim, comprometidas, em cada caso, com aspectos importantes da *Weltanschauung* da comunidade falante, como procuraremos apontar para o caso do árabe.

Os provérbios como instância privilegiada do SLP árabe

A imensa criatividade da gíria brasileira criou a expressão “é a cara de”. Quando uma realidade expressa muito bem uma outra, resume-a em alguns de seus traços essenciais, diz-se que “é (ou tem) a cara dela”. Zeca Pagodinho é a cara do Rio; no campo das instituições, “cara do Rio” é o futevôlei ou o estratégico feriado municipal de São Jorge, 23 de abril, que, “por acaso”, faz ponte com o nacional de Tiradentes... (já os feriados paulistas, 25 de janeiro e 9 de julho, têm a cara de São Paulo: caem nas férias escolares...).

Os provérbios são “a cara” do SLP árabe. Certamente, todas as épocas conhecem e cultivam provérbios, mas, no caso do árabe (e dos Orientes em geral) eles expressam o núcleo mais profundo da comunidade.

É importante ter em conta que provérbio, em árabe *mathal* (plural: *amthal*), ou seu equivalente hebraico *mashal* (pl. *mashalim*) é, do ponto de vista das línguas ocidentais, muito confundente: acumula os significados de: provérbio, metáfora, parábola, etc.

Primeira característica: o verbo “ser” e a frase nominal

No quadro do SLP analisaremos sete características da língua árabe.

Um primeiro fato gramatical/mental que fundamenta o conceito lohmanniano de SLP dá-se em torno dos peculiares usos do verbo “ser”. Ao contrário do árabe, no centro semântico do sistema grego “encontra-se o verbo *esti* (ser) que, segundo Aristóteles, está implicitamente contido em qualquer outro verbo”

(LOHMANN, 2013, p. 48). O ocidental, desde o início da aprendizagem formal da língua, está acostumado a pensar que toda frase é composta de nome e verbo. Quando, porém, entra em contato com a gramática árabe, surpreende-se com a presença constante da frase nominal, isto é, com o que, do ponto de vista ocidental, se considera frase nominal.

Para o árabe simplesmente não existe o verbo “ser” como verbo de ligação, e ele está muito mais familiarizado com a frase nominal do que o ocidental que, nesses casos, pressupõe implícito o mesmo verbo “ser”. Essa função copulativa do verbo “ser” é uma particularidade das línguas indo-europeias a que já estamos tão habituados que não reparamos quanto é dispensável nem temos consciência de que possa inexistir em outras famílias linguísticas.

Nós mesmos podemos prescindir do verbo “ser” em certos contextos, como o dos slogans de publicidade (“SBT, a TV mais feliz do Brasil”); o dos torpedos (“Estoque hoje 500 unidades”) ou manchetes de jornal, como aquela que informava da presença do campeão Piquet em Brasília: “Ás da F1 já no DF”. E, particularmente, em enunciados proverbiais, como “tal pai, tal filho”, “casa de ferreiro, espeto de pau”, “longe dos olhos, longe do coração”, “cada macaco no seu galho”, “cada louco com sua mania”. E não por acaso é precisamente no campo dos provérbios que o ocidental aproxima-se da estrutura linguística (e da forma de pensamento...!) árabe. A tradição ocidental herdou a consideração de que o verbo “ser” – que o português e o espanhol etc. desdobram em “ser” e “estar” – encontra-se presente (ou pelo menos implícito) em toda sentença e subjaz a toda ação verbal. Por exemplo: “Chove” corresponde a “é/está chovendo”.

Assim, a formulação rigorosamente completa ocidental seria: “Tal (como é) o pai, tal (também será) o filho; (Em) casa de ferreiro

o espeto (costuma ser) de pau); (É conveniente para a ordem da selva que) cada (macaco) esteja (em) seu galho Quem estiver longe dos olhos... Cada louco sempre está....

Quando emprega a frase nominal, o ocidental pretende expressar algum tipo de ênfase peculiar, ao passo que o árabe, ao fazê-lo, está simplesmente se exprimindo de modo espontâneo, de acordo com sua postura diante da vida, com seu espírito essencialmente poético. Daí a particular afinidade da língua árabe com a estrutura dos provérbios, como se pode ver nos seguintes *amthal*:

Cão do grande, grande; cão do príncipe, príncipe.

(Kalb al-kabyr kabyr wa kalb al-amyr amyr)

O sentido é claro: O cão que pertence ao homem grande deve – em atenção a este – ser tratado com a mesma deferência devida a seu dono e, do mesmo modo, o cão do príncipe é, por extensão, príncipe também.

Opressão do gato e não justiça do rato.

Ou seja, é preferível, é mais suportável (se não houvesse outra possibilidade de escolha) a opressão exercida pelo gato no poder do que a justiça do rato. O sentido é claro: o mais decisivo é a retidão moral do poderoso...

Segunda característica: associação imediata

Se o SLP *logos*, centrado no verbo “ser”, promove a busca de correspondência exata entre pensamento e realidade, o sistema árabe, *ma’na*, tende a um pensamento (e a uma comunicação...) por associação imediata, em que as conexões lógicas não precisam ser explicitadas. Obviamente, os diversos fatos linguísticos

(linguístico-mentais) que estou enumerando um tanto compartimentadamente são, na realidade, interligados. A associação imediata é o complemento natural da ausência do verbo “ser” enquanto verbo de ligação, o que se pode evidenciar – entre tantas outras instâncias – em diversos enunciados de provérbios como, por exemplo¹⁷:

O vizinho antes da moradia.
(*Al-jar qabla ad-dar*)

É mais importante pensar no vizinho que se vai ter do que na casa em que se vai morar.

O companheiro antes da viagem.
(*Ar-rafiq qabla at-taryq*)

Mais importante do que a viagem que se vai fazer é ter um bom companheiro de viagem.

Curiosamente, o melhor exemplo ocidental desse aspecto da forma de pensamento árabe, marcada pela ausência do verbo “ser”, é encontrado na poesia que mais insistentemente dele faz uso: *Águas de Março*, de Tom Jobim.

Grande e grandiosa, inquietante, *Águas de Março* soa a nossos ouvidos, sempre de novo, conforme sua letra, como “um mistério profundo”. Parte desse mistério reside, talvez, no fato de a poesia de *Águas de Março* nos arrancar de nossos padrões usuais de pensamento ocidental e nos conduzir às formas de pensamento do Oriente, por excelência “lugar” do mistério.

17. Devo estes dois exemplos ao Prof. Dr. Helmi M. I. Nasr. Os originais são rimados.

Águas de Março, tal como a linguagem-pensamento árabe, em vez dos complicados discursos lógico-gramaticalmente articulados pela mente ocidental, encontramos um rápido e cortante suceder de flashes em frases nominais provenientes de uma imaginação fulgurante, com a irresistível força da imagem concreta.

Uma cena, digamos, como a de abater um pássaro, seria, no limite típico-caricatural, descrita por um ocidental nos seguintes termos: “Estava um pássaro a voar no céu, quando eu o vi. Ora, ao vê-lo, interessei-me por ele e, dado que dispunha de uma atiradeira, muni-me de uma pedra, mirei-o e disparei a atiradeira, a fim de atingi-lo; de fato, atingi-o e, por conseguinte, ele caiu, o que me possibilitou apanhá-lo com a mão”. Já o árabe tende a apresentar essa mesma cena do modo como o faz Tom Jobim em *Águas de Março*: “Passarinho na mão, pedra de atiradeira”. Os enlaces lógicos ficam subentendidos por detrás da sucessão de imagens. E o mesmo ocorre, por exemplo, com este outro verso da mesma canção: “carro enguiçado, lama, lama” (em ocidental: “O carro enguiçou, devido à avaria provocada por excesso de lama”, excesso antes expresso semiticamente pela repetição: “lama, lama”) etc.

Naturalmente, a presença constante do verbo “ser” na letra de *Águas de Março* não invalida a semelhança com o carácter oriental do pensamento (onde se empregam frases nominais e não o “é”), pois se trata da forma fraca, descartável, desse verbo.

Aliás, a orientalização¹⁸ chega ao extremo quando, no final da canção, interpretada por Tom e Elis Regina, o verbo ser é suprimido e se diz simplesmente:

18. Orientalização que se realiza também pela evocação de semitismos, como nos versos “É a chuva chovendo...”, “É o vento ventando...”

Pau, pedra,	fim caminho
Resto, toco,	pouco sozinho
Caco, vidro,	vida, sol
Noite, morte,	laço, anzol

Terceira característica: flexão de raízes

Um outro importante aspecto do SLP é o já apontado por Lohmann: “flexão de raízes no semítico e flexão de temas no indo-europeu antigo”.

Este fato é de extraordinário relevo para a compreensão da visão de mundo oriental com sua “indeterminação” e flexibilidade semânticas, que se manifestam primeiramente em fenômenos de sintaxe. Lohmann chama a atenção para a dimensão semântica de a flexão (de desinência) grega/latina deixar inalterada a raiz da palavra (correspondente à *ousía*, à *substantia*). No exemplo tradicional das gramáticas elementares de latim, o radical *ros*, de rosa, permanece fixo, pois uma rosa é uma rosa; qualquer outro fator (seu relacionamento com o mundo exterior, com o pensamento humano ou com qualidades que *são* nela), da cor da rosa (genitivo) ao mosquito nela pousado (ablativo), é refletido pelas desinências *rosam*, *rosarum*, *rosae* etc.

O ocidental tende a ater-se, assim, a um mundo de substâncias, a ser homo-*logado* pelo pensamento. O árabe, por sua vez, não tem radicais fixos: o radical trilítere, digamos *S-L-M*, é *intra-flexionado*: *SaLaM*; *iSLaM*; *SaLyM*; *muSLiM* etc.

No caso da língua árabe, como se sabe, o que conta é o radical tri-consonantal, que é o núcleo semântico das palavras (as vogais, que frequentemente nem são grafadas, fazem a determinação periférica do sentido). Se aplicássemos essa leitura “árabe” a

nossas palavras, “obsoleto” seria aparentado com “basalto”; “Datena” imediatamente associado a “detona” e “Dilma” a dilema.

Quarta característica: pensamento confundente

Como dissemos, há uma maior tendência nos Orientes ao pensamento confundente (nem é necessário dizer que nada há de pejorativo nessa formulação). Essa presença do confundente no SLP árabe é uma rica dimensão da língua (que, do ponto de vista ocidental, pode parecer difusa...). Como se sabe, nas línguas semíticas (como o árabe ou o hebraico), a mesma palavra ou, mais amplamente, o mesmo radical tri-consonantal (a alma da palavra semita), *confunde* em si (de um ponto de vista ocidental) diversos significados, oferecendo-nos a oportunidade de apreensão de relações de significado até então insuspeitadas.

Pense-se (é um primeiro exemplo) no fato de que o árabe – pela “confusão” de sentidos no radical *S-D-Q* – é convidado (ou mesmo compelido) a pensar como indissociáveis conceitos tão distintos (para o ocidental) como amizade e confiança.

É o caso também do radical *S-L-M* da palavra *salam* (ou, em hebraico, *Sh-L-M* de *shalom*), que o ocidental costuma traduzir por “paz”. Em torno desta raiz, *S-L-M*, confundem-se na linguagem – e no pensamento...¹⁹ –, entre muitos outros, os significados de: integridade no sentido físico e moral (*salym* é o íntegro); saúde (e fórmula universal de saudação), normalidade (o plural *sálim* na gramática é o plural regular); salvação (“sair-se são e salvo”, mas também salvação no sentido religioso); submissão, aceitação (de

19. Confundem-se na linguagem, no pensamento e... na própria realidade.

boa ou má vontade), daí *islam* e *muslim* (muçulmano); acolhimento; conclusão de um assunto; paz etc.

Exemplifiquemos também com um contexto familiar, o da Bíblia. Nela encontramos o radical *S-L-M* “confundindo” diversos conceitos, para o pensamento ocidental totalmente distintos. Assim, de Salomão (*Salumun, Sulaiman*), Deus diz a seu pai Davi (este, sim, um homem de guerras): “Este teu filho será um homem de paz, pois Salomão é o seu nome” (1 Crn 22,9). E Deus, apesar da infidelidade do rei, mantém a *integridade*, a *união* do reino de *Salumun* e diz: “Todavia, não tirarei da mão dele parte alguma do reino...” (1 Reis 11,34). *S-L-M*, no sentido de concluir, acabar, aparece no livro de Esdras, em que encontramos Sesabassar encarregado da construção do templo, “que ainda não está *concluído*” (Esd 5,16). *S-L-M*, como entregar completamente, colocar ao inteiro dispor, é usado em: “Deposita diante de Deus, em Jerusalém, os utensílios que te foram *entregues*, para o serviço do templo do teu Deus” (Esd 7,19). Etc. etc.

Quinta característica: metáteses

O ocidental já fica surpreso com a “imprecisão” e a extrema amplitude do campo semântico em torno dos radicais tri-consonantais árabes que, é evidente, para o próprio falante árabe são normais. A questão complica-se ao infinito, para o ocidental, quando ele descobre que ainda há mais: não só o radical trilítere é difuso, mas não é incomum que, por metátese, se lhe associem (ainda mais difusamente) outros campos semânticos.

A metátese é a transposição de fonemas dentro de uma palavra, frequentemente com relação de sentido entre as formas metatéticas.

Em nossa língua, se tomamos, por exemplo, a palavra “porta”, podemos encontrar metáteses como: trapo, rapto, parto ou tropa. Mas não há nenhuma relação de sentido entre elas e se houver (como alguém poderia alegar entre “parto” e “porta”) costuma ser meramente casual. Exceto em alguns poucos casos que remetem à mesma etimologia, como terno / tenro ou a engasgos e tropeços de pronúncia como estrupar / estuprar, depredar / depedrar.

Podem surpreender pela conexão de sentido (mas são casuais...) metáteses como: desnorteia/ desorienta; podre / poder ou senador/desonra.

E considerando, por exemplo, em “carta” somente as consoantes, c-r-t, já teríamos, como vimos, no mesmo campo de significados: carta, careta, certo, corta, curto, acerto, Creta, Crato etc. E ampliar-se-ia muito com as metáteses: troca, treco, torce, recato, cátarco etc. Mas essas metáteses continuariam independentes e quando houvesse alguma relação de sentido (como, digamos jocosamente, em pastel / paulista) seria casual.

O que não impede que se busquem surpreendentes tiradas como:

Clint Eastwood

Old West Action

E versos jogando com tálamo / túmulo ou filas, vilas, favelas etc. Ou a campanha de certos setores cristãos contra a publicidade para o dia dos namorados (de casais homossexuais) de 2015: “Boicotar o Boticário”.

Já na língua árabe, as metáteses são tão frequentes e dotadas de sentido que é tão difícil afirmar casualidade quanto decifrar o intrigante mistério desse fato de linguagem.

Alguns exemplos: B-r-k é o radical de abençoar. K-b-r é ser grande (a benção é engrandecimento: das colheitas, da família, do sucesso etc. a tal ponto que q-l-l é “ser pouco” e, no hebraico bíblico, também “amaldiçoar”). Na tradição semita, a benção é ligada sobretudo à primogenitura: b-k-r! Se viajar é s-f-r; f-r-s é o cavalo. X-r-b é beber; b-x-r é alegrar-se, boas novas. Etc. etc. etc.

Esses exemplos foram escolhidos de propósito procurando associar a palavras familiares ao leitor: b-r-k como no nome do presidente dos EUA: abençoado, Bento. K-b-r (como no Alcácer kibir, o grande Alcácer); s-f-r, como em safari; f-r-s, como no alferes Tiradentes. X-r-b (xarope – o b supre em português a letra p, inexistente em árabe); b-x-r (alvíssaras: *al-besharah*).

Sexta característica: a imagem concreta

Paul Auvray (1959, pp. 36 e ss.), em seu estudo sobre as línguas semíticas, analisa mais uma característica importante para entendermos os provérbios árabes: um acentuado voltar-se para o concreto.

Naturalmente, trata-se de uma questão de *ênfase*, pois – insisto – este voltar-se para o concreto não é apanágio árabe ou semita. É fenômeno humano, *em alguma medida* presente em todas as línguas.

Auvray associa algumas peculiaridades da língua à conhecida observação de que “os antigos semitas não eram muito dados ao pensamento abstrato”. Após lembrar que “são raras em hebraico as palavras verdadeiramente abstratas”, dá alguns exemplos da língua bíblica que são também perfeitamente válidos para o árabe:

O vocábulo *derek*²⁰ mereceria um longo estudo. Sua primeira acepção é “via”, “caminho”, mas veio a significar também “atividade”, “maneira de agir” ou “maneira de pensar” (cfr. Êx 18,29 e ss.; 23,17 ss.). A imagem encontra-se com frequência nos Salmos e no Novo Testamento, em que o grego *ódos* adquire o mesmo significado. Mas, em numerosas passagens dos escritos mais antigos, tem-se a impressão de que a imagem concebia-se como tal [...]. Outro tanto poderia indicar-se a respeito da palavra *rúah*²¹, que se traduz com frequência, e muito precisamente, por “espírito”. Não obstante, sua acepção prístina é a de “sopro”, “vento”. Em muitos textos o autor parece evocar os dois significados, o que complica o trabalho do tradutor: Deus insufla no homem “um sopro de vida” ou “um espírito de vida” (Gên 2,7). (AUVRAY, 1959, pp. 36 e ss.)

Um sugestivo exemplo é o *mathal* seguinte, em cuja tradução procurei conservar o sabor original árabe de frase nominal:

Pai dele, alho; mãe, cebola. Como pode ele cheirar bem?

Na indefectível e infinita imersão no concreto imaginativo do pensamento oriental, o comportamento é, antes de mais nada, associado ao aroma. O árabe, ainda hoje, diante do filho que lembra os pais, diz: “*Min riḥat umuhu*” – ou “*abuhu*” –, do aroma de sua mãe (ou pai) e, há dois mil anos, o apóstolo Paulo (cfr. 2 Cor 2,15) escrevia que os cristãos devem ser “*bonus Christi odor*”. Assim, o provérbio refere-se, de modo concreto, ao papel da família em relação ao comportamento dos filhos, enquanto o ocidental fala em abstrato: “herança de berço”, “má-criação”, “má-educação” etc.

Este gosto pelo concreto potenciará os provérbios árabes, pois a imagem (evocada pelo *mathal*), mais próxima da realidade

20. Em árabe, *ṭarīq*.

21. Em árabe, *ruḥ*.

imediate, sempre tem mais força persuasiva do que a articulação de mediatos conceitos abstratos.

Se todas as línguas trazem em seu léxico inúmeras associações metafóricas, no árabe este fato é muito mais patente. Para o árabe, a extensão de significado é, por assim dizer, “levada mais a sério” do que no Ocidente...

É bastante ilustrativo o caso de um provérbio que no Ocidente é expresso em extremos de abstração, ao passo que o árabe, para o mesmo conteúdo, vale-se da forma radicalmente oposta: concreta, figurativa. O ocidental diz:

Quem o feio ama, bonito lhe parece.

Mais abstrato, impossível: “Quem”, “o feio”, “bonito”...

Já a formulação árabe é:

Al-qurd b’ayn ummuhu gazal

(O macaco, aos olhos de sua mãe – é uma – gazela.)

Sétima característica: A ligação psicológico-gramatical com o passado

Por fim, temos a última das sete características da língua/forma de pensamento árabe: um particular uso do passado, assim expresso por Aida Hanania²²: “Outra característica, presente tanto no falar comum como nos provérbios, decorre da peculiar noção árabe de tempo. Como dizia Jamil Almansur Haddad: “O árabe vê o passado como um bloco homogêneo. E vê o futuro como um

22. “Prefácio” a LAUAND, L. J. *Provérbios Árabes*, S. Paulo, DLO-FFLCH-USP, 1994.

bloco homogêneo [...]. O Ocidente faz [...] o contrário: faz essa atomização, essa dissecação, essa separação temporal, que inventou toda uma máquina de dividir o tempo (clepsídras, relógios e assim por diante, até chegar aos mecanismos atuais que medem centésimos de segundo). O contrário daquele complexo de infinito de árabes, de orientais, de todo o Oriente”. É como se, nessa visão monolítica do tempo, o presente e o futuro não tivessem autonomia em face do passado, este, sim, determinante e determinador. Essa preponderância do passado repercute na gramática”.

A repercussão na gramática é o fato de que o árabe pode valer-se do pretérito até mesmo para expressar o futuro, que aparece, assim, como mera resultante do passado. Como diz o Eclesiastes (1,9): “O que foi é o que será; o que se fez é o que se tornará a fazer: nada há de novo sob o sol!”. Se é fenômeno normal, em tantas línguas, o emprego do presente para falar do futuro (“Vou jogar bola amanhã”), ou mesmo para o passado (“Em todo Natal, viajo”); o uso do passado para referir-se ao futuro é aparentemente descabido. E, no entanto, é assim que a gramática árabe procede.

Pois em muitos casos, o futuro não aparece como incerto, mas apropria-se da certeza do passado. E os provérbios bíblicos “Quem semeia ventos, colhe tempestades” e “Quem semeia ventos, colhe tempestades”, no original soam: “semeou ventos, colheu tempestades” e “deu aos pobres, emprestou a Deus”. Nessa mesma perspectiva, nós dizemos “Escreveu, não leu, o pau comeu”, “Bateu, levou” etc. (Se escrever e não ler, o pau comerá; quem bater, levará).

Tal fato torna-se mais evidente quando nos lembramos de outros tantos exemplos de uso semelhante em nossa língua, especialmente em linguagem publicitária. Neles, o futuro e suas conexões causais aparecem como inexoráveis e imediatas, como na

velha propaganda dos classificados do Estadão, hoje imitada por diversos outros veículos: “anunciou, vendeu” (quem anunciar, venderá). Ou em:

Tomou Doril, a dor sumiu.

Estomazil: tomou, passou.

Desapegou, vendeu.

Achou, ganhou (utilizada por inúmeros produtos em promoções de prêmios).

E a consagrada:

Sedex – mandou, chegou.

Os agentes de publicidade usam e abusam dessa forma de passado-futuro pois transmite certeza e rapidez, o que no ramo é decisivo.

Considerações finais

Essas características que apontamos marcam profundas diferenças entre os SLP, que são como que os sistemas operacionais da *Weltanschauung* de uma comunidade falante.

Para concluir, mais um par de exemplos, naturalmente em termos genéricos. Sem, nem de longe, afirmar determinismos, a partir dos SLP torna-se mais facilmente compreensível que, historicamente, os gregos tenham sido os grandes cultores da Geometria (relacionando-se com o mundo por meio do “olho”); enquanto os árabes, por sua vez, inventaram a Álgebra e dispunham de zero, números negativos e números irracionais. Como homologar no sistema *logos* tais números: como se enquadram na pretensão de

isomorfia do SLP grego? E se, para continuarmos com indicações de Lohmann, os gregos se instalam na *teoria*, a educação oriental volta-se para o concreto: não “o feio”, “o bonito”, “a educação” etc., mas o alho e a cebola produzindo o aroma (ou o mau cheiro), que é a conduta.

Referências bibliográficas

- AUVRAY, Paul, et al. *Las lenguas sagradas*. Andorra: Casal i Vall, 1959.
- LOHMANN, J. *Ma'na e Logos – estruturas linguísticas e formas de pensamento. Notandum*. São Paulo, Cemoroc Feusp / IJI Univ. Porto No. 31, 2013 <http://www.hottopos.com/notand31/47-56Lohmann.pdf> acesso em 05-06-2015.
- HANANIA, Aida O papel da imagem na tradição árabe. In: _____ (org.) *O diplomata da língua e da cultura árabes*. São Paulo: Factash, 2015.

A intuição do tempo sagrado: o princípio de um pensamento cósmico

VITOR CHAVES DE SOUZA

Introdução

Sabemos que o tempo é uma preocupação comum nos filósofos Mircea Eliade, Paul Ricoeur e Gaston Bachelard. Segundo Eliade, o tempo é o único mal palpável. Em seu diário registrou: “Eu nunca acreditei no Diabo nem tive obsessão pelo pecado, e era indiferente ao ‘problema do mal’”.²³ De acordo com Mac Linscott Ricketts, um historiador das religiões que aprendeu romeno e viajou para a Romênia para escrever uma biografia de Eliade, o maior inimigo de Eliade é o *tempo*²⁴, pois trata-se da única ameaça que o impediu de estender e aprofundar sua obra. Diferente de Eliade, uma das preocupações originais do pensamento de Ricoeur reside na discussão do mal²⁵. Entretanto, a concepção do

23. “I had never believed in the Devil nor ever suffered an obsession with sin, and I was indifferent to the ‘problem of evil’”. ELIADE, Mircea, *Autobiography, Volume 1: 1907-1937, Journey East, Journey West*, pp. 167-168.

24. RICKETTS, Mac Linscott In: ELIADE, Mircea. *Journal I, 1945-1955*, p. X.

25. RICOEUR, Paul. *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*. Geneva: Labor et Fides, 1986, 64p., p. 24.

tempo eliadiano aproxima-se, a rigor, da concepção de Ricoeur. O tempo se insere na filosofia ricoeuriana na esfera da finitude e da limitação do ser. Diante do cogito quebrado, a narrativa – objeto de reflexão do filósofo ao longo de sua carreira, como apresentado em *Tempo e Narrativa* e *A Metáfora Viva* – torna o tempo pensável e, na especificidade deste estudo, aproxima a noção do instante na fenomenologia do tempo de Eliade. O mito, em sua condição criadora de sentido, apresenta-se como narrativa original de uma percepção temporal pensada, cíclica ou linearmente, e aberta diante de um mundo possível. A busca por algo além do tempo (Eliade) e a abertura da percepção no tempo (Ricoeur) leva-nos a Gaston Bachelard. Para o filósofo francês, cujas reflexões acompanham as de Roupnel, “o tempo só tem uma realidade, a do Instante”²⁶. Trata-se de um eixo no qual a discussão temporal, apoiada em *Siloë*, esquece a noção de duração para olhar sobre a história numa perspectiva de tempo descontinuada. Mesmo sabendo que a teoria bachelardiana do instante é uma resposta à teoria do filósofo Henri Bergson, a intuição do instante, de Bachelard, ao fornecer uma chave de leitura à fórmula temporal de Eliade motivada pela identidade narrativa de Ricoeur, possibilita o que denominamos de um princípio de pensamento cósmico. A saber, uma abertura original para um mundo de narrativas e ritos que oferecem uma noção de criação na qual reside o sentido pleno do ser.

26. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*. Campinas, SP: Verus Editora, 2010, p. 15.

O instante e o tempo sagrado

Partimos das considerações de Mircea Eliade sobre a dialética do sagrado, na qual “a experiência do sagrado torna possível a ‘fundação do Mundo’: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, *o real se revela*, o Mundo vem à existência”²⁷. A dimensão ontológica da abordagem do sagrado rotura, em diferentes esferas, o eixo da comunicação dos níveis cósmicos. Trata-se, a saber, da *passagem de um modo de ser*. O sagrado invoca uma experiência original, que pretende ser criadora e doadora de sentido. O Êxodo bíblico ilustra a passagem de um modo de vida para outro; a transcendência espiritual – ou a emancipação social. O aspecto da centralidade do mundo, oriundo da heterogeneidade do profano, comunica a hierofania e instaura cosmogonias.

Gênesis 1 é o registro histórico, patrimônio da humanidade, portador de cosmogonias doadoras de sentido. Na proposta de nossa leitura hermenêutica e existencial, a semente da ontogênese fertiliza-se na ideia de início, i.e., o começo temporal, o primeiro evento de uma série de eventos que se darão na temporalidade. Entretanto, o início não remete à contabilidade do mundo, mas à noção de origem, em perspectiva atemporal. Tal distinção, segundo Ricoeur, deve ser enfatizada, uma vez que o início, da narrativa bíblica, interessa-se pela ordem do ser ao invés da ordem da geometria.²⁸ Em Gênesis 2.4b não há se tornam explícitas preocupações temporais.²⁹

27. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 59.

28. “O sentido temporal de início não estava completamente excluído, mas estava virtualmente subordinado ao sentido atemporal de origem compreendida como fundação”. RICOEUR, Paul; LaCOQUE, André. *Pensando Biblicamente*, 1998, p. 82.

29. RICOEUR, Paul; LaCOQUE, André. *Pensando Biblicamente*, 1998, p. 78.

Há uma outra preocupação, que se encontra na síntese do temporal e do atemporal. “No princípio Deus criou o céu e a terra” (Gn 1.1). O interesse do princípio reside nos fundamentos do ser. Para Ricoeur, o fundamento, por excelência, é a linguagem. O prólogo de João, nesta perspectiva, trata-se de uma réplica de Gênesis 1.1 ao declarar, “Na princípio havia o logos/Palavra”. A assimilação do início, enquanto fundamento, com a Palavra tem raiz hebraica nos escritos de sabedoria e resguarda, no fundo de seu mistério, uma percepção temporal que escapa as noções circulares ou lineares.³⁰

As narrativas míticas, assumindo a criação do mundo pelos deuses, atribuem à experiência religiosa uma possibilidade de identidade ao indivíduo que busca compreender o tempo. A urgência da identidade é elevada na leitura de textos significativos. A atribuição de sentido – segundo a escola da fenomenologia eliadiana – pode ser resumida na sentença: “*o Mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado*”³¹. A criação do mundo se vale pela polarização entre sagrado e profano enquanto duas modalidades de ser no mundo. Da polidez dessas modalidades, a tarefa do cogito do sujeito mediado por narrativas míticas provoca a desejos por buscas, mesmo sabendo da limitação temporal da existência individual. A este respeito, o trabalho acerca das ideias e comportamentos das religiões arcaicas e primitivas³² motivaram Eliade a elaborar a teo-

30. Cf. RICOEUR, Paul; LaCOQUE, André. *Pensando Biblicamente*, 1998, p. 82.

31. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 59.

32. A título de exemplo, a monumental obra *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New Jersey: Princeton University Press, 2004, 610p.

33. Cf. ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1969. 174p.

ria do *mito do eterno retorno*.³³ Prolongando a filosofia de Friedrich Nietzsche, Eliade percebeu uma dinâmica repetitiva na consciência dos indivíduos praticantes das antigas religiões; aquilo que ele denominou por uma “tendência do Espírito ao retorno ao Todo-Um”³⁴. Evidentemente tal tendência não se refere à uma condição absoluta das religiões por excelência. Segundo ele, “o homem é obrigado a regressar aos actos do Antepassado, enfrentá-los ou repeti-los, não os esquecer, em suma, seja qual for a vida escolhida para operar esse *regressus ad originem*”³⁵. A repetição – que posteriormente tornar-se-á hábito – reside no centro das preocupações do ser quebrado e ameaçado pela finitude. O retorno, a rigor, procura uma regeneração total da vida.³⁶ O fim, na perspectiva da consciência arcaica, não se torna em uma meta, mas, para o *homo religiosus*, torna-se na origem enquanto o objetivo final de toda cosmogonia.

Conceito temporal

O tempo no imaginário arcaico é cíclico ou linear. A ritualização responde negativamente à finitude. Encontra-se, no corolário da simbolização religiosa, conseqüências gestuais e repetitivas de um voltar-se constantemente ao passado, um passado primordial.³⁷ Nesta perspectiva, o *regressus ad originem* reforça

34. ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino*, p. 120.

35. ELIADE, Mircea. *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Lisboa: Edições 70. 1957, 199p., p. 47.

36. RICOEUR, Paul. “The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciousness”. In: KITAGAWA, Joseph M. (Ed.) *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, p. 19.

37. Cf. ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 109.

a polaridade entre sagrado e profano numa constante negação do tempo. A negação do tempo caracteriza o posicionamento de Eliade. Tanto que, por outro lado, Eliade acusa a concepção linear temporal – ou seja, a duração. Segundo Eliade, “os hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história como epifania de Deus”³⁸ e, com o profetismo, pela primeira vez uma religião valoriza a história. Se para Eliade o Cristianismo foi o grande responsável pela linearidade do tempo, distinguindo essencialmente o que seria tempo cíclico e tempo linear,³⁹ para Ricoeur “o significado das palavras ciclo, período e repetição foram enriquecidos consideravelmente. A questão não é mais aquela da regeneração do tempo pelo ritual mas um chamado à liberdade espiritual, da libertação da ilusão cósmica”⁴⁰. Nota-se a variedade temporal na intuição religiosa. Há uma estrutura rítmica do tempo nas narrativas míticas, a qual promove interpretações nos intervalos sucessivos e significativos na manifestação temporal.⁴¹

De um lado, uma hermenêutica da fenomenologia da consciência do tempo pode libertar o nosso pensamento do modelo exclusivo de tempo enquanto a sucessão pura de instantes

38. ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 119.

39. Cf. em *O Mito do Eterno Retorno*.

40. “As is easy to see, the meaning of the words cycle, period, repetition, have been considerably enriched. The question is no longer that of the regeneration of time by ritual but a call for an act of spiritual freedom, for a deliverance from the cosmic illusion”. RICOEUR, Paul. “The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciousness”. In: KITAGAWA, Joseph M. (Ed.) *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, p. 25.

41. Cf. RICOEUR, Paul. “The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciousness”. In: KITAGAWA, Joseph M. (Ed.) *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, p. 22.

naturais representados metaforicamente por uma linha – uma linha indiferente com os eventos que a configuraram.⁴²

Por conta do ato libertador, a fenomenologia recebe atenção para alguns aspectos não lineares da temporalidade. A reflexão é aberta para novas concepções de tempo – anunciadas pelos mitos. Por outro lado, a descrição da concepção de tempo gerada pelas religiões que configuraram os paradigmas da cultura Ocidental podem também enriquecer alguns aspectos da temporalidade no caso da própria fenomenologia não ser suficiente. Toda cultura comporta símbolos e mitos, os quais trazem uma variedade de mundos, sobretudo nas diversidade de intuições temporais. A plurivocidade do tempo não se restringe às noções cíclicas ou lineares exclusivamente. A metáfora do “grande tempo”⁴³, transbordando sentido, acarreta, na filosofia ricoeuriana, em outra dimensão temporal: a abertura do modelo exclusivamente temporal enquanto a sucessão pura de instantes naturais representados metaforicamente por uma linha.⁴⁴ Diante da polivalência do tempo,

42. “On the one hand, a hereneutical phenomenology of time consciouness may liberate our thought from the exclusive model of time as a pure succession of neutral instants metaphorically represented by a line—a line indifferent to the events that punctuate it.” Cf. RICOEUR, Paul. “The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciouness”. In: KITAGAWA, Joseph M. (Ed.) *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, p. 26.

43. “The Great Time”. Cf. RICOEUR, Paul. “The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciouness”. In: KITAGAWA, Joseph M. (Ed.) *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, p. 22.

44. “On the one hand, a hereneutical phenomenology of time consciouness may liberate our thought from the exclusive model of time as a pure succession of neutral instants metaphorically represented by a line—a line indifferent to the events that punctuate it.” Cf. RICOEUR, Paul. “The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciouness”. In: KITAGAWA, Joseph M. (Ed.) *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, p. 26.

tanto Eliade como Ricoeur situam no mito a criatividade para novas concepções temporais descoladas de conceitos restritos. Para Ricoeur, o tempo “encontra no mito uma forma significativa de discurso”⁴⁵. A originalidade do mito se dá pelas questões profundas do ser as quais ele pretende responder – entre elas, a finitude, a passagem do tempo. O mito, percebido fenomenologicamente por Eliade e Ricoeur, trata-se de uma resposta ao tempo fugidio, promovendo um preenchimento do ser. Devido a esta ambição do mito, as narrativas de eternidade possibilitam as diversas vivências na finitude da temporalidade. É justamente no coração do mito e a busca do ser humano inquieto que marca o aspecto temporal característico do sentimento religioso: o *instante*.

Ser quebrado e preenchimento do ser no tempo

A intuição no sagrado procura suprir um vazio no qual a tarefa do reconhecimento de si, mediada pela hierofania, exausta-se por conferir legitimidade ao pensamento. Na ausência de sentido, em todas as culturas, faz-se narrativas. Dentre elas, o mito, enquanto narrativa original, encarna a finitude para assumi-la na trama da existência. O tempo do mito separa o ordinário do sagrado na tentativa de escapar da falta de sentido e procurar o preenchimento do ser. Recorrendo à filosofia bachelardiana, cujas aproximações retomam o elemento temporal de Rounpel, a existência humana tem uma experiência íntima e direta do *instante*. Tal experiência, enquanto dado imediato da consciência, situa-se além de qualquer

45. Cf. RASMUSSEN, David M. *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur*, 1971, p. 81.

variável geométrica, i.e., despreocupa-se, como preocupou-se Bergson, com a *duração*, para apontar a soberania do presente. “A ideia que temos do presente é de uma plenitude e de uma evidência positiva singulares. Instalamo-nos nele com nossa personalidade completa. Somente ali, por ele e nele, é que temos a sensação de existência”⁴⁶. Segundo Bachelard, a filosofia roupneliana é uma filosofia do ato. Isto porque o tempo não passa de uma sequência de instantes sempre novos ao invés de conter uma continuidade fluida de fenômenos orgânicos ou uma unidade funcional. Deste modo, resgatamos, através de Bachelard, o aspecto accidental do tempo, i.e., “a doutrina do *acidente como princípio*”⁴⁷. O acidente é correlato do acaso ricoeuriano. Segundo Bachelard, o “acidente está na raiz de qualquer tentativa de evolução”⁴⁸. Para Ricoeur, o acaso é o evento responsável pela transcendência. Diante dos eventos trágicos que configuraram o percurso de sua vida, a esperança foi a resposta positiva para as adversidades, levando a concluir, em seu primeiro livro póstumo, publicado em 2008, que seu ato de fé é um acaso transformado em destino por uma escolha contínua.⁴⁹ O acaso foi assumido em sua reflexão filosófica, sobretudo na meditação da finitude e da religião, de modo a ter declarado ao longo de seu projeto hermenêutico:

no espaço da minha própria convicção, da minha própria confissão, eu reconheço que há um fundo o qual eu não posso con-

46. ROUPNEL, Gaston *apud* BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 22.

47. Cf. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 26.

48. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 26.

49. “‘Un hasard transformé en destin par un choix continu’: mon christianisme”. RICOEUR, Paul. *Vivant jusqu’à la mort: suivi de fragments*, 2007, p. 99.

trolar. Eu reconheço no fundo a minha adesão uma fonte de inspiração que, por sua exigência de pensamento, sua força de mobilização prática e sua generosidade emocional, ultrapassa a minha capacidade de entendimento e de compreensão.⁵⁰

O pensamento mítico, encarnado na faculdade filosófica atual, contribui em distintas percepções temporais. Diante do prolongamento temporal do rito, a verdadeira realidade do tempo, assumido no ato do reconhecimento do si da tarefa ricoeuriana, encontra-se no instante, sobretudo na força criativa do instante na imaginação e na compreensão. Recorremos ao teor fenomenológico da pesquisa de Ricoeur e uma de suas aporias centrais: o ser humano possível.⁵¹ A questão do possível implica, necessariamente, na tarefa do reconhecimento do si, uma vez que a falibilidade confronta-se com a poética do ser.⁵² Sendo o instante a realidade do tempo, a vivência do mesmo representa, segundo Bachelard, a potência, a possibilidade.⁵³ Ricoeur desenvolve uma fenomenologia do possível na qual o instante abre os possíveis do ser (do “eu posso”).

50. “Au creux même de ma propre conviction, de ma propre confession, je reconnais qu’il y a un fond que je ne maîtrise pas. Je discerne dans le fond de mon adhésion une source d’inspiration qui, par son exigence de pensée, sa force de mobilisation partique, sa générosité émotionnelle, excède ma capacité d’accueil et de compréhension.” RICOEUR, Paul. “La croyance religieuse: le difficile chemin du religieux”, In: JACOB, Odile (Org.) *La Philosophie Et L’Éthique*: Université De Tous Les Savoirs T.11; pp. 223-224.

51. Cf. RICOEUR, Paul. “The Power of the Possible”, In: KEARNEY, Richard. *Debates in Continental Philosophy: Conversations With Contemporary Thinkers*. Fordham University Press: New York, 2004.

52. Cf. KEARNEY, Richard. “L’homme capable – Dieu capable”. In: Rue Descartes, Hors série, Revue trimestrelle. *L’homme capable – Autour de Paul Ricoeur*. Presses Universitaires de France: Paris, 2006, pp. 39-47.

53. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 27.

A analogia da ação se joga sobre uma fenomenologia altamente diferenciada do eu posso falar, eu posso agir, eu posso narrar e me responsabilizar, a saber, a capacidade de designar a mim mesmo. Então, eu diria que é a fenomenologia do *eu posso* que contrasta e me permite privilegiar a leitura do *dunamis-energieia* no nível de sua capacidade de articular o discursos fenomenológico.⁵⁴

O reconhecimento de instantes possíveis

No artigo “O destinatário da religião: o homem capaz”, Ricoeur aprofunda o acaso na reflexão da religião, cuja experiência de finitude encontra nas expressões míticas meios de compreensão e explicação no instante temporal. A tarefa do ser humano capaz, motivado pelo reconhecimento de si, examina a contribuição das narrativas míticas, ostentando a capacidade para transformar o auto-conhecimento em reconhecimento e ação justa diante da queda temporal.⁵⁵ Este movimento é viável na medida em que a mediação de textos sagrados, na leitura e na vivência das hierofanias, desdobra as capacidades e possibilidades do ser. Note-se, portanto, que a potência e a possibilidade são categorias invocadas

54. “L’analogie de l’agir se joue sur une phénoménologie très différenciée du je peux parler, je peux agir, je peux me raconter et de l’imputabilité, à savoir la capacité de me désigner moi-même. Alors je dirais que c’est la phénoménologie du *je peux* qui tranche et qui me permet de privilégier la lecture du rapport *dunamis-energieia* au niveau de sa capacité d’articuler le discours phénoménologique”. RICOEUR, Paul *apud* KEARNEY, Richard. “L’homme capable – Dieu capable”. In: Rue Descartes, Hors série, Revue trimestrielle. *L’homme capable – Autour de Paul Ricoeur*, 2006, p. 40.

55. Cf. “Le destinataire de la religion: l’homme capable”. *Archivio di Filosofia (Filosofia della religione tra etica e ontologia)* 64/1-3 (1996) 19-34. Reproduit dans *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*. Édité par M. OLIVETTI, Padoue: Casa Editrice Dott, 1996.

na filosofia ricoeuriana, enquanto passos além da fenomenologia de Eliade, para a tarefa do reconhecimento do si no acaso, de modo que a identidade narrativa implique na transformação de um destino no instante absoluto. Em virtude da coragem da aceitação do acaso e a transformação do mesmo em destino, o trabalho filosófico de Ricoeur, em muitos de seus estágios, apresenta a hermenêutica de si na qualidade da tarefa fundamental de uma filosofia motivada pela fenomenologia do agir e uma ontologia do possível.⁵⁶

Como se encontram as teorias do instante absoluto de Bachelard com a noção cíclica do tempo, a-histórico e fenomenológico, de Eliade? Como se relacionam esses pensamentos com as ideias polissêmicas de Ricoeur?

A tarefa do reconhecimento de si mediada pela confissão religiosa e pelo ato da leitura de grandes narrativas joga o ser na solidão. A primeira percepção desta esfera, tendo como referência Agostinho, é referida como o *agora*. Em outras palavras, o momento de transição entre memória e expectativa cujo percurso só é possível pelo próprio indivíduo em suas ações e pensamentos silenciosos. Trata-se de um instante preenchido no vazio e de um eco de eternidade na finitude. O instante, segundo Bachelard, é já a solidão. “O tempo se apresenta como o instante solitário, como a consciência de uma solidão”⁵⁷. A solidão rompe com as fronteiras da exclusividade. Compreende-se o mito do Êxodo na jornada diária dos acasos cujos destinos ainda não se tornaram evidentes. Por um lado, o tempo acelera ou atrasa o percurso do reconheci-

56. Cf. o terceiro tópico do prefácio de *O Si-Mesmo como um Outro*, “Rumo a uma hermenêutica do si-mesmo”.

57. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*. Campinas, SP: Verus Editora, 2010, p. 16.

mento; pelo outro, o mito é a narrativa dramática, sem tempo certo, para invocar o único tempo acessível: o instante.

A noção do instante na hierofania faz dela um signo imediato pela ruptura do contínuo do nada.⁵⁸ “As mais elementares hierofanias nada são que uma separação ontológica radical de algum objeto de sua zona cósmica circundante”⁵⁹, notou Eliade ao estudar as expressões xamânicas. O nada é respondido com o preenchimento das significação do sagrado. Este movimento encontra-se inserido na alma inquieta e aflita pela finitude. Segundo Bachelard, faz-se notar que “o tempo não é nada se nada acontece, que a Eternidade antes da criação não tem sentido, que o nada não se mede, que ele não pode ter uma grandeza”⁶⁰. A rigor, o trabalho de Mircea Eliade, ao longo de sua trajetória, alargou o tema do tempo diante do nada. A tentativa de apreender o tempo em templo, *tempus et templum*, vivenciado em rito, caracteriza a heterogeneidade do tempo e sua reversibilidade diante do vazio e da solidão. O caráter temporal mais característico de Bachelard – a o âmbito do *descontínuo* do tempo⁶¹ – é traduzido em termos eliadiano por tempo “reversível”⁶², i.e., pode ser interrompido pela celebração ritualística e pode-se atualizar um evento sagrado passado no presente. Enquanto para Bachelard o tempo é descontínuo em função do caráter absolutamente puntiforme do instante, para

58. Acompanhando as fórmulas bachelardianas, das quais somente o nada é realmente contínuo. Cf. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 39.

59. “The most elementary hierophanies, that is, are nothing but a radical ontological separation of some object from the surrounding cosmic zone”. ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, p. 32.

60. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 40.

61. Cf. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 25.

62. Id., *ibid.*, p. 63.

Eliade o tempo, vivenciado em ato litúrgico cosmogônico, é a suprema manifestação divina servindo de modelo para o itinerário dos indivíduos. O tempo sagrado converge, pelo mito e pelo rito, o tempo cotidiano em história para uma comunidade religiosa que, com a presença do sagrado, tornar-se-á história sagrada. No espaço sacralizado, no tempo divino, em companhia dos mitos e ritos, o sujeito religioso transgrede para o sagrado e nega o tempo finito, como também a história.⁶³ A cerimônia evoca a interrupção do tempo profano e oferece espaço ao tempo sagrado. A dialética entre o sagrado e o profano possui a função primordial de “preceder toda a reflexão sobre o mundo”⁶⁴. A objeção tácita do sentido do mundo responde ao problema do vazio e da solidão. O sagrado, por carregar sentidos expressivos para o sujeito religioso, faz-se presente no mistério do ser e promove a participação do indivíduo no desdobramento da aporia do tempo. Conforme atestou Martin Buber, “o sentido é encontrado e se manifesta quando a própria pessoa participa e se envolve com ele [o sagrado]”⁶⁵. A intuição do instante, à maneira da hermenêutica ontológica de Eliade e Ricoeur, em sua expressão religiosa, é a busca do sentido e do significado em face do nada, em Eliade⁶⁶, e a reconstituição do ser ameaçado em não-ser para o que *pode ser* [*peut être*], em Ricoeur.⁶⁷

O instante sagrado é a busca pelos instantes perdidos. A rememoração dos eventos fundadores na leitura dos textos sagrados, a repetição da cosmogonia original pelo rito, a ascensão do tempo

63. Cf. ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 164.

64. Id., *O Sagrado e o Profano*, p. 26.

65. BUBER, Martin. *Eclipse de Deus*, p. 36.

66. ELIADE, Mircea. *La prueba del laberinto*, p. 86.

67. Cf. KEARNEY, Richard. *Poetics of Modernity: Towards a Hermeneutic Imagination*, 1995, p. 36.

finito pelo sentimento de fé e esperança escatológicas. Como ecos na alma desperta, o vazio e a solidão confrontam instantes alegres e memórias ricas. O desdobramento do tempo contínuo é fraturado pelos instantes significativos. As lembranças alegres e os instantes transbordantes, em face às horas hostis intermináveis, desdobram o desejo pela eternidade justa, na qual é possível viver, incessantemente, as alegrias e os prazeres dos instantes reveladores.

Sonhamos com uma hora divina que daria tudo. Não a hora plena, mas a hora completa. A hora em que todos os instantes do tempo seriam utilizados pela matéria, a hora em que todos os instantes realizados na matéria seriam utilizados pela vida, a hora em que todos os instantes vividos seriam sentidos, amados, pensados.⁶⁸

Bachelard ainda conclui: “A hora, por conseguinte, em que a relatividade da consciência seria apagada, porque a consciência seria a exata medida do tempo completo”⁶⁹.

O princípio de um pensamento cósmico

A intuição do tempo sagrado enaltece o aspecto inteiro e único do instante. Uma vez que o presente não passa, porque, segundo Bachelard, inspirado em Roupnel, “só se sai de um instante para reencontrar outro”⁷⁰, o instante sagrado retoma a consciência enquanto consciência do instante. O retorno, elaborado por Eliade, assemelha-se à soberania do instante de Bachelard no sentido de que o rito e as narrativas sagradas apontam para o instante dos ins-

68. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 48.

69. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 48.

70. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 49.

tantes. A função e objetivo do retorno é a regeneração total da vida e do ser. Isso pode ser ilustrado pelo ioga: as técnicas do yogui buscam a reintegração e unificação de diferentes modalidades do ser com o todo. “A reintegração total, isto é, o retorno à unidade, constitui para o espírito indiano o objetivo supremo de toda existência responsável.”⁷¹ O tempo sagrado é envolto por aquilo que Bachelard denominou de “isolamento do instante”⁷², em outras palavras, a homogeneidade pura do tempo, construindo a perspectiva dos instantes situados entre o vazio do passado e do futuro. A intuição do tempo sagrado permite ressoar os instantes que pretendem a duração – i.e., a *eternidade*. “Um ritmo que continua inalterado é um presente que tem uma duração”⁷³. O mito é a descrição dramática da duração que ultrapassa a união de múltiplos instantes. “Viver”, para o ser humano das culturas tradicionais, significa viver segundo os modelos extra-humanos, de acordo com os arquétipos, repetir um arquétipo, um modelo, um mito primordial com a finalidade de renovar os cosmos.⁷⁴ O tempo mítico, portanto, é sofrimento e reconforto no dilema da memória e recordação.

Para Bachelard, o ser humano constrói o seu tempo e o seu espaço. A persistência metafórica do instante desloca o passado e o futuro para a região do hábito.⁷⁵ Ou seja, a aparente duração temporal refere-se ao que não passa de uma lembrança ou uma previsão. O passado não passa do eco de um hábito no presente; o

71. ELIADE, Mircea. *Yoga: Imortalidade e Liberdade*. São Paulo: Palas Athena. 1996, 398p., p. 112.

72. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 49.

73. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 50.

74. ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*, p. 109.

75. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 51.

futuro, de um prelúdio; e o sagrado, em seu tempo mítico, da tentativa de fissurar o contínuo do nada para inserir um sentido no retorno ao tempo primordial. Segundo Søren Kierkegaard – que influenciou Eliade no aspecto existencial da espiritualidade e Ricoeur na dimensão ontológica da filosofia –, o ser humano “determina a sua relação com o geral tomado como referência o absoluto, e não a relação ao absoluto com referência ao geral”⁷⁶.

O conflito entre identidade e falta de sentido situa a hermenêutica ricoeuriana na reconstituição (se assim pudermos denominar) do ser quebrado através da narrativa. Este passo é almejado pela percepção subjetiva e objetiva do tempo e o momento decisivo da ação. Tal momento, traduzido por instante, compreende aquilo pelo qual Ricoeur denominou de “a tarefa do cogito quebrado”, i.e., o processo de uma tarefa hermenêutica e ética para a vida diária. Diante da aporia e dos desafios da existência, há a possibilidade do reconhecimento de si para o auto-conhecimento e a ampliação dos saberes na fratura do ser. Para Ricoeur, a narrativa, por excelência, abre a esfera da compreensão no mundo humano. Pela narrativa há uma nova consciência do tempo.⁷⁷ Portanto, segundo Ricoeur, “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plenária quando se torna uma condição da existência temporal”⁷⁸. Esta percepção temporal na narrativa é encontrada em Eliade, cuja declaração alega: “os universos imaginários criados nas novelas, histórias e contos revelam certos valores e significados únicos para

76. KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. São Paulo: Hemus, 2008, 115p., p. 64.

77. A dialética do vir a ser, do ter sido e do se fazer presente. Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*, vol 1, 2010, p. 61.

78. RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*, vol 1, 2010, pp. 14-15 e p. 93.

a condição humana que, sem tais narrativas, ficariam desconhecidos ou, pelo menos, compreendidos imperfeitamente”⁷⁹. Neste percurso, Ricoeur e Eliade confluem a significação do mito, em sua função heurística, na tarefa do reconhecimento do si.

No processo da identidade narrativa, de Ricoeur, e o preenchimento do vazio, de Eliade, surge, de maneira singular, o princípio de um pensamento cósmico. A saber, a consciência do instante enquanto motor da atribuição do sagrado na finitude, de modo que a finitude seja transformada em eternidade. “Tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu” (Eclesiastes 3:1); e deste tempo a divindade, aparentemente contrária, concilia a noção de duração e instante: “Eu sei que tudo quanto Deus faz durará eternamente” (Eclesiastes 3:14). Ao ser humano cabe o caráter absoluto do instante, enquanto no seio de Deus, conforme nota Bachelard, encontra-se a fugacidade do passado e do futuro, sem nenhum vínculo humanamente perceptível com o real.⁸⁰ Não obstante, Eliade – que herdou do hinduísmo a reprovação do tempo e encontrou em Platão seu fundamento – enfatizou a negação da história nas religiões arcaicas, a rejeição absoluta da finitude pela ontologia arcaica.

O cosmo enquanto hermenêutica de si

O princípio de um pensamento cósmico, originado pela inquietação temporal, a localização do instante na realidade do

79. “The imaginary universes created in novels, stories, and tales reveal certain values and meanings unique to the human condition which, without them, would remain unknown, or, at the very least, imperfectly understood”. Id., *Journal III – 1970-1978*. Chicago: The University of Chicago Press. 1989, 370p., p. 283.

80. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 53.

tempo e a resposta à fratura da existência com as narrativas míticas aproxima-se, de modo geral, às interpretações de Parmênides, Heidegger e alguns pensadores existencialistas, distanciando-se da patrística e da ontologia medieval. Assim como para Aristóteles o ser é visto por diversos ângulos e diferentes interpretações (em outras palavras, *o ser se diz em muitas maneiras*), poderíamos, parafraseando Aristóteles e inspirados em Eliade, dizer: *o ser se diz de muitos modos no tempo mítico*. Por um lado, a variedade de mitos demonstra a variedade de possibilidades de ser; por outro, o grande início, o começo dos começos paradisíacos, tomados no *illud tempus* primordial, delimita, pelo aspecto temporal, a condição singular da narrativa sagrada: a possibilidade de uma origem cujo sentido encontra-se na própria atribuição de sentido das esferas simbólicas e ritualísticas.

De fato, para Eliade, “a solução religiosa não somente resolve a crise, mas, ao mesmo tempo, torna a existência ‘aberta’ a valores que já não são contingentes nem particulares, permitindo assim ao homem ultrapassar as situações pessoais e, no fim das contas, alcançar o mundo do espírito”⁸¹. Enquanto que, para Ricoeur, a religião, ao oferecer uma experiência temporal divergente do cotidiano, apresenta-se como uma das alternativas para o trabalho da intuição na fratura existencial – entretanto, esta alternativa ocupa um lugar forte em seu pensamento, uma vez que a hermenêutica religiosa torna o tempo pensável pela narrativa. Em outras palavras, *a narrativa religiosa levanta o véu do tempo*. Sendo este véu uma das chaves para a identidade de si e a expressão do reconhecimento do cogito quebrado⁸², a hermenêutica do si, interpe-

81. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 171.

82. Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*, vol 1, 2010, p. 81.

lada na esfera da temporalidade, possibilita à reflexão do tempo estar além de qualquer impensável ou abstrata ao ponto de um fluir sem relação com o si.⁸³ O tempo é percebido existencialmente devido a vivência do antes e do depois, de modo a formar uma narrativa. Portanto, a narrativa, para Ricoeur, é chave para a temporalidade e esta chave abre uma nova forma de pensamento cósmico.

O instante, na ontologia do solo para as reflexões da temporalidade mítica, resgata a pedagogia do descontínuo, lançando mão da finitude e do acaso para transformá-los em possibilidades de uma nova existência. “A ansiedade que determina nosso período”, para Paul Tillich, “é a ansiedade da dúvida e insignificação”⁸⁴. A narrativa, seja ela de característica épica ou de romance, prolonga, em termos práticos, a narrativa mitológica ao responder, com histórias cheias de significados profundos e atemporais, as inquietações do tempo e da falta de sentido. Expressões da arte contemporânea, assim como novas tendências religiosas, ecoam o desejo pela descoberta e renovação do sentido do mundo e da existência humana. O pensamento cósmico é carregado de vestígios da estrutura arcaica. Trata-se de uma “saída’ do tempo histórico e pessoal, e o mergulho num tempo fabuloso, trans-histórico”⁸⁵. Tal movimento esquiva-se da finitude para mergulhar no cogito quebrado e permiti-lo falar.

83. Husserl caminha pela intuição do instante, que esconde uma mediação. Não há inteiramente uma intuição do passado; há a lembrança do passado. O caminho de Ricoeur procura ir além do caminho de Husserl, como também além do caminho de Heidegger (que segue Husserl apontando para as êxtases do tempo). A conceituação de Husserl e Heidegger esconde algumas aporias do tempo, enquanto Ricoeur explicita o que é, para ele, realmente a relação com o tempo.

84. TILLICH, Paul. *A coragem de ser*, p. 135.

85. ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, p. 164.

Assim, o princípio de um pensamento cósmico mostra-se como uma manifestação do ser no próprio ser; uma abertura do cogito quebrado para o incondicionado e a realidade absoluta do instante. O pensamento cósmico, com efeito, procura *reconstituir o mundo no próprio mundo*. A noção temporal do “hábito” bachelardiano – que diferencia a matéria do ser, a ponto de organizar a solidariedade do passado e do futuro⁸⁶ – equivale-se ao “ritual” das religiões, conforme destacado por Eliade ao trabalhar os conceitos de criação e temporalidade. “Ciclos temporais se encurtam conforme a escala: ciclo geológico, biológico (vida das espécies); ciclo histórico (duração das culturas); ciclo individual (pessoa humana). Mas só o ser humano conhece seu verdadeiro ‘significado’, só ele é capaz de libertar-se do Tempo”⁸⁷. Para Eliade, a liberdade do ser humano está na supressão do tempo e da história. Assim, a supressão é alcançada no instante sagrado, mediada por narrativas religiosas e vivenciada em ritos que fornecem sentido ao indivíduo.

Considerações finais

O mérito deste artigo residiu na elaboração da intuição no tempo sagrado. Partindo de Mircea Eliade e Paul Ricoeur – ambos colegas de trabalho na *University of Chicago* –, a ideia de um princípio de um pensamento cósmico situou o *instante* bachelardiano

86. BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*, 2010, p. 60.

87. “Temporal cycles are shorter and shorter: geological, biological (life of the species); historical (duration of cultures); individual (the human person) cycles. But man alone knows their true ‘significance’, and he alone is capable of freeing himself of Time”. ELIADE, Mircea. *Journal III – 1970-1978*, p. 301.

na hermenêutica do mito com apontamentos para a tarefa do reconhecimento de si. Sem a pretensão de regravar a reflexão acerca do tempo, a religião, ao fazer parte da história da humanidade e as inúmeras percepções temporais, provoca pensamentos pelos quais a intuição de um momento único e singular se faz presente no rito e na tradução. Há uma recorrência religiosa, sobretudo nos ideias de Mircea Eliade; entretanto, a religiosidade não exclui a laicidade, muito menos toma para si os méritos do instante. A intuição do instante sagrado, em sua aporia, trata-se de uma revelação na suspeita, a saber, a percepção de um percurso do conhecimento e reconhecimento na conjectura do cogito quebrado. O tempo não é a força direta da expressão religiosa, mas sim o instante segue afirmando a primazia da singularidade e do presente para invocar um fundamento para o preenchimento do ser. Neste sentido, o mito é uma possibilidade de mundo cuja abertura realiza-se na intuição do instante sagrado. Pode-se falar, finalmente, de ontogênese, devido o teor criativo da percepção motivada pelo sentimento de eternidade. A narrativa de Gênesis 1 não se trata apenas de um mito dos fundamentos da criação, mas de um desejo pela superação da finitude. Uma vez inalterado o valor hermenêutico da narrativa bíblica, mundo e mito tornam-se sinônimos⁸⁸ mediante a direção apontada pelos símbolos e narrativas recebidas e assumidas pelo indivíduo. Um princípio de pensamento cósmico, portanto, só é princípio se ele partir das fraturas da existência e propiciar, na consciência da finitude, tendo no problema do tempo a sua potência, uma possibilidade de conhecimento, auto-conhe-

88. RASMUSSEN, David M. *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur*, 1971, p. 3.

cimento e reconhecimento. Uma vez que a consciência do tempo é intuída na esfera do sagrado, o instante, enquanto a única realidade do tempo, de Gaston Bachelard, é contemplado, dentre as inúmeras variedades do ser, no exercício reflexivo ricoeuriano pelo qual o processo da identidade narrativa, localizada no momento revelador do sagrado, inaugura a criação de sentido no ato criador por excelência. Assim, as grandes narrativas míticas podem contribuir, ao lado das realizações filosóficas e das novidades da ciência, para uma melhor compreensão do humano.

Referências Bibliográficas

- BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. *A intuição do instante*. Campinas: Verus Editora, 2007.
- ELIADE, Mircea. *Journal I: 1945 – 1955*. Chicago: The University of Chicago Press. 1990.
- _____. *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Lisboa: Edições 70. 1957.
- _____. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70. 1969.
- _____. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- _____; KITAGAWA, Joseph. M. (Org.). *The History of Religions: Essays on Methodology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.
- KEARNEY, Richard. *Debates in Continental Philosophy: Conversations With Contemporary Thinkers*. Fordham University Press: New York, 2004.
- _____. “L’homme capable – Dieu capable”. In: Rue Descartes, Hors série, Revue trimestrelle. *L’homme capable – Autour de Paul Ricoeur*. Presses Universitaires de France: Paris, 2006, pp. 39-47.

- _____. *Poetics of Modernity: Towards a Hermeneutic Imagination*. New Jersey: Humanities Press International, Inc., 1995.
- KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. São Paulo: Hemus, 2008.
- RASMUSSEN, David M. *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur*. The Hague: Netherlands, 1971.
- RICOEUR, Paul. “Le destinataire de la religion: l’homme capable”. *Archivio di Filosofia (Filosofia della religione tra etica e ontologia)* 64/1-3 (1996) 19-34.
- _____. *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*. Geneva: Labor et Fides, 1986.
- _____; LaCOQUE, André. *Pensando biblicamente*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- _____. *Tempo e Narrativa, vol 1*, São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Vivant jusqu’à la mort: suivi de fragments*. Éditions du Seuil, Mars 2007.
- TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976

Mistérios do mundo: arte, ciência e teologia em diálogo

JOÃO SÉRGIO LAUAND

Notas, daí o caráter esquemático-apostilar, para conferência no Museu de Arte Sacra de São Paulo, em um curso de verão. Na programação, outros cursos trataram de diversos aspectos da compreensão, pelas artes, de grandes questões existenciais e do nosso mundo. Nossa incumbência era a de estabelecer, de forma muito resumida, os marcos históricos para o diálogo entre esses três aspectos: ciência, religião e artes.

PARTE I

A perspectiva científica

É sabido que muitos físicos são atraídos para seus estudos pelos enigmas e pela beleza da “ordem” da natureza. Alguém que não conhecesse as regras do jogo e observasse uma partida de xadrez, a princípio totalmente opaca, poderia, pouco a pouco ir descobrindo a lógica enxadrística e encantar-se por essa arte.

A interpretação das regras dos fenômenos é a tentativa de compreensão científica do mundo, uma longa história ainda não terminada.

Entre tantos motivos que influenciaram esse trabalho de busca de explicação, sem dúvida, encontramos o aspecto religioso. Como veremos, muitas vezes, foi partindo da ideia de Ser Criador que cada pensador possuía, que foram elaboradas as hipóteses que nortearam sua procura. Assim, a solução de Platão para as órbitas dos planetas: não poderiam ter qualquer forma, mas sim a mais perfeita possível. Essa situação perdurou até a época de Galileu e Newton, quando os dois terrenos foram se separando e as ideias religiosas passaram para o plano pessoal, sem se manifestar mais nas exposições dos trabalhos.

Entre as primeiras explicações para o início do nosso Universo estão os Mitos, que todas as culturas criaram: lançam uma explicação que não se pode provar. Depois, surgem tentativas de explicar os fenômenos. Se voltarmos alguns milhares de anos e olharmos ao nosso redor, provavelmente vamos ver uma Terra plana, sob um Céu fixo em que os astros se movem.

Primeiras explicações

OS PRÉ-SOCRÁTICOS

As primeiras questões conhecidas são a busca da *arkhé*, palavra fundamental da língua grega que, graças a Boécio, encontrou uma razoável tradução para o latim (e as línguas dele derivadas) em princípio (*principium*). Dos pré socráticos, ao início do Evangelho de João, passando por Platão e Aristóteles, *arkhé* ocupa posto central no pensamento (recordemos o esforço de Heidegger para explicar ao leitor alemão, que não dispõe de nada

equivalente, o poderoso alcance semântico dessa palavra). *Arkhé* não é um mero começo (como ajustar o retrovisor pode ser o começo de uma viagem de carro), mas um começo, instalado essencialmente (*beherrschendes Woher*) e que se projeta por toda a duração: o motor ligado, isso sim, é o princípio do movimento do carro.

O pensamento filosófico grego começa (ou principia...) pela busca da *arkhé*, o princípio constitutivo de tudo o que é na natureza (*physis*); e a interpretação do Céu. Estamos no sec. VI antes de Cristo na região da Grécia conhecida como Ionia. Qual é a substância de que o Universo se compõe? Para Tales é a água.

Anaximandro compõe o primeiro modelo mecânico do Universo: este é eterno e infinito e no seu centro está a Terra que é cilíndrica. À sua volta há uma grande roda cósmica, cheia de fogo. O Sol é um furo nessa roda, que deixa o fogo escapar. Para ele a substância básica não é a Água ou qualquer outra conhecida, mas o Ilimitado.

Para seu discípulo Anaxímenes era o Ar. Mudou o sistema de seu mestre dizendo que as estrelas são fixas em uma esfera cristalina, que gira em torno da Terra. Essa ideia de esferas cristalinas permanecerá pelos dois milênios seguintes na história da Astronomia.

Nesse mesmo período Buda pregava na Índia que devemos atingir o Nirvana libertando-nos dos prazeres sensuais e da ambição e Lao-Tsé e Confúcio difundiam suas ideias na China. Alguma coisa acontecia nesse século VI AC.

Heráclito, em Éfeso por volta do ano 500 AC, vai postular a importância do Fogo e dizer que “tudo está em mudança e nada permanece parado”. Talvez sua frase mais conhecida seja: “É impossível banhar-se duas vezes no mesmo rio”.

Parmênides introduz o que será um interessante problema físico e filosófico: a possibilidade da mudança, de as coisas deixarem de ser o que são, para serem outra coisa. Sua solução é negá-la.

Para Pitágoras o segredo de tudo estava nos Números. Unia sua ciência a uma alta dose de misticismo.

OS ATOMISTAS

Temos, então, algumas linhas de pensamento: a busca da arkhé, a mudança e a imobilidade, e o papel dos números. A grande questão é a da possibilidade da mudança. Em vez de optar por uma das três, Leucipo e Demócrito abrem os horizontes e propõem a existência dos átomos (os indivisíveis). Mudam-se os corpos, mantendo-se os átomos. O mundo é uma grande lata de ervilhas e não um imenso prato de purê. A hipótese atomista é talvez a ideia pré-socrática de maior impacto na ciência moderna.

PLATÃO E ARISTÓTELES

Platão é o Fundador da Academia em 380 AC. Seu fechamento no ano 529 DC marcou com outros elementos, o fim de uma época.

Defendia como se sabe a existência do Mundo das ideias e dos sentidos. Só aquele é real. Incentiva, porém, a observação dos céus.

Lança uma questão que vai influenciar o desenvolvimento da Astronomia pelos dois mil anos seguintes: como descrever as irregularidades e detalhes dos movimentos planetários em termos de movimentos circulares? É o que se chama “salvar os fenômenos”.

Eudóxio, discípulo de Platão, propõe solução brilhante, de esferas concêntricas (não diz se reais ou não) com a Terra no centro, parecendo uma cebola.

Aristóteles modifica essa ideia e põe esferas reais. Por dois mil anos, até o sec. XVII o pensamento de Aristóteles exerceu grande influência no mundo ocidental. Podemos dizer que a história da ciência nesse período se resume em duas partes. Na primeira uma tentativa de fazer com que a Natureza e a Teologia Cristã se adaptassem ao legado aristotélico. Na segunda (os últimos cem anos, de 1600 a 1700) nasce a ciência moderna com o abandono setorial de Aristóteles. Naturalmente, o núcleo da filosofia de Aristóteles é, em certo sentido irrenunciável, faz parte de nosso “sistema operacional” de pensamento no Ocidente. Até o seu João e a dona Maria, o porteiro do prédio e a faxineira, que talvez nunca tenham ouvido falar de Aristóteles, pensam em chave aristotélica (por exemplo a distinção gramatical entre indicativo e subjuntivo corresponde à distinção ato/potência, da qual não podemos abdicar).

Por que Aristóteles é tão importante? Devido à abrangência de sua obra, lógica e simplicidade de suas concepções físicas, apropriação de suas ideias pelo cristianismo. Em sua Física fala dos 4 elementos, do movimento natural e forçado, do éter, de um Movedor Imóvel, de Universo sem Criador, eterno, pleno e infinito.

Falando de Infinito convém recordar que temos uma grande dificuldade para lidar com o que não percebemos com os sentidos, como por ex. com o conceito de infinito. O grande Guimarães Rosa, conversando com seu editor alemão, dizia que alguns escritores como Goethe e Dostoievski escreviam também sobre o Sertão, que é infinito.

Heráclides (+310 AC) propõe a rotação da Terra em torno de seu eixo. Os aristotélicos refutam: notaríamos. Por que noto um carrossel girando e não a Terra? Aristarco, no início do sec. III AC

propõe o giro em torno do Sol. Não se acreditou nele e sua hipótese ficou esquecida.

PTOLOMEU E A ASTROLOGIA

Ptolomeu (cerca de 140 DC) cria os epiciclos. Já em 2000 AC os babilônios acreditavam que os astros tinham influência sobre nossa vida. Os gregos personalizaram e fizeram corresponder os astros a deuses, e daí seus nomes. Para interpretar bem os astros era preciso saber onde estavam e isso desenvolveu a astronomia. Ptolomeu defendia a astrologia: “acalma a alma através do conhecimento de acontecimentos futuros, como se eles estivessem ocorrendo no presente, e nos prepara para receber com calma e equilíbrio o inesperado”. Até hoje é grande mistério.

O pensamento grego vai adormecer até o sec. XII de nossa era e então ressurgir.

A VOLTA DA OBSERVAÇÃO

Durante muito tempo permaneceu a ideia de não questionar o que se sabia e procurar somente nas fontes religiosas e de autoridade a explicação para tudo. Com o surgimento do Império Muçulmano, os trabalhos de Aristóteles e Ptolomeu voltam a ser lidos. Há um clima intelectual que, a partir das traduções do sec. XII, vai influenciar a Europa e culminar na Renascença.

Aristóteles volta a ser lido por Tomás de Aquino no sec. XIII, mas, a ênfase não é para o que chamamos de ciência. As esferas de Aristóteles estão presentes na Divina Comédia de Dante.

Um dos que se levantam contra essa postura é o frade franciscano de Oxford, Roger Bacon, nascido em 1219: “Se eu pudesse ditar a ordem das coisas, queimaria todos os livros de Aristóteles,

pois seu estudo é uma grande perda de tempo, e só pode causar erro e aumentar nossa ignorância”. “Parem de ser dominados por dogmas e autoridade; olhem para o mundo”. Bacon prevê que no futuro máquinas motorizadas seriam usadas para o transporte não só por terra ou mar, mas também pelo ar.

COPÉRNICO

Copérnico, que nasce em 1473, na Polônia, é um dos heróis relutantes da história da Humanidade. Foi quem colocou o Sol de novo no centro. Ele achava que as idéias de Ptolomeu não combinavam com a proposta de Platão e tenta timidamente uma mudança. Ao olhar para trás avançou muito. Em 1514 conclui seu trabalho *De Revolutionibus*, que ainda não publica, apenas envia cópias para poucas pessoas. Juntamente com o *Dialogo* de Galileu e os *Principia* de Newton será um livro de enormes consequências. Em 1532 um Cardeal pediu-lhe que comunicasse suas idéias ao mundo acadêmico, mostrando que não havia preconceito contra elas. Foi atacado por Lutero.

No prefácio de seu livro e sem seu conhecimento, Osiander, um teólogo luterano, diz que os escritos são meras hipóteses de cálculo. Copérnico não concordava com isso.

KEPLER E TYCHO

Kepler gostava das ideias de Copérnico. E se perguntava por que cinco planetas e não outro número? A resposta veio da geometria: os cinco sólidos platônicos. Pensou que as órbitas tomavam como modelo os sólidos geométricos de Platão. E funcionou, ou quase.

Foi expulso de sua cátedra em Universidade Católica por ser luterano e encontra Tycho Brahe.

Este era um homem rico. Raptado por um tio poderoso tinha possibilidade financeira de obter dados precisos.

Trabalhando com os dados de Tycho, Kepler vai chegar às suas Leis. Ele imagina uma força emanando do Sol e por pouco não chega à gravidade. Segunda lei: os planetas descrevem áreas iguais em tempos iguais. Qual a figura para isso? A elipse.

O Sol era para ele o Templo da Divindade.

Seu tumulto foi destruído na Guerra dos Trinta Anos, mas seu epitáfio permaneceu: “Eu medi os céus, agora as sombras eu meço. Para o firmamento viaja a mente, na terra descansa o corpo”.

GALILEU

É com ele que se dá talvez o maior ou o mais conhecido conflito entre fé e ciência, que termina com seu julgamento em 1633. Só em 1992 o Papa João Paulo II revogou a condenação de Galileu.

O conflito entre Galileu e a Igreja é um bom exemplo da oposição entre o novo e o velho. Costumam estar presentes nesses casos a arrogância, impaciência e ambição da juventude e a falta de flexibilidade e medo de mudanças do velho. Galileu foi silenciado, mas pouco depois as idéias de Newton triunfaram e com elas as hipóteses de Copérnico, pondo fim aos Universos antigos.

Tem enorme paixão pela “filosofia natural”. Observa que os movimentos dos pêndulos têm sempre a mesma duração. Estuda a queda livre e lança objetos do alto da Torre de Pisa para mostrar que o tempo de queda não depende de seu peso. Foi o primeiro cientista verdadeiramente moderno: põe grande ênfase na observação, combinada com um esforço por obter fórmulas matemáticas.

Construiu seu próprio telescópio e os céus já não seriam os mesmos depois de Galileu apontá-lo para eles. Descobriu uma

enorme quantidade de estrelas. Percebeu que a Lua era tão irregular quanto a Terra e que esta é uma fonte de luz secundária para seu satélite da mesma forma que a luz da Lua ilumina a Terra. Observou as luas de Júpiter e percebeu que se moviam com ele. Convenceu-se de que com a Terra e a Lua se dá o mesmo. Ele conhecia as leis da Inércia.

Tinha aparentemente um orgulho muito elevado, o que se vê, entre outros fatos, no título de um de seus livros: *Sidereus Nuncius*, como que referindo-se a si mesmo!

O episódio de sua condenação é bem conhecido. Era amigo e admirado pelo cardeal Barberini, futuro Papa Urbano VIII. Este lhe pediu cautela. O poderoso cardeal Roberto Belarmino conversou com ele e o protegeu, evitando problemas por sete anos. Em 1623 Galileu polemizou com os jesuítas. Escreveu um livro ridicularizando a posição oficial, “*O Diálogo*”, através de 3 personagens. O defensor de Aristóteles é chamado de Simplicio e Galileu não se inibe de colocar em sua boca um argumento do próprio Papa, que se dedica a desmontar. Ao que parece Urbano VIII não o perdoou por isso. Foi julgado em 22/6/1633 e condenado ao silêncio.

NEWTON

Poucas obras deixaram marca tão profunda quanto a sua. Explicou convincentemente o movimento dos corpos celestes. Um de seus grandes méritos foi aplicar a Matemática à Física. Sua Mística era muito forte e influenciou seu trabalho e toda sua vida. Era profundamente religioso. O currículo de Cambridge onde estava era ainda aristotélico, com o trivium (retórica, gramática e lógica) e o quadrivium (geometria, aritmética, música e astronomia). Em 1664 lê Descartes e Gassendi. Reconhece o valor dos

antigos mas acha necessário mudar e pronuncia a frase famosa: “Amicus Plato amicus Aristóteles magis amica veritas”. Entre 1665 e 1667, se dá o período que fica conhecido como os anos da peste. Retira-se à sua cidade. São anos incrivelmente produtivos. Descobre a lei da gravidade e a estende à órbita da Lua. Trabalhando com prismas descobre que a cor branca é a superposição das cores do arco-íris. Estuda com grande profundidade o movimento circular. Explica o movimento da Lua da mesma forma que um carro fazendo curva. A partir de desavenças com Hooke, de pequena estatura, diz a frase célebre: Vi mais longe por ter subido no ombro de gigantes. Estuda a relação entre massa e peso e como se comportariam aqui e na Lua. Imagina o que aconteceria se tivesse um canhão alto e poderoso. Fica intrigado com a ação à distância e não consegue entender seu mistério. Estabelece a forma de agir do que vai se chamar Ciência.

Do início a Newton há sempre uma profunda associação da Natureza (*physis*) com o Divino, inspirada pelo desejo de entender o Universo e nosso lugar nele. No sec. XVIII floresce um movimento chamado Iluminismo que propõe, entre outras coisas, a separação entre ciência e religião. O grau dessa separação vai variar muito, desde os ateus radicais como Laplace, ao cristianismo racional de Benjamin Franklin ou à particular visão de Einstein.

Um capítulo interessante seria estudar a relação Ciência – Religião. Nessa época se recorria muito ao Deus “tapa-buracos”. Há uma frase célebre de Einstein: “Religião sem ciência é cega, e ciência sem religião é aleijada”. Ele quer dizer que a tentativa de desvendar os segredos do Universo é, no fundo, uma atitude religiosa.

O MUNDO COMO MÁQUINA

Há avanços espetaculares durante o século XVIII. Laplace fala de uma “supermente”: se existisse seria capaz de calcular tudo. Há tanto progresso e tanto otimismo que se pensa no fim da física. Lord Kelvin diz em 1900 que tudo de fundamental já havia sido descoberto e que o que faltava eram detalhes. Os fatos provariam que estava muito equivocado.

Os “teístas”, entre eles Newton, achavam que Deus cria e permanece como um “mecânico” consertando o que for necessário. Leibnitz diz ironicamente que esse Deus era ineficiente. Seria o Deus das Lacunas. Os “deístas” crêem no Deus “relojeiro” que cria e se retira deixando o relógio funcionar sozinho. Esse dilema tem solução? Qual o papel do Criador em um Universo mecânico? Que significado têm os Milagres?

Nessa época dá-se um exemplo com muitas lições para a Física e as Ciências em geral. Quando há um problema sem solução é melhor insistir e aprofundar no caminho ou mudar?. Às vezes não basta mais profundidade, é preciso mudar de rota. Foi o que mostrou o uso do espectroscópio apontado para os astros.

Fraunhofer, cientista alemão do início do sec. XIX, descobre que o espectro solar não é completo e que a luz da Lua e dos planetas é reflexa do Sol.

Apesar de todos os avanços do conhecimento algumas perguntas persistiam sem resposta.

O FOGO E O CALOR

A primeira explicação da combustão foi proposta por Stahl: dava-se pela liberação do flogisto. Lavoisier em 1789 lança sua lei. Foi decapitado pela Revolução Francesa.

Que é o calor? Carnot faz analogia com o moinho: como a

água caindo move as pás, o calor move a máquina a vapor. Estuda-se muito nessa época o conceito de energia. Boltzmann fala que é o movimento das moléculas que gera calor e que não é preciso analisar cada uma, basta um tratamento estatístico. Mach o ataca. Ele se suicida sem saber que sua teoria será aceita.

ELETRICIDADE

A partir da segunda metade do sec. XVIII estuda-se muito a eletricidade. Os cientistas notam a semelhança com a gravidade e buscam uma explicação mais profunda. Aparece o conceito de campo que substitui a ideia de ação à distância. Percebe-se sua relação com o magnetismo. Oersted a descobre por acaso. Essas novas descobertas fazem lembrar o Pequeno Príncipe: “O essencial é invisível aos olhos”. Faraday um dia comenta suas descobertas no eletromagnetismo com um ministro, que lhe pergunta a importância de tudo aquilo: “Não sei, mas um dia Sua Excelência vai coletar impostos por causa dessas invenções”. Aconteceu 50 anos depois.

AS ONDAS

Maxwell descobre que a velocidade das ondas eletromagnéticas é a da luz. A conclusão é imediata: a luz é uma onda. Há nessa época uma grande controvérsia sobre o éter, o meio onde a luz se propaga. É curioso observar que enquanto os físicos se esforçavam para entender a luz, Monet e os impressionistas provocavam uma revolução na arte, justamente alterando a forma de ver a luz na realidade, ou de ver a realidade através da luz.

OS AVANÇOS DO SEC. XIX

Durante o sec. XIX a física clássica atravessou um período de grande expansão. A visão da Newton triunfara. Foi feita a

previsão da existência de Netuno com base em irregularidades na órbita de Urano. Houve avanços notáveis na termodinâmica, calor e eletromagnetismo. O Deus dos deístas estava quase esquecido. As teorias de Darwin aumentaram a separação entre a ciência e a visão religiosa da época. Descobriu-se que o Sol e as estrelas são feitos dos mesmos elementos que encontramos aqui na Terra. A luz emitida pelas nebulosas é radiação eletromagnética produzida por cargas em movimento. Houve muitos outros avanços mas permaneciam algumas dúvidas: que são cargas em movimento? Existem realmente os átomos? Por que elementos diferentes emitem luzes de cores diferentes? Existe o éter?

A partir de diversos resultados experimentais do início do sec. XX ficou claro que a física conhecida era insuficiente para explicar a realidade e que novos conceitos eram necessários. Dois desses resultados tiveram papel fundamental no desenvolvimento da nova física: a descoberta de que o éter não existe e o chamado problema do “corpo negro”. Um grande número de físicos se dedicou ardentemente à solução dessas questões e os resultados obtidos foram formidáveis.

O SEC. XX

Os resultados da física moderna chocam e parecem contradizer o nosso bom senso. Alguns desses dados são bastantes estranhos e difíceis de aceitar: um objeto em movimento fica mais curto, um relógio em movimento bate mais devagar, e muitos outros. Como disse Einstein, “bom senso é o conjunto dos preconceitos que adquirimos nos nossos primeiros dezoito anos de vida”.

Os físicos muito a contragosto formulam as teorias da Relatividade e a Mecânica Quântica.

Há uma mudança completa de paradigmas.

O ponto de partida de Einstein, sua primeira intuição, é: que aconteceria se eu viajasse à velocidade da luz e um raio passasse por mim?

O QUANTUM

Max Planck arrisca uma teoria sem entendê-la, somente para satisfazer os resultados experimentais: os átomos liberam energia em pacotes (quanta) e não de forma contínua, como trabalhamos com o dinheiro.

A INCERTEZA DO UNIVERSO

Heisenberg afirma que é impossível conhecermos com precisão a posição e velocidade de uma partícula. A novidade e estranheza da teoria quântica nos fazem perguntar se ela é correta. Ela é a teoria mais eficiente da história da ciência. É devido ao seu sucesso que toda a tecnologia de que desfrutamos foi possível: transistores, computadores, CDs e TV digital. “As descobertas de hoje serão as ferramentas de amanhã”. Outro princípio importante é o de complementariedade: onda e partícula são duas versões igualmente possíveis e complementares, embora mutuamente incompatíveis, de como objetos quânticos (como elétrons ou átomos) irão se revelar a um observador. E surpreendentemente só é possível saber como irão se manifestar após o evento!

Esses dois princípios formam a chamada “interpretação de Copenhague”, desenvolvida por Bohr. Ela foi muito questionada, por sua absoluta falta de “senso comum”, mas foi a que prevaleceu.

A pergunta que foi feita e permanece é se a teoria quântica é a realidade ou uma teoria temporária que nos permite lidar com esses fatos? Há diversas respostas mas ninguém conseguiu encontrar uma falha sua.

Bohr e Einstein tiveram grandes debates teóricos sobre isso, que só terminaram com a morte deste em 1955. Custava-lhe aceitar um mundo “probabilístico”. Foi quando pronunciou uma de suas célebres frases: “Deus não joga dados”. De certa forma por trás do debate estavam suas diferentes crenças sobre o papel dos cientistas. Einstein considerava-se profundamente religioso, no sentido de crer em uma origem para a beleza e a razão no mundo.

A COSMOLOGIA TORNA-SE CIÊNCIA

As teorias de Einstein possibilitaram uma relação entre a matéria e a geometria do espaço-tempo. Isso permitiu avanços profundos na cosmologia. Conhecendo toda a matéria do Universo seria possível pensar sua forma.

Na década de 1920 o astrônomo americano Edwin Hubble descobriu a existência de muitas galáxias como a nossa e a expansão do Universo. Se ele está em expansão, será que teve origem? Terá um fim? Quais é sua idade? Qual o seu tamanho?

IDADE DO UNIVERSO

Com o desenvolvimento da cosmologia durante as três primeiras décadas do sec. XX tornou-se possível, pela primeira vez na história da humanidade, medir a origem do Universo (deixando ainda muitas questões em aberto).

Se está expandindo o que acontecerá se passarmos o filme de frente para trás? Em 1927 Lemaitre escreve artigo falando do átomo primitivo.

George Gamow propõe em 1950 o modelo do Big Bang. O termo havia sido criado por Hoyle para satirizar a ideia de um universo com origem.

Por essa altura os cientistas conseguem dois feitos muito

significativos e bem relacionados com nosso trajeto até aqui. Em 1945, de forma trágica, se dá uma fissão do átomo sob a forma de bomba atômica. O que seria, em outras circunstâncias, motivo de grandes comemorações, pelas condições envolvidas está muito mais para tragédia. O segundo é que em 1957 o homem consegue, pela primeira vez, colocar um objeto em órbita ao redor da Terra. É interessante observar, como faz Hanna Arendt, no prólogo de “A Condição Humana”, como também esse feito tem seu lado polêmico. Colocar esse objeto em órbita, de tal forma que, por um tempo, “os astros o admitem em sua sublime companhia”, representa para alguns o primeiro “passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra”. Há mais de 20 anos havia uma frase gravada no obelisco fúnebre de um cientista russo: “A Humanidade não permanecerá para sempre presa à Terra”.

PARTÍCULA DE DEUS

Recentemente foi praticamente confirmada a existência dessa partícula, pelos cientistas do CERN, prevista teoricamente por Higgs, o que dá um aval a mais para todo esse conjunto de teorias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS DA PARTE I

Dos cantos rituais de nossos antepassados até as equações descrevendo flutuações primordiais de energia, a humanidade sempre expressou seu fascínio pelo mistério da Criação. Concluímos aqui esse brevíssimo resumo da parte científica.

PARTE II

O conceito cristão de Criação

A ciência baseia suas afirmações em observações e experimentos. As religiões baseiam-se em alguma autoridade ou Revelação. O Credo Cristão tem muito a dizer sobre o tema que nos ocupa. O livro sagrado dos judeus e cristãos, a Bíblia, começa com a Criação do mundo.

NO PRINCÍPIO

“No princípio, Deus criou o Céu e a Terra”. Estas são as primeiras palavras do Genesis. Elas nos indicam que há um Criador Eterno e Pessoal que cria um Universo contingente. Os primeiros a narrar histórias pensavam em um mundo criado por algo e não por alguém. Platão é o primeiro que fala expressamente de uma inteligência ou artífice divino que forma e dirige o mundo, ordenando as coisas ao bem. Esse demiurgo trabalha a matéria informe, usando as idéias como modelos e vencendo a irracionalidade natural da matéria. Para Platão, Aristóteles e os estóicos o universo é uma totalidade divina, que engloba tudo o que existe, sem lugar para a transcendência. Apoiavam-se no princípio eleático segundo o “qual nada deriva do nada” e, portanto não admitiam uma verdadeira criação, mas somente uma transformação. O universo é eterno e submetido a movimentos cíclicos.

O ATO CRIADOR

Panteísmo é atribuir aspectos divinos ao criado. O pensamento cristão não o aceita. Defende um ato criador sem mudança em Deus. A Criação se dá a partir do nada, “ex nihilo”. Não é uma necessidade.

O Tempo

O mundo foi criado no tempo, isto é, teve um começo temporal. Poderia ser eterno?

O HOMEM E O MUNDO SÃO CRIATURAS

Esse é um dado que sempre foi defendido. Uma questão que se coloca é a da evolução. A partir dos trabalhos de Darwin e outros, no sec. XIX, essa teoria se opôs ao criacionismo.

MOTIVO DA CRIAÇÃO

O pensamento cristão sempre defendeu a liberdade do ato de criação, contrapondo-o a qualquer necessidade. Em outras palavras, Deus não “precisava” das criaturas.

Será este mundo o melhor possível? Essa ideia foi proposta por Leibnitz no final do sec. XVII e refutada por muitos.

CRIACIONISMO CIENTÍFICO

É o nome que se dá à ideia de correntes fundamentalistas no âmbito dos evangélicos americanos, que interpretam os conceitos bíblicos literalmente. Assim, quando se fala em dias da criação são sempre 24 horas, a idade do mundo pode ser determinada pela soma das idades dos patriarcas, etc.

Princípio antrópico é o que afirma que as características físicas, químicas, etc., do nosso universo são como as conhecemos para poder possibilitar a existência de seres inteligentes. Em outras palavras, negam a existência do acaso na história do mundo, defendendo, portanto, a presença de um desígnio por trás de tudo o que ocorre.

ANJOS

O pensamento cristão apoiado nos textos sagrados prega a existência de seres puramente espirituais, ao lado dos materiais e dos homens.

CRIAÇÃO DO HOMEM

Em Genesis 1, 26-28 se diz que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. Muito se debateu sobre o significado dessa expressão. Quem foram o primeiro homem, Adão, e a primeira mulher, Eva? Há teorias científicas sobre uma primeira mulher, na África, há 200 mil anos, da qual todos somos descendentes. Que significam Alma e Corpo? Implicações científicas da teoria do Pecado Original.

MAL NO MUNDO

Uma questão intrigante é entender como é possível que, saindo das mãos de um Deus bom, exista o mal no mundo

PARTE III

A Carta aos artistas de João Paulo II

Em 1999 o Papa sentiu a necessidade de dedicar uma carta ao diálogo com os Artistas. No início diz a quem está se dirigindo: “A todos aqueles que apaixonadamente procuram novas “epifanias” da beleza para oferecê-las ao mundo como criação artística”.

A seguir relembra o início do Genesis (1, 31): “Deus vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa”.

Se todos são imagem de Deus o artista mais: “Ninguém

melhor do que vós, artistas, construtores geniais de beleza, pode intuir algo daquele pathos com que Deus, na aurora da criação, contemplou a obra das suas mãos”.

No artífice reflete-se a sua imagem de Criador. Essa relação é claramente evidenciada na língua polaca, com a semelhança lexical entre stwórca (criador) e twórca (artífice). A diferença entre os dois está no conceito de Criação que vimos antes.

O mandato de “dominar a Terra” (Gen. 1,28) é abrangente e diz respeito também à criação de beleza.

Nem todos são chamados a ser Artistas. Mas, de certa forma, todos somos artistas de nossa própria vida, e isso tem um lado ético.

A história da Arte é também a história dos homens

“A beleza dá entusiasmo ao trabalho”, poeta polaco.

Há uma íntima ligação entre o Bem e o Belo. Deus viu que tudo era muito bom... e belo. Os gregos viram essa ligação e criaram um termo: Kalokagathía.

Contributo social do artista. Com sua arte ele pode contribuir ao bem-comum.

Há na Bíblia uma proibição de representar imagens, que gerou controvérsias. Na Igreja Católica acabou prevalecendo a corrente que se serve da Bíblia como fonte de inspiração e das imagens como catequese.

A arte tenta entender o mistério escondido por trás da realidade. “Toda forma autêntica de arte é, a seu modo, um caminho de acesso à realidade mais profunda do homem e do mundo” (n.6).

A história da arte cristã nos fala dos primeiros símbolos pictóricos, como o peixe, os pães, o pastor; das basílicas; das primeiras pinturas e esculturas; do Canto Gregoriano e todo o seu desenrolar, bem conhecido.

ICONOCLASTAS

História da Arte: Românico, Gótico, Sistina, Rafael, Barroco
Músicos

Com a chegada do Concílio Vaticano II, no sec. XX, a *Gaudium et Spes* sublinha a grande importância da literatura e das artes na vida do homem. O dominicano francês Chenu chama as realizações artísticas de lugares teológicos (n.11).

Para cumprir sua finalidade, a Igreja precisa da Arte (n. 12).

Por sua vez, a Arte que está sempre à procura do sentido mais íntimo das coisas, não pode prescindir do sentido religioso do homem (n. 13).

“A beleza é chave do mistério e apelo ao transcendente” e “nesse sentido foi dito, com profunda intuição (Dostoievski) que a beleza salvará o mundo” (n.15)

E assim encerramos este resumidíssimo percurso que nos conduziu, por idéias e personagens, pela nossa História, a da Humanidade em busca de compreensão e sentido.

Ausência (oni)presente

ENIO STAROSKY

É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão. E outra coisa: o diabo, é às brutas; mas Deus é traíçoeiro – dá gosto ! A força dele, quando quer – moço ! – me dá o medo pavor! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é na lei do mansinho – assim é o milagre. E Deus ataca bonito, se divertindo, se economiza. A pois: um dia, num curtume, a faquinha minha que eu tinha caiu dentro dum tanque, só caldo de casca de curtir, barbatimão, angico, lá sei. –” Amanhã eu tiro...” – falei comigo. Porque era de noite, luz nenhuma eu não disputava. Ah, então, saiba: no outro dia, cedo, a faca, o ferro dela, estava sendo roído, quase por metade, por aquela agüinha escura, toda quieta. Deixei, para mais ver. Estala, espoleta! Sabe o que foi? Pois, nessa mesma da tarde, aí: da faquinha só achava o cabo... O cabo – por não ser de frio metal, mas de chifre de galheiro. Aí está: Deus... Bem, o senhor ouviu, o que ouviu sabe, o que sabe me entende... (Guimarães Rosa 1976 pp : 20-21)

Frequentemente ante a perplexidade de tragédias – como as do 11 de setembro, tsunamis, furacões, massacres, crimes hediondos etc. – surge o problema da existência do mal: se Deus é o sumo bem, como explicar o mistério do mal (ou da maldade...)? Como Deus permite que inocentes sejam vítimas de crueldades?

Uma simples busca no Google indica meio milhão de sites contendo a pergunta “Where was God?” junto com a expressão

“World Trade Center”! Não é de estranhar que muitos deles remetam a um clássico bíblico: o livro de Jó, sempre evocado quando se discute o mistério do sofrimento dos justos.

Isso vale tanto para o sofrimento individual, como para o de nações ou épocas: Jó é o personagem que perpassa os tempos difíceis da Idade Média, já anunciado por Agostinho, quando contempla o saque de Roma pelos bárbaros em 410.

Para os romanos, um caso de impacto comparável ao do atentado ao WTC. Após séculos de perseguição, os cristãos, finalmente, são acolhidos e mais: o Império se torna oficialmente cristão... e pouco depois: Roma, a que fora invicta, é devastada por bárbaros...

A reação do romano Agostinho – e dos romanos em geral – é de perplexidade, que, no bispo de Hipona, dá lugar a uma reflexão sobre a teologia da História: a grandiosa obra *Sobre a Cidade de Deus*, precedida pelo célebre Sermão *De urbis excidio*, no qual chora por Roma: “Não, irmãos, não nego o que ocorreu em Roma. Coisas horríveis nos são anunciadas: devastação, incêndios, rapinas, mortes e tormentos de homens. É verdade. Ouvimos muitos relatos, gememos e muito choramos por tudo isso, não podemos consolar-nos ante tantas desgraças que se abateram sobre a cidade.” (AGOSTINHO, 2009, p. 22)

E, claro, a meditação sobre o livro de Jó; a citação é longa mas digna de reprodução, como uma espécie de paradigma para todos os tempos:

No entanto, meus irmãos (que vossa caridade preste especial atenção às minhas palavras), ouvimos a leitura do santo Jó, que perdeu tudo: os bens e os filhos. E até a própria carne – a única coisa que lhe restava – não lhe ficou sã, mas coberta por uma chaga da cabeça aos pés. Ele sentava-se no esterco, com as

feridas podres, sofrendo a corrupção do corpo, cheio de vermes, torturado por tormentos insuportáveis (Jó 2.7).

Se nos tivesse sido anunciado que toda a cidade de Roma, vejam bem: a cidade toda, esteve sentada como Jó, sem nada são, com uma chaga terrível, comida pelos vermes, podre como os mortos, não seria isto mais grave do que aquela guerra?

Penso que é mais tolerável sofrer a espada do que os vermes; jorrar o sangue do que destilar a podridão. Quando vemos um cadáver corrompendo-se, horrorizamo-nos; mas isso é atenuado pelo fato de estar ausente a alma.

Jó, porém, sofreu a corrupção em vida, com a alma presente à dor, a alma atada ao sofrimento, inclinada a blasfemar. E Jó suportou a tribulação e, por isso, elevou-se a uma santidade grande. Não importa o que um homem sofra, mas como ele se comporta no sofrimento. Ó homem, não está em tua mão sofrer ou não sofrer, mas sim se no sofrimento tua vontade se degrada ou se dignifica.

Jó sofreu. Só sua mulher lhe foi deixada e isso não para consolação mas para tentação; não para lhe suavizar os males, mas para aconselhá-lo a blasfemar: “Amaldiçoa a Deus, diz-lhe, e morre!”. Vejam como, para ele, morrer seria um benefício, mas esse benefício ninguém lho dava.

Todas as aflições que esse santo sofreu exercitaram-lhe a paciência, provaram-lhe a fé para refutar a mulher e vencer o diabo. Que grande espetáculo! Em meio da infecta podridão, brilha a beleza da virtude. Um inimigo oculto, que corrói seu corpo e uma inimiga manifesta que o quer induzir ao mal, mais companheira do diabo do que de seu marido; ela, uma nova Eva, mas ele, não já um velho Adão. “Amaldiçoa a Deus e morre!”. Arranca com a blasfêmia o que não podes obter com tuas preces. “Falaste, responde-lhe Jó, como uma mulher insensata” (Jó 2.10). Repara bem nas palavras desse forte na fé; desse que está podre por fora, mas íntegro por dentro.

“Falaste como uma mulher insensata. Se recebemos os bens das mãos de Deus, por que não receber os males?”. Deus é pai,

e acaso havemos de amá-lo só quando nos agrada e rejeitá-lo quando nos corrige? Acaso não é Pai tanto quando nos promete a vida como quando nos disciplina? Esquecemo-nos do Eclesiástico (2.1,4 e 5)? “Filho, quando te aproximas do serviço de Deus, permanece na justiça e no temor, e prepara a tua alma para a provação. Aceita o que vier e suporta a dor, e na tua humilhação guarda a paciência. Porque o ouro e a prata se provam pelo fogo, mas os homens se tornam gratos a Deus pelo cadinho da humilhação”. Esquecemo-nos da Escritura? (Prov 3.12; Hbr 12.6): “Deus repreende aquele a quem ama; e castiga a quem reconhece como filho”.

Por acaso a debulhadora que lança ao ar a espiga para que se quebre não é a mesma que faz sair o grão puro? E o fogo que alimenta a fornalha do ourives e purifica o ouro das impurezas, não é o mesmo que consome a palha? Assim também a tribulação de Roma serviu para a purificação ou salvação do justo e para a condenação do ímpio: arrebatado desta vida para, com toda a justiça, sofrer mais penas; ou, permanecendo nesta terra, para tornar-se um blasfemador mais culpável. Ou ainda, pela inefável clemência de Deus, poupando para a penitência aqueles que, por ela, hão de salvar-se. Não nos confunda a tribulação que os justos sofrem; é uma provação, não a condenação.” (Agostinho 2009, p. 22-24)

Nessa linha, retomemos hoje o diálogo com Jó.

Por vezes, o modo usual de tratar a humanidade e o mundo é alterado pelo Criador. Jó é um exemplo clássico disso. Ele é uma espécie de herói sofredor com quem nutrimos certa empatia. Sua história representa os sofredores de todos os tempos. Jó fala das suas infelicidades, da sua revolta contra Deus e de suas angústias. Em vários trechos a ênfase é que o ser humano convive com situações incompreensíveis e precisa render-se ao fato de não estar no comando e no controle de tudo e que nem sempre as certezas são os elementos mais importantes para uma vida equilibrada.

No capítulo 30 ele diz:

Já não tenho vontade de viver; o desespero tomou conta de mim. De noite os ossos me doem muito; a dor que me atormenta não para. Deus me agarrou pela garganta com tanta violência, que desarrumou a minha roupa. Ele me atirou na lama; eu não valho mais do que o pó ou a cinza. Ó Deus, eu clamo pedindo a tua ajuda, e não me respondes; eu oro a ti, e não te importas comigo. Tu me tratas com crueldade e me persegues com todo o teu poder. Fazes com que o vento me carregue e numa tempestade violenta me jogas de um lado para outro. Bem sei que me levarás à Terra da Morte, o lugar de encontro marcado para todos os vivos. Por que atacas um homem arruinado, que não pode fazer nada, a não ser pedir piedade? Por acaso, não chorei com as pessoas aflitas? Será que não tive pena dos pobres? Eu esperava a felicidade e veio a desgraça; eu aguardava a luz, e cheguei a escuridão...”⁸⁹

A história de Jó tem algo que fascina. Porque a história de Jó é também a história de muitos ainda hoje. Parceiros de Jó, muitos continuam fazendo perguntas. Perguntas simples, mas que, diante do incompreensível e misterioso, reverberam no fundo da alma humana: “Ei! Será que tem um final feliz pra mim aí”?

Oramos e parece que Deus não responde; clamamos e ele parece permanecer mudo; imploramos, pedimos como mendigos, elevamos ao céu súplicas e não somos atendidos; não veio resposta, tudo ficou silencioso e as lágrimas continuaram rolando. São os tormentos íntimos que surgem à espera de respostas desde Adão, como esses expressos em forma de grito pelo salmista: *“Acorda, Senhor! Por que estás dormindo? Levanta-te. Não nos rejeites para sempre? Por que te escondes de nós? Por que esqueces dos*

89. Livro de Jó 30. 16-26 – Nova Tradução na Linguagem de Hoje – SBB

nossos sofrimentos e das nossas aflições?”⁹⁰ Será possível dizer algo para iluminar o mistério da ausência, do silêncio, do ocultamento de Deus na vida humana?

De saída é preciso dizer que ninguém pode falar do mistério de Deus sem cair na conta dos próprios limites e sem cair na conta também do próprio mistério. Quando expressamos a antiga máxima socrática “Conhece-te a ti mesmo” (Γνώθι σαυτόν) – que é um desejo que todos têm – esta sempre vem acompanhada da certeza de que até o conhecimento de si mesmo é algo que nunca acabamos de realizar – completada por aquela outra máxima atribuída ao mesmo Sócrates: “Sei que nada sei”.

Ora, se esta constatação já é inevitável em relação a nós mesmos, quanto mais em relação ao conhecimento de Deus!/? Portanto, ninguém pode falar do mistério de Deus sem cair na realidade dos próprios limites e sem cair na realidade do próprio mistério. No entanto, o mistério de Deus é dizível, ou seja, respeitados os devidos limites do conhecimento humano, é, sim, possível falar sobre esse Deus misterioso. É respeito ao Criador, pois o ser humano foi criado inferior somente a Ele mesmo, conforme o Salmo 8: “...fizeste o ser humano inferior somente a ti mesmo e lhe deste a glória e a honra de um rei”.⁹¹ Esta consciência de enxergar a capacidade humana é coerente com toda a Escritura. Deus não sente ciúmes da inteligência humana; pelo contrário, dotou o ser humano de razão e de todos os sentidos e os conserva, fazendo com que a realidade criada seja o que é e possa ser percebida pelo ser humano, rei da sua criação. No Gênesis há uma ordem dada por Deus ao homem: “Governai e sujeitai a terra”, demons-

90. Salmo 44. 23 e 24 – Idem

91. Salmo 8.5 – Nova Tradução na Linguagem de Hoje – SBB

tração inequívoca de que, embora com limites específicos de ser criado, o Criador deu ao ser humano um lugar de destaque: a honra e a glória de um rei.

Mesmo que não se torne fenômeno (Deus não se deixa ver – ao menos não do jeito que podemos ver os entes criados), é espantoso como Deus se apresenta na Escritura. Por um lado, Deus se apresenta como misterioso, como escondido (onde não se pode ver), como segredo que não pode ser conhecido nem captado, compreendido ou explicado, por outro ele é um Deus que se revela e é pessoal. Não como uma força do mundo, uma força cósmica, mas como uma pessoa que se manifesta, que diz o que quer, que fala, que é Criador e Senhor do cosmos. O fato de Deus ser misterioso não se opõe a que Deus se revele, nem que se revele como mistério, como aquele que não pode ser possuído nem utilizado, nem tratado como um objeto sujeito à experiência ou problema matemático quantificável. Essa presença, que, ao mesmo tempo, se oculta em mistério e se revela de maneira pessoal, faz com que Jó perceba como um grande mistério. Como “só aos poucos o escuro é [se faz] claro”, no dizer de Guimarães Rosa,⁹² pretendemos apresentar uma resposta a esta questão tão profunda, mas também tão próxima da experiência de cada ser humano – da ausência (oni)presente de Deus –, a partir do ponto de vista teológico cristão com fundamentação em textos bíblicos. Deles, aos poucos, trazer alguma clareza sobre perguntas nada incomuns que sobrevêm até mesmo a quem não sofre tanta pressão na vida como sofreu Jó.

92. ROSA, J. G. Meu tio o Iauaretê. *Estas estórias*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1976.

Entender Deus plenamente

Guiado pela mão de Deus, escreveu o profeta Isaías:

Quem mediu a água do mar com as conchas das mãos ou mediu o céu com os dedos? Quem, usando uma vasilha, calculou quanta terra existe no mundo inteiro ou pesou as montanhas e os morros numa balança? Quem pode conhecer a mente do Senhor? Quem é capaz de lhe dar conselhos? Quem lhe deu lições ou ensinamentos? Quem lhe ensinou a julgar com justiça ou quis fazê-lo aprender mais coisas ou procurou lhe mostrar como ser sábio? Com quem Deus pode ser comparado? Com o que ele se parece?... Será que vocês não sabem? Será que nunca ouviram falar disso? Não lhes contaram há muito tempo como o mundo foi criado? O Criador de todas as coisas é aquele que se senta no seu trono no céu; ele está tão longe da terra, que os seres humanos lhe parecem tão pequenos como formigas.⁹³

Também nesse sentido o apóstolo Paulo registrou (provavelmente recitando os textos de Isaías 40 e de Jó 41):

Como são grandes as riquezas de Deus! Como são profundos o seu conhecimento e a sua sabedoria. Quem pode explicar as suas decisões? Quem pode entender seus planos? Como dizem as Escrituras Sagradas: ‘Quem pode conhecer a mente do Senhor? Quem é capaz de lhe dar conselhos? Quem já deu alguma coisa a Deus para receber dele algum pagamento? Pois todas as coisas foram criadas por ele, e tudo existe por meio dele e para ele’.⁹⁴

93. Livro de Isaías 40. 12-14. 18-22 – Nova Tradução na Linguagem de Hoje – SBB

94. Livro de São Paulo aos Romanos 11.36 – Idem

E ainda no mesmo livro o apóstolo escreveu: “*Mas quem é você, meu amigo, para discutir com Deus? Será que um pote de barro pode perguntar a quem o fez: por que você me fez assim?*”⁹⁵

De fato, Deus é tão grande que não o compreendemos plenamente! Pois...

O estilo de Deus é viver escondido – na obscuridade

No livro do profeta Isaías isso fica bem claro: “*Tu verdadeiramente és um Deus escondido, o Deus de Israel, o Salvador*”.⁹⁶ Este ocultamento é glória para Deus conforme Provérbios: “*Respeitamos a Deus por causa daquilo que ele esconde de nós; e respeitamos as autoridades por causa daquilo que elas nos explicam*”.⁹⁷

Quando o templo de Jerusalém foi dedicado, o recinto encheu-se de uma nuvem espessa; foi então que Salomão explicou: “*Ó Senhor Deus, tu resolveste viver entre as nuvens escuras.*”⁹⁸ É no paradoxo da nuvem escura durante o dia e iluminada durante a noite, como no êxodo dos israelitas, que Deus se revela e ao mesmo tempo se oculta. Ao despertar do sono, depois de ter visto a escada, Jacó exclamou: “*De fato, o Senhor Deus está neste lugar, e eu não sabia disso.*”⁹⁹

Só Deus sabe quantas vezes se repete em nossa vida: Ele estava lá “*e eu não sabia*”. A atividade de Deus, por vezes, está oculta ao homem, porém onipresente. Jó desola-se diante dessa

95. Livro de São Paulo aos Romanos 9.20 – Idem

96. Livro de Isaías 45. 15 – Tradução da Vulgata – Edições Paulinas, 1982

97. Livro de Provérbios 25.2 – Nova Tradução na Linguagem de Hoje – SBB

98. Livro de 2ª Crônicas 6.1 – Nova Tradução na Linguagem de hoje – SBB

99. Livro de Gênesis 28.16 – Nova Tradução na Linguagem de Hoje – SBB

presença oculta que é sentida como ausência: “*Eis que ele passa por mim, e não o vejo. Ele se vai sem que eu o perceba*”¹⁰⁰. Este é o mais “visível” e “palpável” regime da fé. Deus “*habita uma luz inacessível, o qual nenhum homem viu nem pode ver.*”¹⁰¹ Quando Moisés desejou ver a face de Deus, recebeu a resposta: “*Não poderás ver a minha face, pois homem algum poderia ver e viver.*”¹⁰² Esse é o estilo de Deus. Sábia é a atitude do homem que, pelo menos, experimenta observar as coisas – particularmente as questões aflitivas e inquietantes da vida – a partir do olhar alheio, nesse caso, a partir do olhar de Deus. Afinal, “aquele que só conhece seu próprio lado da questão, pouco sabe dela”.¹⁰³

Ainda incapazes de ver claramente

Colocados sob a cruz, na Sexta-Feira-Santa, os discípulos nada compreenderam. Achavam tudo aquilo um absurdo. Os dois discípulos que, no domingo pascal, iam para Emaús, ilustram bem este fato. Receberam do Senhor ressuscitado - que ocultado andava com eles – um grande “puxão de orelhas” em relação ao “só creio vendo”: “*Como vocês demoram a entender e a crer em tudo o que os profetas disseram.*”¹⁰⁴ À luz da Páscoa tudo ficou claro! Isolada a cruz não tinha sentido, no conjunto, contudo, era absolutamente necessária. Assim também acontece muitas vezes na vida humana.

100. Livro de Jó 9.11 – Nova Tradução na Linguagem de Hoje – SBB

101. Primeiro Livro de São Paulo a Timóteo 6.16 – Nova Tradução na Linguagem de Hoje – SBB

102. Livro de Êxodo 33.20 – Nova Tradução na Linguagem de Hoje – SBB

103. John Stuart Mill, Da Liberdade, p. 32

104. Evangelho de Lucas 24.25 – Nova Tradução na Linguagem de Hoje – SBB

Muitas situações, principalmente as aflitivas, quando Deus parece calar-se, quando dá a impressão de não escutar, quando pensamos que estamos totalmente abandonados, a ponto de gritar, como fez Jesus na cruz: “*Deus meu, Deus meu!*”, justamente então, quando nada entendemos, *pode ser que estejamos vivendo momentos altos e decisivos de nossa vida*. Enquanto no mundo, a cristandade está sujeita ao regime da fé, guiada pelo Criador, sim, mas, por vezes, sem ver nitidamente os seus propósitos. Por entre os altos e baixos, as virtudes e os pecados, as luzes e as sombras, os sorrisos e as lágrimas, Deus conduz os fios da história de cada ser humano. Como Deus consegue conciliar a liberdade humana com a sua ação para realizar exatamente seus planos, sobre isso não somos suficientemente informados. Deus costuma servir-se de meios insignificantes e até “loucas” para realizar seus desígnios. É emblemática a descrição do Apóstolo Paulo:

Deus não deixou que os seres humanos o conhecessem por meio da sabedoria deles. Pelo contrário, resolveu salvar aqueles que creem e fez isso por meio da mensagem que anunciamos, a qual é chamada de “louca”. Os judeus pedem prova, e os não-judeus procuram a sabedoria. Mas nós anunciamos o Cristo crucificado – uma mensagem que para os judeus é ofensa e para os não-judeus é loucura. Mas para aqueles que Deus tem chamado, tanto judeus como não-judeus, Cristo é o poder de Deus e a sabedoria de Deus. Pois aquilo que parece ser a loucura de Deus é mais sábio que a sabedoria humana, e aquilo que parece ser a fraqueza de Deus é mais forte do que a força humana.¹⁰⁵

105. Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios 1.18-24 – Nova Tradução na Linguagem de Hoje – SBB

Uma belíssima descrição dos limites do conhecimento humano. A atitude e a ilusão de que o ser humano tem a possibilidade de ver tudo claramente, de dominar todas as coisas neste imenso universo é duramente golpeada. Fica exposta – parece não haver melhor demonstração que essa – a tolice das vaidades humanas. De uma só vez combate-se tanto o orgulho como o desespero, dois monstros que frequentemente assombram a consciência humana e a colocam na encruzilhada: “não preciso de Deus – sou a medida de todas as coisas!” ou “Nada, nem Deus, pode me ajudar!”.

Com razão a sabedoria popular diz que: “o futuro a Deus pertence”. Uma maneira simples de dizer que não há controle absoluto sobre o futuro. Em “Cartas de um diabo a seu aprendiz”, C. S. Lewis diz:

Deus não quer que os homens ofereçam suas almas ao Futuro. O ideal de Deus é o homem que depois de ter trabalhado o dia inteiro pensando na posteridade (se essa for a sua vocação), logo depois esquece completamente o assunto e o deixa ao encargo do Céu, retornando imediatamente ao estado de paciência e gratidão que o presente exige. Nós [os diabos], no entanto queremos um homem atormentado pelo Futuro – assombrado por visões de um céu ou de um inferno iminentes sobre a Terra... e dependente por sua fé no sucesso ou no fracasso de planos cujo objetivo ele não viverá o suficiente para presenciar.¹⁰⁶

Portanto, de Deus sempre se saberá muito mais o que Ele não é do que aquilo que Ele é. Sempre haverá certa ignorância a respeito da sua livre e soberana ação no mundo, cujo desconhecimento poderá causar perplexidade e acionar a pergunta: where was God?

106. Cartas de um diabo a seu aprendiz, p. 75 e 76.

Por isso, de Deus não se terá mais do que uma douda ignorância, conforme Santo Agostinho. Por ser mortal (todo homem está sujeito à lei da morte), nenhum ser humano será capaz de conhecer perfeitamente a realidade criada nem o próprio Criador. Assim, prudente ao homem é manter o equilíbrio entre o que sabe e o que não sabe sobre Deus, e mantê-lo como princípio orientador para a vida.

O Deus que simultaneamente se oculta e se revela

Em Cristo acontece a maior revelação de Deus e, ao mesmo tempo, seu maior ocultamento/ausência. O Deus infinito, absolutamente (ab-soluto – solto, livre de tudo e onipotente) eterno aparece como um de nós. Que tem mãe como nós. Que em tudo é igual a nós, menos no pecado (Hebreus 4.15). Em Cristo há – como brilhantemente descreve C. S. Lewis – “um Mestre de Cerimônias invisível em atividade”.¹⁰⁷ Esse “invisibilidade” de Deus só pode ser vencida pela fé.

Jó, depois de demorada discussão com Deus, discussão que às vezes culminava em blasfêmias, acabou humilde e respondeu a Deus:

Eu reconheço que para ti nada é impossível e que nenhum dos teus planos pode ser impedido. Tu me perguntaste como me atrevi a pôr em dúvida a tua sabedoria, visto que eu sou tão ignorante. É que falei de coisas que eu não compreendia, coisas que eram maravilhosas demais para mim e que eu não podia entender. Tu me mandaste escutar o que estavas dizendo e responder às tuas perguntas. Antes eu te conhecia só por ouvir

107. Os Quatro Amores, p. 125

falar, mas agora eu te vejo com os meus próprios olhos. Por isso, estou envergonhado de tudo o que disse e me arrependo, sentado aqui no chão, num monte de cinzas.¹⁰⁸

Ao mistério da ausência (oni)presente de Deus (aparente silêncio e ocultamento), portanto, por vezes é preciso responder com humilde e respeitoso silêncio. Não um silêncio vazio que necessita abdicar da razão, do sentido da realidade e da livre produção do conhecimento dentro dos seus limites, mas cheio de confiança porque sabe que nada pode separar o justo do amor e do cuidado de Deus, conforme palavra paulina:

Em todas essas coisas (tribulação, angústia, fome, perigo, espada, perseguição...), somos mais que vencedores, por meio daquele que nos amou. Porque eu estou bem certo de que nem morte, nem vida, nem anjos, nem principados, nem coisas do presente, nem do porvir, nem poderes, nem altura nem profundidade, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus.¹⁰⁹

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO “A devastação de Roma (De urbis excidio)” in Lauand, João Sérgio (org.) *Temas e Figuras do Pensamento Medieval* São Paulo, CemorocFeusp, 2009, pp. 19-24.
- BÍBLIA Sagrada. *Nova Tradução na Linguagem de Hoje*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, Ed. 2006.

108. Livro de Jô 42. 1-6 – Nova Tradução na Linguagem de Hoje – SBB

109. Carta de Paulo aos Romanos 8.37-39 – Tradução da Vulgata. Edições Paulinas, 1982.

- _____. *Tradução da Vulgata – Pe. Matos Soares*. Ed. Paulinas, 1982.
- GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1976.
- LEONEL, João. *Perguntas sem respostas?* São Paulo: Editora Reflexão, 2009.
- KLOPPENBURG, Frei Boaventura. *O Cristão Secularizado*. São Paulo: Ed. Vozes, 1970.
- LEWIS, C. S. “Os quatro amores”. 2ª Ed. – São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.
- _____. “Cartas de um diabo a seu aprendiz” – São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.

Contos, interpretação e educação

JEAN LAUAND
JOICE APARECIDA DE SOUZA PINTO

Contos, fábulas e educação moral – notas prévias

Parte do “entulho autoritário” dos anos de regime militar no Brasil foi a desconfiança para com a educação moral, por conta da famigerada disciplina “Educação Moral e Cívica”, vigente naquela época. Para alguns opositores do regime, as fábulas eram vistas como parte da ideologia dominante, transmitindo a “moral da história”, visando a formatação domesticadora dos educandos.

Nesse sentido, o impagável senso lúdico brasileiro respondia alterando fábulas e as correspondentes “morais”, como no caso da formiga e da cigarra:

A formiguinha está voltando do trabalho, cansada, quando ao passar diante da mansão da cigarra, vê a bichinha saindo cheia de malas.

– Você vai viajar? – pergunta a formiga, com voz cansada.

– Sim! Agora que me tornei uma cantora famosa, fui convidada para fazer um turnê pela Europa: Paris, Munique, Amsterdã, Londres, Roma. Você quer alguma coisa de lá?

– Sim, se não for muito incômodo!

– O que é?

– Se você encontrar um tal de La Fontaine, em Paris, manda ele pra pqp, tá?! (na versão do site Humortadela: <http://humortadela.bol.uol.com.br/piadas-texto/30874>)

Certamente, os contos e as fábulas podem ser mal utilizados, mas isso não significa que sejam perversos em si: muito pelo contrário. Mesmo os mais radicais revolucionários constroem seu próprio “fabulário” (lembremo-nos, por exemplo, das inúmeras piadas ridicularizando o governo, que circulavam nos anos do regime militar) e o próprio Marx, no Manifesto Comunista, recorre à fábula do “aprendiz de feiticeiro”, para explicar a dialética da auto-destruição do Capitalismo.

As tradições orientais valem-se dos contos (*amthal*: contos, fábulas, parábolas, provérbios, piadas etc.¹¹⁰) como seu principal meio pedagógico e o próprio Cristo só falava ao povo em parábolas (Lc 8, 10).

Não podemos evitar os contos como parte importante (para o bem ou, eventualmente, para o mal) da formação de cada um: naturalmente, seu valor depende do valor dos contos que assumimos como parte de nosso cabedal de histórias; da flexibilidade (e inteligência) com que os tomamos como referenciais para nossas decisões (para além da rigidez de uma “moral da história” fixa etc.).

E é que em nossas decisões de ações concretas não podemos ficar no abstrato dos princípios morais genéricos: sim, devo honrar e amar pai e mãe, mas como se traduz isto aqui e agora, como devo

110. Cabe aqui uma observação: não é nítida (nem será habitualmente necessária para nós) a distinção entre conto, fábula, parábola etc.; e línguas orientais, como o árabe ou o hebraico, chegam a confundir essas e outras formas em uma única palavra: *mathal* (pl. *amthal*) / *mashal* (árabe / hebraico). Assim, muitas vezes ao falarmos, por exemplo em “conto”, estaremos incluindo aí “fábula” etc.

proceder, *nesta circunstância concreta*, em relação a eles? É aí que entram os contos, aproximando os princípios gerais à realidade concreta, a esta situação que estou vivendo agora, como mediadores entre o abstrato e o concreto. E aí deve ser incluída a experiência vivida de cada um: os contos “pessoais”, as *anédoctas* (como se diz em espanhol); episódios marcantes do passado que lançam luz sobre o futuro. Nossa experiência é sempre mais vívida e presente quando se torna história.

Cabe aqui uma nota sobre uma interessante “coincidência” da língua inglesa: *to tell*, que significa ao mesmo tempo narrar e distinguir. Sobre esse significado de *tell*, diz o Oxford English Dictionary: “To discern so as to be able to say with knowledge or certainty; hence, to distinguish, recognize, decide, determine. Also with apart.”: “Só um especialista pode distinguir (*tell*) a tela original da imitação”. Distinguimos melhor as situações que se enquadram em narrativas: organizadas segundo um antes e um depois, com uma ordem de personagens e acontecimentos etc. Assim, nas aulas de francês, aprendíamos os *connecteurs chronologiques*, que ordenavam o contar: *tout d’abord, puis, alors, ensuite, enfin...*

Contar é também distinguir e só quem distingue pode contar (também o duplo sentido de nosso “contar” envolve uma ordem e uma sucessão...). E é essa mesma (ou semelhante) estrutura nítida do conto (/ piada etc.), que distinguimos em determinada situação de vida, que requer de nós uma decisão.

Os contos e as decisões

O problema da decisão requer uma breve consideração teórica: tomar uma decisão é tarefa daquilo que se chama classicamente

“razão prática”; não a razão que demonstra teoremas e articula enunciados abstratos, mas a razão que se volta para o “aqui e agora” e exige de mim uma dentre as diversas possibilidades concretas do agir neste caso: daí que a clássica virtude da boa decisão, a *prudentia*, seja caracterizada como *recta ratio* (*orthos logos*) *agibilium*, a reta razão para a ação. (Claro que os contos podem se prestar a manipulação ideológica, a distorções, a uma “*perversa* – torta – *ratio*”).

Ora, dentre os diversos significados (ou derivações de significado) que a língua grega atribuiu à palavra *logos* (*ratio*), está o de razão no sentido de proporção: a relação $7/8$ por exemplo, expressa um *logos* e desde Euclides falamos em números racionais e dizemos que a população cresce na *razão* $15/10000$ e até de *ração* – o cahorro grande ganha $2/5$ de comida; os 3 pequenos, uma *ração* menor: $1/5$ cada um. Daí, recordemos de passagem, o drama vivido pelo pensamento grego, quando da descoberta de números irracionais, *não-logos*, como a raiz quadrada de 2, a relação entre a diagonal e o lado do quadrado..., que não podiam ser “homologados” em um “sistema língua-pensamento” (para usar a expressão de Johannes Lohmann) centrado no verbo ser...

E assim temos o conceito de *ana-logos* (o que está em proporção, na devida razão): dizer que a população cresce à razão de $15/10000$ é afirmar a mesma razão que $3/2000$. É *análogo*: 15 está para 10000, assim como 3 está para 2000. E assim como fica tudo mais claro quando reduzimos $91/104$ a seu equivalente $7/8$; assim também a leitura desta situação de minha vida pode ser reduzida a uma *análoga*, exposta mais claramente num conto.

Daí que, até Marx no prefácio de *O capital*, lembre a sentença chave da pedagogia das fábulas, a célebre advertência de Horácio (*Satirae* I, 1): “De te fabula narratur...” ([Por que ris?] A fábula

fala é de ti). Evidentemente, não estamos interessados em formigas, cigarras, lobos ou ovelhas, mas em nossa vida: nosso chefe, nossa sogra, nossos projetos etc. O apóstolo Paulo, comentando o caráter analógico de uma passagem da Bíblia: “Não atarás a boca do boi que debulha” (Deut 25, 4), desfere a ironia: “Acaso Deus está se preocupando com bois? Ou é para nós que Ele diz isto?” (I Cor. 9, 9-10). *De te fabula narratur...*

E aqui se coloca um outro aspecto importante do ponto de vista psicológico – pessoal e também pedagógico – e é o da isenção que obtemos transferindo o problema para as fábulas. O rei Davi está totalmente cego e não reconhece seu horrendo crime de mandar para a morte Urias para ficar com sua mulher, até que Deus lhe envia Natã (II Sam 12) para narrar-lhe o conto de um homem que tinha imensos rebanhos e ainda assim mata a única ovelhinha do pobre etc. Davi, indignado, diz: “Esse homem merece a morte!” (II Sam 12, 5). E Natã responde: “Tu és esse homem...”. (Note-se que, naturalmente, estamos aplicando aqui mesmo neste artigo a dialética abstrato-concreto: a afirmação teórica é imediatamente esclarecida e corroborada pelo “conto”).

Ao mesmo tempo, a fábula permite uma maior margem de segurança ao crítico dos poderosos, pois, afinal, está apenas contando uma história... É o que vem narrado em “Uma fábula sobre a fábula” por Malba Tahan (in *Minha vida querida*, 18ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002):

Quando Deus criou a mulher, criou também a Fantasia. Um dia, a Verdade resolveu visitar um grande palácio. E havia de ser o próprio palácio em que morava o sultão Harum Al Raschid.

Envoltas as lindas formas num véu claro e transparente, foi ela bater à porta do rico palácio em que vivia o glorioso senhor

das terras muçulmanas. Ao ver aquela formosa mulher, quase nua, o chefe dos guardas perguntou-lhe:

– Quem és?

– Sou a Verdade! – respondeu ela, com voz firme. – Quero falar ao vosso amo e senhor, o sultão Harum Al-Raschid, o cheique do Islã!

[o chefe dos guardas informa o grão vizir...]

– A Verdade! – exclamou o grão-vizir, subitamente assaltado de grande espanto. – A Verdade quer penetrar neste palácio! Não! Nunca! Que seria de mim, que seria de todos nós, se a Verdade aqui entrasse? A perdição, a desgraça nossa! Diz-lhe que uma mulher nua, despudorada, não entra aqui! [...]

Quando Deus criou a mulher, criou também a obstinação. E a Verdade continuou a alimentar o propósito de visitar um grande palácio. E havia de ser o próprio palácio em que morava o sultão Harum Al-Raschid. Cobriu as peregrinas formas de um couro grosseiro como os que usam os pastores e foi novamente bater à porta do suntuoso palácio em que vivia o glorioso senhor das terras muçulmanas. Ao ver aquela formosa mulher grosseiramente vestida com peles, o chefe dos guardas perguntou-lhe.

– Quem és?

– Sou a Acusação! – respondeu ela, em tom severo. Quero falar ao vosso amo e senhor, o sultão Harum Al-Raschid. Comendador dos Crentes. [Nova consulta ao grão vizir...]

– A Acusação? – repetiu o grão-vizir, aterrorizado. – A Acusação quer entrar neste palácio? Não! Nunca! Que seria de mim, que seria de todos nós, se a Acusação aqui entrasse! A perdição, a desgraça nossa! Diz-lhe que uma mulher, sob vestes grosseiras de um zagal, não pode falar ao Califa, nosso amo e senhor.

Quando Deus criou a mulher criou também o capricho. [...] Vestiu-se com riquíssimos trajes, cobriu-se com jóias e adornos, envolveu o rosto em um manto diáfano de seda e foi

bater à porta do palácio em que vivia o glorioso senhor dos Árabes. Ao ver aquela encantadora mulher, linda como a quarta lua do mês de Ramadã, o chefe dos guardas perguntou-lhe: – Quem és?

– Sou a Fábula – respondeu ela, em tom meigo e mavioso. – Quero falar ao vosso amo e senhor, o generoso sultão Harum Al-Raschid, Emir dos Árabes! [...]

– A Fábula! – exclamou o grão-vizir, cheio de alegria. – A Fábula quer entrar neste palácio! Allah seja louvado! Que entre! Bem-vinda seja a encantadora Fábula: Cem formosas escravas irão recebê-la com flores e perfumes. Quero que a Fábula tenha, neste palácio, o acolhimento digno de uma verdadeira rainha! E abertas de par em par as portas do grande palácio de Bagdá, a formosa peregrina entrou.

E foi assim, sob o aspecto da Fábula, que a Verdade conseguiu aparecer ao poderoso califa de Bagdá, o sultão Harum Al-Raschid, Vigário de Allah e senhor do grande império muçulmano.

Como aplicamos os contos às nossas decisões? Pense-se, em um primeiro exemplo, na tendência à inércia e à acomodação a que todos os homens estão propensos: vamos deixando como está, pois é o que aparentemente requer menos esforço. Um banco e um gerente que, passados os anos, já não atendem nossos interesses de investimentos; um relacionamento de amizade que, passados os anos, já não tem a reciprocidade devida; etc. Mas por inércia mantemos essas situações inalteradas e, na rotina dos dias, não sabemos mais distinguir (*to tell*) um investimento (/ um relacionamento) bom de um inadequado. Ou, reciprocamente, empenhamo-nos por algo que não tem o menor interesse.

E então podemos nos lembrar de um conto, no caso uma piada de enorme potencial sapiencial, para iluminar nossas decisões: *Por*

que não fiquei a ver o Vasco? Esse pequeno conto alerta para a falta de razão para algumas de nossas ações/omissões. A piada é muito antiga, e a primeira versão que me lembro de ter ouvido é a seguinte:

Flamengo x Vasco, Maracanã lotado. De repente, plim-plom, o alto falante do estádio anuncia: “Atenção, senhor Manoel, favor dirigir-se imediatamente para Niterói: sua esposa acaba de sofrer um grave acidente com seu carro em frente à sua casa...”. O “conhecidíssimo figurante” sai correndo desesperado do estádio, atropelando um, pisando em outro e, esbaforido, pega um táxi. Pouco antes da ponte, pondera: “Mas... se eu não sou casado... não tenho carro... não moro em Niterói... não me chamo Manoel... *Por que não fiquei a ver o Vasco?*”

E ninguém menos do que João Guimarães Rosa, no primeiro prefácio de *Tutaméia*, dá à essa piada o status de tema de romance kafkaesco:

Siga-se, para ver, o conhecidíssimo figurante, que anda pela rua, empurrando sua carrocinha de pão, quando alguém lhe grita: “– Manuel, corre a Niterói, tua mulher está feito louca, tua casa está pegando fogo!...” Larga o herói a carrocinha, corre, voa, vai, toma a barca, atravessa a Baía quase... e exclama: “– Que diabo! eu não me chamo Manuel, não moro em Niterói, não sou casado e não tenho casa...”

Agora, ponha-se em frio exame a estorieta, sangrada de todo burlesco, e tem-se uma fórmula à Kafka, o esqueleto algébrico ou tema nuclear de um romance kafkaesco por ora não ainda escrito.

Os contos e a memória

Se esse sentido de recolher a experiência humana que pode nos orientar nas grandes (e pequenas...) decisões da vida é característica de toda a literatura, o conto (em seu sentido mais amplo de *mathal*) tem a vantagem pedagógica da memória: curto, incisivo, ele é mais facilmente lembrado.

Também porque é frequente o caso de contos, piadas, fábulas, parábolas etc. se reduzirem a uma sentença (do desfecho ou não) ou palavra e, nessa forma enxuta, virem a fazer parte do vocabulário geral. O que ajuda a memória, mas a longo prazo, pode contribuir para o esquecimento: talvez grande parte dos usuários nem suspeitam da saborosa história que está por trás de expressões como: amigo da onça; lágrimas de crocodilo; mãe coruja; longo e tenebroso inverno; nós, quem, cara pálida?; etc.

Consideremos esta última expressão, que consegue genialmente com quatro palavras dar conta de uma sutil e complexa situação.

A linguagem está muito ligada às gerações. Julián Marías acertadamente estabelece o espaço geracional, em termos de participação social, em 15 anos. Então, com a atual média de vida do brasileiro, convivem cinco gerações em nosso país. As distâncias de linguagem são por vezes acentuadas e se, por um lado, o bisavô não entende as gírias da garotada; por outro, os jovens usam cegamente as frases feitas dos mais velhos. E não é fácil prescindir delas. Como expressar rápida e eficazmente (o *amthal* tem esse aval), por exemplo, a vontade de A, em determinada situação, de abortar a tentativa do interlocutor, B, de envolver A em um problema que é só de B? E mais: dando a entender, ainda por cima, a ironia de que B desfruta dos sucessos sozinho, mas na hora do

aperto, quer dividir o problema com A, mas que desta vez B passou da conta?

Nosso exemplo ilustra muito bem o *gap* geracional de que estamos falando. A situação se resolve com a usadíssima expressão “Nós quem, cara pálida?” (“quem cara pálida” aparece, segundo o Google em 327000 sites! busca em 8-12-14).

Numa conversa entre pessoas de 60 anos, elas sabem muito bem a finíssima ironia e devastador conteúdo do que estão dizendo; mas e os adolescentes, que também se valem da expressão? No “**Yahoo – respostas**” encontramos a pergunta:

Qual a razão de se chamar o índio [sic] de “Cara Pálida”?

Até hoje não entendi isso... Que significado tem chamar o índio de “Cara Pálida”!?

Bjus e obrigada pelas respostas!!

(<http://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20070312075324AAZ0sxz>, acesso em 26-12-11)

A geração da mocinha que indagava (e mesmo a de seus pais) nunca terá assistido a westerns de índios (os pele vermelhas em contraposição aos caras pálidas); mas há 50 anos esses filmes eram o pão de cada dia, no cinema e na TV. E, como todos os antigos se lembram muito bem, o Zorro não era (principalmente) o de capa e espada, mas um *ranger* mascarado.

Essa expressão “Nós, quem, cara pálida?”, procede de uma piada do início dos anos 60. A TV brasileira exibia o seriado do herói Lone Ranger, que, no Brasil, foi batizado de Zorro; um *ranger* sempre acompanhado de seu fiel e servil índio Tonto. Um dia Zorro e Tonto encontram-se encurralados por índios sioux de um lado; comanches, apaches e moicanos pelos outros lados. Quando acaba a munição, Zorro se lamenta: “Nós estamos

perdidos, Tonto”. Tonto faz sua melhor pose de índio, capricha no sotaque e responde: “Nós, quem, cara-pálida?”.

Ainda quanto à função do conto auxiliar a memória e as decisões da vida, vale evocar, como exemplo, um grande clássico do budismo, no caso, ligado a uma única palavra mnemônica: a jangada.

A jangada de Buda. Quando mudo de casa, surge o problema: o que devo conservar; do que devo me desfazer? Há gente que guarda, por décadas, trastes que vão de aparelhos velhos de celular a livros que já não interessam ou móveis que eram do tempo em que os filhos ainda moravam com eles... Uma das mais célebres parábolas de Buda (Carrière 2004: p. 346) ajuda a decidir nesses casos (claro que, como frequentemente ocorre, a mesma parábola pode ser aplicada em diferentes contextos e com mais ou menos amplitude – nesse caso, há interpretações que reivindicam um desaparego até das coisas úteis e boas):

E assim, [Buda] deu o seguinte : exemplo: Um homem, viajando, chega à margem perigosa e assustadora de um rio de vasta extensão de água. Então vê que a outra margem é segura e livre de perigo. Pensa: “Esta extensão de água é vasta e esta margem é perigosa, aquela é segura e livre de perigo. Não há embarcação nem ponte com que eu possa atravessar. Acho que seria bom juntar troncos, ramos e folhas e fazer uma jangada com a qual, impulsionada por minhas mãos e meus pés, passe com segurança à outra margem”. Então esse homem executa o que imagina, utilizando-se de suas mãos e seus pés, e passa para a margem oposta sem perigo. Tendo alcançado a margem oposta, ele pensa: “Esta jangada me foi muito útil e me permitiu chegar a esta margem. Seria bom carregá-la à cabeça ou às costas onde quer que eu vá”. [...] – [Buda conclui:] Como agiria ele adequadamente em relação à jangada? Tendo atravessado para a outra margem, esse homem deveria pensar: “Esta

jangada me foi de grande auxílio e graças a ela cheguei com segurança, agora seria bom que eu a abandonasse à sua sorte e seguisse o meu caminho livremente” (www.iccfh.net.br “Pensamentos Recolhidos em Textos Budistas e Zen-budistas” acesso em 10-01-12)

A antropologia subjacente ao conto

Uma dos principais valores pedagógicos dos contos é sua potencialidade para fecundas discussões antropológicas. Como dissemos, eles têm seu papel mediador entre o abstrato dos princípios e o concreto da ação.

Aqui daremos um par de exemplos.

O primeiro é sobre o difícil tema filosófico da voz média. Para apresentá-lo, permitimo-nos recolher alguns parágrafos de “A linguagem do agir”, Lauand (2014)

Na famosa sentença de Ortega, a circunstância é promovida ao nível do eu: “Eu sou eu e minha circunstância...”.

E é que nem sempre temos domínio sobre nossas ações... Nem sempre imprimimos nossa límpida vontade a nossos atos. Por exemplo, ocorre muitas vezes que a decisão tem que ser tomada em fração de segundo, sem deliberação: em uma palestra da Soccerex 2012, comentava-se que um jogador de futebol toma cerca de 1350 decisões por jogo e o treinador quer prepará-lo, fazendo-o driblar cones (!?).

Também muito do que fazemos transcende o estreito binômio voz ativa / voz passiva, que a gramática quer impor a nosso modo de pensar. Estamos tão acostumados a considerar que o verbo só admite essas duas formas de voz que nem podemos imaginar uma terceira. Ativa e passiva - assim pensamos à primeira vista - esgotam todas as possibilidades (o que poderia haver além de “Eu bebi a água” e “A água foi bebida por

mim”?). E como o pensamento está em dependência de interação dialética com a linguagem, o fato de nossa língua (como, em geral, as línguas modernas) não admitir uma terceira opção – a voz média, que não é ativa nem passiva – constitui um grave estreitamento em nossas possibilidades de percepção da realidade.

A voz média é um rico recurso – encontrado por exemplo no grego –, que permite expressar (e perceber e pensar) situações de realidade que não se enquadram bem como puramente ativas nem como puramente passivas. Isto é, há ações que são protagonizadas por mim, mas que, na realidade, não o são em grau predominante: há tal influência do exterior e de outros fatores que não posso propriamente dizer que são plenamente minhas. O eu estende-se à circunstância... O latim se vale de verbos chamados depoentes precisamente para essas ações minhas mas que não são predominantemente minhas; eu as protagonizo, mas não sou senhor delas, estou condicionado fortemente por fatores que transcendem o eu e sua vontade de ação. É o caso, por exemplo, do verbo *nascor*, nascer (nascernascido). O verbo nascer, a rigor, não é ativo nem passivo: eu nasço ou sou nascido? Sim, certamente sou eu que nasço, mas estou longe de exercer de modo totalmente ativo e independente esta ação (“Com licença, eu vou nascer...”); e por isto o inglês usa nascer na passiva: *I was born...* O mesmo acontece, por exemplo com o morrer: a ação é minha, mas não o é... Com a perda da voz média, o português perdeu não apenas um recurso de linguagem, mas sobretudo um poderoso recurso de pensamento, de captação / expressão de imensas regiões da realidade. De fato, é uma violência para com a realidade que empregemos, por exemplo, o verbo “surtar” como ativo: “O Giba é assim, ele surta a toda hora”. Como se o pobre Gilberto tivesse total controle sobre o que o faz surtar... As canções de Paulinho da Viola trabalham muito com a voz média. O samba “Timoneiro” - do qual procede o verso: “Não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar...” – é um maravilhoso exemplo dessas ações que o latim expressa por verbos depoentes. Não sou plenamente dono do meu navegar; quem me navega

é o mar. “E o mar não tem cabelos que a gente possa agarrar...”.
(Lauand 2014 <http://revistalingua.uol.com.br/textos/105/a-linguagem-do-agir-314954-1.asp>)

Com isto se diz, entre tantas outras coisas, que nem sempre nossas ações são plenamente conscientes e queridas. E mais, muitas vezes o expresso querer atrapalha a realização da ação: o despreocupar-se, o não querer (que não se confunde com o “querer que não”) são, em muitos casos, condições que favorecem a ação, como muito bem o sabem as pedagogias dos Orientes. Alguém que fica o tempo todo ocupado em “ser feliz”, compromete sua própria felicidade, que só pode ser obtida como “dom”, como algo que vem como fruto de uma sincera dedicação aos outros e esquecimento de si mesmo, como diz o Evangelho: Quem quiser salvar sua vida a perderá (Mt 16, 25; Mc 8,35; Lc 17, 33). Nada mais antipático do que alguém que busca – direta e expressamente – conquistar minha simpatia. Ninguém mais exposto a doenças psíquicas do que aquele que, neuroticamente, se ocupa o tempo todo em evitar a neurose. A originalidade de um texto é dom de de quem se ocupa simplesmente de escrever com verdade e da despreocupação para com a própria originalidade. E, para teminar, bastaria ver o altíssimo índice de pênaltis desperdiçados em decisões de campeonato, prejudicados pela pressão da vontade (“Não posso perder esse pênalti!”).

A gíria brasileira recolhe esse aspecto da voz média em uma expressão genial: “perder o rebolado”, que indica certa perda da espontaneidade numa ação. Só rebola bem, quem não está preocupado em realizar bem esse ato.

Todas essas discussões podem ser apresentadas em classe por meio do seguinte conto:

A centopeia e o sapo

Uma história chinesa relata uma pergunta realmente incômoda.

Uma centopeia vivia na mais perfeita tranquilidade, ocupando-se com seus muitos afazeres, até o dia em que um sapo, que costumava vê-la ir e vir, perguntou-lhe:

– Por favor, em que ordem você movimenta suas patas?

A centopeia entrou em seu buraco, profundamente perturbada pela pergunta feita pelo sapo. Pensou numa resposta possível, mas não conseguiu encontrá-la.

Ficou imobilizada na sua toca. Incapaz a partir de então, de movimentar suas patas, acabou morrendo de fome. (Carrière 2004, p. 306).

Um segundo exemplo provém de uma história bíblica.

Muitos alunos cristãos e religiosos em geral podem ser ajudados em dimensionar o alcance “público” de sua fé, a partir do episódio da “casta Susana”.

Podem pautar a discussão os seguintes pontos. Sim, todo aquele que crê está legitimado em pedir luzes a Deus para suas decisões; mas o que não se pode é pretender avalizar com a autoridade divina posições meramente temporais. Seja como for, a iluminação sobrenatural deve ser, caso queiramos fazer uso público dela, de tal ordem que torne visíveis *para qualquer um* a realidade de que se trata. Outra atitude degeneraria em tirania, em teocracia.

Um exemplo que vem da própria Bíblia, nos ajudará a examinar esses casos. É o capítulo 13 do profeta Daniel. Dois anciãos, juízes (iníquos) de Israel, repelidos pela bela Susana em seus desejos lascivos, vingam-se levantando contra ela o falso testemunho de adultério: “Vimos um jovem assim, assim, adulterando com ela no jardim etc.”. Quando a multidão já está preparada para aplicar à casta Susana a pena de morte por apedrejamento, Deus inspira

ao jovem Daniel (cujo nome, aliás, significa, juiz de Deus) a defesa da inocente. Mas Daniel não afirma em nenhum momento sua iluminação sobrenatural. Apresenta argumentos humanos, que todos podem comprovar e evidenciam a injustiça daquele processo: interroga em separado, diante do povo, os juízes iníquos: “Debaixo de que árvore ela estava adulterando?” e ante a disparidade de respostas, torna-se evidente que estavam mentindo.

A gravidade do problema torna-se evidente quando lançamos no debate o curioso registro de uso de material psicografado em tribunal do júri. O caso mais recente foi noticiado por *O Estado de S. Paulo* (21-03-14):

Carta psicografada é usada por defesa e júri absolve acusado por assassinato em Uberaba.

Uma carta psicografada foi usada durante um processo de homicídio e cujo julgamento foi realizado em Uberaba (MG) nessa quinta-feira. Para provar sua inocência, a defesa do réu Juarez Guide da Veiga usou trechos do que teria dito a vítima – João Eurípedes Rosa, o “Joãozinho Bicheiro”, como era conhecido, por meio de um médium. Na correspondência pós-morte, a vítima diz ter dado motivo para o crime ao agir com ódio e ignorância ao ver a ex-companheira em companhia de Juarez. (<http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,acusado-de-matar-bicheiro-usa-carta-psicografada-da-vitima-e-e-absolvido,1143604>)

Outro tanto poderia ser questionado a propósito da prática de cirurgias por médiuns, o que equivale a uma dispensa do diploma de médico. Etc.

Mediação tecnológica e prática pedagógica.

Considerando-se as reflexões apresentadas e a sociedade globalizada em que vivemos na qual a era tecnológica, o computador, a rapidez do acesso às informações e a interação entre as pessoas se estabelecem em uma velocidade inacreditável e na qual, ao mesmo tempo, o jovem se apropria dessas ferramentas instantaneamente, é pertinente a inserção de recursos midiáticos nas práticas educacionais, bem como relacioná-las aos questionamentos e aprendizagens que as narrativas nos proporcionam, por serem mais que histórias e, sim, verdadeiros relatos de vida. Quanto aos recursos tecnológicos, eles promovem maior dinamicidade, uma vez que evidenciam um trabalho coletivo e criativo que interfere diretamente no crescimento e amadurecimento intelectual do educando, além de estimular a prática cognitiva. Segundo Moran (2006, p. 11): “Ensinar com as novas mídias será uma revolução, se mudarmos simultaneamente os métodos convencionais do ensino, que mantém distantes professores e alunos”.

Sendo parte dessa geração, a inclusão digital deve estar presente na rotina escolar do mesmo modo em que está na sociedade, pois a informática é indispensável para compreender o mundo, já que através do recurso virtual é possível ampliar o interesse, o conhecimento e a linguagem. Consequentemente, pode-se afirmar que as mídias trazem benefícios à prática pedagógica; se percebermos que os educandos interagem e desenvolvem trabalhos mais próximos de sua realidade, cabendo ao professor conduzir o percurso a ser explorado e/ou desenvolvido durante as aulas transformando-as em espaço de interação e aprendizagem.

Por outro lado, ao que tange aos recursos tecnológicos, normalmente, são, somente, utilizados como instrumentos que

substituem a prática de ensino tradicional de maneira acrítica, sem direcionamento, debates e reflexões o que não enriquece e não estimula o desenvolvimento do educando.

Objetiva-se utilizar os recursos tecnológicos aliados ao desenvolvimento das competências leitora e escritora a fim de que se estabeleça maior interesse, satisfação e admiração pelo conhecimento, juntamente com as narrativas. Não se trata de descartar toda prática construída desde o início da humanidade, mas, sim, agregá-las às novas mídias, procurando despertar para o novo olhar, com interesses amplos sobre a essência e construção da vida, uma vez que esses recursos fazem parte do seu cotidiano, assim como as narrativas. Conforme Lauand (2012) “Se os alunos forem incapazes de ler o mundo, de ver o *mirandum* e, portanto, de vibrar com o conhecimento, sentir-se-ão cada vez mais deslocados na escola”

Sendo assim, a ferramenta chave neste processo educacional globalizado – a tecnologia, é um instrumento capaz de aproximar ideias e conceitos. Conforme Moran (1989 *apud* HERNÁNDES, 1998, p.37): “Essa perspectiva da globalização trata de unir o que está separado, estabelecendo novas formas de colaboração e de interpretação da relação entre o simples e o complexo”, a educação escolar deste século necessita de propostas de ensino inovadoras, que despertem um novo olhar na prática de aula e que se relacionam com a cibercultura.

Segundo Silva (2004, p. 4), cibercultura é o “conjunto de técnicas materiais e intelectuais, de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores, que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço”, os meios tecnológicos inserem-se amplamente em nosso cotidiano e passam a fazer parte da prática social. No espaço educacional, deve ser desenvolvido

gradativamente, seja através de pesquisas, jogos lúdicos, produções de vídeos, elaborações de blogs, utilização de *power-point*, entre outros. Essa interação acontece muitas vezes de forma espontânea, uma vez que a tecnologia está inserida no cotidiano. Corroborando Lemos (1997, p. 8) “Podemos ver no ciberespaço um hipertexto mundial interativo, onde cada um pode adicionar, retirar e modificar partes desse texto vivo, dessa inteligência coletiva [...] assim, o educando se torna o protagonista do processo educacional e do espaço social de interação e aprendizagem.”

Outro fator em destaque se dá em decorrência da leitura de textos que apresentam *links* de hipertexto. Neste caso, há uma sequenciação que reporta a outros textos e ampliam o conhecimento, promovendo interações intertextuais e extratextuais. Segundo Lévy (1999, p. 61) “aquele que participa da estruturação de um hipertexto, do traçado pontilhado das possíveis dobras de sentido, já é um leitor”. Sendo assim, é possível reconhecer diferentes formas de produção de sentido, o que conduzirá ao senso crítico, argumentativo e reflexivo, ampliando o conhecimento de mundo e o espaço social ao qual o educando está inserido, a partir do momento em que se estabelece a interatividade.

Segundo Lemos (1997), a interatividade é uma relação dialógica entre o homem e a técnica e, em decorrência do meio e da época, há vários níveis de interatividade¹¹¹. Pensando na prática docente, pode-se considerar, também, que muitas são as possibilidades de aulas interativas, vale ressaltar que, desde que se concretize o debate, a oralidade, a reflexão, o questionamento e a aprendizagem, até mesmo a lousa é viável; mas é inquestionável

111. Participação-intervenção; bidirecionalidade-hibridação; permutabilidade-potencialidade.

a utilização de CMC¹¹² durante as aulas, pois estimulam os alunos às pesquisas, práticas diferenciadas, novas técnicas e, além do mais, é uma ferramenta muito próxima aos interesses dos educandos e se fazem pertinentes na prática docente e social. É um novo paradigma a ser desvendado, conscientes de que aprender “comunicar não é simplesmente transmitir”, mas sim uma troca de comunicação onde há um emissor e um receptor e uma troca dialógica.

Não se trata de descartar instrumentos utilizados até então, pois estes têm sua importância enraizada no processo, mas inserir no espaço escolar a mídia digital e disponibilizar recursos que ofereçam múltiplas informações, como: imagens, sons, textos, hipertextos, frames, atividades de pesquisas, filmes, TV, rádios, mixagens, multimídias, é importante para promover situações de aprendizagem que despertem e estimulem o conhecimento dos educandos, através da autonomia que lhes conduzam aos mais variados caminhos de aprendizagem. Conforme Lévy (1999, p. 16):

O novo dilúvio não apaga as marcas do espírito. Carrega-as todas juntas. Fluida, virtual, ao mesmo tempo reunida e dispersa, essa biblioteca de Babel não pode ser queimada. As inúmeras vozes que ressoam no ciberespaço continuarão a se fazer ouvir e a gerar respostas. As marcas deste dilúvio não apagarão os signos gravados: são inundações de signos.

Sendo assim, é preciso conduzir os alunos à construção do conhecimento, seja através de recursos já utilizados pelo método tradicional, seja com a inserção da cibercultura e da interatividade,

112. CMC – Comunicação mediada por computadores.

e, preferencialmente, com prazer, estímulo e admiração; nortear o processo de busca é primordial. Lemos (1997), afirma que há a necessidade de produção de novos discursos, de novas narrativas. O processo educacional pode ser o grande ponto de partida, porque promover um trabalho com recursos tecnológicos e semióticos em união com os contos é ter como possibilidade a formação de um aluno consciente do uso linguístico e capaz de transformar as informações em saberes que sejam úteis para sua vida.

Por conseguinte, podem desenvolver os saberes essenciais para a sua formação. Conforme Coll & Martín (2004, p. 89) os três tipos de saberes essenciais para o desenvolvimento intelectual e social do educando são: “conhecimento linguísticos (saber que), habilidades para usar (saber como) e saberes de atitudes e axiológicos (saber ser)”. Para tanto, que o aluno compreenda os gêneros narrativos e suas diversidades quanto à hibridização, relacionando com sua vivência e perceba que a leitura é essencial para repertoriar a escrita.

Assim, é primordial a aceitação dos novos meios que nos são apresentados, reconhecendo a língua com sua concepção social e como um organismo vivo que se concretiza através do uso em diferentes espaços sociais, e, a partir daí, promover um ensino de qualidade que permeie o processo de formação escolar para a vida, sem deixar de valorizar a cultura universal, desde a antiguidade até a modernidade.

Para tanto, talvez consigamos resgatar valores do passado a partir das narrativas, desde a antiguidade até a atualidade, desenvolvendo indagações e o próprio pensamento de forma crítica, com ênfase na admiração, “É pelo abalo da admiração que surge a questão filosófica, que longe de afastar-se da realidade cotidiana, volta-se para ela sob um ângulo não-quotidiano, posto à luz do

abalo admirativo” (LAUAND, 2012, p. 6). Paralelamente ao prazer e ao gosto pela leitura que se estabeleça uma conexão com os recursos tecnológicos tão presentes na vida e na modernidade, e, assim, direcionar o educando à maturidade, à conquista da autonomia de pensamento e à emancipação social e, ainda, a um dos abalos filosóficos.

Referências Bibliográficas

- CARRIÈRE, J. C. *O Círculo dos Mentirosos*. Contos Filosóficos do Mundo Inteiro. São Paulo: Códex, 2004.
- COLL, C.; MARTÍN, E. (colaboradores). *Aprender Conteúdos & desenvolver Capacidade*. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- HERNÁNDES, F. *Transgressão e mudança na educação*. Porto Alegre: Artmed, 1998.
- LAUAND, J. *Provérbios e Educação Moral*. São Paulo: Hottopos, 1997.
- _____. *A linguagem do agir*. (2014) <http://revistalingua.uol.com.br/textos/105/a-linguagem-do-agir-314954-1.asp>.
- _____. (2012) *Abalo filosófico e afins. Por uma Pedagogia da Admiração*. Disponível em: <http://www.hottopos.com/isle10/23-34Jean.pdf> acesso em 18/12/2014.
- LEMONS, André. *Anjos interativos e retribalização do mundo: sobre interatividade e interfaces digitais*. Disponível em: <http://www.facom.ufba.br/ciberpesquisa/lemons/interativo.pdf> - 1997. acesso em 16/12/2014.
- LÉVY, P. *Cibercultura*. Trad. Carlos I. Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.
- MORAN, J. M. *Novas tecnologias e mediação pedagógica*. São Paulo: Papirus, 2006.
- ROSA, J. G. *Tutaméia*. 8 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SILVA, Marco. Indicadores de interatividade para o professor presencial e on-line. *Revista Diálogo Educacional*, vol.4, num.12, maio-agosto, 2004, pp.1-17. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Paraná, Brasil

TAHAN, M. *Minha vida querida*. 18 ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.
<http://www.iccfh.net.br> “Pensamentos Recolhidos em Textos Budistas e Zen-budistas” acesso em 10-01-12.

Este livro foi impresso em papel off-set 90
grs. A capa em cartão Supremo 250 grs.

O texto foi composto em Times New Roman
corpo 11/16 – títulos em Amerigo BT no cor-
po 16.

ECOgraf

diagramou e imprimiu

Rua Costa, 35 – Consolação – São Paulo-SP

factash@gmail.com

Fone: (11) 3259-1915

Estudos em Antropologia, Religião e Educação reúne textos de estudiosos da Feusp e da Umesp sobre importantes aspectos desses campos e das relações que os conectam: “Fenomenologia e educação” (Rui Josgrilberg); “O sistema língua/pensamento árabe” (Jean Lauand); “A intuição do tempo sagrado: o princípio de um pensamento cósmico” (Vitor Chaves de Souza, doutor em Ciências da Religião pela Umesp); “Mistérios do Mundo: Arte, Ciência e Teologia em Diálogo” (João Sérgio Lauand, doutor em Educação pela Feusp); “Ausência (oni)presente” (Enio Starosky, mestre em Educação pela Umesp) e “Contos, interpretação e educação” (JL e Joice Aparecida de Souza Pinto, mestranda em Educação pela Umesp).

Apoio Cultural:
Radix – Projetos Educacionais

CEMOrOc
EDF-FEUSP



FACTASH EDITORA

ISBN 978-85-89909-40-2



9 788589 909402



Jean Lauand é professor Titular Sênior da Faculdade de Educação da USP.

Professor dos Programas de Pós-Graduação em Educação e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Diretor do CEMOrOc – Centro de Estudos Medievais Oriente e Ocidente do EDF-FEUSP.

Página pessoal:

<http://www.jeanlauand.com>

email: jeanlaua@usp.br