

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

TIAGO COSTA NEPOMUCENO

Educação Ambiental & Espiritualidade Laica
horizontes de um diálogo iniciático

**São Paulo
2015**

TIAGO COSTA NEPOMUCENO

Educação Ambiental & Espiritualidade Laica

horizontes de um diálogo iniciático

Tese apresentada à Faculdade de Educação
da Universidade de São Paulo para obtenção
do título de Doutor em Educação

Área de concentração: Cultura, Organização
e Educação

Orientador: Prof. Dr. Pedro Roberto Jacobi

São Paulo
2015

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

375.991 Nepomuceno, Tiago Costa

N441e Educação ambiental & espiritualidade laica: horizontes de um diálogo iniciático / Tiago Costa Nepomuceno; orientação Pedro Roberto Jacobi. São Paulo: s.n., 2015.

348 p

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Cultura, Organização e Educação) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Educação Ambiental 2. Espiritualidade (Educação) 3. Imanência I. Jacobi, Pedro Roberto, orient.

Nome: Tiago Costa Nepomuceno

Título: Educação Ambiental & Espiritualidade Laica: Horizontes de um Diálogo Iniciático

Tese apresentada à Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Doutor em Educação

Aprovada em:

Prof. Dr.: _____ Julgamento: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Julgamento: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Julgamento: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Julgamento: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Julgamento: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

São Paulo, 2015

Ao meu pai
Julio Cesar,
in memoriam.

Que está em algum lugar
entre nossos corações,
as ondas do Atlântico
e o Grande Mistério Cósmico;
como saudade,
bicho, planta, água,
espírito.

Agradecimentos, tantos...

Fugindo às normas consagradas da academia, esta tese foi escrita na primeira pessoa do singular. É um "eu" quem modestamente se anuncia por detrás de cada palavra. Mas que não se perca de vista que este é um trabalho de muitas mãos, incontáveis delas... Mãos que corrigiram a ortografia e prepararam as refeições, que sugeriram livros e pagaram as contas, que leram os originais e trataram do corpo, que discutiram ideias e zelaram pelo lar, que deram alegrias, que inspiraram, criticaram, sonharam, apoiaram, ensinaram, ouviram, doaram, confiaram, mãos que suportaram, amaram, cuidaram, se sacrificaram, alimentaram, mãos que embalaram, gestaram e fecundaram durante um longo tempo, que ultrapassa em muito os últimos 6 anos de trabalho irregular, os elementos tangíveis e intangíveis que possibilitaram a corporificação desta tese. Esta é uma reflexão em primeira pessoa. Mas vocês são coautores dela, cada um e uma à sua maneira, pelo que deram, pelo que foram, pelo que são.

Assim, agradeço:

À **Fapesp** pelo financiamento deste trabalho durante sua etapa inicial como dissertação de mestrado, um apoio importante e inesperado que foi decisivo por razões que extrapolam esta tese.

Aos funcionários da Secretaria de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, que sempre se mostraram muito atenciosos e pacientes, em particular ao **Marcelo**. Aos funcionários da Biblioteca dessa mesma faculdade, em especial à compreensiva e atenciosa **Margarida**.

Aos colegas e amigos com quem convivi durante os primeiros anos dessa pós-graduação e que me receberam amistosamente no antigo grupo TEIA, alguns dos quais seguem próximos até hoje. **Samia, Isabel, Virgínia, Paulo, Ana, Renata**, obrigado pela leitura atenta do material da primeira qualificação. **Luciana "Mineirinha"**, agradeço por essa mesma leitura e pela coragem, humildade e idealismo que inspiram. **Lesly "Projektorinha"**, por todo incentivo desde que nos conhecemos, pelas ótimas conversas de sempre e os projetos que ainda tocaremos juntos (mas sem notas de rodapé!).

À toda a comunidade da **Escola Waldorf São Paulo**, pais, alunos, funcionários e meus saudosos colegas e amigos professores, em particular minha querida **Clarissa**, o fio de Ariadne que me conduziu para dentro desse labirinto de afeto, respeito, compromisso e esperança. Por terem me dado a rara oportunidade de vivenciar o cotidiano de uma escola antroposófica, sonho que acalentei durante anos sem acreditar que um dia pudesse se tornar realidade. Pelo ambiente amistoso, inspirador e de total liberdade de pensamento, condições ideais para ensinar e aprender. Pelas melhores tardes de quintas-feiras: que saudades das reuniões pedagógicas! Pelos momentos emocionantes (e foram tantos!), pelo carinho com que sempre fui tratado, pelas viagens exteriores e principalmente interiores que propiciaram. Pelos encontros com pessoas incríveis, sem dúvida o maior tesouro que trago dessa breve passagem. Algumas das lembranças mais especiais da minha vida pertencem aos dias em que estive por aí, na casinha de telhado engraçado, justamente no meio da jornada desta tese. *"A partir da força do coração..."*, gratidão por tudo.

Ao Prof.º **Rogério de Almeida**, que generosamente aceitou o convite de última hora para integrar a banca de qualificação do doutorado, oferecendo contribuições relevantes e incentivos inesperados que me deram mais segurança quanto ao caminho escolhido.

À Prof.ª **Ronilda Iyakemi Ribeiro**. Pela oportunidade de ter cursado sua disciplina repleta de momentos e temas corajosos e instigantes, espaço marcante pela ousadia, liberdade intelectual e clima afetuoso. Pelas lições silenciosas de quem circula com elegância, segurança, humildade e muito bom humor entre o sagrado e o profano, costurando um diálogo entre dois espaços

improváveis, a academia e o templo, a psicologia e os orixás, materializando em corpo, mente e espírito (e risadas!) um “encontro de mundos” fascinante. Pela participação importante na banca de qualificação do mestrado, quando não apenas referendou a mudança para o doutorado direto como igualmente incentivou com vigor para que a jornada seguisse adiante. Pela generosidade e carinho com que me acolheu desde o primeiro olhar e pela presença sábia e inspiradora durante uma fase crucial da minha jornada acadêmica. Axé, mestra!

Ao Prof.º **Marcos Ferreira Santos**. Pela sensibilidade em acalmar os candidatos que fariam a prova para o mestrado durante a primeira etapa do processo de seleção de 2008; eu era um deles. Pelo *Om* (☸) espetado na lapela do paletó no dia das entrevistas finais que definiriam os aprovados naquele ano, quando ainda não nos conhecíamos; para alguém preparado para defender com unhas e dentes um projeto sobre espiritualidade no contexto acadêmico, ambiente geralmente refratário a essa temática, foi um momento sincrônico e auspicioso flagrar a sagrada sílaba mântica na mais improvável das situações: Namastê! Pelas sugestões de leitura ainda nos primeiros meses, quando não sabia nem por onde começar a jornada. Pela voz mansa, pelo olhar fundo, pelo abraço fraternal, pelas palavras sábias que fizeram das aulas, todas, momentos cruciais para aprumar o rumo das reflexões e renovar a motivação. Pela ousadia das experimentações artístico-pedagógicas, pela coragem em resgatar questões ancestrais perenes, pela generosidade em compartilhar o que sabe e da forma como o faz, pela autoridade de quem tem as solas cansadas e, acima de tudo, pelo *enraizamento* do que ensina e por isso (e só por isso) inspira. Pelas contribuições fundamentais nas duas qualificações e pela confiança, na primeira delas, ao referendar a mudança do mestrado para o doutorado direto. Nestes tempos neo-alexandrinos, à sombra do Antropoceno, foi transformador ter participado do seu *képos*, ter compartilhado o vinho e celebrado o encontro. Gratidão pelo diálogo. Gratidão pelo silêncio. Gratidão pela *presença*.

Ao Prof.º **Pedro Roberto Jacobi**, meu orientador, que se mostrou acolhedor desde o primeiro contato via email, quando sem que nos conhecêssemos pleiteei ser seu aluno ouvinte, muito antes dessa tese sequer ser concebida. Que me disse "sim" sem pestanejar quando o consultei sobre a possibilidade de orientação no mestrado. Que me aconselhou tentar uma bolsa Fapesp, quando eu sequer acreditava ser capaz de conseguir uma vaga na pós-graduação. Que me sugeriu avançar para o doutorado direto, quando eu ainda me preparava para a primeira qualificação. Que me respeitou nas muitas pausas e dúvidas e retomadas incertas, garantindo o espaço necessário para que eu pudesse reencontrar o rumo que volta e meia perdia. Que me apoiou na seleção dos nomes para todas as bancas. Que me garantiu absoluta e irrestrita liberdade para pensar e criar as questões e caminhos que possibilitaram essa reflexão. Que nunca foi gaiola, mas sempre vento, permitindo que minhas asas batessem livres por aí. Que, finalmente, demonstrou do começo ao fim uma confiança impressionante (que eu mesmo nunca tive) na minha capacidade de cumprir aquilo a que originalmente me propus fazer, apesar das minhas faltas e sumiços e desânimos. Sem você e seu inabalável otimismo, Pedro, esse trabalho simplesmente não existiria desta forma. Minha gratidão pelo "voto no escuro" e pela paciência. Jamais me esquecerei disso.

Aos amigos e amigas que durante os últimos anos foram tão importantes, cada um ao seu modo e momento, pela presença, pelo afeto, por tudo o que já compartilhamos e que ainda compartilharemos. Obrigado pela *philia*! **Erivelton, Patrícia, Vitor, Fernando, Francisco**, tantas boas conversas! **Rafa**, que de milha em milha vive o presente como poucos. **Sandrinha**, comadre felina que inspira pelo jeito doce e compaixão trans-humana. **Roberto e Romildo**, pela presença nos primeiros anos da graduação. **Valquíria**, companheira de tantas prosas acadêmicas e não-acadêmicas; obrigado pelo carinho de sempre, querida! **Teresa**, tão atenciosa, afetuosa, doce; tão meiga... **Luiz Henrique**, andarilho epicurista-rousseauiano, artesão da madeira e da boa convivência, para quem o mundo é pequeno demais pro sorriso, o coração, a coragem e a sabedoria que tem; e com quem compartilho a amizade da amiga **Lígia**, não menos generosa, sempre doce, sempre querida, sempre atenciosa e pronta para conversas que poderiam (literalmente) se estender por horas, menina-mulher cuja sensibilidade transparece na maneira delicada com que tece as palavras da língua que tanto ama e a que se dedica, e cuja ajuda na revisão ortográfica desta tese foi inestimável, algo que apenas uma amiga de longa data poderia ter feito. Obrigado, amiga! E gratidão ainda maior por ter se valido das

asinhas e arco e flecha no momento exato, seu maior presente! **Sarah e Rafa**, “gnomitos”, pela simplicidade, fidelidade, doçura e presença marcante desde que nos conhecemos; casal tão querido com quem compartilhamos alguns dos melhores momentos da vida, como é bom estar junto de vocês, que falta fazem! Zahabarianos, grandes amigos do peito, com quem tenho compartilhado há mais de década momentos únicos e que entre incontáveis outras coisas se tornaram parceiros de vida, amigos de cumes, companheiros de aventuras (literalmente!): **Eliel** “Chivas”, coração de ouro, bom humor inigualável, criatividade única; obrigado, meu querido! **José** “Werther”, serenidade, paciência, sabedoria de quem já iniciou a árdua caminhada interior; obrigado pelo exemplo, Zé! **José** “Farnomir”, o grande amigo da vida acadêmica, com quem mais do que qualquer outro compartilhei momentos e prosas peripatéticas na USP (e tantas vezes fora dela), sonhos e angústias e risadas, numa amizade intensa e tão importante. Obrigado pela presença, Zé! Seguimos juntos, sempre! **Thiago** “Telurian”, nosso efebo-prodígio *burtoniano*, figura marcante que tive a honra de iniciar no “wild”, genial ao seu modo e de uma fidelidade *blasé*; ainda teremos muitos apuros a nos meter, Thiago! **Ricardo** “Cedric”, a amizade mais antiga que já virou irmandade há tempos; companheiro desde a época do “prédio”; quantas coisas vivemos juntos, não, Mestre?! Obrigado por ensinar sem saber que ensina, pela sabedoria *zen* com que tem atravessado esse mundo, pelas grandes conversas e algumas paixões que compartilhamos, pelo *abstract* final; gratidão, Mestre!

À **Serra da Mantiqueira**, em especial seus cumes mais altos. Não importa por onde eu ande, minha eterna gratidão a esse santuário em que tantas vezes *experieci* a sagrada imanência do mundo. No frio da noite, no calor do dia, na brisa e no vento forte, “mergulhado” no capim-elefante, nos charcos, passagens, vales, matas, picos, encostas, cristas, na água de difícil acesso e por isso ainda mais preciosa, nos animais que eventualmente perdem a timidez, nas madrugadas estreladas, no sol que ao nascer por detrás das Agulhas reacende o mundo e a vida, encarnando seu ancestral simbolismo divino; na lua cheia que dispensa lanternas, nas trilhas que aparecem e desaparecem, nos companheiros montanhistas que perambulam em “romaria”, no povo humilde e caloroso que habita suas partes mais baixas... São tantas memórias afetivas que intensificaram minha *identificação* com a imanência do mundo, que não tenho como dar conta delas. Obrigado, “Serra que Chora”. Foi seguindo seus muitos *totens* que sem saber fui me encontrando no labirinto de mim mesmo.

Ao **Fábio**, pela ajuda cotidiana e em especial nos momentos finais desta tese, sem a qual teria sido muito difícil conciliar as exigências todas da vida, e principalmente pela generosidade que em silêncio admiro e tento aprender. Obrigado, nêgo!

Aos muitos “**sobrinhos caninos**”, herança de família, que pela presença regular ajudaram a garantir as melhores condições para que eu pudesse me dedicar a este trabalho nos últimos dois anos. E que por se satisfazerem com tão pouco, apenas atenção e carinho, ensinam em silêncio o que as palavras não alcançam. Aos **filhos felinos**, que com discrição e fidelidade fizeram companhia durante os estudos, aquecendo o colo e a alma, em particular nossa *puma mapuche*, **Panguita**.

À(s) pessoa(s)-que-não-sei-o-nome e que em 1998 fizeram chegar à minha mão o livro *Canção da Natureza*, vindo de algum-lugar-para-lá-do-horizonte. Esta tese de certa forma é o fechamento desse ciclo. Gratidão!

À grande família que ganhei através da minha esposa e que todos esses anos tem sido parte da minha vida. Obrigado pela acolhida, pelo carinho, pela paciência e pela atenção desde o primeiro dia de convivência. Na impossível tarefa de citar todos, meu agradecimento especial à **Janice**, minha “sogra-que-nunca-foi-sogra”, mas uma amiga generosa e afetuosa. Obrigado, Jã! E também à recém-chegada sobrinha-afilhada, **Yolanda**. Que seus dias nesse planeta de infinita beleza sejam longos, pequena. Que você (que sendo criança já sabe) nunca se esqueça de encontrar o *outro* nos *outros todos*; gente, bicho, planta, pedra, água, terra, estrela. Que se *identifique* com eles, pois assim nunca se sentirá totalmente solitária. Nossa linhagem cósmica se perde no “*sombrio abismo do tempo*”... *Unitas multiplex!* Bem-vinda à Gaia, Yo Yo! Agarre o mundo! Agarre-se!

À grande família com quem cresci e me fiz gente, os Nepomucenos e em particular os Costas. Tios e tias e primos e primas e avôs e avós e tias-avós. Nesses improváveis encontros da vida, através das andanças de um icoense, uma jequieense, uma paulistana e um caraguatatubense, estavam as minhas sementes e uma parte das de vocês, bailando por aí *antes-de-sermos!* “*As possibilidades para o futuro serão enormes*”, escreveu um desses andarilhos numa carta datada de 1959. “*Na terra bandeirante (...) espero me firmar definitivamente*”. O resto é história. As nossas, que serão as de outros. Obrigado por tudo o que já vivemos e ainda viveremos juntos. Obrigado pela *con-vivência* amorosa em todos os encontros semanais na alameda tupi-guarani. Não tenho como citar todos, mas vocês sabem quem são e o que compartilhamos. Em particular, agradeço: meu tio **Arnaldo**, companheiro de prosas, ideias e livros, alguns dos quais estão nas referências desta tese, e que muito me inspira pelo humanismo e humildade com que palmilha sua jornada. Ao **Mateus**, que cresceu mais rápido que o tempo, com quem convivi e me doe menos do que gostaria e poderia, mas que sempre foi e sempre será especial. À minha avó **Hilda**, figura única, matriarca que tanta alegria e amor nos deu. À tia-madrinha **Rosângela**, segunda-mãe, por tudo o que fez e faz por mim, pelos meus mais próximos, por todos nós. Obrigado, tia, pela sua generosidade e cuidados infinitos; pelo seu amor maternal que nunca faltou, sempre sobrou. Gratidão eterna!

Ao meu irmão, **Diogo**. Que me ensina e inspira. Que em muitos momentos serve de norte, silenciosamente como convém aos que *sabem-sem-saber-que-sabem*. Que me orgulho do homem que é e que faz tanto bem ao mundo apenas por existir. Que um dia eu tenha um pouco da sua leveza e da sua coragem, da sua compaixão e generosidade. Obrigado por ter compartilhado a vida que heroicamente construiu do nada e que hoje é a nossa vida também, sem nunca ter deixado de ser sua. Sempre juntos, irmão!

À minha mãe, **Vanja**. Que sem notas de rodapé ou bibliografia dá *carne* às ideias desta tese. Que tem o *cuidado* tatuado na alma. Que é catedrática do Amor. Não há espaço aqui para dizer tudo o que precisaria ser dito, muito menos para agradecer à altura do necessário. Gratidão pela vida. Gratidão pelos sacrifícios todos, que não foram poucos. Gratidão pelo privilégio de aprender a todo instante com você. Talvez eu seja mesmo de certa forma seu “professor”, como sempre diz. Mas jamais se esqueça que você é minha Mestra, e que a distância entre um e outro é a diferença entre o que *sabe* e o que *é*. Minha perene referência, meu horizonte utópico. Sempre juntos, mãe!

Ao meu pai, **Julio**. Que ao seu modo também sempre cuidou, muito. Que é igualmente uma referência central na minha vida: pelo que foi, pelo que não foi, pelo que tentou ser, pelo que conseguiu ser. E que por esse caminhar incerto, tão *demasiadamente humano*, onde me enxergo tantas vezes repisando as mesmas pegadas, inspira e materializa a possibilidade do *vir-a-ser*, do *transformar-se* a partir da consciência do inacabamento. Também não há espaço aqui para dizer tudo, para agradecer tudo, para compensar tudo. Gratidão pela vida. Gratidão pelos sacrifícios, imensos. Gratidão pelo exemplo perene, pelo compromisso, pela dignidade, pela responsabilidade. Pela firmeza, sem dúvida. Esta tese é dedicada a você como só poderia ser. Nos vemos nos cumes e nas ondas! Sempre juntos, pai!

À minha esposa, **Simone**. Por onde começar? Como ser justo com a pessoa que mais do que qualquer outra percorreu essa jornada ao meu lado, tantas vezes me carregando nas costas? Que sabe melhor que ninguém os caminhos e descaminhos desse trabalho? Aqui não há espaço para esse agradecimento porque tal espaço simplesmente não existe. Ele precisa ser criado e recriado cotidianamente. Gratidão pelo privilégio de tê-la como companheira de vida. Gratidão por ser quem você é, como é: rara, inspiradora. Gratidão pela confiança e por nunca ter faltado nos momentos mais necessários. Gratidão por também não precisar de notas de rodapé (ainda que saiba manipulá-las) para materializar no “*extraordinário ordinário*” do dia-a-dia o que neste trabalho são apenas palavras e linhas. Esta é a nossa tese. Eu jamais teria chegado até aqui sem você. Obrigado pelo companheirismo e paciência. O farol está aceso e o facho de luz é forte; como sempre foi, como sempre será.

Para além da curva da estrada
Talvez haja um poço, e talvez um castelo,
E talvez apenas a continuação da estrada.
Não sei nem pergunto.
Enquanto vou na estrada antes da curva
Só olho para a estrada antes da curva,
Porque não posso ver senão a estrada antes da curva.
De nada me serviria estar olhando para outro lado
E para aquilo que não vejo.
Importemo-nos apenas com o lugar onde estamos.
Há beleza bastante em estar aqui e não noutra parte qualquer.
Se há alguém para além da curva da estrada,
Esses que se preocupem com o que há para além da curva da estrada.
Essa é que é a estrada para eles.
Se nós tivermos que chegar lá, quando lá chegarmos saberemos.
Por ora só sabemos que lá não estamos.
Aqui há só a estrada antes da curva, e antes da curva
Há a estrada sem curva nenhuma.

Alberto Caeiro, *Para além da curva da estrada*

RESUMO

NEPOMUCENO, T. C. **Educação Ambiental e Espiritualidade Laica: horizontes de um diálogo iniciático.** (Doutorado). 2015, 348 f. Faculdade de Educação, USP.

O movimento ambientalista tem como um dos seus aspectos mais evidentes uma certa mística ou espiritualidade particular que tende a ser qualificada como "ecológica". Esta, por uma questão de filiação histórica, também se revela nos valores e pressupostos teóricos e práticos de algumas correntes da educação ambiental (EA), que na sua maior parte se constituíram no contexto anglo-saxônico antes de se tornarem conhecidas em outros países. De maneira mais específica, contudo, no que tange ao campo da produção de conhecimento (meio acadêmico) da EA brasileira, enquanto temática central a dimensão da espiritualidade não tem merecido a mesma atenção que outras dimensões, como a política e a social. Esta tese, motivada pelo incômodo provocado por essa "área de silêncio", procurou refletir sobre o lugar da espiritualidade na educação ambiental, seus limites e possibilidades, fundamentando-se na problematização de três questões: (1) o conceito contemporâneo de espiritualidade; (2) o lugar da espiritualidade na educação; (3) a importância ancestral da natureza como fonte para a espiritualidade. Na primeira questão o objetivo foi: demarcar o significado que o termo espiritualidade tende a assumir atualmente, diferenciando-o de religião/religiosidade; discutir o conceito de *espiritualidade laica* ou *imanente*, conforme desenvolvido por alguns filósofos contemporâneos, e as noções de *transcendência horizontal* e *imanência do sagrado*, que sem negar a espiritualidade identificam-na como uma metadimensão da condição humana que pode ser cultivada a partir de perspectivas tanto seculares quanto místico-religiosas. Na segunda questão o objetivo foi: discutir um dos dilemas da educação moderna, que se vê pressionada entre o proselitismo religioso e o secularismo empobrecido, discutindo a possibilidade de uma *educação do espírito* que, através de valores laicos importantes para a coexistência e diálogo humano, reconheça a importância da busca (secular ou religiosa) pelo sagrado; apresentar os pressupostos da Educação Holística; discutir a importância da relação mestre-aprendiz em todo processo educativo e em particular no contexto de uma *educação do espírito*. Na terceira questão o objetivo foi: problematizar a dicotomia que opõe natureza sacralizada/dessacralizada no mundo moderno; discutir a espiritualidade do movimento ambientalista e em particular da Ecologia Profunda; apresentar propostas de religiosidades planetárias laicas; problematizar as condições para que religiosidades ecológicas se estabeleçam no cenário contemporâneo. Finalmente, no quarto capítulo, a partir das fundamentações anteriores e numa inflexão mais autoral, buscou-se: (1) problematizar a "ausência em termos" da espiritualidade e do sagrado nas pesquisas em educação ambiental no Brasil, considerando como hipóteses explicativas (a) a indiferença do meio acadêmico ao campo da espiritualidade, em parte por esta ainda ser associada às religiões organizadas e práticas neo-esotéricas no estilo Nova Era, e (b) à crescente influência da macrotendência crítica da EA, que ao enfatizar corretamente a importância das dimensões político-social para a práxis do campo, tendem a desconsiderar outras dimensões e em particular a da espiritualidade/sagrado, que por sua vez é relevante entre as correntes consideradas conservadoras; (2) sugerir alguns pontos fundamentais de convergência entre a noção de espiritualidade laica e as questões e temas da educação ambiental, elaborando-os a fim de discutir a *vocação espiritual* da EA e seu potencial "iniciático", na medida em que é capaz de desvelar elementos para uma *transcendência imanente*. Como conclusão, é discutida a relevância de uma educação ambiental que também valorize a dimensão espiritual no atual contexto de crescentes incertezas desse *mundo reduzido* que parece se tornar a marca do Antropoceno.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritualidade, Educação Ambiental, Imanência, Laicidade.

ABSTRACT

NEPOMUCENO, T. C. **Environmental Education and Lay Spirituality: horizons of an initiatory dialogue.** (Doctorate). 2015, 348 f. Faculty of Education, USP.

The environmental movement has as one of its most evident facets a certain mystique or particular spirituality which usually tends to be characterised as "green". Thus, as matter of historical association, this distinctive feature is also present in the standards as well as in the theoretical and practical assumptions of some current environmental education (EE) practices, which firstly shaped the Anglo-Saxon context before becoming known in other countries. More specifically, however, with respect to the academic milieu of the Brazilian EE, as a central theme the dimension of spirituality has not received the same attention as other dimensions, such as the political and the social. Motivated by this fact this thesis sought to examine the place of spirituality in environmental education, including its limits and possibilities. To achieve this aim, this thesis is supported by three guiding objectives as follows: (1) the contemporary concept of spirituality; (2) the place of spirituality in education; (3) the ancestral importance of nature as a source for spirituality. In the first objective the aim was to determine the current meaning carried by the term spirituality, focusing on differentiating it from religion and/or religiosity; this is followed by the introduction and discussion of the concept of *secular* or *immanent spirituality* as developed by some contemporary philosophers, as well as the *horizontal transcendence* and *sacred immanence*, which without denying the role of spirituality identify it as a meta-dimension of the human condition that can be grown from both secular and mystical-religious perspectives. The second objective sought to discuss one of the dilemmas present in contemporary education, embodied by the contrast between religious proselytism and the impoverished secularism. This section also argues for the possibility of an *education of the spirit* which, through important secular values for coexistence and human dialogue, recognises the relevance of the individual search of both the secular or religious sacred practices. Within the second objective, this thesis then explores the assumptions of the Holistic Education examining the importance of the master-disciple relationship in any educational process, and in the context of an education of the spirit in particular. The aim of the third objective was to shed light on the dichotomy which opposes sacralised/desecrated facets of the nature in the contemporary world. The third objective also aims to discuss the spirituality of the environmental movement and of the Deep Ecology in particular; to examine current proposals of a secular planetary religiosity; and to further explore the conditions enabling ecological religiosities to be established in the contemporary society. Lastly, in the fourth chapter draws from the earlier theoretical foundations focusing on a more authorial inflection in order to: (1) discuss the "absence in terms" of spirituality and the sacred in research in environmental education in Brazil, considering as explanatory hypotheses (a) the indifference from academia to the field of spirituality, partly explained by the latter being often associated with organized religions and neo-esoteric practices commonly known as New Age, and (b) the growing influence of the EE macro-critical tendency, which properly emphasizes the importance of the political and social dimensions in the everyday practice but tend to ignore other dimensions, in particular the spiritual/sacred, which in turn is relevant among the conservative camps; (2) suggest fundamental points of convergence between the notion of lay spirituality and the issues and themes directly related to environmental education, focussing on the discussion of the EE spiritual vocation and its initiatory potential, in that it is able to reveal elements to an immanent transcendence. In conclusion, we discuss the importance of an environmental education that also values the spiritual dimension in the current context of increasing uncertainty which is part of the current dwindling social practices that seems to become the hallmark of the Anthropocene.

KEYWORDS: Spirituality, Environmental Education, Immanence, Secularism.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Ou como continuo por outros meios..... 21

INTRODUÇÃO

Ou sobre o espectro de uma certa espiritualidade que ronda o Antropoceno..... 31

CAPÍTULO I. ESPIRITUALIDADE: QUAL E POR QUÊ?..... 45

1.1 A espiritualidade (ainda) na berlinda acadêmica..... 47

1.2 Religião e Espiritualidade: pistas etimológicas..... 50

1.3 Para além da etimologia: o problema das definições semânticas..... 52

1.4 Avançando no território da espiritualidade..... 72

1.5 Espiritualidade secular..... 82

1.5.1. Espiritualidade naturalizada: “amor bem pensado à vida”..... 83

1.5.2 Espiritualidade imanente: “a eternidade é agora; o Reino é aqui”..... 91

1.5.3 Espiritualidade laica: “transcendência horizontal”..... 103

1.5.4 Espiritualidade Secular e Filosofia: algumas considerações..... 113

1.6 Espiritualidade: qual e por quê, afinal?..... 118

CAPÍTULO II. ESPIRITUALIDADE E EDUCAÇÃO..... 125

2.1 Breve introdução a um permanente mal-estar: o dilema do ensino religioso..... 127

2.2 Decifra-me ou te devoro: ensino religioso ou educação do espírito?..... 135

2.3 Universal, permanente e difusa..... 138

2.4 Ensino secular e educação do espírito..... 141

2.5 O espírito, cerne da educação holística..... 145

2.6 O lugar da espiritualidade na educação..... 151

2.7 A força espiritual do mestre e o dilema do educador que se quer “holístico”..... 156

CAPÍTULO III. ESPIRITUALIDADE E NATUREZA..... 161

3.1 O paradoxo do sagrado num mundo aparentemente dessacralizado..... 163

3.2 A dimensão espiritual do meio ambientalista..... 169

3.2.1 Gaia e as novas representações do sagrado: “*dark green religion*”..... 171

3.2.2 O lado sombrio de Gaia: um dilema..... 178

3.3 Religião da natureza e nova mitologia..... 182

3.4 O fundamento espiritual da Ecologia Profunda..... 197

3.5 O desafio do retorno por caminhos inéditos..... 222

CAPÍTULO IV - EDUCAÇÃO AMBIENTAL & ESPIRITUALIDADE.....	225
4.1 A permanência de uma ausência (em termos), e algumas suspeitas quanto a isso.....	227
4.1.1 Rastreamento o lugar da espiritualidade nas pesquisas em EA.....	227
4.1.2 O dilema da espiritualidade no embate das macro-tendências da EA brasileira....	243
4.2 A espiritualidade da Carta da Terra.....	259
4.3 Uma proposta para pensar a espiritualidade.....	263
4.4 A vocação espiritual da Educação Ambiental.....	266
4.4.1 Pertencimento-Comunhão: <i>unitas multiplex</i>	276
4.4.2 Cuidado-Compaixão: <i>responsabilidade universal</i>	283
4.4.3 Simplicidade-Plenitude: <i>simplicidade voluntária</i>	290
4.4.4 Espanto-Reverência: <i>à deriva no oceano cósmico</i>	298
4.4.5 Transformação-Transcendência: <i>consciência do inacabamento</i>	311
4.5 Muitos mestres.....	315
CONCLUSÃO	
<i>Educação Ambiental & Espiritualidade no Antropoceno</i>	321
REFERÊNCIAS	333

APRESENTAÇÃO

ou como continuo por outros meios

"(...) o objeto é a continuação do sujeito por outros meios.
Por isso, todo conhecimento científico é autoconhecimento."

Boaventura de Souza Santos

No primeiro semestre de 2007 tive o *insight* daquele que viria a ser o tema de pesquisa desta tese. Estava então no último ano da graduação em História e participava como aluno ouvinte da disciplina *Educação, Ambiente e Sociedade*, ministrada pelo Prof. Pedro Jacobi no curso de Pedagogia da FE-USP. Para uma certa aula, uma das leituras obrigatórias foi o texto "Ecopedagogia", de Maria Rita Avanzi, que explicava em pinceladas gerais essa interessante corrente da educação ambiental latino-americana. Em aulas anteriores já tínhamos lido outros trabalhos que tratavam de temas diversos da educação ambiental (EA). O texto de Avanzi sobre ecopedagogia, contudo, se diferenciava de todos os anteriores porque trazia um elemento radicalmente novo. Pela primeira vez nas leituras da disciplina apareciam os termos *espiritual* e *espiritualidade*. O trecho específico, na página 39, é este que reproduzo (estão sublinhados os mesmos pontos que à época também sublinhei).

Fala-se de uma "ecologia fundamentada eticamente" que associa o equilíbrio ecológico a mudanças profundas na percepção dos seres humanos sobre o papel que devem desempenhar no "ecossistema planetário". Cabe destacar que essa percepção não resulta, para a proposta ecopedagógica, do estabelecimento de uma relação lógica, linear, mas do vivencial, da cotidianidade, da busca por uma "revolução espiritual". Assim, a concepção da Natureza que fundamenta a Ecopedagogia está associada também a elementos espirituais, relacionados ao reencantamento do mundo, à atribuição de sentido à vida. Uma acepção do espiritual que não se resume especificamente a questões religiosas. (AVANZI in LAYRARGUES, 2004, p.39)

À caneta vermelha, anotei logo abaixo desse trecho: "*espiritualidade, reencantamento do mundo*". E imediatamente percebi o que aquilo significava. Depois de ter atravessado a graduação com uma permanente angústia por não encontrar nenhum tema de pesquisa que me mobilizasse a ponto de desejar prosseguir os estudos na pós-graduação, descobria enfim, numa leitura despreziosa como aluno ouvinte, aquele que afinal seria o meu tema de pesquisa no mestrado (que após a qualificação, em 2011, se converteria em doutorado direto). Tema, aliás, que havia estado por perto o tempo todo.

Naquela época, já há alguns anos vinha travando contato com artigos e livros sobre a ecologia profunda, corrente do pensamento ambientalista mais conhecida na América do Norte e Europa e que tem na abertura para a dimensão da espiritualidade um dos seus aspectos diferenciais. Lia também, muito, as reflexões de Leonardo Boff, autor com quem sempre me identifiquei e que no Brasil é de longe o pensador que mais se dedica à temática *ecologia & espiritualidade*. Era este assunto, afinal, o que mais me interessava nesses trabalhos de Boff e da Ecologia Profunda, mas que por uma certa dose de imaturidade e muito auto condicionamento acadêmico jamais tinha seriamente considerado explorá-lo numa pesquisa de pós-graduação. Como falar de espiritualidade na universidade? Haveria espaço para isso?

O *insight* me despertou para as possibilidades do tema. No mesmo dia fiz uma pesquisa rápida no sistema de busca virtual das bibliotecas da USP e não encontrei nenhuma tese de mestrado ou doutorado que tratasse especificamente do assunto, sinal que deveria ser uma temática de fato pouco explorada. Consultei então o Prof. Pedro Jacobi a respeito da possibilidade de me orientar nesse processo, que sem titubear concordou. Um ano depois, em abril de 2008, apresentei meu projeto de pesquisa ao processo seletivo para o programa de pós-graduação da Faculdade de Educação da USP e ao programa de bolsas da Fapesp, tendo sido, felizmente, aprovado em ambos. O título do projeto então apresentado foi *Educação Ambiental e Espiritualidade: Discutindo o potencial da educação ambiental no desenvolvimento da espiritualidade dos educandos*. Aqui reproduzo uma parte do resumo:

O presente projeto de pesquisa tem por objetivo discutir a legitimidade, os fundamentos, o potencial e os limites de uma educação ambiental que contemple, nas suas reflexões e práticas, o desenvolvimento da espiritualidade dos educandos. Para tanto, cumprimos inicialmente três etapas. Primeiro analisaremos o significado do conceito-chave espiritualidade, dissociando-o do termo religião. Depois analisaremos a importância da dimensão espiritual para a educação holística. Finalmente, analisaremos os fundamentos espirituais de duas correntes do pensamento ambiental contemporâneo: a ecologia profunda e a ecoteologia. Buscaremos então compreender as interações desses três elementos – espiritualidade, educação e meio ambiente – a fim de identificar possíveis pontos de convergência entre a espiritualidade defendida pela educação holística e a temática ambiental, pontos estes que nos possibilitarão propor caminhos para uma educação ambiental comprometida não apenas com os desafios socioambientais, mas também com o desenvolvimento da espiritualidade dos educandos.

Apesar de tudo estar dando muito certo, uns poucos meses depois do início do prazo oficial percebi que as coisas já não pareciam mais tão claras quanto eu imaginava que estivessem. Conforme previsto no próprio projeto, a primeira parte da pesquisa seria dedicada a esclarecer o conceito-chave espiritualidade, diferenciando-o do termo religião. A intenção

era argumentar sobre a espiritualidade como uma dimensão constitutiva dos seres humanos, uma metadimensão capaz de mediar o acesso à esfera do sagrado sem que para tanto fosse necessário qualquer tipo de vínculo religioso. Queria falar sobre espiritualidade fora do contexto das tradições de fé institucionalizadas, basicamente sobre a noção contemporânea que o termo vai assumindo. No entanto, uma permanente sensação de estranhamento pairava no ar. Foi preciso quase um ano para que eu enfim compreendesse o que estava acontecendo. Nesse meio tempo a pesquisa ficou praticamente paralisada, à parte algumas leituras esparsas. A sensação de culpa era esmagadora. Eu tinha largado meu emprego e contava com o apoio da minha esposa, familiares e amigos para me dedicar à tese, estava com uma bolsa de pesquisa e ainda assim não conseguia produzir. E o tempo passava...

Para explicar essa paralisia - e sua importância para o presente trabalho - tenho que comentar brevemente algumas das minhas concepções espirituais e filosóficas, o meu *eixo existencial*. Nunca fui ateu, mas sempre tendi ao ceticismo. Desde muito cedo tenho uma percepção bastante científica do mundo e durante boa parte da infância considerei a possibilidade de ser “cientista” quando adulto (falava cientista, mas meu imaginário girava em torno de uma figura mais romântica e já praticamente desaparecida, o "*naturalista vitoriano*" estilo Darwin, que passa muito tempo em campo e tende ao generalismo). Cheguei inclusive a prestar vestibular para o curso de biologia. Só no início da juventude adulta, por volta dos dezoito anos, é que me reconheci portador de uma fé metafísica autêntica. Foi quando me descobri espírita, muito devido à influência dos meus pais, também recém chegados a essa religião. No meu caso, creio que não foi à toa que a doutrina de Allan Kardec me abrisse finalmente as portas para o sagrado. Sistematizado na França em meados do século XIX, o espiritismo se define como ciência e fé, mote perfeito para alguém que, como eu, não abria mão da razão. A doutrina de fato me trouxe conforto e explicações apaziguadoras para as velhas questões ontológicas. Por um período da minha vida tive plena convicção de quem eu era (um espírito encarnado), de onde vinha (de outras vidas de expiação) e para onde iria quando morresse (para o plano espiritual e em seguida para uma outra encarnação, cumprindo o ciclo cósmico rumo à evolução infinita). O encontro com ícones importantes do espiritismo brasileiro, dentre os quais o grande Francisco Cândido Xavier em Uberaba (por duas vezes) e Divaldo Pereira Franco, e a certeza de que as poucas sessões de psicografia que testemunhei não eram produto de fraude reforçaram a minha fé. Foram anos de paz existencial, tranquilidade e certezas sobre os desígnios do universo. A lei de causa e efeito me ajudava a compreender as tragédias individuais e coletivas e alertava sobre a necessidade da reforma íntima, meta primeira – ao menos na teoria – para qualquer espírita.

Com o tempo comecei a ler e aprender um pouco mais sobre algumas tradições espirituais do oriente, particularmente o budismo tibetano e o zen. Nada de estudos aprofundados, apenas o suficiente para travar contato com os fundamentos elementares que desde o primeiro momento me despertaram uma admiração espontânea por essas sabedorias ancestrais. Depois vieram leituras básicas sobre mitologia (em especial através do trabalho sedutor de Joseph Campbell) que reorientaram meu olhar a respeito das tradições religiosas, inclusive sobre o próprio catolicismo que nunca me atraiu, nem mesmo depois de um ano inteiro de preparação religiosa para poder ter a minha "primeira comunhão" - não sabia à época, mas a minha verdadeira primeira comunhão já tinha acontecido muito antes através da curiosidade que nutria pela natureza.

Por algum motivo cuja razão ainda não compreendi, a partir dos meus 25, 26 anos comecei a me afastar discretamente do espiritismo, até que num certo momento já perto dos trinta eu não me reconhecia mais como espírita. Foi estranho no início. Por anos o espiritismo havia fornecido a resposta fácil a qualquer um que me perguntasse “*qual a sua religião?*”. Agora, esta voltava a ser um emaranhado de explicações metafísicas que quase sempre só faziam sentido pra mim e que demandavam alguns minutos para serem formuladas e explicadas – o que certamente fazia com que meu interlocutor se arrependesse da própria curiosidade. A essa altura eu seguia acreditando que uma força maior havia criado tudo isso e governava a realidade a partir de certas leis mais ou menos inteligíveis. Seguia acreditando também na reencarnação, mas não estava mais tão satisfeito com a concepção de plano espiritual oferecida pelo espiritismo e sua noção de progresso cósmico linear ininterrupto, que cada vez mais me parecia tão apropriadamente oitocentista quanto a ideia de progresso material e político que animou os corações vitorianos até pelo menos 1914, quando a Europa mergulhou na própria barbárie. Tudo era reconfortante demais, perfeito demais para que meu velho ceticismo continuasse adormecido. Não por acaso ele despertou.

O fato é que eu estava voltando às raízes, de certa forma. Desde os 19 anos trilhas e travessias de montanha, sem guias ou agências mas ao lado dos melhores amigos (e uma ou outra vez do meu pai) tinham se tornado experiências fundamentais para a conservação da minha saúde integral. No total representavam raros momentos no ano, mas estes estavam sempre entre os mais especiais. Ao contrário do que costuma acontecer, caminhadas desse tipo não eram uma tradição de infância na minha vida. Até o fim da adolescência tive apenas uma chance de acampar e fazer uma "trilha longa" (para uma criança, claro: a subida da Pedra Grande de Atibaia, acompanhado por um tio). Como "menino da cidade" e classe média, parques e praias foram via de regra a experiência padrão

de contato mais direto com a natureza (domesticadíssima, sim, mas na infância essas problematizações teóricas não significam nada). De alguma forma, contudo, sentia que nesse tipo de contato, mesmo tão elementar e filtrado, estavam momentos de incomparável alegria e satisfação interior. Nem de longe tinha condições de elaborar isso como algo além do mero prazer, muito menos identificar aí questões mais profundas, espirituais. Estavam lá, por certo, mas eu ainda não sabia.

No processo de afastamento da doutrina de Allan Kardec, em algum ponto no final da minha terceira década de vida percebi que há muito tempo já não sabia mais o que era ter fé numa verdade transcendente como o mundo dos espíritos, que havia sido parte do meu eixo existencial por alguns anos. Apesar disso, seguia cada vez mais convicto de que algo inacessível (o Mistério) ordenava o cosmo e que a natureza oferecia-se como um caminho para experienciá-lo. Nesse momento minhas leituras de ecologia profunda e ecoteologia serviram como fundamento para essa perspectiva quase animista. Foi quando as tradições espirituais mais ancestrais passaram a provocar meu interesse teórico. Li, entre outros livros, *Dersu Uzala*, o relato do russo Vladimir Arsenyev sobre um caçador nativo das florestas siberianas cuja cosmovisão animista contrastava em tudo com a realidade desencantada da era da máquina e da eletricidade. Dersu via o mundo – árvores, pedras, montanhas, terra, animais e até objetos – como seres providos de vontade própria e com os quais ele, na condição de homem, compartilhava a existência em pé de igualdade. Não via a si mesmo como um sujeito à parte do mundo. Era fascinante! Como diz Campbell:

Você vive outra realidade quando cresce lá fora, no meio da floresta, ao lado dos pequenos esquilos e das grandes corujas. Todas essas coisas estão ao seu redor como presenças, representam forças, poderes e possibilidades mágicas de vida que, embora não sejam suas, fazem parte da vida que lhe franqueiam o caminho da vida. Então você descobre tudo isso ecoando em você, porque você é a natureza. (CAMPBELL, 1990, p.98)

Eu nem de longe tinha crescido "lá fora". Bem ao contrário, era apenas mais um filho da cultura urbano-industrial do final do século XX. Mas as leituras sobre ecologia profunda e ecoteologia foram alimentando minha fome-vazio interior, não no sentido de falarem de algo novo mas de revelarem alguma coisa que eu de certa forma já sabia porque já sentia (é o que chamo de *enraizamento*, a compreensão afetiva). Por isso crescia o desejo de também vislumbrar o sagrado na natureza, mas me sentia desencantado demais para isso, sem olhos que pudessem ver ou ouvidos que pudessem ouvir, afastado no tempo e no espaço de qualquer cosmovisão anímica capaz de furar o bloqueio da minha mente racional. Cheguei até a participar de um ritual do Santo Daime numa óbvia tentativa de demolir esses entraves que

impediam (conforme acreditava) qualquer hierofania (a descoberta do sagrado no mundo). Eu buscava uma experiência mística que me propiciasse a mesma e intensa sensação de pertencimento relatada por várias pessoas que provaram do chá sagrado da *ayahuasca*, buscava uma experiência que me oferecesse na prática aquilo que eu já conhecia através da teoria da ecologia profunda e da ecoteologia, uma sensação de *pertencimento, de unidade* com o Todo. A participação no ritual foi inesquecível, mas muito aquém das minhas expectativas. Não tive a *miração* que tanto falam os daimistas. Pior que a frustração foi a suspeita de que essa experiência do sagrado não viria de nenhuma outra forma, já que a força do Daime me parecia até então o caminho mais promissor para alcançar esse objetivo.

Foi nesse contexto de grande ansiedade existencial que iniciei esta pesquisa. Naqueles primeiros meses de 2009 eu seguia no propósito de traçar paralelos entre a espiritualidade e a educação ambiental, interessado em pensar algo como uma *educação ambiental profunda* focada no “*despertar da espiritualidade dos educandos*”. Uma educação ambiental que, acolhendo a dimensão espiritual, abrisse as portas para que o sagrado se fizesse presente, reencantando o mundo dessacralizado da educação contemporânea. O problema – que nessa época eu ainda não conhecia a real dimensão – é que depois de um longo processo de afastamento era eu mesmo, afinal, quem estava cada vez mais desencantado. A frustrante experiência com o Daime alimentou meu crescente ceticismo, impossibilitando aos poucos a *veracidade existencial* do tipo de pesquisa que eu queria e precisava realizar. Ao longo do ano de 2009, o primeiro ano da tese, sem perceber fui abandonando toda e qualquer expectativa de experienciar o sagrado através da natureza. Quando me dei conta plenamente disso o projeto de pesquisa original passou a me parecer uma proposta completamente estranha e inviável, afinal, como escrever sobre algo que eu mesmo não mais sentia no meu íntimo como factível? Como defender o suposto potencial de uma educação ambiental aberta ao diálogo com a dimensão espiritual, sendo que eu estava cada vez mais cético e fechado para a dimensão do sagrado? Parafraseando a paráfrase de Boaventura Souza Santos, *eu já não me continuava mais pelo objeto de pesquisa escolhido*. Crise braba.

Nos primeiros meses de 2010 meu estado de ânimo não era dos melhores. A sensação de urgência quanto à pesquisa me corroía. Estava na metade do prazo para o final da bolsa e tinha evoluído muito pouco com as reflexões. Pior, não conseguia encontrar novos caminhos para superar isso. Foi então que inesperadamente as coisas começaram a mudar. Visitando um sebo no centro de São Paulo me deparei (acaso ou sincronia?) com um livro do filósofo francês contemporâneo André Comte-Sponville, que àquela altura era para mim

pouco mais do que um nome relativamente familiar. O título, *O espírito do ateísmo*, me fisgou a atenção imediatamente. Apesar de não me reconhecer como ateu, achei que ali possivelmente haveria alguma coisa interessante para a pesquisa. O tiro foi certo. Em dois dias fui absolutamente consumido pela obra. Hoje, com o afastamento necessário, entendo um pouco mais o que aconteceu em março de 2010. As reflexões de Comte-Sponville serviram como porta de acesso para um universo de possibilidades que de certa forma atendiam às minhas inquietações existenciais e legitimavam o tipo de relação com a natureza que eu tinha estabelecido durante a infância e adolescência (apesar desse não ser o foco da obra). Eu basicamente havia me reencontrado através do pensamento de Comte-Sponville.

E me reencontrei como agnóstico (ainda que o filósofo seja um ateu que faça pouco caso do agnosticismo, no que discordo, claro, porque *tenho* uma opinião: "*digamos que o agnóstico marca a opção 'sem opinião' na grande pesquisa metafísica*"), uma realidade nova para alguém que há mais de uma década convivia com a relativa tranquilidade de algumas verdades de fé. Agnóstico assumido, aliás. Saí do armário, como se diz por aí. Acontece que já testemunhei fatos – como as psicografias em Uberaba e trabalhos espirituais de outras tradições – que são fortes demais para serem esquecidos ou ignorados e que sugerem com tintas fortes que de fato talvez existam mais coisas entre o céu e a terra do que nossa vã filosofia é capaz de compreender. Por outro lado, meu espírito tomesiano e apaixonadamente científico não consegue deixar de formular perguntas e mais perguntas que tornam difícil a adesão sincera ao universo da religiosidade. Entre um extremo e outro da minha personalidade (entre o crente que me tornei e o cético que sempre fui) sigo convicto – foi o que aprendi nos livros e com alguns mestres vivos, como um certo ferreiro crepuscular e uma Iya-agba dos olhos azuis – que o território do sagrado é um dos capítulos mais fascinantes da história da humanidade. Me reencontrei, portanto, como um agnóstico que reconhece com entusiasmo o fascínio, a importância, a beleza e a profundidade (mitológica, religiosa, histórica, antropológica, psicológica, artística, filosófica) do sagrado, tanto quanto o fascínio, a importância, a beleza e a profundidade - portanto, a espiritualidade - da grande aventura científica, e que tenta na medida do possível integrar esses opostos que na verdade não estão em oposição absoluta. Na maneira como vejo, o Mistério da existência é *tremendum et fascinans* demais para que eu me aliste radicalmente em qualquer um desses flancos. Ao menos por enquanto, ao menos nesta fase da minha vida (sendo inacabado como qualquer outro, a maré sempre pode virar...), prefiro me ater ao melhor de ambos os mundos e tentar me concentrar na única coisa que de fato parece inquestionável: esta vida, este mundo, este tempo. Sagrados, por si só. O que virá depois, seja o que for, será um luxo extra e muito bem

vindo. E se nada vier, o simples fato de ter participado dessa grande jornada e ter podido refletir sobre ela já basta. Não há privilégio maior.

Talvez como desdobramento desse realinhamento existencial, em setembro de 2010, caminhando sozinho pelo norte da Isla del Sol no Titicaca boliviano, território sagrado para os povos ancestrais do altiplano andino, tive finalmente a experiência de expansão da consciência (uma *identificação*, como diria Arne Naess, o "pai" da ecologia profunda) que me desvelou, na eternidade de um instante, não o sagrado no mundo mas o mundo como sagrado. Durou pouco, possivelmente pouco mais de um minuto, mas deixou marcas profundas. Ficará para sempre gravada entre as impressões mais fortes que já tive na vida, a primeira e única desse tipo até hoje. Quando voltei, passadas algumas semanas, escrevi sobre isso:

Já estava caminhando sozinho há pelo menos duas horas, cada vez mais fascinado pela solidão e pela paisagem, quando aconteceu. Durante o êxtase, o quase transe (sem fazer uso de substância alguma e há semanas completamente aclimatado à altitude), veio a sensação de pertencimento absoluto e a consciência totalmente presente ali, naquele pedaço do mundo. Difícil descrever com palavras. Nunca tinha sentido nada parecido apesar de conhecer na teoria aquela sensação. Foi uma experiência de completude e não teve nada a ver com qualquer tipo de crença metafísica. Não "senti Deus", deuses ou energias místicas. Senti apenas e tão somente uma paz profunda, a certeza de que eu também era parte de toda aquela poeira cósmica materializada em lago, céu, montanhas, plantas, animais, pedras, sol. Foi um momento de transcendência, mas horizontal. De transcendência imanente. Deixei na estrada uma mensagem escrita com pedras para registrar o que eu estava sentido: "amo vocês". Vocês quem? Naquele momento, tudo e todos. Estava explodindo de amor, o self mais expandido do que jamais estive. E aí, depois de caminhar alguns metros eu paro para tirar uma última foto do norte da ilha antes de virar o morro e mudar as vistas, e na hora que o dedo está apertando o botão eu vejo pelo visor duas ave-marias voando no canto da tela. Dizem os nativos que quando essas aves voam solitárias significa mau agouro. Em dupla, boa sorte e proteção. E elas apareceram no pico do meu êxtase. Foi a tarde mais inesquecível da minha vida. Única. E quando eu a relembro sinto uma fração daquilo que senti então.



Foi a partir dessa nova perspectiva, dessa reformulação interior que aos poucos foi acontecendo ao longo do ano de 2010, que minha pesquisa original se alterou em alguns aspectos cruciais. Desde a leitura de Comte-Sponville passei a fundamentar meus argumentos no conceito de *espiritualidade imanente ou laica*, desenvolvido por ele e outros pensadores; um entendimento de espiritualidade que a meu ver parece capaz de ser apreciado (e eventualmente compartilhado) por religiosos, místicos, ateus, agnósticos e indiferentes (sem que tenham que abrir mão das suas convicções; desde que abram mão de qualquer tipo de sectarismo) devido ao foco naquilo que temos em comum, aquilo que (queiramos ou não) somos obrigados a compartilhar: a condição humana, a comunidade da vida terrestre, o planeta, o universo. Uma espiritualidade fundamentada em questões éticas profundas, no reconhecimento do mundo *per se* como sagrado, na aceitação da dimensão trágica da vida como um aspecto indissociável da sua dinâmica, no reconhecimento do Mistério como condição última do cosmo; e que não pode ser compreendida plenamente por palavras (ou teses de doutorado, porque a teoria é só teoria, o que não é pouco mas sempre insuficiente), mas apenas pela experiência da abertura para o outro e para o mundo, que não são a encarnação do Mistério mas o Mistério em si. Uma espiritualidade que foi fundamental para que eu conseguisse lidar com alguma dignidade com a inesperada travessia final do meu pai, mais ou menos quando eu estava no meio dessa jornada acadêmica, e a quem eu dedico esse trabalho.

Por conta dessa nova perspectiva já não cabia mais nesse tipo de pesquisa a abordagem dos fundamentos da ecoteologia devido ao forte componente religioso desta (tenho convicção que outros pesquisadores podem se dedicar a essa temática importante com ainda mais legitimidade). Exceto por esse detalhe, grosso modo esta tese é a materialização ampliada do projeto de pesquisa formulado em 2008. Não houve desde então - como é comum no meio acadêmico - nenhum grande desvio significativo (à parte o do meu eixo existencial, o que certamente não é pouca coisa).

O caminho foi esse. Para que essa tese possa ser compreendida na sua totalidade me pareceu essencial oferecer um resgate biográfico à altura, ainda que isso significasse tornar público alguns dilemas íntimos. Minha relação com esse tema de pesquisa tem sido desde o princípio uma experiência reveladora. A temática em si nunca esteve sob qualquer questionamento pessoal, mas isso não foi suficiente para evitar que durante o processo experimentasse vertiginosos altos e baixos, inevitáveis em qualquer empreendimento de longa duração, acadêmico ou não. Curioso que do *insight* a este ano da defesa, esse trabalho acompanhou por inteiro o meu quinto setênio de vida, que os antroposóficos

identificam como a fase de integração entre a razão e o coração, o masculino e o feminino; *"a pergunta não é mais como eu vivencio o mundo, mas como o mundo está organizado e, nesse contexto, como eu me organizo. (...) morte e ressurreição podem ser vivências da alma nessa época"*, diz Burkhard.

Essa tese é uma parte pequena do que sou e uma parte imensa do que gostaria de ser, mas que ainda não sou (como minha esposa sabe muito bem). É por onde me continuo e principalmente me descontinuo a todo instante. E por tudo isso tem sido uma etapa essencial do meu trôpego processo de autoconhecimento. Foi um privilégio raro ter tido a chance de realizar esse trabalho, mesmo tendo a certeza que lhe ofereci menos do que ele merecia.

Gratidão a todos os que contribuíram com essa jornada.

TCN

Lõnidonjon, "lugar das cheias do rio"

Inverno de 2015



INTRODUÇÃO

ou sobre o espectro de uma certa espiritualidade que ronda o Antropoceno

Hoje a minha crença em Deus está em fase de agnosticismo convicto. Estou comprometido demais com a ciência para ter uma fê pura; espiritualmente para mim também é inaceitável o mundo materialista do fato puro. Arte e ciência parecem interligadas entre si e com a religião, e parecem expandir-se mutuamente. O fato de Gaia poder ser ao mesmo tempo espiritual e científica me satisfaz profundamente. A partir de cartas e conversas, descobri que há um sentimento de compaixão pela Terra e que muita gente sente uma certa necessidade de incluir essas velhas crenças em sua fé, por si mesmos e porque sentem que a Terra de que são parte está ameaçada. De modo algum vejo Gaia como um ser inteligente, um substituto de Deus. Para mim, Gaia está viva e é parte do Universo inefável, e eu sou parte dela.

James Lovelock, *As Eras de Gaia*

No momento em que escrevo esta introdução, o autor da epígrafe acima está sendo homenageado no Museu de Ciência de Londres através de uma exposição de longa duração (12 meses) chamada *Destrancando Lovelock: Cientista, Inventor, Independente*¹. Há motivos de sobra para essa justa homenagem. Entre seus inventos consta um detector de captura de elétrons (criado nos anos 50 e à época mil vezes mais sensível que os demais similares que existiam) que foi decisivo para a compreensão de que a poluição é um fenômeno de impacto local e também global² - uma obviedade que afinal não era tão óbvia até que alguém a provasse. A principal razão da sua fama, entretanto, decorre da famosa Teoria Gaia (ou Hipótese Gaia), elaborada por ele em parceria com a bioquímica Lynn Margulis, e que tem oferecido a fundamentação científica e filosófica - apesar de contar com a crítica e a

¹ O título da exposição em inglês, *Unlocking Lovelock: Scientist, Inventor, Maverick*, é uma brincadeira com o nome do homenageado, que por sua vez remete naturalmente à *lock*, verbo que no inglês significa trancar. Como o objetivo da exposição é justamente revelar ao grande público uma coleção de objetos e registros pessoais do cientista recém adquiridos pelo museu (rascunhos dos seus artigos, cadernos de anotações, ferramentas e equipamentos) e que nunca antes haviam sido exibidos, o título brinca com a ideia de destrancar, abrir (*unlock*) os segredos de Lovelock, revelando a intimidade do trabalho intelectual dessa celebridade do mundo da ciência. Lovelock não é apenas o mais famoso formulador da Teoria Gaia, seu maior feito, é também uma espécie de "professor pardal" que, de um laboratório instalado nos fundos do terreno da sua casa, na zona rural inglesa, cria máquinas e desenvolve novas teorias, e que ainda está ativo intelectualmente mesmo sendo quase um centenário. Apesar de já ter trabalhado para grandes centros de pesquisa como a Nasa, onde inclusive teve o *insight* para elaborar a Teoria Gaia, Lovelock é reconhecido por ter construído ao longo da sua carreira uma posição de livre pensador e cientista independente, um iconoclasta, característica que os curadores da exposição procuraram destacar no título: "*maverick*". Creditou a elaboração da Teoria Gaia a isso e ao fato de tê-la formulado por volta dos 50 anos, quando se sentia mais livre para pensar fora dos termos consagrados pela ciência convencional.

² "Unlocking James Lovelock, science's greatest maverick", The Telegraph, (consultado em 22 de janeiro de 2105) www.telegraph.co.uk/news/science/10735286/Unlocking-James-Lovelock-sciences-greatest-maverick.html

descrença de parte dos especialistas - para a reelaboração da narrativa que a ciência moderna construiu ao longo dos últimos séculos acerca da Terra. Em resumo e através das suas próprias palavras, a tese central dessa teoria é que "*o estado físico e químico da superfície da Terra, da atmosfera e dos oceanos foi e continua a ser ativamente transformado pela presença da própria vida, de modo a ser adequado e confortável*" (Lovelock, 2001, p.158). Para dar mais materialidade a essa definição, basta considerar que o nível de oxigênio na atmosfera - um gás que é produzido principalmente pela fotossíntese - é constante e gira em torno de 21% do total dos gases que a constituem. Esse é "*o ponto em que os riscos e os benefícios estão perfeitamente equilibrados*" (Ibidem, p.86), um pouco acima ou um pouco abaixo e tudo seria muito diferente (taxas de oxigênio mais elevadas, por exemplo, aumentariam a probabilidade de combustão das plantas de maneira exponencial). Segundo o *maverick*, a manutenção desse e de outros aspectos físicos do planeta nas condições ideais para a continuidade das atuais formas de vida é feita por essas próprias formas de vida - o conjunto da *comunidade terrestre* -, conforme interação entre si e com os elementos inorgânicos do planeta. O sistema, portanto, se autorregula. Não é uma máquina operando totalmente às cegas, como a ciência moderna por tanto tempo acreditou (e que em parte ainda acredita, já que como disse essa teoria não é consensual). Daí Lovelock afirmar: a Terra está viva.

As implicações filosóficas, culturais e espirituais dessa hipótese ultrapassam o debate estritamente científico que opõem especialistas. O fato de Lovelock ter acatado a sugestão de seu amigo e vizinho, o escritor e prêmio Nobel Willian Golding, para que a teoria fosse batizada como Gaia, o nome da antiga deusa Terra entre os gregos (que nos hinos homéricos era cantada como "*a mãe de todos, mais antiga de todos os seres*"), foi decisivo para o sucesso desta. Tivesse sido um nome técnico e a repercussão dificilmente teria sido a mesma, ainda que baseada nas mesmas conclusões. É preciso também levar em consideração a sincronia histórica, porque a formulação e divulgação dessa teoria na virada das décadas de 60 e 70 coincidiu com o surgimento do movimento ambientalista mundial e consequente início da popularização da temática ambiental entre o público leigo. Esse é um detalhe chave. No exato momento em que começa a despertar uma consciência "global" (na verdade, especialmente nos setores médios mais progressistas das nações capitalistas centrais do ocidente) acerca do nível de degradação a que o planeta estava sendo submetido pela civilização industrial e os riscos que se acumulavam em decorrência disso, "cientistas da Nasa" (com as credenciais todas que essa dupla qualificação evoca no imaginário coletivo) anunciavam que a Terra não é "só" a Terra, é Gaia, um sistema vivo que procura manter a condição ótima para que a vida continue. Esse acontecimento abriu a possibilidade para

interpretações de toda sorte que viam nele a confirmação científica de algo que os povos ancestrais sempre souberam, que a Terra deve ser reverenciada como a grande mãe, é uma deusa viva (o que de muitas maneiras é coerente, mas que precisaria ser problematizado à luz do conhecimento contemporâneo). Como diz o ditado, juntou a fome com a vontade de comer.

O fato da teoria de Lovelock ser oficialmente apenas isso, uma teoria, bem como o fato de ter sido batizada poeticamente com um nome adequado e forte, mas ainda assim só um nome, desimpedido portanto de obrigações maiores, pouco significou - melhor dizendo, pouco ainda significa - para um determinado público faminto por uma nova mitologia capaz de se adequar ao seus valores e sonhos e por uma espiritualidade que atendesse as angústias existenciais da nossa época. O movimento ambientalista - esse nome genérico para um fenômeno global contemporâneo cujas raízes mais fundas alcançam (a depender da leitura que se faça) o século XVIII, mas que a rigor é filho do século XIX, o período dos poetas românticos e dos transcendentalistas, da urbanização acelerada e da busca da natureza como remédio para os males crescentes da civilização - sempre foi e ainda é atravessado por uma espiritualidade (ou religiosidade) particular que pode ser reconhecida por certos pressupostos gerais (que serão abordados no capítulo III). O eixo dessa espiritualidade, claro, é a relação que estabelecemos como indivíduos e sociedades e, no limite, como espécie, com a Terra. E tem seu foco apontado para o equilíbrio do sistema total, de maneira que as demais criaturas, muito mais velhas que o "*Homo sapiens demens*" e fundamentais para a continuidade da *teia da vida*, possam seguir suas trajetórias evolutivas tanto quanto nós, uma vez que a vida tem *valor intrínseco* (segundo algumas concepções da ética ambiental). Como diz o teólogo e estudioso das religiões Peter Van Ness, "*o foco na totalidade [wholeness] é o que torna o ativismo ecológico impregnado de sentido espiritual*" (VAN NESS,org, 1996, p.9). A presença dessa espiritualidade no movimento é um aspecto que os especialistas do campo ambiental, os próprios ativistas e mesmo o público leigo mais atento já conhece. Apesar desses pressupostos gerais, essa espiritualidade não é homogênea; tal como o movimento ambientalista ela se mostra plural e complexa, variando em intensidade e pressupostos conforme as orientações e valores que mobilizam cada uma das correntes internas do movimento e, como não poderia ser diferente, variando também de pessoa para pessoa. Como observou um membro de longa data e "alta patente" do Greenpeace-USA, o braço estadunidense desse movimento: "*Existe uma aceitação geral entre os membros da equipe de que o que fazemos é espiritual na sua quintessência, apesar de variarem as definições do que se entende por este termo*" (apud in GOTTLIEB, 2013, p.149). É verdade, contudo, que algumas correntes do ambientalismo parecem simplesmente ignorar a

espiritualidade como um aspecto relevante, focando nas suas agendas (conservadoras, técnicas, progressistas ou mesmo revolucionárias) com pragmatismo e alheias à potencialidade que dormita nessa "mística". Outras, ao contrário, como a Ecologia Profunda, fazem dela seu eixo central.

Para esta tese esse tipo de espiritualidade que tradicionalmente é associada ao movimento ambientalista tem extrema relevância, especialmente por se tratar de um epifenômeno que alcança em diferentes graus praticamente todos os setores da sociedade - o que não anula o fato desse movimento continuar sendo o referencial mais óbvio e importante para qualquer pesquisa sobre esse tema. Trata-se de uma espiritualidade que se desnuda tácita ou explicitamente nos discursos da tripulação "pirata" do Sea Sheperd tanto quanto no dos *guerreiros do arco-íris* do Greenpeace, nas ações dos voluntários da Fundação SOS Mata Atlântica e dos membros do Earth Liberation Front, no material impresso pelo Sierra Club e nas campanhas da Conservation International e WWF³, e que também é observável (eis um aspecto importantíssimo aqui) entre cientistas, artistas, políticos (raramente, mas acontece), profissionais de todas as áreas, gente de todas as classes e cores e escolaridades, de todas as nações (o que é facilmente comprovável através de certos grupos das redes sociais), orientações ideológicas e religiosas. E pessoas de todas as idades também, um detalhe que é particularmente relevante para o campo da educação ambiental, cujo público alvo costuma ser os mais jovens. É de se esperar que os padrões gerais de identificação e participação com esse epifenômeno variem em cada um desses nichos e de indivíduo para indivíduo; ele é mais frequente ou ausente, mais radical ou moderado, mais sofisticado ou simples, mais mobilizador ou desmobilizador conforme cada configuração social que se observe. Em larga medida, como veremos no capítulo I, a tendência é que esse tipo de espiritualidade se manifeste em setores mais progressistas (LYNCH, 2007; KING, 2009), já que alguns dos seus pressupostos se chocam com certos valores e princípios que atendem agendas políticas mais conservadoras (como o autoritarismo, o exclusivismo, o patriarcalismo e o dogmatismo). O que não garante, contudo, como as disputas internas do movimento ambientalista atestam, que esse tipo de espiritualidade seja um sucesso no eixo político da esquerda radical; ao contrário, não raro ela é considerada neste eixo como um elemento politicamente irrelevante ou até mesmo desmobilizador.

Para essa introdução, por ora, importa ficar claro que esse tipo de espiritualidade (verde, ecológica, profunda, terrana... as qualificações são muitas) é um

³ Grupos ambientalistas estabelecidos há bastante tempo e que seguem agendas e metodologias de ação diferentes. Exatamente por isso, aos olhos dos governos, corporações, mídia e público geral, ocupam espectros de legitimidade radicalmente distintos, variando entre o "bom mocismo" e o "terrorismo".

epifenômeno multifacetado e difuso. Sua relevância no cenário global não é um consenso, mas na opinião de alguns especialistas, como o antropólogo Bron Taylor, cuja análise terá participação importante no desenvolvimento do capítulo III, trata-se de um tipo de espiritualidade que "*tem se espalhado rapidamente pelo mundo*" (TAYLOR, B., 2010, p.ix).

(...) é como um fantasma. Ela não tem nome ou instituições oficialmente devotadas à sua promoção; nem um único texto sagrado que seus devotos possam colocar num quarto de hotel na esperança de colher no futuro uma safra de almas; nenhuma hierarquia religiosa identificável ou figuras carismáticas responsáveis por espalhar a fé, orientar os fiéis ou praticar rituais. Ainda assim, com atenção e as lentes corretas, a aparição se faz visível. Ela pode ser encontrada nas mentes e corações de indivíduos que fundam e são atraídos para organizações que expressam suas convicções centrais e comprometimentos morais. Ela tem figuras carismáticas e uma hierarquia devotada à sua globalização. Ela é reforçada e espalhada através de manifestações artísticas que com frequência se assemelham, e às vezes são explicitamente projetadas, como rituais religiosos. Ela busca destruir formas de religiosidade incompatíveis com suas próprias percepções morais e espirituais. É considerada perigosa por alguns, enquanto outros a veem como uma possibilidade de salvação. (Ibid, p.ix)

O aumento geral do nível de consciência a respeito da gravidade da crise ambiental é certamente um dos fatores que explicam a difusão global desse tipo de espiritualidade. Conforme os eufemismos todos (bem e mal intencionados) vão se mostrando insuficientes para dar conta das transformações em escala planetária que já não podem mais ser subestimadas (apesar do estado de *negação psíquica* em que vivemos), e que a cada dia potencializam os riscos e fazem mais vítimas em todas as camadas da sociedade (mas em particular, como já seria de se esperar, entre os socialmente vulneráveis), a questão ambiental passa a ocupar cada vez mais o espaço público e conseqüentemente o cotidiano das pessoas, escorregando como uma pegajosa *verdade inconveniente* pelas frestas da psiquê coletiva, entrando sem ser convidada e instalando-se discretamente na sala de estar mental das pessoas. Paulatinamente começamos a compreender o que significa viver no Antropoceno⁴, ainda que o termo não tenha sido oficializado pelos geólogos e esteja longe de se tornar popular entre o grande público - mesmo entre aqueles que se somam às fileiras dos que já sentiram na carne o

⁴Em 2016 o Congresso Internacional de Geologia apreciará se a proposta do químico atmosférico Paul Crutzen será ou não acolhida. No artigo de 2002 em que formalizou o conceito (cunhado pelo biólogo Eugene Stoermer), Crutzen explica que: "*Nos últimos três séculos, os efeitos humanos sobre o meio ambiente global aumentaram. Devido às emissões antropogênicas de dióxido de carbono, o clima global deve se afastar significativamente do seu comportamento natural nos próximos milênios. Parece apropriado atribuir o termo 'Antropoceno' para a atual época geológica, em muitos sentidos dominada pelos humanos, suplementando o Holoceno - o período quente dos últimos 10-12 mil anos. Pode ser dito que o Antropoceno começou na segunda metade do século XVIII, uma vez que análises de ar aprisionado no gelo polar mostram aí o começo da crescente concentração global de dióxido de carbono e metano. Essa data acontece de coincidir com o desenvolvimento da máquina à vapor por James Watt's, em 1784.*" (CRUTZEN, 2002, p.23). Vale notar que o termo antropoceno, além de não ser um consenso científico, já está cercado por diversas críticas. Dumanosky (2009, p.94) questiona, por exemplo, se ele não sugeriria erroneamente que a humanidade está no comando do planeta.

fardo dessa provável nova época geológica. A sedimentação psíquica da ideia de um planeta gravemente enfermo devido à ação humana (ou, antes que os mais críticos com razão se arrepiem, devido a um modelo civilizatório que já esgotou todas as suas possibilidades de sinalizar um futuro coletivo razoável) e a compreensão, na medida em que a ciência avança nas pesquisas, de que certas transformações já são irreparáveis, como a alteração climática em curso, tendem a amplificar a sensibilização das pessoas no que diz respeito à crise instalada. Como uma ferida em aberto que vai se tornando cada vez mais sensível ao toque ou mesmo ao sopro, ela pode desencadear uma miríade de reações que variam desde a adesão aos discursos científicos negacionistas e o escapismo religioso, que vê num futuro próximo a chegada do Juízo Final, até, na outra ponta, uma crescente abertura para certos valores e leituras de mundo compatíveis com esse tipo de espiritualidade ecológica a qual tenho me referido.

No entanto, como já colocado, o aumento da consciência global não explica tudo. Há um outro fator mais importante que antecede no tempo e no alcance o epifenômeno da espiritualidade ecológica: a impressionante transformação cultural que permitiu a emergência de novas formas de espiritualidades (*novas representações do sagrado*, como diz Luc Ferry, 2010, 2012) ao longo do século XX; transformação esta que é, afinal, o *fenômeno* central do qual a espiritualidade ecológica se apresenta como uma das muitas manifestações possíveis.

Porque este será um dos assuntos do longo primeiro capítulo, não vou me estender nele nesta introdução. Importa, contudo, destacar que a noção contemporânea de espiritualidade ainda está em construção, é um campo em aberto que tem merecido alguma atenção de especialistas das mais diferentes áreas e que por vezes sequer concordam com a necessidade de diferenciá-la do termo religiosidade. Este último, contudo, devido à sua patente filiação semântica com a palavra religião, vem perdendo popularidade junto a um certo público que prefere definir a dimensão última da sua subjetividade - aquela que no limite medeia o acesso à dimensão do sagrado - a partir de referências que deixem explícita a desvinculação total com as instituições de fé tradicionais, particularmente com a Igreja Católica. Especialistas sugerem que esse esforço de diferenciação semântico ganha força no Ocidente do pós-guerra, o espaço e momento histórico em que revoluções culturais varreram diferentes partes do mundo com efeitos particularmente acentuados nas sociedades mais afluentes, acelerando a crise de autoridade que atingia as instituições sociais tradicionais como a família, a escola e as organizações religiosas. Como explicarei em detalhes adiante, ainda que essa disputa semântica me pareça uma questão de pouca relevância e que

eventualmente até atrapalhe outros aspectos mais importantes desse debate em torno das novas formas de representação do sagrado no mundo atual, nesta tese, por uma questão de preferência apenas, opto pelo termo espiritualidade para definir o que considero ser a dimensão constitutiva e integradora dos seres humanos, aquela que alimenta e medeia a busca pelas questões existenciais mais profundas e através da qual experienciamos a comunhão, a compaixão, a plenitude, a transcendência, o Mistério. Que essa dimensão seja operada por referenciais religiosos ou místicos, não há nenhuma novidade. É essa afinal a incrível história da religiosidade humana, dos grandes messias, profetas, sábios e gurus, das igrejas e tradições todas, das práticas e rituais e comunidades, dos livros sagrados e milagres. Que essa dimensão seja operada por referenciais seculares, aí sim temos um elemento novo. E que vai ao encontro de uma demanda contemporânea. Ou melhor, de uma fome.

O que a emergência do fenômeno (a espiritualidade contemporânea) e do epifenômeno (a espiritualidade ecológica) sugerem é que com muita frequência o sujeito moderno - esse experimento histórico recente retalhado pelo processo de secularização, pelo fardo do individualismo, pela aceleração do tempo, pela dissolução dos laços sociais, pelo afastamento da natureza, pela alienação do trabalho, pela mecanização da vida, pela invisibilidade pública, pela pasteurização cultural, pelo desencantamento do mundo - está, afinal, espiritualmente faminto. Desesperado por algo que não sabe exatamente o que é, porque não raro sequer tem consciência do seu estado interior. Sua fome, no entanto, eventualmente tem restrições dietéticas. Certas coisas lhe são vedadas porque simplesmente já não caem da mesma forma que antes, lhe dão azia, não são digeridas adequadamente porque esse sujeito se tornou alérgico a elas. Outras, sequer pode sentir o cheiro. É uma fome condicionada, específica, mas não por isso menos fome.

A iniciativa mais recente de alguns filósofos em traçar as fronteiras mínimas para o que vieram a chamar de *espiritualidade laica* ou *imane*nte ou *secular* ou *naturalizada* é, sem sombra de dúvida, um esforço para aplacar não a fome universal do mundo moderno, como se fosse a panaceia capaz de "salvar a humanidade" (supondo que ela precise ser salva), mas talvez a fome de alguns dos seus sujeitos. Particularmente daqueles que ingenuamente se acreditava - ou que se consideravam - que jamais sentiriam tal fome algum dia. Uma longa parte do primeiro capítulo desta tese é dedicada a essa espiritualidade, que não necessariamente pretende ser uma espiritualidade ateia no sentido sectário, como se estivesse vedada aos que se organizam a partir de outros referenciais (caso estes tivessem qualquer interesse nela), mas ser uma tentativa de construir uma base mínima, elementar, que pudesse talvez ser apreciada ou compartilhada de alguma forma com crentes de toda sorte, agnósticos,

indecisos e alheios, possibilitando com isso o diálogo entre diferentes naquilo que cultivam como fundamental para a boa convivência e a vida boa. Uma base que em muitos aspectos é a mesma que sustenta as religiões todas (ou ao menos as maiores, que terminam sendo também as mais conhecidas) naquilo que guardam de mais sábio, hospitaleiro, universal, atemporal, imprescindível. Desse solo comum cada um pode percorrer seu caminho sendo fiel às demandas da própria alma e cultura; ele é fértil para todos, ou assim pretende ser. Mas é incontestável que ao traçar essas fronteiras os filósofos tenham considerado nas suas particularidades existenciais os sujeitos modernos que partem de referenciais não-religiosos, não-metafísicos, não-místicos (uma vez que a adesão sincera a essas possibilidades não é uma escolha real, mas a aceitação de um *chamado* que já não alcança a todos com a mesma força) e que são essencialmente laicos, céticos, com forte inclinação científica, mas não sectários (o que seria uma contradição); que tendem a reconhecer a humanidade, a natureza, o planeta e o universo como aspectos centrais dessa espiritualidade (sem que isso necessariamente implique a adesão às formas mais explícitas de espiritualidades ecológicas). Pelo que escreveram e fizeram e pensaram, Albert Einstein, James Lovelock, Carl Sagan, Arne Naess, Edward Wilson e Edgar Morin (a se considerar o seu Evangelho da Perdição), entre muitos outros, transparecem ao seu modo essa perspectiva. O que sugere, afinal, que a espiritualidade laica é apenas um nome novo para algo que por outros nomes ou mesmo nenhum sempre existiu, possivelmente com maior ou menor adesão, a depender do contexto histórico, e que neste novo século sem dúvida atende a uma parcela significativa dos sujeitos modernos, que por certo são franca minoria entre a hegemonia religiosa (o que não é um problema, se houver diálogo, se houver abertura, se houver comunhão). Como diz Comte-Sponville, "*(...) não se sabe o que havia antes do universo, que não é possível sabê-lo e que os religiosos o ignoram tanto quanto os ateus. A verdade não pertence a ninguém. O mistério tampouco*". (COMTE-SPONVILLE, 2009a, p.14).

É essa concepção de espiritualidade como solo comum que serve de eixo estrutural para esta tese, em torno do qual todas as demais reflexões se organizam. Apesar de aberta para o diálogo franco com outros referenciais religiosos e não religiosos, a rigor, durante a maior parte do percurso, o que estará em discussão é uma noção de espiritualidade laica que busca *enraizar* (compreender afetivamente) a imanência do sagrado através da abertura para o outro (a comunidade da vida), para o mundo (a casa comum), para o universo (o Todo), para, finalmente, o Mistério (que somos, é tudo, que tudo é), abrindo espaço para a possibilidade de uma *transcendência horizontal ou imanente* (FERRY, 2010). Uma espiritualidade ecológica? Sim e não: não, se o que se tiver em mente for as formas de

religiosidade ecológica (*dark green religion*) que Bron Taylor (2010) chama de supranaturalistas, e que se cercam de aspectos místicos e religiosos que ultrapassariam a proposta laica (ainda que estas formas sejam absolutamente legítimas, importantes e potencialmente indispensáveis no Antropoceno); sim, porque o foco na imanência do sagrado implica numa forte carga de atenção com o mundo e os que o habitam, com o tempo presente - o que é o paralelo mais evidente entre a espiritualidade laica e a espiritualidade ecológica naturalista. Mas "ecológica", no caso dessa espiritualidade laica, seria mais uma qualidade que uma qualificação. O mais provável, se fosse o caso de construir uma linhagem ou uma tipologia que desse conta desses fenômenos, é que a espiritualidade laica, sendo um desdobramento da ampla noção contemporânea de espiritualidade, tivesse como um das suas variantes possíveis uma *espiritualidade ecológica naturalista* com interesse ampliado pela natureza e pelas questões ambientais.

Por isso também o foco predominante desta tese mais na espiritualidade laica que nessa ecológica supernaturalista, ainda que muitas vezes seja imperceptível essa fronteira. É que o olhar desse trabalho está voltado para a educação ambiental, que como toda educação se vê diante de uma variabilidade enorme de público. É bom não perder de vista, como lembram especialistas do campo, que *"a condição de abertura e indeterminação do horizonte imaginativo e criativo dos sujeitos que habitam o mundo ultrapassa os modelos epistemológicos, pedagógicos e religiosos que os põem em prática"* (CARVALHO; STEIL, 2003, p.115). Pensar uma noção de espiritualidade que se proponha a ser não-sectária (porque tem como foco primordial o que é compartilhado, a humanidade, o mundo, o cosmo), e que, sem a pretensão de seduzir a gregos e troianos, ao menos se ofereça como uma base para a coexistência, o diálogo e o cultivo do essencial, foi o esforço desse trabalho. Há, no entanto, um certo público que talvez possa se encontrar mais à vontade nesse território que buscarei descortinar. Um que, seja pelos *"ventos secularizantes"* em que vivemos, seja por mera necessidade de auto-afirmação entre o pares, tem sido identificado por especialistas como o segmento que se destaca entre os "sem religião": os jovens (NOVAES, 2004)⁵. Por sem

⁵ A análise de Regina Novaes foi feita em cima dos números do Censo 2000 e outras pesquisas realizadas nos anos seguintes. Esse Censo não é o mais recente. Seja como for, como curiosidade abro parênteses para um detalhe sobre os jovens que se declararam ateus (uma subparte do segmento maior dos "sem religião"): *"Nesta mesma linha de questionamento, também chama a atenção a ênfase no "respeito ao meio ambiente (48%) entre os jovens que se declararam ateus. Lembrando o fato de que esta é uma geração que já recebeu como legado a "descoberta da ecologia", seria interessante saber o que significa este "respeito". Por um lado, é verdade que o "respeito ao meio ambiente" pode ser uma nova formulação para velhas e várias formas de valorização da natureza. Por exemplo, são conhecidas as relações rituais das religiões afro-brasileiras com a flora, o "respeito ao meio ambiente" pode ser a forma de reinterpretar e potencializar hoje práticas tradicionais. Mas, por outro lado, a ênfase ao respeito à natureza pode indicar também que "ser ateu" nos dias atuais pode não ser incongruente com a chamada "espiritualidade ecológica" e com novas possibilidades de (com)sagração da natureza (nota da pesquisadora: "Respeito ao meio ambiente" teve destaque também entre evangélicos*

religião deve-se entender a não filiação formal com as estruturas de fé tradicionais e/ou organizadas, a possibilidade de trânsito entre as diversas crenças do espectro religioso, a bricolagem destas; numa palavra, a livre experimentação, que no caso dos jovens, por estarem em pleno processo de construção das próprias identidades (que depois, sabemos, serão reconstruídas ao longo da vida), ganham um sentido e legitimidade particular, tanto no território do sagrado quanto em outros - como o da sexualidade. O jovem, ao seu modo e muitas vezes sem se dar conta disso, talvez seja afinal o *spiritual seeker* por excelência nos nossos tempos. E tendo a acreditar que a sedimentação da compreensão do que significa pertencer ao Antropoceno - a consolidação da percepção de que "*viveremos cada vez mais, em um mundo radicalmente diminuído*" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.155) - deve acelerar nas próximas décadas esse processo em direções múltiplas e opostas, potencializando o apelo de manifestações religiosas com forte carga milenarista tanto quanto a consolidação dos " nenhuns"⁶.

Caberá também (mas não só) à educação a responsabilidade de legitimar caminhos espirituais que não sigam o itinerário restrito das tradições de fé organizadas. Como discutirei no capítulo II, o território educativo contemporâneo parece muitas vezes refém de duas possibilidades insuficientes para o endereçamento dessas questões profundas, dessa *fome*: o proselitismo, que vai tentar explorar essa falta oferecendo como única possibilidade o alimento considerado "verdadeiro"; e o secularismo empobrecido, que prefere ignorar os famintos sustentando que não é da sua alçada resolver esse problema. O ponto central talvez esteja nisso: não se trata de um *problema*, por isso não tem de ser *resolvido*. É uma demanda ontológica, constitutiva, que não obedece cartilhas e por isso mesmo escapa de qualquer tentativa de condicionamento ou formalização, e que não pode ser ignorada ou forçada. O

históricos não pentecostais e adeptos da umbanda e do candomblé (35%), e jovens de outras religiões (21%).". Essa interpretação que relaciona ateísmo e espiritualidades ecológicas converge com a linha geral desta tese e encontra respaldo em uma das categorias que B. Taylor (2010) identifica, a variante *naturalista* da *dark green religion*. Importa destacar, contudo, que a pesquisadora levanta a necessidade de problematização do que se consagrou como um dos pares de oposição tradicionais, a relação entre ateísmo/agnosticismo e o progresso da ciência, que não pareceu tão óbvia nas pesquisas que toma como referência. Taylor, ao contrário, considera a ciência um componente fundamental para o naturalismo ecológico, que tem um público ateu ou agnóstico.

⁶ Os *Nones* (" nenhuns") são, no universo anglo-saxônico, a parcela da população que quando questionada sobre sua religiosidade marca essa opção. Refletem os "sem religião", na medida em que estes não abarcam apenas os ateus e agnósticos mas também os que mesclam crenças diversas e/ou circulam entre estas. Têm chamado a atenção na América do Norte e Inglaterra e ganham destaque entre os jovens adultos (18-24 anos). No Reino Unido, uma pesquisa recente com esse segmento apontou que para a pergunta "Você acredita em Deus?", apenas 25% disseram sim. 18% não sabem, 19% não, mas acreditam num poder espiritual maior e 38% não acreditam nem em Deus nem nesse poder maior. Naturalmente, é impossível comparar a realidade brasileira com a britânica - uma das sociedades mais seculares do mundo. Ainda assim, é preciso considerar que uma "cultura global" baseada no *life style* dos países anglo-saxônicos é em graus variáveis uma das referências marcantes das gerações contemporâneas, e especialmente entre os mais jovens. (a pesquisa mencionada, consultada em 24/01/2015: "*British youth reject religion*" www.yougov.co.uk/news/2013/06/24/british-youth-reject-religion/)

diálogo parece ser a única possibilidade aqui. Mostrar que são vários os caminhos legítimos e que cada um a sua maneira incita-nos ao mais importante: caminhar.

A noção de espiritualidade laica (ou secular, ou imanente, ou ecológica naturalista) é apenas um desses caminhos possíveis, um que - na leitura que faço - procura não perder de vista os desafios desse século. É, assim, um *espectro* que se junta a outros num horizonte histórico que testemunha uma inédita reorganização do campo do sagrado. Aqui optei pela denominação espiritualidade laica ou, como muitas vezes deve ocorrer, apenas espiritualidade, sem qualificações portanto. Mas o fundamental é não esquecer que nesse território rótulos servem para orientações importantes num primeiro momento, mas perdem o sentido a partir de um certo ponto, quando as palavras já começam a faltar (o que nunca foi uma desculpa para não tentar capturá-las). E faltam porque se liquefazem enquanto não são vividas. "*A espiritualidade (é o que a distingue da metafísica) é mais do domínio da experiência que do pensamento*" (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.136)

O cenário em linhas gerais é esse. Está montando. Resta ver o que esta tese busca objetivamente e como se estrutura para poder ir se cumprindo no processo.



Este trabalho nasceu de um *insight*, já disse. Mas se estruturou a partir de um incômodo que lhe serviu de alimento. Esse incômodo é traduzível por uma palavra: ausência. Para explicá-la, é preciso ter em mente a espiritualidade do movimento ambientalista e a filiação histórica da educação ambiental a esse movimento.

Comentei no início dessa introdução sobre a espiritualidade do ambientalismo (que será abordada melhor no capítulo III), que mesmo não sendo uma dimensão relevante para todas as suas correntes é ainda assim um dos seus aspectos marcantes. A educação ambiental, por ser a filha do movimento ambientalista com o campo pedagógico (apesar de já ter adquirido a maioria há décadas), também herdou essa dimensão no seu código genético. Às vezes tácitamente, às vezes timidamente, às vezes explicitamente, é inquestionável que a espiritualidade se revela em algumas das correntes da EA, tais como a naturalista, a holística, a feminista, a etnográfica, a ecoeducativa (SAUVÉ, 2005), algo que se torna facilmente evidente quando a prática é acompanhada de perto (CARVALHO; STEIL, 2010).

No âmbito teórico-acadêmico da educação ambiental brasileira, contudo, o cenário é bastante diferente. Neste, a espiritualidade se torna uma "área de silêncio" (GRÜN, 1996, p.48), como se o fato de ser um aspecto fundamental na árvore genealógica da EA e um *espectro* nas práticas fosse, afinal, pouca coisa; como se a fome existencial do sujeito moderno, igualmente, não merecesse tanta atenção. Como argumentarei no último capítulo, o diagnóstico dessa ausência precisa ser problematizado. O termo espiritualidade procura se referir a uma dimensão humana que é naturalmente de difícil apreensão, e que no contexto das novas formas de relação com o sagrado no mundo contemporâneo se torna ainda mais esquivo. Por isso, mais adiante faço menção a uma "ausência em termos", sem perder de vista que se o escopo for ampliado a partir da inclusão de certas temáticas associáveis à espiritualidade, o diagnóstico muda. O problema de fundo, contudo, permanece: enquanto tema de pesquisa, a espiritualidade *stricto sensu* (tanto quanto a religiosidade, a transcendência, o sagrado) praticamente não existe para o meio acadêmico da educação ambiental brasileira, salvo algumas exceções importantes⁸. A problematização dessa ausência, na maneira como vejo, passa pela reflexão sobre o não-lugar da espiritualidade e do sagrado no meio acadêmico⁹ (mesmo em campos estratégicos para a formação humana, como a educação) e também pela crescente relevância da macrotendência crítica nas pesquisas em educação ambiental no Brasil, uma vez que esta, ao apropriadamente destacar a importância das dimensões político-social para a construção de uma EA crítica, termina conferindo pouca ou nenhuma atenção para outros aspectos e, talvez em particular, para a espiritualidade (que por outro lado é uma dimensão importante para certas correntes da EA que os críticos consideram conservadoras). No entanto, como atesta a obra de Leonardo Boff, é concreta a possibilidade desses polos coexistirem (a crítica político-social e o cultivo da espiritualidade).

⁷ Faço a ressalva que Grün utiliza o conceito de "áreas de silêncio" para denunciar outro problema: a ausência de referências ao meio ambiente no currículo (em áreas como a química e a economia, por exemplo) como consequência do primado da ética antropocêntrica que fundamenta o racionalismo moderno. "*O silêncio 'acontece' quando percebemos que existe uma ausência absoluta de referência ao fato óbvio de que tais atividades [econômicas, químicas, etc.] só podem se dar 'dentro de um ambiente físico'. A natureza é esquecida, recalcada e reprimida. Ela é silenciada*" (GRÜN, 1996, p.51). No que tange à ausência da dimensão do sagrado na EA, talvez fosse possível, parafraseando a mesma citação de Grün, dizer que: *O silêncio 'acontece' quando percebemos que existe uma ausência absoluta de referência ao fato óbvio de que toda existência humana depende de alguma forma do cultivo da espiritualidade/sagrado, seja secular ou religioso. O espiritual/sagrado é esquecido, recalcado e reprimido. Ele é silenciado.*

⁸ Correndo o risco de ser injusto com outros pesquisadores e grupos do vasto campo da educação ambiental no Brasil (e já me desculpando por isso), destaco os trabalhos desenvolvidos a partir do projeto de pesquisa *O "cultivo de si" nas paisagens da ecologia e do sagrado*, sob a coordenação da Profa. Isabel Cristina de Moura Carvalho do PPGEDU/PUCRS e do Prof. Carlos Roberto Steil do PPGAS/UFRGS.

⁹ As áreas que costumam fugir um pouco desse padrão são a Sociologia, a Antropologia, a Medicina e a Psicologia, que a partir de enfoques distintos reconhecem a espiritualidade, a religiosidade e o sagrado como *objetos* de pesquisa relevantes.

Foi a partir do incômodo dessa ausência que essa tese se estruturou. Com o objetivo de desenvolver uma reflexão teórica acerca do lugar da espiritualidade na educação ambiental, sua legitimidade, limites e possibilidades, procurei identificar possíveis pontos de convergência entre estes dois campos a partir de uma perspectiva laica que buscou sua fundamentação na problematização de três questões: o conceito de espiritualidade na contemporaneidade; o lugar da espiritualidade na educação; a importância da natureza como fonte ancestral para a espiritualidade.

Antes de encerrar essa introdução, apresento os capítulos que virão e como cada um deles se organiza em termos de temas e objetivos.

CAPÍTULO I: Espiritualidade: qual e por quê?

Que procura: diferenciar os termos religião e espiritualidade, demonstrando como esse é um debate historicamente recente que se relaciona com a crise das instituições tradicionais; apresentar três propostas de espiritualidades laicas, oferecendo uma síntese entre elas; demarcar alguns aspectos centrais para a definição do tipo de espiritualidade que orienta o restante da tese e as razões dessa escolha.

CAPÍTULO II: Espiritualidade & educação

Que procura: problematizar o ensino religioso proselitista no contexto de um estado oficialmente laico e a pobreza de um ensino secular que ignore a dimensão da espiritualidade e do sagrado; apresentar a perspectiva da chamada educação holística, uma macrotendência pedagógica que entre seus pressupostos tem o destaque para a espiritualidade dos educandos a partir de uma noção contemporânea desse termo; discutir o lugar da espiritualidade na educação e a relevância de uma *educação do espírito* a partir das reflexões de Georges Gusdorf.

CAPÍTULO III: Espiritualidade & Natureza

Que procura: problematizar o dilema da sacralização/dessacralização da natureza no mundo moderno; apresentar as correntes do que Bron Taylor define como *dark green religion*; apresentar duas propostas de religiosidade laicas que buscam renovar o lugar da humanidade no mundo, a do Movimento Panteísta Mundial e a do "evangelho da perdição" (Edgar Morin); apresentar e problematizar a espiritualidade da ecologia profunda; discutir a emergência de uma espiritualidade/religiosidade planetária que tenha como foco a natureza.

Finalmente, as duas últimas partes, que procuram, a partir de uma inflexão mais autoral, integrar as reflexões anteriores e pensar novas possibilidades de interpretação sobre essa temática.

CAPÍTULO IV: Espiritualidade & Educação Ambiental

Que procura: problematizar a ausência da espiritualidade no campo da educação ambiental brasileira; discutir a importância da Carta da Terra enquanto documento que considera a espiritualidade e o sagrado; oferecer uma tipologia de constantes espirituais e discutir a vocação espiritual da educação ambiental; desenvolver alguns possíveis pontos de convergência entre a espiritualidade laica e a educação ambiental.

CONCLUSÃO: Educação Ambiental & Espiritualidade no Antropoceno

Que procura: discutir a necessidade de uma problematização temporal na EA tendo em vista um horizonte irreversível de mudanças climáticas; discutir o lugar e importância da espiritualidade para a educação ambiental no Antropoceno.

Capítulo I

Espiritualidade: qual e por quê?

Pessoalmente desconfio daquele Absoluto que dita mandamentos heteronômicos e produz instituições incumbidas de administrá-los, sacralizá-los e interpretá-los. (...) Por isso, deixemos de lado as metafísicas e as transcendências se quisermos reconstruir juntos uma moral perdida; reconhecamos juntos o valor moral do bem comum e da caridade no sentido mais alto do termo; pratiquemo-lo profundamente, não para merecer prêmios ou escapar de castigos, mas simplesmente para seguir o instinto que provém da raiz humana comum e do código genético comum que está inscrito no corpo de cada um de nós.

Umberto Eco, *Em que creem os que não creem?*

O tema místico da Era espacial é o seguinte: o mundo, como o conhecemos, caminha para um fim. O mundo como o centro do universo, o mundo separado dos céus, o mundo limitado por horizontes nos quais o amor está reservado a membros de grupos — este mundo está morrendo. O Apocalipse não aponta para um Armagedon de fogo mas para o fato de que nossa ignorância e nossa complacência rumam para um fim. Nossa visão de mundo dividida, esquizofrênica, carente de uma mitologia adequada que coordene nosso consciente e inconsciente — é isto que está a caminho do fim. O exclusivismo de acreditar que só existe um caminho pelo qual podemos ser salvos, a ideia de que há um único grupo religioso que tem a posse exclusiva da verdade — este é o mundo como o conhecemos que tem que desaparecer. O que é o Reino? Ele reside em nossa compreensão da ubiquidade da presença divina em nossos próximos, em nossos inimigos, em todos nós.

Joseph Campbell, *Isto é tu.*

A eleição da espiritualidade como o conceito chave em torno do qual orbitam todos os demais temas desta reflexão exige, como indispensável contrapartida, o esclarecimento deste termo que à primeira vista, coloquialmente, talvez pareça óbvio demais para merecer qualquer ponderação. Bem ao contrário, como pretendo demonstrar neste capítulo, atualmente o entendimento do que vem a ser espiritualidade não é mais em absoluto algo consensual como a rigor sempre foi, mas um conceito em processo de transformação semanticamente controverso e academicamente polêmico, logo passível de interpretações distintas conforme o lugar de onde se fala. É a partir do reconhecimento dessa volatilidade de sentidos que se estabelece a exigência de responder a duas perguntas cruciais que lançam os fundamentos necessários para o desdobramento dos próximos capítulos. São elas: em *qual* sentido o termo espiritualidade é empregado nesta reflexão? e *por que* este sentido, mas não outros igualmente legítimos? Trata-se de duas questões imprescindíveis que servirão como norte durante a delicada tentativa de aproximação desse conceito polissêmico – e por isso mesmo esquivo, nebuloso e arriscado, já que sempre sujeito a ser mal compreendido – sobre o qual serão equilibrados os argumentos posteriores deste trabalho, mas também essencial e urgente, hoje talvez ainda mais do que ontem.

1.1 A espiritualidade (ainda) na berlinda acadêmica

Começo por uma constatação necessária. Não é de se estranhar que a escolha da espiritualidade como tema de pesquisa ainda cause considerável espanto e não raro até constrangimentos quando anunciada dentro ou fora dos muros da academia. Para muitos a universidade ainda é o espaço exclusivo de uma certa produção intelectual celebrada como objetiva, imparcial, mensurável, quantificável, verificável, portanto incapaz de acolher sem provocar contradições internas certas ideias que estariam de antemão *fora do lugar* justamente por não servirem à manutenção da ilusória estabilidade das certezas temporárias. É mais que

evidente que essa concepção de universidade decorre de uma compreensão míope mas ainda bastante difundida do que é – e não é – ciência. Enganam-se os que pensam que esse tipo de posicionamento seja encontrado apenas entre os iniciados das *hard sciences* e congêneres, aqueles que no imaginário coletivo representam "o cientista" arquetípico, via de regra caricaturado como cético, materialista e alérgico ao termo “espírito” e suas derivações; também em círculos mais bafejados pelo melhor da crítica aos excessos do Iluminismo, como no território das Humanidades, esse tipo de patrulhamento ocorre. Mentis abertas encontraremos – e não poderia ser de outra forma, felizmente – em todos os territórios acadêmicos, mas deixo aqui como testemunho pessoal a observação de que o espanto (em tese neutro) e o constrangimento (em tese involuntário) permanecem como o comportamento padrão perante temas menos ortodoxos de pesquisa. Com esse testemunho pretendo não apenas compartilhar algo que vivenciei durante a elaboração dessa tese mas principalmente preparar o terreno para ratificar a condição da espiritualidade como legítimo objeto de pesquisa acadêmica, desde que preconceitos e dogmas de qualquer natureza sejam deixados de lado.

“Ainda que a espiritualidade escape a categorias analíticas estreitas e seja menos passível de argumento e ‘prova’ que uma hipótese empírica limitada ou uma proposição matemática”, argumenta o filósofo Robert Solomon, *“essa carência das categorias adequadas não é razão para se dizer que ela é irracional ou indescritível”* (SOLOMON, 2003, p.43). De fato, apesar da condição ainda marginal desse tema, tem havido ao longo das últimas décadas um crescente interesse acadêmico em torno do que tem se estabelecido chamar de “dimensão espiritual”, com especial destaque para o trabalho dos pesquisadores do campo da saúde física e mental que gradativamente reconhecem a espiritualidade como um legítimo e promissor tema de investigação (PAIVA in AMATUZZI, 2005, p.34). A confirmação mais evidente dessa tendência é a quantidade de artigos e estudos científicos nas áreas de medicina, enfermagem e psicologia que se debruçam sobre a “dimensão religiosa/espiritual”, reconhecendo-a como uma variável importante no processo de recuperação de pacientes submetidos aos mais diversos tratamentos (PANZINI et al., 2007, p.109). Daí também o fato dessa dimensão ser considerada um dos componentes da *qualidade de vida*, conceito que o Grupo de Avaliação da Qualidade de Vida da Divisão de Saúde Mental da OMS (WHOQOL Group) define como *“a percepção do indivíduo de sua posição na vida, no contexto da cultura e sistema de valores nos quais ele vive e em relação aos seus objetivos, expectativas, padrões e preocupações”* (apud in PANZINI, et al., 2007, p.107). Ao que parece, aos poucos torna-se significativo o entendimento de que a espiritualidade é uma

dimensão humana que não pode mais ser impunemente ignorada pela ciência, como tradicionalmente ocorreu durante um longo tempo. Chegou o momento de reconsiderar sua relevância.

A razão instrumental pede a emoção, a intuição, a inteligência, a sabedoria; a análise pede a reunião, a síntese; a autonomia pede a interdependência, e a responsabilidade; a valorização do indivíduo pede o bem comum. Na dinâmica desses movimentos, a atenção para a matéria aspira hoje a atenção pelo espírito (...). (PAIVA in TEIXEIRA; MÜLLER; SILVA, 2004, p.121)

Como ilustração dessa tendência parece oportuno citar um levantamento bibliográfico recente (WITTER & SILVA, 2009) que analisou os trabalhos científicos publicados durante o período de 2005 a 2008 em duas bases eletrônicas distintas: a PsycINFO, mantida pela American Psychological Association, e a SciELO, mantida pelo governo brasileiro e sediada na Fapesp. A consulta a essas bases foi feita respectivamente através das palavras-chave *spirituality* e *espiritualidade*. Dentre os vários resultados apontados pelos pesquisadores, merece destaque o fato de 43% dos trabalhos encontrados e analisados terem contemplado como tema central ao menos um dos três a seguir: qualidade de vida, psicoterapia e saúde/doença (biopsicossocial). É relevante também que as autoras do artigo apontem a dificuldade de se mensurar o interesse dos pesquisadores pela dimensão espiritual devido tanto à variabilidade de concepções acerca do significado de espiritualidade (questão central que, como já foi colocado, constitui uma das preocupações deste capítulo), quanto ao fato desta ser considerada por alguns estudiosos como um fenômeno não distinguível de religiosidade. Tal entendimento, entretanto, parece não expressar a opinião majoritária, pois mesmo não existindo um amplo consenso sobre o que vem a ser espiritualidade o trabalho ressalta que:

Reitera-se frequentemente que religiosidade verdadeiramente implica espiritualidade, mas que a última não requer a primeira. Assim sendo, um ateu pode ter mais espiritualidade do que um religioso. (...) Pode-se considerar que a espiritualidade implica uma preocupação com as questões existenciais ou transcendentais, perpassa por todos os valores relacionados com todos os aspectos da vida e é de natureza cognitiva mas se reflete em todo o comportamento das pessoas. (WITTER & SILVA in WITTER org., 2009, p.33)

Em muitos desses trabalhos a opção pela terminologia “*dimensão religiosa/espiritual*” revela a constante preocupação em diferenciar conceitualmente religião e suas derivações semânticas (religiosidade, religioso, etc.) de espiritualidade, eventualmente até reconhecendo a proximidade desses conceitos sem admiti-los como sinônimos. É dessa forma, aliás, que se torna possível a compreensão da importância da espiritualidade na

recuperação dos pacientes, uma vez que entre estes existem aqueles que mesmo não se reconhecendo como pessoas religiosas afirmam-se portadores de algum tipo de espiritualidade particular capaz de exercer uma influência positiva durante o tratamento médico e no período de convalescença. O mais importante é que tudo indica que esse perfil de pacientes não se constitui como um grupo pequeno, fato que por si só reforçaria a importância de se reconhecer a complexidade e polissemia do termo espiritualidade.

Apesar do merecido destaque das áreas da saúde física e psicológica no que tange à produção científica sobre a importância da espiritualidade, outros campos do conhecimento também começam a se interessar com certa discrição por este tema, em especial a economia, administração, educação, filosofia, artes e ciências sociais, o que sugere um potencial que gradativamente vai sendo reconhecido, sintoma, acredito, de uma permanente lacuna que já incomoda parte expressiva das sociedades, em especial talvez daquelas materialmente mais abastadas e secularizadas.

1.2 Religião e Espiritualidade: pistas etimológicas

A origem da palavra *religião* é no mínimo controversa já que não são poucas as explicações etimológicas elaboradas ao longo do tempo. Dicionários especializados costumam oferecer mais de uma interpretação possível, mas desde Tertuliano e Lactâncio, pensadores cristãos da Antiguidade, a mais conhecida interpretação tem sido justamente a que melhor ressalta a vocação metafísica dessa palavra. Sua origem supostamente seria o vocábulo latino *religare*, que num sentido mais amplo significa a ação de amarrar, de ligar bem duas coisas separadas, de aproximar polos distintos como o mundo imanente, onde nossos corpos habitam, e o mundo transcendente, território dos deuses. Assim, do ponto de vista etimológico, há muito já se conferia à religião a função de assegurar que homens e mulheres fossem capazes de preservar ou restaurar o caminho ancestral que lhes asseguravam o acesso aos deuses – ou com Deus, no caso das tradições monoteístas – (ABBAGNANO, 1982, p.814 e COMTE-SPONVILLE, 2007, p.22).

No que diz respeito a definições, o nó dessa questão ultrapassa a etimologia do vocábulo. As dificuldades não só persistem como se ampliam quando nos debruçamos sobre as interpretações que as diferentes especialidades científicas deram ao fenômeno religioso ao longo do tempo. Historiadores, teólogos, filósofos, antropólogos, sociólogos e psicólogos, para citar apenas aqueles que geralmente se dedicam a pensar o complexo fenômeno que é a

religião, posicionam-se diante desta a partir de perspectivas distintas e não raro conflitantes. Muitas vezes mesmo no interior de cada uma dessas especialidades o consenso não existe, variando consideravelmente conforme o autor e a escola de pensamento. Tamanha distinção fez com que ao longo do século XX os especialistas reconhecessem que a religião recusa, enquanto objeto de análise, uma única definição capaz de contemplar plenamente seus muitos sentidos (OUTHWAITE e BOTTOMORE, 1996, p.659). Tais dificuldades, no entanto, não são um impedimento para se optar por uma definição que esteja de acordo com ao menos algumas das interpretações mais consagradas.

Desta forma, neste trabalho, salvo em algum momento onde possa deixar expressa minha intenção contrária, sempre que for mencionado o termo religião e suas derivações estarei me referindo ao conjunto de mitos, ritos, símbolos, princípios e dogmas organizados e codificados, preservados e vigiados por autoridades (quase sempre masculinas) que integram e representam uma instituição estruturada a partir de alguma hierarquia de poderes, conjunto este que configura no seu todo uma determinada tradição de fé que se crê mediadora (não raro a única possível, para pesar da humanidade) entre o mundo imanente e o mundo transcendente, sendo portanto capaz de oferecer a uma comunidade específica de devotos que a compartilham (seus fiéis) a crença de que a existência humana e a realidade última não estão confinadas aos limites físicos do mundo material imediato. Trata-se, como se vê e admito, de uma definição que concebe o termo religião dando destaque ao seu caráter histórico-sociológico, identificando-o como uma das muitas criações humanas que organizam as civilizações do passado e do presente e cujo legado (para o bem e para o mal) e influência são inquestionáveis.

O termo espiritualidade não é menos complexo, mas devido ao seu papel fundamental nesta reflexão será desdobrado com vagar e de maneira mais aprofundada ao longo deste capítulo. No que diz respeito a sua etimologia, no entanto, estudiosos identificam o contexto cultural do cristianismo ocidental como seu lugar de origem e consagração (SHELDRAKE, 2012; KING, 2009), o que explica sua extensa utilização na terminologia das diversas correntes e ordens da tradição cristã, tanto que *“fala-se de espiritualidade franciscana, carmelita, dominicana, luterana, calvinista, jansenista, jesuítica e outras mais recentes. Nesse uso, espiritualidade é uma forma particular de vivenciar a religião cristã, e não se opõe a ela.”* (PAIVA in TEIXEIRA; MÜLLER; SILVA, p.122). Etimologicamente o termo tem origem no adjetivo latino *spiritualis*, que por sua vez seria a tradução da palavra grega *pneumatikos* presente no texto do Novo Testamento (SHELDRAKE, 2012, p.4). No sentido original teria sido utilizado para demarcar a fronteira entre o que era considerado

mundano, logo contrário às leis divinas, e o que estava de acordo com o desejo e desígnios de Deus. Ao que parece a mudança cultural desse sentido – mudança esta que de alguma forma sobrevive até hoje no entendimento vulgar desse conceito –, o momento histórico em que o termo espiritual passou a ser utilizado em oposição direta ao sentido de corporal ocorreu no século XII, durante a Idade Média europeia. É quando o termo espiritualidade passou a ser empregado em oposição ao que é carnal, material, mortal (KING, 2009, p.7).

Apenas recentemente e em especial como resultado direto das reflexões anti-colonialistas que ganharam reconhecimento e legitimidade durante a segunda metade do século XX é que o termo espiritualidade passou a ser incorporado em contextos religiosos distintos da tradição cristã, popularizando-se em especial entre aqueles que vêm se dedicando ao estabelecimento de um diálogo entre as formas espirituais do Ocidente e as demais expressões de fé vinculadas a outros contextos culturais. Tornou-se particularmente comum, por exemplo, nas abordagens ocidentais sobre o budismo, muito devido à interpretação bastante difundida (mas controversa) de que este seria menos uma tradição religiosa que uma corrente filosófica. Ao mesmo tempo o termo espiritualidade também passou a ser utilizado de maneira genérica para se referir às muitas possibilidades de experienciar o sagrado através da disciplina de caminhos iniciáticos específicos (neste sentido, espiritualidade cristã, islâmica, pagã, judaica, budista, hindu, etc).

Esse brevíssimo resgate etimológico dos múltiplos sentidos que o termo espiritualidade adquiriu e preservou ao longo de séculos de registro histórico, além de esclarecer minimamente os motivos do uso que ainda hoje fazemos deste, serve também como alerta acerca da temporalidade dos sentidos das palavras, sempre sujeitas a transformações conforme os ventos mudam trazendo novas questões, necessidades e preocupações. Essa observação elementar é particularmente significativa nesta reflexão porque, como pretendo demonstrar ao longo deste capítulo, há sinais importantes de que talvez estejamos vivendo o início de um novo processo de mutação semântica do termo espiritualidade, que em certas sociedades e determinados contextos culturais já é cada vez mais empregado em oposição (absoluta ou relativa) à religião e suas derivações.

1.3 Para além da etimologia: o problema das definições semânticas

É histórica e já consagrada a não distinção conceitual entre espiritualidade e religião. Na tradição ocidental – o cadinho civilizacional de onde emerge a universidade

medieval no século XII e a universidade moderna no XIX – desde sempre as “coisas do espírito” têm sido naturalmente associadas ao universo da fé – institucionalizada ou não –, de tal forma que a impressão geral ainda hoje, tanto em círculos intelectualmente mais rigorosos quanto no cotidiano informal da língua, é a de que falar de espiritualidade significa obrigatoriamente transitar pelo domínio das religiões ou das tradições esotéricas, na busca pelo inefável, o *ganz Andere* (inteiramente outro) que transcende a realidade imediata.

Daí ser tão comum qualificar como *espiritual* o modo de ser de um devoto ou as coisas que dizem respeito ao universo da fé, como por exemplo a expressão *herança espiritual do Ocidente*. Como veremos, ainda que se reconheça que a tradição legitime essa concepção de espiritualidade e que a priori não haja nisso grandes problemas, é importante reforçar que já há algum tempo muitos têm insistido na tese da distinção conceitual entre religião e espiritualidade, buscando dessa forma associar este último termo a uma perspectiva mais ampla e profunda. Nem sempre foi assim, contudo.

São inúmeros os casos de pensadores que fizeram uso do termo religião e suas derivações para se referirem a algo afinado com a concepção contemporânea de espiritualidade. Carl Gustav Jung (1875-1961), por exemplo, não fazia essa distinção, possivelmente por pertencer a uma época em que tal debate ainda não era socialmente relevante. Por essa razão utilizava sem ressalvas ao menos duas concepções distintas mas conciliáveis para o termo religião: a de confissão “*que toma sua origem numa profissão de fé determinada – catolicismo, protestantismo, etc.*”, e a de experiência primordial através da qual “*o homem entra em relação com um sagrado que provoca nele o sentimento do ‘numinoso’*”¹⁰ (TARDAN-MASQUELIER, 1994, p.134). Não à toa logo no início do clássico *Psicologia e Religião* Jung é enfático: sempre que fizesse uso do termo religião não estaria se referindo “*a uma determinada profissão de fé religiosa*”, mas a uma certa “*atitude do espírito humano*” (JUNG, 1978, p.10). Daí o fato de em diversas passagens o psicanalista suíço utilizar os vocábulos religião/religioso/religiosidade em contextos completamente distintos, como nos excertos a seguir.

¹⁰ Foi Rudolf Otto na famosa obra *O sagrado* quem consagrou o termo numinoso, que descreve como uma categoria totalmente *sui generis*, logo “*enquanto dado primordial ela não é definível em sentido rigoroso*”, não sendo por isso “*ensinável em sentido estrito, mas apenas estimulável, despertável - como tudo aquilo que provém do espírito*” (OTTO, 2007, p.38-39). Ciente dessas limitações inevitáveis, Abbagnano explica que o numinoso é: “*a consciência de um mysterium tremendum, isto é, de algo misterioso e terrível que inspira temor e veneração: consciência que seria a base da experiência religiosa da humanidade*” (ABBAGNANO, 1982, p.689). Já para Mircea Eliade (1992, p.16), “*O numinoso singulariza-se como qualquer coisa de ganz andere, radical e totalmente diferente: não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao ganz andere, o homem tem o sentimento de 'não ser mais do que uma criatura', ou seja - segundo os termos com que Abraão se dirigiu ao Senhor -, de não ser 'senão cinza e pó'*”.

As confissões de fé são formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originárias. Os conteúdos da experiência foram sacralizados e, via de regra, enrijeceram dentro de uma construção mental inflexível e, frequentemente, complexa. (JUNG, 1978, p.11).

Entre todos os meus clientes na segunda metade da vida – ou seja, com mais de trinta e cinco anos – não houve um só cujo problema mais profundo não fosse constituído pela questão da sua atitude religiosa. Todos, em última instância, estavam doentes por terem perdido aquilo que uma religião viva sempre deu, em todos os tempos, aos seus seguidores. E nenhum curou-se de fato sem recobrar a atitude religiosa que lhe fosse própria. Isso, é claro, não tem nada a ver com a adesão a um credo particular, nem com tornar-se membro de uma igreja. (JUNG, 2005, p.234)*.

Outro exemplo pertinente é o do filósofo indiano Jiddu Krishnamurti (1895-1986), que em inúmeras reflexões fez uso do termo religião para exprimir sentidos diversos e eventualmente até opostos, diferenciando-os através de certas adjetivações.

A religião não é um meio de condicionamento. É um estado de quietude em que reina a realidade, Deus; mas esse estado criador só pode manifestar-se quando há autoconhecimento e liberdade. (...) Religião organizada é pensamento que se congelou e com o qual o homem construiu seus templos e suas igrejas; ela se tornou um consolo para os tímidos, e um narcótico para os que sofrem. (KRISHNAMURTI, 1973, p.41)

John Dewey (1859-1952) no famoso ensaio *A common faith* (Uma fé comum) foi um pouco além. Desmembrou filosoficamente os termos *religião* e *religioso*, associando o primeiro a doutrinas, rituais, dogmas, instituições, e reconhecendo o segundo como experiência fundamental possível de ser desvinculada de qualquer fenômeno sobrenatural. Em nenhum momento, contudo, fez uso do termo espiritualidade.

No cerne da minha argumentação, até onde eu consiga desenvolvê-la nesta primeira parte, está o fato de que há uma diferença entre religião, *uma* religião, e o religioso; entre qualquer coisa que possa ser denotada por um substantivo nominal e a qualidade da experiência que é designada por um adjetivo. (DEWEY, 2013, p.3)

Posso ilustrar o que eu quero dizer através de um fenômeno comum da vida contemporânea. É largamente aceito que uma pessoa que não aceite qualquer religião dá mostras assim de ser uma pessoa não-religiosa. Contudo é concebível que a atual crise da religião esteja intimamente ligada ao fato de que as religiões hoje impedem, por conta do peso dos embaraços históricos, a qualidade da experiência religiosa de vir à consciência e encontrar a expressão que é apropriada às atuais condições, intelectual e moral. Eu acredito que é este o caso. Eu acredito que muitas pessoas se sentem tão repelidas pelo que se oferece como religião devido às implicações intelectuais e morais, que elas não estão sequer cientes de atitudes que caso viessem a ser fruídas seriam genuinamente religiosas. Eu espero que esta observação possa ajudar a esclarecer o que eu quero dizer com a distinção entre “religião” como um substantivo nominal e “religioso” como um adjetivo. (DEWEY, 2013.p.8)

* Tradução minha, como todas as demais citações em língua estrangeira que forem utilizadas nesta tese.

Como se vê, para Jung, Krishnamurti, Dewey e outros investigadores da alma humana que ocuparam a cena intelectual da primeira metade do século XX, religião se apresentava como um conceito polissêmico capaz de nomear satisfatoriamente tanto uma confissão de fé institucionalizada e enrijecida pela burocracia, logo ressequida de qualquer caráter de sacralidade, quanto uma certa atitude inata ao espírito humano e propiciadora de experiências numinosas, dando conta neste caso de parte do escopo conceitual que atualmente muitos atribuem ao termo espiritualidade. O uso híbrido e indiferenciado desses termos ainda é amplamente aceito tanto no discurso cotidiano da língua quanto entre estudiosos do assunto, mas é preciso reconhecer que nas últimas décadas a distinção entre espiritualidade e religião ganhou força tornando-se uma questão relevante para um determinado público – talvez numericamente desprezível quando considerada a totalidade e pluralidade da espécie humana, mas muito influente cultural e economicamente – que cada vez menos passou a encontrar sentido na formulação tradicional das religiões institucionalizadas, em particular as de origem abraâmica. Trata-se, portanto, de um debate etimológico relativamente recente instaurado numa certa configuração histórica específica, a chamada crise das instituições tradicionais, causa e consequência das muitas revoluções culturais que sacudiram o mundo ocidental especialmente a partir dos anos 60 e que reverberaram nas décadas seguintes em outras partes do mundo igualmente sujeitas à influência do eixo político-econômico-militar do Atlântico Norte. Tal crise por sua vez é um dos desdobramentos mais instigantes do processo de modernização que ao longo dos últimos séculos, em sucessivas etapas, reposicionou o lugar do ocidente cristão na geopolítica mundial garantido-lhe uma hegemonia cultural e econômica sem precedentes que foi sustentada, de maneira inquestionável, até o fim da barbárie bélica que marcou a primeira metade do século XX.

Foi em especial o acirramento do profundo desgaste dos símbolos de autoridade no pós-guerra o que fez com que em certas partes do mundo moderno – principalmente nos contextos mais progressistas dos EUA e da Europa ocidental – essa tal “*atitude religiosa*” propiciadora da experiência do numinoso fosse gradativamente identificada e nomeada como *espiritualidade*, competindo e até substituindo nessa dinâmica religião e suas derivações. Em meados do século XX o termo religião tornou-se um fardo excessivamente pesado para ser ignorado pelos setores mais progressistas e libertários dessas sociedades, que preferiam qualificar suas relações com o sagrado sem o risco de parecerem vinculados a qualquer tradição de fé institucionalizada, em especial as tradições clássicas que há séculos monopolizavam com quase nenhuma flexibilidade o panorama religioso do ocidente. No centro deste novo momento cultural – juntamente com tantos outros embates

encabeçados por movimentos civis que empunhavam bandeiras e slogans diversos e inusitados – estava a consagração definitiva da noção de indivíduo, marca registrada das sociedades industriais modernas (BAUMAN, 2001, p.39) e fundamento primeiro do individualismo contemporâneo. “*É o indivíduo que decide sobre sua profissão, que escolhe seu cônjuge. Assume 'em inteira liberdade' suas crenças e opiniões. Sua autonomia é maior do que nas 'sociedades tradicionais'*” (BOUDON & BOURRICAUD, 2004, p.285). Na segunda metade do século XX as consequências dessa crescente fé na autonomia dos indivíduos e da progressiva perda de autoridade das instituições tradicionais que até então regulavam diversas esferas da vida social e privada foram especialmente sentidas pelas instituições religiosas ocidentais que ao menos desde a Reforma Protestante, mas em especial a partir do século XVIII com Voltaire e demais filósofos iluministas e mais tarde, no oitocentos, com a cataclísmica divulgação das ideias de Charles Darwin e o *requiem aeternam Deo* trombeteado por Nietzsche – “*o que são, então, as igrejas, se não criptas e mausoléus de Deus?*” (NIETZSCHE, 2001, aforismo 125) –, já notavam as primeiras e indisfarçáveis trincas surgirem nos pilares que suportavam a fé organizada.

As instituições mais severamente solapadas pelo novo individualismo moral foram a família tradicional e as igrejas organizadas tradicionais no Ocidente, que desabaram de uma forma impressionante no último terço do século. (...) Em suma, para melhor ou para pior, a autoridade moral e material da Igreja sobre os fiéis desapareceu no buraco negro que se abriu entre suas regras de vida e moralidade e a realidade do comportamento de fins do século XX. (HOBSBAWM, 1995, p.330).

A crise de autoridade que se mostrou fatal para as instituições religiosas tradicionais não foi capaz – porque seguramente nunca seria, felizmente – de desespiritualizar por completo as sociedades ocidentais modernas, de tal maneira que no inevitável vácuo provocado pela derrocada da fé organizada fortaleceram-se a reboco incontáveis expressões de busca do sagrado voltadas ao cultivo de uma espiritualidade mais afinada com a crescente liberdade de pensamento contemporâneo, dentre as quais a sempre polêmica (talvez injustamente) cultura *New Age* (Nova Era), que ainda hoje é reconhecida como um dos sintomas mais expressivos desses novos tempos de extrema liberdade – os mais tradicionais talvez prefiram promiscuidade – religiosa.

Não foram poucas as críticas formuladas acerca do *ethos* da cultura Nova Era. Destas, duas certamente se destacam como as mais recorrentes. Uma que reconhece neste movimento a mais bem acabada expressão daquilo que poderia ser classificado como *consumismo espiritual*, o insaciável desejo de se adquirir bens de consumo – literatura, música, acessórios de toda sorte, viagens, cursos, serviços, terapias – oferecidos por um

mercado cada vez mais amplo e variado. Reforçaria esta tese a superficialidade e a fugacidade que parecem prevalecer na relação e fidelidade das mais diferentes práticas – muitas delas ancestrais como o feng-shui, I-Ching, astrologia, tarô, yoga e cabala – como se estas fossem meros produtos à disposição numa prateleira esotérica, prontos para serem escolhidos, provados e descartados por consumidores sempre insatisfeitos conforme os modismos desse misticismo contemporâneo. Outra crítica bastante frequente é aquela que identifica a Nova Era como um movimento típico do individualismo narcisista dos nossos tempos, através de um discurso que explicita a tendência ao *ambigüismo* (LACROIX, 2000, p.105) alienante, reflexo de uma patologia social que ignora a responsabilidade política que faz de todo ser humano parte de um organismo mais amplo e complexo: a comunidade local e a sociedade, no limite o mundo na sua totalidade.

Primeiro, o eu. Um dos axiomas mais constantes do New Age, enuncia que toda a verdade política decorre, em última análise, da fonte da interioridade. A política não é uma peça que se desenrola na cena pública, numa ágora, em assembleias, em gabinetes governamentais. O único factor de modificação global, é a modificação individual. “Se a consciência individual muda, o próprio mundo mudará”. Esse é um dos preceitos directores da política do New Age. Os indivíduos empenhados na sua transformação pessoal não têm de formular um projecto de sociedade; eles não tem de elaborar uma doutrina política, económica, social. Eles não tem de se preocupar em agir como cidadãos normais, em militar na sociedade civil, porque a verdadeira modificação da sociedade operar-se-á de uma forma indirecta: é transformando a sua própria consciência, que eles transformarão *ipso facto* a civilização. (LACROIX, 2000, p.83)

Há, contudo, interpretações que relativizam tais críticas ressaltando que no âmbito da cultura neo-esotérica também é possível notar “*vários graus de participação e de compromisso*” (MAGNANI, 1999, p.132). Se é verdade que a superficialidade e o consumismo podem ser identificados como características comuns em muitos grupos e indivíduos ligados ao universo New Age, expressão óbvia de uma tendência que talvez pudesse ser chamada de *espiritualidade líquida* (numa livre apropriação da célebre fórmula que rendeu fama a Zigmunt Bauman), é igualmente verdadeiro que não faltam exemplos de comprometimento intenso e de longo prazo com o cultivo dessa espiritualidade não institucionalizada que se oferece através de práticas e caminhos distintos. Se para alguns a Nova Era se mostrou a chance de desfrutar os mil e um modismos oferecidos por um supermercado espiritual afinadíssimo com o *zeitgeist* da globalização capitalista, para outros representou a chance (única talvez) de reconstruir a própria subjetividade através de práticas espirituais pouco convencionais – muitas delas não ocidentais – que dificilmente estariam acessíveis ou sequer seriam socialmente toleradas quando formas religiosas tradicionais, que durante tanto tempo dominaram – valendo-se para tanto de todo tipo de violência – a cena

espiritual do ocidente, ainda detinham grande parte da sua autoridade e legitimidade¹¹. A mesma problematização se dá no que diz respeito ao individualismo, uma vez que também é recorrente nos discursos da Nova Era o anúncio da emergência de uma perspectiva planetária geralmente identificada com a chegada da Era de Aquário, inaugurando o novo milênio e substituindo a Era de Peixes que já há dois mil anos supostamente orientava a humanidade (é curioso que essas "eras cósmicas" se encaixem perfeitamente com a temporalidade espiritual do ocidente cristianizado). Esta nova era exigiria daqueles capazes de reconhecê-la atitudes menos egoicas e mais compromissadas não apenas entre os seres humanos mas com as demais espécies, revelando vínculos escatológicos que interligariam as criaturas entre si e com os ecossistemas, unindo tudo e todos numa espiral evolucionária cósmica. Nem sempre, portanto, a cultura Nova Era se expressa – de maneira tácita ou explícita – como um movimento marcado pelo egocentrismo individualista e consumista. Não à toa é preciso reconhecer que *“uma consciência difusa de respeito e proteção ao meio ambiente, que muito deve aos valores próprios do universo neo-esô[térico], ultrapassa os círculos mais restritos e militantes do movimento ecológico”* (MAGNANI, 1999, p.109). O quanto essa consciência se materializa concretamente parece ser, afinal, o grande problema das espiritualidades neo-esotéricas aos olhos dos que sustentam a relevância da participação política (muito além dos partidos e partidarismos todos, que na verdade muitas vezes a desconsideram) para a transformação da realidade.

Como já foi dito, a emergência e influência da cultura *New Age* nas décadas do pós-guerra ilustra com eloquência o desgaste que as religiões tradicionais – e por consequência os termos religião e religiosidade – sofreram ao longo do século XX e em especial nas suas últimas décadas. Tal desgaste é um fenômeno histórico que costuma ser descrito como processo de secularização, conceito amplamente utilizado apesar das diversas críticas que lhe foram feitas em círculos especializados (OUTHWAITE & BOTTOMORE, 1996, p.679). Charles Taylor (2010) aponta ao menos três sentidos possíveis para a determinação do que significaria viver numa era secular.

¹¹ E entre tantos exemplos possíveis de pessoas que empreenderam suas jornadas através de caminhos espirituais disponíveis ao Ocidente cristão devido à crise de autoridade que durante o século XX atingiu as tradições religiosas oficiais, cito ao menos dois brasileiros que levaram ao extremo suas buscas tornando-se, cada um ao seu modo, reconhecidos mestres nas tradições que seguiram: Professor Hermógenes (José Hermógenes de Andrade Filho, potiguar de Natal nascido em 1921), pioneiro da Hatha Yoga no Brasil e responsável pela popularização e formação de gerações nessa prática espiritual; e Monja Coen (Cláudia Dias Baptista de Souza, paulistana nascida em 1947), monja zen budista convertida na tradição Soto Shu num convento de Nagoia (Japão), primeira pessoa não descendente de japoneses a se tornar presidente da Federação das Seitas Budistas do Brasil e fundadora da Comunidade Zen Budista. A ambos os mestres que ainda hoje inspiram e iluminam tantos andarilhos, minha mais profunda admiração e respeito pelas trajetórias e legado.

Nesta, ao contrário do que até muito recentemente foi o padrão na história da humanidade – e que ainda segue sendo em algumas sociedades, como parte do mundo islâmico –, o Estado emancipou-se, oficialmente ou na prática, dos vínculos que outrora o atavam aos interesses e valores das instituições de fé dominantes, de maneira que já se tornou consagrada em nossa época a percepção de que política e religião são esferas sociais distintas, mesmo que nem sempre completamente isoladas. Os regimes teocráticos que sobrevivem amparados na observância de códigos religiosos estritos e não em constituições civis e laicas servem como contraponto para a compreensão da imensa transformação cultural que foi necessária a fim de que tal processo de laicização da vida pública fosse, de maneira geral, bem sucedido no ocidente contemporâneo.

Um segundo sentido possível é o fato de que em algumas sociedades modernas, particularmente nos países europeus, o esvaziamento das igrejas e templos religiosos é um fenômeno já amplamente reconhecido e que há décadas não apresenta retrocesso. Na Holanda, uma das sociedades com maior proporção de ateus declarados, há igrejas que se tornaram atrações turísticas por terem sido convertidas em livrarias, cafés ou até casas de show. O esvaziamento dos templos, no entanto, é menos um indício do avanço do ateísmo do que reflexo do entendimento de que as questões de fé passaram a ser compreendidas – nestes contextos já amplamente modernizados – como algo de natureza estritamente privada, sem necessidade de mediação institucional ou espaço exclusivo para serem conduzidas.

Finalmente, um terceiro e último sentido para o significado de se viver numa era secular – e que é o que serviu como foco para a análise de Charles Taylor durante sua obra monumental – consiste nas implicações da *“passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada”* (2010, p.15). Em muitas sociedades contemporâneas, dentre as quais a brasileira, em certos círculos sociais já não causa mais estranheza ateus ou agnósticos tornarem públicas suas posições filosóficas, posições estas que duas ou três gerações anteriores estariam sujeitas a algum tipo de represália ou até punição – e aqui como se sabe a lista de crueldades é longa e ascendente dependendo do momento histórico: desqualificação social, exigência de retratação, perseguição, ostracismo, prisão, tortura, morte e ainda excomunhão (para que além do corpo, a alma também seja punida à altura da heresia cometida). Aliás, em alguns contextos como os círculos intelectualizados do universo acadêmico, o mais evidente sintoma de que os tempos são de fato outros no que tange à liberdade de pensamento é que a mera confissão de filiação

ou simpatia por certas tradições de fé pode provocar um estranhamento geral, como se nestes espaços a superação de algumas estruturas religiosas de pensamento fosse um pré-requisito inegociável para a plena aceitação entre os demais pares.

No âmbito da sociologia das religiões o debate acerca da secularização no mundo moderno é dos mais acalorados, opondo estudiosos de renome no Brasil e no exterior. Quanto a este tema, a rigor prevalecem duas posições antagônicas predominantes. Uma defende que o alardeado processo de secularização identificado por Weber está retroagindo ou no mínimo estagnado, inclusive no Ocidente, e que portanto um renascimento do sagrado pode ser observado na explosão das igrejas neopentecostais, por exemplo, ou no já comentado fenômeno ocidental da cultura New Age. Outra interpretação defende que os sinais mais explícitos desse suposto renascimento do sagrado são enganadores, já que o processo de secularização ocidental deve ser compreendido na medida em que as religiões perderam em definitivo a influência política e o papel de autoridade amplamente reconhecida que outrora sempre tiveram, sendo por fim desbancadas “*do seu papel de matriz cultural totalizante*” (PIERUCCI, 1997, p.103).

Nas sociedades pós-tradicionais, *et pour cause*, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, claro, as religiões tradicionais. (PIERUCCI, 2004, p.19)

Não sendo o foco deste trabalho a investigação do debate que cerca a tese da secularização, aqui esta será considerada levando-se em conta o seu significado mais convencional e portanto consagrado, como o processo através do qual “*o pensamento, a prática e as instituições religiosas perdem seu significado social*” (OUTHWAITE & BOTTOMORE, 1996, p.679). Tal processo não é evidentemente um fenômeno global homogêneo. Parece ganhar força em certos territórios marcados pela pós-modernidade, os mesmos espaços, aliás – e não por coincidência –, onde o debate em torno da distinção conceitual entre religião e espiritualidade vem acontecendo. Tais territórios são como ilhas isoladas num mar moderno – ou eventualmente pré-moderno, dependendo de qual parte do mundo toma-se por referência –, uma vez que concepções secularizantes representam a exceção e não a regra mesmo neste século XXI. Para além dessas ilhotas prevalece um vasto e variadíssimo oceano de fé ainda profundamente movido pela religiosidade tradicional. De qualquer forma, é provável que justamente nas cidades, os ambientes mais distantes no tempo e no espaço das formas tradicionais de vida, esteja concentrada a maior proporção de pessoas

que se declaram como não religiosas, da mesma forma e pelo mesmo motivo que nos países ricos ocidentais esse perfil tende a ser mais comum que nos países mais pobres.

A busca da espiritualidade disse ser um fato da cultura “pós-moderna”. Por isso é tipicamente um fato do Ocidente que, com a modernidade, passou pelo processo de secularização. Não é, pois, o milênio que despertou o interesse pelas várias formas, às vezes estranhas, de espiritualidade. O milênio foi, mais provavelmente, o catalisador das tendências espirituais contemporâneas. Não se pense, contudo, que a divisão das épocas da história humana seja nítida e simples. O Ocidente nunca foi inteiramente moderno e, por isso, não será de uma só vez pós-moderno. Podemos, pois, imaginar que a busca pós-moderna da espiritualidade ocorrerá mais naquelas porções do Ocidente que mais padecem da fragmentação induzida pela razão analítica, científica e tecnológica individualizante. Como variamos na medida dessa fragmentação, variamos na medida da busca da espiritualidade, ou seja, da recomposição do todo. (PAIVA in TEIXEIRA; MÜLLER; SILVA, p.122)

É neste contexto histórico específico marcado pelo processo de secularização, pela crise de autoridade das instituições religiosas e pela autonomia do indivíduo sobre o grupo social que vem se dando o debate em torno da distinção conceitual entre religião e espiritualidade, a partir do reconhecimento desta última como um elemento essencial da condição humana, inato portanto. Segundo essa interpretação a espiritualidade seria *“antes de tudo, uma necessidade psicológica constitutiva de todo ser humano (...) algo tão básico e elementar como a necessidade de desenvolver a autoconsciência ou estabelecer relações saudáveis com os demais seres humanos”* (VALLE in AMATUZZI, 2005, p.104), o que por si só justificaria o reordenamento da primazia entre religião e espiritualidade de maneira que aquela passasse a ser reconhecida pelo seu papel histórico e esta, a espiritualidade, por sua natureza psico-antropológica, uma vez que *“(...) a religião-de-Igreja não esgota em si mesma a dinâmica do sagrado; ela é apenas sua gestão institucional e, como tal, submete o sagrado aos fenômenos de rotinização e burocratização, já mostrados por Max Weber”* (MARTELLI, 1995, p.368). É assim que mais recentemente as religiões começaram a ser encaradas como apenas um dos possíveis canais de manifestação da espiritualidade, não mais a fonte originária que tão costumeiramente se concebia, afinal *“como a espiritualidade é um conceito abrangente do qual a religião é um subsistema, há uma infinidade de maneiras individualizadas de ser espiritual e portanto satisfazer necessidades espirituais”* (WOLMAN, 2001, p.37).

No Brasil um dos mais proeminentes defensores dessa distinção conceitual é o teólogo e ex-franciscano Leonardo Boff. É dele a poética metáfora que compara a espiritualidade à fonte profunda de onde brota a água cristalina, e as religiões às bicas que buscam oferecer aos seres humanos o acesso a esse elemento vital. É elementar que a bica só

se justifica pela existência prévia da água, e que confundir esta com aquela é confundir a causa com o efeito.¹² “*A espiritualidade não é monopólio das religiões, nem dos caminhos espirituais codificados (...) a espiritualidade é uma dimensão de cada ser humano*” (BOFF, 2006, p.51). Dimensão, pode-se completar, que revela sua potência máxima quando cultivada de maneira apropriada.

Espiritualidade tem a ver com experiência, não com doutrina, não com dogmas, não com ritos, não com celebrações, que são apenas caminhos institucionais capazes de nos ajudar a alcançá-la, mas que são posteriores a ela. Nasceram da espiritualidade, podem até contê-la, mas não são a espiritualidade. São água canalizada, não a fonte de água cristalina. (BOFF, 2006, p.43)

É importante sublinhar que, para o teólogo, a distinção entre espiritualidade e religião não implica necessariamente uma polarização radical. Ao contrário, somente a partir do esforço de distinção conceitual é que se torna possível uma melhor compreensão do papel específico que cada uma delas cumpre. “*Uma vez distintas*”, defende, “*podem se relacionar e conviver, mas sem que uma dependa necessariamente da outra*” (BOFF, 2006, p.16). Esse mesmo entendimento é compartilhado pelo padre beneditino Thomas Maltus, um dos interlocutores num extenso diálogo com o físico e filósofo Fritjof Capra.

Você pode ter espiritualidade sem religião, mas não pode ter religião, religião autêntica, sem espiritualidade. (...) Desse modo, a prioridade pertence, na minha opinião, à espiritualidade como *experiência*, um conhecimento direto do Espírito absoluto no aqui e agora, e como *práxis*, um conhecimento que transforma a maneira como eu vivo a minha vida neste mundo. (CAPRA, 2004, p.26)

Quando desnudadas nas suas formas menos institucionalizadas e dogmáticas, logo mais autênticas, as religiões se aproximariam desse sentido contemporâneo do que vem a ser a espiritualidade. Este é um ponto central nessa distinção conceitual, o fato de que a espiritualidade pressupõe faculdades essenciais determinantes sem as quais não seria nada, enquanto que para a religião em si tais faculdades seriam no máximo desejáveis, já que nem sempre presentes como a História e o cotidiano comprovam. “*Espiritualidade é toda atitude e atividade que favorece a relação consciente, a vida reflexa, a comunhão aberta, a subjetividade profunda e a transcendência rumo a horizontes cada vez mais amplos.*” (BOFF, 2004, p.125).

¹² Talvez não seja coincidência o fato da água servir, segundo Alan Watts, como “*metáfora eloquente*” para a compreensão do que é o Tao (1991, p.81), servindo como imagem favorita de Lao-Tzu e Chuang-Tzu. “*A água é o sangue da terra, e flui por entre seus músculos e veias. Por isso afirma-se que a água tem aptidões completas... Ela é acumulada no Céu e na Terra, e armazenada nas várias coisas (do mundo). Surge no metal e na pedra, e está concentrada nas criaturas vivas. Por conseguinte, afirma-se que a água é alguma coisa espiritual*” (Kuan Chung, apud WATTS, 1991, p.80). O simbolismo espiritual da água na tradição cristã, com especial destaque para o seu papel no batismo, é também evidente.

Nesse sentido, como se nota, a espiritualidade exige que se vá além dos dogmas que com tanta frequência polarizam aqueles que muito teriam a compartilhar entre si caso cultivassem uma abertura de espírito elementar. Não à toa é o místico quem geralmente a expressa no seu mais alto grau, superando os fundamentalismos segregadores e a mediação castradora em favor de uma percepção cósmica ampla que lhe possibilita reconhecer a legitimidade dos mil e um caminhos que conduzem ao inefável, ao numinoso. “*O maná do Céu é para todos que pedem alimento. Que importa a forma, a linguagem, a liturgia? Que importa a porta?*” (HERMÓGENES, 1979. p.49). É o caso, por exemplo, de Paramahansa Yogananda (1893-1952), um dos grandes mestres iogues da Índia moderna que ao debruçar-se sobre o *Rubaiyat* – obra máxima de Omar Khayyam, poeta místico persa do século XI – a fim de interpretá-lo, confessou:

Um dia, quando me encontrava profundamente concentrado nas páginas do *Rubaiyat* de Omar Khayyam, contemplei, de súbito, as paredes dos seus significados externos desmoronarem, e a imensa fortaleza interna de áureos tesouros espirituais ofereceu-se, aberta, ao meu olhar. (YOGANANDA, 1998, p.IX).

Como as tradições contam e recontam, um místico sempre reconhece como legítimo o caminho de outro místico a despeito da distância no tempo e no espaço que ilusoriamente os separam. A espiritualidade, essa dimensão que tão plenamente desabrocha nos místicos, conduz para além das aparências e diferenças fugazes determinadas pela cultura, para além dos dogmas que segregam por mesquinhas, para além das *paredes externas* que separam aqueles que, em essência, são iguais.

Ela [a espiritualidade] resulta muito mais de um aprendizado do que a vida nos ensina sobre nossa humanidade. Ou, em um sentido que só os místicos entendem plenamente, ela mostra um dom gratuito que nos é oferecido em momentos privilegiados da nossa vida, que podemos ou não descobrir, aceitar e cultivar. (VALLE in AMATUZZI, 2005, p.104).

Mais recentemente estudiosos do campo da neurociência têm sugerido que a espiritualidade seja reconhecida como uma das múltiplas inteligências humanas. Neste sentido além da inteligência intelectual (QI) amplamente conhecida através dos famosos e controversos testes classificatórios, e da inteligência emocional (QE) que nos últimos tempos tem se tornado mais difundida, haveria ainda uma terceira inteligência, a espiritual (QS, de *spiritual quotient*), mais ampla e abrangente do que as outras e que supostamente – num entendimento que alguns acusariam de excessivamente biologizante – também seria explicada a partir de certas funções neurológicas. Richard Wolman (2001, p.111) define a inteligência

espiritual como “a capacidade humana de formular as perguntas fundamentais sobre o significado da vida e simultaneamente experimentar a conexão perfeita entre cada um de nós e o mundo em que vivemos”. Suas conclusões se aproximam muito das de outros pesquisadores.

Por QS refiro-me à inteligência com que abordamos e solucionamos problemas de sentido e valor, a inteligência com a qual podemos pôr nossos atos e nossa vida em um contexto mais amplo, mais rico, mais gerador de sentido, a inteligência com a qual podemos avaliar que um curso de ação ou caminho na vida faz mais sentido do que outro. O QS é a fundação necessária para o funcionamento eficiente do QI e do QE. É a nossa inteligência final. (ZOHAR & MARSHALL, 2002, p.18)

É de se esperar que nenhum dos investigadores conceba a necessidade de qualquer vínculo entre religião e espiritualidade, uma vez que esta última seria antes uma “capacidade interna, inata, do cérebro e da psique humana” (ZOHAR & MARSHALL, 2002, p.23), tendo por isso mesmo fundamentos biológicos e não culturais. Assim, ainda que o QS possa se expressar através da fé em alguma religião tradicional (algo que inclusive acontece com muita frequência, sabemos), no limite é plenamente possível que ateus revelem um QS superior ao de pessoas explicitamente religiosas (ZOHAR & MARSHALL, 2002, p.23). Não há aqui, como se nota, nenhuma oposição entre espiritualidade e razão desde que esta última não seja associada às limitações da razão instrumental e sim à razão aberta – não mecanicista, auto-crítica, *complexa*¹³, logo capaz de reconhecer a natureza humana como *sapiens/demens* (MORIN, 1999, p.166) –, ou seja a uma racionalidade “que conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo; [que] sabe que o espírito humano não pode ser onisciente e que a realidade implica mistério” (MORIN, 2001, p.179). Não por acaso Albert Einstein é um exemplo sempre citado pelos pesquisadores dedicados a essa temática pela sua condição exemplar de gênio da ciência moderna e humanista consagrado. “O indivíduo com alto teor de inteligência espiritual pode praticar qualquer religião, mas sem estreiteza, exclusividade, fanatismo ou preconceito. De igual maneira, pode possuir qualidades extraordinariamente espirituais, sem ser absolutamente religioso” (ZOHAR & MARSHALL, 2002, p.29)

Algumas características pessoais indicariam um alto nível de QS, tais como: capacidade de ser flexível (ativa e espontaneamente adaptativo frente a imponderabilidade da vida); grau elevado de autopercepção e capacidade de enfrentar e usar o sofrimento para o próprio aprimoramento pessoal (reconhe a dimensão trágica da existência); capacidade de

¹³ “A razão complexa já não concebe em oposição absoluta, mas em oposição relativa, isto é, também em complementaridade, em comunicação, em trocas, os termos até ali antinômicos: inteligência e afetividade; razão e desrazão. Homo já não é apenas sapiens, mas sapiens/demens.” (MORIN, 1999, p.168).

enfrentar e transcender a dor; capacidade de ser inspirado por visões e valores (ideaslimo); relutância em causar dano desnecessário (porque tende a reconhecer o outro como um Outro); tendência para identificar conexões entre coisas diversas (algo que costuma-se definir como “holístico”); tendência acentuada para formular perguntas mais profundas e procurar respostas fundamentais que busquem a essência das coisas; possuir a capacidade de trabalhar contra convenções sociais estabelecidas (ZOHAR & MARSHALL, 2002, p.30). Essa teoria de que possuímos uma inteligência espiritual que nos possibilita não apenas a formulação das mais profundas questões éticas e existenciais, como também a reformulação das nossas ações conforme as variações de respostas encontradas para tais questões é, por ora, apenas uma teoria. E como não poderia ser diferente conta também com os seus críticos que enxergam nela, além do discurso biologizante, um evidente oportunismo comercial na medida que podem se mostrar temáticas populares entre o grande público. Contudo, para esta reflexão, o aspecto mais interessante desse debate atual é justamente o fato dele estar acontecendo, sintoma evidente do quanto a cultura ocidental se transformou ao longo do último século abrindo espaço para discussões que outrora seriam inimagináveis ou condenadas como heréticas. Além disso as conclusões de Zohar e Marshall vão ao encontro do que outros pensadores tendem a definir como espiritualidade.

É preciso porém não perder de vista que a popularização da distinção conceitual entre espiritualidade e religião não se revela como algo consensual num panorama mais amplo. Há estudiosos contemporâneos que não escondem o desconforto diante dessa interpretação que tende a qualificar positivamente o termo espiritualidade, opondo-o ao caráter negativo do termo religião. Sheldrake (2012, p.98) considera que essa diferenciação não contribui com o debate por ser uma posição muito acrítica, especialmente quando apoiada na tese de que estaríamos vivendo um processo de substituição de uma perspectiva qualificada como religiosa por outra qualificada como espiritual. O estudioso aponta inclusive dois aspectos problemáticos nessa distinção conceitual.

Um primeiro que estaria relacionado à tendência de se pensar que a espiritualidade refuta qualquer sistema de crenças. Ao contrário, defende ele, tanto quanto as religiões a noção contemporânea do que vem a ser espiritualidade também tem como estofos valores e pressupostos que por não serem naturais – do contrário seriam de fácil consenso geral – são por decorrência culturalmente constituídos, logo baseados numa determinada perspectiva de mundo; em suma, são uma forma de crença. Desta maneira, alegar que as religiões se fundamentam em crenças mas, ao contrário, a noção moderna de espiritualidade

não, seria intencionalmente insistir num erro de interpretação com a intenção de desqualificar um lado em função de outro.

Um segundo aspecto problemático seria a recorrente interpretação reducionista do que significa ou pode significar religião. Tradicionalmente, segundo Sheldrake, os entusiastas do termo espiritualidade tendem a reduzir o fenômeno religioso a uma caricatura, associando-o exclusivamente a sistemas dogmáticos e autoritários de doutrinação que buscam garantir a manutenção e ampliação do poderio secular que acumularam ao longo da história às expensas dos valores que pregam. Mas o estudioso ressalta que:

No entanto, uma perspectiva mais sutil revela que todas as religiões são fundamentalmente baseadas numa visão espiritual. Religiões tem dado origem a uma variedade de tradições espirituais que oferecem um “mapa” ou caminhos para a jornada espiritual. A institucionalização de uma religião tende a ser a fossilização tardia de algo que teve início como uma dinâmica tradição de sabedoria. Nesse sentido, muitos crentes religiosos também se mostram insatisfeitos com a religião institucional. Entretanto, isso não significa a total separação entre espiritualidade e crenças religiosas ou de uma cultura religiosa historicamente influente como o Cristianismo na Europa Ocidental. (SHELDRAKE, 2012, p.99)

O risco da superficialidade que paira sobre diversas práticas associadas à espiritualidade contemporânea e a tendência em muitas destas de se ultravalorizar o aspecto interior do desenvolvimento espiritual, alimentando uma perspectiva exageradamente auto centrada são, segundo o estudioso, outros pontos igualmente complicados que cercam o debate sobre a espiritualidade – e que como se nota reverberam a crítica que com frequência recai sobre certas características do neo-esoterismo. Outro complicador seria a própria dificuldade de oferecer uma definição precisa do que é espiritualidade, problema que tornaria arriscada qualquer rígida tentativa de comparação e distinção entre esta e religião. Nestes pontos todos é que residiria a dificuldade última de se insistir nessa diferenciação conceitual, pois Sheldrake ressalta que *“por trás de todas as exterioridades institucionais, a espiritualidade é nas diferentes religiões o cerne que foca numa vida virtuosa, na experiência religiosa e no processo de transformação espiritual”* (2012, p.106).

Essas ponderações sobre o problema da diferenciação entre religião e espiritualidade trazem à tona uma questão inescapável e decisiva: instalado o debate nos termos aqui já apresentados, será possível dizer que tal distinção fundamenta-se no seu âmago numa oposição conceitual relevante ou trata-se apenas de um mero capricho semântico? Enunciando o dilema de outra forma, será que no fundo essa diferenciação conceitual não se resume a um jogo de palavras onde cada lado do embate tenta defender sua posição contra o outro, apesar de concordarem no essencial? Não estaríamos apenas diante de um problema

teórico de demarcação de territórios conceituais através da louvação de uma terminologia e desqualificação de outra? Será que, parafraseando o mestre Paramahansa Yogananda, neste debate os termos em questão são afinal como paredes que precisam ser demolidas a fim de se ter acesso imediato as suas intenções de significado? Ou ainda, como argumenta Ursula King, estudiosa do tema, a que ponto a insistência numa terminologia rigidamente diferenciada não alimentaria apenas *“uma perspectiva empobrecida do que significa religião e espiritualidade, uma perda de visão e o não reconhecimento das fontes de energias essenciais capazes de possibilitar o desenvolvimento da vida humana no seu sentido mais amplo”* (2009, p.2)?

Os excertos abaixo de estudiosos contemporâneos sinalizam como esses termos podem ser legitimamente reapropriados a partir de outras interpretações. Neles percebe-se que o foco da distinção conceitual não recai exatamente sobre o termo espiritualidade, mas na diferenciação entre religião e religiosidade, termos que nas passagens a seguir não são assumidos como sinônimos automáticos, a despeito da derivação semântica que naturalmente os aproximam.

A busca religiosa segue sendo uma dimensão importante da vida, mas crescentemente individualizada, privada, voluntária, do self e não um legado do nascimento. Para os adeptos ou frequentadores de religiosidades não convencionais, identifica-se uma recusa do institucional, do sacerdotal, de dogmas, de exclusivismos. Portanto, procura-se por uma religião que não seja Religião. Ou seja, religiosidade. (SIQUEIRA, 2013, p.127)

Assim sendo, enfatizamos aqui o caráter mais sagrado da dimensão da “religiosidade”, condição de possibilidade de realização, busca e contato com o Sagrado, sem, necessariamente, estar vinculado a um corpus institucionalizado como religião. O exercício desta religiosidade se expressa, sobretudo, na sacralidade que a vida passa a ter e no caráter não-natural que a natureza assume: perceber o trágico e maravilhoso do milagre da vida acontecendo a todo o momento em seu movimento dinâmico de nascimento, morte e transformação. E, portanto, nos auto-percebermos pertencentes no mesmo ciclo. (FERREIRA-SANTOS in FERREIRA-SANTOS & GOMES, 2010, p.7).

Como se nota, em ambas as citações pesquisadores contemporâneos do sagrado apontam a possibilidade de se utilizar o termo religiosidade num sentido que – como já foi anunciado sutilmente e que será analisado com mais profundidade adiante – se equipara quase integralmente à maneira como espiritualidade vem sendo utilizada, ou seja, como possibilidade semântica capaz de abarcar senão todos ao menos muitos dos sentidos atualmente associados a este termo.

O que parece se tornar claro nesse esforço de destrinchamento das possibilidades e legitimidade do significado contemporâneo do termo espiritualidade é que quanto mais sincera a predisposição para uma “conciliação conceitual” desta com os termos

religião e suas derivações, mais evidente fica que neste terreno em questão nos encontramos diante de um problema mais semântico que conceitual. Apesar do debate em torno da distinção entre religião, religiosidade e espiritualidade já estar instalado, apesar deste último termo se tornar cada vez mais popular em certos círculos sociais afinados com o espírito geral da modernidade e de, talvez, existir uma tendência na polarização destes, em algumas situações os sentidos conferidos a ambos os termos (bem menos para religião, mas consideravelmente para religioso e religiosidade) são grosso modo os mesmos que contemplam o que tem se chamado de espiritualidade. Por um lado é bastante compreensível o esforço dos entusiastas do termo espiritualidade de insistirem nessa diferenciação semântica a fim de evitarem qualquer possibilidade de aproximação e confusão com religião ou qualquer outra derivação desta. Para um público específico, como já foi comentado, é inquestionável o fato destes carregarem uma carga histórica negativa em consequência de todos os problemas que no passado (e ainda hoje, por certo) as profissões de fé organizadas causaram. É natural, portanto, que entre esses entusiastas um certo incômodo se instale quando, por exemplo, o termo religiosidade é utilizado para descrever a busca por uma “*religião que não seja Religião*” devido à derivação semântica que inexoravelmente aproxima ambos os termos, e que em resposta ao desafio de buscar maior independência, refutando esse histórico negativo, elejam para essa tarefa outra terminologia a priori mais neutra e ampla, optando assim pelo termo espiritualidade. Por outro lado, como já vimos, outros pensadores partindo dessa mesma premissa do incômodo que incita a diferenciação não enxergaram problemas nessa similaridade semântica. Dewey por exemplo, que optou pela oposição entre religião e experiência/atitude religiosa, conclui sua reflexão em *A common faith* sustentando que “*a oposição entre valores religiosos como eu os concebo e religiões não deve ser reduzida. Exatamente porque a emancipação desses valores é tão importante, sua identificação com credos e cultos de religiões deve ser dissolvida*” (DEWEY, 2013, p.26).

No entanto, sendo a abertura de espírito e acolhimento da alteridade algumas das qualidades consagradas como espirituais, parece ser preciso para não ser incoerente mostrar-se aberto à possibilidade de reconhecer como igualmente válidas escolhas semânticas distintas, mas talvez não totalmente irreconciliáveis; escolhas que satisfaçam anseios alheios e e que por serem criem condições para o diálogo. Por coerência, que não seja então visto como um dilema intransponível o fato de em alguns casos os termos religião, religioso, religiosidade e espiritualidade se referirem, todos eles, à dimensão humana através da qual experienciamos o sagrado (imaneente ou transcendente, conforme será elaborado adiante), dimensão esta capaz de ser desenvolvida e aprimorada através do cultivo atento de certas

faculdades dentro ou fora do contexto das religiões organizadas, tendo ou não fé em algo que supere os limites imediatos da matéria.

Esse respeito pelas escolhas alheias não implica a desqualificação e rebaixamento das próprias escolhas, evidentemente. Por essa razão, como se vê desde o título até a página final deste trabalho, o termo aqui escolhido e utilizado para dar conta do escopo conceitual que serve como eixo de todas as reflexões desta tese é *espiritualidade*, e não religiosidade. Trata-se, reitero, de uma escolha fundamentalmente semântica, já que em essência tenho a certeza de que compartilho com os entusiastas dos outros termos possíveis um significativo entendimento de fundo que muito mais nos aproxima do que nos afasta. Falamos essencialmente das mesmas coisas; nos debruçamos, quero crer, sobre as mesmas e importantíssimas questões.

Se resta uma razão definitiva para essa escolha semântica, esta é apenas uma. Como veremos em breve, este trabalho defende e se estrutura a partir da possibilidade de que o ateísmo, o agnosticismo e qualquer outra perspectiva secular (quando despidas do fundamentalismo militante que as rebaixam ao mesmo nível do seu equivalente religioso) sejam reconhecidos como manifestações subjetivas igualmente capazes de cultivar e expressar as faculdades fundamentais associadas à noção contemporânea de espiritualidade, sendo por isso posicionamentos igualmente adequados a desvalar caminhos que conduzam à transcendência (imanente, no caso) tão legítimos quanto aqueles das formas psicologicamente maduras de religiosidade. Por uma questão estritamente semântica, insisto, os termos que derivam de religião me parecem de maneira geral mais restritivos e confusos do que espiritualidade. Sinto-me, por exemplo, plenamente confortável diante da ideia de uma *espiritualidade secular* ou *imanente*, mais do que diante da proposta de uma *religiosidade secular* (ainda que no século XVIII, no desdobramento das ideias iluministas, tenha surgido a proposta de uma *religião natural*, e no XIX Comte tenha elaborado sua polêmica Religião da Humanidade). Desta maneira, nesta reflexão parto do pressuposto de que a espiritualidade deve ser reconhecida como uma dimensão inata e integrativa dos seres humanos, uma *metadimensão* portanto, que antecipa (logo dispensa, mas não refuta) qualquer explicação metafísica sobre a realidade. Como argumenta King, a perspectiva contemporânea sobre espiritualidade, ao contrário da concepção tradicional que vigorou por séculos:

(...) foi acompanhada por uma mudança de ênfase da antiga abordagem teológica e histórica para uma predominante abordagem antropológica em relação à espiritualidade. Essa perspectiva enfatiza que o espiritual é uma dimensão interior de cada ser humano, um potencial que pode e deve ser extraído e desenvolvido em

qualquer pessoa. Ela foca na dimensão do espírito humano e não num espírito não-humano ou divino. (KING, 2009, p.37)

Uma vez que todas as religiões organizadas partem do dogma (verdade de fé) de que há indubitavelmente uma outra realidade para além desta em que nos encontramos, os termos que decorrem diretamente de religião não me parecem neutros o suficiente para fazerem jus a uma certa proposta de espiritualidade que assumo neste trabalho como referência e que fundamenta-se (mas não obrigatoriamente se restringe) na imanência do mundo. Quanto a esse detalhe, como já foi observado por estudiosos do tema:

De maneira mais notável o termo “espiritualidade” é com frequência utilizado para expressar comprometimento com uma verdade profunda capaz de ser encontrada no interior das coisas que pertencem a este mundo. E o termo religião” é usado pra expressar comprometimento com uma verdade maior que está “lá fora”, situada além daquilo que este mundo tem a oferecer, e exclusivamente relacionada com aspectos especificamente externos (escrituras, dogmas, rituais e assim por diante). (HEELAS & WOODHEAD, 2005, p.6)

Por isso, nesse debate por vezes acalorado sobre tais distinções conceituais, ratifico minha *preferência semântica* por espiritualidade apesar das incertezas todas que cercam esse termo, com o cuidado de reiterar a convicção de que, no limite, tais diferenciações apenas alcançam a superfície desses conceitos, preservando intacto o cerne que compartilham. Insistir numa distinção rígida neste caso seria, em última instância, favorecer a forma em detrimento do conteúdo, e principalmente a inflexibilidade intelectual às expensas das motivações profundas. Como na provocação de Andre Comte-Sponville, “*cada qual com seu vocabulário, e não conheço nenhum que não tenha defeitos*” (2007, p.131).

Há termos que se afirmam exatamente sob o signo da recusa à conciliação, termos que existem para o enfrentamento de outros termos e que só consolidam sua relevância e consistência na medida em que cumprem com essa função primordial para o qual foram talhados, diferenciando-se intencionalmente de seus opostos. São termos de luta, e isso basta para justificar a luta por estes termos. O território da Filosofia Política está repleto deles, como também estão muitas outras áreas do pensamento (e antecipando oportunamente ideias que serão elaboradas no próximo capítulo, deixo como exemplo um desses termos de luta que sem uma demarcação clara corre o risco de ser diminuído na sua grandeza e importância: *educação*, que para miséria geral é com tanta frequência confundido e igualado à *escolarização*).

Há, portanto, termos de luta. Mas há também termos de conciliação. Estes talvez sejam mais raros, e exatamente por isso são mais importantes. Ainda que certamente

defendam ideias mais ou menos específicas, não foram feitos para a luta e sim para a comunhão. E consolidam o valor das ideias que expressam na exata medida em que não alimentam o contrário, ou seja, conforme se mostram abertos à conciliação sempre que esta se apresente em condições mínimas de realização. Creio que espiritualidade, religiosidade e religioso (e talvez até mesmo religião, apesar de neste caso os riscos serem maiores) se incluam nesta categoria. Por isso me parece plenamente possível o estabelecimento de um debate sadio entre esses termos ao invés de levantar muros que impossibilitem o reconhecimento de ideias e valores mutuamente compartilhados. No lugar desses muros, aliás, que se plante um jardim com aspecto natural, do tipo inglês, daqueles que não se sabe exatamente onde começa e onde termina. Este jardim não seria uma fronteira geometricamente demarcada e sim um espaço de transição, lugar de encontros e trocas, de comunhão e celebração das coisas que são fundamentais para a boa convivência.

Posto isto, reforço que escolho neste trabalho o termo espiritualidade porque ele me agrada e porque me parece o mais coerente e menos arriscado dentre os possíveis. Mas agindo assim não dou as costas às outras possibilidades semânticas que com frequência se relacionam com este termo. Que aqui prevaleça a boa fé, afinal já é grande demais “*a confusão geral*” em que nos encontramos.

As palavras que compõem nossa linguagem são muito largas, muito nebulosas e indefinidas, enquanto que o significado atribuído a elas é muito arbitrário e variável. Todo homem que pronuncia alguma palavra sempre anexa a esta uma ou outra camada de sentido através da sua imaginação, exagera ou destaca um ou outro lado desta, às vezes concentrando todo o significado da palavra numa simples característica do objeto, isto é, designando por esta palavra não todos os atributos mas aqueles que externamente de imediato se faz notar. (...) Pode ser dito com absoluta confiança que a linguagem com que os homens modernos falam é tão imperfeita que qualquer que seja o assunto tratado, especialmente no que diz respeito às questões científicas, eles nunca podem estar seguros de que se referem às mesmas ideias com as mesmas palavras. (...) As pessoas atualmente são, num certo grau, conscientes da instabilidade da sua linguagem. Dentre os vários ramos da ciência cada um deles elabora a sua própria terminologia, sua própria nomenclatura e linguagem. Na filosofia tentativas são feitas, antes de se usar qualquer palavra, de se deixar claro em qual sentido esta é utilizada; mas apesar de muitas pessoas nestes dias tentarem estabelecer um significado constante para as palavras, têm se falhado nisso até agora. Cada escritor fixa sua própria terminologia, muda a terminologia de seu predecessor, contradiz sua própria terminologia; em resumo, todos contribuem com sua parte para a confusão geral. (GURDJIEFF, 1975, p.60)

1.4 Avançando no território da espiritualidade

Justificadas as escolhas terminológicas e traçados os limites e possibilidades destas, para além das diferenças conceituais e semânticas que cercam o debate sobre o termo espiritualidade, importa agora ressaltar uma regra geral que prevalece nos trabalhos contemporâneos dedicados a esse tema: a dificuldade de se estabelecer uma única e clara definição para esse fenômeno humano. Via de regra, pensadores e pesquisadores admitem de saída que espiritualidade é um termo amplo demais, um grande guarda-chuva conceitual capaz de representar interpretações distintas e com diferentes graus de proximidade entre si. Ainda assim, não é raro estudos sobre o tema esboçarem algum consenso elementar sobre o termo. Por mais arriscadas que essas elaborações possam à primeira vista parecer, são todavia importantes porque buscam identificar os aspectos básicos compartilhados pelas muitas possibilidades de entendimento sobre o que é espiritualidade. Existe certamente um território comum onde de alguma forma todas essas ideias se assentam, um território talvez cada vez mais próprio dessa metadimensão. Algumas pistas inclusive já foram fornecidas desde o início deste capítulo. O que se seguirá agora é um aprofundamento do que seria o entendimento comum sobre esse termo através das reflexões de diferentes estudiosos do assunto antes de nos determos nas especificidades das espiritualidades secularizadas.

Sheldrake observa que *“apesar das abordagens variadas, há certas ‘semelhanças de família’ que tornam possível oferecer uma tentativa de definição para espiritualidade”* (2012, p.22). Estas seriam: uma perspectiva holística sobre a realidade, o entendimento de que a espiritualidade é a dimensão síntese da existência humana atuando como *“fator de integração”* das demais dimensões (corporal, intelectual, psicológica), o que venho chamando de *metadimensão*; estaria relacionada à busca pelo sagrado que ecoa fundo na profundidade humana, seja a partir da crença num Deus, deuses ou mais difusamente no que costumam se referir como numinoso, ou ainda tendo como premissa os mistérios inacessíveis do cosmo; impulsionaria nossa busca por sentido, propósito, desenvolvimento dos potenciais inatos e o cultivo dos valores e princípios mais profundos, estimulando assim o empreendimento consciente da odisséia interior, a necessária jornada em busca do autoconhecimento.

Em termos gerais, espiritualidade implica uma compreensão do que é, ou deveria ser, central para a existência humana e de como o espírito humano pode alcançar todo o seu potencial. Espiritualidade é um conceito aspiracional na medida em que sugere que a condução de uma vida humana plena exige objetivos que não se restrinjam apenas a melhorias materiais. Ela fala sobre integração ao invés de

fragmentação, de um senso de propósito último no lugar de uma vida instintiva ou não-examinada, da existência e relevância de um profundo nível de sentido e realização além da felicidade imediata. (SHELDRAKE, 2012, p.114)

Gordon Lynch é um dos estudiosos que não faz distinção entre o termo espiritualidade e aqueles que derivam de religião. Na maneira como analisa esse fenômeno, desde o século XIX, mas em especial após a Segunda Guerra, um movimento tomou forma no interior de diferentes tradições religiosas no Ocidente, particularmente dentre as muitas vertentes do cristianismo, buscando uma reorientação religiosa/espiritual mais afinada com o “*conhecimento e normas culturais modernas*” (LYNCH, 2007, p.19) e/ou simpática/engajada com questões que tradicionalmente mobilizavam o espectro político-ideológico verde (ambientalista) e da esquerda (um exemplo notório desse fenômeno é a vertente progressista do catolicismo politicamente engajado da América Latina, que na segunda metade do século passado, em plena Guerra Fria, elaborou a partir das reflexões iniciais do peruano Gustavo Gutiérrez a famosa Teologia da Libertação). Evidente que essa movimentação progressista não se deu sem que também fossem orquestradas reações à altura, de forma que em certos contextos religiosos – mas não em todos – a tensão entre as alas liberais e progressistas de um lado e as alas conservadoras e tradicionalistas de outro explicitaram diferenças significativas demais para serem ignoradas, ainda que muitas vezes esses conflitos que se davam no interior das instituições sequer fossem notados pela maioria dos fiéis. Seja como for, teria sido desta primeira movimentação, desse terreno religioso específico denominado por Lynch como *meio progressista (progressive milieu)* que surgiu posteriormente o fenômeno distinto e contemporâneo que ele define como *espiritualidade progressista* e que, ao contrário desse progressismo religioso de base, organizou-se fora dos quadros das religiões tradicionais institucionalizadas.

Essa espiritualidade progressista, segundo Lynch, não seria um movimento espiritual de massa mas uma “*nova ideologia religiosa*” há algumas décadas em processo de refinamento, sustentada por um conjunto de crenças mais claras e específicas do que aquelas genericamente identificadas com o universo New Age, e constituindo-se através de uma pluralidade de expressões que ainda assim compartilham um núcleo comum de princípios que se refletiriam em inúmeras formas de ativismo social e religioso, e que “*(...) tem se desenvolvido num contexto particular – o amplo meio progressista da religião e espiritualidade ocidental*” (2007, p.8).

Quatro seriam os imperativos urgentes que legitimariam o despertar de uma nova forma de espiritualidade nesta época a qual pertencemos.

Um destes é a exigência de novas formas de busca existencial afinadas com as necessidades, conhecimentos, valores e experiências das sociedades liberais contemporâneas, uma vez que as religiões tradicionais, particularmente as tradições monoteístas, têm com frequência se mostrado indispostas, inaptas ou, nos melhores casos, excessivamente morosas para se adaptarem às transformações mais candentes do mundo moderno. Como Tenzin Gyatso (o atual Dalai Lama), um dos líderes espirituais mais abertos às demandas da vida contemporânea, costuma lembrar, é o manto que tem de ser adaptado ao homem, não o homem ao manto, algo que Joseph Campbell resumiu ao afirmar que “*quando o mundo se altera, a religião tem que se transformar*” (1990, p.34). Em particular pesariam contra estas tradições o autoritarismo, o exclusivismo, o patriarcalismo e o dogmatismo. Por isso, a valorização de uma espiritualidade intelectualmente plausível, aberta ao pensamento crítico e independente também refletiria o nível social e o maior grau de escolaridade dos defensores dessas novas expressões de espiritualidade, segundo Lynch (2007, p.23).

Outro imperativo seria a necessidade de valorizar caminhos espirituais que assegurem às mulheres as mesmas possibilidades de expressão e valorização já consagradas pela tradição aos homens, denunciando e enfrentando o patriarcalismo sexista que ainda hoje se inscreve na estrutura elementar da lógica das maiores religiões mundiais, a maioria delas incapaz de lidar com o anacronismo de dogmas milenares que relegam às mulheres um papel subalterno. Não se trata apenas de reformar as tradições vigentes, mas de recriar ou retomar novas possibilidades de expressão do sagrado que ofereçam a partir de rituais, linguagens e simbolismos próprios, o merecido espaço para o florescimento espiritual legitimamente desejado pelas mulheres, num “*movimento da teologia para a teologia*” (LYNCH, 2007, p.27). Os diversos cultos dedicados a(s) Deusa(s) demonstram o retorno dessa tradição ancestral que remonta às sociedades matriarcais muitíssimo mais antigas que as religiões do Deus Pai, e que segundo alguns estudiosos teria prevalecido entre os primeiros grupos humanos desde o início de nossa espécie até bem poucos milênios atrás.

A reconciliação entre espiritualidade/religiosidade e o conhecimento científico contemporâneo seriam outro imperativo fundamental, “*a necessidade de se ter uma visão espiritual ou religiosa da vida que esteja devidamente relacionada com a compreensão científica sobre as origens e natureza do universo*” (LYNCH, 2007, p.29), como reação à arrogância limitadora ilustrada por ambos os lados deste debate – ou seja, tanto o fundamentalismo religioso que recusa qualquer atualização a despeito das mais notáveis evidências e descobertas oferecidas pela ciência moderna, quanto o racionalismo reducionista que ainda orienta parte expressiva da lógica científica contemporânea. Daí a exigência de não

apenas alinhar as questões espirituais com os mais recentes avanços científicos, mas igualmente a urgência de repensar tais avanços à luz de uma perspectiva mais orgânica e sistêmica (mais complexa, diria Edgar Morin) capaz portanto de reencantar a Ciência e, com este movimento, re-sacralizar nosso modo de habitar o cosmo.

Por fim, ainda restaria o imperativo de que as novas expressões de espiritualidade/religiosidade refletissem a necessidade premente de se estabelecer outras formas de convivência entre os seres humanos e o restante do mundo natural, formas estas capazes de nos alimentar espiritualmente para o enfrentamento da crise ambiental que se descortina como o fardo maior da nossa época. A denúncia do antropocentrismo – macro-orientação filosófico-religiosa cujas raízes, já foram traçadas até os primeiros versos dos livros sagrados do Velho Testamento num artigo clássico bastante controverso (WHITE *in* GOTTLIEB (ed.), 1996, p.184) e que com frequência é apontada como a ideia fundamental por detrás do modelo civilizatório responsável pelo atual ecocídio – e o esforço pelo reconhecimento da sacralidade do mundo imanente como o único a priori com que realmente contamos são alguns dos traços desta preocupação que há décadas alimenta a teoria e a prática de diversos grupos ambientalistas, dentre estes, destaca Lynch, a Ecologia Profunda – cujos fundamentos espirituais me dedicarei com mais atenção no terceiro capítulo.

Como é de se esperar, todos estes quatro imperativos contam também com seus críticos. De qualquer forma Lynch ainda destaca que os entusiastas dessa espiritualidade progressista sustentam que tais ideias não devem ser analisadas em isolamento. Ao contrário, esses imperativos precisam ser abordados de maneira relacional, os argumentos e preocupações de uns reforçando e reafirmando os outros. Assim, a proposta de uma espiritualidade aberta às questões que afligem a nossa era dialoga e reforça a necessidade da reavaliação do olhar científico que moldou a civilização moderna ao longo dos últimos séculos, e conseqüentemente também o papel relegado às mulheres na ordem patriarcal que organiza as sociedades mais influentes do mundo e o lugar e responsabilidade dos seres humanos na ordem natural que sustenta a teia da vida do planeta. É exatamente o potencial ampliado decorrente da inter-relação de temas essenciais que confere o caráter urgente desses imperativos de base – ou, como ele próprio diz, “*as raízes*” – dessa espiritualidade progressista que se expressa de diferentes maneiras em variados círculos contemporâneos, mas em especial nos países mais desenvolvidos do Ocidente. Como observa Lynch:

(...) O que faz desta espiritualidade algo novo é precisamente o fato dela representar uma resposta coerente e construtiva aos desafios ecológicos, sociais e culturais que são específicos do nosso tempo. A espiritualidade progressista se assenta sobre o

reconhecimento de que tais desafios demandam um tipo de resposta religiosa radicalmente diferente daquela das tradições religiosas conservadoras. (...) Há um senso compartilhado [entre os defensores destas novas formas de espiritualidade progressista] de que os imperativos descritos acima demandam uma nova perspectiva espiritual. (2007, p.38)

Lynch também observa que entre os diferentes grupos, correntes e modalidades dessa nova perspectiva espiritual, quatro princípios elementares serviriam como fundamento e amálgama. Um que no seu centro remete a questões ligadas ao divino, outro à natureza, um terceiro à humanidade e, por fim, às relações inter-religiosas.

Apesar de cada grupo sustentar seu próprio entendimento sobre os mistérios da natureza divina, em comum há o reconhecimento geral de que *“o divino é uma unidade inefável, e é tanto a inteligência ordenadora por detrás do processo evolucionário do universo, quanto a forma material e a energia do próprio universo.”* (LYNCH, 2007, p.44). Haveria aí uma espécie de *“teologia da unicidade”*, a compreensão de que o divino é em essência singular, ainda que se manifeste através de infinitas formas e seja chamado por mil nomes distintos; por isso não faria sentido tentar formular uma definição clara e inflexível acerca da natureza divina, muito menos exigir o consenso dogmático sobre qualquer uma dessas definições possíveis de serem elaboradas. Pelas mesmas razões, deduz-se a natureza inefável do divino; pode-se especular e buscá-lo através de diferentes caminhos, elaborando-se teorias que procurem explicá-lo, mas ao final resta a convicção de que ele é e permanecerá para sempre uma questão em aberto, inconclusivo porque impossível de ser compreendido ou apreendido na sua totalidade. Um Mistério. O divino seria a inteligência ordenadora do universo, a força que possibilita e organiza o processo de evolução cósmica (processo este que comporta distintas interpretações, nem todas compartilhando o mesmo viés positivo) desde o surgimento das primeiras manifestações da matéria até o surgimento da vida, particularmente da vida inteligente e seus possíveis desdobramentos. Para a espiritualidade progressiva o cosmo é *“uma expressão da mente ou imaginação divina”* (ibidem, p.45), não o resultado final de uma combinação fortuita de acasos. Lynch no entanto destaca que a espiritualidade progressiva, bem ao contrário de diversas expressões ingênuas e acríticas comuns ao esoterismo Nova Era, reconhece o papel crucial da morte – e com esta, necessariamente, da dor – no ciclo cósmico que sustenta a vida. Esse conjunto de concepções acerca da natureza divina reflete-se igualmente na compreensão do lugar dos seres humanos nesse universo que não é criação externa ao divino, mas a própria materialização deste, hierofania que se traduz em matéria e energia. Nossa espécie teria como responsabilidade maior contribuir com o permanente desdobramento da evolução cósmica, seríamos nesse sentido parceiros do divino

– tanto quanto qualquer outra possível espécie inteligente. De maneira variada, existe uma aceitação geral entre os adeptos da espiritualidade progressiva de que a emergência da auto-consciência entre os humanos é nada menos do que Deus ou o universo tomando consciência de si próprio. Como Lynch ressalta, essa interpretação pode variar na sua forma final conforme a ênfase que é dada à importância humana, seja como ápice da Criação, conforme algumas correntes entendem, seja apenas como uma entre infinitas outras possibilidades do divino se tornar auto-consciente. Essas concepções ao final expressam a necessidade premente de *“uma compreensão do divino que valide a experiência humana encarnada, ofereça modelos não-patriarcais para relações sociais e inspire as pessoas a encararem os sérios desafios da sociedade global contemporânea”* (ibidem, p.48).

Se o sagrado se faz presente a todo instante como matéria e energia, tudo é expressão do divino, prova da força criadora inefável que organiza e confere sentido ao cosmo. Tudo é sagrado, portanto – lição primordial que o sábio Quíron ensina ao menino Jasão logo no início da *Medea* de Pasolini: céu, mar, árvores, animais... *“tutto è santo, tutto è santo”*. Eis aí, segundo Lynch, outro princípio elementar da espiritualidade progressiva, o reconhecimento (em diferentes graus, evidentemente) da sacralidade da natureza, a ponto de alguns grupos se autodefinirem como panteístas ou panenteístas. Mais importante porém do que os detalhes que os distinguem são os muitos princípios que compartilham. E neste aspecto, é bastante difundida e amplamente reconhecida neste meio a compreensão de que a sacralidade da natureza implica necessariamente a subversão da imagem de um Deus patriarcal e totalmente transcendente. Apenas a condição imanente do divino garantiria a possibilidade da união mística plena com o numinoso, experiência reconhecida como acessível a qualquer um que se dedique aos caminhos iniciáticos ritualísticos que a propiciam ou ainda sujeitos a acontecimentos imprevisíveis que escapam a qualquer intencionalidade. Outro aspecto é a questão do gênero masculino como forma de se referir a Deus. Há os que entendem que a neutralidade nesse caso seria a melhor saída, mas é bastante difundida entre os adeptos da espiritualidade progressiva o entendimento da *“simbolização feminina do divino como uma parte importante do afastamento em relação às religiões patriarcais”* (ibidem, p.52). A imanência como esfera a ser celebrada, afinada com o entendimento de que o divino se revela em toda a realidade, também se faz uma das marcas da espiritualidade progressiva. O valor do agora, do aqui, desta vida, recusando o dogma da salvação futura e da condenação da matéria como caminho de perdição. Essas ideias todas convergem para a compreensão da natureza como sagrada, constituindo um princípio elementar da espiritualidade progressiva, é em inúmeros casos a força impulsionadora por detrás de

diversos grupos ambientalistas considerados *fundamentalistas*. Como Lynch observa há formas mais fortes ou mais fracas de interpretação acerca do que significaria essa sacralização, mas em ambos haveria o reconhecimento de que “*a ressacralização do mundo natural é uma tarefa espiritual urgente para que a humanidade possa encontrar os necessários recursos morais e culturais para mudar essa atual corrida rumo à ruína ecológica e para construir sociedades sustentáveis*” (LYNCH, p.54).

Um terceiro princípio elementar compartilhado pelas diversas correntes e grupos da espiritualidade progressiva é a sacralização do self como manifestação material e energética do numinoso. A celebração do indivíduo naquilo que cada um possui de mais singular, o corpo como caminho sinérgico que viabiliza o encontro com o inefável, o reconhecimento do ser humano como centelha divina e desdobramento do mistério profundo que é o cosmo, ainda que não nos seja garantido o acesso pleno aos segredos do universo, uma vez que o divino sempre conserva uma parte de si como inacessível,

Não há, portanto, necessidade de buscar o divino através de conhecimentos esotéricos especiais ou conversões religiosas dramáticas. O divino já está aqui em todos nós, na própria estrutura da nossa condição humana. A jornada espiritual do self, portanto, não é tentar vencer o abismo entre o self e um Deus distante, mas reconhecer a profundidade da sua presença no nosso próprio ser. (ibidem, p.57)

Imanência e experiência nesse sentido se complementam. Aquela consagrada como espelho do divino na concretude da do mundo; esta como caminho que possibilita a descoberta dessa concretude (travestida de gente, bicho, planta, pedra, cosmo) como hierofania. A importância da experiência individual enquanto critério de legitimidade não necessariamente endossa o individualismo nas suas expressões sociopáticas que, como já foi comentado, tende a ser identificado com práticas ligadas ao movimento Nova Era. Lynch observa que a espiritualidade progressiva reconhece “*o valor de tradições comunais e rituais como contextualizadores para o aprofundamento e reflexão sobre a própria experiência*” (LYNCH, p.58). Outro aspecto que envolveria a sacralização do self é a atenção conferida ao desenvolvimento moral e espiritual como esforço cooperativo com o plano maior de evolução cósmica organizador do universo. Esse desenvolvimento buscaria a domesticação do ego como caminho necessário para o encontro com o eu profundo, eu verdadeiro, garantindo a autenticidade da própria existência.

Por fim, como quarto e último princípio elementar da espiritualidade progressiva, conforme identificado por Lynch, encontramos a maneira como esta enxerga e constrói relações com as demais expressões de fé, incluindo as religiões organizadas. Aí

vemos a maturidade que reconhece as religiões, todas elas, como tentativas de abordar o Sagrado enquanto mistério inefável, logo também como instituições humanas que por estarem sujeitas ao fardo da história e da cultura precisam ter seus dogmas relativizados, questionados e reformados quando isso parecer candente. “*Nem uma única tradição pode proclamar-se como a autoridade final acerca da revelação divina, entretanto, já que todas as tradições são interpretações incompletas da verdade última*” (ibidem, p.60). Por isso a necessidade de considerar como metáforas os símbolos religiosos sustentados pelas expressões de fé. Como observa Joseph Campbell, “*toda religião é verdadeira, de um modo ou de outro. Verdadeira quando compreendida metaforicamente. Mas se ela se aferrar às suas próprias metáforas, interpretando-as como fatos, então haverá problemas*” (CAMPBELL, 1990, p.59). A espiritualidade progressista entende que seus princípios elementares a respeito do divino, da natureza e da condição humana são amplos o suficiente para acolher a essência de todas as tradições de fé, do ocidente e do oriente, monoteístas, politeístas ou pa(ne)nteístas. Há certamente diferenças no entendimento de detalhes secundários, mas no cerne dessas sabedorias, no ponto de convergência fundamental, compartilham da mesma *filosofia perene* (para usar a expressão de Leibniz consagrada por Aldous Huxley), por isso a possibilidade da espiritualidade progressista se oferecer como uma “*casa comum*”, terreno ecumênico para o encontro das correntes progressistas das diferentes tradições. Entre os diversos autores que circulam e promovem a espiritualidade progressista,

(...) estão judeus, cristãos, muçulmanos, wiccans, pagãos e outros associados à espiritualidade holística mas sem filiações religiosas formais. O que está emergindo aqui é uma concepção comum acerca do divino – uma que é ampla o suficiente para abarcar diferentes práticas religiosas e espirituais, mas que é também específica o suficiente para providenciar uma linguagem compartilhada para comunicação e colaboração entre religiosos e progressistas espirituais. (LYNCH, p.52)

Desenha-se assim, o que é fundamental para as reflexões desta tese, um solo comum capaz de ser compartilhado entre diferentes.

Quanto às vertentes mais ortodoxas, especialmente aquelas ligadas às tradições de fé monoteístas, tendem a ser criticadas pela espiritualidade progressista devido à natureza autoritária, patriarcal, inflexível e institucionalizada que costumam demonstrar, terminando por oferecer a perspectiva de um cosmo – e portanto também da experiência cotidiana – dessacralizado, vazio do numinoso, profano. Lynch pondera, no entanto, que essa descrição das correntes religiosas ortodoxas, mesmo correspondendo com o que se observa no mundo real, é num certo sentido uma construção ideológica da espiritualidade progressista.

O secularismo também é alvo de críticas tanto quanto essas tradições religiosas conservadoras, e pela mesma razão de fundo. As filosofias seculares promoveriam a dessacralização do cosmo e do humano, legitimando no campo das ideias a exploração e subjugação da natureza e das pessoas pelo poder político, econômico, tecno-científico, religioso. Aqui, entretanto, cabe uma ressalva importante. O secularismo não é necessariamente um oponente da espiritualidade progressiva. Ao contrário, como veremos adiante, existem perspectivas seculares que buscam pensar espiritualidades afinadas ou no mínimo simpáticas aos valores gerais defendidos pela espiritualidade progressista.

O divino como Mistério profundo e inefável, que organiza e habita o cosmo; a natureza que na sua complexidade e esplendor revela a sacralidade na imanência do mundo; os seres humanos como centelhas divinas autoconscientes, capacitados portanto a reconhecer a presença do divino dentro e fora de si mesmos; as religiões como caminhos iniciáticos distintos que convergem para um mesmo ponto central, podendo assim suscitar o encontro com o Mistério desde que recusem o dogmatismo das suas vertentes ortodoxas. São esses, essencialmente, os quatro princípios elementares que segundo Lynch representam “*a base de ideias e valores comuns que são recorrentes na literatura da espiritualidade progressista*” (ibidem, p.61). Como já foi ressaltado, não se trata de um bloco monolítico de princípios igualmente compartilhados pelas muitas correntes espirituais progressistas. Diferenças de entendimentos certamente existem, mas de maneira geral é válido assumir que esses desencontros se diluem em torno da compreensão comum acerca da essência do divino, da natureza, dos seres humanos e das religiões. Mesmo considerando as limitações e riscos inerentes a análises desse tipo, tal esforço de identificação é bastante útil porque esquadrinha de maneira ampla porém confiável os valores e sentidos que de modo geral constituem a noção contemporânea de espiritualidade e conseqüentemente, de maneira oblíqua, lança luz à própria questão do significado deste termo.

Como já foi apontado pouco acima, o que esses princípios identificados por Lynch sinalizam é que diferentemente do que costuma se pensar não há em princípio conflito algum entre espiritualidade e política. A imagem tradicional que vincula alienação política ao cultivo do espírito é, por essa razão, um estereótipo apenas. Não é preciso escolher entre a consciência e interesse pelas urgentes questões socioambientais que afligem o mundo ou o cultivo do espírito, ao contrário, como Lynch demonstra, é histórica e prolífica a associação entre esses dois polos justamente devido à ênfase que a espiritualidade confere à imanência, a importância consagrada a este mundo com tudo o que nele há, o que explica essa vinculação imediata entre a espiritualidade progressista e o progressismo de algumas tendências políticas.

O local da ação é este mundo, não um outro que transcenda os limites deste único que temos, o que adiciona outra camada relevante ao conflito da espiritualidade progressista com certas correntes do movimento Nova Era e tradições religiosas mais conservadoras, excessivamente apegadas à tradição – portanto com frequência fechadas para o diálogo com as questões sociais e civis mais prementes do nosso tempo, quando não centradas no umbiguismo que coloca o desenvolvimento espiritual como uma meta individual desconectada com os desafios do mundo. Esse conflito reflete o cerne do sentido conferido à espiritualidade. Esta, acima de tudo, é um caminho de *transformação* pessoal e coletivo, já que é impossível dissociar completamente sujeito e sociedade; logo é também uma ação política em potencial na medida em que instiga mudanças que demandam coerência entre aquilo que é pensado e dito e a maneira como se vive (sem perder de vista a complexidade da condição humana, ao mesmo tempo sapiens e demens, portanto em permanente conflito interior). A transformação de si e do mundo enquanto meta final da espiritualidade é quase consensual entre estudiosos do tema. Ursula King, professora de Teologia e Estudos das Religiões defende que a “(...) *espiritualidade não é um fim em si próprio, mas ao contrário um meio para transformar a nós mesmos e ao mundo. Ela está conectada com a nossa vida em cada nível e afeta nosso relacionamento com tudo o mais*” (KING, 2009, p. 33).

Eis aí, em linhas gerais, o território da espiritualidade, seus princípios elementares e lastro ideológico. Diante do reconhecido – e para muitos estudiosos, inexecutável – desafio de definir qual o sentido contemporâneo predominante para esse termo, resta ao menos a possibilidade de traçar de maneira ampla os meandros mais particulares e relevantes desse território ainda em processo de demarcação. Apesar do louvável esforço de Lynch, no entanto, todo um campo de exploração possível resta em aberto por ter merecido até agora pouca, praticamente nenhuma atenção. Acontece que seu esforço em diagnosticar o solo comum do que se pensa sobre espiritualidade não ofereceu o merecido e necessário espaço para as expressões seculares que igualmente reconhecem, valorizam e empreendem, a partir de uma perspectiva evidentemente distinta, mas ainda assim perfeitamente conciliável, o cultivo dessa metadimensão fundamental. Richard Rorty, um dos nomes mais famosos do chamado pragmatismo filosófico, num trabalho em que procura responder às posições fundamentalistas do ex-cardel Joseph Ratzinger, Bento XVI, defende que:

Se por espiritualidade se entende uma aspiração ao infinito, essa acusação [de que os que pensam diferente disso são desprovidos de sentido espiritual] é perfeitamente justificada, mas ela não se justifica quando se vê a espiritualidade como um sentido elevado de novas possibilidades que se abrem para os seres finitos. A diferença entre esses dois significados do termo espiritualidade é a diferença entre a esperança de

transcender a finitude e a esperança num mundo em que os seres humanos tenham vidas muito mais felizes do que as que vivem atualmente. (RORTY, 2010, p.24)

Há aqui um interessante caminho que começa a se descortinar através das ideias de diferentes pensadores, particularmente filósofos contemporâneos (como Rorty), alguns dos quais serão apresentados a seguir. Por ora, antes desse próximo passo, vale como nota introdutória a observação de Ursula King.

Algumas pessoas clamam ser espiritualizadas sem reconhecerem comprometerem doutrinas e institucionais com nenhuma das religiões históricas. Este não é um empreendimento inteiramente novo, uma vez que expressões não-institucionais de espiritualidade existiram no passado, na antiga filosofia por exemplo. No entanto o que agora chamam de espiritualidade secular é claramente uma formação da modernidade tardia e da moderna sociedade secular. Pode-se portanto falar de uma genuína busca espiritual secular. Aqui religiões tradicionais e explicações filosóficas sobre o mundo e o sentido da vida humana são substituídos por poderosas novas histórias que apresentam novas concepções do self e do cosmo não diretamente debitáveis à religião. (KING, 2009, p.20)

1.5 Espiritualidade secular

Nos últimos tempos alguns pensadores têm se dedicado a novas interpretações sobre o significado do termo espiritualidade que se oferecem como alternativas àqueles que por motivos diversos não se sentem à vontade no terreno da fé metafísica (e geralmente também desconfortáveis com o termo religião e suas derivações); um entendimento sobre espiritualidade que dispense qualquer fundamentação transcendental e que, portanto, seja intencionalmente *naturalizada* (Robert Solomon) e assumidamente *laica* (André Comte-Sponville), oferecendo assim bases seculares para *novas representações do sagrado* (Ferry).

Embora a experiência espiritual seja, sem dúvida, uma propensão natural da mente humana, não precisamos acreditar em nada que não seja comprovado a fim de viver a espiritualidade. Obviamente deve ser possível reunir a razão, a espiritualidade e a ética no nosso pensar o mundo. Isso seria o começo de uma abordagem racional às nossas mais profundas preocupações pessoais. (HARRIS, 2009, p.257).

Aqui, com mais atenção, apresentarei os argumentos desses filósofos contemporâneos que tendem a dividir opiniões fora e especialmente dentro do meio acadêmico. Há quem ache que são populares demais para serem levados a sério e que o custo dessa popularidade é uma abordagem filosófica vulgarizada, logo palatável ao grande público. Nesta tese, contudo, cumprem um papel fundamental pela ousadia de terem abraçado um tema que os catedráticos não deram ainda a devida atenção: pensar os fundamentos mínimos para

uma espiritualidade secular. São eles o norte-americano Robert Solomon e os franceses André Comte-Sponville e Luc Ferry, que, apoiando-se principalmente na tradição filosófica ocidental – mas em momentos mais específicos também na oriental –, elaboram basicamente a mesma opinião corajosa defendida por um dos grandes líderes religiosos do mundo atual, o XIV Dalai Lama.

Considero que a espiritualidade esteja relacionada com aquelas qualidades do espírito humano – tais como amor e compaixão, paciência, tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade, noção de harmonia – que trazem felicidade tanto para a própria pessoa quanto para os outros. Ritual e oração, junto com as questões de *nirvana* e salvação, estão diretamente ligados à fé religiosa, mas essas qualidades interiores não precisam estar. Não existe portanto nenhuma razão pela qual um indivíduo não possa desenvolvê-las em alto grau, sem recorrer a qualquer sistema religioso ou metafísico. É por isso que às vezes digo que talvez se possa dispensar a religião. O que não se pode dispensar são essas qualidades espirituais básicas. (GYATSO, 2000, p.33)

Como já se anuncia, a intenção é focar numa espiritualidade que possa ser reconhecida “*quase como um sinônimo de ‘ética’ ou ‘sabedoria’*” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.133), como uma “*dimensão essencial da vida*” (SOLOMON, 2003, p.18), logo como um eixo “*onde talvez os sábios e os santos se encontram*” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.190). Trata-se – e aqui está o mais importante – de uma noção de espiritualidade capaz de incluir crentes e não crentes, uma vez que seus fundamentos são anteriores, mais amplos e não conflitantes em relação aos melhores ensinamentos das verdades de fé. É este o espírito que literalmente animará (no sentido originário da palavra grega *anima*) essa reflexão daqui por diante.

1.5.1. Espiritualidade naturalizada: “*amor bem pensado à vida*”

Robert Solomon foi professor na Universidade do Texas, tendo se dedicado durante sua carreira universitária à filosofia de Hegel, Nietzsche e ao Existencialismo – neste, em particular, ao pensamento de Sartre. Sua obra *Espiritualidade para céticos* é frequentemente citada como uma referência importante no debate em torno de uma espiritualidade imanente. Solomon inicia sua reflexão de maneira previsível mas corajosa. Após breves notas autobiográficas, reconhece que por muito tempo cometeu um erro grave: confundiu espiritualidade com religião e dispensou ambas por conta de preconceitos antigos ancorados numa maneira “*confessadamente hiper-racional de pensar sobre as coisas*”.

Entre minha aversão por hipocrisia moralista e meu desdém por banalidades insensatas da Nova Era, rejeitei erroneamente o que agora vejo ser uma dimensão essencial da vida. A espiritualidade pode ser separada tanto do sectarismo vicioso quanto de banalidades irrefletidas. A espiritualidade, cheguei a compreender, é nada menos que o amor bem pensado à vida. (SOLOMON, 2003, p.18)

Igualmente previsível é o cuidado de logo nas primeiras páginas marcar o território afirmando sem meias palavras um posicionamento laico e científico, estratégia que também será adotada pelo seu colega francês André Comte-Sponville. Ainda no prefácio Solomon endossa o coro dos que defendem que a espiritualidade não exige a crença em Deus, deuses ou qualquer outro aspecto metafísico e menos ainda a vinculação a alguma tradição de fé – sem com isso deixar de reconhecer que para muitas pessoas a vida religiosa é um componente indissociável da vida espiritual. Seu objetivo principal é refletir sobre um certo tipo de espiritualidade que tenha um sentido “*não-religioso, não-institucional, não-teológico, não baseado em escrituras, não exclusivo, não-farisaico, que não se baseie em crença, que não seja dogmático, que não seja anticiência, que não seja místico, que não seja acrítico, carola ou pervertido*” (SOLOMON, 2003, p.19). E nisto, como veremos, suas pretensões são as mesmas de Comte-Sponville. Daí a razão de Solomon também diferenciar espiritualidade e religiosidade. É que este termo, acredita, não contaria com a amplidão daquele, mesmo considerando sua legitimidade quando utilizado na sua melhor forma. Para o filósofo a espiritualidade é um aspecto, um estado de ânimo, um modo de ser, um fenômeno da nossa espécie, “*parte essencial da existência humana, talvez até da natureza humana*”¹⁴ (SOLOMON, 2003, p.40), e por isso anterior e muitíssimo mais ampla do que a religiosidade – como já comentado, a existência da água é que justifica a presença da bica. Religião envolve obrigatoriamente filiação (a uma crença, logo a uma certa comunidade de fé) e possivelmente espiritualidade (mas não necessariamente, como nos prova a História).

Solomon confessa que seu olhar sobre a espiritualidade começou a mudar quando travou contato mais próximo com outros sistemas filosóficos não ocidentais como o taoísmo, o budismo e as religiões tribais do Pacífico Sul. Essa busca por novas perspectivas filosóficas acompanhou um crescente desgosto em relação à filosofia acadêmica que se mostrava cada vez mais como um “*empreendimento técnico tedioso*” levado adiante por

¹⁴ O que não significa que Solomon recuse a possibilidade de que certos animais possuam algum tipo de espiritualidade. Para o filósofo, de qualquer forma, esse não é um fato importante uma vez que a espiritualidade refuta qualquer tipo de “*chauvinismo de espécie*” (SOLOMON, 2003, p.41), ecoando assim aquilo que no debate sobre os direitos dos animais já está há muito consolidado através do conceito de *especismo* (SINGER, 2002), a crença de que uma espécie (a humana) é superior às outras. Espiritualidade, diz Solomon, inclui o reconhecimento de um “*certo espírito de parentesco com nossos colegas animais*” (ibidem), o que parece dar razão ao que Lynch (2007) chamou de *espiritualidade progressista*.

filósofos burocratas e cada vez menos como aquilo que etimologicamente a define: amor à sabedoria. “*A filosofia ignorava por completo o aspecto emocional do ser humano*”, justifica, “*e comecei a sentir que, tal como praticada profissionalmente, ela traía as próprias aspirações espirituais que a haviam definido desde os seus primórdios*” (SOLOMON, 2003, p.21). Em consequência desse desgosto o filósofo passou a identificar no conceito de espiritualidade a possibilidade de retomar as reflexões existenciais que a filosofia acadêmica havia abandonado – ou no mínimo marginalizado –, fazendo isto sem abrir mão das contribuições científicas e sem recorrer a crenças metafísicas, pautando-se por um equilíbrio inegociável entre razão e emoção.

Sem negar nem por um momento que a espiritualidade requer reflexão e reflexividade, ela tem, não obstante, tudo a ver com paixão e as paixões da vida. (...) Mas, assim como pensamentos sem sentimentos não constituem espiritualidade, sentimentos bobos, por mais estimulantes que sejam, sem pensamento adequado tampouco o fazem. Para mim espiritualidade significa paixões nobres e reflexivas da vida e uma vida vivida em conformidade com essas paixões e reflexões nobres. (...) Se é a paixão que constitui a espiritualidade humana, deve ser o espectro inteiro das paixões humanas – e paixões reflexivas – que devemos considerar. Assim, quando tenho de resumir espiritualidade naturalizada numa única expressão, ela é: *o amor reflexivo à vida*”. (SOLOMON, 2003, p.33)

E é assim que somos apresentados ao que Solomon chama de *espiritualidade naturalizada*, que nada mais é do que o “*amor bem pensado à vida*” ou “*amor reflexivo à vida*” (*thoughtful love of life*). Aqui a adjetivação “*naturalizada*” é utilizada pelo filósofo no sentido de imanente, não-transcendental, não-sobrenatural, logo natural, uma vez que esta vida “*com todas as suas alegrias e atribuições, é a única em que vale a pena pensar*” (SOLOMON, 2003, p.54). Não se trata, é bom avisar, de rejeitar uma espiritualidade transcendente por conta da sua inacessibilidade ao método científico, mas sim de optar por uma espiritualidade imanente pela possibilidade da experiência comum. Como diz Solomon, sua preocupação é mais ética e estética do que metafísica e científica (SOLOMON, 2003, p.54). Trata-se, portanto, de buscar aquilo que nos une – a possibilidade de compartilhar certos valores e princípios que nos ofereçam caminhos para a melhor convivência – e não o que nos separa – a impossibilidade de compartilharmos uma fé ou experiência mística intransferível e irreproduzível, logo absolutamente pessoal. Não compartilhamos todos a crença num Criador ou criadores, na vida após a morte e tampouco a experiência mística decorrente dessa fé, mas compartilhamos, gostemos ou não, este mundo que habitamos e que no limite é tudo o que temos de concreto (até que se demonstre o contrário). O além está sujeito à crença e/ou à experiência mística; o agora, neste mundo, é um fato irrefutável e exatamente por isso

nos exige um permanente posicionamento (consciente ou não), fruto de um olhar sobre este mundo e tudo o que nele há.

Neste sentido é que a espiritualidade naturalizada fundamenta-se necessariamente numa absoluta oposição ao sectarismo, incorporando *“uma noção mais ampla de ‘nós’, não somente de toda a humanidade, mas também em última análise do próprio mundo”* (SOLOMON, 2003, p.69). Esta capacidade de abertura à alteridade do mundo e de tudo o que o habita é o que legitima a espiritualidade como a metadimensão através da qual travamos combate com nossos egos num permanente e crescente esforço pelo reconhecimento e acolhimento do outro. E é neste aspecto, sem dúvida, que a espiritualidade mais se aproxima da sabedoria das grandes tradições religiosas – ou talvez sejam estas que aqui revelem seu diálogo com a dimensão espiritual –, pois para além das diferenças dogmáticas que as afastam parece prevalecer como aspecto convergente o reconhecimento do desejo de bem estar alheio como reflexo do próprio desejo de bem estar. Ecoa, portanto, a regra de ouro universal, *“a exigência básica de todo comportamento humano”* (BOWKER, 2000, p.188), presente nos ensinamentos dos grandes mestres espirituais da história e que filosoficamente encontrou sua máxima expressão através do famoso imperativo categórico kantiano, princípio central de sua ética, *“não farás aos outros aquilo que não queres que te façam”*, não por obediência cega ao mandamento de um Deus ou deuses ou tendo em mente os gozos de uma vida além desta vida, mas simplesmente por um profundo e inalienável respeito ao outro, ao mundo e, conseqüentemente, pela condição humana de si próprio. Tamanha abertura à alteridade é o que Solomon chama de *sentido mais amplo da vida*, a capacidade de enxergar para além do ego, uma das características viscerais daquilo que seria uma espiritualidade naturalizada (SOLOMON, 2003, p.67).

Outro aspecto fundamental dessa concepção de espiritualidade é a conciliação entre razão e emoção. Solomon aqui se junta ao vasto espectro de pensadores que tem procurado reconstruir essa aliança primordial rompida dramaticamente com o início do primado do racionalismo científico, e que desde então polariza o ser humano como se este não se constituísse na sua melhor forma justamente pelo equilíbrio entre essas duas maneiras complementares de compreender o mundo. Trata-se, portanto, de defender uma espiritualidade que *“não é nem racional nem emocional, mas as duas coisas ao mesmo tempo, tanto apolínea quanto dionisíaca, como Nietzsche teria dito”* (SOLOMON, 2003, p.71). E nesse aspecto encontramos outro fundamento do que seria esse *“amor bem pensado à vida”*.

A tradicional vinculação entre religiosidade e espiritualidade é, segundo Solomon, o principal motivo pelo qual esta última tende a ser considerada como uma dimensão humana inacessível ou mesmo oposta ao pensamento racional, uma vez que uma das mais duradouras dicotomias é aquela que opõe fé e razão. Sem entrar nesse debate, o que importa aqui é reconsiderar se tal separação se justifica no contexto de uma espiritualidade imanente desvinculada de qualquer crença metafísica. A resposta de Solomon a esta questão vai além da simples negação, traduzindo-se numa ampla defesa da racionalidade enquanto expressão fundamental da espiritualidade. Para isso o filósofo adota de início a prudência necessária para que sua posição não seja mal interpretada. Racionalidade, defende ele, não é o mesmo que racionalismo. Este seria a deformação dogmática fundada na crença de que a razão é por definição objetiva e por isso a única maneira confiável para conhecer o mundo. Trata-se, obviamente, do velho e desgastado discurso da objetividade absoluta e superior às indomáveis e pouco confiáveis formas subjetivas de percepção e experimentação do real – discurso este que Edgar Morin, entre outros, vem enfrentado com elegância ímpar ao longo da sua vida intelectual. Solomon defende que razão e emoção são atributos inseparáveis, inextricavelmente ligados, ainda que não raro e em diferentes graus sejam vistos como aspectos distintos e conflitantes da condição humana.

Entre os muitos significados sugeridos para os conceitos de razão e racionalidade, nenhum foi mais destrutivo que aqueles que opõem sistematicamente a razão à emoção, isto é, que opõem racionalidade como sensatez e emocionalidade como insensatez. Ser racional é ser desapaixonado, “indiferente”, não movido pela emoção. Ser emocional, em contraposição, é ser cego para a razão. Penso que esta oposição entre racionalidade e emoção precisa ser reconsiderada, e a prioridade dada à razão desapaixonada (ou sem paixão) profundamente questionada. (SOLOMON, 2003, p.157)

A racionalidade escapa dos riscos do instrumentalismo cego e se constitui como componente fundamental da espiritualidade na medida em que amparada pelas emoções certas se importa com as coisas certas. *“Importar-se com as coisas certas é uma pré-condição essencial para viver uma vida boa; não é só um meio”* (SOLOMON, 2003, p.157). E quais seriam essas “coisas certas”? Aquelas que possibilitam um *sentido mais amplo da vida*, a maior abertura possível à alteridade do mundo. Solomon pontua algumas como importar-se com as pessoas e os animais, com a justiça, a liberdade, a verdade, mas reconhece que embora tais *coisas certas* sejam, no limite, passíveis de um amplo e acalorado debate – o que é liberdade? o que é verdade? –, ainda assim essa formulação se justifica justamente pelo *“importar-se”*, uma vez que é no âmbito daquilo que nos importa e com o qual nos comprometemos que segundo o filósofo entramos finalmente na esfera da ética. Aqui razão e

emoção são indispensáveis, sob o risco de se desviar do caminho principal através do atalho do racionalismo dogmático ou do sentimentalismo acrítico.

Parte grande demais da história da lógica e da filosofia e um número grande demais de concepções da racionalidade eliminaram o importar-se dos conceitos, regras, razões, normas, princípios, símbolos e argumentos mais frios que compõem o vocabulário básico da racionalidade filosófica. Mas que tal se começássemos a pensar na racionalidade não como o assunto especial do filósofo ou do cientista social, mas como uma questão de *sensibilidade* cultivada, comprometida? (SOLOMON, 2003, P.157)

Esse *importar-se, comprometer-se* (essa *sensibilidade* cultivada) seriam os sintomas mais evidentes do que Solomon define como uma *vida* apaixonada. A vida espiritual, defende, é necessariamente apaixonada, é uma existência aberta ao cultivo de certas paixões – “*as paixões definem o self, são os investimentos intensos do self*” (SOLOMON, 2003, p.93). É certo que há paixões – e não são poucas – que nos afastam a passos largos dessa espiritualidade naturalizada que busca um sentido mais amplo da vida. O egoísmo é notoriamente uma destas recusáveis, assim como a inveja e o ressentimento – é sempre válido lembrar quantas tragédias já foram cometidas em nome, por exemplo, de paixões cívicas que opuseram povos, paixões de fé que opuseram fiéis. Solomon elenca uma tríade de paixões que se completam entre si e que lhe parecem constituir o cerne de uma existência aberta à espiritualidade: o amor, a reverência e a confiança.

“*Nenhuma emoção é mais fundamental para uma vida apaixonada e uma noção naturalizada de espiritualidade que o amor*” (SOLOMON, 2003, p.84), argumenta o filósofo ao admitir que *amor* é um termo amplo demais e portanto sujeito a mal entendidos. Isso o leva a definir como *erótico* o tipo de amor que lhe parece o mais apropriado a uma espiritualidade que procure um sentido mais amplo da vida. Tal amor se revelaria antes de tudo como *desejo*. Desejo sexual? Seria muito pouco, se fosse só isso. O amor erótico é aquele capaz de conferir o mais amplo sentido para o desejo, aquele que vai além das questões sexuais ou românticas (sem recusar a importância destas), revelando-se através de uma capacidade sempre renovada de sustentar uma relação de paixão intensa com a vida. É o amor que revela um entusiasmo apaixonado pelo mundo; a paixão “transbordante”, que segundo Nietzsche faltaria ao “homem eviscerado” (SOLOMON, 2003, p.78).

O amor erótico é fundamental para a espiritualidade (embora isso seja precisamente o que é rejeitado por algumas tradições religiosas muito conhecidas) por ser tão arrebatador. A espiritualidade não é meramente paz de espírito, tranquilidade, satisfação. É uma paixão, a paixão pela vida e pelo mundo. É um movimento, não um estado. (SOLOMON, 2003, p.91).

Paixão pela vida e pelo mundo que retroalimentaria o sentido mais amplo da própria vida, a abertura à alteridade, a expansão do *self* para além das fronteiras do círculo familiar, da nação, da espécie. Paixão pela vida e pelo mundo não porque Deus quer ou tendo em mente recompensas metafísicas, mas como consequência do cultivo equilibrado da razão e da emoção – amor bem pensado à vida – enquanto expressões profundas, espirituais. Mesmo que tão amplo amor revele-se uma meta inatingível, servindo mais como norte do que como local garantido de chegada.

O que é claro e bem-vindo é a idéia de que o amor é uma das virtudes, se não *a* virtude, uma posição que havia sido assumida várias centenas de anos antes por Sócrates e Platão no *Banquete*. Ele é uma das paixões que tornam a vida digna de ser vivida, e é acima de tudo a paixão que amplia o *self* e nos põe em contato com um cosmo maior, mais luminoso. (SOLOMON, 2003, p.78)

Amor e reverência se completam. O amor se expressa acima de tudo como desejo, como uma vida apaixonada, como expansão do *self*; já a reverência nos assegura o reconhecimento dos próprios limites, logo a humildade necessária para a compreensão de que somos parte do mundo e não o seu centro. Não uma humildade marcada a ferro e fogo pela humilhação diante da submissão a um poder *tremendus* onipotente, onipresente e onisciente, mas uma humildade madura fundamentada num senso de cuidado e responsabilidade, por isso ativa e não passiva. “*Ser reverente significa reconhecer os próprios limites mesmo em relação às pessoas mais fracas e às criaturas mais débeis do mundo. Isso, mais uma vez, implica responsabilidade, não mera humildade*”, logo pressupõe “*um compromisso com a bondade do mundo, uma bondade que pode ser infinitamente multifacetada e plural, mas que reconhecemos como sendo muito maior e mais poderosa que nós mesmos*” (SOLOMON, 2003, p. 97 e 100).

Quanto à confiança, terceira paixão considerada básica para a espiritualidade, Solomon a identifica como uma certa postura em relação ao mundo e aos acontecimentos da vida, assemelhando-se muito com o que Nietzsche chamou de *amor fati* (amor ao destino) – “*não como destino cego, mas como afirmação vigilante e alerta do mundo e de tudo que podemos fazer, seja o que for que a vida nos reserve*” (SOLOMON, 2003, p.117). Trata-se de assumir uma determinada postura de aceitação diante do imponderável, mas com o cuidado de não empobrecer o sentido dessa aceitação. Mais uma vez, se o que se busca é um sentido mais amplo da vida é evidente que não se pode confundir aceitação com comodismo. Este seria a desistência diante dos infortúnios e imprevistos da vida; aquela, o reconhecimento sereno de nossas limitações, a acolhimento reverente do destino, a aceitação das incertezas todas. Há

coisas que não se deve aceitar e que por isso mesmo podem ser enfrentadas, enquanto outras estão além de tudo o que fizermos. Aceitar estas últimas é mostrar-se confiante perante o mundo, é seguir adiante, assumindo a própria parcela de responsabilidade sobre este sem lhe exigir aquilo que não temos direito. Quem disse que a felicidade nos foi assegurada?

O conceito de confiança que quero endossar aqui é um conceito existencial de confiança, não como algo dado (por Deus, pelo mundo, por uma infância feliz), mas como algo conquistado, cultivado, trabalhado. Este não é o melhor de todos os mundos possíveis, nem é concebível que possamos transformá-lo em tal. Mas o que é tanto possível quanto necessário é que cultivemos a confiança mesmo em face de nosso reconhecimento de que um mundo perfeito ou mesmo “o melhor possível” é impossível. (SOLOMON, 2003, p.111)

Solomon reconhece que diante de certas tragédias a aceitação é um erro. Aqui desfilaria todo o sofrimento provocado pelas desigualdades humanas, a miséria, a fome, o preconceito, a exploração, a falta de perspectiva de uma existência mais digna. Exigir nestes casos a aceitação do destino seria antes uma violência do que uma postura sábia diante da vida.

Viver uma vida existencialmente rica, apaixonada. Não perder de vista a importância de se buscar um sentido mais amplo e profundo mesmo na mesmice do cotidiano, sem com isso sentir-se obrigado a recorrer – a menos que se tenha fé, naturalmente – a qualquer crença metafísica e jamais por obediência a uma divindade. O mundo em que vivemos nos basta; o tempo presente é tudo o que incontestavelmente temos. E diante disso o maior desafio segue sendo a expansão do self, a abertura à alteridade do mundo, a despeito das limitações inerentes da nossa condição demasiada humana. Para tanto a razão não pode prescindir da sensibilidade, tal como esta não pode dispensar a racionalidade. Nossa complexidade se constitui no cruzamento de ambas e reconhecida tal condição podemos, enfim, cultivar o *amor bem pensado à vida*, expressão máxima de uma espiritualidade imanente, natural. Eis aí, em breves linhas, os principais eixos que norteiam a reflexão de Solomon. A pergunta final que ainda cabe aqui é: e para quê tal espiritualidade? Na sua resposta Solomon termina por ratificar a argumentação do Dalai Lama e outros pensadores.

Se é verdade que a espiritualidade é uma dimensão constitutiva do ser humano e que por isso independe de qualquer tipo de religiosidade ou fé no transcendente, podendo se manifestar em plenitude mesmo entre os não crentes, é igualmente verdadeiro que o sentido último da espiritualidade é o de ser um caminho de transformação e que sem isto em mente ela não significa nada. A espiritualidade não pode ser cultivada de forma abstrata, apenas no plano das ideias – como acontece por exemplo com dogmas de fé, teorias científicas e

postulados filosóficos; ela deve ser experienciada, vivida, cotidianizada. E é justamente através dessa vivência que a espiritualidade vai possibilitando (sem regras aqui, cada caminho é um caminho; cada pessoa, um universo particular) a transformação interior a partir da abertura exterior, conforme o ritmo das passadas e os obstáculos que vão se impondo no percurso. *“A mais importante razão para se ‘acreditar’ na alma não é a possibilidade da continuação da vida após a morte, mas a possibilidade de uma transformação essencial do self durante a vida”* (SOLOMON, 2003, p.288). Eis aí o ponto central de toda a reflexão do filósofo e o aspecto mais relevante dessa espiritualidade imanente.

1.5.2 Espiritualidade imanente: “a eternidade é agora; o Reino é aqui”

São inúmeros os pontos de aproximação entre a espiritualidade que Solomon adjetiva como naturalizada e aquela que Comte-Sponville qualificará como laica ou imanente. Não é à toa, portanto, que ambos estejam preocupados com uma mesma questão – a espiritualidade é exclusividade dos crentes e místicos ou pode existir entre ateus e agnósticos? –, chegando grosso modo às mesmas conclusões, ainda que o francês o faça com uma elegância retórica incomparável.

André Comte-Sponville, ex-mestre de conferências na Universidade de Paris I e membro do Comitê Consultivo Nacional de Ética francês, é hoje um dos mais populares filósofos de seu país e reconhecido internacionalmente. T tamanha projeção deve-se muito ao seu posicionamento de que a filosofia, enquanto “amor à sabedoria”, não é monopólio do universo acadêmico mas um patrimônio de toda a humanidade e portanto acessível a qualquer pessoa que deseje *“pensar sua vida e viver seu pensamento”*, uma vez que ninguém pode filosofar em nosso lugar. *“É evidente que a filosofia tem seus especialistas, seus profissionais, seus professores. Mas ela não é uma especialidade, nem uma profissão, nem uma disciplina universitária: ela é uma dimensão constitutiva da existência humana”* (COMTE-SPONVILLE, 2002, p.13), defende o filósofo em inúmeras de suas obras, compartilhando assim a mesma convicção que Solomon. *“Apressemos-nos a tornar a filosofia popular!”*, era o que clamava Diderot no auge do otimismo setecentista e o que o seu compatriota Comte-Sponville assume como tarefa.

Seus principais referenciais teóricos, contudo, são diferentes daqueles do filósofo norte-americano. É o pensamento de Epicuro, dos estoicos, de Montaigne e Spinoza que mais influenciam as reflexões de Comte-Sponville; Pascal e Nietzsche também aparecem

com considerável frequência, bem como pensadores mais modernos como Alain e Marcel Conche e os não-ocidentais Swami Prajnanpad e Jiddu Krishnamurti. Sem titubeios, o filósofo francês assume-se como racionalista, humanista e materialista – *“ser materialista é pensar que não existe nem mundo inteligível, nem Deus transcendente, nem alma imaterial. Não é por isso renunciar aos valores nem aos bens espirituais”* (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p.30) – e em diversos momentos faz referência ao espírito do pensamento que marcou o *Aufklärung* (Iluminismo) oitocentista e que notabilizou a França, mais que qualquer outra nação europeia, como "a pátria das Luzes". Talvez por isso seu estilo literário lembre os escritos de alguns pensadores daquela época como Rousseau e Voltaire, homens que faziam da tinta e da pena suas armas de combate. Mas não nos enganemos. Comte-Sponville, como não poderia deixar de ser, é antes um pensador do seu tempo do que um simulacro anacrônico dos intelectuais do setecentos, o que facilmente se percebe na maneira como certas ideias pós-modernas ganham peso de uma forma ou de outra nos seus argumentos, a despeito de sua prudência quanto aos excessos do relativismo contemporâneo.

Apesar de se definir como materialista e racionalista, Comte-Sponville recusa percorrer o mesmo caminho teórico dos polêmicos ateus que constantemente estão na mira dos holofotes da atualidade e cujo representante mais famoso parece ser o zoólogo britânico Richard Dawkins. Tanto que o filósofo francês ironiza esses fundamentalistas do ceticismo denunciando-os por confundirem convicção com saber e incorrendo desta forma no mesmo erro dos crentes que tanto estigmatizam. *“Não faço proselitismo ateu. Procuo simplesmente explicar minha posição, argumentá-la, e mais por amor à filosofia do que por ódio à religião. Há espíritos livres nos dois campos. É a eles que me dirijo. Deixo os outros, crentes ou ateus, às suas certezas.”* (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.19).

As religiões, observa, cumpriram no passado e de certa forma ainda cumprem no presente um papel civilizador, servindo como amálgama em torno das quais povos constituíram sua identidade e valores espirituais, morais e culturais. Desde Durkheim a sociologia tem destacado como a principal função da religião a sua capacidade de promover a coesão social em torno de certas regras primordiais que permitam as condições básicas para a convivência grupal. Ratificando essa posição, Comte-Sponville sustenta que para além dessa coesão elementar todas as sociedades necessitam também comungar valores mais nobres capazes de estabelecer vínculos profundos entre seus membros. *“Comungar é compartilhar sem dividir”* (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.23), o que explica que tais valores se reforcem na mesma medida em que se tornem ainda mais amplamente compartilhados. Nas sociedades modernas e secularizadas tais valores costumam ser, em diferentes níveis de expressão, o

amor à pátria, à democracia, à justiça, à liberdade, à solidariedade. E para além das especificidades de cada época e lugar, há no âmago de todas as pessoas e povos a nossa condição humana, fundamento último a nos unir, horizontalizando as relações.

Nesse sentido é que Comte-Sponville admite-se um *ateu fiel*, apesar da aparente contradição dessa expressão. É que por fiel pretende deixar claro que o fato de sustentar a opinião de que Deus ou qualquer outra força sobrenatural não exista, nada o impede de reconhecer-se como parte de uma tradição – a greco-judaico-cristã – que comunga certa história e valores. “*Somos do Ocidente. É uma forte razão para não esquecer os horrores de que nossa civilização se fez culpada (a Inquisição, o escravagismo, o colonialismo, o totalitarismo...), mas também para preservar o que ela trouxe de precioso e, às vezes, de insubstituível*” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.64). É o reconhecimento e a valorização de sua própria herança cultural o que fundamenta essa fidelidade, e nesta não há evidentemente nenhuma hierarquização cultural, nenhum eurocentrismo ou ocidentalismo, uma vez que no limite o que resta é o fato irreduzível de sermos, todos, humanos. Fidelidade, portanto, àquilo que nas mais diferentes épocas e lugares a humanidade produziu de melhor (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.64).

Se eu tivesse nascido na China, na Índia ou na África, meu caminho seria evidentemente diferente. Mas também passaria por uma forma de fidelidade (nem que crítica ou ímpia como é a minha), única capaz de dar corpo, para além da diversidade das culturas, ao que há de universalmente humano em cada uma delas – e, mais ainda, em seu encontro, que é a verdadeira civilização. ‘Quando não sabemos aonde vamos, é bom nos lembrar de onde viemos’, diz um provérbio africano. E somente essa lembrança – a história, a cultura – nos possibilita saber aonde *queremos* ir. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.44)

A humanidade pode viver sem Deus (nem todos os povos são monoteístas) e em tese sem as religiões (ao menos na esfera individual isso é fato: há ateus em todo o mundo). A crença numa inteligência ordenadora, em seres transcendentais e em dogmas não assegura o melhor convívio entre pessoas e povos. Ao contrário, desde sempre esta tem sido justamente uma das mais fortes motivações à exaltação das diferenças, à perseguição das minorias e ao recurso à violência psicológica e física. Pela mesma razão tanto a descrença ateia quanto a abertura ao sagrado sem uma intermediação institucionalizada também não se sustentam como pré-requisitos para tal convívio. Deus, religiões, o misticismo e o ateísmo, além de não serem fundamentais, também contribuem, nas suas manifestações extremadas – o fanatismo religioso sectarista e o nihilismo desmobilizador –, para o aumento dos conflitos e riscos mundo afora. O fundamental, aquilo que crentes e ateus não podem abrir mão, é apenas e tão somente a comunhão e a fidelidade a certos valores inegociáveis – as qualidades do

espírito humano, como defende o Dalai-Lama –, dentre os quais e em especial – Comte-Sponville não hesita – o amor.

São Paulo tem razão. No Reino não haverá mais fé, não haverá mais esperança: só haverá a caridade, só haverá o amor! Do ponto de vista do ateu fiel que procuro ser, acrescentarei simplesmente: já estamos nele. Para que sonhar com um paraíso? O Reino é aqui e agora. Cabe-nos habitar este espaço ao mesmo tempo material e espiritual (o mundo, nós mesmos: o presente), onde nada é para crer, já que tudo é para conhecer, onde nada é para esperar, já que tudo é para fazer ou para amar – *para fazer*, no que depende de nós; *para amar*, no que não depende. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.61)

Amar, certamente, mas com qual amor? Entre os gregos havia ao menos três palavras distintas para amor. *Eros*, o amor àquilo que nos faz falta, visceral, movido pela paixão e que quer possuir, tomar, conservar o objeto amado. *Philia*, o amor àquilo que nos faz bem, que nos traz alegria e regozijo e que por isso é mais virtuoso e sereno, menos sujeito aos riscos da paixão e identificado muitas vezes com o amor entre amigos ou pessoas próximas queridas. *Ágape*, o amor que mais aparece nas traduções do Novo Testamento e que costuma ser associado à possibilidade de uma maior abertura à alteridade, o mais generoso e acolhedor portanto. Sem a pretensão de hierarquizá-los e tampouco de dispensar um em detrimento dos outros – já que todos nos dizem respeito por serem intrínsecos à natureza humana –, é fato, como bem sabemos, que é este último, *ágape*, o mais difícil e o mais urgente quando se trata de pensarmos a convivência humana em larga escala. *Eros* e *philia* exercemos cotidianamente com aquilo/aqueles que desejamos ou que nos são próximos, *ágape* só eventualmente, em raros momentos de transcendência. É este amor que Comte-Sponville destaca como a mais indispensável das virtudes indispensáveis (ao contrário de Solomon, que como vimos vincula sua noção de paixão pela vida ao amor erótico). O amor que nos qualifica num nível ainda maior do que se pudéssemos falar a língua dos anjos.

De que se trata? Do amor ao próximo, na medida em que dele formos capazes: do amor a quem nem nos faz falta, nem nos faz bem (de quem não somos nem amantes nem amigos), mas que está aí, simplesmente aí, e que temos de amar em pura perda, por nada, ou antes por ele, quem quer que seja, o que quer que valha, o que quer que faça, mesmo que fosse nosso inimigo... É o amor segundo Jesus Cristo, é o amor segundo Simone Weil ou Jankélévitch, e o segredo da santidade, se é que ela é possível. (COMTE-SPONVILLE, 2002, p.43)

A fidelidade ao amor e demais valores fundamentais – aquilo que de melhor possui a humanidade – não é monopólio dos crentes e místicos. Um ateu pode perfeitamente praticar a sabedoria das grandes tradições espirituais, exemplificando no cotidiano das relações os ensinamentos sublimes que melhor orientam nossa convivência com o outro e com

o mundo e dispensando, sem necessidade de explicações, quaisquer justificativas metafísicas, uma vez que estas não lhe calam fundo e portanto não podem ser compartilhadas com sinceridade. A fidelidade aos valores mais profundos é uma questão de escolha, de reflexão e livre arbítrio, de esforço, disciplina e empenho na transformação interior através da expansão do self, jamais uma imposição de fé. Portanto é algo acessível a qualquer um, como sempre foi, embora seja um processo, uma jornada onde seguir seja mais importante que chegar.

Pode-se viver sem religião; mas não sem comunhão, nem sem fidelidade, sem amor. O que nos une, aqui, é mais importante do que o que nos separa. Paz para todos, crentes e não crentes. A vida é mais preciosa que a religião (é o que tira a razão dos inquisidores e dos carrascos); a comunhão, mais preciosa que as Igrejas (é o que tira a razão dos sectários); a fidelidade, mais preciosa que a fé ou o ateísmo (é o que tira a razão tanto dos niilistas quanto dos fanáticos); enfim – é o que dá razão às pessoas de bem, crentes ou não – o amor é mais precioso do que a esperança ou do que o desespero. Não esperemos ser salvos para ser humanos. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.67).

É isso que nos une: espaço de comunhão e de fidelidade. A metafísica ou a religião nos separam, e isso tem de ser aceito. (...) O essencial está em outro lugar: no amor (logo na alegria) e na verdade (logo no universal) de que somos capazes. É a única sabedoria. É o único caminho. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.189)

É sobre esse argumento central que Comte-Sponville sustenta o que chama de espiritualidade laica. Se o que a humanidade compartilha de mais importante e precioso são certos valores fundamentais através dos quais podemos ter um vislumbre daquilo que chamamos de sabedoria, e se tais valores podem ser comungados por qualquer um, crente ou não, parece coerente ancorar nestes uma noção de espiritualidade capaz de ser respeitada se não por todos ao menos por muitos, inclusive por aqueles que por motivos diversos não compartilham crenças metafísicas, verdades de fé e tampouco experiências místicas. É deste *solo comum* – aquilo que a humanidade produziu de melhor e que a despeito de todas as diferenças culturais é o que há de mais universal entre nós – que Comte-Sponville partirá em busca de outros aspectos que identifiquem com ainda mais propriedade essa espiritualidade imanente. *“Toda religião pertence, ao menos em parte, à espiritualidade; mas nem toda espiritualidade é necessariamente religiosa”* (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.129), constatação básica e urgente para não fundir (e portanto confundir) religião e espiritualidade. *“O fato de eu não crer em Deus não me impede de ter um espírito, nem me dispensa de utilizá-lo. (...) Não ter religião não é um motivo para renunciar a toda vida espiritual”* (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.127).

Por espírito o filósofo francês não se refere ao suposto corpo etéreo que animaria o corpo físico dos seres humanos e que seria a fonte da nossa consciência. Na

condição de ateu é evidente que tal existência extrafísica lhe parece descartada e não tem nenhuma relevância diante das vívidas urgências do mundo concreto. Espírito, portanto, é aqui utilizado como um conceito filosófico, a alma racional ou intelecto (ABBAGNANO, 1982, p.335), uma coisa que pensa, como definiu Descartes. Mas não se trata – alerta Comte-Sponville – de reconhecer a espiritualidade como um conceito tão amplo a ponto de ser capaz de abarcar qualquer coisa que diga respeito à vida mental e psíquica dos humanos, já que isso a tornaria desnecessária uma vez que outros termos mais apropriados já cumprem esse papel. Espiritualidade, defende o filósofo, é um aspecto mais específico do espírito humano

Quando se fala de espiritualidade, hoje em dia, no mais das vezes é para designar uma parte no fim das contas restrita – embora, talvez aberta para o ilimitado – da nossa vida interior: a que tem relação com o absoluto, o infinito ou a eternidade. É como que a ponta extrema do espírito, que também seria a sua amplitude maior. (...) Somos seres finitos abertos ao infinito. Essa abertura é o próprio espírito. A metafísica consiste em pensá-la; a espiritualidade, em experimentá-la, exercê-la, vivê-la. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.128).

Experienciar, exercer, vivenciar: três verbos que sinalizam com segurança o território da espiritualidade. É que enquanto as religiões podem se limitar à liturgia (ofício religioso) e à exegese (interpretação dos textos sagrados), como aliás têm feito há muito, a espiritualidade só existe enquanto práxis. Sua autenticidade está condicionada à necessidade de ser vivida, experienciada, pois do contrário não existe possibilidade de transformação. Mas resta a pergunta: experienciar, exercer e vivenciar o quê? Os valores que possibilitam a convivência profunda com o mundo, com o outro e consigo próprio; aqueles que poderiam ser compartilhados por crentes e ateus possibilitando – justamente através da sua vivência – o reconhecimento e a abertura à alteridade, seja o outro humano ou não. Mas também experienciar, exercer e vivenciar – *abrir-se para*, portanto – o Mistério, a imanência, a plenitude, a simplicidade, a unidade, o silêncio, a eternidade, a serenidade, a aceitação e a independência. Veremos brevemente como Comte-Sponville aborda cada um destes aspectos que constituem seu entendimento do que é a espiritualidade laica.

“*A vida espiritual, na sua ponta extrema, toca na mística*” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.133), admite o filósofo, advertindo que com essa afirmação não pretende sugerir vinculação alguma entre a espiritualidade e a esfera do sagrado *inteiramente outro*. A mística aqui é utilizada para descrever a experiência do Mistério (palavra que aliás, não à toa, compartilha com ela a mesma origem etimológica). Mistério do quê? Mistério da existência, afirma Comte-Sponville. Com os olhos opacos pela rotina, pela obriedade, pela

mesmice, pela naturalização do fato de que as coisas existem, esquecemo-nos de nos deslumbrar diante do mundo, diante de tudo. Desencantamo-nos.

'Desencanto com o mundo', dizem volta e meia. É que esqueceram de olhar para ele ou porque o substituíram por um discurso. E aí, de repente, no meio de uma meditação ou de um passeio, aquela surpresa, aquele deslumbramento, aquela admiração, aquela evidência: existe alguma coisa, em vez de nada! (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.134).

Não se trata evidentemente de descobrir Deus ou deuses através do reencantamento do olhar. O mistério está aí, o mistério é o mundo e às vezes, nem que por um breve instante, nos damos conta disso. Quando acreditamos possuir uma resposta definitiva para esse espanto, o Mistério deixa de ser o que é: Mistério. Palavras não o explicam; pensamentos não o alcançam. O Mistério é insondável e por isso diante dele somente o silêncio conserva alguma dignidade. Nossa própria existência é parte dele. *“O ser é mistério, não porque seria oculto ou ocultaria alguma coisa, mas porque a evidência e o mistério são uma só e mesma coisa – porque o mistério é o próprio ser!”* (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.135). Mistério que não se explica – já que a razão é apenas uma parte dele – mas que pode eventualmente ser experienciado (em particular, como defenderei no último capítulo, quando *enraizado*). Para tanto é preciso não "sufocá-lo", o que exige a aceitação das incertezas todas que o acompanham e o acolhimento da dúvida enquanto *postura de aproximação* marcada pela humildade. Como observa o junguiano James Hollis:

A única maneira pela qual podemos permanecer fiéis ao mistério do mistério é preservando a ambiguidade. A certeza é inimiga da verdade. (...) Essa dúvida é uma forma de humildade diante da magnitude do mistério. É uma forma de honestidade. É uma manifestação do quão seriamente empreendemos nossa jornada, uma expressão do quão profundamente nos importamos. (HOLLIS, 1998, p.76)

O Mistério profundo da existência possibilita por sua vez outra experiência: a da imensidão infinita do universo e de tudo o que nele existe. Comte-Sponville faz uso de uma palavra criada pelo poeta oitocentista Jules Laforgue, *imanensidade*. Para o filósofo, imanensidade é a experiência da imanência enorme e inesgotável da natureza, experiência esta que nos reposiciona a partir de uma perspectiva de profunda humildade diante da magnitude do cosmo. *“O eu é uma prisão. Tomar consciência da sua pequenez já é sair dela. É por isso que a experiência da natureza, em sua imensidade, é uma experiência espiritual – porque ela ajuda o espírito a se libertar, ao menos em parte, da pequena prisão do eu”* (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.139). Essa tomada de consciência pode se dar diante da contemplação profunda de qualquer aspecto da realidade, mas não raro costuma ser alcançada quando nos

encontramos frente à grandiosidade do mundo: o oceano, as montanhas, um deserto, a abóboda celeste pontilhada de estrelas. “*O mundo é nosso lugar; o céu, nosso horizonte; a eternidade, nosso cotidiano. Isso me comove mais que a Bíblia ou o Corão. Isso me espantaria mais que os milagres, se eu acreditasse neles. Andar em cima das águas, que insignificância perto do universo!*” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.137). A experiência da imanensidade é, em outras palavras, a relação extasiada com um mundo cuja amplidão nos anula.

A experiência da plenitude e da simplicidade são também aspectos da espiritualidade. Passamos a vida inteira, comenta Comte-Sponville, correndo atrás daquilo que queremos: bens materiais, relacionamentos, status. Sempre insatisfeitos, sempre desejosos de mais e mais, sempre com os pensamentos em algum lugar do futuro idealizado ou de um passado que teima fazer-se presente. E assim seguimos, inquietos. A insatisfação é um aspecto da condição humana, ensina o budismo, mas há momentos raros e inesperados em que nos deparamos com a “*suspensão da carência*”, quando nos percebemos, mesmo que por uma fagulha de instante, plenos. Possuímos o universo, apesar de não possuímos quase nada; somos tudo, apesar de não sermos quase nada. Nossa mera existência, inexplicável porém concreta, nos basta. Estamos aqui. Não há nada mais a desejar. Basta.

Há momentos de graça em que paramos de desejar o que quer que seja além do que é (não é mais esperança, e sim amor) ou além do que fazemos (não é mais esperança, e sim vontade), em que nada nos falta, em que não temos mais nada a esperar, nem a lamentar, em que a questão da posse não se coloca mais (não há mais ter, só há ser e agir), e é isso que chamo de *plenitude*. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.154)

A plenitude propicia a experiência da simplicidade na medida em que silencia, mesmo que apenas por um instante, o ego. Se não há mais nada a desejar, se tudo nos basta, o ego se recolhe e com ele o seu grito de constante insatisfação. É o espírito do zen. “*Nada mais difícil, metafisicamente, de pensar, (...) nada mais simples, espiritualmente, de viver, ainda que essa simplicidade seja uma exceção*”, reconhece o filósofo (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.156). Simplicidade porque já não somos um turbilhão de pensamentos insatisfeitos, mas apenas o uno, pleno. Por quanto tempo? Durante toda a eternidade de um instante.

São os momentos em que nos esquecemos, como se diz, e nunca a consciência é tão pura, tão nítida, tão solta. Os virtuosos, num concerto, às vezes chegam a esse ponto, pelo menos os maiores: são seus momentos de graça, quando não há mais nada além da música. Mas cada um de nós pode ter acesso a ele, na medida da nossa

simplicidade, da nossa mestria, do nosso virtuosismo próprio, neste ou naquele domínio. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.156)

Uno. Unidade. E aqui nos deparamos com outro aspecto espiritual. O silêncio do ego significa o silêncio do dualismo eu-mundo. A plenitude propicia a experiência da unidade intrínseca de tudo o que há. Comte-Sponville reconhece nessa ideia – tão cara às tradições espirituais e filosóficas do oriente – aquilo que Freud chamou de *sentimento oceânico* (termo originalmente proposto pelo escritor francês Romain Rolland), o sentimento de estabelecer um vínculo indissolúvel com o mundo, de perceber-se como parte do Todo. Imersão, interioridade, imanência: não se trata de um êxtase, mas de um *ênstase*, argumenta o filósofo. E nisto, ressalva, não há nada de obrigatoriamente religioso já que revela-se sempre, como uma experiência e não um dogma. *“Quando não há mais dualidade interna, não há mais dualidade com o exterior. Basta ser uno com a sua consciência ou com o seu corpo (as duas coisas andam juntas: é o que chamo de simplicidade) para ser uno com o mundo (é o que chamo de unidade)”* (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.158).

O silêncio também é uma manifestação da espiritualidade humana. Não o silêncio imposto à força, naturalmente, mas o voluntário, intencional, o silêncio de quem se cala para melhor ouvir os outros mas também a voz interior, calando em seguida também esta. Suspensão da razão sem que isso signifique qualquer coisa de irracional.

O pensamento continua sendo possível. A palavra continua sendo possível. Simplesmente deixam de ser necessários. É como que uma suspensão do monólogo interno, do pensamento argumentativo ou conceitual, do sentido. (...) Não há mais que o real. Não há mais que a sensação (que dele faz parte). (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.159)

Outra experiência espiritual: a consciência da eternidade. Será possível? Como disse Joseph Campbell, *“a eternidade é aquela dimensão do aqui e agora que todo pensar em termos temporais elimina. Se você não a atingir aqui, não vai atingi-la em parte alguma”* (CAMPBELL, 1990, p.71). Mais uma vez aproximamo-nos da sabedoria oriental, particularmente do zen. A plenitude e a unidade são acompanhadas pela percepção de que o passado e o futuro não existem, só existe o presente que permanece como presente. Sempre. Só existe a eternidade, portanto (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.161). *“Podem dizer que o presente é o que separa o passado e o futuro. Mas, como o passado e o futuro não são nada, nada os separa. Há apenas a eternidade, que é o próprio presente. Entre nada e nada: tudo. É onde habitamos, e o único lugar da salvação”* (COMTE-SPONVILLE, 2009a, p.103). O presente é para ser habitado, conclama, na eternidade da presença, na presença da eternidade.

“Mas e se o nada não é? E se não há ego? E se não há mais que o presente? Resta então a serenidade, que é o ser-no-presente da consciência de tudo” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.163). Serenidade: experiência possível quando não há mais nada a esperar nem nada a temer, uma vez que tudo está aí. O mundo é. Não se trata de inação, adverte Comte-Sponville, mas de ação sem medo porque sem esperança: o que faz agir é a vontade, não a esperança; o que faz querer é o amor e o desejo, não a esperança. *“A ação faz parte do real que ela transforma, como a onda do oceano. Não se trata de renunciar a agir. Trata-se de agir serenamente”* (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.165).

Serenidade, sim. E também aceitação, experiência espiritual que se exprime como uma confiança diante do devir conforme vimos com Solomon. *“Não se trata de dizer que tudo está muito bem no melhor dos mundos. Trata-se de compreender que tudo está como está no único mundo real, que é o mundo”* (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.168). É evidente, reconhece o filósofo, que todos nós, como indivíduos ou povos, diferenciamos o bem do mal, o belo do feio, o justo do injusto e assim por diante. E não há nada de estranho nisso, ao contrário; tal discriminação faz parte da nossa natureza, é como compreendemos e organizamos o mundo. O que não se pode perder de vista, todavia, é que tal distinção só é válida no estreito círculo dos humanos e, numa dimensão ainda mais específica, na esfera pessoal. O universo não distingue esses opostos: o absoluto abarca tudo; o real é neutro. Reconhecer isso não é flertar com uma posição niilista ou amoralista, mas adotar uma postura mais sábia – porque inevitavelmente mais serena – diante das incertezas e imprevisibilidade da existência.

Nossos valores só existem nele [no absoluto]. Eles existem, portanto. Não se trata de negá-los (é onde Espinosa se opõe a Nietzsche, e é Espinosa, claro, que devemos acompanhar), mas de dizer sim a tudo (inclusive, portanto, a nossos juízos, mas na medida em que são relativos), e é o que chamo de aceitação. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 171).

Nietzsche e seu *amor fati* (amor ao destino, amor ao que é) é aqui, uma vez mais, convocado – tal como na argumentação de Solomon. *“O real basta: por que submetê-lo a outra coisa? Tudo é perfeito: não há mais necessidade de consolo, nem de esperança, nem de juízo final (não se trata mais de julgar, mas de compreender, e menos de compreender que de ver). O real é para pegar ou largar”* (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.166). O asceta, diz o filósofo, é o que larga. O sábio, o que pega.

Aceitação do real, libertação do ego. Independência, portanto. Não se trata de um livre-arbítrio qualquer, alerta Comte-Sponville, e ainda menos de fatalismo, mas da

experiência que confirma que só a verdade existe. A verdade é o real. “*Todo ego é dependente, sempre. Quando não se tem mais dependência, não se tem mais ego. Filosofar é aprender a se desprender: não nascemos livres; tornamo-nos livres, e nunca acabamos de nos tornar*” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.174).

Experiência do mistério, da imanência, da plenitude, da simplicidade, da unidade, do silêncio, da eternidade, da serenidade, da aceitação, da independência. É o que sugere Comte-Sponville apoiando-se na sabedoria filosófica do ocidente e do oriente, é a abertura possível a todos os seres humanos, ainda que com todas as limitações que nos configuram e que não podem ser ignoradas, mas ao contrário confrontadas. Poucos vivenciam essas faculdades todas com regularidade. Estes são os místicos. A maioria das pessoas, ao contrário, completamente imersas nas exigências cotidianas da vida, são tomadas por esse turbilhão de experiências em momentos raros e imprevisíveis, faíscas tão sensíveis à intelectualização que o mero lampejo de consciência de que se está vivenciando-as basta para dissolvê-las. É que tais momentos só podem ser sentidos, jamais racionalizados. Pelo mesmo motivo tentar explicar essas experiências com palavras é, em última instância, uma tarefa fadada ao fracasso, reconhece Comte-Sponville.

É o meu caminho, pelo menos foram algumas das etapas ou dos cumes dele, mas que se parecem demais com o que outros viveram e descreveram para que dependa somente da minha diminuta pessoa. É por isso que ousei falar do sucedido, apesar da intimidade do tema, e azar dos que, haverá alguns sem dúvida, rirem do que conto. Digamos, para resumir, que eu também *senti e experimentei* (raramente, mas com força bastante para que seja inesquecível) momentos de mistério, de evidência, de plenitude, de simplicidade, de unidade, de silêncio, de eternidade, de serenidade, de aceitação, de independência... Pelo menos é assim que os distingo e que os designo retrospectivamente, pois não há como ser de outro modo. Mas então não eram palavras, insisto: era uma experiência, e ela era indivisível (a plenitude, a simplicidade, o silêncio, a eternidade, etc.: *tudo isso era uma coisa só*), era uma sensação, ou várias (mas inseparáveis), era uma consciência, mas sem palavras e sem sujeito, era o próprio real que eu vivia e de que eu fazia parte; era minha vida enfim restituída a ela mesma e a tudo. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.175)

Espiritualidade: abertura para o Absoluto. É como Comte-Sponville a resume. Estar aberto para o Todo (para si próprio, para a humanidade, para o mundo). Para tanto é preciso ser fiel àquilo que os homens e mulheres produziram de melhor em todas as épocas e lugares (a sabedoria perene), em especial ao amor. É justamente a capacidade que temos de amar o que está além de nós que irá demarcar os limites da nossa abertura e, por consequência, a profundidade da experiência (unidade, plenitude, simplicidade, etc.) que teremos. Nossa capacidade de amar se amplia na mesma medida em que enfraquecemos nosso ego através de um permanente esforço, o processo de autoconhecimento. *Conhece-te a ti*

mesmo e conhecerás os deuses e o universo era a famosa sentença inscrita no Templo de Apolo em Delfos e imortalizada pelo pensador que ainda hoje é considerado o pai da filosofia ocidental, Sócrates. Conhece-te a ti mesmo, poderia ser dito, para poder abrir-te ao mundo.

Abertura. Eis, afinal, o ponto de convergência fundamental entre Solomon e Comte-Sponville. Como vimos, cada um desses filósofos traçou um caminho teórico muito pessoal fundamentado-se em diferentes pensadores e na própria experiência para dar conta dessa espiritualidade não-metafísica, caminho este marcado por pontos de distanciamento mas principalmente por pontos de aproximação. O eu está dentro, porém só se reconhece naquilo que está fora; exige a alteridade para constituir-se, repensar-se, transcender a si próprio, mas aqui, sempre aqui, neste mundo (transcendência horizontal, como dirá Luc Ferry). É o contrário daquilo que certas expressões da espiritualidade neo-esotérica excessivamente focadas no indivíduo – logo, por vício da época, excessivamente individualistas – sugerem. Não se trata de fechar-se no “eu interior” mas de abrir-se ao máximo para o mundo e através do outro encontrar a si próprio, tal como o príncipe ornado com uma grinalda de hera no poema *Eros e Psiquê* de Fernando Pessoa (*"E, inda tonto do que houvera,/ À cabeça, em maresia/ Ergue a mão, e encontra hera,/ E vê que ele mesmo era/ A princesa que dormia"*). Nisto, os dois filósofos estão plenamente de acordo.

Em vez de pensar a alma como inserida nas nossas profundezas, por que não olhar em outra direção, para fora, e pensá-la como aquilo que transcende nossa individualidade e nos une a outras pessoas e ao mundo em geral? (SOLOMON, 2003, p.278)

Eu desconfio hoje em dia dessa altura que esmaga tudo, mas também dessa interioridade, dessa intimidade e desse 'eu mesmo'. Creio mais nas espiritualidades que nos abrem para o mundo, para os outros, para tudo. Não se trata de salvar o eu, insisto, mas de libertar-se dele. Não se trata de encerrar-se na própria alma, mas de habitar o universo. (...) Como poderia eu conter o absoluto? É ele que me contém: só tenho acesso a ele saindo de mim mesmo. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.182)

Por fim, uma citação um pouco mais longa mas decisiva de André Comte-Sponville, já que tentar explicá-la seria colocar a perder sua força.

A vida espiritual é a vida do espírito, dizia eu ao iniciar este capítulo. Convém acrescentar: mas somente na medida em que conseguimos nos libertar – pelo menos um pouco, pelo menos às vezes – do “euzinho querido”, como dizia Kant, dos seus pequenos temores, dos seus pequenos rancores, dos seus pequenos interesses, das suas pequenas angústias, das suas pequenas preocupações, das suas pequenas frustrações, das suas pequenas complacências, das suas pequenas vaidades... “Morrer para si mesmo”? É uma expressão que encontramos em vários místicos, notadamente cristãos, mas que costuma dar demasiada importância (por exemplo em Simone Weil) à pulsão de morte. Eu diria antes que se trata de viver mais – de viver, enfim, em vez de esperar viver – e, para tanto, sair de si, o mais possível. Não morrer para si mesmo, portanto, mas abrir-se para a vida, para o real, para tudo. Há

coisa mais chata do que o eu? Há coisa mais limitada? Há coisa mais vã? O real é tão mais interessante, tão mais vasto, tão mais variado! O mundo inteiro está aí, dando-se a conhecer, a transformar, a amar. A humanidade faz parte dele, dando-se a servir, a respeitar, a continuar. O sábio não pede mais que isso: ele se contenta, modestamente, com tudo. (...) O eu nada mais é do que o conjunto das ilusões que ele tem sobre si mesmo. Ainda bem que podemos sair delas (pelo conhecimento, pela ação), e é isso que se chama espírito. “O sábio conhece a si mesmo”, escreve Lao-Tsé. Por isso sabe que não é sábio. (...) Miséria do homem, grandeza do homem, dizia Pascal... Miséria do eu, diria eu, grandeza do espírito. Para explicá-lo, não é preciso crer em Deus ou no pecado original! Basta a natureza, da qual a cultura faz parte. Basta a verdade (que contém o eu, que o eu não contém). *Tudo basta* – já que não há nada além dele. Espiritualidade da imanência, em vez de da transcendência, e da abertura, em vez de da interioridade. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.184)

1.5.3 Espiritualidade laica: “*transcendência horizontal*”

Luc Ferry é um filósofo humanista com uma longa trajetória de combate ao que considera os excessos do desconstrucionismo do “pensamento 68”, as chamadas filosofias da suspeita – de Foucault, Bourdieu, Derrida, Lacan e outros –, buscando nesse embate a reabilitação do sujeito moderno e da liberdade individual – esta sempre limitada, é claro, mas nem por isso inexistente –, pois como pondera um dos seus entrevistadores, “*sem sujeitos livres e responsáveis pelo seu discurso, como chegar a um consenso e, portanto, aderir a valores democráticos?*” (CHARLES, 2006, p.111). É um filósofo conservador? É provável que sim, politicamente ao menos, já que diferente de Comte-Sponville - de quem aliás é amigo - Ferry é um pensador ligado à direita republicana francesa. Que não se tire conclusões precipitadas daí: a distância no espectro político entre ele e os ultraconservadores e xenófobos é imensa, tanto que sua voz é uma das que têm se levantando contra os riscos que esses grupos políticos extremistas representam para o seu país e a Europa.

Para o que interessa nesta tese, numa obra recente o filósofo reconheceu o caráter paradoxal e aparentemente contraditório do conceito de espiritualidade laica sem com isso ignorar seu potencial.

Se filosofar, como acredita Deleuze, consiste em inventar conceitos novos, é esse conceito de “espiritualidade laica” que eu escolheria como epígrafe. É ele que orienta todas as reflexões que virão, é ele que está no centro do que a filosofia foi desde sempre: em oposição às espiritualidades religiosas, uma busca da sabedoria e da espiritualidade sem Deus. (FERRY, 2012, p.229).

Não por acaso é na direção deste conceito que seu trabalho intelectual tem convergido ao longo dos últimos anos, ainda que esta proposta com tanta frequência seja mal acolhida pelos dois lados opostos do *front* – ou seja, tanto por ateus quanto por religiosos –,

resistência esta que não impediu o filósofo de se debruçar sobre os possíveis significados contemporâneos do sagrado, da transcendência, do sentido da vida e da sabedoria, tendo como ponto de partida essa nova – ou melhor, antiga, conforme ele defende – concepção de espiritualidade, decorrente de um *“humanismo do homem-Deus”* que busca alcançar, tal como a mais alta filosofia sempre o fez, a reflexão e a prática sobre *“a vida boa sem passar por um deus ou pela fé, mas com os meios disponíveis, os de um ser humano que se sabe mortal, entregue a si mesmo e às exigências de sua lucidez”* (FERRY, 2012, p.18).

Não é de se espantar que a expressão homem-Deus provoque em alguns uma repulsa instantânea, possivelmente pela associação natural desta proposta com outras formulações filosóficas que se notabilizaram por terem sido reprovadas pelo crivo da História, em particular com o Positivismo de Auguste Comte. Ou então pelo fato do termo homem-Deus sugerir a teimosia de uma retórica arrogante que insiste na excepcionalidade da espécie humana, única dotada de razão e por isso supostamente autorizada a brincar de Deus manipulando átomos, genes e nanomoléculas, remodelando o mundo à sua vontade, mesmo sem possuir a sabedoria necessária para tanto. Luc Ferry, contudo, ao fazer uso dessa expressão não pretende nem refundar uma religião da humanidade nem dar voz ao fundamentalismo antropocêntrico (ainda que ele próprio, como veremos no capítulo III, transpareça nas reflexões de uma outra obra um certo antropocentrismo relutante). A ideia por trás do seu humanismo do homem-deus, do *“sagrado com rosto humano”*, deve ser compreendida através de um processo duplo e inverso de humanização do divino e divinização do humano, fenômeno que representaria na visão do pensador os dois lados de uma mesma moeda e que estaria em curso e expansão nas sociedades laicas contemporâneas, em especial no continente que serve de pano de fundo para suas investigações filosóficas, a Europa ocidental – e aqui é fundamental jamais perder de vista o foco nesse horizonte geográfico-cultural a fim de se compreender suas ideias.

Sua tese remonta alguns séculos no tempo, até o que considera o princípio do fenômeno que conhecemos por globalização. Esta, segundo o filósofo, é um processo de duas fases que teve o seu início no setecentos, confundindo-se com o desenvolvimento científico e as transformações políticas promovidas pelas ideias e ideais iluministas que incendiaram a Europa e posteriormente outras partes do mundo. Por trás do espírito do tempo que movia a dinâmica dessa força estavam valores como a crença inabalável na ciência como única maneira legítima de conhecer e explicar o mundo, a convicção sobre a perfectibilidade do projeto civilizatório eurocêntrico, a certeza otimista de que a História avança num determinado sentido, de que a felicidade e a liberdade poderiam ser alcançadas através da

senda do progresso irrefreável e dos valores republicanos. Trata-se, como dirá Ferry, da globalização das Luzes, da Razão e da República – primeiro humanismo –, cujo lado sombrio se manifestará nas feridas abertas pelo colonialismo, pelo imperialismo, pela destruição ambiental. É, no entanto, durante a sua segunda fase que a globalização alcançará os resultados mais impressionantes na medida em que foi se revelando como o estágio mais avançado do sistema capitalista mundial. A partir de meados do século XX, com o advento da terceira revolução industrial baseada na microeletrônica – que abrirá as portas para a interconexão instantânea dos mercados financeiros espalhados pelos cinco continentes –, a globalização liberal passará a legitimar e fomentar numa escala e profundidade jamais vistas a competitividade baseada na inovação como princípio regulador de todas as relações, promovendo como efeito imediato o hiperconsumo e a mercantilização de todas as esferas da existência.

No mundo ocidental, como se sabe, tudo o que parecia sólido já se desmanchava no ar há um certo tempo. O que essa segunda etapa do processo de globalização inaugurou foi a aceleração dessa liquefação de tudo o que pode ser relacionado – positiva ou negativamente – com o que é (ou parece ser) antigo, arcaico, tradicional. Tamanha transformação vem acontecendo num espaço de poucas gerações, o que explica ao menos em parte a origem da crise de sentido do mundo contemporâneo assolado pelas vantagens e desvantagens, promessas e ilusões decorrentes das transformações sociais e do desenvolvimento tecno-científico das últimas décadas. Duas destas transformações são particularmente relevantes para a compreensão das reflexões de Ferry sobre o conceito de espiritualidade laica: o lugar que o sagrado começa a ocupar e o casamento por amor no mundo moderno.

Como tantos outros pensadores também interessados neste debate, o filósofo se coloca diante da já clássica e sempre interessantíssima questão: vivemos num mundo cada vez mais dessacralizado? Sua análise afirma que não. Vivemos, ao contrário, num mundo onde o sagrado segue exercendo a mesma influência de sempre, orientando as decisões mais importantes das pessoas mesmo entre aqueles que pertencem às sociedades mais laicizadas do planeta. Segundo Ferry o que mudou de ontem para hoje não foi a intensidade e legitimidade do sagrado, mas o seu foco. Estaríamos, diz ele, diante do *“nascimento de uma nova representação do sagrado”*, ainda que *“não no sentido religioso, mas em seu sentido ideológico e filosófico; não como o oposto de profano, mas antes como ‘aquilo pelo qual podemos nos sacrificar’, nos arriscar ou dar a vida”* (FERRY, 2010, p.16).

Deus, a pátria e a revolução foram até um passado não tão remoto os motivos principais pelos quais sacrifícios individuais e coletivos foram feitos. Quantos não morreram como mártires ou guerreiros em nome da única fé verdadeira, ou pela glória de uma nação, ou pela revolução que espreitava no horizonte prometendo um novo homem para um novo tempo? Quantos destes não foram santificados e posteriormente cultuados em templos religiosos ou laicos – e o que é o Pantheon de Paris se não exatamente um templo dedicado ao culto dos heróis da França? –, estátuas, santuários, mausoléus? Muitos, e a lista extensa abrigaria nomes famosos e opostos como Joana D’Arc e Che Guevara. Todos personagens históricos que, como tantos outros, enxergaram no Deus que cultuavam, na terra que chamavam de pátria e nos ideais revolucionários em que depositavam a esperança de um outro mundo algo muito maior que suas próprias vidas, algo sagrado que merecia se necessário fosse – e para muitos foi isso o que aconteceu – o supremo sacrifício pessoal, que nada mais é do que a abnegação mais radical que se pode imaginar.

O sagrado define o que é essencial e confere sentido à existência. E, afirma Ferry, segue vivo e atuante mesmo nas sociedades laicas e desencantadas de hoje em dia. Mas nestas, neste século XXI, já não se encontra com facilidade quem considere seriamente o sacrifício pessoal – ou mesmo o sacrifício de outrem – em nome de Deus, da pátria ou de qualquer revolução. E nos raros momentos em que acontece o inverso, quando alguém em nome destas causas nos dá provas do contrário, de que ainda há sim quem se disponha de bom grado a colocá-las acima da própria vida, a repercussão midiática é tamanha que só neste fato já é possível aferir o quanto tais motivos de sacrifício já não são mais hoje reconhecidos como cabíveis da mesma forma como o foram em outros tempos. O fundamentalismo religioso, cívico e revolucionário não é aceitável como outrora, logo também já não faz tantos heróis – exceto em sociedades e grupos ainda profundamente orientados por valores religiosos, nacionalistas ou revolucionários, o que explica nestes casos a aclamação pública de “mártires” que deram a vida em atos de terrorismo de toda sorte e confrontos de cunho revolucionário e/ou nacionalista.

As religiões, o patriotismo e as ideologias escatológicas ocuparam o centro do palco e mobilizaram multidões durante muito tempo – principalmente, como sabemos, as duas primeiras –, e ainda hoje exercem uma influência considerável em inúmeros aspectos do cotidiano das sociedades laicas. Nenhuma delas, entretanto, parece deter hoje a mesma força do passado. Ao longo do século XX e em especial na sua segunda metade, a intensificação da secularização dos dogmas religiosos e o aprofundamento da crítica filosófica dos valores iluministas levaram ao limite a contestação das tradições e o decorrente colapso das

autoridades que serviram como fundamento das sociedades até meados do século XX. A dessacralização de Deus, da pátria e da revolução explicaria porque são raros aqueles ainda capazes de cometer sacrifícios pessoais na defesa destas causas e o porquê da reprovação que recai sobre os que o fazem.¹⁵ Mas se o sagrado permanece vivo e atuante nas sociedades laicas, conferindo sentido às existências, onde se materializa atualmente? Ou colocando a questão de outra maneira, por qual motivo nos sacrificaríamos hoje, contando ainda com a aprovação dos nossos contemporâneos? Ferry defende que está em curso um deslocamento do sagrado: de Deus, da Pátria e da Revolução para o ser humano em si. Num primeiro momento e de maneira muito perceptível, o sagrado se manifesta naqueles com quem temos os laços afetivos mais fortes; num segundo momento nos outros, tanto como indivíduos quanto determinados grupos ou, no limite, no gênero humano no seu sentido mais amplo. Para entender esse deslocamento é preciso compreender o papel fundamental que o casamento por amor exerceu nas sociedades modernas, segundo o filósofo.

A França é a pátria da famosa Escola dos Annales, corrente historiográfica pioneira na eleição de novos campos de estudos para os historiadores, temas que durante o século XIX a historiografia desconsiderava completamente como a instituição da família. Atualmente este e outros campos correlatos – como a criança, a mulher, a vida cotidiana, as relações afetivas, a sexualidade – estão muito bem servidos de estudos que tentam compreender suas historicidades. Ferry se apoia no trabalho desses especialistas para repensar como as mudanças no funcionamento do casamento ao longo dos últimos séculos também provocaram paralelamente mudanças profundas na sociedade.

Durante a maior parte da história francesa – e aqui, como em tantos outros momentos desta tese, é preciso considerar o quanto a experiência da Europa ocidental se reflete ou não na realidade de outros povos, em particular na brasileira –, logo também do ocidente, o casamento foi apenas um contrato entre duas partes em busca de benefícios mútuos. Tanto o mundo greco-romano quanto o mundo medieval eram estranhos à ideia de que um homem e uma mulher se uniriam para constituir uma família tendo por motivação

¹⁵ Ferry não dedica a merecida atenção à reflexão do status que certas nações conferem aos seus "heróis de guerra" que diariamente ainda dão a vida em nome dos valores que seus países supostamente representam, como a "Liberdade". Pensando no caso estadunidense mais especificamente, parece claro que nessa sociedade muitos poucos têm se sacrificado (colocado a vida em risco) por Deus ou por alguma causa revolucionária nos dias atuais - apesar que o "ecoterrorismo", como será melhor discutido no capítulo III, é considerado a maior ameaça interna nesse país, o que diz algo talvez sobre o quanto o discurso ecológico é capaz de representar um novo sagrado para certos grupos e indivíduos na contemporaneidade. Estes, contudo, são casos isolados. Mas se Deus e a revolução já não são capazes de mobilizar as pessoas num nível de comprometimento tão extremo, a nação parece ainda ser, como a mística cinematográfica construída em torno dos *mariners* e demais militares norte-americanos não cansa de nos lembrar. Tendo a acreditar que esse não é o caso da sociedade francesa (quando comparada aos Estados Unidos), o que poderia explicar esse tipo de reflexão na análise de Ferry.

primeira o amor passiona! que pudessem sentir um pelo outro. Como elucida Phillipe Ariés, famoso historiador citado por Ferry, a afetividade não era um pré-requisito para a constituição familiar, ainda que pudesse ser em alguns casos – e certamente isso aconteceu muitas vezes – um desdobramento natural decorrente da convivência. O casamento no passado era antes de tudo um negócio, um pacto, um contrato, e não apenas entre os abastados e influentes mas também entre os que compunham a base da sociedade. Tanto para uns quanto para outros representava a possibilidade de ampliar os bens e a influência, conservar a linhagem, tornar a vida menos difícil, estando portanto perfeitamente de acordo com aquilo que a comunidade como um todo poderia desejar. O clássico de Shakespeare *Romeu e Julieta* dramatiza o tipo de represália que um jovem casal apaixonado poderia sofrer caso sua união não contemplasse os interesses maiores que à época justificavam os laços maritais.

Fundamentando-se em estudos históricos, Ferry ressalta que a consagração do casamento por amor foi um desdobramento inesperado da lógica capitalista moderna. As cidades onde o capital mais se concentrava ofereciam um crescente mercado de trabalho que atraía hordas de jovens oriundos de vilarejos ainda marcados por formas de organização social pré-capitalistas. Nessas cidades, tais jovens encontravam uma vida dura e difícil marcada pelo trabalho árduo e pela exploração desregulada, mas também, num certo sentido, uma considerável dose de liberdade em relação aos laços das tradições às quais pertenciam, devido à distância das suas comunidades de origem onde a vigilância, o controle e a coerção social sobre diversos aspectos da vida privada eram certamente exercidos com maior facilidade do que nos grandes aglomerados urbanos, com suas multidões indiferentes à vida alheia. Nestes, esses jovens tornavam-se figuras anônimas cujos rendimentos, por mais ínfimo que fossem, garantiam uma autonomia mínima diante das possibilidades de escolhas conjugais. No lugar do casamento por conveniência longamente estabelecido como um dos pilares das sociedades tradicionais pré-capitalistas, começa a surgir nesses centros urbanos – onde imperava o anonimato das multidões e cada vez mais a prevalência da economia sobre as demais esferas da vida – o casamento por amor, primeiramente como fato tolerável, aceitável, depois, quase como a regra geral. Diz o filósofo que o que define o mundo moderno é “*primeiramente e antes de tudo o surgimento do indivíduo que se livra progressiva, mas definitivamente*” – e para o bem e para o mal, é bom não esquecer – “*de todas as formas antigas de comunitarismo*” (FERRY, 2012, p.90). O sujeito moderno, no que diz respeito ao casamento, colocará a paixão à frente dos interesses familiares, o desejo de desfrutar a vida ao lado de quem se ama – ou que se acredita amar, ao menos – à frente da preservação e ampliação dos bens e laços sanguíneos, sua própria vontade à frente da tradição da comunidade. “*Mais*

ninguém hoje se pensará em se casar de outro modo – salvo exatamente nos continentes e nas civilizações onde o capitalismo é embrionário ou ausente, e o indivíduo ainda não nasceu como ser independente de sua comunidade de origem” (FERRY, 2012, p.90).

A consagração do casamento por amor, a “*revolução do amor-paixão*”, como coloca o filósofo, teria levado adiante seis consequências importantes: a invenção do divórcio, o surgimento do laicismo, o nascimento da intimidade, o amor pelas crianças, a abertura ao coletivo e a sacralização do humano. Aqui me concentrarei em tratar das consequências dessas três últimas.

“*Os produtos do amor, em geral, são objetos do amor*”, lembra Ferry (2012, p.98). E por mais natural que o amor pelas crianças possa parecer aos olhos contemporâneos, em especial o amor pelos próprios filhos, no passado nem sempre foi assim. Estudos históricos retratam realidades muito distintas das do presente, desde o célebre infanticídio de crianças incapacitadas entre os espartanos e os rituais que sacrificavam milhares de menores na velha Cartago, até a interpretação de fontes históricas que sugerem que os mais jovens eram vistos na Idade Média como adultos em miniaturas (a famosa Cruzada das Crianças que terminou em escravidão e morte de milhares de meninos no século XIII é uma entre tantas provas disso). Ferry não coloca em dúvida a existência do amor paternal e principalmente maternal em períodos anteriores da História, mas reconhecendo que esse ainda é um debate em aberto e polêmico ressalta que ao menos na Europa ocidental a mudança de atitude em relação à infância é claramente um fenômeno muito mais recente do que se imagina. Durante boa parte da História deste continente os sentimentos que cercavam as crianças teriam estado inevitavelmente imbricados com o valor utilitário destas enquanto parte da força produtiva disponível para a sobrevivência coletiva. As dificuldades da vida principalmente no campo exigiam o máximo de braços possíveis para ajudar na lida diária e conseqüentemente a interrupção da “doçura” da infância assim que estes pequenos se mostrassem fortes o suficiente para os primeiros trabalhos. O descaso com os menores se refletirá também na inexistência até muito recentemente de leis específicas dedicadas ao bem estar e proteção das crianças. O cuidado com as gerações mais novas contra a exploração e a luta para lhes garantir acesso à escolarização básica são, como se sabe, conquistas muito novas, algumas ainda do final do século XIX, a maioria do século passado. E essa mudança mais ampla de percepção, defende Ferry, é consequência entre outras coisas da mudança de atitude em relação às motivações das uniões conjugais. Conforme o casamento deixou de ter um sentido utilitário para se fundamentar em sentimentos de afeição genuína e liberdade de escolha, seus frutos, ou seja, os filhos gerados pela união do casal, passaram também a gozar da mesma

mudança de perspectiva e status. Igualmente, ao menos nas famílias que já gozam de alguns benefícios mínimos, o desejo de limitar a prole a fim de lhes garantir melhores condições materiais de vida foi substituindo a prática tradicional de investir em altas taxas de natalidade que assegurassem a vitória da maioria sobre a morte e, portanto, a garantia de mais braços para trabalhar. É o início da sacralização da infância, período da vida humana que mais do que qualquer outro conta hoje com a maior rede de proteção e direitos possíveis. Hoje o amor entre pais e filhos é considerado algo tão natural que nada parece ser mais aceitável do que esperar o sacrifício de um pai ou uma mãe pelos seus filhos.

A consequência no plano coletivo dessa transformação cultural, diz Ferry, se dá também com uma outra mudança de perspectiva. Os filhos dos outros, as crianças que não são as nossas, também passam a gozar no nosso código moral dos mesmos valores que aquelas que se agasalham sob nossas asas. O sofrimento de um pai ou mãe de qualquer lugar do mundo pela morte de um filho cala fundo no coração de qualquer outro pai ou mãe vivendo em outra parte. A brutalidade contra outras crianças gera repulsa, mobiliza ajuda humanitária e esforços internacionais para o enfrentamento desses crimes, a ponto de uma agência internacional ter sido criada especificamente para zelar pelo bem estar das crianças e adolescentes de todo o mundo, a Unicef – e por mais que tais esforços muitas vezes estejam aquém do necessário e do possível e que notícias trágicas envolvendo os mais jovens mundo afora (ou mesmo na vizinhança ao lado) sejam vulgarizadas na rapidez superficial do noticiário diário, *“a simpatia, por mais embrionária que seja, não deixa de estar presente”* (FERRY, 2012, p.108). Por isso o filósofo destaca que

(...) o amor, na esfera privada, foi um extraordinário fator de abertura para os outros, de alargamento de pensamento e de horizonte. Não um retorno sobre si, um fechamento, uma privatização da vida, como se acreditou, mas bem ao contrário, uma preocupação nova e mais profunda com a coletividade. (...) Foi o amor, apesar de desenvolvido na esfera privada, que estabeleceu a simpatia entre o mundo ocidental e as outras civilizações. (FERRY, 2012, p.107)

Conforme esse amor familiar se desdobra como simpatia em relação aos demais seres humanos, nos damos conta, diz o filósofo, de que vivemos um processo gradativo de sacralização do humano no seu sentido mais amplo. E é através de uma pergunta provocadora que Ferry busca fundamentar sua tese: *“por quem e pelo que vocês estariam dispostos, caso fosse necessário, sem alegria é claro, mas se fosse preciso, a arriscar a vida, ou até mesmo entregá-la?”* (2012, p.110).

Os europeus ocidentais contemporâneos, é o que aposta o pensador (e aqui arrisco que seria possível dizer o mesmo de outras sociedades, como a brasileira), na sua vasta

maioria só se mostrariam dispostos a tal sacrifício em nome do bem estar e segurança de outro ser humano, especialmente alguém que fosse de seu círculo afetivo e, mais que nenhum outro, da própria prole. De fato, quantos nestas sociedades laicas deste século XXI dariam a vida por Deus? E pela pátria? E por qualquer ideia revolucionária?

É esse movimento que Ferry chama de deslocamento do sagrado. Não estaríamos vivendo, ao contrário do que comumente se pensa, uma era desencantada, dessacralizada, marcada pelo vazio de sentido. Ao contrário, o sagrado permanece reconhecível mesmo neste mundo dissecado pela ciência moderna e cujas fundações mais antigas foram abaladas com as transformações socioculturais das últimas décadas. Mas com a diferença que agora, ao menos nas sociedades laicas, ele só pode ser reconhecido como uma força capaz de mobilizar a mudança de foco do ego autocentrado para algo fora de si (no limite cobrando a própria vida), no valor que conferimos a outro ser humano e, num sentido mais amplo e menos tangível, à humanidade. Eis aí o homem-Deus que Ferry procura analisar em várias de suas obras, termo que não tem a pretensão de apoiar a tese de que a humanidade conquistou ou está em vias de conquistar a onipotência atribuída ao Criador dos mundos, idolatrando a si própria, mas que sugere que nos tornamos deuses para nós mesmos porque é a nós agora a quem voltamos nossa devoção e sentimentos mais profundos. Trata-se, diz o filósofo, de um momento em que nos deparamos com *“uma nova face do sagrado, e com ela, uma nova face do humanismo”* (FERRY, 2012, p.109), um segundo humanismo, o humanismo do amor. Essa transformação do sagrado tem afetado as mais distintas dimensões da vida como a política e a arte, mas *“é sobretudo no plano dos valores espirituais que a revolução por vir será sem dúvida mais marcante”*, arrisca (FERRY, 2012, p.113).

A mudança do sentido do sagrado afeta também o que se pensa por transcendência, não mais metafísica e vertical, mas agora imanente e horizontal. O caminho para escapar de si próprio, do empuxo gravitacional tremendo que fixa a atenção no próprio ego, possibilitando com essa fuga a abertura para algo maior, é cada vez menos vertical, ou seja cada vez menos orientado para um sagrado metafísico que se estabelece como autoridade (materializado na forma de um Deus ou qualquer outra proposta similar) e sim cada vez mais horizontal, imanente, pertencente a este mundo onde concretamente pisamos o chão (ou cremos pisar, ao menos) e orientado para o reconhecimento da alteridade, do outro que nos espelha e que por isso reconhecemos como um igual.

O lento processo de desencantamento com o mundo, através do qual se operou a humanização do divino, se revela dessa forma compensado por um movimento paralelo de divinização do humano, o que torna altamente problemático o

diagnóstico pelo qual estaríamos assistindo pura e simplesmente à erosão das transcendências *sob todas as suas formas*, que teriam sido derrotadas pelos efeitos de uma dinâmica implacável: a do individualismo democrático. Tudo indica, pelo contrário, que transcendências se reconstituem, primeiro na esfera dos sentimentos individuais, mas sem dúvida, bem além dela, pela tomada em consideração da humanidade em seu conjunto. Apesar de vividas na imanência dos sujeitos, elas nem por isso deixam de definir um novo espaço do sagrado. (FERRY, 2010, p.139)

Ferry, resgatando uma ideia elaborada pelo filósofo Edmund Husserl, considera ainda que somos, sim, capazes de experimentar a transcendência, mas uma que se manifeste na imanência, na horizontalidade da nossa condição finita de meros mortais, todos nós, desde sempre e para sempre. O sagrado não está mais lá, está aqui, não raro ao alcance das mãos. Repousando no berço, em sono profundo após ser amamentado; no amor capaz de vencer a morte; na angústia que acomete profundamente quem testemunha o sofrimento alheio; nos valores que orientam as escolhas éticas. Estaria em curso um deslocamento inédito com repercussões imprevisíveis. Para além da noção reducionista de uma secularização absoluta, como se fosse possível aguardar que a absoluta ausência do sagrado pudesse ser tolerada pela condição humana, Ferry sugere a compreensão do fenômeno contemporâneo como uma secularização em termos que se revela como uma *humanização da transcendência* a partir da horizontalização da sacralidade possível para nossa época. Aí estariam delimitados um *novo espaço espiritual*.

É esse deslocamento das transcendências "verticais" de outrora para transcendências "horizontais", encarnadas na humanidade mesma, que me parece definir nosso novo espaço espiritual. Não se trata, pois, de uma abolição de toda e qualquer transcendência em benefício de uma secularização generalizada, mas de uma humanização da transcendência que se encontra, a meu ver, no fundamento de uma nova ética. (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p.227)

A argumentação de Ferry converge com os posicionamentos de Rorty. No já mencionado trabalho em que procura defender a relativização das verdades absolutas que alimentam os fundamentalismos de toda sorte por serem apenas construções da imaginação humana, formas de interpretar a realidade que tendem a eliminar a possibilidade da convivência entre diferentes, o filósofo estadunidense diz que:

De acordo com a visão relativista, nunca houve e jamais haverá uma verdade maior que nós. A própria ideia de uma verdade desse tipo é a confusão dos ideais com o poder. Segundo a opinião dos relativistas como eu, a luta entre o relativismo e o fundamentalismo é a luta entre dois grandes produtos da imaginação humana. Não é uma disputa entre uma visão que corresponde à realidade e outra que não corresponde a ela, e sim entre dois poemas visionários: um oferece uma visão de ascensão vertical para algo maior que o meramente humano, o outro traz uma visão de progresso horizontal para um amor colaborativo em nível planetário.

O *sagrado com rosto humano* é um dos fundamentos para essa proposta de espiritualidade laica radicada no tempo presente (o único que habitamos), neste mundo (o único que possuímos), em comunhão com os outros todos (os únicos com quem podemos compartilhar este tempo e este mundo) e que idealmente poderia ser cultivado por cada um de nós (já que a única fonte de autoridade passa a ser a voz interior, autenticadora das experiências, não mais as fontes externas, particularmente as supranaturais). Será preciso como defenderei nos capítulos seguintes ampliá-lo, reconhecer esse sagrado nas demais criaturas com quem compartilhamos o planeta, percebê-lo na própria estrutura da imanência, embebida no Mistério. Ferry nesse sentido terá pouco a contribuir já que sua perspectiva excessivamente centrada nos seres humanos restringe essa passagem, o que contudo não anula a importância da sua reflexão para a compreensão dessas novas representações do sagrado na modernidade.

A modernidade não é uma resultante da transcendência, mas uma adaptação desta às condições do seu acordo com o princípio da recusa do argumento de alteridade: a preocupação com a Alteridade, que se afirma de maneira tão forte na filosofia contemporânea, tende, dessa maneira, a tomar a forma de uma “religião do Outro”. Essa sacralização do humano como tal supõe a passagem daquilo que se poderia chamar de uma “transcendência vertical” (entidades exteriores e superiores aos indivíduos, situadas por assim dizer, aquém, em direção às suas fontes) para uma “transcendência horizontal” (aquela dos outros homens com relação a mim). (FERRY, 2010, p.105)

1.5.4 Espiritualidade secular e a Filosofia: algumas considerações

Por que tem cabido aos filósofos a tarefa de pensar a possibilidade de uma espiritualidade secular contemporânea?

Desde sua origem a filosofia se ocupou primordialmente com as questões mais viscerais da existência humana, o que lhe valeu o epíteto de “amor à sabedoria” e o reconhecimento como “mãe de todos os saberes”. Não à toa a clássica imagem do filósofo em sua pose de pensador à Rodin sobrevive ainda no imaginário coletivo como a representação idealizada de uma figura que no ocidente vem ocupando o mesmo papel que, no oriente, sempre coube ao sábio, ao mestre. O filósofo certamente nunca teve todas as respostas, mas possuía ao menos as melhores perguntas e um genuíno interesse de se dedicar a elas, o que o qualificava como alguém que merecia ser ouvido e lido. Foi esse sem dúvida o espírito que animou a filosofia ocidental desde os pré-socráticos, forjando os grandes nomes que em todos os séculos, de diferentes maneiras e intensidades, fizeram jus à fama desse saber.

Contudo, talvez a ultraprofissionalização do saber filosófico tenha desfigurado a filosofia, reduzindo-a à condição de especialização científica supostamente restrita a um reduto de técnicos – os iniciados – eventualmente mais ocupados com suas carreiras acadêmicas e exigências burocráticas da vida universitária do que com a própria prática filosófica que as justifica. “*A medida que se tornou crescente e conscientemente científica, a filosofia divorciou-se da angústia e do assombro que é a alma da vida humana e que outrora também fornecia a alma da filosofia*” (SOLOMON, 2003, p.71). Não se trata nem de longe de condenar aqueles que nas universidades contemporâneas se dedicam profissionalmente à filosofia enquanto docentes ou discentes (Rorty, Solomon, Comte-Sponville e Ferry foram todos acadêmicos), mas apenas ratificar que o espírito filosófico antecede – felizmente – a toda e qualquer formação universitária, é uma dimensão constitutiva e essencial da nossa espécie, como lembrou Comte-Sponville, e por isso anima os homens e mulheres que vivem e sobrevivem além dos muros e torres de marfim dos *campi* mesmo quando esses não estão conscientes do quanto filosofam cotidianamente. É fato que a filosofia acadêmica exige um certo método canônico para que se possa fazê-la “do jeito correto”, um rigor específico e um punhado de rococós próprios (como aliás qualquer outra especialidade científica), mas para além dos condicionantes todos – que talvez mais tolham o autêntico saber filosófico que o estimule – há sempre a inegável certeza de que mais cedo ou mais tarde a vida, essa grande e infalível mestra, nos transformará a todos em filósofos – como sabiamente observa Maurice Riseling (*apud* SOLOMON, 2003, p.70). É por isso que a filosofia só pode ser compreendida na sua essência como

Uma luta encarniçada com os problemas perenes da vida. Filosofia não é uma especialidade, uma profissão, um clube exclusivo com suas próprias regras e senhas. Filosofia nada é senão lutar corpo a corpo com nossas paixões e refletir sobre questões como o sentido da vida, da tragédia, da morte, nossa noção de nós mesmos e, é claro, da própria filosofia, que não é em absoluto uma reserva exclusiva para um punhado de profissionais com formação universitária. (SOLOMON, 2003, p.70)

Se Comte-Sponville estiver correto no seu reconhecimento de que a espiritualidade é quase um sinônimo de ética ou sabedoria, torna-se bastante óbvio notar que apenas um saber que estivesse no seu âmago profundamente envolvido com a reflexão sobre a ética e com a busca pela sabedoria poderia servir como trilha para tal tarefa, justamente a “*disciplina que outrora foi a mãe de todas as disciplinas, e também da espiritualidade*” (SOLOMON, 2003, p.53). Dessa forma é que a filosofia se revela o saber por excelência capaz de se debruçar sobre a questão da espiritualidade não apenas como *fenômeno a ser analisado* (como o fariam a Antropologia, a Psicologia, a Sociologia, a Medicina) mas como

potência a ser vivida, interrogando-a e delineando-a, uma vez que é a própria filosofia também o único saber que deve por obrigação tentar responder aquela que talvez seja a mais importante de todas as questões postas por nossa condição humana: como viver?

O cuidado da alma também era chamado de filosofia. Por isso, a filosofia deve ser entendida antes como uma maneira de orientar nossa vida, de ordená-la, de fazê-la mais harmônica, do que como uma série de teorias e sistemas explicativos da realidade. O saber filosófico responderia à pergunta “como devemos de viver?” no sentido de “como podemos alcançar uma vida justa e harmoniosa?” (ESQUIROL, 2008, p.110)

Trata-se de viver: a filosofia não tem outro fim nem, de resto, outra chance. Mas como sobreviver? É a questão a que a filosofia quer responder e que a justifica. Sem essa exigência vital (ou existencial, ou ética, pouco me importa a palavra), a filosofia, na verdade, não valeria uma hora de esforço e Pascal é que teria razão. Para que multiplicar os conceitos e as provas (conceitos sempre aproximados! provas sempre incertas!), se eles deixam a infelicidade intacta ou a angústia inalterada? A filosofia é uma arte de viver antes de ser um ofício, uma disciplina muito mais espiritual do que universitária, uma aventura muito mais do que uma especialidade. (COMTE-SPONVILLE, 2008, p.7)

(...) o conceito de espiritualidade laica é não apenas perfeitamente compreensível, coerente e consistente, mas também insubstituível: ele exprime melhor que nenhum outro o que a filosofia foi desde sempre, e que ela deve, contra tudo e contra todos, continuar a ser hoje. (...) fazer os céticos compreenderem que realmente existe, longe da religião e da moral, uma espiritualidade sem Deus, e que essa esfera do pensamento que eu identifico à mais alta filosofia, é não apenas poderosa e rigorosa, mas inteiramente indispensável à reflexão sobre a sabedoria que, afinal, constitui, segundo a própria etimologia, o fim último da *filo-sofia*. (FERRY, 2012, p.230)

Finalmente, cabe ainda aqui uma derradeira pergunta: por que a ética, uma das preocupações permanentes da Filosofia, não bastaria então como sinônimo de espiritualidade?

Enquanto ciência da conduta (ABBAGNANO, 1982, p.360) a ética se ocupa em pensar a maneira com que nos relacionamos com o que está além de nós, como devo me relacionar com os demais seres humanos, com a sociedade de maneira mais ampla, com as criaturas com quem compartilho o planeta, com o mundo como um todo? Neste sentido, sendo a espiritualidade – entre outras coisas – a capacidade de abertura para a alteridade do mundo, a questão "como devo viver?" pode ser concebida no seu âmago como uma reflexão profundamente espiritual. Há contudo uma diferença significativa entre ética e espiritualidade. É que no limite, ainda que de forma bastante empobrecida, basta a teoria para que a ética exista – como disciplina acadêmica, por exemplo –, enquanto que a espiritualidade, como já insistimos, não pode ser completamente compreendida e intelectualizada uma vez que só se revela na sua plenitude quando experienciada, vivida.

Sendo a espiritualidade algo capaz de nos transformar como tantos autores ressaltaram, ela não se satisfaz – e nem poderia – apenas com argumentos, por mais bem

construídos que estes sejam. Tanto que se pode conceber que alguém do ponto de vista teórico seja um grande especialista em ética – e de fato encontramos muitos destes por aí –, mas não um grande especialista em espiritualidade. É que para ser este último seria preciso demonstrar na prática e sempre com autenticidade um saber que àquele outro bastaria dominar no campo do discurso. Há, portanto, um espaço comum habitado pela ética e pela espiritualidade, e neste território ambas se encontram e confraternizam-se, oferecendo uma à outra aquilo que têm de melhor. Completam-se, e quanto a isso não restam dúvidas. Mas apenas a espiritualidade prossegue para além dessa encruzilhada comum dando o passo seguinte que faz toda a diferença, deixando para trás a esfera dos discursos e revelando-se como prática, experiência. Daí que *“a ética nos conduz à espiritualidade, mas sem ser suficiente, assim como a espiritualidade nos conduz à ética, mas sem tomar o lugar desta”* (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.186).

Há outro detalhe também importante. É que a espiritualidade também considera essencial certos temas e questões filosóficas que não são por excelência de natureza ética, mas existenciais. Como nos portar diante de uma doença que nos derruba mortalmente enfermos de uma hora para outra? Como encarar as tantas e inevitáveis dificuldades da vida? E diante da morte ou apenas da consciência da finitude, como agir? Como se posicionar frente à imensidão insondável do universo que escancara nossa pequenez? O que é uma vida feliz e como alcançá-la? Como lidar com a tristeza e a melancolia, estados naturais da condição humana? O que é a plenitude e o quanto dela podemos alcançar? Como levar uma vida que tenha sentido? Qual o sentido da vida e como viver se esta, no fundo, não tiver sentido algum? Nenhuma dessas perguntas interessam diretamente à ética, uma vez que elas não nos intimam à reflexão sobre como agir frente à concretude do outro, e sim como agir diante da urgência da própria vida e do dever, como se portar consigo próprio, como relacionar-se com a própria existência plena de possibilidades e limitações, dúvidas e ansiedade. Aqui os mestres da literatura russa nos ajudam com seus ilustres personagens. A grande questão que assola a consciência do Raskólnikov de Dostoiévski – matar ou não a velha agiota – é de natureza ética; a grande questão que assalta o Ivan Ilitch de Tolstoi – como encarar a iminência da morte – é de natureza existencial. Por isso a espiritualidade, na condição de metadimensão, supera a ética, que não é anulada mas ao contrário integrada às demais demandas da alma humana, potencializada portanto.

Comte-Sponville ressalta uma passagem famosa de Kant a respeito das quatro questões essenciais da filosofia: *que posso saber? que devo fazer? o que me é permitido esperar? o que é o homem?*, e argumenta que estas quatro questões kantianas desembocariam

“numa quinta, que é sem dúvida, filosófica e humanamente, a questão principal: como viver?”. Desde o princípio o objetivo da filosofia seria nos propiciar

uma vida mais humana, mais lúcida, mais serena, mais razoável, mais feliz, mais livre... É o que se chama tradicionalmente de sabedoria, que seria uma felicidade sem ilusões nem mentiras. Podemos alcançá-la? Nunca totalmente, sem dúvida. Mas isso não nos impede de tender a ela, nem de nos aproximar dela. “A filosofia”, escreve Kant, “é para o homem esforço em direção à sabedoria, esforço sempre não consumado”. Mais uma razão para empreender esse esforço sem mais tardar. Trata-se de pensar melhor para viver melhor. A filosofia é esse trabalho; a sabedoria, esse repouso. (COMTE-SPONVILLE, 2002, p.15)

A espiritualidade possibilita a formulação, a ponderação e a vivência das mais profundas questões éticas e existenciais. Por isso a filosofia sempre foi e ainda é – especialmente quando se tem em mente a perspectiva de uma espiritualidade laica – o saber por excelência capaz de orientar qualquer busca nesse terreno. Se foi assim no passado, numa época secularizada isso se torna ainda mais evidente.

[pelo processo de secularização a] filosofia transpõe e reinterpreta hoje tradições espirituais: ela as situa numa nova perspectiva que pode mudar o sentido delas, mas não altera totalmente sua mensagem (...) Antes, teríamos falado tão-somente de religião. A própria ideia de uma “espiritualidade laica” sem dúvida nos teria feito rir há vinte e cinco anos, ao passo que hoje a expressão convém perfeitamente a nós dois para designar uma esfera mais elevada que a da moral: a aspiração ao sagrado se estende a partir do homem mesmo e do mistério da sua liberdade, que pode destinar ao mal radical, mas também a essas grandezas que nenhuma análise poderia esgotar. (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p.548-549)

Não é coincidência então que Mircea Eliade (1992), depois de elaborar algumas reflexões sobre a fome existencial do homem a-religioso das modernas sociedades seculares - o homem profano que *“descende do homo religiosus e não pode anular sua própria história”* (p.170) -, tenha encerrado seu clássico com as seguintes palavras: *“[com a modernidade, a religiosidade do homem] caiu mais profundamente, no fundo do inconsciente: foi “esquecida”. Param aqui as considerações do historiador das religiões. É aqui também que principia a problemática própria ao filósofo, ao psicólogo e até mesmo ao teólogo”* (ELIADE, 1992, p.174).

Solomon, Comte-Sponville e Ferry - entre outros estudiosos cujas reflexões foram importantes para a construção deste capítulo - parecem assim responder à incitação do famoso intelectual romeno.

1.6 Espiritualidade: qual e por quê, afinal?

Espiritualidade, já vimos, é um termo historicamente consagrado pela tradição religiosa ocidental que durante toda sua longa trajetória tem sido utilizado em harmonia com o termo religião e suas derivações semânticas. A partir da segunda metade do século XX, contudo, em consequência da crise das instituições tradicionais, do avanço do individualismo e do processo de secularização - fenômenos na verdade imbricados -, o termo passou a ganhar vida própria para um determinado público que já não se percebia mais confortável com a carga histórica das nomenclaturas associadas ao escopo das religiões tradicionais e que procuravam por isso uma *independência semântica* ao nomearem as demandas existenciais mais profundas da alma humana. É a partir dessa clivagem que o termo foi se tornando popular entre certos indivíduos e grupos, com destaque para aqueles que buscavam como caminho as tradições espirituais do oriente, místicas ou de cunho neo-esotérico. Assim, aos poucos foi se consagrando entre alguns estudiosos de diferentes campos (como a psicologia, a neurociência, os estudos das religiões e a filosofia) a compreensão de que o termo espiritualidade poderia nomear satisfatoriamente o que então passaria a ser reconhecido como uma metadimensão constitutiva dos seres humanos, aquela através da qual experienciamos o Absoluto, o Mistério e o Sagrado (a profundidade última e inescrutável do ser, do mundo, do cosmo), integrando e potencializando as demais dimensões na medida em que é cultivada. Não estaria restrita portanto ao universo dos místicos e das grandes religiões organizadas, já que não apenas é anterior a este como também é a própria pulsão originária que incita qualquer busca nesse território. Por isso também, mais recentemente, alguns pensadores seculares têm procurado consagrar o termo entre o público não-religioso, basicamente aqueles que se aproximam ou se definem como ateus e agnósticos, e isso talvez em resposta ao avanço de um certo ateísmo militante que tende a fazer tábula rasa da inegável herança civilizacional que as tradições de fé garantiram à humanidade (o que por certo é apenas metade da história dessas intuições) e, ainda mais grave, que ignora ou desqualifica aquela que talvez seja, afinal, a principal especificidade da condição humana, o que nos difere das demais criaturas com quem compartilhamos o mundo: não a capacidade intelectual em si (já reconhecida em graus inferiores em animais de diferentes ordens) mas a *fome* ontológica de buscar a profundidade última das coisas, e que historicamente encontra canais de expressão através dos caminhos consagrados pelas tradições religiosas e místicas. É a partir dessa compreensão mais ampla da realidade humana que esses filósofos têm procurado legitimar novas interpretações seculares para conceitos que outrora eram exclusivos do universo das religiões, buscando com

isso dar conta das transformações que nas últimas décadas têm reconfigurado o território do sagrado a partir do *deslocamento* deste. A noção de *espiritualidade laica* é uma dessas tentativas, assim como a ideia de *transcendências horizontais* (no lugar das "verticais", que apontariam para o que está além da realidade imediata das coisas).

Já deixei claro que é essa noção de espiritualidade que servirá como referência para esta tese. Uma espiritualidade laica que não deve ser compreendida como exclusividade dos ateus e agnósticos, ainda que provavelmente estabeleça com estes um diálogo imediato. Aqui portanto, tal como entendo que tenha sido a intenção dos pensadores com quem venho buscando construir os fundamentos desta reflexão, o termo *laico* deve ser compreendido no seu sentido mais inclusivo possível e que não corresponde à interpretação anti-religiosa que o senso comum costuma lhe conferir. Ele está diretamente relacionado com a liberdade de pensamento, logo também com alguns valores fundamentais para a convivência humana (especialmente num mundo em que a *fricção* entre diferentes cresce na medida em que as distâncias se encolhem, a desigualdade aumenta e a densidade populacional se adensa) como o diálogo, o respeito, a celebração da diversidade, a solidariedade, a não-violência. Xesús Jares, na sua *Pedagogia da Convivência*, sinaliza com clareza o conceito de laicismo que poderia qualificar a noção de espiritualidade que ocupa o centro desta tese.

O laicismo é um princípio indissociável da democracia e a melhor opção para respeitar todas as crenças em um Estado democrático. Laicidade e liberdade de consciência são conceitos que instam um ao outro. (...) O laicismo representa a garantia da liberdade de consciência e da igualdade jurídica de todos os cidadãos. Como consequência, não vai contra as religiões nem contra as crenças morais particulares de cada um, porém se opõe à sua imposição a uma determinada população. A sociedade laica facilita o direito de ter crenças, mas não permite o dever ou sua imposição ao conjunto da população. E isto porque as crenças religiosas pertencem ao âmbito pessoal e privado e, por conseguinte, devem realizar-se neste espaço, separando-as de qualquer opção obrigatória confessional por parte dos poderes públicos. (JARES, 2008, p.37)

Fundamentando a espiritualidade laica em pressupostos que poderiam anteceder as posições de fé (tal como o XIV Dalai Lama, a partir da sua autoridade como alguém que vivencia e exemplifica tais pressupostos, acredita que deva ser feito), no solo comum que se abre para a convivência da diversidade, Solomon, Comte-Sponville e Ferry não apenas permanecem fiéis à noção geral contemporânea sobre o que vem a ser espiritualidade como também abrem espaço para a aproximação dos ateus e agnósticos nesse diálogo, reforçando a interpretação de que a espiritualidade deveria ser compreendida como uma metadimensão que ultrapassa as inúmeras respostas particulares às perguntas ontológicas que a humanidade têm feito para buscar seu lastro naquilo que a vida concretamente oferece de

imediatamente, não de maneira dogmática mas como um *convite*: o mundo na sua imanência e urgência, o presente como único tempo possível. “*Prisioneiros da imanência? Pode ser. Porém, só será uma prisão se houver outra coisa (uma transcendência), o que ninguém sabe*” (COMTE-SPONVILLE, 2009a, p.15). Que essa leitura da realidade vá de encontro com a fé de muitos (afinal, quem garante que só há esse mundo e esse tempo, e não outros por vir?) é um fato que se mostra evidente por si só. Por essa razão, esse lastreamento deve ser compreendido na medida em que procura facilitar o diálogo entre perspectivas diversas em torno daquilo que parece ser essencial: a convivência, o cuidado com o outro e com o mundo, a reverência frente ao Mistério isondável.

Trata-se de uma interpretação demasiado ocidentalizada do que poderia ser a espiritualidade? Demasiado moderna (ou pós-moderna)? Demasiado racional, "científica", republicana, *burguesa*? Em larga medida sim, uma vez que as ideias pertencem às pessoas tanto quanto estas pertencem às suas historicidades. A noção de espiritualidade laica, ainda que possa na sua essência encontrar ressonância nos séculos anteriores (prova disso são as ideias filosóficas evocadas para lhe conferir uma sustentação própria: Epicuro, os estóicos, Espinoza, Montaigne, Nietzsche e pensadores orientais e ocidentais mais recentes) é ainda assim fundamentalmente um *invento* deste tempo histórico, "*uma formação da modernidade tardia*" (KING, 2009, p.20). Ela atende algumas das questões que estão colocadas hoje para os que vivem neste novo século atravessado por desconstruções em escalas inéditas e mergulhado em incertezas, mas nem por isso menos *famintos de profundidade* (ou ao contrário e justamente por tudo isso, talvez até mais faminto que nunca), e deve ser compreendida a partir dessas especificidades que lhe configuram. Não há e nem poderia haver nessa noção qualquer pretensão de universalidade, apenas a intenção de tentar construir diálogos entre *iguais mas diferentes*. É de se prever que essa noção de espiritualidade encontre resistência em vários círculos sociais particularmente entre aqueles menos interessados na construção e manutenção desses diálogos inspirados pelo ideal de uma boa convivência, preferindo ao contrário manterem-se fiéis (literalmente, em certos casos) às concepções exclusivistas religiosas e seculares com que organizam suas leituras da realidade. Talvez esses representem uma parcela menor da multiplicidade humana, particularmente nos territórios de alguma forma abalados pelas transformações promovidas pela modernidade. Nestes a noção de espiritualidade laica poderia se juntar a outras propostas conciliadoras, oferecendo elementos para reflexões nesse campo e até mesmo pavimentando novos caminhos para a busca interior. Que esta busca não passe de "*uma experiência religiosa*

degradada" (ELIADE, 1992, 126)¹⁶ quando comparada com os caminhos tradicionais que apontavam para o *ganz andere*, o "inteiramente outro" que Rudolf Otto procura se aproximar na sua famosa obra *O Sagrado*, é uma questão de perspectiva. É possível porém imaginar que a busca seja afinal sempre a mesma, apesar dos caminhos serem muitos. Eliade diz que esse homem a-religioso (fenômeno histórico que não deve ser compreendido no seu sentido absoluto) em última instância *"assume uma existência trágica e que sua escolha existencial não é desprovida de grandeza"* (1992, p.165). Seria o caso talvez de questionar o quanto essa *escolha* é de fato uma escolha ou apenas a *aceitação* da própria historicidade, do espírito do tempo, ou ainda (para evitar qualquer determinismo histórico) a aceitação de como trajetórias particulares vão dinamicamente se reconfigurando a partir das possibilidades colocadas. Esse debate contudo não tem espaço nesta reflexão, por mais interessante que seja.

Do capítulo seguinte em diante uma concepção específica sobre o que é espiritualidade orientará as demais reflexões; uma que procura ser menos segregadora, logo mais inclusiva. Essa noção de espiritualidade está desvinculada do termo religião a fim de não limitar o diálogo aos pressupostos doutrinários de qualquer fé que se constitua a partir das experiências históricas de um povo, território ou tempo específicos. Também não são relevantes as particularidades dos misticismos de todo tipo, já que também não é a intenção desta tese transitar pela fascinante esfera das hierofanias que os místicos conhecem bem, ainda que neste caso houvesse uma primeira chance de pisar num terreno capaz de acolher os crentes das mais distintas tradições, uma vez que nessa seara reconhece-se há muito que o sagrado habita tudo e todos, homens e bichos, terra e céu, o ontem, o hoje e o amanhã, e portanto não pode jamais pertencer a um povo, a uma terra ou a um tempo em particular. Ainda assim, o termo espiritualidade nos próximos capítulos não implicará em nada que possa remeter a essa esfera do numinoso e do misticismo, e não por que tais caminhos sejam inválidos mas apenas porque estes ainda estão situados num terreno inacessível para muitos. Como diz Jung, *"a experiência religiosa é algo de absoluto. Não é possível discutir acerca disso. Uma pessoa poderá dizer que nunca teve uma experiência desse gênero, ao que o oponente replicará: 'Lamento muito, mas eu a tive'. E com isto se porá termo a qualquer discussão"* (JUNG, 1978, p.111).

Por isso, nos capítulos seguintes a espiritualidade deve ser compreendida como a metadimensão constitutiva que nos abre para a profundidade da experiência singular que é

¹⁶ Utilizo esta expressão de Mircea Eliade num sentido mais amplo. O pensador romeno, entretanto, se dirige nestes termos a um fato mais circunscrito: o reconhecimento de que o homem profano, apesar da distância que guarda para o homem religioso, cultiva - apesar da dessacralização da natureza - *"um sentimento confuso e difícil de definir, no qual ainda se reconhece a recordação de uma experiência religiosa degradada"*, análise que será problematizada no capítulo III.

viver esta vida, neste planeta, neste tempo, possibilitando a formulação e a vivência de questões éticas (como agir?) e existenciais (como viver?) indispensáveis para as reorientações de rumo que toda jornada pessoal exige em diferentes momentos, e que por isso também instiga a transformação pessoal na medida em que é confrontada com a concretude do mundo, suas dificuldades e desafios, sua dimensão trágica, nossa condição de seres finitos. Trata-se, portanto, de uma espiritualidade imanente que ratifica a escolha desta vida ao invés de uma próxima, que opta por este mundo ao invés de qualquer outro, pelo aqui ao invés do acolá, pelo agora ao invés do porvir, pela humanidade e demais seres ao invés dos deuses de toda sorte, pelo que temos de mais objetivo (a realidade imanente que nos cerca e nos configura) ao invés do que só temos como possibilidades (as realidades metafísicas que satisfazem uns mas não outros), trata-se de uma espiritualidade que recorre à ética ao invés da fé, que busca a sabedoria ao invés da mística, a transcendência horizontal ao invés da transcendência vertical, a humildade frente ao desconhecido ao invés da arrogância das certezas sempre tão frágeis, a transformação para este mundo ao invés de para um outro. Trata-se de adotar uma postura de humilde reverência diante do Mistério inacessível que habitamos e que nos habita; trata-se de se interessar pelo destino que os humanos têm reservado aos humanos e ao mundo e não pelo destino que os deuses reservam a esses mesmos humanos e mundo. Trata-se por fim de se orientar pela possibilidade utópica de convivência entre diferentes que compartilham compulsoriamente o mesmo mundo, o único mundo possível, o que exige abertura e sabedoria em larga medida.

Seria loucura dar mais importância ao que ignoramos, ao que nos separa, do que ao que sabemos tão bem, por experiência e de coração, e que nos aproxima: o que constitui o valor de uma vida humana não é a fé, não é a esperança, é a quantidade de amor, de compaixão e de justiça de que somos capazes! (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.59)

Crentes religiosos e humanistas, teístas de um lado, agnósticos e ateus de outro, concordam sobre a importância da espiritualidade, mas a interpretam de maneira distinta. Apesar dessas diferenças de interpretações, no entanto, todos podem concordar que a dimensão “espiritual” vem da nossa humanidade mais profunda. Ela se expressa em aspirações, sensibilidade moral, criatividade, amor e amizade, em respostas às belezas naturais e humanas, no empenho científico e artístico, na apreciação e deslumbramento com o mundo natural, aquisição intelectual e atividade física, na superação de sofrimentos e perseguições, no amor desinteressado, na busca por sentido e por valores pelos quais valem a pena viver. (Associação Humanista Britânica, apud in WHITE, J. in BEST, 1996, p.34)

Uma noção de espiritualidade que busque a conciliação. Uma espiritualidade voltada para a imanência do mundo. Uma espiritualidade que talvez represente neste século que se inicia um caminho legítimo para ao menos uma parcela dos sujeitos modernos,

pequena que seja; um caminho laico para um mundo globalizado que precisa se tornar cada vez mais laico a fim de assegurar a liberdade de pensamento e crença. Laico, sem dúvida, mas sem perder o aspecto sagrado do mundo, e quem sabe assim se reencantado novamente com este pelo que ele é. O poeta guardador de rebanhos, Alberto Caeiro, traduz em dois versos talvez tudo o que se poderia falar: “*Importemo-nos apenas com o lugar onde estamos./ Há beleza bastante em estar aqui e não noutra parte qualquer*” (PESSOA, 2005).

No capítulo seguinte, como desdobramento dessas reflexões, busco estabelecer um diálogo entre essa perspectiva de espiritualidade e o campo da educação. Em seguida, de forma mais consistente e específica, discuto a condição da natureza como fonte ancestral para a espiritualidade humana. Finalmente, no quarto e último capítulo, busco entre outras discussões elaborar alguns pontos de convergência entre a noção contemporânea de espiritualidade e a educação ambiental. Para tanto elaboro o que chamo de *constantes espirituais*, as faculdades que costumam prevalecer nas reflexões dos estudiosos dessa temática e que serão exploradas a partir das suas especificidades tendo em vista a relação com o horizonte temático da educação ambiental.

Capítulo II

Espiritualidade & Educação

As profissões de fé virão depois: a cada um pertence escolher o que lhe convém melhor, ou menos mal. Mas antes de qualquer debate e de qualquer empenhamento, parece possível definir uma zona de consciência que de nós próprios temos e que seria simultaneamente o ponto de partida e o ponto de chegada, o centro de gravitação da experiência espiritual em geral. Há um combate que se trava em que cada um de nós é, para si mesmo, a vitória ou a derrota. Se a educação, no sentido mais amplo do termo, tem por fim promover a instauração da humanidade no homem, parece evidente que ela se deve organizar em função dessa experiência espiritual fundamental.

Georges Gusdorf, *Professores para quê?*

Não podes caminhar no Caminho enquanto não te tornares, tu próprio, esse Caminho.

Helena Blavatsky, *A voz do silêncio*

Reconhecida a espiritualidade como um aspecto constitutivo dos seres humanos, um modelo educativo que se mostre indiferente ao cultivo dessa dimensão inata mereceria ainda assim ser qualificado como educativo? Colocando a questão de outra maneira, assumindo que o objetivo maior da educação é “*promover a instauração da humanidade no homem*” (GUSDORF, 1970, p.86), não parece evidente que qualquer pretensão de cumprir essa tarefa essencial e sempre urgente tenha por coerência que obrigatoriamente reconhecer como parte natural e indispensável de todo processo formativo uma *educação do espírito*, sob o risco de se tornar qualquer outra coisa exceto exatamente aquilo a que se propõe?

2.1 Breve introdução a um permanente mal-estar: o dilema do ensino religioso

É de se esperar que qualquer debate sobre educação e espiritualidade suscite como temática óbvia a questão do ensino religioso, afinal, como já foi observado no capítulo anterior, por muito tempo e ainda hoje nos deparamos facilmente com a não distinção conceitual entre os termos espiritualidade e religião. Por coerência com as ideias defendidas no capítulo anterior, no entanto, considero importante ressaltar aqui os problemas e riscos do apoio acrítico ao ensino religioso, especialmente em contextos educativos laicos – e nestes em especial no ensino fornecido pelo Estado. O laicismo enquanto princípio político-filosófico é na sua melhor expressão a defesa da garantia da liberdade de credo e não-credo, de maneira que nenhum indivíduo ou grupo social se sinta coagido a refutar as próprias posições receando sofrer represálias por isso. Cabe ao Estado, nesse sentido, o papel de mediador e garantidor das liberdades individuais, papel este civilizador na medida em que sem assumir uma ou outra posição de fé assegura a defesa dos direitos de cada ser humano de vivenciar sua própria subjetividade.

Conforme a pátria, a ciência e as virtudes da vida cívica substituíram na esfera pública o papel antes ocupado pela igreja, pela fé e pelas virtudes da vida religiosa, a educação pública se tornou uma trincheira estratégica na luta travada entre os ideólogos dos tempos laicos que se anunciavam – a laicidade é um dos princípios do estado moderno – e os poderes eclesiásticos há muito estabelecidos. No ocidente essa transição tem acontecido a partir de diferentes experiências históricas e em momentos distintos, variando conforme a realidade de cada nação ou até de cada unidade federativa. Há países, como os EUA e a França, que oferecem uma educação pública absolutamente secular, enquanto outros, como a Alemanha, instituíram a obrigatoriedade do ensino religioso. Entre um polo e outro estão nações como a Argentina, o México e o Brasil, que ainda não conseguiram solucionar a tensão entre o ideário laico e a herança religiosa.

A história do ensino religioso no Brasil é bastante controversa – *"um carma constitucional"* (CUNHA, 2013) –, como seria de se esperar de um país oficialmente laico mas influenciado há séculos pela força e presença da Igreja Católica. Em 1891 a primeira das constituições da república brasileira determinou a laicidade da educação pública. Quatro décadas mais tarde, em 1931, através de um decreto de Getúlio Vargas, então chefe de um governo provisório recém estabelecido e ansioso pelo apoio político da Igreja na composição das forças que lhe garantiriam suporte, o ensino religioso foi instituído como facultativo nos cursos primário, secundário e normal das escolas estatais, sendo os alunos dispensados da presença nessa disciplina caso seus responsáveis formalizassem esta decisão no momento da matrícula. Não havendo manifestação destes o aluno estaria automaticamente obrigado a cursá-la, o que desnuda o teor autoritário por trás das intenções do governo e da própria Igreja. Foi nesse momento de intenso debate acerca da laicidade do estado brasileiro que surgiu a Coligação Nacional Pró-Estado Leigo, pouco mais de um mês após o decreto. No ano seguinte os signatários do famoso Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova – dentre os quais estavam Cecília Meireles, Afranio Peixoto, Julio de Mesquita Filho e Fernando de Azevedo – defenderam através deste a laicidade da educação estatal.

A laicidade, que coloca o ambiente escolar acima de crenças e disputas religiosas, alheio a todo o dogmatismo sectário, subtrai o educando, respeitando-lhe a integridade da personalidade em formação, à pressão perturbadora da escola quando utilizada como instrumento de propaganda de seitas e doutrinas. (MANIFESTO DOS PIONEIROS DA ESCOLA NOVA, 1932)

A 16 de julho de 1934 os deputados constituintes reunidos desde o ano anterior promulgaram uma nova carta magna bastante progressista, na opinião de muitos à época – e

para desgosto de Getúlio Vargas, nomeado indiretamente presidente no dia seguinte. No artigo 153 essa nova constituição determinava que além de facultativo o ensino religioso deveria ser ministrado conforme a confissão religiosa de cada aluno informada pelos responsáveis, a fim de que todos os credos fossem respeitados – o que não representava um grande problema logístico para o estado, uma vez que 95,2% da população se declarava católica segundo o censo de 1940 (PIERUCCI, 2004).

As duas constituições seguintes (1937 e 1946) preservaram o ensino religioso facultativo nas mesmas condições determinadas pela redação da carta de 1934. Em 1961, depois de treze anos de intenso debate, a primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação do país foi aprovada (LDB). Nesta o ensino religioso, um dos pontos polêmicos responsáveis pela aprovação tardia do texto final, foi mantido como facultativo mas devendo agora ocorrer fora do horário escolar e sem ônus para o Estado, decisão que trouxe problemas administrativos decorrentes da falta de vínculos oficiais entre os professores de religião e as instituições escolares. Em 1967, já sob ditadura militar, é promulgada uma nova constituição. Dois anos depois uma emenda alterará esta de tal forma que o país ganhará a sua sétima carta magna, a de 1969. Em ambas o ensino religioso permaneceu como facultativo mas agora voltando a ser oferecido dentro do horário escolar, decisão que foi mantida em 1971 pela segunda LDB (imposta pelos militares sem o debate prévio na sociedade) e pela constituição de 1988. Nesta, previsto apenas para o ensino fundamental.

Em 1996 é sancionada, após intensa participação da sociedade, a terceira LDB, que entre outras coisas determinava no seu Artigo 33 que o ensino religioso seria facultativo, no horário normal das aulas, exclusivamente para o ensino fundamental, sem ônus para os cofres públicos e podendo ser confessional ou interconfessional conforme a preferência dos alunos e seus responsáveis. No ano seguinte, em consequência das manifestações da opinião pública, esse artigo teve sua redação alterada e o ensino religioso passou a ser reconhecido como *“parte integrante da formação básica do cidadão”*, tendo *“assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo”* (BRASIL. Lei nº 9.394, 1996), mas agora sob a responsabilidade do estado, cabendo a cada secretaria definir os conteúdos com o auxílio de entidade civil *“constituída pelas diferentes denominações religiosas”* (Ibidem) e estabelecer as normas para contratação dos professores.

O último capítulo dessa longa querela ainda tem a tinta relativamente fresca. Em fevereiro de 2010 foi promulgado o polêmico acordo Brasil e Santa Sé, relativo ao estatuto jurídico da Igreja Católica no país. Este, no seu Art. 11, diz que:

Artigo 11. A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa. §1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação. (BRASIL. Decreto nº 3.847, 2010)

O texto à primeira vista não traz nenhuma novidade gritante em relação ao que já foi estabelecido pela constituição e pela LDB. Segue sustentando o caráter facultativo do ensino religioso, sua condição de disciplina a ser oferecida nos horários normais da escola, restrita ao ensino fundamental e sem discriminação. Contudo, o trecho – nada ingênuo, por certo – *“o ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas”* suscitou calafrios entre os que defendem a laicidade do estado. E não sem razão. Segundo Roseli Fischmann, *“será instalada uma mixórdia que abre a possibilidade de interpretações discordantes. Ainda que mencionado o caráter facultativo para o aluno, está criada uma obrigatoriedade do ensino católico, o que não existe nem na Constituição nem na LDB”* (FISCHMANN, 2010, do site Nova Escola). O fato fundamental é que tal mixórdia sempre esteve aí no que diz respeito ao ensino religioso. Segundo dados de 2011 66% dos diretores das escolas públicas brasileiras disseram que suas escolas têm o ensino religioso como disciplina, 79% admitiram que não oferecem atividades alternativas para os alunos que não queiram frequentar essas aulas e, o mais grave, 49% confessaram que fazem da frequência algo obrigatório, o que vai contra as determinações da Constituição Federal e da LDB (CUNHA, 2013). A ausência de parâmetros curriculares nacionais que determinem o conteúdo dessa matéria é outro agravante. No Rio de Janeiro, por exemplo, a lei estadual 3.459/2000 tornou obrigatória a oferta dessa disciplina – apesar da matrícula continuar sendo opcional –, que é oferecida em sete “modalidades”, todas elas confessionais: católica, judaica, mórmon, evangélica, espírita, umbandista e messiânica.

Além de oferecer um lampejo trágico das idas e vindas da frágil república brasileira tantas vezes violada por golpes, contragolpes, ditaduras e afins que lhe custaram entre outras mazelas seis constituições em um século, esse breve retrospecto histórico revela como no Brasil republicano a questão do ensino religioso nunca deixou de ser um profundo mal estar que não foi enfrentado com coragem por nenhuma das cartas magnas que sucederam a de 1891, que de tão estritamente laica não citava sequer a palavra Deus nas suas linhas – ao contrário da vigente que logo no preâmbulo se apresenta como promulgada *“sob a proteção de Deus”*. Ao menos nesse aspecto há que se reconhecer que os constituintes da República Velha foram mais coerentes do que todos os seus pares da Nova, o que não significa dizer que

a sociedade brasileira do fim do século XIX era mais laica – ou menos religiosa – do que a atual.

A omissão que se observa nos últimos seis textos constitucionais, todos complacentes com o imbróglio de um estado que se anuncia como laico mas não se respeita enquanto tal, revela a extrema influência da Santa Sé nos rumos desse país desde que a primeira missa foi rezada em Pindorama, apenas quatro dias após a chegada das primeiras naus d'além-mar. Revela também as dificuldades e incompatibilidades entre educação pública e ensino religioso, ao menos enquanto este for concebido e oferecido como confessional e proselitista, alimentando preconceitos incrustados no fundo da alma brasileira.

Uma professora católica diz como seleciona conteúdos: “Uso textos do Padre Marcelo Rossi e também a bíblia, selecionando os trechos comuns a católicos e evangélicos”. E outra, evangélica, acrescenta: “No ano passado eu tinha uns 8 alunos que eram ogans, que se convenceram que estavam errados e hoje são cristãos. Quando somos tolerantes eles acabam entendendo que estão errados”. Não é à toa que muitas crianças de candomblé, por exemplo, nos terreiros sentem orgulho de sua fé, mas, na escola, dizem que são católicas para não serem discriminadas. (CAPUTO, 2008, do site Carta Maior)

Se ainda engatinhamos quanto ao respeito pelas diversas profissões de fé, mais difícil é a condição dos ateus e agnósticos. A célebre tese que Dostoiévski anuncia através do seu Ivan Karamazov, “*se Deus não existe, tudo é permitido*”, reflete a opinião do senso comum que vincula sem reservas ceticismo e barbárie, como se o temor a Deus houvesse em qualquer momento garantido o melhor dos mundos. Não é raro encontrar discursos bem intencionados em prol da tolerância religiosa e dispostos a acolher fraternalmente os devotos de todos os credos mas que sequer consideram – ou se consideram, não manifestam – a possibilidade do não-credo e da dúvida respeitosa, como se liberdade religiosa não fosse quase um eufemismo para liberdade de pensamento. No último parágrafo de um artigo publicado numa revista científica especializada em educação nos deparamos com um argumento que deliberadamente sugere ao leitor a desobrigação de pensar e questionar, e que explica bastante o porquê já se cogita no extremo estabelecer, pelas mesmas razões evocadas por outras minorias como os homossexuais, o Dia do Orgulho Ateu.

Pensar que a religiosidade é inerente ao ser humano, é pensar a possibilidade de admitir um Ensino Religioso livre das amarras que as organizações educacionais nos impõem. É buscar uma educação religiosa integral, onde Deus é essência **indiscutível**, na criação do universo e na constituição do ser humano. (MARCONDES e SEEHABER, 2004, p.28, grifo meu)

Apesar do cenário à primeira vista não parecer dos melhores, seria prudente ressaltar que a laicização da educação não se resume ao dilema da presença ou ausência do ensino religioso entre as disciplinas oferecidas pela instituição escolar, seja este facultativo ou obrigatório, financiado ou não pelos cofres públicos. Ainda que pela sua própria evidência estejamos diante do ponto nevrálgico do debate que acirra os ânimos dos partidários da educação religiosa e dos defensores da educação laica, reduzir esta ampla questão a este detalhe principal seria deixar escapar outros aspectos importantes que ilustram – com mais discrição, porque já naturalizados entre nós – o panorama geral desta disputa. Quando ampliamos o olhar e escapamos da armadilha “ensino religioso: sim ou não?”, notamos que uma contagem provisória de pontos revelaria a avassaladora vantagem de uma frente sobre outra. É mais que evidente que de maneira geral o laicismo tem garantido a supremacia dessa disputa mesmo em realidades como a brasileira, que desde 1931 submete sua educação pública a um mal estar crônico. O fato do ensino religioso ser ou não parte da vida escolar não anula a hegemonia absoluta do ideário laico sobre todas as dimensões do universo educacional; ao contrário, destaca ainda mais a constrangedora presença de um corpo estranho que teima – por direito divino e interesses mundanos – fazer parte de uma instituição onde saberes seculares são oferecidos por profissionais seculares num espaço secular.

Seria assombroso se aos nossos olhos já não fosse tão natural o quão laica se tornou a educação pública quando se tem em mente a realidade de um passado não tão remoto para o mundo ocidental. Convém não esquecer que até algumas poucas gerações e durante séculos a única educação formal disponível foi aquela oferecida por instituições religiosas em espaços religiosos através de docentes religiosos (no sentido de ordenados, não necessariamente pios), que ensinavam saberes alinhados ou no mínimo não-conflitantes com uma perspectiva de mundo estritamente religiosa. Fugindo de qualquer anacronismo reducionista é evidente que em outras épocas fez todo sentido que as instituições de ensino fossem quase um apêndice de algumas tradições de fé, sendo portanto influenciadas pelos seus valores e dogmas – para o bem e para o mal o papel civilizador da Igreja não pode ser esquecido. Esse olhar sobre o passado é útil na medida em que revela as profundas mudanças que varreram o espaço escolar desde que os primeiros sopros laicos se transformaram em ventanias incontroláveis no Velho Mundo. É nesta perspectiva que a presença ou ausência do ensino religioso entre as demais matérias se revela um mero detalhe – ainda que sem dúvida o mais importante e por isso merecedor de toda atenção – nesse tabuleiro onde disputam dois modelos antagônicos de pensamento – um pré-moderno, outro moderno. Uma análise mais ampla desse embate que, como já disse, vai além da questão do ensino religioso, notaria com

interesse justificável a distribuição das peças dessa disputa: enquanto um dos lados conta com peões, torres, cavalos, bispos e monarcas nas suas fileiras, resta ao outro apenas um rei limitado protegido por uma rainha poderosa, mas isolada. Como qualquer enxadrista aprendiz sabe, numa configuração dessas a vitória final depende mais de um descuido do oponente em vantagem, do que da capacidade estratégica alheia. Talvez o xeque-mate seja apenas uma questão de tempo, mas por prudência é bom não esquecer que o jogo só termina quando acaba.

A constatação da correlação desigual de forças nessa disputa não sugere nem de longe a minimização da presença constrangedora do ensino religioso nas escolas públicas, mas apenas observar que ao menos no ocidente a dimensão pública da vida tem se mostrado cada vez mais laica. Se é verdade, como diz Eliade (1992), que o homem profano é um herdeiro do *homo religiosus*, também é verdade que essa herança ancestral está cada vez mais circunscrita – nas sociedades republicanas, liberais e democráticas mundo afora – ao interior de grupos específicos (igrejas, seitas, comunidades), à vida privada (pessoal e familiar) e, no limite, ao foro íntimo de cada um. Reagindo a uma certa vertente da sociologia da religião que defende que a modernidade não expulsou nem suprimiu a religião, Pierucci provoca:

Que não a tenha suprimido ou extirpado, vá lá, nem era o caso; mas... não a expulsou de onde? pergunto eu. Havê-la banido do centro mesmo que articula arquitetonicamente a coesão do corpo social, pergunto eu, é pouco? Desbancá-la do seu papel de matriz cultural totalizante, insisto, é pouco? Terem abandonado o "dossel sagrado" (Berger, 1967), num processo altamente dinâmico e generalizado de especialização institucional, das esferas normativas do direito positivo moderno e da ética racional, das esferas expressivas da arte moderna e do entretenimento e, *last but not the least*, das esferas cognitivo-intelectuais da filosofia e da ciência, é pouco? (PIERUCCI, 1997)

Voltando à problemática da educação, num país mundialmente famoso pela diversidade cultural de seu povo parece excessivamente arriscado apostar que as mais diferentes crenças, hegemônicas ou não, serão de alguma forma contempladas nas aulas de ensino religioso conforme prevê a legislação em vigor. Para se ter uma ideia do quão plural é o terreno da fé nesse país basta mencionarmos que o censo 2000 registrou 35 mil respostas diferentes para a singela pergunta “qual a sua religião?” (NOVAES, 2004). Levando-se em conta que no mínimo algumas dezenas dessas expressões legítimas de liberdade de pensamento terão seus fiéis – ou os filhos destes – matriculados nas fileiras das escolas públicas, como acreditar que o estado será capaz de dar conta do ensino de todas essas confissões – mais o ateísmo e o agnosticismo – de outra maneira que não seja através de uma abordagem laica, apresentando respeitosamente as muitas possibilidades de relação com o

sagrado a partir de um enfoque multidisciplinar (fundamentado nas contribuições possíveis da História, Antropologia, Sociologia, Filosofia, Artes), pautado pela liberdade de pensamento e pela valorização da diversidade cultural?

Como se o fundamentalismo religioso que se antepõe às demais expressões de fé já não fosse um duro oponente na luta por uma educação verdadeiramente laica, resta ainda como imenso obstáculo o lamentável mal entendido acerca do que vem a ser o conceito de laicidade, o que facilita interpretações distorcidas que potencializam a impopularidade desta. Já observei que ainda é uma confusão comum aquela que considera laico sinônimo de antirreligioso, a despeito da própria pátria se apresentar oficialmente assim desde 1891. É de se esperar que essa interpretação errônea coloque na defensiva uma parcela da sociedade que com razão não admite qualquer esboço de uma educação antirreligiosa obrigatória a ser oferecida pelo estado, o que dificulta a ampliação do debate e a avaliação equilibrada dos possíveis méritos de uma educação laica. Não é de hoje, aliás, que esse ponto tem sido retomado de tempos em tempos. Vez por outra parece se fazer necessário bradá-lo aos quatro cantos, já que nem mesmo aqueles que ocupam cargos públicos de extrema responsabilidade demonstram conhecimento dos significados. Esse é aliás um dilema antigo. Em 1931, Cecília Meireles escreveu:

O Sr. Getúlio Vargas, assinando o decreto antipedagógico e anti-social que institui o ensino religioso nas escolas, acaba de cometer um grave erro. É preciso que se diga isso com sinceridade. Este decreto vai ser a porta aberta para uma série de tristes ocorrências. Por ele poderemos chegar até às guerras religiosas. É justamente em atenção aos sentimentos de fraternidade universal que a escola moderna deve ser laica. Laica não quer dizer contrária a nenhuma religião, somente: neutra, isenta de preocupações dessa natureza. (MEIRELES, 2001, p.15)

Quase um século depois e o país continua preso pelo mesmo nó górdio atado durante o governo provisório getulista. Seguimos constitucionalmente laicos, mas vivenciamos hoje uma realidade culturalmente mais complexa. O Censo 2000 revelou que a diversidade religiosa dos brasileiros tem aumentado na exata medida em que o catolicismo perde terreno década após década. Segundo Pierucci (2004), essa é uma tendência mundial entre as grandes religiões do planeta: perder hostes de fiéis conforme as sociedades se diferenciam ao se modernizarem (o mesmo estaria ocorrendo com o hinduísmo na Índia, por exemplo). Além desse fenômeno, políticas de afirmação racial como as cotas universitárias para afrodescendentes tendem a promover tardiamente a valorização de tradições culturais não europeias historicamente relegadas à marginalização social, o que felizmente empoderaria manifestações culturais e religiosas que ainda hoje enfrentam séria discriminação, como os

ritos afro-brasileiros. O panorama do Brasil nas próximas décadas é de diversificação cultural acelerada, o que exigirá do estado um grau de sofisticação inédito no seu papel de mediador dos vários interesses em jogo. Se na década de 30, quando mais de nove em cada dez brasileiros se declaravam católicos, foi grande a polêmica em torno do ensino religioso, o que esperar de um futuro que se apresenta cada vez mais complexo e multicultural?

A depender de como este assunto tem sido tratado, tudo sugere que sem a pressão da sociedade o estado brasileiro continuará adiando o enfrentamento desse enorme mal-estar, aguardando talvez um milagre divino que o salve do enigma esfíngico: que tipo de ensino religioso um estado laico e multicultural deveria oferecer?

2.2 Decifra-me ou te devoro: ensino religioso ou educação do espírito?

O mito é dos mais conhecidos. Ao chegar em Tebas, cidade natal onde selará seu destino, Édipo nota o medo que paira nas ruas vazias e toma conhecimento da presença de um monstro enviado por Juno que devora homens e mulheres incapazes de decifrar seu enigma. Ele decide enfrentá-lo e diante da esfinge é apresentado ao desafio que custou a vida de muitos: “qual o animal que tem quatro pés pela manhã, dois à tarde e três ao anoitecer?”. Sua resposta é imediata: “o homem, que na infância engatinha, quando adulto caminha e na velhice se apoia num cajado”. Desesperado o monstro ainda propõe outro enigma que o anti-herói também solucionará. Humilhada, a esfinge escala um rochedo e salta para a morte, permitindo que o desafiante permaneça vivo para mais tarde cumprir seu trágico destino.

A humanidade. Era esta a resposta do enigma há milhares de anos. Talvez ainda seja esta nos nossos dias. Passando ao largo das ideologias antropocêntricas míopes – com o perdão da redundância –, que consagram nossa espécie como o parâmetro único de valor para todas as coisas, proposição absurda desde a revolução darwiniana, trata-se antes e sempre de pensar a humanidade como um ruído de fundo permanente que se faz ouvir com a discrição característica das grandes verdades, a despeito da terrível cacofonia ao redor. Nesta “*idade do ferro planetária*”¹⁷ (MORIN, 2001, P.112) em que o mundo vai tomando a forma de uma

¹⁷ Para Morin nossa espécie teve quatro nascimentos: (1) o surgimento há milhões de anos, (2) a emergência da linguagem e da cultura com o *Homo erectus*, (3) o aparecimento do *Homo sapiens* e das sociedades arcaicas, (4) o período histórico de domesticação de plantas e animais, construção de cidades e posteriormente estados. “O quinto nascimento possível, mas ainda não provável, seria o nascimento da humanidade, que nos faria sair da idade do ferro planetária, da pré-história do espírito humano, que civilizaria a Terra e veria o nascimento da sociedade/comunidade planetária dos indivíduos, das etnias e nações” (MORIN, 2001, P.112).

aldeia global, nenhuma outra perspectiva parece tão urgente, nenhum outro objetivo tão modesto. *“Todo homem que fala ao homem fala da humanidade à humanidade”* (GUSDORF, 1970, p.206). Por isso a importância de que esse diálogo – em especial num contexto educativo – não seja distorcido pela miséria e pequenez que erguem barreiras à consciência da nossa identidade última enquanto espécie: *Homo sapiens sapiens*, todos nós, desde a aurora ancestral no continente-berço africano.

A escola pública como se sabe é por excelência o espaço da diversidade. Por essa razão deveria se posicionar contra todas as interpretações religiosas fundamentalistas que antagonizam (e aqui as aspas servem justamente para relativizar ainda mais estes estereótipos já tão relativos) “fiéis” e “infiéis”, “escolhidos” e “condenados”, “justos” e “pecadores”, a partir de critérios enviesados que favoreçam claramente um certo povo, uma certa etnia, um certo grupo ou comunidade em detrimento dos demais. Em sociedades democráticas e liberais como a brasileira soa perigoso que a lei assegure o livre exercício de cultos religiosos marcados por manifestações explícitas de intolerância e discriminação, mesmo quando em espaços privados – como as diferentes igrejas que com salões lotados escarneiam e condenam a orientação sexual e as escolhas de fé de outros cidadãos¹⁸. Seria excessivo ter que aceitá-las também fora destes, nos espaços públicos onde deve imperar a civilidade e o respeito à diversidade.

“Quando direitos espirituais são exigidos com base em metáforas religiosas apresentadas como fatos e geografia e não como símbolos do coração e do espírito, surge um mundo angustiosamente dividido que acarreta consigo a inevitabilidade da grande tragédia” (Eugene Kennedy in CAMPBELL, 2002 p.23). Por isso a impossibilidade de contemporizar a legitimidade do ensino religioso confessional e proselitista no território secular e multicultural da educação pública. Levar adiante uma cruzada educacional antirreligiosa? Seria ridículo e contraditório, além de uma simplificação vulgar do problema. Há religiosos de todo tipo, sabemos bem. Há aqueles que privilegiam os dogmas à liberdade de pensamento, sua comunidade de fé à humanidade. Há aqueles que privilegiam a liberdade de pensamento aos dogmas, a humanidade à sua comunidade de fé. E enquanto o estado não puder garantir que o ensino religioso se restrinja às mãos destes últimos (e sem ilusões, será possível fazê-lo em algum momento?), nada mais prudente do que endossar o coro a favor de uma escola pública que seja palco de celebração das diferenças e não espaço de segregação. O que remete uma

¹⁸ Não por acaso o tema da XIIª Parada do Orgulho LGBT, ocorrida em São Paulo no ano de 2008, foi *“Homofobia mata - por um Estado laico de fato”* (FISCHMANN, 2009).

vez mais à pergunta: *que tipo de ensino religioso um estado laico e multicultural poderia oferecer?*

Entendo que uma possibilidade de resposta ou qualquer esforço na direção desta passa primeiro por uma distinção semântica fundamental. O cotidiano da língua faz uso dos termos *ensino* e *educação* como se estes fossem sinônimos. Falamos ensino à distância ou educação à distância, ensino superior ou educação superior, ensino religioso ou educação religiosa. Mas há momentos que é preciso diferenciá-los: educação é um termo de combate, como já defendi. Gusdorf fala que “*a educação essencial passa pelo ensino, mas realiza-se apesar dele e sem ele*” (1970, p.57), o que diz muito acerca de ambos. Coerentemente, como já foi esclarecido no capítulo anterior, é possível parafrasear Gusdorf afirmando que a espiritualidade pode passar pela religião, mas realiza-se apesar dela e sem ela – evidente sincronia de uma profundidade que desde o início busco como cerne dessa reflexão. É que o ensino (assim como a religião) é somente um dos caminhos possíveis para o cultivo de algo anterior e maior, a educação (ou, por correlação, a espiritualidade).

Aqui se estabelece a diferença entre o ensino, como estudo especializado dum conjunto de dados numa determinada ordem, e a educação propriamente dita que é a auto-edificação, de que o ensino é apenas um meio. No nosso sistema pedagógico, o ensino, em vez de ter por fim a educação e de se apagar perante ela, tende a ser considerado como um fim em si. É um obstáculo à prossecução da missão educativa, que deveria contribuir para levar a bom termo. (GUSDORF, 1970, p.79).

Colocando tais termos em perspectiva é possível estabelecer um contraponto entre ambos que aponte o fundamental para a reflexão que pretendo levar adiante neste capítulo. Busco aqui não o fim, mas o meio; não o caminho, mas o caminhar; não o circunstancial, mas o essencial. Por tudo isso, não o ensino, mas a educação, tal como não a religião, mas a espiritualidade. Do que se conclui, oferecendo uma resposta para a pergunta esfíngica ainda em aberto: não um *ensino religioso*, mas uma *educação espiritual* (ou numa forma que talvez agrade mais, uma *educação do espírito*) que promova o acolhimento e a celebração da diversidade, e que justamente por se concentrar naquilo que nos aproxima e não naquilo que nos afasta, possibilite o encontro consigo próprio através do encontro sempre revelador com o outro.

A vocação interior, durante longo tempo recusada e marginalizada pela modernidade ocidental, começa a fazer ouvir um novo apelo: aqui e ali há o desejo de escapar aos ativismos, às agitações, aos divertimentos, há um desejo de paz interior, de serenidade vinda não de uma droga, mas de uma educação do espírito. (MORIN, 2001, p.122).

Como veremos, não se trata aqui de propor uma “disciplina nova” para os currículos escolares, mas apenas de ousar estabelecer um diálogo entre uma concepção mais profunda de educação e os pressupostos que fundamentam o entendimento contemporâneo de espiritualidade. Mas primeiro é preciso discernir qual concepção de ser humano – e consequentemente de educação – orienta essa reflexão. Como alerta Paulo Freire, “*não é possível fazer uma reflexão sobre o que é a educação sem refletir sobre o próprio homem*” (1979, p.27).

2.3 Universal, permanente e difusa

Já foi dito mais de uma vez que não nascemos prontos. Nenhum outro animal – nem mesmo nossos primos mais próximos, os grandes primatas – exige ao nascer tantos anos de cuidado quanto um membro de nossa espécie. É este o custo biológico de se ter um cérebro cujo tamanho final é tão grande que precisa se desenvolver por completo fora do útero materno, pois do contrário criaria sério riscos ao passar pela abertura da bacia feminina para vir ao mundo. Por esse motivo é que após uma gestação biológica que leva nove meses para se consumir necessitamos ainda de uma gestação cultural cujo fim nunca será alcançado plenamente, tamanha é a complexidade da natureza humana. Estamos em permanente mudança; vivemos num eterno porvir, acumulando novas camadas de experiências que nos transmutam ao longo da vida. Não somos no presente o que fomos no passado, nem seremos no futuro o que somos no presente.

A consciência da própria impermanência, ensinava Paulo Freire, é a sina do *Homo sapiens* – e talvez, afinal, aquilo que nos torna tão interessantes. “*O homem não é nosso Deus; ele é nossa tarefa*” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.17). Daí ser preciso acima de tudo fazer-se homem. Ou, superando o chauvinismo ortográfico, fazer-se humano. Para tanto, como os sábios sempre souberam, não existem receitas prontas. A construção de si próprio exigirá que cada um siga por caminhos particulares e necessariamente solitários ainda que ao longo do percurso nos encontremos com muitos outros companheiros de viagem – é o que torna o caminhar mais prazeroso, a despeito das pedras e das incertezas da estrada –, também estes palmilhando suas intransferíveis jornadas pessoais. Como observou com tanta poesia Jean-Marie Guayau, jovem prodígio da filosofia francesa oitocentista e grande influência para Nietzsche e outros pensadores de seu tempo, antes de morrer tísico aos 32

anos de idade, e que aqui cito livremente: *educar um homem não é ensinar alguma coisa que este já não saiba, mas fazer deste o homem que ainda não existe.*

É a partir do reconhecimento deste permanente vir a ser da condição humana que me alinho aos que entendem a educação como um processo iniciático (GUSDORF, 1970; FERREIRA-SANTOS, 2005) através do qual nos ocupamos com a forjadura de nós próprios, com a construção de uma personalidade, tarefa primeira e última de toda existência. “*O trabalho da educação, sejam quais forem as suas modalidades particulares, representa acima de tudo, e ao fim e ao cabo, um trabalho de nós próprios sobre nós próprios. A educação dum homem resume-se na formação da sua personalidade*” (GUSDORF, 1970, p.81). Mais uma vez: é preciso fazer-se humano.

A hominização se fez progressivamente, sem dúvida, mas nos é dada de uma só vez: homem porque filho do homem. A humanização é outra coisa: igualmente progressiva, em sua constituição, e sem dúvida mais, ela também o é em sua transmissão: a educação é um assunto de longo prazo (fazer um homem é bem diferente de fazer um filho!), e nunca terminamos de nos humanizar. Humano, nunca humano demais... (COMTE-SPONVILLE, 2008, p.309)

Paulo Freire enxergava nesse aspecto da condição humana um dos fundamentos indispensáveis para qualquer reflexão sobre educação. Somos seres inacabados – como todos os demais com quem compartilhamos o mundo – mas conscientes desse inacabamento – é o que nos torna a exceção na comunidade da vida. Luc Ferry, ecoando Platão, Pico della Mirandola e Rousseau, endossa esse pressuposto: “*é porque ele é livre em excesso em relação à natureza que o homem deve inventar a si mesmo, educar-se e se aperfeiçoar continuamente, 'ao longo da vida' como dizem hoje as políticas educativas*” (2012, p.78). Eis aí um pilar central para qualquer pedagogia que se pretenda de fato libertadora: abandonar a ilusão pragmática que concebe a educação como um mero processo técnico com início, meio e fim, idade para começar e para terminar, resultados perfeitamente aferíveis e tabuláveis, um caminho para o sucesso social/material. Insistir nesta perspectiva limitada é fomentar a ansiedade por algo que devido à própria essência não poderá jamais se cumprir, afinal “*é na inconclusão do ser, que se sabe como tal, que se funda a educação como processo permanente. Mulheres e homens se tornam educáveis a medida em que se reconhecem inacabados*” (FREIRE, 2003, p.64).

Reconhecida como a preparação das gerações mais novas pelas gerações mais antigas a fim de que as primeiras possam enfrentar os desafios do presente ou que ainda estão por vir (FERREIRA-SANTOS, 2005, p.45), a educação tem sido desde tempos imemoriais uma tarefa tão universal e espontânea entre os humanos que “*pela sua própria evidência, leva*

muito tempo a atingir a plena consciência daqueles que a recebem e praticam, sendo por isso relativamente tardio o seu primeiro vestígio na tradição literária” (JAEGER, 1986, p.17). O ato de educar antecedeu em muito a elaboração e compreensão das implicações filosóficas que o embasam, o que nos diz mais que o necessário acerca do quão primordial tem sido – e certamente sempre será – o papel da educação na história da nossa espécie. Educamos ontem, educamos hoje, educaremos – enquanto nos quisermos humanos – sempre.

Por ser tão espontânea quanto universal não é de se estranhar que ao longo da história as intenções mais amplas da educação tenham sido essencialmente as mesmas entre os mais distintos povos e épocas: transmitir os saberes morais e práticos (JAEGER, 1986, p.17) para que as novas gerações habitem da melhor forma possível este mundo que já existe antes delas, que as acolhe para o bem e para o mal e que por isso precisa ter explicada a sua origem, organização e funcionamento, as regras tangíveis e intangíveis que o ordenam. Por isso a ideia de que educação deva por princípio ser conservadora no que diz respeito à transmissão da tradição acumulada aos recém-chegados ao mundo, servindo como elo entre o passado e o futuro (ARENDRT, 1972, p. 242; MATURANA, 2002, p.29). O reconhecimento da natureza permanente da educação desfaz as pretensões de que esta esteja limitada a um único local possível. Enquanto processo que nunca chega ao fim (*“humano, nunca humano demais...”*, como observou Comte-Sponville), qualquer espaço se revela espaço educativo, qualquer tempo, tempo de aprendizagem, o que naturalmente reduz e especifica – mas não despreza por completo – o papel da instituição escolar e seus inevitáveis personagens, acessórios, idiossincrasias: professores, currículos, inspetores, boletins, diretores, avaliações, políticas públicas, teorias pedagógicas, etc. Para além dos muros que determinam os limites físicos da creche, do jardim da infância, do colégio e da universidade, resta – que bom que seja assim! – somente tudo, ou seja, a vida na sua autenticidade, infinitude e urgência. E é nesta, queiramos ou não, que se dará a maior parte do interminável processo de fazer-se humano; a humanização é a lição de casa da vida. *“Da família à comunidade, a educação existe difusa em todos os mundos sociais, entre as incontáveis práticas dos mistérios do aprender; primeiro, sem classes de alunos, sem livros e sem professores especialistas; mais adiante com escolas, salas, professores e métodos pedagógicos”* (BRANDÃO, 2007, p.10).

A aceitação dos limites da escola enquanto espaço educativo não enfraquece o seu papel social, mas ao contrário reforça-o na medida em que explicita o que de fato define a instituição escolar em oposição aos demais espaços da vida, reconhecendo e valorizando essa especificidade na exata medida das suas contribuições possíveis, nem mais nem menos. A escola da vida antecede e sucede a vida na escola. Por essa razão a desmistificação desse

espaço social lança luz à tarefa última da educação – humanizar o homem, sempre – ao mesmo tempo em que sustenta a necessidade de preservá-la enquanto instituição de reconhecida importância, ao menos enquanto nossas sociedades estiverem organizadas da maneira como as conhecemos. Como resumiu tão bem Freinet, famoso educador francês, “*a educação não é uma fórmula de escola, mas sim uma obra de vida*” (2004, p.9).

São estes, portanto, os pressupostos mínimos que fundamentam neste trabalho o entendimento do que vem a ser educação e que pautam toda a reflexão sobre esse tópico em específico: processo iniciático *universal* (porque espontâneo entre os humanos), *permanente* (porque temos consciência do nosso inacabamento) e *difuso* (porque acontece em qualquer tempo e espaço), que através do encontro de duas personalidades (o professor e o aluno; o mestre e o discípulo), possibilitando a ambos um quinhão a mais de humanidade e um caminho, tácito ou explícito, para o autoconhecimento.

2.4 Ensino secular e educação do espírito

Durante a história humana a educação do espírito foi, senão o fim último de todo processo pedagógico, ao menos o grande pano de fundo onde eram tecidos saberes de cunho mais pragmático, sendo impossível para os homens e mulheres do passado conceber a educação como uma prática estritamente secular. Num mundo ainda habitado pela presença viva do sagrado, parecia natural que a educação fosse encarada como mais uma entre tantas outras atividades humanas que estabeleciam e reforçavam os vínculos entre os planos permeáveis da dimensão transcendente e da dimensão imanente, entre o sagrado e o profano. “*Na maior parte da história humana, o espírito foi compreendido como um aspecto integral de toda forma de vida; até a era moderna, teria sido impossível imaginar atividades educativas que não fossem também espirituais ou religiosas.*” (YUS, 2002, p.110). No mundo ocidental a educação do espírito tem sido entendida como sinônimo de educação religiosa (ou ensino religioso, conforme alguns preferem), logo também sujeita aos conflitos e mal entendidos que assolam as sociedades laicas. Já foi exposta a controvérsia que cerca esse ensino religioso, em especial quando oferecido no contexto da escola pública. Agora é necessário olhar para os riscos igualmente consideráveis oriundos do outro extremo desse campo de batalha.

É comum que a ciência(s) das religiõe(s) e a história das religiões sejam consideradas alternativas coerentes ao ensino religioso confessional e proselitista, na medida

em que oferecem um amplo panorama da herança espiritual da humanidade através de uma abordagem multidisciplinar das diferentes tradições de fé sem ferir os princípios de um estado laico e multicultural. Sob esta perspectiva ambas as matérias parecem de fato possibilidades interessantes, mas o risco aqui, como aponta Gusdorf no seu comentário sobre os efeitos da exclusão do ensino religioso obrigatório dos currículos laicos, é que num contexto de secularização acelerada a religiosidade termine por se tornar “*uma disciplina especializada, um objecto de ensino ao lado de outros objectos de ensino. Não uma vida, um sentido de vida, mas uma hora, como outras, de emprego do tempo*” (GUSDORF, 1970, p.84). Diante deste dilema o filósofo pondera o preço que o ocidente tem pago desde que fez sua opção por uma educação laica de massa. Sua análise tem como foco a realidade francesa de algumas décadas atrás, mas facilmente se nota o quanto ela segue aplicável a outras nações modernas nestes tempos em que vivemos, mesmo aquelas como o Brasil, que ainda convivem com o mal estar de um ensino religioso.

Gusdorf observa que se é verdade que o nível intelectual do corpo docente se elevou como consequência da formação especializada dos profissionais de ensino, cada qual na sua área de atuação, é igualmente verdadeiro que o conhecimento passou a ser encarado e oferecido de forma cada vez mais fragmentada como se no mundo real houvessem fronteiras tão marcadas entre os saberes quanto a grade curricular ainda sugere. Na esfera educacional o desdobramento mais evidente promovido por esse impressionante processo de secularização foi o expurgo de qualquer preocupação que pudesse de alguma forma ser reconhecida ou associada a uma educação do espírito. Se a imaginação é a louca da casa, como sugeriu Malebranche, a espiritualidade tornou-se com o avanço do pensamento laico *persona non grata* na escola. Uma vez que os sistemas de ensino na prática não reconhecem como essencial garantir aos educandos uma visão sistêmica capaz de oferecer as múltiplas conexões necessárias entre os distintos saberes oferecidos à guisa de (in)formação, constituindo-os “*numa unidade à medida do homem*” (GUSDORF, 1970, p.83), os alunos terminam sendo apresentados a uma concepção empobrecida da realidade cuja influência acarreta-lhes implicações existenciais profundas. “*Tal como a fragmentação das ciências biológicas anula a noção de vida, a fragmentação das ciências humanas anula a noção de homem*”, alerta Morin (2004, p.41).

Um sistema como este é desumano porque ninguém, entre os professores, se preocupa ou tem a seu cargo uma educação da alma. Cada um tenta realizar a sua missão, segundo a medida da sua consciência profissional. Os programas fixam as tarefas respectivas: pensaram em tudo, excepto no essencial. (GUSDORF, 1970, p.83)

Não se trata aqui, que fique bem claro, de defender o retorno – ou a permanência, em certas realidades – da educação religiosa tradicional, aos moldes daquelas organizadas por instituições eclesiais que detiveram o controle dos sistemas de ensino por um longo tempo. Os riscos de uma educação do espírito – aqui seria melhor dizer uma *deseducação do espírito* – proselitista, incapaz de ir além da velha catequese autoritária, sectária e fundamentalista são iguais ou ainda piores que aqueles que cercam as formas mais empobrecidas e míopes do laicismo educacional. “*A chamada educação religiosa, tal como é ministrada, desaconselha a investigação e a dúvida, porém só quando investigamos o significado dos valores que a sociedade e a religião colocaram ao redor de nós é que começamos a descobrir o verdadeiro*” (KRISHNAMURTI, 1973, p.40).

A intenção aqui é outra. Trata-se de reconhecer com urgência que o expurgo da educação religiosa tradicional, confessional e proselitista dos currículos escolares laicos é apenas um dos passos necessários para se pensar uma educação à altura do enorme desafio de se “*promover a instauração da humanidade no homem*” (GUSDORF, 1970, p.86). Acreditar que o conteúdo tecnicista e pragmático que dominou os horários do currículo escolar secularizado contribuirão para que as novas gerações realizem a suprema tarefa de construir uma personalidade, vencendo ciclopes, ninfas, harpias e outros perigos inumeráveis na sua “*lenta odisseia pedagógica*” (GUSDORF, 1970, p.7), é subestimar por completo os riscos inerentes à tão perigosa aposta. É que ao fim e ao cabo restará ainda, como não haveria deixar de ser, um imenso vácuo que só poderia ser preenchido por uma educação do espírito que genuinamente mereça tal qualificação. Uma que sem se pautar por uma concepção radicalmente secular de mundo – o bom senso nos diz que sempre houve e sempre haverá religiosos que preferem a sabedoria à mediocridade, felizmente –, também nada tenha a ver com aquela tacanha e ultrapassada educação religiosa proselitista que ainda persiste em muitos espaços escolares, mas tampouco com a miséria espiritual da educação tecnocrática que reina soberana atualmente. Como será apresentado adiante, a educação holística com sua proposta de educação integral não apenas contempla a dimensão da espiritualidade como reserva a esta um lugar central entre suas preocupações. Adotada em inúmeros discursos, propostas e documentos oficiais, esse mesmo termo, educação integral, no contexto pedagógico hegemônico costuma contemplar “*conhecimentos, habilidades e valores morais, deixando de lado outras potencialidades, talvez mais determinantes, como as emoções e a espiritualidade, possivelmente por uma equivocada contradição entre laicismo e espiritualidade*” (YUS, 2002, p.viii).

Nos anos 60 o filósofo Jiddu Krishnamurti já advertia acerca dos riscos de uma concepção de educação cada vez mais pragmática. *“A educação atual está toda interessada na eficiência exterior, desprezando inteiramente ou pervertendo, com deliberação, a natureza intrínseca do homem”* - disse - *“só cuida de desenvolver uma parte dele, deixando que o resto se arraste como possa”* (1973, p.47). Este possivelmente tem sido o efeito mais perverso e duradouro dessa longa luta travada entre religiosos e seculares ao longo do último século. Foram os excessos de ambos os lados do *front* que nos trouxeram a essa situação dramática.

O que queríamos destacar era a incontestável carência da civilização actual, na medida em que esta permanentemente subentende, como qualquer coisa que não precisa ser explicada, o que devia ser sua preocupação fundamental. É claro que a educação tem por tarefa essencial a formação da personalidade e que esta formação que recai sobre as atitudes fundamentais do homem em face do mundo e de si próprio, nada tem que ver com conhecimentos intelectuais ou memorizados, mas com opções morais e escolhas de valores. Simplesmente, um dos dramas da cultura ocidental é que a vida espiritual sempre surgiu nela solidária com a religião, a tal ponto que as duas expressões aparecem aos olhos da maioria das pessoas como expressões sinônimas. (GUSDORF, 1970, p.84)

Aqui nem de longe a intenção é propor algo nos moldes de uma matéria como educação espiritual (que seria a equivalente moderna da antiga Educação Moral e Cívica) ou qualquer coisa próxima a isso. Pode-se ensinar gramática, matemática, história e biologia, mas não é possível – exceto se o objetivo for justamente malograr essa tentativa – ensinar espiritualidade, afinal *“o principal do ensino é algo que não se ensina, mas que é dado em acréscimo do que se ensina”* (GUSDORF, 1970, p.64). Uma educação do espírito é antes esse algo que pertence à ordem intangível que subjaz às motivações, objetivos e razões últimas da atividade pedagógica, do que uma atividade curricular metodologicamente definida e pragmaticamente inscrita na lista de disciplinas obrigatórias que se servem de apostilas, especialistas, avaliações e horários regulados.

Afortunadamente, tanto no passado quanto no presente, há educadores que reconhecem a importância desse aspecto primordial. Ao conferir ao espírito o lugar de honra entre os demais, a educação holística oferece um vislumbre bastante claro do seu entendimento sobre educação. *“Tratar a educação como um empreendimento espiritual, mais do que como uma imposição racional e calculada de disciplina social, determina uma diferença crucial entre a educação holística e a educação convencional”* (YUS, 2002, p.115).

2.5 O espírito, cerne da educação holística

Das diversas correntes pedagógicas estabelecidas, cada uma marcada pelas próprias especificidades que as constitui, a educação holística¹⁹ é certamente a mais afinada com o debate em torno da relevância da dimensão espiritual em qualquer processo educativo genuíno. É este, inclusive, seu maior diferencial em relação às demais concepções pedagógicas. *“Talvez o traço mais característico e diferenciador da tradição holística”*, sustenta Yus, *“tenha sido, e ainda é, a ênfase dada às dimensões espirituais dos alunos, um elemento desprezado pelos sistemas educacionais atuais, ou mesmo reduzido a um determinado dogma”* (2002, p.22).

Como tantos outros saberes que (res)surgiram ao longo do século XX em resposta aos riscos e limitações do modelo civilizatório hegemônico, marcado pela racionalização instrumental, o campo da educação holística ainda é um amplo espaço teórico-prático de formulação de propostas e sedimentação de experiências que buscam na medida do possível resistir à insana lógica industrial de organização do tempo, da vida e do pensamento. Há muito a ser feito apesar dos inegáveis e reveladores avanços já demonstrados em pedagogias diversas (como qualquer um que visite uma escola Waldorf, por exemplo, pode constatar), mas que não se exija uma compreensão estanque do que significa essa proposta. Ao contrário, aqui, tanto quanto o debate sobre o sentido contemporâneo de espiritualidade, sobram entendimentos diversos e por vezes antagônicos. Ainda assim há certos princípios comuns mínimos que são de maneira geral partilhados por aqueles que se alinham com essas ideias.

Nesse sentido, ao que parece, é mais simples esboçar as fontes primárias desse movimento identificando os pensadores que ao longo dos séculos passados ofereceram as bases para a elaboração mais sistemática de propostas pedagógicas hoje identificadas como holísticas. Rafael Yus (2002), numa obra que serve como compilação preciosa para a

¹⁹ O termo holístico (uma derivação de Holismo) tem se mostrado controverso. Sua popularização nas últimas décadas, em particular nos círculos neo-esotéricos, terminou lhe garantindo uma certa má fama na medida em que despontaram leituras simplistas que contrapunham à lógica mecanicista que reduz o Todo às suas partes a mera soma dessas mesmas partes, como se nisto estivesse o segredo para a recomposição do Todo fragmentado. Edgar Morin foi um dos que criticou essa simplificação: *“(…) julgando ultrapassar o reducionismo, o 'holismo' operou, de fato, uma redução ao todo: donde advém não só a sua cegueira relativa às partes enquanto partes, mas também a sua miopia relativa à organização enquanto organização, a sua ignorância relativa à complexidade no seio da unidade global”* (1997, p.119). Importa ressaltar no entanto que a menção a uma “educação holística” neste capítulo se justifica não apenas porque é esta afinal a terminologia já consagrada entre especialistas que se dedicam ao estudo de certas correntes pedagógicas ditas “alternativas”, mas igualmente porque com esta terminologia (limitada ou não) tais especialistas procuram deixar claro que fazem menção a determinadas propostas pedagógicas que consideram nos seus pressupostos, reflexões, práticas e objetivos a multidimensionalidade da condição humana, indo portanto (na medida das suas limitações naturais) de encontro com o modelo hegemônico

compreensão dessa corrente, diz que esta se filia a uma tradição que remonta ao pensamento de românticos, humanistas, liberais e transcendentalistas do século XVIII e XIX, com destaque para Rousseau e Pestalozzi, e mais posteriormente, já no século XX, Maria Montessori, Rudolf Steiner, o anarquista Ferrer i Guàrdia, Dewey, Decroly e outros (YUS, 2002, p.13). A compreensão de que a educação tem por objetivo oferecer condições para o florescimento da condição humana na sua multidimensionalidade, evitando assim o desequilíbrio dos modelos pedagógicos que focam em alguns aspectos – geralmente a dimensão intelectual – enquanto ignoram outros, é o que serve como amálgama ideológico para essas diferentes propostas da educação contemporânea.

Yus ressalta que o ponto de partida da educação holística é o dilema da fragmentação que assola a civilização contemporânea. Abarcando todas as esferas da vida humana, essa fragmentação se refletiria na vida econômica, social, cultural e pessoal, atingindo com força a instituição escolar da mesma forma como não poupa outras instituições estabelecidas. *“Nossa escolas transpiram fragmentação por todos os poros”*, diz Yus (2002, p.14), o que facilmente se percebe na forma como o tempo, o espaço e mais explicitamente o conhecimento são organizados e gerenciados pelo sistema escolar tradicional. Diante dessa constatação é que a educação holística propõe uma ampla e urgente reconstituição daquilo que atualmente se encontra em frangalhos, buscando restabelecer relações rompidas: pensamento linear e intuição, mente e corpo, relação entre os domínios de conhecimento, entre o eu e a comunidade, entre o eu e o Eu (YUS, 2002, p.15), pois como observa Krishnamurti *“a mais alta função da educação consiste em produzir um indivíduo integrado, capaz de entrar em relação com a vida como um todo.”* (1973, p.25). Trata-se, em resumo, de combater o reducionismo da visão de mundo mecanicista que a partir da modernidade se instituiu como norma, avançando sobre amplos territórios mentais mundo afora e provocando, como efeito colateral do inegável progresso material e científico que trouxe no bojo, um grave e perigoso descompasso rítmico entre a vida privada e a vida coletiva, a humanidade e a natureza, o ego e o self. Enquanto instituição nascida no interior desse conflito, a escola tradicional revela-se como um dos principais (para alguns educadores, o principal) campo de batalha ideológico. Por essa razão a educação holística se oferece como um contraponto à educação mecanicista do *establishment*.

Sem detalhar cada ponto levantado, a comparação abaixo representa um tentativa para diagnosticar as diferenças gerais que distinguiriam esses dois paradigmas educacionais.

Tabela 1: Comparação de paradigmas educacionais

Educação Mecanicista	Educação Holística
Metáfora orientadora: o maquinário do século XIX	Metáfora orientadora: rede de organizações do século XXI
Interdisciplinaridade	Transdisciplinaridade
Fragmentação do conhecimento	Integração do conhecimento
Sistêmico	Holístico
Empírico-analítico	Empírico-analítico-holístico
Desenvolvimento do pensamento	Desenvolvimento da inteligência
Científica-dogmática	Secular-espiritual
Reducionista	Integral
Focado no ensino	Focada na aprendizagem
Estático, currículo pré-determinado	Aberto, currículo dinâmico
Currículo focado em disciplinas superficiais no comportamento	Currículo focado no conhecimento humano Mudanças profundas na percepção
Disciplinas acadêmicas	Baseado na investigação
Psicologia mecanicista	Psicologia perene
Explora a dimensão quantitativa externa do universo	Explora a dimensão quantitativa/qualitativa e externa/interna do universo
Podemos conhecer o planeta sem conhecer a nós mesmos	Apenas conhecendo a nós mesmos podemos conhecer o planeta
Há apenas uma inteligência: lógica-matemática	Há ao menos sete inteligências igualmente válidas
Baseada em organizações burocráticas	Baseada em comunidades de aprendizagem
Baseada na ciência mecanicista de Descartes-Newton-Bacon	Baseada na ciência de ponta de Bohm-Prigogine-Pribram
Paradigma da simplificação	Paradigma da complexidade
Consciência predatória	Consciência ecológica

Fonte: GALLEGO NAVA, apud in MILLER et al, 2005, p.4.

Como qualquer esquematização, essa comparação vale na exata medida em que oferece apenas um panorama geral – nada além disso. Seria necessário a investigação de cada tópico em profundidade para determinar exatamente o que se imagina em cada uma das comparações feitas, esmiuçar o sentido dos conceitos empregados, especialmente aqueles que por questões semânticas ou por parecerem extremamente simplistas dão margem para variadas interpretações, expondo assim eventuais contradições, fraquezas e limites. É igualmente fundamental não deixar de notar que essa comparação foi feita a partir de uma perspectiva “holística” o que implica um olhar inevitavelmente enviesado, e também não perder de vista que a polarização entre esses dois paradigmas antagônicos de educação é no mundo real menos rígido do que qualquer esquema teórico possa sugerir. Tanto assim que não raro muitos sistemas e experiências pedagógicas que os "holísticos" considerariam pautadas pelo paradigma mecanicista também podem valorizar ou mesmo incorporar propostas e princípios tradicionalmente identificados com a educação holística, como por exemplo tentativas de oferecer o conhecimento de maneira mais integrada, orgânica. Da mesma forma só que ao inverso, a implantação de sistemas pedagógicos orientados pelo paradigma holístico

se depara com frequência com as dificuldades inerentes do mundo real, impostas pelo contexto no qual se inserem, dentre as quais as diretrizes pouco flexíveis determinadas pelo Estado de acordo com a autonomia pedagógica assegurada por cada legislação, a disponibilidade de um corpo docente “holístico” à altura dos desafios dessa outra maneira de pensar e se relacionar com o mundo, a pressão de pais e sociedade para a adoção plena ou parcial dessas propostas conforme os interesses e perspectivas pelas quais se pautam.

Por essa razão é que não se pode perder de vista a razoável permeabilidade entre esses dois paradigmas – algo típico de um momento de mudança paradigmática, pressupondo que tal fenômeno esteja de fato em curso –, bem como o caráter de certa forma experiencial das propostas holísticas mesmo no caso daquelas que já contam com um século de tradição. Não se pode ignorar o descompasso entre a poesia e harmonia das elaborações teóricas e as dificuldades todas que cercam a prática no mundo real, entre a implantação de propostas tão vanguardistas em pequena escala (devidamente protegidas por uma comunidade que garante o apoio necessário – pais e professores – e assim oferecem condições privilegiadas de trabalho) e a reprodução dessas mesmas iniciativas em projetos de larga escala (o que de qualquer forma levanta a oportuna questão: é possível de fato educar em larga escala? ou apenas escolarizar?). Mesmo diante de tantas ressalvas, é evidente o caráter revolucionário e urgente de qualquer proposta que se ofereça como contraponto ao modelo escolarizante hegemônico, por mais explícitos que sejam os riscos inatos e tropeços cometidos entre aquilo que se escreve e diz e aquilo que se pensa e faz. Proliferam há tempos sinais de que o paradigma pedagógico mecanicista esgotou completamente todas as suas possibilidades de renovação e hoje segue na contramão das urgências coletivas que pressionam a humanidade neste novo século. Para não insistirmos nos mesmos erros das gerações anteriores precisamos ousar pensar diferente – desafio tremendo, já que somos nós próprios filhos do velho paradigma. É este, sem dúvida nenhuma, o grande mérito de qualquer proposta pedagógica afinada com os valores, princípios e propostas da educação holística: apontar os limites do que está aí, esboçar caminhos novos, renovar a esperança.

De forma mais concisa e a partir da reflexão de educadores e de documentos estabelecidos, como cartas de princípios em diferentes encontros ao longo das últimas décadas, Yus (2002, p.21) identifica aquelas que seriam as principais características do paradigma educativo holístico, fazendo uso de termos similares ou distintos daqueles utilizados na compilação da tabela anterior.

Globalidade da pessoa: a partir do reconhecimento de que possuímos múltiplas inteligências, a educação holística tem como objetivo o desenvolvimento das várias

potencialidades humanas, incluindo naturalmente aqueles aspectos que há muito foram descartados ou tremendamente reduzidos da vida escolar, tais como os sentimentos, a intuição, a criatividade, a fantasia. Seu foco é a “*ênfase dada à totalidade da pessoa*”.

Inter-relações: destaca a inter-relação entre o que se mostra fragmentado, tanto dentro quanto fora dos muros da escola; assim além das relações entre as diferentes áreas do saber, valoriza também a relação entre alunos e professores e pais, e em planos mais amplos a relação da escola na sociedade, da sociedade no mundo, do cosmo como um todo e do indivíduo em cada um desses contextos.

Equilíbrio: recusando visões radicais, a educação holística não busca a ruptura absoluta com o sistema escolar, mas reconhece a possibilidade de buscar soluções ponderadas que restaurem o desequilíbrio geral, evitando propostas dualísticas (mente e corpo, razão e sentimentos, informação e experiência, etc).

Cooperação: valoriza a colaboração entre as diferentes esferas, buscando a construção de um sentido de comunidade que acolha a todos. Por isso recusa a competitividade desmedida entre alunos e a distância autoritária entre o professor e estes. Reconhecem na participação democrática um pilar central para a organização de qualquer espaço educativo. “*Assim, diferencia-se da escolaridade moderna, que promove a 'eficiência social', a competição individual, especialmente útil para fins econômicos por meio do controle racional*” (ibidem, p.23).

Inclusão: acolhe e oferece a todos os alunos, cada um ao seu modo e conforme seus potenciais, a possibilidade de expressar-se e ser valorizado na medida daquilo que são capazes, oferecendo a segurança de um espaço que aceita a pluralidade das capacidades humanas.

Experiência: reconhece o inigualável valor daquilo que se experiencia no mundo real, na vida vivida, como legítimo caminho educativo. Para além dos limites do conhecimento formal enciclopédico e das aulas fechadas onde o conhecimento é visto como algo a ser repassado de cabeça para cabeça, a educação holística acolhe “*uma flexibilidade no conteúdo, no horário e nos espaços*”, valorizando iniciativas que possibilitem o aprendizado fora da sala de aula e da própria escola.

Contextualização: busca oferecer uma perspectiva ampla e crítica sobre o próprio conhecimento, insistindo na importância de se reconhecer os limites deste conforme o tempo avança e novas interpretações e descobertas acontecem. O caráter mutável do conhecimento propicia uma relação mais criativa com o saber e sedimenta a base para a

reformulação do conhecimento conforme a necessidade de cada época e lugar, recusando o imperativo do *status quo*.

Espiritualidade: reconhece e valoriza a dimensão espiritual inata aos seres humanos. “*Está interessada na reverência pela vida e pela desconhecida, e nunca completamente conhecida, fonte da vida. Ao contrário do que se pode pensar, o holismo não se interessa pelas explicações religiosas em particular, pois sua função é atender e responder (não ignorar) ao chamado natural da espiritualidade dos aprendizes, e não moldá-la de acordo com especificações de um tipo de cultura, ideologia ou religião*” (ibidem, p.22).

É esta última característica o cerne da educação holística, o aspecto que sintetiza seu diferencial e o ponto central em torno do qual os demais buscam legitimidade. Como já foi dito o reconhecimento da dimensão espiritual é o principal ponto de diferenciação em relação à educação mecanicista, que reconhece as demais dimensões (intelectual, emocional, física, social, estética) mas tende a ignorar o espírito (MILLER, et.al. 2005, p.2). Yus (2002, p.121), comentando os estudos de um especialista do campo, diz que são oito as expressões de espiritualidades que costumam prevalecer entre os educadores holísticos, e que estas teriam como “*metáfora central*” a ideia de *conexão*: como religião, como forma de dar sentido, como auto reflexão, como conhecimento místico, como emoção, como moralidade, como ecologia e como criatividade. De maneira geral portanto, o entendimento da educação holística no que diz respeito à espiritualidade vai ao encontro da interpretação contemporânea desse termo, dialogando também com a espiritualidade laica na sua noção geral. Trata-se de reconhecer a espiritualidade como algo inato, anterior a qualquer expressão de fé, fundamental para o florescimento dos potenciais humanos e capaz de conferir sentido e significado à jornada; é a dimensão que possibilita a experiência da transcendência (vertical ou horizontal), que se afirma a partir do reconhecimento da imanência como base indispensável para qualquer construção de valores e princípios que orientem para a boa vida e a convivência, reconhecendo eventualmente sua condição sagrada, é a dimensão que valoriza a profundidade e autenticidade nas relações de toda ordem. “*Tratar a educação como um empreendimento espiritual, mais do que como uma imposição racional e calculada de disciplina social, determina uma diferença crucial entre a educação holística e a educação convencional*” (YUS, 2002, p.115).

2.6 O lugar da espiritualidade na educação

Pelos valores que defendem e perspectivas de mundo pela qual se pautam, é possível afirmar que em linhas gerais a educação holística e a espiritualidade são na sua essência *anti-establishment* (e nesse sentido progressistas), uma vez se afirmam a partir da construção de alternativas para as insuficiências dogmáticas dos sistemas educativos e religiosos convencionais (o que não significa dizer que necessariamente recusem de forma radical os pressupostos destes, mas que ao contrário busquem aprimorá-los ou pelo menos reconheçam suas possíveis contribuições históricas).

A ideia de um ensino religioso proselitista pautado nos dogmas das tradições de fé, detentor da única verdade possível e portanto fechado a qualquer possibilidade de elaboração de uma religiosidade madura, além de estar desafinada em relação aos princípios da educação holística mostra-se num certo sentido perfeitamente alinhada com a visão do paradigma mecanicista, ainda que a natureza científica deste possa sugerir alguma contradição lógica nesse sentido. Ambos na sua forma mais empobrecida e limitada se revelam fundamentalistas, incapazes portanto de conviver com outras formas de compreensão do mundo e de cultivar a humildade honesta diante do Mistério inescrutável. São "lacrados" para o novo, e portanto profundamente conservadores. Por essa razão é amplamente aceita entre educadores holísticos (ainda que não consensual, como só poderia ser) a distinção entre espiritualidade e religião nos mesmos termos apresentados em outros campos que não o da educação, e que Leonardo Boff resumiu com poesia: a espiritualidade como fonte nutridora primordial, a religião como bica canalizadora circunstancial.

O recente ressurgimento do interesse na espiritualidade humana como um foco de atenção apropriado nas escolas coincide com a redescoberta de que a espiritualidade é uma característica fundamentalmente humana que, apesar de mais frequentemente se expressar de forma religiosa, não é sinônimo de religião. (RODGER in BEST, 1996, p.45).

Segundo Yus os educadores holísticos acreditam que o enfrentamento da atual cultura materialista e positivista que tanto desestimula qualquer busca espiritual deve ser feita a partir de um viés laico, sem o privilégio de religião alguma ou sequer com a manutenção compulsória da tradicional imagem de Deus tão cara ao ocidente, *“de modo que buscam mais uma espiritualidade secular de caráter pessoal”* (2002, p.109). Quanto aos estudantes os educadores se empenham em oferecer a estes uma perspectiva espiritual ampla a fim de que cada um se sinta compelido a buscar seu próprio caminho – dentro ou fora das religiões

institucionalizadas, a partir de uma perspectiva teísta, ateuista ou agnóstica –, recusando qualquer coerção externa que se imponha como única verdade possível. No contexto da educação holística a liberdade de pensamento é reconhecida como a pedra angular para qualquer busca autêntica; sem o respeito sincero a este princípio a jornada profunda que cabe a cada um de nós sequer pode ser iniciada de maneira honesta. Mesmo em modelos pedagógicos explicitamente filiados a uma tradição específica, como o caso da Pedagogia Waldorf que se fundamenta no cristianismo (algo que fica bastante claro na maneira como o calendário escolar é ciclicamente organizado com base em algumas celebrações como a Páscoa, Pentecostes, Natal e o dia de São Micael), essa liberdade de pensamento tende a ser considerada um pressuposto inalienável para qualquer jornada espiritual autêntica, um pré-requisito sem o qual o intransferível e interminável processo de autoconstrução do ser não pode acontecer – processo este que prescinde de qualquer fidelidade a uma expressão de fé.

Já foi observado que a educação holística parte do pressuposto inicial de que vivemos um momento de intensa fragmentação, dilema que se espelha nas mais distintas esferas da vida e que por isso – como a própria adjetivação *holística* sugere – a ideia de totalidade habita o horizonte utópico dessa corrente de forma permanente, refletindo-se na teoria e prática dos seus educadores e esbarrando, naturalmente, nas contradições inevitáveis da condição humana. Já foi dito também, no capítulo anterior, que a noção contemporânea de espiritualidade tem como um dos seus pressupostos essa mesma compreensão da urgência da totalidade, tanto no sentido de reconhecer as múltiplas dimensões humanas – dentre as quais a espiritual – como também no esforço por integrá-las e potencializá-las, o que segundo alguns estudiosos seria a tarefa e a consequência do cultivo da espiritualidade. Como se vê, portanto, a totalidade enquanto valor se mostra um componente fundamental do discurso holista e espiritual, e de fato é bastante frequente encontrar na bibliografia dedicada a esses temas o uso recorrente do termo. O que, por sua vez, sugere uma questão importante: há uma convenção universal sobre o que seria essa totalidade da existência e os princípios e valores que dela decorrem?

Como Terence McLaughlin observa, no contexto plural das sociedades liberais democráticas contemporâneas são muitos e diversos os entendimentos do que seria essa busca pela realização da totalidade na vida, o que significa por evidência que *“não há objetivamente um caminho conclusivo para determinar qual, se alguma, dessas visões 'holísticas' da vida – ou 'densas' teorias sobre o bom – é correta. Elas são profundamente, e talvez permanentemente, controversas”* (McLAUGHLIN in BEST, 1996, p.14). É previsível que filiações religiosas marcadas pela ortodoxia assumam um determinado sentido para a ideia de

“totalidade da vida” bastante ou mesmo completamente diferente daquilo que a educação holística, de orientação mais progressista, admite como referencial, mas não seria estranho que mesmo perspectivas não-ortodoxas também descobrissem pontos de distanciamento na compreensão desses pressupostos. Por essa razão, segundo McLaughlin, é que em sociedades democráticas os valores da vida pública é que deveriam servir como referência quando se tem mente a educação das novas sociedades, e não uma ideia particular do que seria essa totalidade.

Valores 'públicos' não pressupõe alguma teoria metafísica do self em particular, ou da natureza do destino humano. Ateístas e católicos diferem profundamente sobre essas questões mais amplas, mas podem compartilhar o mesmo solo comum condenando crueldades e apoiando um modo de vida democrático, mesmo se o quadro geral das suas crenças lhes dão perspectivas distintas sobre elas. Tais valores públicos não dão conta da totalidade da vida, mas apenas dos seus aspectos políticos. (McLAUGHLIN in BEST, 1996, p.15).

O caráter controverso dessa questão precisa ser aceito como uma crítica importante mas não castradora. Mesmo com todos os riscos e contradições no entendimento do que seria essa educação voltada para a totalidade da vida e que colocam em xeque a legitimidade dessa questão quando abordada no contexto da educação formal, é certo que por outro lado “(...) *negligenciar essa área do desenvolvimento dos alunos é indubitavelmente danoso*” (RODGER in BEST, 1996, p.60). A crítica, portanto, vale na medida em que alerta para a condição experiencial e relativa de toda educação que reconheça as necessidades espirituais humanas, o que deveria bastar como antídoto para qualquer devaneio que alimente certezas excessivas sobre o sentido e o processo da educação do espírito. No campo da educação holística o dinamismo da condição humana, com suas possibilidades e contradições todas, sua natureza intrinsecamente misteriosa e fundamentalmente inacessível e imprevisível, plena de potência, *sapiens e demens*, é reconhecido e respeitado no processo de formação dos alunos como um aspecto constitutivo que transparece o dinamismo da própria vida no seu sentido mais amplo. A educação assim se revela tão somente um conjunto de intenções sem qualquer garantia prévia de sucesso, já que no limite esbarra na inviolável liberdade do outro, o educando, na sua autenticidade, no seu direito e dever de construir a si próprio e nos limites da sua maturidade para tanto, naturalmente. O que essa perspectiva garante é justamente a suspensão de qualquer possibilidade de ultravalorização da vida escolar, especialmente no que diz respeito à educação do espírito. A escola possui o potencial de ser um espaço promissor para o cultivo da espiritualidade madura através dos encontros possíveis que a vida coletiva possibilita, da chance de se travar contato com conhecimentos que possam alimentar o

intelecto e as emoções, do estímulo à criatividade, à sensibilidade e à reflexão crítica como caminhos para o autoconhecimento, da celebração da liberdade de pensamento. O espírito pode florescer dentro dos muros da escola quando esta reconhece e valoriza esta que é a mais profunda dimensão humana. Mas que não se perca de vista os limites desse esforço. Mesmo os ambientes educativos holísticos seguem sendo apenas um dos espaços que poderiam possibilitar essa caminhada interior; um espaço entre infinitos outros que constituem a vida. É fora dos muros da escola, algo que os educadores holísticos sabem perfeitamente, que cada aluno dará continuidade à sua busca, à sua autoconstrução, no cotidiano do dia-a-dia e em especial nos momentos e situações que demandarem um "algo a mais", a superação dos próprios limites, a transcendência "daquilo que se é" rumo a "aquilo que se pode ser". É na concretude da vida, nas suas exigências, empecilhos, desafios, contradições, armadilhas e milagres cotidianos que essa espiritualidade será testada, aprimorada, expandida. O que retoma o caráter difuso da educação no seu sentido mais amplo. A função espiritual da educação formal, portanto, só pode ser a de desvelar caminhos para que sejam dados os primeiros passos rumo à interminável busca existencial a qual todos somos compelidos a cumprir desde o momento em que nascemos, ilustrando de maneira explícita ou tácita – através por exemplo da apresentação do repertório espiritual religioso e laico da humanidade; através da qualidade e profundidade das relações que são construídas no cotidiano escolar – a beleza e a urgência dessa jornada perene.

Nossa tarefa nas escolas pode vagamente ser a de diretores espirituais guiando nossos alunos por um caminho específico e rumo a um determinado objetivo. Felizmente para nós e para os nossos alunos, a responsabilidade da escola é muito mais humilde! Não faltam esquemas de desenvolvimento, intelectual, moral e assim por diante. Alguns destes parecem ser mais úteis que outros, e quanto mais complicados eles são, menos úteis se mostram para serem colocados em prática. As abordagens menos ambiciosas na tentativa de documentar e corrigir o desenvolvimento em termos de idades em particular são mais realísticas. É uma marca da vida – e particularmente da vida espiritual – resistir a este tipo de confinamento arbitrário. (RODGER in BEST, 1996, p.54).

A espiritualidade desta forma é introduzida no contexto pedagógico não apenas como o aspecto que individualiza e destaca nossa espécie das demais, mas também como o grande eixo existencial através do qual nos orientamos e que exatamente por isso repercute em todos os aspectos da vida, de maneira evidente ou não. O reconhecimento dos limites da instituição escolar e a convicção de que a vida sempre foi e sempre será a grande mestra e senhora dos caminhos é o que leva os educadores holísticos a valorizarem currículos diversificados, multidimensionais, flexíveis e abertos para experiências que aconteçam fora da

sala de aula e, melhor ainda quando possível, fora dos domínios da própria escola. Esta enquanto ambiente protegido que zela pela integridade física dos alunos – e não raro também pela visão de mundo que agrada aos pais – não tem condições de oferecer plenamente o pano de fundo ideal para essa caminhada interior, já que toda jornada espiritual implica uma dose considerável de dúvida, desconforto e risco, psicológico e eventualmente até mesmo físico – por mais absurda que isso pareça à concepção convencional do que significa educar. O contexto escolar é portanto, no melhor dos cenários, um laboratório – para alguns alunos, o primeiro de todos – onde em condições específicas oferece-se a chance de vislumbrar a dimensão mais profunda que habita cada ser. Esse exercício pode acontecer através de múltiplos caminhos conforme a personalidade, a maturidade e os encontros – tangíveis e intangíveis – que acontecem no interior da instituição escolar. Uma poesia, uma demonstração científica, uma canção, um debate filosófico, uma viagem pedagógica, a chance de criar, participar ou contemplar uma obra de arte, uma conversa informal com alguém mais maduro e experienciado, uma situação de conflito ou dilema ético, particular ou coletivo, a vida em comunidade, os desafios de todo tipo: o potencial espiritual da vida escolar reside em múltiplas experiências, qualquer uma na verdade, e talvez em especial naquelas que sejam conduzidas de maneira mais cuidadosa e que tenha como estofo e foco a profundidade humana, além de uma razoável dose de acaso.

Precisamos nos lembrar, quando falamos sobre o lugar da educação espiritual na escola, que a maioria dessa educação espiritual vai na verdade acontecer fora da escola. É a experiência da vida em si a grande educadora espiritual. Sim, podemos ajudar os alunos a examinarem, refletirem sobre e avaliarem as experiências suas e de outras pessoas mas não podemos dar a eles essas experiências, ainda que às vezes possamos, é preciso dizer, pavimentar o caminho. (KIBBLE in BEST, 1996, p.72).

O caminho que pode ser pavimentado, o único para o qual uma *educação do espírito* seria capaz de apresentar-se como preâmbulo, é o mesmo sugerido por Sócrates há mais de dois mil anos, tal como “*pelos santos e doutores de cada uma das grandes tradições religiosas*” (HUXLEY, 2010, p.243). O autoconhecimento é o começo e o fim de toda busca espiritual, a tarefa perene, a maior de todas as aventuras porque conduz ao encontro consigo próprio. E é neste detalhe que confluem em sincronia as compreensões sobre educação e espiritualidade. Se esta última tem no seu cerne o processo de autoconhecimento e a transformação, e se este em qualquer circunstância é de natureza intransferível já que exige um permanente trabalho sobre si próprio, é evidente que um olhar profundo acerca do significado último da educação reconheça esta como uma atividade essencialmente espiritual, uma vez que seu objetivo último é, no limite, a autoconstrução de uma personalidade.

Conforme observa Krishnamurti, “a educação, no sentido genuíno, é a compreensão de si mesmo, pelo indivíduo, porque é dentro de cada um de nós que se concentra a totalidade da existência” (1973, p.17).

2.7 A força espiritual do mestre e o dilema do educador que se quer “holístico”

Tal como a espiritualidade depende de um caminho de educação interior, a educação possui o potencial de servir como um caminho de espiritualidade, em especial quando ressaltado o seu caráter iniciático. É aqui que a presença de um mestre que ultrapasse o raio de ação e intenções do mero professor se mostra parte imprescindível do processo de autoconhecimento do aluno. Como figura arquetípica e personagem central da provocação filosófico-pedagógica de Georges Gusdorf, *Professores para quê?*, o mestre também cumpre um papel de destaque na reflexão a respeito do lugar da espiritualidade na educação. “A relação com o mestre, que primeiramente parece ligar-me ao outro”, observa o filósofo, “cobre uma relação mais essencial comigo próprio. Pela mediação duma revelação exterior, sou devolvido a uma mais alta consciência do meu próprio ser” (1970, p.100).

Ainda que o caminho para o auto-conhecimento seja intransferível, tarefa permanente de cada um sobre si próprio, é elementar – e a tradição atesta isso – que a presença de um mestre cuja “maioridade espiritual” (GUSDORF, 1970, p.132) foi atingida, capaz de inspirar e guiar a jornada, deve ser reconhecida como um aspecto importante para esse intento. No território da educação o papel do mestre é completamente distinto daquele que se espera do professor, isso porque conforme pontua Gusdorf “todo mestre é também, num certo sentido, um mestre artesão que soube primeiro ganhar-se a si próprio através duma conquista metódica”, de maneira que “antes de surgir como modelo para os outros, é aquele que a si próprio se encontrou, porque a si próprio se conquistou. É aquele que ganhou a sua vida, e essa é a mais evidente lição da sua força” (GUSDORF, 1970, p.120 e 118). O que explica o fato de apesar de todo mestre ser num certo sentido um professor, nem todo professor ser um mestre. Mesmo quando apresenta-se na sua melhor forma como profissional competente e dedicado ao ofício de lecionar, o professor *a priori* pode não ser nada além de um funcionário que diligentemente confunde educação e ensino, acreditando que sua função maior, a razão de ser de sua carreira e esforço, é a transmissão dos conhecimentos que acumulou, a distribuição do saber para a classe, sempre a mesma lição para diferentes almas numa lógica que perpetua a organização fabril dos sistemas de educação inventados com o

advento da era industrial. Não lhe ocorre – e se lhe ocorre, trata de desconsiderar a importância – o quão apequenada é essa expectativa e o quão longe se coloca de qualquer concepção mais profunda sobre os possíveis sentidos da educação. No sentido oposto, a presença do mestre se confirma pela “*passagem da ordem intelectual do saber à ordem espiritual, em que se realiza a edificação da vida pessoal*” (GUSDORF, 1970, p.126). Numa longa mas valiosa reflexão, Gusdorf decifra a diferença fundamental entre o professor e o mestre.

Com efeito, o ensino expõe o saber tal como é, mostra o saber, ao passo que a verdade humana não se mostra, ou melhor, mostra-se ocultando-se. Aquele que faz profissão da verdade, esse deixa sempre uma dúvida sobre a verdade. Por isso o mestre ignora a verdade do aluno: a sua verdade não é a dele. O encontro frente a frente, sobre os temas que a distribuição do tempo impõe, é apenas a máscara desse outro encontro mais secreto, com um caráter quase iniciático. O mestre está: se é verdadeiramente mestre, à altura do seu magistério, certifica pela sua presença que é alguém. E porque esse alguém é alguém, impõe ao discípulo o dever de ser alguém, não à semelhança do mestre, mas segundo a fidelidade a si mesmo. A pedagogia do mestre desenvolve-se, assim, numa espécie de contraponto da pedagogia do professor. O professor ensina a todos a mesma coisa; o mestre anuncia a cada um uma verdade particular e, se foi digno da sua missão, espera de cada um uma resposta particular, uma resposta singular e uma plena realização. (GUSDORF, 1970, p.91)

Não por acaso falta ao professor a autoridade que sobra ao mestre; não aquela que poderia ser adquirida através de títulos ou cargos ou intimidações, mas aquela outra que se faz reconhecer naturalmente pela mera autenticidade da própria existência, exercendo assim um inegável fascínio que se revela como um canto de sereia. Trata-se da autoridade de alguém que ousou olhar para dentro de si e com este movimento tornou-se mais senhor do próprio destino, detendo por isso uma inegável autoridade espiritual cujo magnetismo se exerce como consequência de quem se impõe pela mera presença e não como resultado de qualquer tipo de coerção física ou psicológica ou da mera posição de poder.

Para o filósofo a possibilidade de um encontro autêntico, iniciático, é o evento que sela o destino do discípulo-aluno junto ao mestre; aquele enquanto buscador de uma lição de vida encontra neste o que tanto procura, mesmo que não raro tal busca seja impulsionada por uma demanda inconsciente que só vem à tona diante da presença desestabilizadora do mestre. A relação que se estabelece a partir de então é transformadora, mas se inscreve na ordem natural das coisas fadadas a ter um fim. A condição de discípulo é necessariamente temporária, provisória e por isso mesmo fundamental. Ela precisa chegar ao término de sua existência para que o ciclo da autoedificação elementar seja concluído e o aprendiz por sua vez possa também cumprir o papel de mestre, quando alcançar condições para tanto. Mais

especificamente em relação à questão da espiritualidade no contexto educacional e suas implicações na relação mestre e discípulo, a reflexão que se segue de Georges Gusdorf é esclarecedora. Além de pontuar a diferença entre vida religiosa e vida espiritual, o filósofo ressalta que é na esfera desta última que o diálogo profundo entre mestre e discípulo é tecido, diálogo que muitas vezes acontece em silêncio, apesar da suposta contradição deste oxímoro.

A vida espiritual não se confunde com a vida religiosa, que retoma e interpreta a vida propriamente espiritual em função duma obediência mais alta, ligada a uma revelação e a uma igreja. Para aquém do limiar revelado em que o espaço religioso começa, o domínio espiritual define uma larga zona de conhecimentos e de ação, verdadeiro terreno do percurso em que se opera o encontro entre professor e o aluno. Se a moral se apresenta como um sistema de obrigações objectivas e impessoais, a vida espiritual, pelo contrário, põe acento tônico no caminho pessoal de cada ser humano. Quer o interessado tenha consciência ou não, é claro que cada homem deve viver uma aventura que lhe é própria. (1970, p.88)

Torna-te quem tu és. É esse o imperativo do mestre, sua mais alta função e lição final. O testemunho da força espiritual que adquiriu ao longo da sua caminhada estimula e orienta o discípulo a seguir na busca da sua verdade em particular, debruçando-se sobre si próprio e cumprindo seu destino. Como Krishnamurti coloca, *“educar o estudante corretamente é ajudá-lo a compreender o processo total de si mesmo”* (1973, p.47), entendimento filosófico alinhado com o pensamento de Gusdorf e que expõe radicalmente o abismo que separa a superficialidade e mecanicidade do ensino moderno de uma concepção mais profunda e ancestral (FERREIRA-SANTOS, 2005) do que é educação.

A suprema lição, no entanto, talvez seja a descoberta final de que não há mestres, ao menos não no sentido absoluto que os concebemos. Acontece que todo mestre é também discípulo num certo sentido e por isso um buscador permanente da própria verdade, não um detentor desta. O mestre autêntico sabe disso e não se deixa enganar, tampouco procura enganar aqueles que o tomam como exemplo. *“O testemunho supremo do mestre é, justamente, o de não haver mestre; em certo momento, sempre, o verdadeiro mestre nos deixará sós. É mister tentar viver.”* (GUSDORF, 1970, p.263). Mestre, portanto, somos todos em potência. Qualquer um que procure ser fiel a si próprio poderá servir como exemplo de mestria para alguém. *“A autoridade do mestre é, pois, uma autoridade ilusória. O verdadeiro mestre esconde-se no interior de cada um de nós e esse mestre interior é também o mestre do mestre”* (GUSDORF, 1970, p.107). Esse detalhe essencial da obra de Gusdorf é revelador e serve como baliza para uma pergunta crucial e legítima que está sempre a rondar o debate sobre a educação holística: *parafraseando Karl Marx, quem afinal de contas educa o educador holístico?*

Mesmo admitindo-se que não existem mestres, é fato que o educador holístico só tem condições de cumprir de maneira elementar com aquilo que dele se espera se ele próprio já houver de alguma forma se iniciado no exercício perene sempre urgente da autorreflexão sistemática, dado ao menos os primeiros e mais significativos passos na direção do autoconhecimento. Pensando mais especificamente no aspecto da espiritualidade e retomando a ideia de que esta só poderia se inserir no currículo escolar de maneira transversal, fazendo-se presente como princípio norteador e não disciplina formalmente estabelecida, o cuidado com o cultivo da vida espiritual dos educandos exige a presença de um corpo docente preocupado com o cultivo da própria espiritualidade (no sentido religioso ou secular), estabelecendo-se assim um diálogo profundo que se retroalimenta. Como observa Rafael Yus, *“enquanto estivermos ajudando nossas crianças a se desenvolver em uma globalidade mais completa, também incentivaremos nosso próprio crescimento mental, emocional e espiritual”* (2002, p.28). Não faltam, por certo, momentos imprevisíveis nos quais cada educando terá um acréscimo na sua vida espiritual através de experiências aleatórias, situações que fogem do controle porque são parte da espontaneidade dinâmica da própria vida. Mas não se pode ignorar que a presença de um “mestre”, ou ao menos – para diminuir o peso das expectativas que o título possa carregar – a presença de um educador (o que não é o mesmo que um *escolarizador*) já iniciado na sua própria busca interior e que *enraize* o seu saber, pode servir como inspiração e exemplo, um norte decisivo para os pupilos que se mostrem preparados para essa iniciação.

É elementar lembrar que na vida real onde concretamente estão a escola e outras instituições educativas formais ou informais, não há almas que tenham alcançado qualquer coisa próxima à “iluminação final”, de maneira que a metáfora da conquista espiritual suprema continua restrita ao seu valor simbólico, o que convenhamos não é pouco. É evidente, portanto, que a mestria espiritual desses possíveis mestres precisa ser relativizada. Ela nunca é nem nunca será absoluta, mas valerá na medida em que servir como orientação a despeito das próprias imperfeições e incoerências inerentes à natureza humana. Serão sempre mulheres e homens de carne e osso e espírito os que servirão como mestres, apontando as possibilidades dos caminhos que eles próprios, demasiadamente humanos que são, ainda trilham e sempre trilharão aos tropeços. *“Pode-se vir a ser mestre, sem o ter procurado nem querido”*, diz Gusdorf, *“pode-se descobrir um dia que se é mestre, sem ter dado conta disso. É apenas uma situação de maioria espiritual que foi atingida”* (1970, p.132). Gusdorf lucidamente não vincula a mestria a algum conhecimento em específico. No campo da educação o diálogo iniciático entre mestre e discípulo pode se dar em qualquer oportunidade

possível, seja qual for a disciplina em questão, isso porque “*para lá da função propriamente epistemológica do ensino, dispensador de um saber, exerce-se uma função espiritual, correspondente a um acréscimo de significação*” (GUSDORF, 1970, p.87). Para a educação holística o mesmo entendimento prevalece. Seja qual for a atividade prevista as possibilidades de aprofundamento existencial estarão mais ou menos evidentes conforme as intenções que sustentam a condução de cada atividade e proposta, não o conteúdo formal em si destas. Ainda assim pode-se admitir que certos saberes se revelam a priori mais ou menos carregados de potencial para esse tipo de trabalho interior. A aula de filosofia, por exemplo, “*é o momento privilegiado em que se põe a questão de todas as questões e em que do mesmo passo cada existência se acha ela própria posta em causa*” (GUSDORF, 1970, 313), não pelos conteúdos que a constituem mas pelo diálogo existencial que possibilita, exercício filosófico por excelência.

Gusdorf fala do potencial da Filosofia. Aqui no entanto antecipo o potencial de outro campo pedagógico, o da educação ambiental. Saber transversal que articula outros saberes, entre os quais a própria filosofia, a EA conforme será desenvolvido de forma mais autoral no quarto capítulo, quando concebida a partir de uma perspectiva profunda revela uma *vocação espiritual*. Porém, antes de alcançar essa discussão, procuro investigar algumas das inúmeras questões fundamentais que decorrem da relação entre espiritualidade e natureza.

Capítulo III

Espiritualidade & Natureza

(...) Não acredito em Deus porque nunca o vi./ Se ele quisesse que eu acreditasse nele./ Sem dúvida que viria falar comigo/ E entraria pela minha porta dentro/ Dizendo-me, Aqui estou!/ (Isto é talvez ridículo aos ouvidos/ De quem, por não saber o que é olhar para as cousas./ Não compreende quem fala delas/ Com o modo de falar que reparar para elas ensina.)/ Mas se Deus é as flores e as árvores/ E os montes e sol e o luar./ Então acredito nele./Então acredito nele a toda a hora./ E a minha vida é toda uma oração e uma missa./ E uma comunhão com os olhos e pelos ouvidos./ Mas se Deus é as árvores e as flores/ E os montes e o luar e o sol./ Para que lhe chamo eu Deus?/ Chamo-lhe flores e árvores e montes e sol e luar./ Porque, se ele se fez, para eu o ver./Sol e luar e flores e árvores e montes./ Se ele me aparece como sendo árvores e montes/ E luar e sol e flores./ É que ele quer que eu o conheça/ Como árvores e montes e flores e luar e sol./ E por isso eu obedeco-lhe./ (Que mais sei eu de Deus que Deus de si próprio?)/ Obedeco-lhe a viver, espontaneamente./ Como quem abre os olhos e vê./ E chamo-lhe luar e sol e flores e árvores e montes./ E amo-o sem pensar nele./ E penso-o vendo e ouvindo./ E ando com ele a toda a hora.

Alberto Caeiro/Fernando Pessoa, *O guardador de rebanhos, V.*

Não há homem moderno, seja qual for o grau de sua irreligiosidade, que não seja sensível aos "encantos" da Natureza. Não se trata unicamente dos valores estéticos, desportivos ou higiênicos concedidos à Natureza, mas também de um sentimento confuso e difícil de definir; no qual ainda se reconhece a recordação de uma experiência religiosa degradada.

Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano*

A natureza²⁰ é a mais ancestral e perene das fontes que alimentam a espiritualidade humana. Nela identificamos a matéria-prima dos sonhos e pesadelos que há milênios habitam nossa psique; através dela, formulamos as perguntas mais profundas que inquietam nossa alma na permanente busca por significado e sentido. Pelo simples fato de ter sido por uma extensão de tempo atordoante nossa primeira morada e única realidade possível, isto quando ainda no seu estado mais primevo, a natureza deixou sulcos profundos no nosso modo de ser e de pensar, ainda que com frequência o verniz da civilização ofusque esse fato elementar. O êxtase que ainda hoje sentimos quando testemunhamos a beleza e força de alguma manifestação micro ou macroscópica do mundo natural, de uma teia geometricamente perfeita ao esplendor de uma noite luminosa de estrelas, tudo serve como atestado dessa permanente influência. Não somos indiferentes ao mundo e possivelmente nunca o seremos. Ao contrário, nele buscamos e sempre encontramos um inesgotável e imprescindível alimento espiritual.

3.1 O paradoxo do sagrado num mundo aparentemente dessacralizado

Antes das atuais megalópoles padronizadas onde se aglomeram milhões de almas, suprema quintessência da vontade de poder da espécie humana sobre a natureza; antes das infinitas cidades de todos os tipos e estilos que ao longo dos milênios atraíram, como

²⁰ O termo natureza comporta diversos e por vezes contraditórios significados conforme o contexto e uso que dele se faz. Aqui no entanto assumo-o tendo em vista sua utilização mais comum. Como a alteridade máxima que se revela na forma de animais, plantas, fungos e minerais; coletivamente na forma de ecossistemas e biomas diversos como florestas, montanhas, mares, desertos, prados, etc; no conjunto como o planeta Terra e, no limite, como o cosmos no seu sentido mais amplo. Evidente que essa leitura quando radicalizada pode se mostrar uma armadilha. Ao mesmo tempo em que essa ideia de natureza assegura os marcos para a definição da individualidade mais elementar da espécie humana, é fundamental não incorrer no mesmo erro antropocêntrico que ao longo da história e por meios diversos procurou traçar uma clivagem radical entre “nós” e “a natureza”, ignorando e/ou recusando o fato de que a humanidade, sendo o resultado do processo evolutivo de forças que a antecederam e estando absolutamente imbricada com os sistemas vivos é tão parte da natureza quanto tudo o mais.

ímãs, multidões de migrantes e imigrantes; antes dos pequenos vilarejos e assentamentos que se espalharam pelas mais diversas paisagens terrestres, domesticando o entorno próximo para a instalação de um modo de vida agropecuário; antes de qualquer esforço levado a cabo por mulheres e homens para adaptarem de alguma forma, de qualquer forma, um pedaço do mundo pertencente à vastidão selvagem a fim de neste poder erguer uma aldeia, a menor que fosse; antes, portanto, dessa grande aventura da espécie humana - talvez a maior de todas - chamada civilização, antítese dos ermos que constituíram o planeta desde sempre, durante dezenas de milhares de anos nossos antepassados mais remotos nasceram, viveram e morreram no que chamamos genericamente de natureza. Deste ponto de onde nos posicionamos tão distantes no tempo e no espaço de qualquer coisa sequer parecida com o que foi (e ainda é, através dos sobreviventes que coabitam conosco o atual tempo histórico) aquele modo de vida ancestral milenar, tudo que aventamos sobre essa realidade – esta reflexão inclusive – não passa de especulação, empreendimento cheio de riscos e, portanto, sempre insuficiente (ainda que o único possível) realizado, neste caso e quase sempre, por alguém que nasceu e se criou num ambiente totalmente distinto daquele em que viveram os seres humanos mais antigos. Somos filhos e filhas das cidades, herdeiros dessa criação definitiva que é a *civitas* e de sua consequência mais impressionante, a vida moderna com suas facilidades, riscos e confortos sedutores, mas ainda carregamos na nossa memória mais profunda a lembrança afetiva de quando éramos próximos com a Terra.

Não causa estranhamento, por isso mesmo, que a natureza sempre tenha servido como alimento espiritual para a humanidade e que até hoje cumpra esse papel entre os povos das sociedades tradicionais que sobrevivem total ou parcialmente isolados nos poucos locais verdadeiramente remotos que restaram no planeta. Ao contrário, aliás, parece-nos absolutamente familiar – já que faz parte do próprio imaginário coletivo que compartilhamos acerca desses grupos – a ideia de seres humanos “primitivos” vivendo em comunhão com o ambiente natural que os cercam e reverenciando criaturas e forças da natureza, isso em grande parte devido aos inúmeros registros arqueológicos e etnográficos recolhidos em todo o mundo que confirmam talvez com menos romantismo a existência desse modo de vida ancestral, quase uma regra tanto entre os povos desaparecidos do passado quanto entre seus pares que sobrevivem no presente. Eles somos nós em muitos sentidos, mas também são outros completamente diferentes. Como observa Joseph Campbell:

Você vive outra realidade quando cresce lá fora, no meio da floresta, ao lado dos pequenos esquilos e das grandes corujas. Todas essas coisas estão ao seu redor como presenças, representam forças, poderes e possibilidades mágicas de vida que,

embora não sejam suas, fazem parte da vida que lhe franqueiam o caminho da vida. Então você descobre tudo isso ecoando em você, porque você é a natureza. (CAMPBELL, 1990, p.98)

Mesmo com todas as limitações que rondam os estudos sobre a mentalidade mítica do Paleolítico, Max Oelschlaeger, num trabalho de referência sobre a ideia de natureza (*wilderness*) ao longo do tempo, destaca algumas das principais características deste modo de ser ancestral observáveis a partir de registros e que ajudam a compreender a concepção de natureza que prevaleceu entre os seres humanos mais antigos – concepção esta que de certa forma era extensível aos povos originários do neolítico: a natureza, qualquer que fosse o ambiente, era sua morada; referiam-se a ela como intrinsecamente feminina; concebiam-na como algo vivo; assumiam como sagrados todos os animais, plantas e a própria terra em si; presumiam que a divindade poderia assumir diversas formas naturais e que a metáfora era um modo de acessar o divino; acreditavam que o tempo era sincrônico, desdobrando-se num eterno presente mítico; supunham que rituais eram essenciais para a manutenção da ordem cíclica e natural da vida e da morte (OELSCHLAEGER, 1991, p.12).

Dentre tantos exemplos que poderiam ser aqui listados como provas do quanto essas imagens ainda nos habitam, poucos serviriam tão bem a esse propósito quanto a famosa carta escrita no final do oitocentos pelo cacique Seattle para o então presidente dos Estados Unidos, Franklin Pierce, que à época negociava a compra dos territórios dos povos originais daquele continente.

(...) Cada pedaço desta terra é sagrado para meu povo. Cada ramo brilhante de um pinheiro, cada punhado de areia das praias, a penumbra na floresta densa, cada clareira e inseto a zumbir são sagrados na memória e experiência de meu povo. A seiva que percorre o corpo das árvores carrega consigo as lembranças do homem vermelho. Os mortos do homem branco esquecem sua terra de origem quando vão caminhar entre as estrelas. Nossos mortos jamais esquecem esta bela terra, pois ela é a mãe do homem vermelho. Somos parte da terra e ela faz parte de nós. As flores perfumadas são nossas irmãs; o cervo, o cavalo, a grande águia são nossos irmãos. Os picos rochosos, os sulcos úmidos nas campinas, o calor do corpo do potro e o homem – todos pertencem à mesma família. (...) Isto sabemos: a terra não pertence ao homem. O homem pertence à terra. Isto sabemos: todas as coisas estão ligadas como o sangue que une uma família. Há uma ligação em tudo. O que ocorrer com a terra recairá sobre os filhos da terra. O homem não tramou o tecido da vida; ele é simplesmente um de seus fios. Tudo o que fizer ao tecido, fará a si mesmo.²¹

²¹ Trecho extraído da versão completa oferecida na webpage <http://dowbor.org/2006/06/carta-do-chefe-indio-sealth-2.html/>, que faz parte do website mantido pelo renomado economista e intelectual Ladislau Dowbor, tendo sido consultada em 6 de agosto de 2013.

Tamanha é a força poética desse texto que ele acabou por se tornar uma referência fundamental no campo da educação ambiental, aparecendo com considerável frequência em antologias e reflexões que versam sobre o lugar e a relação da humanidade com a natureza e geralmente apontado como exemplo dessas conexões profundas já comentadas que desde a aurora da humanidade prevaleceram entre a nossa espécie, demais criaturas e ecossistemas. Foi e ainda é bastante citado por pensadores importantes, como Leonardo Boff²². Seu aspecto mais interessante e revelador, no entanto, é o fato de se tratar de um documento apócrifo. Ao que parece a carta na verdade foi escrita nos anos 70 por um certo Ted Perry como parte do roteiro de um filme de apelo ecológico chamado *Home*, a partir de registros esparsos do discurso original proferido em meados do século XIX (TAYLOR, B. 2010, p.136), o que explica a perfeita afinidade e sincronia entre a mensagem de exaltação à “teia da vida” e o contexto histórico de uma década fervilhante que viu nascer o movimento ambientalista moderno.

Aqui, no entanto, importa menos a legitimidade deste documento do que a sua verossimilhança. Se as palavras do falso Chefe Seattle soam verdadeiras ao público contemporâneo é tanto porque refletem de alguma forma a cosmovisão animista típica dos povos originários, observada, registrada e divulgada por antropólogos e viajantes, quanto pelo fato de representarem – como já foi dito há pouco e em consequência da divulgação dessas observações – o imaginário coletivo que a sociedade moderna, com o tempero de um inescapável romantismo, nutre acerca desses grupos humanos. Como notou o antropólogo israelense Raphael Patai, *"o fato do homem primitivo não traçar uma rígida linha de clivagem entre os reinos animal, vegetal e mineral de um lado, e os seres humanos de outro, tem sido enfatizado com tanta frequência que isto pode ser assumido como um lugar comum na antropologia"* (apud in GOLDSMITH, 1992, p.193). Não por acaso a falsa carta do Chefe Seattle, apesar de soar como o que realmente é, um roteiro cinematográfico, ainda parece tão crível não somente para o público leigo como para estudiosos mais familiarizados com essas temáticas. Até mesmo Joseph Campbell com toda sua bagagem como mitólogo renomado deu crédito a esse depoimento, descrevendo-o como *"um dos últimos testemunhos orais da ordem paleolítica"* (CAMPBELL, 1990, 47). Para a reflexão que proponho aqui, contudo, as perguntas que se desdobram como inevitáveis são: o quão modernas parecem as palavras do

22

Ver a webpage <http://leonardoboff.wordpress.com/2011/03/26/que-sonhos-orientam-nossa-vida/>, consultado em 6 de agosto de 2013.

Chefe Seattle? O quão estranhas elas soariam se tivessem sido identificadas como expressão do pensamento de um chefe de estado contemporâneo ou de uma celebridade qualquer, de um cientista ou mesmo de um ativista ambiental (ou de um roteirista de cinema, como foi o caso)? Pertencem elas a um tipo de sociedade que já desapareceu por completo ou está em vias de, e por isso não ressonam mais entre os homens e mulheres que habitam os grandes aglomerados urbanos deste século XXI *high-tech*?

Conjecturando sobre a relação do homem moderno com a natureza, Jung observou que:

A medida que aumenta o conhecimento científico diminui o grau de humanização do nosso mundo. O homem sente-se isolado no cosmos porque, já não estando envolvido com a natureza, perdeu a sua "identificação emocional inconsciente" com os fenômenos naturais. E os fenômenos naturais, por sua vez, perderam aos poucos as suas implicações simbólicas. O trovão já não é a voz de um deus irado, nem o raio o seu projétil vingador. Nenhum rio abriga mais um espírito, nenhuma árvore é o princípio de vida do homem, serpente alguma encarna a sabedoria e nenhuma caverna é habitada por demônios. Pedras, plantas e animais já não tem vozes para falar ao homem e o homem não se dirige mais a eles na presunção de que possam entendê-lo. Acabou o seu contato com a natureza, e com ele foi-se também a profunda energia emocional que esta conexão simbólica alimentava. (JUNG, 2010, p.95)

Essa reflexão aparece em *O homem e seus símbolos*, um dos últimos trabalhos de Jung antes do seu falecimento em junho de 1961. No ano seguinte Rachel Carson, escritora e bióloga marinha estadunidense publicou o que se tornaria sua obra mais importante (e que alguns consideram um dos livros mais influentes do século XX), *Primavera Silenciosa* (*Silent Spring*), um estudo seminal para o surgimento do movimento ambientalista e o início da popularização dos temas ecológicos entre o grande público das nações ocidentais. Por essa razão Carson é reconhecida como a "mãe" (ou "avó", em alguns casos) do ambientalismo moderno e seus textos, repletos de depoimentos que revelam um olhar poético e uma vida de profunda conexão espiritual com a natureza, tornaram-se um legado permanente para uma parcela expressiva desse movimento ao lado das obras de outros pensadores decisivos que a antecederam como Rousseau, Thoreau, Emerson, Muir, Leopold, Schweitzer.

Jung certamente conhecia a irregularidade histórica nas relações entre o "sujeito ocidental" e a natureza, as particularidades desta conforme cada época, os diversos significados contraditórios que ocupou no imaginário do ocidente ao longo dos últimos séculos; sendo retratada ora como Éden, ora como o território das forças satânicas, estando sujeita à indiferença brutal, à curiosidade e manipulação científica, servindo para metáforas políticas e se reconfigurando, a partir do setecentos, como foco de uma nova forma de

sensibilidade, a romântica (percurso que Keith Thomas recupera magistralmente numa obra famosa com foco na sociedade britânica, *O homem e o mundo natural*). Mesmo apostando que Jung estivesse ciente das transformações culturais nas relações entre o sujeito moderno e a natureza, é interessante não perder de vista que o psicanalista faleceu às portas do *turning point*, o momento em que certos nichos sociais nas nações mais ricas, em meio às conturbações da ordem estabelecida decorrentes dos movimentos civis que marcaram os anos 60 e à crescente ameaça de um inverno nuclear causado por uma guerra nem sempre tão fria, começaram a despertar para os riscos da degradação ambiental e da miséria espiritual de um modelo de civilização incapaz de zelar pela sua própria e única morada. Jung não viu Neil Armstrong se tornar em 1969 o primeiro ser humano a caminhar na Lua, e por decorrência lógica tampouco conheceu os desdobramentos das outras missões espaciais, dentre as quais e dignas de relevância as primeiras imagens da Terra total vista do espaço, ícones fotográficos frutos do impressionante avanço científico e que alimentaram o imaginário coletivo (servindo de ilustração perfeita para uma certa teoria que surgiria nessa época, a de James Lovelock) ao retratarem o planeta flutuando com toda a sua fragilidade, integridade e complexidade no fundo negro e inóspito do cosmo. Até onde se sabe, no momento em que essas imagens foram divulgadas, pela primeira vez em 3.5 bilhões de anos uma geração de terranos (portanto não apenas seres humanos, mas representantes de qualquer espécie viva ou extinta) tinha o assombroso privilégio (que nós nos acostumamos a trivializar, como tudo o mais, mas que é de fato assombroso no sentido absoluto do termo) de visualizar o próprio planeta a partir de um ponto de vista totalmente externo, o que definitivamente popularizou a imagem da Terra como joia do sistema solar e mais belo dos mundos conhecidos. Esse lapso entre o falecimento de Jung e a mudança cultural em curso a partir dos anos 60 explicita a necessidade de relativizar esta que foi uma das suas últimas reflexões registradas. Sem dúvida que a análise junguiana sobre o homem moderno – o homem do início da década de 60, mas em ampla medida também o homem deste século XXI – segue atualíssima por inúmeras razões, especialmente se nos detivermos nos sucessivos fracassos políticos que os líderes mundiais têm sistematicamente garantido nos encontros internacionais, convocados para debater os riscos das mudanças climáticas e outros dilemas. Ainda assim, resta aí uma centelha viva que talvez tenha escapado a Jung por ter lhe faltado tempo para testemunhar as ações e ideias do movimento ambientalista moderno e sua difusão mundial em diferentes níveis de adesão. Que ele viesse a concordar com Eliade reconhecendo a espiritualidade ecológica que emergiria desse movimento como "(...) a recordação de uma experiência religiosa degradada" (ELIADE, 1992, 126), não anula o fato óbvio desta ainda ser, degradada

ou não, uma manifestação da alma do sujeito moderno, uma *fome*, o que deveria implicar a relativização do diagnóstico que aponta a dessacralização absoluta da natureza no mundo atual.

É preciso reconhecer, contudo, que o trovão, o raio, o rio, as pedras, as plantas e animais parecem de fato mais dessacralizados que nunca nesta ordem mundial que se mostra incapaz de reformular seu *ethos* a tempo de reverter ou minimizar o atual quadro de grave crise ambiental, e neste sentido a análise de Jung parece estar correta. Por outro lado, seria impreciso esquecer que há numa escala global coletivos amplos, diversificados e difusos de pessoas, muitas destas cidadãs das nações mais desenvolvidas – aquelas com maior responsabilidade histórica pelos rumos incertos do planeta, mas também com os direitos civis menos comprometidos a ponto de poderem tentar oferecer, com uma margem de sucesso talvez um pouco maior alguma resistência ao *status quo* –, que bem diferente do que Jung sugere ainda guardam profundas conexões espirituais (no sentido literal ou figurado, pouco importa) com a natureza, e que, contradizendo o famoso pensador, não apenas não se sentem solitárias no cosmo como justamente encontram no mundo natural uma fonte permanente de espiritualidade, uma *nova representação do sagrado* - para usar a expressão de Ferry - fundamentada nessa relação profunda, em parte devido ao fato de não encontrarem mais essa fonte nas religiões dominantes. Por ironia, parte da explicação para esse fenômeno deve-se muito a algumas das grandes conquistas da ciência moderna que como Jung observou aumentaram sem dúvida alguma o conhecimento sobre o mundo, mas que – no sentido oposto ao que aponta sua conclusão – não promoveram somente a diminuição do grau de humanização da humanidade (o que é correto se nos ativermos a certos aspectos da vida moderna e a uma concepção de ciência compatível com a razão fechada), mas também possibilitaram por outras vias a reconexão profunda desta com a natureza através do desvelamento de um cosmo ainda mais belo e complexo do que jamais pensamos, digno, portanto, de ser reverenciado e venerado. É esta trajetória improvável, este aparente reencantamento em curso – na verdade bem no seu início, logo sujeito a todos os percalços e promessas de um empreendimento dessa envergadura – que interessa a partir de agora.

3.2 A dimensão espiritual do meio ambientalista

“Eu acredito no cosmo. Todos nós estamos ligados ao cosmo. Veja o sol. Se não houvesse sol, nós não poderíamos existir. Então a natureza é meu Deus. Para mim, ela é

sagrada. Árvores são os meus templos e florestas são minhas catedrais” (apud in TAYLOR, B., 2010, p.176). Ao contrário do que possa sugerir – e que alguns pensadores da primeira metade do século passado como Jung talvez imaginassem – esta declaração de profunda reverência pelas forças naturais do planeta não foi pronunciada por um representante de algum povo original, mas sim por uma das figuras políticas mais importantes do século XX, o homem que assumiu a responsabilidade (tornando-se odiado e respeitado por isso) de levar adiante transformações definitivas num dos modelos civilizatórios mais polêmicos da história, um experimento construído a partir de uma ideologia moderna que ganhou corpo durante o século XIX em resposta à profunda crise social causada pelo avanço do capitalismo industrial em escala global, mas em particular no Ocidente. Esse modelo foi o comunismo, seu experimento maior a antiga União Soviética e o autor desta declaração explicitamente pagã seu último presidente, Mikhail Gorbachev, que mais tarde se tornaria presidente da Cruz Verde Internacional.

Dentre tantas citações possíveis de serem escolhidas, todas igualmente proferidas por personalidades importantes do mundo da ciência, política, religião e das artes, a escolha de Mikhail Gorbachev oferece a meu ver uma camada a mais de provocação justamente pelo seu vínculo histórico com o comunismo de estado, cujos símbolos eram a foice e o martelo, ferramentas de trabalho que representam não apenas a força e centralidade do proletariado como também o impulso humano para domesticar e utilizar a natureza a seu favor através do esforço e engenho que confirmam a singularidade da nossa espécie. Neste aspecto fundamental o modelo soviético em nada difere do sistema capitalista industrial. Ambas as ideologias cultuam o progresso e têm como meta o desenvolvimento material ininterrupto. São por isso lados opostos de uma mesma moeda, tanto que contribuíram cada uma ao seu modo e com as armas e alcance de que dispunham para o acirramento da crise ambiental ao longo da segunda metade do século XX. E também não por acaso ambas fizeram uso da ciência de maneira suicida, desenvolvendo e acumulando numa escala monumental ogivas nucleares capazes de destruir a comunidade da vida terrestre inúmeras vezes.

À primeira vista, portanto, pode causar um certo estranhamento o fato de um dos líderes máximos da URSS, um homem que à sua época teve nas mãos o comando de um dos maiores impérios bélico-industriais jamais erguidos, expressar ideias pagãs que sugerem extrema afinidade com uma cosmovisão ancestral antagônica às ideologias dos modelos civilizatórios modernos que direcionaram o curso da história mundial no século passado. No entanto, ao contrário do que se pode pensar, a declaração de Gorbachev é antes um indício claro de que sobrevive latente nas sociedades contemporâneas, os experimentos históricos que

em tese se mostram como o contexto mais improvável para esse fenômeno ocorrer, e particularmente em certos círculos destas um sentimento tácito e difuso de veneração à natureza (que no contexto da modernidade remonta, claro, ao Romantismo), uma forma de espiritualidade multifacetada que tem como fundamento primeiro a sacralidade das criaturas e ecossistemas que no conjunto, incluindo nisto nossa própria espécie, são identificados como manifestações vivas do próprio planeta Terra. Há quem defenda inclusive que esse fenômeno é mais difundido do que se pensa, guardando por isso o potencial de se constituir como uma expressão espiritual relevante e de alcance mundial em algum auspicioso momento futuro, uma espécie de *religião da natureza*, apesar da distância no tempo e com frequência no espaço que separam – usando uma expressão de Mircea Eliade (1992) – esses “*dois modos de ser no mundo*”, as sociedades mais desenvolvidas do século XXI e as formas arcaicas de espiritualidade pagã.

3.2.1 Gaia e as novas representações do sagrado: “*dark green religion*”

De todos os círculos sociais contemporâneos nenhum se mostra tão afinado com a ideia de uma espiritualidade baseada na natureza quanto um certo segmento do multifacetado ambientalismo moderno. Segundo o antropólogo norte-americano Bron Taylor, autor de um estudo que investiga esse fenômeno (*Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future*), este grupo ao qual ele se refere como meio ambientalista/ambiental (*environmentalist/environmental milieu*) caracteriza-se por reunir uma ampla diversidade de pensadores e ativistas de diferentes áreas e tendências que a rigor compartilham certos princípios gerais sobre a natureza e o lugar dos seres humanos nela, e por essa razão são por ele agrupados no amplo conceito de “religião ecológica escura” (*dark green religion* ou DGR, conforme utilizarei daqui por diante). Para os que pertencem a este grupo a natureza possui valor intrínseco e deve ser cuidada com reverência, sendo reconhecida como sagrada. Fica evidente aqui a ressonância entre este meio ambientalista identificado por Bron Taylor e o meio progressista identificado por Gordon Lynch e já comentado no primeiro capítulo.

“O termo espiritualidade”, esclarece Bron Taylor, “é associado com natureza e religiões da natureza com uma frequência maior do que religião” (2010, p.3). Apesar da ressalva, o estudioso opta por utilizar ambos os termos de maneira indiferenciada, intercalando-os ao longo do seu trabalho – como ilustrado no título (religião) e no subtítulo

(espiritualidade) de seu estudo. Sua proposta é menos investigar a fronteira que definiria cada termo que investigar semelhanças que ajudem na compreensão do fenômeno cultural em questão. Por esse motivo, ao empregar o termo religião Bron Taylor explica que com isso não pressupõe necessariamente a crença em seres sobrenaturais, mas sim que se interessa por identificar valores reconhecidos como sagrados e portanto capazes de unir (*religare*) grupos e pessoas em torno de princípios e ideais comuns. O estudioso entretanto ressalta a diferença entre o que se chama de “religião ecológica” (*green religion*) e o tema específico do seu estudo, “religião ecológica escura” (*dark green religion*). O primeiro, ao contrário do segundo, diz respeito a uma tendência reformista em curso desde os anos 60 do século passado no interior de algumas das tradições religiosas dominantes, talvez em especial no contexto do cristianismo, e que busca estabelecer a proteção do meio ambiente como parte das obrigações morais dos seus fiéis, o que levou alguns estudiosos a utilizarem os termos “ecologização das religiões” (*greening of religion*), “ambientalismo religioso” (*religious environmentalism*) e até ecoespiritualidade (*ecoespirituality*). No caso de Bron Taylor o foco é outro. Seu interesse se concentra nos grupos que não apenas não estão vinculados às principais tradições religiosas como via de regra encontram nestas seus principais oponentes e críticos (particularmente as tradições monoteístas), a despeito de eventualmente compartilharem alguns posicionamentos. Finalmente, coube à escolha do adjetivo “escuro” (*dark*) uma dupla significação: sugerir principalmente a noção de *profundidade* (comprometimento com os princípios espirituais fundamentais), mas também servir no sentido oposto para sinalizar o lado *sombrio* que às vezes certos indivíduos e grupos revelam através de ações e discursos misantrópicos.

Esclarecidos tais aspectos terminológicos torna-se possível detalhar melhor a definição de Bron Taylor para o termo DGR. Este se trata de um fenômeno cujo sistema de valores expressaria “*um profundo senso de pertencimento e conexão com a natureza*”, a “*percepção da terra e dos seus sistemas vivos como sagrados e interconectados*”, uma concepção “*ecologicamente profunda, biocêntrica, ou ecocêntrica, que considera todas as espécies como intrinsecamente valiosas, isto é, valiosas independentemente da sua utilidade para os seres humanos*” (2010, p.13). Esse sistema compreenderia ainda três aspectos importantes: (1) estaria baseado num sentido de parentesco (*kinship*) com o restante da comunidade da vida a partir do reconhecimento da teoria darwiniana que explica a evolução de todos os seres a partir de um ancestral comum; (2) demonstraria um sentimento de humildade diante das descobertas cosmológicas que comprovam a condição inexpressiva da humanidade quando comparada com a magnitude do universo e, conseqüentemente,

autorizaria a crítica à arrogância e pretensa superioridade da nossa espécie; (3) seria reforçada por uma “*metafísica da interconexão*” (influência mútua) e pela noção de interdependência (dependência recíproca), conforme explica a ciência de ponta, em especial a ecologia e a física. É explícito, portanto, o papel privilegiado da ciência moderna no que tange aos fundamentos da DGR, apesar de algumas manifestações desta dialogarem abertamente com ideias que não contam com o respaldo científico ortodoxo, aproximando-se mais do pensamento místico das grandes tradições espirituais e dos chamados "cientistas independentes".

Bron Taylor elabora uma tipologia que organiza a DGR em quatro diferentes tendências, ressaltando, porém, a permeabilidade e maleabilidade das fronteiras que caracterizam cada uma delas. Essas tendências expressariam nos detalhes a variedade de cada corrente de pensamento e na unidade a compreensão geral que possibilita a reunião desses entendimentos, relacionados entre si mas distintos.

Tabela 2: Quatro tipos de *dark green religion*

	Animismo	Religião Terra-Gaiana
Supernaturalismo	<i>Animismo Espiritual</i>	<i>Espiritualidade Gaiana</i>
Naturalismo	<i>Animismo Naturalístico</i>	<i>Naturalismo Gaiano</i>

Fonte: reproduzido de TAYLOR, B., 2010, p.15

Animismo no sentido utilizado por Bron Taylor é a percepção de que animais, plantas, minerais ou mesmo manifestações da natureza teriam uma alma/espírito e/ou algum tipo de consciência e/ou poderes/inteligência especiais. Seriam portanto seres animados (do latim *anima*, o que tem vida, alma, que respira) ou por inteligências espirituais (no caso da vertente naturalista, *animismo espiritual*), ou por forças vitais (no caso do *animismo naturalístico*, que contempla perspectivas agnósticas e ateias), e por essa razão gozariam “*da sua própria integridade, modos de ser, personalidade, e até inteligência*” (2010, p.15), o que tornaria possível o estabelecimento de algum nível de comunicação, compreensão e respeito mútuo entre esses seres e a nossa espécie. Por essa razão o animismo reconhece a condição sagrada do mundo não-humano, podendo em certos casos até reverenciá-lo ou venerá-lo. Dentre os exemplos possíveis de personalidades que seguem a filosofia animista estaria uma das cientistas mais respeitadas e admiradas do mundo, a famosa primatologista britânica Jane Goodall – que entre outras descobertas observou chimpanzés fazendo uso de longos gravetos para se alimentar de cupins e formigas, a primeira prova de ferramentas sendo utilizadas por não-humanos –, nomeada em 2002 pela ONU Embaixadora da Paz e considerada por Bron

Taylor a “*mais importante missionária animista do mundo*” (apesar de também revelar, segundo o estudioso, afinidades com o naturalismo gaiano). Em diversos depoimentos Goodall descreve a sensação de pertencimento quase místico que sente quando penetra as florestas tropicais da África central, bioma onde durante décadas desenvolveu seu trabalho pioneiro.

Eu estava me aproximando cada vez mais dos animais e da natureza, e como resultado, estava cada vez mais perto de mim mesma e mais e mais em sintonia com o poder espiritual que eu sentia ao meu redor. Para aqueles que já experienciaram a alegria de estar sozinho com a natureza há realmente muito pouco a ser dito; para aqueles que nunca vivenciaram isso, minhas palavras não conseguirão descrever a poderosa, quase mística compreensão da beleza e eternidade que me alcançou, de forma súbita e totalmente inesperada... Quanto mais tempo eu passava sozinha, mais eu me tornava uma com a floresta mágica que era agora a minha casa. Objetos inanimados desenvolveram suas próprias identidades e, como meu favorito santo, Francisco de Assis, eu os nomeei e os saudei como amigos... Em particular me tornei intensamente consciente do estado de existência [being-ness] das árvores. (Jane Goodall *apud in* TAYLOR, B., 2010, p.27).

Religião Terra-Gaiana, por sua vez, seria uma forma de compreender a natureza a partir de uma visão organicista que concebe a biosfera (seja o planeta e/ou o universo) como algo vivo e consciente – no sentido literal ou metafórico –, uma espécie de macro-organismo constituído pela inter-relação de diferentes partes autodependentes. O que Bron Taylor chama de Espiritualidade Gaiana, no entanto, seria a expressão supernaturalista dessa tendência, fundamentada em trabalhos de pesquisadores poucas vezes reconhecidos pelo *mainstream* científico e que dialogam com cosmovisões panteístas, panenteístas ou holísticas. A natureza última desse superorganismo consciente é variada, podendo ser compreendida “*como expressão ou parte de Deus, Brahma, do Grande Mistério, ou qualquer outro nome utilizado para simbolizar um cosmo divino*” (2010, p.16), o que o torna uma visão espiritual bastante popular entre adeptos da cultura Nova Era e neo-místicos em geral. Já a vertente naturalista desconsidera esta dimensão sobrenatural, mas sustenta ainda uma visão holística, concebendo essa ideia de um superorganismo consciente apenas como uma metáfora capaz de ilustrar as infinitamente complexas relações que conectam milhões de espécies distintas e quintilhões de seres vivos entre si e com os ecossistemas, que no conjunto dão forma a uma trama viva (“teia da vida”) que chamamos de biosfera, a frágil película que recobre o manto terrestre. Seja como for, em ambas as tendências defende-se o reconhecimento de algum tipo de parentesco entre humanos e os seres mais primitivos, além da possibilidade de comunhão com as demais criaturas. Com frequência os membros dessa vertente fazem uso de termos e expressões comuns à linguagem místico-religiosa para

expressar a reverência e assombro diante do mistério da vida. A referência à Teoria Gaia de James Lovelock e Lynn Margulis – que concebe o planeta Terra como um sistema integrado autorregulado – é aqui mais que evidente, ainda que esta não ofereça subsídios aos desdobramentos metafísicos da espiritualidade gaiana – seus autores sempre deixaram claro que o nome Gaia era apenas uma metáfora, uma licença poética para uma teoria fundamentada na ciência moderna. Lovelock, inclusive, é citado por Bron Taylor como um dos cientistas que endossam uma percepção naturalista gaiana.

Quatro bilhões de anos de evolução nos deram um planeta de incomparável beleza. Nós somos parte dele e através dos nossos olhos Gaia tem visto pela primeira vez o quão bela é. Nós temos encontrado justificativas para o nosso antigo sentimento da Terra como um organismo e devemos reverenciá-la novamente, e qual a melhor forma de fazer isso do que através de uma peregrinação. Gaia tem sido a guardiã da vida por toda a sua existência; nós rejeitamos seus cuidados por nossa própria conta e risco (...) (James Lovelock *apud in* TAYLOR, B., 2010, p.40).

Não há, ao contrário do que se possa pensar, qualquer incoerência ou sequer novidade no cultivo de uma espiritualidade baseada na natureza conforme se observa neste século XXI. Esta é a expressão mais recente de uma tradição místico-espiritual que no ocidente, particularmente nos países mais ricos, se estende no tempo até muitos séculos atrás, sendo por isso mesmo difícil traçar sua origem exata. Atendo-nos ao período histórico mais próximo e assumindo como baliza o início da Era Moderna no Ocidente, historiadores e demais estudiosos dessa temática costumam citar dois nomes que aparecem sempre como fortes influências para a tradição a qual pertence a DGR. Espinosa e Rousseau, por razões complementares, legaram ideias sobre o lugar do homem na natureza e inspiraram outros que os seguiram, refletindo preocupações e sensibilidades que hoje se mostram ainda mais crônicas e urgentes que no passado. O primeiro com o seu panteísmo organicista e a noção de que Deus é a natureza, e que não por acaso sempre foi citado por Arne Naess, fundador da ecologia profunda (*deep ecology*), como uma das suas grandes influências; o segundo, o filósofo genebrino, com sua crítica à civilização como corruptora da humanidade e louvação das qualidades do “bom selvagem”, aquele que por ainda viver em estado de natureza preservava a bondade inata aos da nossa espécie.

Mas são pensadores posteriores, no entanto, os que serviram como influência definitiva para essa transformação cultural. No contexto do pensamento anglo-saxônico, que sem dúvida alguma é o terreno mais prolífico na produção de intelectuais dispostos a repensar o lugar do homem na natureza e sua relação com esta, é obrigatório o reconhecimento do legado de alguns pensadores que entre meados do XIX e do XX escreveram com paixão e

verve influenciados pelos ideais românticos representados por Goethe, Blake, Wordsworth, Shelling e outros, e assim inaugurando toda uma tradição notoriamente pagã-panteísta que até hoje rende frutos no meio ambientalista. “*Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau e John Muir*”, ressalta Bron Taylor, “*são com freqüência e apropriadamente creditados por catapultarem espiritualidades relacionadas à natureza à proeminência na vida e políticas ambientais norte-americanas*” (2010, p.42).

Emerson (1803-1882), à frente de um movimento cultural constituído por artistas e intelectuais, o Transcendentalismo, foi, segundo Bron Taylor, uma figura central ao desenvolver em seus escritos uma ampla temática que acabaria sendo incorporada às manifestações posteriores de DGR e outras variações de religiões da natureza. Estas seriam: um sentimento místico panteístico de pertencimento à natureza; percepções animísticas; a convocação para que a natureza fosse experienciada diretamente; a crença de que todos os objetos naturais podem despertar reverência; uma crítica das culturas humanas míopes e superficiais que não são capazes desses entendimentos; a convicção de que uma relação espiritual com a natureza é mais fácil entre crianças que entre adultos (TAYLOR, B., 2010, p.49).

Thoreau (1817-1862), profundamente influenciado pelo pensamento de Emerson, terminou por se tornar a principal referência dentre os adeptos das DGR, a despeito de sua morte prematura aos 44 anos. Segundo Bron Taylor ele é considerado “*o mais importante inovador do pensamento ambiental americano*” (2010, p.54), sendo reconhecido atualmente como um “*líder ecoespiritual*” (idem, p.57). Em seu estudo o antropólogo destaca oito pontos fundamentais do pensamento de Thoreau: (1) a celebração e apologia da natureza, principalmente no seu aspecto selvagem, em oposição às sociedades humanas, daí sua frase mais famosa e influente “*na natureza selvagem (wild) reside a salvação do mundo*”; (2) a natureza como fonte de sabedoria, e por isso a importância de vivenciar experiências diretas nos ermos intocados, estabelecendo laços profundos com esse outro mundo; (3) o caráter religioso das suas ideias e maneira de se expressar, conferindo à natureza um caráter sagrado para além do conhecimento científico; (4) a noção de interdependência e a crença de que a humanidade poderia aprender com a natureza e, portanto, estabelecer uma relação de parceria com esta; (5) uma filosofia moral ecocêntrica pautada por um senso de amor e parentesco com a natureza que o direcionava a uma ética não-antropocêntrica e centrada na vida; (6) a convicção da interconexão entre tudo e conseqüentemente um senso de pertencimento à Terra, não apenas durante a vida mas também após a morte na medida em que retornamos para ela ao final da nossa existência; (7) a necessidade da humanidade se aprimorar moral, científica e

espiritualmente, a valorização da percepção de mundo dos povos nativos e de pessoas das zonas rurais, ambos mais propícios a reconhecerem os vínculos profundos com a natureza; (8) a sugestão da necessidade de buscar um caminho comum entre a ciência e a espiritualidade (TAYLOR, B., 2010, p.51).

John Muir (1838-1914), filósofo e naturalista escocês que se mudou para os EUA e lá fundou o Sierra Club, uma das primeiras organizações conservacionistas do mundo, e que é considerado o idealizador do primeiro parque nacional da história (Yellowstone, Califórnia), foi por sua vez igualmente influenciado pelo pensamento de seus predecessores, Emerson e Thoreau. Segundo Bron Taylor seu “*senso de sacralidade da natureza como a base para a proteção ambiental talvez seja seu mais duradouro legado*” (2010, p.62). As reflexões de Muir reverberam as de Thoreau, ratificando a legitimidade do senso de pertencimento e comunhão com a natureza, a crítica à perspectiva antropocêntrica que concebe o mundo como um bem exclusivo da espécie humana e, portanto, sujeito aos seus caprichos e interesses, o reconhecimento da condição sagrada e do potencial curativo (não só físico, mas principalmente espiritual) dos ambientes naturais, em contraste com a civilização. Sustentava, portanto, uma visão claramente pagã e animista, sugerindo inclusive uma tendência organicista da Terra como algo vivo, antecipando nesse aspecto Lovelock. Para Muir a natureza é capaz de prover a humanidade com experiências espirituais e sabedoria, o que também explica o recorrente uso de um vocabulário religioso para expressar suas ideias e o valor que conferia ao mundo imanente (TAYLOR, B., 2010, p.61).

O pensamento ambientalista anglo-saxônico contou com vários outros nomes que, sob a influência desta “santíssima trindade”, deram continuidade a essa tendência do pensamento ambientalista. Aldo Leopold (1887-1948), ao longo da primeira metade do século XX, elaborou uma das mais permanentes reflexões a respeito das relações entre a humanidade e o planeta, a qual deu o nome de *ética da terra (land ethic)*, e que “*muitos consideram ser a principal expressão de uma ética ecocêntrica*” (TAYLOR, B., 2010, p.31). Rachael Carson (1907-1964) e James Lovelock (1919), ambos já citados aqui, também reconheceram o legado intelectual e espiritual desses pensadores. Sem saber Emerson, Thoreau e Muir, juntamente com vários pensadores que os antecederam e os sucederam, terminariam por lançar as bases para uma nova proposta de relação entre a humanidade e a Terra, semeando um fenômeno que hoje talvez seja mais influente do que pensamos.

3.2.2 O lado sombrio de Gaia: um dilema

Como já foi observado o adjetivo *dark* justifica-se também por um viés negativo e não apenas como expressão da profundidade dessa perspectiva ambiental. É fato que muitas vezes tal viés só se confirma enquanto tal quando em contraste com as impressões e aspirações que outros grupos sustentam sobre os princípios e ideais da DGR. Bron Taylor comenta alguns exemplos possíveis de atitudes e posições que costumam ser criticadas e condenadas por setores da sociedade que não se identificam – e em diversos casos sequer toleram – essa vertente do ambientalismo moderno. Aqui me deterei brevemente naquelas que compreendo como as mais importantes.

É preciso reconhecer que alguns discursos extremistas de proponentes da DGR vão além da crítica ao antropocentrismo, ecoando uma irremediável misantropia e expressando tácita ou explicitamente um ódio pela humanidade – orientação filosófica muitas vezes tachada como “eco-fascista”, ou como prefere Luc Ferry (2009), “*anti-humanística*”. Tais discursos são minoritários quando comparados com a ampla e diversificada produção intelectual desse fenômeno, o que não impede que inflamem fortes reações contrárias, em especial por parte daqueles que de antemão não compartilham ou sequer simpatizam com o ideário da DGR. Tal escopo misantrópico é amplo e se concentra principalmente na argumentação a favor do desaparecimento ou redução expressiva dos seres humanos, ou mesmo da civilização como um todo, não raro acusados de se comportarem como se fossem um tipo de vírus/câncer atacando o organismo-Gaia/Terra.²³ Tais argumentos envolvem, entre outras manifestações, a louvação de epidemias (entre elas a AIDS e a gripe aviária) como instrumentos da natureza que ajudam no controle da proliferação humana e também como potenciais agentes de extermínio da nossa espécie. A mesma reação se verifica no que tange

²³ Há uma passagem no filme *Matrix* (1999), uma das produções culturais mais influentes desta virada de milênio, que reproduz com precisão esse tipo de argumento identificado como misantrópico e que merece ser citada devido a sua historicidade, por ilustrar ideias que só poderiam ser formuladas numa época que se encontra diante de tamanha crise ambiental. Num certo momento desta distopia cinematográfica o personagem-vilão Agente Smith (que não é um ser humano e sim um programa de computador desenvolvido para garantir a integridade da realidade virtual chamada Matrix, o ambiente ilusório que reproduz o mundo do fim dos anos 90 e onde todos os escravos humanos plugados neste sistema acreditam ainda viver) diz a Morpheus, personagem-herói e um dos poucos da nossa espécie que conhece a verdade por trás das aparências: “*Eu gostaria de compartilhar uma revelação que tive durante o meu tempo aqui. Isso me ocorreu quando tentava classificar sua espécie e percebi que vocês não são realmente mamíferos. Todo mamífero deste planeta desenvolve instintivamente um equilíbrio natural com o ambiente à sua volta, mas vocês humanos não. Vocês se movem para uma área e se multiplicam e multiplicam até todos os recursos naturais serem consumidos e não haver outra opção para sobreviver a não ser espalharem-se para outras áreas. Há um outro organismo neste planeta que segue o mesmo padrão. Você sabe qual é? Os vírus. Seres humanos são uma doença, um câncer deste planeta. Vocês são uma praga e nós somos a cura*”.

às grandes tragédias provocadas por terremotos, furacões, tsunamis e outros cataclismas de larga escala, quando dezenas de milhares de vidas humanas se perdem. Não necessariamente tais manifestações misantrópicas clamam pela extinção total dos seres humanos, eventualmente o argumento expõe seu alinhamento com um discurso anti-civilizatório e o desejo de que com o colapso da civilização tal como a conhecemos nossa espécie, reduzida a uma fração da população atual, seja obrigada a rever seu estilo de vida retornando à maneira sustentável que durante milênios configurou o modo de ser dos nossos ancestrais, melhor integrados na grande comunidade da vida terrestre. Parte considerável das críticas a esses argumentos se originam entre intelectuais de esquerda que acusam os que manifestam essa misantropia como incapazes de compreender as relações político-econômicas que regem o sistema capitalista mundial e sua lógica insaciável de acumulação e consumo, que assim errariam o foco ao se concentrarem na questão populacional (que envolve diretamente as grandes massas que habitam os países mais pobres e ainda em desenvolvimento) e deixando de lado o custo ambiental para a manutenção do padrão de vida que impera nos países mais ricos, especialmente no Ocidente, os principais responsáveis.

Ocorre às vezes dessa postura misantrópica extrapolar o campo das ideias e se materializar em ações que costumam ser denominadas como “*eco-terroristas*” – e que nos EUA, por exemplo, são consideradas pelo FBI como a principal ameaça doméstica à segurança nacional do país (TAYLOR, 2010, p.101). Seus agentes tendem a ser rotulados como “*ambientalistas radicais*”, apesar deste termo carecer de precisão e às vezes também servir para abrigar outras vertentes do movimento ambientalista pouco inclinadas para ações desse tipo, como a ecologia profunda. Os métodos e objetivos podem variar enormemente, mas no geral envolvem o ataque às instalações de empresas ligadas a desmatamento, mineração e extração de petróleo, a concessionárias de automóveis, a laboratórios e centros de pesquisa que desenvolvem estudos em certas áreas (como transgenia) e/ou que utilizam animais em seus testes, a parques e zoológicos e frotas de navios baleeiros, entre outros alvos similares. Raramente os ataques colocam em risco seres humanos, uma vez que a destruição costuma se limitar à estrutura material que permite a continuidade das práticas condenadas. Há também grupos e indivíduos mais brandos que priorizam ações de desobediência civil. Por trás desses atos pulsaria um sentido de urgência diante da aparente letargia e limitações das formas tradicionais e mais moderadas de protesto, o que em última instância justificaria para alguns a moralidade dessas ações diretas (TAYLOR, B., 2008, p.1333). Além disso é também relevante considerar que historicamente movimentos de cunho religioso tendem a se tornar inflamados e eventualmente rebeldes quando diante de um contexto histórico milenarista/

apocalíptico como parece querer de certo modo dar as caras neste novo século, geralmente *“combinado com a crença de que é uma obrigação religiosa resistir ou guiar os demais no fim eminente, ou defender valores sagrados diante de um cataclismo que se desdobra”* (TAYLOR, B., 2010, p.84).

Um terceiro tipo de posicionamento das DGR que costuma ser apontado por certos grupos como evidência do “obscurantismo ecológico”, mas agora atuando estritamente no campo das ideias, é a crítica que muitas dessas vertentes do ambientalismo moderno fazem às religiões institucionalizadas e em particular às tradições monoteístas. Apesar de não ter sido o primeiro a traçar uma conexão entre a cosmovisão legada pelo cristianismo e a postura ocidental de indiferença à natureza, o historiador norte-americano Lynn White é ainda hoje reconhecido por um artigo pioneiro que em 1967 desenvolveu esses argumentos, tornando-se desde então um clássico apesar das diversas críticas recebidas nas décadas seguintes. Com *“The Historical Roots of our Ecological Crisis”* (*As raízes históricas da nossa crise ecológica*) White deu início a *“um extenso debate sobre o papel da religião na criação e sustentação do cada vez mais bem sucedido controle ocidental sobre o mundo natural através da tecnologia”* (WHITNEY in TAYLOR, B., 2008, p.1735). O resultado foi uma série de estudos explorando a mesma temática e a divulgação e popularização, entre a maioria dos que se alinham aos princípios da DGR, de que o cristianismo e demais “religiões dos livros” (judaísmo e islamismo) são inquestionavelmente uma das fontes que alimentam o antropocentrismo das culturas que seguem essas tradições. Como observou Joseph Campbell, *“as tradições bíblicas do judaísmo, do cristianismo e do islamismo falam com menosprezo das assim chamadas religiões da natureza. A mudança de uma religião da natureza para uma religião sociológica torna difícil para nós religar-nos à natureza”* (CAMPBELL, 1990, p.67). Esse tipo de interpretação tem alimentado reações variadas, algumas bastante críticas.

Há os que apoiam a possibilidade de um “ecologização das religiões”, uma revisão de costumes e orientações que busquem se adequar às inquietações planetárias desse novo milênio. De fato já se acumulou um vasto material corroborando essas iniciativas, com encontros de grupos religiosos e inter-religiosos promovendo o diálogo a partir de uma perspectiva mais sustentável em termos ambientais. Parte desse esforço inclui a releitura dos textos religiosos a luz de interpretações que busquem fundamentar uma cosmovisão mais afinada com os desafios ecológicos postos. Desta forma, no que tange ao cristianismo, uma leitura que prevalece entre os que buscam a moderação e a abertura de canais de diálogo defende que os homens são meros zeladores, os regentes escolhidos pelo Criador, com obrigações e responsabilidades para com as demais criaturas irmãs. *“O deslumbramento que*

nos tira o fôlego quando nos deparamos com a natureza na sua plenitude”, defende o teólogo e biólogo molecular Alister McGrath, *“é por si só o símbolo ou sinal do profundo significado espiritual da criação, que, quando corretamente interpretada, nos convida a apreciá-la, honrá-la e respeitá-la”* (2003, p.26).

Mas há entre adeptos da DGR os que acreditam que sem a superação da estrutura de pensamento antropocêntrico incrustada no inconsciente coletivo do mundo ocidental jamais será possível fazer vingar uma nova forma de relação entre a humanidade e a natureza (uma vez que as nações atreladas a essas tradições detêm parte considerável do poder mundial). O maior ponto de tensão talvez seja justamente o debate acerca do lugar da humanidade no milagre da Criação e principalmente o quanto este lugar mitológico ainda alimenta e direciona as decisões tomadas pelo homem moderno. O esforço por parte de alguns círculos religiosos para desconstruir a imagem do ser humano como legítimo senhor da Natureza delegando-lhe a divina tarefa de zelar pelo mundo – seríamos os regentes, atuando em nome do rei (Deus) e prestando-lhe contas quando chamados à sua presença – é muitas vezes encarado como uma evidência do quão enraizada ainda é a perspectiva antropocêntrica das religiões monoteístas, expondo para alguns entendimentos os limites de qualquer negociação possível. O combate à crença de que somos os filhos mais amados, imagem e semelhança de um Deus que se fez humano, logo de certa forma também senhores de tudo o que voa, nada, caminha e rasteja, provoca naturalmente a animosidade e a resistência de certos setores religiosos para com a DGR, em especial – como seria de se esperar – entre os mais conservadores, que se veem às voltas com o que se parece com releituras modernas de antigos adversários que durante séculos resistiram à cruz e à espada até serem finalmente subjugados – para sempre, conforme acreditavam –, os povos pagãos de todo o mundo.

Seja como misantropos, eco-fascistas, eco-terroristas ou neo-pagãos, é certo que não são poucos os que se opõem ao pensamento e às práticas que materializam a cosmovisão e espiritualidade da DGR, expondo facetas desta que merecem de fato atenção e análise crítica. Contudo, no balanço geral, os riscos oferecidos pela DGR são desprezíveis quando considerados os riscos da inação diante da crescente degradação ambiental em curso. É esta ao menos a conclusão de Bron Taylor quando considerado o suposto *lado negro* dessa vertente do ambientalismo moderno, o que o aproxima da posição do filósofo David Ehrenfeld, que na sua obra mais famosa, *A arrogância do humanismo*, sustentou que aqueles que mantêm um entusiasmo inabalável neste caminho ecocida em que nos encontramos é que são, afinal, os verdadeiros misantropos (1992, p.202). Bron Taylor ressalta ainda que o fato de um dos pilares da DGR ser a convicção de que toda forma de vida tem valor intrínseco serve

quase sempre como uma orientação do que realmente esperar desse fenômeno, o reconhecimento da legitimidade de todos os seres vivos inclusive os seres humanos (2010, p.218).

Muito mais perigoso é o atual rumo, com crescentes números de seres humanos ingenuamente manejando o aumento do consumo per capita dos ecossistemas mundiais, diretamente causando um declínio concomitante nos serviços disponibilizados pelo planeta, que ameaçam levar ao colapso ambiental e social em algum momento do século XXI. (TAYLOR, B., 2010, p.219)

3.3 Religião da natureza e nova mitologia

Em *O poder do mito*, transcrição da famosa entrevista concedida em 1988 ao jornalista Bill Moyers, Joseph Campbell considera que ainda levará um tempo para que a moderna civilização contemporânea elabore uma mitologia própria, uma vez que em nosso momento histórico “*as coisas estão mudando rápido demais para chegarem a ser mitologizadas*” (CAMPBELL, 1990, p.44). No entanto, explica o mitólogo, nossa época já anuncia novos símbolos carregados de potencial mitológico, imagens que ao contrário de muitas outras forjadas em contextos culturais do passado refletem com propriedade os sonhos, pesadelos e desafios deste novo milênio. Num trecho que merece ser citado, Campbell oferece um esboço para essa nova mitologia que talvez já esteja em gestação ainda que sem garantia alguma de que poderá ou não se estabelecer em algum momento.

MOYERS: Os cientistas começam a falar abertamente sobre a Gaia Ciência.

CAMPBELL: É isso mesmo, todo o planeta como um só organismo.

MOYERS: Mãe Terra. Será que os novos mitos brotarão dessa imagem?

CAMPBELL: Bem, alguma coisa, sim. Você não pode prever que mito está para surgir, assim como não pode prever o que irá sonhar esta noite. Mitos e sonhos vêm do mesmo lugar. Vêm de tomadas de consciência de uma espécie tal que precisam encontrar expressão numa forma simbólica. E o único mito de que valerá a pena cogitar, no futuro imediato, é o que fala do planeta, não da cidade, não deste ou daquele povo, mas do planeta e de todas as pessoas que estão nele. Esta é a minha idéia fundamental do mito que está por vir. E ele lidará exatamente com aquilo com que todos os mitos têm lidado – o amadurecimento do indivíduo, da dependência à idade adulta, depois à maturidade e depois à morte; e então com a questão de como se relacionar com esta sociedade e como relacionar esta sociedade com o mundo da natureza e com o cosmos. É disso que os mitos têm falado, desde sempre, e é disso que o novo mito terá de falar. Mas ele falará da sociedade planetária. Enquanto isso estiver em curso, nada irá acontecer.

MOYERS: Então você sugere que daí começará o novo mito do nosso tempo?

CAMPBELL: Sim, essa é a base do que o mito deve ser. E já se encontra aqui: o olho da razão, não da minha nacionalidade; o olho da razão, não da minha comunidade religiosa; o olho da razão, não da minha comunidade lingüística. Você percebe? E esta será a filosofia do planeta, não deste ou daquele grupo. Quando a Terra é avistada da Lua, não são visíveis, nela, as divisões em nações ou Estados.

Isso pode ser, de fato, o símbolo da mitologia futura. Essa é a nação que iremos celebrar, essas são as pessoas às quais nos uniremos (CAMPBELL, 1990, p.46).

Campbell, ainda ele, num rompante de ironia bem pesada, escreveu em algum lugar que mitologia é o nome que damos às religiões dos outros. De fato todas as grandes tradições de fé do mundo surgiram a partir de mitos locais que com o passar do tempo, expandindo seus territórios de influência e conseqüentemente seu poder secular, ganharam novos fiéis estabelecendo normas e estruturando-se em níveis hierárquicos, preservando mas eventualmente renovando seus dogmas. Dessa forma todas elas, cada uma no rincão de terra que lhes diz respeito, atuaram como forças civilizatórias – para o bem e para o mal – que influenciaram os rumos da História, e cujo legado inegável sobrevive até hoje naturalizado no cotidiano. Sua origem modesta como mitologia de alguma tribo específica, no entanto, é um detalhe indelével de seu passado.

René Dubos, cientista e ambientalista franco-americano, sugeriu nos anos 70 uma “*teologia da Terra*” que fosse capaz de reorientar a relação da humanidade com o planeta, partindo da convicção de que “*a nossa salvação depende de nossa capacidade de criar uma religião da natureza e um substituto para a magia ajustado às necessidades e ao conhecimento do homem moderno*” (1975, p.39). Desta forma ele considerou a possibilidade de vínculos profundos com a natureza serem refeitos a partir de uma perspectiva contemporânea, científica, aberta ao mistério do real.

Tanto o politeísmo quanto o monoteísmo estão perdendo o seu antigo poder no mundo moderno e por essa razão é comum presumir-se que a presente idade é irreligiosa. Mas pode ser que ao contrário estejamos nos movendo para um nível de religião mais alto. A ciência evoluiu atualmente da descrição de objetos e fatos concretos para o estudo das relações observadas em sistemas complexos. Podemos estar prestes a aprender de novo uma experiência de harmonia, uma sugestão do divino graças ao nosso conhecimento científico dos processos pelos quais a Terra se tornou preparada para a vida humana e dos mecanismos graças aos quais o homem se relaciona com o universo como um todo. Uma visão verdadeiramente ecológica do mundo tem matizes religiosos. (DUBOS, 1975, p.40).

Considerando o percurso que conduz da mitologia à religião e levando em conta a interpretação de Campbell sobre os sinais já visíveis de uma nova mitologia baseada numa sociedade planetária e na Terra como organismo vivo (ainda que esta imagem seja compreendida apenas como metáfora), temos aí uma introdução acerca de um fenômeno contemporâneo - marginal ou relevante, a depender da leitura que se faça - que Bron Taylor chamou de *nacionalismo terrestre* ou *religião cívica da Terra*, fundamentada numa espiritualidade de pertencimento e conexão com um planeta e universo considerados sagrados

(2010, p.187), e que Edgar Morin, percorrendo caminhos parecidos, poeticamente chamou de “*evangelho dos homens perdidos e da Terra-Pátria*” (2001, p.196).

O Movimento Panteísta Mundial, que Bron Taylor reconhece como uma adequada expressão de Gaia Naturalismo (2010, p.159), serve como exemplo porque tem procurado ao longo da última década construir um repertório mínimo de princípios capazes talvez de congregar pessoas em torno de uma visão científica que estimule e fortaleça o reconhecimento da condição sagrada da Terra e do cosmo. Fundado em 1999 pelo jornalista e ambientalista inglês Paul Harrison, o Movimento é um dos maiores e mais ativos grupos panteístas da atualidade, com mais de 70 mil membros ou simpatizantes no Facebook - e contando curiosamente com uma expressiva parcela de brasileiros entre estes, segundo seu organizador - e alguns milhares nos grupos e fóruns de discussão vinculados ao seu website. Não restam dúvidas quanto aos limites da participação concreta desses "membros" em atividades práticas organizadas ou estimuladas pelo Movimento. Como acontece com frequência nas redes sociais, a mera filiação a um certo grupo não garante sobremaneira o engajamento real em atividades ou tampouco o aprofundamento teórico nos seus fundamentos e bibliografia sugerida, podendo ser um indicativo de curiosidade ou interesse marginal apenas. De qualquer forma, o Movimento Panteísta Mundial merece alguma atenção não apenas porque serve como termômetro para aferir a simpatia do público contemporâneo por esse fenômeno e a necessidade que muitos têm de se declararem como reconhecedores da condição sagrada da Natureza, mas também porque conta com uma espécie de manual básico capaz de lançar luz às suas ideias. Seu objetivo é claramente se estabelecer como uma alternativa moderna capaz de dar conta de necessidades filosóficas e espirituais perenes sem entrar em conflito com a perspectiva científica da nossa época. Acompanhar seus pressupostos é uma maneira interessante de se aproximar desse fenômeno contemporâneo chamado de *espiritualidade* ou *religiosidade ecológica*.

Em *Elementos do Panteísmo: Reverência Religiosa da Natureza e do Universo* Harrison busca fazer um resgate histórico dessa perspectiva de mundo pontuando como em diferentes lugares e tempos ideias panteístas foram manifestadas por pensadores importantes. Dos pré-socráticos a Einstein (escolhido como um dos patronos do movimento), passando pelos filósofos estóicos, por Epicuro e Plotinus, Mestre Eckhart, Giordano Bruno e Espinoza, Goethe, Schelling e Hegel, Blake, Wordsworth, Whitman, Emerson e o biólogo alemão oitocentista Ernest Haeckel, além do famoso arquiteto norte-americano Frank Loyd Wright (que teria dito “*eu acredito em Deus, apenas chamo-o de Natureza*”) e diversos cientistas como Carl Sagan, David Suzuki e James Lovelock, entre vários outros nomes atuais, seriam

todos, em algum nível, simpatizantes ou assumidos panteístas. Igualmente, defende Harrison, expressões do pensamento panteísta podem ser identificadas em todas as tradições espirituais, particularmente nas Orientais como o budismo, o hinduísmo e o taoísmo. Sua intenção neste resgate é bastante óbvia. Como alguém interessado em reabilitar as ideias panteístas para a nossa época, Harrison tenta traçar essa genealogia do movimento a fim de conferir credibilidade histórica a ele. Seu objetivo é lembrar como as ideias panteístas, ainda que envoltas em diferentes roupagens e propostas nem sempre alinhadas nos detalhes, são na verdade uma das mais antigas formas de organização do pensamento humano (talvez até a forma de organização mental original), presentes nas mais distintas civilizações possivelmente porque representam um legado da longa jornada paleolítica, os milhares de anos em que submergimos nossos corpos e psiquês numa interação absoluta (e via de regra, dentro das limitações e contradições possíveis, equilibrada) com a Natureza, reverenciando-a nas suas infinitas manifestações antes mesmo de inventarmos nossos deuses antropomorfizados.

Para Harrison após um período extremamente favorável (o século XIX, época em que atuaram muitos dos pensadores citados acima e outros nomes conhecidos), as ideias panteístas passaram por um momento difícil até a metade do século XX, recuperando-se gradativamente até serem retomadas num crescente nas décadas finais. Se tal análise for correta, parece evidente que não há coincidências aqui: a emergência da questão ambiental no debate público teria sido decisiva para a reabilitação nas sociedades modernas desta forma ancestral de espiritualidade que aparentemente nunca desapareceu, apenas se contraiu, camuflou ou expandiu conforme as condições históricas de cada época.

O viés científico e materialista (no sentido estrito do termo), por isso a adjetivação "naturalista" como já foi ressaltado, é um fator estrutural nessa proposta panteísta e de fato seu principal recurso quando se auto define como uma orientação filosófica-espiritual apropriada à "*era espacial*". Não à toa um dos pensamentos mais populares do astrônomo e divulgador científico norte-americano Carl Sagan é citado no manual do movimento para servir como chancela intelectual. Trata-se de uma passagem de um de seus livros mais famosos (Pálido Ponto Azul) na qual ele afirma que "*uma religião, antiga ou nova, que acentuasse a magnificência do Universo revelada pela ciência moderna poderia atrair reservas de reverência e admiração ainda não canalizadas pelos credos convencionais. Mais cedo ou mais tarde, essa religião vai aparecer*" (SAGAN, 1996a, p.80). Neste aspecto, ainda segundo Harrison, esse movimento panteísta contemporâneo aproximar-se-ia de outras posições filosóficas como o "ateísmo positivo" ou (a contradição dos termos certamente provocaria a repulsa em muitos ateus) o "ateísmo religioso", que por sua vez seriam

expressões ateias menos interessadas em frisar a inexistência de um Deus ou deuses do que em se ocupar com a celebração (ainda que eventualmente através de uma linguagem e postura aparentemente religiosas) do Universo e de toda sua riqueza. Tal posição científica estruturante é o que faz com que o Movimento Mundial Panteísta seja identificado, no que tange à tipologia que classifica as tendências de DGR, como um exemplo ideal de naturalismo gaiano. Os avanços científicos, ao contrário do que se costuma pensar, não nos afastariam de toda forma de vida espiritual mas apenas daquelas que se sustentam a partir de premissas sobrenaturais não ancoradas no que os sentidos e a razão apreendem, interpretam e compreendem. Haveria nisto um retorno a concepções ancestrais a respeito da relação homem natureza, mas agora com a devida e inevitável mediação da ciência moderna. *"A Natureza, o universo vivo e não-vivo na sua totalidade, é tudo o que existe. Não há entidades sobrenaturais ou reinos espirituais separados. (...) A Natureza é vista como a única base real capaz de sustentar sentimentos religiosos."* (HARRISON in TAYLOR, B., 2012, 2008, p.1769). É a partir desse posicionamento que o Movimento se estrutura assumindo dois postulados fundamentais que organizam os demais preceitos: (a) a compreensão de que o Universo é digno de reverência; (b) a condição sagrada da Natureza.

"Todos os panteístas sentem que o Universo é de algum modo digno de profunda reverência; e eles também aceitam que o Universo é num sentido importante um campo unificado no qual todas as coisas individuais são partes interdependentes" (HARRISON, 2004, p.35). Neste sentido recusam a ideia compartilhada com frequência por panteístas não-naturalistas de que "o Universo é Deus" e principalmente a noção panenteística de que "Deus é o Universo" em favor de uma compreensão científica que reconhece o Universo em todo o seu esplendor como a fonte original que teria inspirado as tradições religiosas a elaborarem suas figuras divinas mitológicas, mas que não seria a expressão material de uma Consciência Divina. A força criadora e destruidora que permeia o Universo, além de sua imensidão inacessível à compreensão humana, teria servido como matéria-prima para a construção, especialmente na tradição monoteísta, de um Deus absoluto, também criador e destruidor, onisciente, onipresente e onipotente. Para os panteístas naturalistas essas duas últimas qualidades e características do Universo seguem sendo dignas de reverência, ainda mais agora quando o avanço do conhecimento científico começa a nos revelar frações mínimas mas impressionantes da complexidade e beleza do cosmo. Só não há a projeção neste de uma divindade. Daí a impossibilidade de conhecermos o propósito final - supondo que haja algum - do Universo. Não há revelação à disposição de ninguém; ao contrário, o que se anuncia como único horizonte possível é o aumento exponencial das nossas dúvidas e

questões na medida em que a ciência seguir jogando mais luzes sobre os enigmas naturais. A aceitação da dúvida é a aceitação do incompreensível, do inacessível, do Mistério, para usar um termo teológico. Longe de nos causar horror ou angústia, essa aceitação deveria favorecer a reverência. Há coisas, quase tudo na verdade, que são e permanecerão para sempre incompreensíveis para a razão humana. Celebrar o desconhecido aceitando nossos humildes limites é buscar uma visão científica menos arrogante, distanciando-se de algumas das certezas que iludiram a maioria dos cientistas do passado (e certamente alguns do presente) e aproximando-se de posturas mais humanistas e sábias, como as de Albert Einstein (apesar deste ter durante sua vida buscado o que chamou de *teoria única*, que seria a “unificação do conhecimento” capaz de permitir que segredos da natureza fossem decifrados, uma busca antiga na história do pensamento científico e algo que o biólogo estadunidense Edward Wilson tem se dedicado atualmente, não sem deixar de sofrer severas críticas dos próprios cientistas).

"O 'Deus' panteísta", defende Harrison, "é a comunidade de todos os seres. Não se trata de um Ele, Ela ou uma Coisa. É um 'Nós', e um nós no mais amplo e inclusivo sentido, envolvendo tudo das rochas e algas, passando por borboletas e humanos, até os sóis e planetas" (HARRISON, 2005, p.45). Para o Movimento, a crença na unidade de todas as coisas é um ponto fundamental para o despertar da reverência pelo Universo e – detalhe importante – uma condição ratificada pela ciência moderna. A origem comum de todos os átomos que constituem a matéria orgânica e inorgânica na forja primal do Big Bang, a decomposição e recomposição desses mesmos átomos num ciclo interminável, a sujeição de tudo o que existe às mesmas forças físicas (algumas que conhecemos, como a gravidade, outras que talvez nunca descubramos) atestam, afinal, a unidade primordial do mundo. *"Anteontem éramos átomos no coração de estrelas em combustão - ontem éramos poeira numa proto-estrela em colapso – hoje somos seres humanos – amanhã poderemos ser solo, besouros, grama, árvores, pássaros"* (HARRISON, 2005, p.46). Tal percepção que ao seu modo claramente ecoa a sabedoria ancestral dos povos originais, e por isso se alinha a esta neste aspecto, não autoriza uma cosmogonia que insista em colocar a espécie humana no centro das intenções do universo. Ainda que reconhecendo nossa complexidade única e sem paralelos na Terra, o Movimento nivela nossa espécie, tanto na sua dimensão coletiva quanto individual, a qualquer outro fenômeno cósmico. Não haveria portanto propósito algum externo à nossa própria existência, uma vez que não há Deus ou deuses lá fora para regularem nossas escolhas. Somos o resultado do desdobramento do próprio Universo; somos o cosmo – para usar uma ideia que já foi apresentada aqui – tomando consciência de si próprio. A falta

de um propósito metafísico capaz de orientar a nossa existência não significa, segundo o Movimento, a condenação a uma vida sem propósitos, mas apenas que tais propósitos terão que ser definidos e defendidos por nós próprios e a partir dos referenciais que temos. Podemos, por exemplo, dar às nossas vidas *"o nobre propósito de observar, compreender e amar o universo e a natureza, e preservar a natureza e o nosso planeta, e criar sociedades em que todos os humanos tenham dignidade e a oportunidade de se realizar"* (HARRISON, 2004, p.47).

A reverência ao universo alinha-se ao segundo postulado do Movimento, que é a compreensão de que a natureza é sagrada. Neste ponto o que Paul Harrison chama de natureza é esta unidade global que nos cerca de maneira mais próxima e imediata, o conjunto de ecossistemas que sustentam a vida no nosso planeta. Se num primeiro momento o foco era a realidade no seu sentido mais amplo e avassalador, cósmico, neste segundo o que se destaca é uma menos que ínfima parte deste, a Terra, que desaparece no plano de fundo da enormidade do universo mas segue sendo, para nós e todas as criaturas que nos cercam, o *locus* mais importante e perceptível dessa realidade maior. A relevância da unidade aparece aqui uma vez mais como um fato científico. A fina película de vida que recobre a Terra (a biosfera) é um emaranhado de criaturas, comunidades, sistemas e fluxos energéticos em permanente estado de interação, formando uma rede sistêmica onde todas as partes se conectam e cuja estrutura geral depende do equilíbrio e correta distribuição de forças. A unidade fundamental se revela óbvia também quando pensamos na genealogia dessa comunidade da vida, o fato de animais, vegetais, fungos e bactérias serem todos descendentes de um mesmo ancestral comum conforme indicam os códigos genéticos. Se a noção de *teia* serve ao propósito de ilustrar a interação dessa comunidade, é a "árvore da vida" a imagem que serve de base para pensarmos o percurso da grande família terrestre. *"Toda a vida na Terra compartilha uma origem comum, tenha isso se iniciado num pequeno lago de águas quentes, como Charles Darwin imaginou; em fontes vulcânicas subaquáticas; ou a partir de blocos químicos fundamentais trazidos num cometa ou como poeira espacial"* (HARRISON, 2004, p.52). Essa unidade se refletiria na interdependência do sistema autorregulador Terra. Cada um dos membros desta *"compartilham a mesma casa, dependem um do outro na vida e na morte"* (HARRISON, 2004, p.53). As teses de James Lovelock, obviamente, são citadas pelo Movimento como um das teorias científicas que melhor fundamentam essa unidade terráquea, mas o panteísmo naturalista assume a teoria Gaia na sua versão exclusivamente científica, sem deduções místicas que ultrapassem o seu significado simbólico para além daquilo que as pesquisas revelam e que não incluem a possibilidade sedutora mas

insustentável de que o planeta como um todo possa ser dotado de algum tipo de consciência única. Um planeta vivo sim, mas não autoconsciente.

Esse posicionamento de reverência pela Terra tendo como ponto de partida a noção de unidade em toda a sua complexidade gera "*consequências religiosas importantes*" para o movimento panteísta, uma vez que "*envolve o retorno a uma visão espiritual da natureza sustentada por caçadores-coletores, mas despojada dos elementos sobrenaturais*" (HARRISON, 2004, p.54). Novamente, tal entendimento influenciaria o lugar que nos autoconferimos na ordem das coisas, tornando inaceitável perspectivas que concebam o a humanidade como mestra da natureza, tanto no seu sentido simbólico-religioso (conforme a interpretação das grandes tradições religiosas, principalmente as abraâmicas), quanto no seu sentido tecno-científico (conforme pensa a ciência tradicional que se outorga o direito de manipular o mundo conforme a própria vontade). Diante do avançado processo de dessacralização da natureza em curso ao longo dos últimos séculos (ou milênios, a depender de cada interpretação) e cujas consequências se fazem notar nesta época em que vivemos, a proposta do Movimento Panteísta Mundial é nitidamente a renovação da condição sagrada da Terra. A compreensão científica que confirma a unidade intrínseca entre todos os seres vivos, e a relação deste com as estruturas inorgânicas do planeta forneceria os elementos necessários para uma compreensão horizontal da escala de valor da vida com implicações éticas acentuadas. Tal como Luc Ferry, Harrison ressalta a conotação não-religiosa no uso que faz do termo sagrado: trata-se de uma definição correta para algo que se reconhece como "*impregnado de intenso valor, e tratado com o mais profundo respeito*" (2004, p.54).

São esses os dois postulados filosóficos que como já observado estruturam o pensamento do Movimento Panteísta Mundial, comunidade virtual que incentiva a organização de encontros entre seus membros e que se presta, pela representatividade e capilaridade que possui, mas também por se organizar fundamentalmente em torno de ideias claramente expostas numa espécie de manual, como exemplo para se pensar as iniciativas que surgem inspiradas numa assumida devoção à Natureza, à Terra, à Gaia. Ainda que em certos casos essas inclinações decaiam para o misantropismo velado ou explícito, como já foi comentado, uma posição anti-humanista não é pré-requisito para o estabelecimento de uma pauta dedicada à urgência do restabelecimento de algum nível de conexão espiritual com a Natureza. Entre os panteístas naturalistas, por exemplo, aparece como parte das suas preocupações – em decorrência do princípio ético central do Movimento, a compaixão por todas as formas de vida – a defesa intransigente dos direitos humanos conforme elaborado e ratificado pelas Nações Unidas na sua célebre Declaração, e também o reconhecimento da

unidade da grande família humana cuja origem comum no continente africano é um consenso, confirmado pela arqueologia, a antropologia e a biologia.

Seguindo adiante, não é apenas através de movimentos e grupos como os panteístas naturalistas que se torna possível vislumbrar o esboço daquilo que Joseph Campbell e Carl Sagan intuíram, a emergência neste século XXI de uma nova mitologia/religiosidade /espiritualidade fundada na Terra e ancorada em pressupostos científicos. Há também um sentimento difuso que se torna mais palpável em certos círculos – por exemplo, entre uma parcela expressiva dos cientistas e ambientalistas de projeção internacional da atualidade – de que o Universo e a Natureza talvez possam de fato se consolidar como dignos de profunda reverência, conforme acredita Bron Taylor (2010, p.180), firmando-se como uma nova fronteira do sagrado para uma parcela razoável da humanidade em especial na medida em que a crise ambiental se intensifique ao longo das próximas décadas.

Edgar Morin, numa obra escrita em parceria com a jornalista Anne Brigitte Kern, discorre sobre as possibilidades dessa confluência ético-espiritual em torno da Terra. Não seria exagero classificar *Terra-Pátria* como um manifesto, uma convocação para que nos permitamos ao menos sonhar com esta que talvez seja a suprema utopia, o reconhecimento político-filosófico da humanidade como uma única família, dos seres vivos como uma única comunidade, do planeta como nossa casa comum. Para cumprir esse intento, Morin & Kern percorrem um caminho mais sofisticado que aquele traçado por Harrison e os panteístas naturalistas, mas comungando com estes um aspecto central, a concordância em torno do caráter revolucionário do conhecimento científico desde que orientado por uma razão aberta, portanto distante e atento às armadilhas do racionalismo.

Para os autores o ponto de partida para a reflexão proposta é a compreensão de que estamos já há alguns séculos vivendo numa era planetária, mais exatamente desde o final do quatrocentos, quando as navegações europeias começaram a trançar o destino de grupos étnicos distintos e até então desconhecidos uns dos outros. Desde então e ainda de maneira bastante desigual, nunca mais fomos os mesmos. Para o bem e para o mal (apenas para o mal, certamente diriam os povos exterminados), ao longo dos séculos que se seguiram a humanidade foi aos poucos se apresentando para si mesma, quase sempre através de episódios violentos e condenáveis, mas em algumas ocasiões mais raras também através de trocas enriquecedoras. Por ambas as vias nos transformamos em definitivo. Essa primeira fase Morin define como *Idade do Ferro planetária* (2001, p.18), uma vez que nela prevaleceram os instintos mais primários, a barbárie das civilizações, dor e sangue e lágrimas. Ainda estamos nela, apesar das conquistas evidentes acumuladas desde então. A mundialização econômica,

que no passado através de rotas marítimas e terrestres aproximou culturas pelo comércio e pela guerra influenciando a história, tem ao longo das últimas décadas e através da sua versão mais recente, a dita globalização, também provocado efeitos decisivos – alguns claramente colaterais para o sistema dominante como a expansão da consciência que os povos nutrem entre si. O mesmo aparato tecnológico que possibilita o fluxo descontrolado do capital ao redor do planeta, a internacionalização das cadeias de produção e consumo e a reverberação internacional das suas crises econômicas permitem também a comunicação instantânea entre essas mesmas partes do mundo que até ontem seguiam desconectadas e eventualmente uma identificação sincera e a adesão a causas alheias que no passado não tão remoto seriam sequer conhecidas. Aqui todo cuidado é pouco para escapar dos maniqueísmos perigosos. Como bem colocam os autores, *"a teleparticipação planetária, as catástrofes que se abatem sobre os nossos antípodas suscitam impulsos de compaixão fugidíos e o sentimento de se pertencer à mesma comunidade de destino, agora comunidade do planeta Terra. Sentimo-nos planetários por flashes"* (MORIN & KERN, 2001, p.39). Essa identificação e reconhecimento da família humana é ainda muito precária e certamente pouco relevante em termos de resultados práticos, mas algo que já está em curso e que não se pode negar, uma semente cuja dormência foi definitivamente quebrada. Resta ver se vingará.

Seja como for, após séculos na idade do ferro planetária começamos finalmente a sonhar com a possibilidade ainda tímida, remota, mas já visível de que esse processo de mundialização iniciado no século XV possa render frutos menos amargos. A partir do pós-Guerra, apontam Morin e Kern, temos o início do despertar de uma proto-consciência mundial. Para tanto coadunaram alguns acontecimentos decisivos que viriam a alimentar a percepção (no Ocidente majoritariamente, mas também em outras ilhas de modernidade espalhadas pelo globo) de que compartilhamos um destino comum: a ameaça nuclear; a crise ambiental; a descolonização do "Terceiro Mundo"; a exportação de um modelo majoritário de civilização (o ocidental) que por ser homogeneizador acaba reduzindo o estranhamento cultural entre povos de diferentes origens; o reverso dessa moeda, ou seja, a facilitação do encontro de culturas distintas, com o intercâmbio e valorização destas; a constituição de um folclore mundial através dessas trocas culturais, em especial a arte e o esporte e mesmo o entretenimento; a circulação ininterrupta de notícias e imagens de todas as partes do planeta, que nos mantêm permanentemente cientes do que ocorre com os demais seres humanos (a parte que certamente interessa ser revelada, como acontece com frequência); e, finalmente, a visão da Terra vista do espaço, com toda sua carga simbólica-afetiva. Sem polianices, mesmo cientes de toda a enorme distância, desigualdade e violência que ainda separa os povos é fato

que estamos hoje no momento de maior proximidade entre tantas culturas distintas já vivido pela humanidade. Trata-se de um feito inédito ainda que modestíssimo em escala e resultados práticos.

Esse novo momento da idade planetária tem à sua disposição as descobertas científicas das últimas décadas que oferecem agora a fundação para o estabelecimento de um novo posicionamento em relação ao nosso lugar no universo, à ligação e dependência com a Terra, à origem comum que compartilhamos com as demais criaturas e em particular entre nós, seres humanos, todos descendentes de uma mesma população ancestral de humanóides africanos. Unidade antropológica, unidade biológica, unidade ecológica, unidade cósmica. Unidade, enfim e mais uma vez, tal como entre os panteístas naturalistas, parece ser o caminho aberto e cientificamente fundamentado para qualquer exploração filosófica contemporânea acerca da nossa condição humana atual. Rejeitar o racismo, o nacionalismo e o antropocentrismo para descobrir o indivíduo humano como um dos fios infinitos de uma trama inacreditavelmente complexa cuja tessitura se perde na noite do tempo; *"o princípio de identidade humana é unitas multiplex, a unidade múltipla, tanto do ponto de vista biológico como cultural e individual"* (MORIN & KERN, 2001, p.62).

Para levar essa tarefa adiante os autores defendem que é preciso que comecemos a articular esses conhecimentos todos que hoje grosso modo encontram-se dispersos em áreas de especialidade distintas, tarefa que só se mostrará factível na medida em que houver esforço rumo a um pensamento complexo que aglutine e potencialize o legado das descobertas científicas que há séculos abalam nossas certezas e pavimentam novos caminhos, integrando-as a outras formas de conhecimento que não necessariamente passem pelo pensamento lógico. Não se trata de recompor o todo mas de ir além para *mobilizar o todo* (MORIN & KERN, 2001, p.172). Por isso a urgência – que tornou Morin famoso – em clamar por uma *reforma do pensamento* capaz de superar os limites da velha lógica reducionista (baseada na unidimensionalidade da racionalização abstrata) que compartimentaliza o conhecimento em cápsulas-estaque alimentando uma percepção de mundo *determinista, mecanista, quantitativa e formalista*, incapaz portanto de contribuir para a compreensão de um mundo que se revela cada vez mais incerto e complexo conforme aumentamos nossa consciência acerca da sua multidimensionalidade e interdependência. A reforma do pensamento, como já foi brevemente comentada no segundo capítulo, fundamenta-se numa razão complexa, aberta, que reconhece *"os limites da lógica, do determinismo e do mecanismo; ela sabe que o espírito humano não pode ser onisciente, que a realidade implica Mistério. (...) Ela não é só crítica, mas também autocrítica."* (MORIN & KERN,

2001, p.179). É esta, afinal, a principal diferença qualitativa entre a reflexão de Harrison e a de Morin. Ainda que suas ideias ao final confluem para pontos praticamente idênticos, Morin tem a seu favor uma vida dedicada à reflexão sobre a reforma do pensamento. E isso pesa. Por isso vamos ao seu texto, às suas ideias, com a certeza de que a fundamentação científica que é utilizada como sustentação para repensar nossa relação com o planeta Terra é aquela que necessariamente dialoga com as exigências desse pensamento reformado (ou melhor, um pensamento *reformando*, já que se trata de um processo experimental e não de uma meta já traçada). Se em Harrison essa mesma questão fica no ar, suspensa por um conjunto de afirmações que sugerem concordância com a posição de Morin (principalmente no reconhecimento dos limites do conhecimento humano e o acolhimento do Mistério), na reflexão do filósofo francês estamos à vontade. O evangelho da perdição, que veremos logo adiante do que se trata, tem sua beleza e valor assegurados porque escorado nas conclusões mais impressionantes da cosmologia, biologia e antropologia, mas também porque exige uma postura filosófica capaz de articular esse conhecimento numa perspectiva de mundo complexa que ofereça indícios de caminhos possíveis para os que habitam nossa época de incertezas.

Os novos conhecimentos que nos fazem descobrir a Terra-Pátria – a Terra-sistema, a Terra-Gaia, a biosfera, o lugar da Terra no cosmos – não fazem nenhum sentido enquanto forem separados uns dos outros. Repetimos: a Terra não é a soma de um planeta físico, mais a biosfera e mais a humanidade. A Terra é uma totalidade complexa física/ biológica/ antropológica, em que a vida é uma emergência da história da vida terrestre. A relação do homem com a natureza não pode ser concebida de maneira redutora ou de maneira separada. A humanidade é uma entidade planetária e biosférica. O ser humano, ao mesmo tempo natural e sobrenatural, deve realizar-se na natureza viva e física, mas emerge dela e dela se distingue pela cultura, pensamento e consciência. (MORIN & KERN, 2001, p.180)

Segundo os autores (2001, p.66), do ponto de vista da nossa condição terrana (ou terrena, ou terráquea, conforme o gosto), chegamos ao século XXI cientes de que: estamos perdidos no cosmo, o Mistério que nos ignora totalmente, e quanto mais aprendemos sobre ele mais temos dúvidas, por isso é preciso se acostumar com as incertezas; a vida é um fenômeno exclusivo da Terra, estamos sozinhos não somente no nosso sistema solar como também na galáxia²⁴; a grande aventura da Terra é singular e improvável, parte fundamental da nossa história e da de todas as demais criaturas, vivas ou extintas, e tem na emergência da consciência humana um dos seus capítulos mais espantosos; a humanidade está solitária e em

²⁴ Os autores não explicam porque parecem afirmar com tanta certeza a ausência de outras formas de vida na galáxia. Considerando, no entanto, a constante descoberta de planetas mais ou menos similares à Terra e a dimensão (literalmente) astronômica da Via-Láctea, com centenas de bilhões de estrelas, probabilisticamente não é de todo improvável que existam outras formas de vida, ainda que irracionais, espalhadas no cosmo. Seja como for estamos no terreno da especulação, o que torna impossíveis afirmações taxativas como essa.

família, solitária porque não compartilha a capacidade auto-reflexiva no mesmo grau com nenhuma outra criatura, em família porque compartilha com todos os outros seres o mesmo legado genético e a mesma morada comum; nossa espécie enquanto comunidade específica que possui o mesmo destino deve definitivamente compreender que pertence a uma outra e maior comunidade, a do planeta, com a qual também compartilha um destino comum.

É partindo de tais premissas, buscando fundamento no pensamento complexo e tendo em vista os desafios socioambientais que assombram este século que Morin e Keirn esboçaram um conjunto de postulados para uma proposta de religiosidade secular terrena liberada da busca da salvação espiritual e material (distinta, portanto, das grandes tradições religiosas e de diversas doutrinas político-filosóficas modernas), e que chamaram de *evangelho da perdição*. Chamam de religiosidade porque entendem que apenas algo como um *arrebato espiritual* (no sentido filosófico) tornaria possível a convergência em torno dessa agenda da Terra-Pátria. Uma religião laica, portanto, que poderia ser oferecer como um caminho para manifestações espirituais amadurecidas que comportem ou não crenças metafísicas, mas que estejam necessariamente abertas para a superação das fronteiras que atualmente ainda impedem o reconhecimento mútuo da legitimidade de todas as formas de fé e não-fé. Uma religiosidade terrestre que renuncie à salvação, logo também à conversão à salvação, às promessas infinitas que cercam esta, aceitando assim a finitude e a incerteza pela ausência de respostas que embalam a vida, e que exatamente por isso nos deixam como legado apenas a urgência deste momento, desta vida, deste mundo em toda sua complexidade. Se há angústia o Amor é o seu antídoto. *"Não poderemos descongelar a enorme quantidade de amor petrificado em religiões e abstrações, voltando-o já não ao imortal, mas ao mortal?"* (MORIN & KERN, 2001 p.189).

Melhor que descrever os postulados desse esboço especulativo (já que de fato é apenas isso, uma provocação poético-filosófica de escopo limitado) de religiosidade terrestre é deixar os próprios autores explicarem-no. Trata-se de um trecho atipicamente longo, e por isso me desculpo antecipadamente, mas que todavia se faz valer pela força das ideias e lirismo das palavras.

Se o evangelho dos homens perdidos e da Terra-Pátria pudesse dar vida a uma religião, seria uma religião que estaria em ruptura com as religiões da salvação terrestre, com as religiões de deuses como com as ideologias que ignoram sua natureza religiosa. Mas seria uma religião que poderia compreender as outras religiões e ajudá-las a reencontrar sua fonte. O evangelho da anti-salvação pode cooperar com o evangelho da salvação justamente sobre a fraternidade que lhe é comum. Esta religião, somos muitos que já a pré-vivemos, mas isoladamente, sem estar ainda re-ligados pela força comunicante e comungante.

Seria uma religião que comportaria uma missão racional: salvar o planeta, civilizar a Terra, realizar a unidade humana e salvaguardar sua diversidade. Uma religião que asseguraria, e não proibiria, o pleno emprego do pensamento racional. Uma religião que se encarregaria do pensamento laico, problematizante e autocrítico herdeiro do Renascimento europeu. Seria uma religião no sentido mínimo do termo. Este sentido mínimo não é redução ao racional. Contém alguma coisa de sobre-racional: participar do que nos ultrapassa, abrir ao que Pascal chamava caridade e que se pode chamar também compaixão. Compreende um sentimento místico e sagrado. Apela talvez a um ritual. Toda comunidade tem necessidade de comunhão. Nos ritos em que comungam os fiéis, estes sentem fortemente uma identidade que se liga a um suprarracional e a um supreal, que por eles é chamado deus(es).

Seria uma religião sem deus, mas onde a ausência de deus revelaria a onipresença do mistério. Seria uma religião sem revelação (como o budismo), uma religião de amor (como o cristianismo), de comiseração (como o budismo), mas em que não haveria nem salvação pela imortalidade/ressurreição do eu, nem libertação pela englobação do eu. Seria uma religião das profundezas: comunidade de sofrimento e morte. Seria uma religião sem verdade primeira, nem verdade final. Não sabemos porque o mundo é mundo, porque estamos no mundo, porque desaparecemos, não sabemos quem somos. Seria uma religião sem providência, sem futuro radiante, mas que nos ligaria solidariamente uns aos outros na aventura desconhecida.

Seria uma religião sem promessa mas com raízes: raízes nas nossas culturas, raízes na nossa civilização, raízes na história planetária, raízes nas estrelas que forjaram os átomos que nos constituem, raízes no cosmos onde apareceram as partículas que constituem nossos átomos. Seria uma religião terrena, não supra terrena, e nem de salvação terrestre. Mas seria uma religião de salvaguarda, de salvamento, de liberação, de fraternidade. Seria uma religião, como toda religião, com fê, mas, diferentemente das outras religiões que recalcam a dúvida pelo fanatismo, reconhecera em seu seio a dúvida e dialogaria com ela. Seria uma religião que assumiria a incerteza. Seria uma religião aberta sobre o abismo.

O reconhecimento da Terra-Pátria conflui com a religião dos mortais perdidos, ou, antes, desemboca sobre esta religião da perdição. Não há então salvação se a palavra significa escapar à perdição. Mas se salvação significa evitar o pior, encontrar o melhor possível, então nossa salvação pessoal está na consciência, no amor e na fraternidade, nossa salvação coletiva está em evitar o desastre de uma morte prematura da humanidade e de fazer da Terra, perdida no cosmos, nosso "porto de salvação". (MORIN & KERN, 2001, p.196)

Estando abertas todas as possibilidades imagináveis para os próximos séculos, tamanho o nível de incertezas que se acumulam no horizonte antropocênico, é certamente possível que qualquer fenômeno minimamente parecido com as “previsões” de Campbell, Sagan e Dubos, entre outros, não encontrem a conjuntura histórica necessária para se materializarem em expressões consolidadas de uma espiritualidade terrana, tanto num eventual futuro sombrio marcado pela decadência do modelo civilizacional dominante quanto num hipotético futuro promissor que tenha superado suas contradições e corrigido a tempo os erros que nos trouxeram à beira do abismo. Deste momento ainda fronteiro em que nos encontramos, porque situado justamente numa encruzilhada existencial que oferece a possibilidade de caminhos contraditórios adiante, a probabilidade da Terra se estabelecer para parte da humanidade como símbolo máximo de uma nova espiritualidade - ateia, agnóstica ou

religiosa - parece por enquanto algo muito pouco provável, certamente porque da superfície do mundo contemporâneo proliferam hegemônicos os discursos que se opõem a essa visão de mundo através de ações que reafirmam a cosmovisão antropocêntrica que assume o planeta como um baú de recursos disponíveis para serem explorados e gerenciados até o limite da nossa imaginação *high-tech*. Nesse sentido as reflexões do Movimento Panteísta Mundial e de Morin e Kern não passam por ora de uma utopia do que talvez um dia possa vir a ser essa tal espiritualidade terrena capaz de conjugar diferentes olhares em torno da unidade antropológica, biológica e cosmológica, não sem conflitos mas quem sabe com muito menos confronto. "*Estamos na véspera, não da luta final, mas da luta inicial*" (MORIN & KERN, 2001, p.206), concluem ao final do seu manifesto. Nesse início, enxerga Boff, "*a espiritualidade cósmica volta a animar espíritos sensíveis à mensagem que emana do universo e da natureza*" (1999, p.26). E como em toda véspera, nesta também não podemos exigir muito mais do que rascunhos de algo que um dia talvez venha a ganhar corpo. Como observa Bron Taylor, no que diz respeito à religiosidade/espiritualidade terrena no mundo atual, "*o que permanece um mistério é a extensão da sua influência a curto prazo e seus impactos a longo prazo, assim como se estamos testemunhando a emergência de uma global, cívica, religião terrestre*" (2010, p.180).

Seria no entanto interessantíssimo se por ironia do destino do interior das sociedades tecnologicamente mais avançadas do planeta viessem à tona expressões espirituais panteísticas efetivamente capazes de contemplar o vazio existencial de ao menos uma parte da civilização contemporânea, quem sabe até da elite científica mundial. Desta forma teríamos um longo ciclo se fechando sobre si mesmo num *eterno retorno*²⁵, o ciclo de uma cosmovisão que irrompeu há dezenas de milhares de anos com a aurora do pensamento abstrato e que prosseguiu hegemônica durante a maior parte da nossa trajetória, sendo substituída por crenças relativamente novas mas poderosas que viriam a condená-la e perseguí-la; uma cosmovisão que agora, com a consolidação da ciência moderna, parece emergir uma vez mais

²⁵ E aqui pergunto ao Mestre Quíron dos quatro elementos, que no crepúsculo das serpentes, à marteladas oblíquas, *gusdorfanamente* há de oferecer alguma luz... Faria algum sentido, qualquer um que fosse, tentar compreender esse fenômeno da *ressacralização da natureza/espiritualidade terrana via ciência moderna* a partir da noção de *eterno retorno*? A pista: "*A invariância antropológica assegura que há uma base comum que nos une, ainda que simultaneamente sejamos pessoas singulares, únicas. Com efeito, o universo simbólico, arquetípico é limitado, portanto, retorna eternamente na dinâmica do imaginário, subsistindo nas aparentes diferenças. Razão pela qual podemos pensar em termos de re-atualizações míticas. Essa concepção de eterno retorno inviabiliza uma concepção progressiva de história, uma vez que não há efetivamente progresso, não há superação dos dados antropológicos, mas seu eterno retorno. Em outras palavras, os aclamados progressos científicos ou tecnológicos resultam em maior complexidade na elaboração de seus produtos, mas os seus sentidos simbólicos não apresentam efetivamente nada de novo no que se refere aos dados antropológicos nem são capazes de os transformar*" (FERREIRA-SANTOS & ALMEIDA, 2012, p.72).

através de novas leituras de mundo capazes de reatualizá-la à luz do conhecimento contemporâneo, ratificando aquilo que intuitivamente nossos antepassados sempre souberam e que podemos reformular para nossa época: que somos filhas e filhos da Terra e membros de uma imensa e diversificada família terrana, e que exatamente por isso nosso destino mais imediato não depende em nada do que se passa no "céu", no "paraíso" ou em qualquer outro plano supranatural, mas do que acontece concretamente aqui, neste planeta, porque nossa jornada sempre esteve e sempre estará intimamente entrelaçada com o destino da própria Terra.

É certo que T. S. Eliot não tinha tal perspectiva panteística em mente quando concluiu *Little Gidding* em 1942. Seu foco nesses quatro quartetos era outro. Ciente disso, contudo, tomo emprestada a força poética dos versos que compõem o trecho mais famoso do poema, considerando justamente a possibilidade, remota ou não, desse ciclo panteístico se fechar sobre si próprio em algum momento neste século ou além, não como simulacro daquilo que já foi originalmente um dia - e que ainda segue sendo para certos coletivos humanos representantes dos povos originais que heroicamente sobrevivem em todos os continentes -, mas como síntese de um percurso que, espiralando-se sobre as próprias curvas, conecta passado, presente e futuro, reiniciando-se a partir de bases contemporâneas.

Não cessaremos nunca de explorar/ E o fim de toda nossa exploração/ Será chegar ao ponto de partida/ E o lugar reconhecer ainda/ Como da vez primeira que o vimos./ Pela desconhecida, lembrada porta/ Quando o último palmo de terra/ Deixado a nós por descobrir/ Aquilo for que era o princípio.²⁶

3.4 O fundamento espiritual da Ecologia Profunda

Desde sua origem a ecologia profunda busca se diferenciar de outras correntes do pensamento ambientalista valendo-se da qualificação de um adjetivo chave para a demarcação do seu território e proposta. Compreender o uso que é feito deste parece ser um primeiro passo indispensável para qualquer abordagem básica dessa vertente que é um exemplo clássico de DGR.

“A essência da ecologia profunda – quando comparada com a ciência da ecologia, e com o que eu chamo de movimento ecológico superficial – é fazer perguntas mais profundas” (apud in BODIAN, 1995, p.27), esclareceu numa entrevista Arne Naess (1912-2009), filósofo norueguês que se dedicou ao pensamento de Espinoza e Gandhi e que há

²⁶ Trad.de Ivan Junqueira. (consultado em 10/08/2014: <http://reideespadas.wordpress.com/2013/04/06/little-gidding/>)

quatro décadas lançou as bases filosóficas desse movimento. Em 1973 num artigo que se tornou a certidão de nascimento da ecologia profunda, '*O superficial e o profundo, movimentos ecológicos de longo alcance*' (*The Shallow and the deep, long-range ecology movements*), Naess ofereceu uma primeira – e como o tempo provaria duradoura – interpretação sobre distintas vertentes do ambientalismo que à época lutavam pela atenção da opinião pública. Uma destas, bastante poderosa, caracterizou como *superficial* porque estaria fundamentalmente interessada na saúde e riqueza das populações dos países desenvolvidos; a outra, que ele reconheceu como menos influente, estaria comprometida com "*o exame crítico da relação homem-natureza e [com] mudanças básicas que afetariam cada aspecto da vida humana*" (NAESS, 1989, p.163), logo com uma visão de mundo complexa, e por isso mereceu a formulação de sete princípios que se tornariam a primeira camada de fundação da ecologia profunda. Como nota Freya Mathews (2003, p.229), de certa forma é dos dois primeiros itens dessa lista que decorrem os cinco últimos.

1. Rejeição da imagem do homem-no-ambiente em favor da imagem relacional, de campo-total.
 2. Igualitarismo biosférico.
 3. Princípios de diversidade e simbiose.
 4. Postura anti-classe.
 5. Luta contra a poluição e esgotamento dos recursos.
 6. Complexidade, não complicação.
 7. Autonomia local e descentralização.
- (NAESS, in DREGNSON & INOUE, 1995, p.3)

Tal posicionamento partia de um pressuposto. Segundo Naess a corrente majoritária do pensamento ambientalista/ecológico que à época procurava encaminhar soluções para a degradação ambiental organizava-se principalmente através de uma compreensão e abordagem incompletas das origens dessa crise. Assim o que era amplamente ofertado no debate em torno desses desafios era uma disposição para se debruçar sobre o problema da poluição das águas, do solo e do ar, da destruição dos ecossistemas e da extinção das espécies sem o empenho ou sequer a consideração da urgência de se ir realmente a fundo nas raízes desses males. O enfrentamento portanto se restringia à esfera gerencial tecnocientífica sem alcançar as raízes da problematização filosófica, e portanto mostrava-se incapaz de oferecer alternativas de longo prazo.

Para ficar em apenas um dos desafios ambientais que mais mereceram atenção midiática nas últimas décadas, a emissão descontrolada de CFC na atmosfera, a solução encontrada foi o desenvolvimento de tecnologias que não utilizassem esses gases que ameaçam a frágil camada de ozônio que protege a Terra dos raios ultravioletas. Evidente que do ponto de vista imediato abordagens desse tipo são realmente necessárias para que seja possível a solução de questões pontuais, como realmente aconteceu neste caso. Se não fosse a substituição de produtos baseados na antiga tecnologia dos gases CFC por outros mais modernos e menos agressivos a situação atual dessa camada protetora seria hoje ainda mais alarmante, conseqüentemente ainda mais graves os problemas decorrentes disso. Contudo quando o Protocolo de Montreal, que regulamentou os prazos para a substituição desses equipamentos, entrou em vigor em 1989 com dezenas de países signatários, na perspectiva da ecologia profunda o compromisso firmado parecia urgente mas a longo prazo bastante modesto uma vez que não considerava a necessidade premente de se investigar o problema de fundo por trás da emissão destes poluentes. O resultado dessa falta de profundidade se faz visível até hoje. Um quarto de século depois o problema dos CFCs foi resolvido e segue sendo celebrado como um notório exemplo de cooperação internacional em torno de uma causa comum. Ainda assim as condições ambientais mundiais e em particular a qualidade da atmosfera terrestre nunca estiveram tão degradadas, talvez em particular a atmosférica.

Para Naess, dilemas dessa natureza só seriam corretamente abordados e endereçados se nos dispuséssemos a levá-los ao limite do questionamento. *“O adjetivo 'profundo' ressalta que nós perguntamos por que e como, enquanto outros não o fazem”* (NAESS, 1995, p.27). Seriam esses *persistentes "por quês?" e "comos?"*, repetidos à exaustão que nos levariam às raízes dos problemas ou ao menos a algum ponto mais próximo delas. Um exemplo desse tipo de encadeamento de questões é fornecido pelo próprio Naess. Na sequência abaixo a reação a um comando primário ("acenda o fogo!") se desenvolve através de um nível meramente prático (1-6) para outro nível intermediário que já começa a tatear pontos menos superficiais e imediatistas (7-10), para então finalmente alcançar um nível propriamente filosófico (11-13).

1. A: Acenda o fogo!
2. B: Por que?
3. A: Porque vamos cozinhar batatas.
4. B: Por que?
5. A: Porque devemos jantar em breve.
6. B: Por que?
7. A: Porque temos que nos manter saudáveis.

8. B: Por que?
 9. A: Porque devemos fazer o que nos faz feliz.
 10. B: Por que?
 11. A: Porque felicidade é o que mais desejamos ter.
 12. B: Por que?
 13. A: "Felicidade" significa a satisfação de todas as necessidades biológicas e sociais.
 13. B: Por que?
- (NAESS, 1995, p.205)

Seguindo essa mesma estratégia aparentemente infantil (afinal é num certo período da infância que as crianças não se contentam com apenas um "por que?", encadeando uma série deles até que o adulto, cansado, apele para um "porque não/sim!"), a questão dos CFCs abordada anteriormente poderia talvez ser desenvolvida da seguinte maneira:

1. A: A proibição do CFC é importante mas insuficiente.
2. B: Por que?
3. A: Porque dessa forma o problema está sendo encarado apenas do ponto de vista tecnológico, logo superficialmente.
4. B: Por que?
5. A: Porque é mais fácil encontrar uma solução técnica para um problema desse tipo do que mergulhar na investigação da sua origem.
6. B: Por que?
7. A: Porque tal investigação poderia levar a conclusões extremamente incômodas a respeito do nosso estilo de vida.
8. B: Por que?
9. A: Porque ela nos obrigaria a considerar o fato irrefutável de que nos últimos séculos e particularmente a partir da segunda metade do XX provocamos um impacto ambiental maior do que em todas as dezenas de milhares de anos que antecederam a Revolução Industrial.
10. B: Por que?
11. A: Porque foi nesse período de dois séculos e meio que começamos a reproduzir em larga escala e de maneira acelerada um modelo civilizatório que ainda hoje é encarado como o único possível, baseado no desenvolvimento de um conhecimento técnico-científico sem precedentes.
12. B: Por que?
13. A: Porque somos culturalmente absolvidos a perseguir a qualquer preço o que consideramos o ideal.
14. B: Por que?
15. A: Porque os grandes sistemas de pensamento (Religião, Ciência, Política e Filosofia) que organizam nossa civilização se sustentam, todos, sobre a premissa de que nossa espécie tem o direito de colocar os próprios interesses à frente dos interesses dos demais seres e da comunidade da vida como um todo.
16. B: Por que?
17. A: Porque nos consideramos separados do mundo, já que superiores aos demais seres. Nos vemos como o ápice da criação/evolução, os senhores do mundo.
18. B: Por que?
- 19a. A: Porque o Criador quis que assim fosse, fomos feito à sua imagem e semelhança.

19b. A: Porque até onde sabemos temos o cérebro mais complexo e poderoso entre todas as demais criaturas e por isso a liberdade de escolhermos nosso destino.

20. B: Por que?

21a. A: Porque o Criador nos ama mais que qualquer outra coisa que tenha criado.

21b. A: Porque a evolução nos levou nessa direção.

22. B: Por que?

É evidente que essa estratégia de questionamento tem os seus limites, uma vez que seria inviável dar conta de todas as variáveis possíveis que vão surgindo a cada nível de aprofundamento. E que poderia a partir da mesma questão inicial se desenvolver em direções distintas, o que não seria um problema mas uma oportunidade para o debate (que Naess, como filósofo, sempre lamentou não ocupar o palco central das decisões político-econômicas mundiais). Num caso como esse que elaborei seria fundamental problematizar qual o modelo de civilização em questão e qual o peso de cada sociedade na contabilidade da crise ambiental para poder seguir avançando sem o risco de cometer injustiças históricas que distorçam as conclusões necessárias. Ainda assim a proposta do eixo de reflexão permaneceria essencialmente igual. O mesmo exercício filosófico poderia ser feito com "como?" no lugar de "por que?", de modo que a questão inicial fosse abordada de outra maneira. O objetivo, por mais elementar que isso pareça, não é encontrar uma resposta final incontestável, mas fundamentalmente adotar uma postura genuinamente filosófica que se mostre disposta a encarar a sombra coletiva da civilização contemporânea mergulhando o mais fundo possível nas raízes das nossas atitudes enquanto indivíduos e sociedades, procurando tentar compreender melhor mesmo as decisões que se mostrem corretas, como a proibição do CFC. Aqui é importante ressaltar que não se trata de negar a importância de ações técnicas dispensando-as como "superficiais", mas problematizar o peso destas num contexto mais amplo, complexo e de longo prazo, assumindo honestamente que se nos limitarmos a abordagens rasas que não coloquem em xeque as origens dos nossos dilemas estaremos simplesmente adiando o choque frontal inevitável com a realidade que alimentamos através de micro e macro ações. A ecologia profunda, portanto, não vem exatamente dividir o debate ambiental, mas somar-se a este tendo como base uma perspectiva menos simplista e imediatista, logo mais ruidosa e desconfortável. Como observa um de seus teóricos, "*a ecologia profunda desafia os pressupostos políticos, econômicos e metafísicos da modernidade tecnológica*" (ZIMMERMAN, 1994, p.31). Quase três décadas depois do vitorioso Protocolo de Montreal que baniu os CFCs, o maior fantasma que nos assombra (e que estava anunciado desde aquela época) é o aquecimento da temperatura média da terra devido à concentração de gases que provocam o efeito estufa. Do fim da década de 80 até

hoje a emissão desses gases segue aumentando sem que nenhum compromisso ousado de redução a curto prazo se concretize, entre outros motivos mas principalmente porque tal compromisso exigiria uma reformulação radical na maneira com que a economia mundial está organizada, tanto quanto as estruturas de poder. Desta maneira, mesmo com prognósticos muito ruins para o que virá adiante, as lideranças mundiais seguem na mesma toada apesar de todos os avisos dos cientistas; os fantasmas não são enfrentados, apenas banidos para dentro do armário das inconveniências.

É essa abordagem estratégica caracterizada pelo aprofundamento filosófico que Naess propõe como método investigativo para a ecologia profunda, é isto que ao que parece servirá como marco diferenciador entre ela e o restante do pensamento ambientalista sem com isso deixar de reconhecer as possíveis contribuições de outras estratégias, mesmo quando limitadas. A ecologia profunda "*procura descer às raízes da questão*" (BOFF, 1995, p.25). Evidente que a pecha de *superficiais* não agradou diversos indivíduos e coletivos dedicados ao seu modo à causa ambiental e por isso desde o princípio a ecologia profunda se viu cercada por uma aura polêmica e por desafetos que se acumularam com o passar do tempo. Naess contudo deixou claro que não se trate de escolher entre a “profundidade” ou a “superficialidade”, mas de integrá-las na medida do possível, aliando soluções imediatas com o pensar cuidadoso que busca enxergar as consequências das escolhas a longo prazo.

Em 1984, mais de uma década depois do seu artigo pioneiro, Naess, em parceria com George Sessions, deu um passo além e estabeleceu o que se tornou conhecido como a plataforma de princípios da ecologia profunda, oito pontos que acabaram redefinindo essa proposta filosófica. São eles como textualmente foram formulados (NAESS, 1995, p.3).

1. O bem-estar e o florescimento da vida humana e não-humana na Terra têm valor em si próprios (sinônimos: valor intrínseco, valor inerente). Esses valores são independentes da utilidade do mundo não-humano para propósitos humanos.

2. A riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a realização desses valores e são valores em si mesmas.

3. Os humanos não têm nenhum direito de reduzir essa riqueza e diversidade exceto para satisfazer necessidades humanas vitais.

4. O florescimento da vida humana e das culturas é compatível com uma substancial diminuição na população humana. O florescimento da vida não-humana exige essa diminuição.

5. A interferência humana atual no mundo não-humano é excessiva, e a situação está piorando rapidamente.

6. As políticas precisam ser mudadas. Essas políticas afetam estruturas econômicas, tecnológicas e ideológicas básicas. O estado de coisas resultante será profundamente diferente do atual.

7. A mudança ideológica é basicamente a de apreciar a qualidade de vida (manter-se em situações de valor intrínseco), não a de adesão a um sempre crescente padrão de vida. Haverá uma profunda consciência da diferença entre muito e bom.

8. Aqueles que subscrevem os pontos precedentes têm a obrigação de tentar implementar, direta ou indiretamente, as mudanças necessárias.

Para entender a importância desses oito princípios para a ecologia profunda é preciso antes esclarecer o que Arne Naess chamou de Diagrama Apron. Este seria uma forma de ilustrar possíveis relações lógicas entre perspectivas diferentes de mundo que, partindo de premissas distintas na direção de decisões distintas, compartilhassem ainda assim uma plataforma de princípios comuns capaz de servir como referência para diálogos e ações em prol de uma mesma causa. Dessa maneira, o Diagrama Apron foi concebido como um esquema lógico que se articula em quatro níveis distintos.

NÍVEL 1: PREMISSAS FUNDAMENTAIS (religiosas ou filosóficas) - normas e hipóteses básicas

NÍVEL 2: PLATAFORMA DE PRINCÍPIOS DA ECOLOGIA PROFUNDA

NÍVEL 3: VISÃO GERAL - consequências normativas gerais e hipóteses factuais

NÍVEL 4: DECISÕES CONCRETAS - ações práticas e pontuais adaptadas a situações pessoais.

(SPERANZA, 2006, p.31 e NAESS, 1995, p.11)

Segundo Naess a unidade da ecologia profunda poderia se dar através da concordância com os princípios da plataforma elaborada em 1984, ou seja, no segundo nível desse diagrama, mas não obrigatoriamente nos demais níveis anteriores e posteriores. Desta forma, no primeiro nível encontraremos perspectivas culturalmente diversas mas com ao menos alguns aspectos básicos em comum, como por exemplo um posicionamento religioso influenciado pela figura de São Francisco e um posicionamento filosófico materialista que se oriente pela defesa dos direitos dos animais. Ainda que partindo de premissas e valores

distintos, não é impossível que esses dois posicionamentos concordem com os princípios da plataforma que determinam o nível 2. Deste ponto partirão para o nível três podendo uma vez mais divergirem quanto às consequências normativas decorrentes dessa síntese (nível 1 + nível 2) e reagindo de diferentes formas às condições impostas pelo mundo real na sua concretude. Como consequência, no nível 4 se revelariam comprometidos com ações práticas e pontuais distintas mas ainda assim embasadas nos mesmos princípios éticos fundamentais. A lógica proposta por Naess através desse diagrama é portanto lúcida e coerente, apesar de não terem sido poucas as críticas que recebeu por isso. Ao estabelecer o nível dos princípios e não o dos pressupostos como a esfera fundamental da ecologia profunda, ele abre esta para a multiplicidade de perspectivas religiosas e filosóficas que habitam o mundo, respeitando *backgrounds* distintos a fim de ampliar as chances de diálogo e a pulverização de ações concretas. Dessa maneira, continuando com o exemplo proposto, uma empresária brasileira devota de São Francisco de Assis e um coletivo de artistas japoneses engajados na luta pelos direitos dos animais podem eventualmente compartilhar o mesmo conjunto de princípios éticos da ecologia profunda. As tomadas de decisões e ações práticas (nível 4) que cada um desses polos levará adiante direta ou indiretamente dependerá no entanto não apenas da síntese entre os pressupostos individuais e os princípios comuns (níveis 1 e 2), como também das condições gerais e acontecimentos que se impuserem a cada uma dessas realidades distintas (nível 3), as condições objetivas com que se depararão. O que se intenta no fim são ações (intervenções práticas no mundo) fundamentadas numa plataforma de princípios comuns, o coração da ecosofia de Naess. No conjunto, da esfera das premissas às ações práticas (do nível 1 ao nível 4), o que se teria é o que Naess chamou de uma ecosofia, literalmente uma sabedoria ecológica que fosse plural na origem e também na maneira como busca intervir no mundo, mas ainda assim compartilhando princípios basilares comuns. Isso valeria, certamente, para aqueles que a princípio identificassem os princípios da ecologia profunda como legítimos.

Devido a este modo de funcionamento tão particular é que não raro a ecologia profunda costuma ser considerada um amplo guarda-chuva de teóricos e ativistas ambientais de diferentes tendências e matizes, desde acadêmicos conceituados até entusiastas do pensamento da Nova Era. Tal conclusão é não apenas correta como também uma consequência previsível se levamos em consideração a maneira como as ideias em torno dessa corrente se organizam e a flexibilidade oferecida a quem esteja disposto a se integrar nessa proposta,

Há alguns detalhes que precisam ser esclarecidos antes de focar na dimensão espiritual da ecologia profunda. Primeiro uma diferenciação essencial. É importante não confundir - e o próprio Arne Naess insistia nisso - o *movimento da ecologia profunda* com a *ecologia profunda de Arne Naess* ou *ecosofia T*²⁷. O primeiro é o termo genérico utilizado para se referir aos teóricos e ativistas que de uma forma ou de outra se sentem acolhidos por este amplo guarda-chuva de ideias, e que basicamente compartilham grosso modo os oito pontos que compõem a plataforma da ecologia profunda transcrita acima (ou formulações similares desses pontos), readaptando-os em diferentes graus de adesão conforme seus próprios pressupostos e preferências. Boa parte das acusações que alguns críticos lançam sobre a ecologia profunda se deve ao fato desta se resumir a muitos pontos de vista distintos vagamente unidos por alguns princípios comuns. Tais ativistas alcançam estes princípios partindo, como já explicado, de premissas fundamentais distintas que se baseiam em posições religiosas ou filosóficas específicas, ainda que compartilhando um mínimo de convergência (nível 1). O que se conhece por ecosofia T é nada mais que uma dessas premissas possíveis, ainda que a mais famosa porque se trata de um sistema filosófico desenvolvido pelo próprio Naess durante décadas tendo por base a influência de outros filósofos. Naess jamais reivindicou a prioridade da ecosofia T sobre qualquer outra premissa, ao contrário, sempre ressaltou a possibilidade dela não satisfazer as exigências fundamentais de outras pessoas e grupos, destacando nisso a necessidade de outras ecosofias serem elaboradas não apenas por filósofos profissionais, mas por qualquer um que se proponha a refletir sobre a relação homem-natureza. É a partir desta distinção que se faz compreensível o movimento da ecologia profunda como uma vertente ambientalista ampla e plural, e a ecologia profunda de Naess como um desdobramento das especificidades da sua ecosofia-T. Evidente que nesse sentido qualquer crítica correta deveria especificar seu foco, se a ecologia profunda como movimento plural ou a ecosofia T de Naess, ou ainda ambas se for o caso. Evidente também que focar nesta última talvez fosse mais interessante não apenas devido a sua influência em relação às demais como também pela qualidade e sofisticação dos seus argumentos. Quanto à Ecosofia T, quero agora me ater ao seu aspecto central, aquilo que Naess definiu como a "norma" dessa ecosofia, o conceito de *auto-realização* (*self-realization*).

Na condição de estudioso e admirador de longa data de Mahatma Gandhi, Naess foi enormemente influenciado pelas ideias do líder indiano ainda que sempre mantendo

²⁷ É comum a explicação de que o "T" que personaliza a ecosofia de Naess vem de *Tvergastein*, nome do refúgio construído pelo filósofo durante a juventude numa região montanhosa da Noruega (o montanhismo era uma das atividades a que se dedicava, além do boxe). Foi nessa cabana isolada que Naess elaborou boa parte da sua filosofia durante as longas temporadas que costumava passar por lá, hábito que manteve mesmo durante a velhice. Ele próprio contudo não confirmou se esse "T" seria de fato uma homenagem.

uma posição que permitisse certos limites críticos a essa aderência. O reconhecimento da importância da norma auto-realização foi ao que parece fruto dessa filiação filosófica. Num de seus artigos mais famosos, "*Auto-Realização: uma abordagem ecológica para se estar no mundo*" de 1986 ("*Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*"), Naess cita uma passagem esclarecedora de Gandhi:

O que eu quero alcançar - o que eu tenho me esforçado e ansiando obter nestes trinta anos - é auto-realização, ver Deus face a face, atingir o Muksha (Liberação). Eu vivo e me movo e tenho meu ser na busca por esse objetivo. Tudo o que faço através do que falo e escrevo, e todas as minhas incursões no campo político, estão direcionados para esse mesmo propósito. (NAESS, 1995, p.233)

Como o filósofo norueguês ressalta a partir desse excerto, o que se apreende nesta passagem é que a luta política de Gandhi contra as injustiças do império britânico, a unidade da Índia e a garantia de melhores condições de vida para os miseráveis de seu país foram consequências inevitáveis de um objetivo anterior e maior, a auto-realização do próprio Mahatma. Se há alguma aparente contradição neste posicionamento esta se deve à tendência de se assumir a ideia de auto-realização como sinônimo de *interesse* próprio, de satisfação de demandas autocentradas, como talvez o termo de fato sugira. O que prevalece entretanto é exatamente o inverso.

Sem ignorar o fato de que não existe na Psicologia um consenso absoluto em torno do significado dos termos *ego* e *self*, Naess observa que uma forma elementar de abordá-los seria através de uma escala de maturidade em que num nível mais superficial encontramos o *ego* como a manifestação mais restrita da psiquê, em seguida o *self social* como um primeiro nível de aprofundamento do ego e finalmente o *self metafísico*, também chamado de *Self* (com S maiúsculo), *Self maior* ou - como sugere o filósofo - *self ecológico*. Desta forma, entre um extremo e outro, temos inicialmente a possibilidade de uma compreensão da existência a partir de um dualismo autocentrado, portanto monística na forma com que se auto percebe; ou, num nível mais profundo e amplo, como uma maneira de ser no mundo menos dual e psicologicamente mais madura, porque capaz de reconhecer a alteridade elementar, a relação entre a esfera individual e a esfera social; e finalmente, num nível ainda mais profundo e contra-hegemônico, na medida em que vai de encontro com o paradigma vigente, existe a possibilidade de tentativa de expansão do self para além da esfera social e restrita ao mundo dos humanos, abarcando nesse processo a alteridade máxima que inclui animais, plantas, ecossistemas, no limite o Absoluto que Gandhi chamou de Deus (daí querer encontrar-se com este "*face a face*"), mas que Naess, demonstrando pouca preocupação com

definições exatas neste terreno, apenas compara ao Tao da filosofia chinesa e ao Atman da tradição hinduísta (SPERANZA, 2006, p.61). A expansão do self é a ideia fundamental que oferecerá sustentação para um dos pontos centrais da ecologia profunda, a noção de igualitarismo biocêntrico. Sem esse esforço que permite a ultrapassagem da barreira das espécies e o reconhecimento do outro como um *outro* não haveria condições para que fosse seriamente considerado o direito que os outros seres têm de florescer enquanto indivíduos e comunidades. Por essa razão, enquanto norma central da ecosofia T, a auto-realização tem se mostrado um dos aspectos preferidos entre os críticos da ecologia profunda, que entre outros problemas levantam a questão do quão problemática seria a diluição da individualidade na totalidade (ecológica ou de qualquer outra natureza) e consequente perda da identidade. É verdade que a natureza plural da ecologia profunda permite que pontos como esse sejam interpretados de maneira distintas, o que certamente gera alguma confusão naqueles que se propõem a compreender qual a "posição oficial" do movimento - algo que não existe, uma vez que o dilema do destino do self não é um dogma que mereça consenso. Não é possível, entretanto, ignorar que a ecosofia T tem uma posição clara quanto a isso. Numa de suas obras principais, que a rigor é uma coletânea de artigos, *Ecology, community and lifestyle*, o filósofo norueguês defende que:

Na terminologia da Ecosofia T o S maiúsculo em "Auto-realização" [Self-realization] carrega um fardo pesado. Ele insinua uma filosofia da unidade como no capítulo 6, verso 29 do [*Baghavad*]Gita. Mas é claro que a diferença de conteúdo é vasta, com a Ecosofia T enquanto visão totalizante pertencendo a uma tradição cultural muito distinta. (...) Porque o nível infinito de Auto-realização apenas faz sentido metafisicamente, o S maiúsculo deve ser usado moderadamente. Em qualquer nível de realização dos potenciais os egos individuais permanecem separados. Eles não se dissolvem como gotas no oceano. Nosso cuidado continua, em última análise, com preocupações pelos indivíduos, não por algum tipo de coletividade. Mas o indivíduo não é e não estará isolável, o que quer que exista possui um caráter gestaltico. (NAESS, 1989, p.195)²⁸

Aqui se nota uma distinção importante. Naess reconhece que *Auto-realização* e *auto-realização* são termos distintos. A primeira corresponderia aquilo que algumas tradições religiosas orientais consideram como o ápice da evolução espiritual, a absoluta diluição do

²⁸ Joanna Macy, uma das ecologistas profundas mais reconhecidas e iniciada no zen budismo, também deixa claro o quanto a ideia de "dissolução do ego no Todo" é um mito na ecologia profunda, não correspondendo ao que o próprio Naess sustentava. Procurando estabelecer um diálogo entre a ecologia profunda e o pensamento do filósofo Gregory Bateson, um dos nomes que mais influenciaram sua própria trajetória intelectual e espiritual, Macy reforça o que Naess anos antes já havia deixado claro: "*Não pense que a ampliação da construção do self dessa maneira envolve o eclipse do que distingue o sujeito. Não imagine que você vá perder sua identidade como uma gota no oceano mesclando-se com a unidade de Brahman. Da perspectiva dos sistemas essa interação, criando totalidade e padrões maiores, permite e até requer diversidade. Você se torna mais você mesmo. Integração e diferenciação avançam de mãos dadas.*" (MACY, 1990, p.59)

ego no Todo, e que como qualquer metafísica deve ser compreendida como uma expectativa idealizada, possivelmente - numa leitura secular - um norte espiritual impossível de se concretizar. Já a auto-realização seria uma tarefa humanamente possível ainda que sujeita às contradições e limites inevitáveis da condição humana, acessível portanto a qualquer um que queira alcançá-lo mas não sem dificuldades. E que será naturalmente uma tarefa interminável e sujeita a avanços e retrocessos como qualquer outro processo de auto-aperfeiçoamento. A expansão do self para além dos limites naturais que o conservariam restrito à auto-preservação egoísta ou, num nível acima, ao seu círculo de entes mais próximos é, inclusive, uma marca que distingue a humanidade das outras espécies, algo que apenas nós, humanos podemos realizar, e que por isso mesmo ao ser realizada reforça nossa condição humana - enquanto que por uma correlação lógica, não realizá-la é um ato de desumanização. "*A emergência da consciência ecológica humana é uma ideia filosoficamente importante*", diz Naess, "*uma forma de vida que evoluiu na Terra é capaz de compreender e apreciar suas relações com todas as outras formas de vida e com a Terra como um todo*" (NAESS, 1989, p.166).

Segundo David Rothenberg o termo original em norueguês para auto-realização, *selv-realisering*, expressaria "*uma condição ativa, não uma posição que se pretenda chegar*" (in NAESS, 1989, p.9). Logo a tradução mais precisa seria *auto-realizando-se*, o que deixa bastante claro esse caráter processual ao invés da perseguição de um objetivo com meta definida. Como já assinalado, tal expansão do self visa a superação não apenas da barreira do ego, abarcando os demais membros da nossa espécie, como a própria esfera das preocupações humanas, contemplando assim o mundo na sua totalidade, a diversidade de seres e também ecossistemas. Não há nisto uma exortação moral apenas. Não se trata de buscar a auto-realização tendo em vista fins altruísticos ou de ir contra a própria natureza apenas porque isto é o que se deve fazer, como obrigação. Ao reverso, trata-se de buscar a auto-realização enquanto expressão natural, logo como alegria, e não fardo. Neste aspecto Naess utiliza conceitos kantianos, diferenciando *ato moral* de *ato belo*. O primeiro seria motivado pela intenção de seguir leis morais mesmo quando estas vão no sentido oposto à *inclinação* natural, sendo cumpridas portanto como um dever. O segundo ato, daí a qualificação "belo", seria tal como o anterior também motivado pela intenção de seguir uma lei moral, mas neste caso uma inclinação natural convergiria para sua realização não havendo portanto resistência ou conflito interior mas sim, idealmente, satisfação e alegria (NAESS in SESSIONS, 1995 p.235). O resultado final em ambos os casos não é necessariamente o mesmo. O filósofo observa que segundo Kant, quando há inclinação natural há também a chance de se formar um hábito, um estilo de vida (NAESS, 2008, p.136). Parte da alegria

contida nesse ato belo se daria pelo reconhecimento de se pertencer a algo maior que nós próprios, a comunidade da vida, o planeta, no limite a grande aventura cósmica. Por essa razão Naess concluiu que *"talvez nós devêssemos nas questões ambientais primeiramente tentar influenciar as pessoas na direção de atos belos. Trabalhar com suas inclinações ao invés de normas morais"* (in SESSIONS, 1995 p.236). Ele não ignora contudo a dificuldade para tanto, mas frisa que tais dificuldades se devem à cristalização de certos pressupostos culturais instalados desde tenra idade. A primeira infância por isso seria um momento estratégico para que a criança, em pleno processo de formação psicológica, fosse incentivada a expandir uma abertura acolhedora e generosa em relação às demais formas de vida desenvolvendo assim o que o filósofo chamou de *inclinação*. Dessa forma tais *atos belos* no sentido kantiano seriam mais propensos a acontecerem²⁹.

Enquanto norma a auto-realização demanda como matéria prima fundamental o que Naess chamou de *identificação*, conceito decisivo para a ecologia profunda. Como definiu Rothenberg, o movimento da ecologia profunda deveria ser visto *"como um esforço na direção de uma identidade com a natureza (não como não-humana, mas como uma extensão da humanidade)"* (in NAESS, 1989, p.9). Neste sentido identificação seria a capacidade de se enxergar no outro e portanto enxergar o *outro*, logo de sentir profunda empatia a ponto de como em Buber, que chega a ser citado por Naess (1989, p.174), estabelecer-se aí uma relação não de Eu-Isto mas de Eu-Tu. Como numa formulação clássica da ecologia profunda elaborada por um dos seus mais famosos nomes, John Seed, defender uma floresta é no fundo defender a nós próprios já que somos a parte da floresta que seguindo adiante no processo da evolução adquiriu autoconsciência (in DEVALL, 1990, p.44). Fritjof Capra observa que *"essa expansão do eu até a identificação com a natureza é a instrução básica da ecologia profunda"* (1996, p.17). É esta, segundo Naess, o pré-requisito fundamental para o despertar da compaixão não apenas entre humanos mas também para com os demais seres e ecossistemas. Através desse processo de identificação a própria auto-realização do self dependeria também da auto-realização dos demais selves, numa formulação que lembra o dilema dos *bodhisatvas* que na tradição budista são aqueles que alcançaram as condições necessárias para o nirvana, a libertação final, mas que por compaixão preferem permanecer no *samsara*, o ciclo reencarnatório ao qual estamos presos, enquanto existirem seres precisando de ajuda nessa longa jornada espiritual. Naturalmente não se trata aqui de equivaler as ambições dos ecologistas profundos às dos *bodhisatvas*, que têm seu valor

²⁹ Em 1995 foi feito um documentário sobre Arne Naess, *The Call of the Mountain*, basicamente uma longa entrevista de cinco dias no seu refúgio nas montanhas. Está disponível no Youtube e a transcrição do diálogo total disponível em www.naturearteducation.org/Interview_Arne_Naess_1995.pdf

mítico-religioso, mas somente compreender que essa imagem búdica serve como metáfora para a norma auto-realização, apesar de todas as limitações que nossa condição humana nos sobrepõe. Por essa razão Zimmerman sustenta que “*buscando proteger todas formas de vida, que eles assumem inerentemente valiosas, ecologistas profundos também ressaltam que a devastação ecológica diminui o espírito humano*” (1994, p.19).

A ecologia profunda parte do pressuposto de que os outros seres, todos eles, possuem valor intrínseco tanto quanto os seres humanos, ou seja, o mero fato de existirem lhes garantem o direito de auto-realizarem suas potências conforme as infinitas possibilidades e necessidades de cada um. É de se esperar obviamente que a auto-realização de um inseto seja diferente da auto-realização de uma árvore ou de uma baleia ou de uma criança ou mesmo de uma floresta, mas em comum todos possuem o mesmo impulso básico e fundamental de buscar essa auto-realização, de cumprirem um devir que lhes é próprio e que *a priori* ninguém pode interromper gratuitamente. A máxima aqui segundo Naess é “*viva e deixe viver*” (1989, p.173). Daí um dos oito pontos da plataforma básica da ecologia profunda ser o igualitarismo biosférico *em princípio*, aspecto polêmico porque com frequência mal compreendido. O fato de existir uma profunda interconexão entre todos os seres e entre estes e os ecossistemas implica inevitavelmente na ocorrência de conflitos como parte da ordem natural das coisas. Aquela que talvez seja a mais elementar das necessidades orgânicas, alimentar-se, já pressupõe no caso dos animais a interrupção do processo de auto-realização de uma criatura por outra. Levada ao extremo portanto a máxima do igualitarismo biosférico exigiria a morte por inanição - ápice da não-violência -, tal como faziam os devotos jainistas mais radicais a fim de não acumularem karma negativo na sua busca pelo *moksha*. Naess reconhece os limites práticos da ideia do igualitarismo biosférico. Seu intento principal é fazer o contraponto com a lógica da civilização industrial contemporânea fundada numa radical desigualdade biosférica que acumula entre suas vítimas os próprios seres humanos, e não propalar uma versão romantizada de uma harmonia sem conflitos entre os seres ou colocar os interesses das demais espécies à frente dos interesses humanos, conforme alguns dos seus críticos estranhamente o acusam. Cada situação posta exige um determinado posicionamento, escolhas que poderiam em diferentes graus serem orientadas pela tentativa de se garantir a auto-realização dos demais seres. Trata-se de ousar buscar um ponto de equilíbrio e sabedoria sem esquecer as particularidades inerentes à nossa condição humana.

O princípio do igualitarismo biosférico definido em termos de direitos iguais, tem às vezes sido mal compreendido como se significasse que as necessidades humanas jamais deveriam ter prioridade sobre necessidades não-humanas. Mas

esta não é a intenção. Na prática, nós temos por exemplo obrigações maiores com aqueles que nos são mais próximos. Isto implica deveres que às vezes envolve matar ou ferir não humanos. (...) A singularidade do Homo sapiens, suas capacidades especiais em meio a milhões de outros tipos de seres vivos, têm sido usadas como uma premissa para a dominação e maus tratos. A Ecosofia utiliza essa singularidade como uma premissa para o cuidado universal que as demais espécies não podem sequer entender ou retribuir. (NAESS, 1989, p.170-171)

No limite esse processo de identificação expõe verdades elementares da ordem das coisas: as particularidades da condição humana, tanto individual quanto coletivamente; os incontornáveis níveis de interconexão sistêmica que atam num feixe único todas as formas de vida entre si e com os meios físicos; a absoluta interdependência entre indivíduos, sociedades, espécies, ecossistemas e a ecosfera como um todo; a história comum que perpassa a vida na Terra desde as formas mais primitivas, as arqueobactérias, até as mais complexas como a própria humanidade em toda sua miríade de culturas espalhadas no tempo e no espaço. Aqui uma vez mais estamos diante da imagem da vida e do planeta como fios que se entrecruzam numa trama infinita. Por essa razão a principal diferença entre a ecologia profunda e as demais correntes ambientalistas é a crítica radical que Naess e seus companheiros reservam ao antropocentrismo, especialmente na sua forma mais exacerbada desenvolvida ao longo dos últimos séculos no ocidente. Uma perspectiva ecocêntrica - ou biocêntrica, os ecologistas profundos tendem a não diferenciá-las - seria a única resposta correta contra a hegemonia desse traço cultural que orienta a civilização moderna num nível historicamente inédito, e sem o qual não se pode compreender realmente as raízes do ecocídio em curso. É fato que há um nível de racionalização por detrás desses princípios bio-ecocêntricos mas na essência, como veremos adiante, todas elas nascem segundo Naess no terreno da intuição e não do pensamento abstrato. A adesão completa a elas como veremos adiante não nasce de um ato de racionalismo puro mas como consequência de um sentimento, de uma *identificação*, que pode no entanto ser aprimorada a partir da reflexão.

Quanto maior a compreensão da nossa união [togetherness] com os demais seres, maior a identificação, e maior o cuidado que teremos. O caminho está portanto também aberto para o deleite no bem-estar dos outros e a tristeza quando estes forem prejudicados. Nós buscamos o que é melhor para nós mesmos, mas através da extensão do self, o 'nosso' melhor é também o melhor dos outros. A divisão próprio/não-próprio sobrevive apenas gramaticalmente, não como sentimento. (NAESS, 1989, p.175)

Aldous Huxley, numa obra importante já citada nesta tese cita um certo Kabir apresentando-o como um poeta-santo admirado tanto pelos muçulmanos quanto pelos hindus e que teria ensinado: "*veja apenas o Único em todas as coisas; é o segundo que faz você*

errar o caminho" (2010, p.37). Ensinaamentos dessa ordem, sabemos, são intermináveis na literatura mística e precisam ser cotejados com as exigências práticas da vida concreta e as contradições que lhe são inerentes. Ainda assim, atestam algo muito importante, fundamental eu diria, acerca da ecosofia proposta por Naess e da ecologia profunda no geral. O que subjaz a esta é uma concepção filosófica intrinsecamente espiritual (e, nos termos elaborados no primeiro capítulo desta reflexão, fundamentalmente laica, ainda que a abertura do movimento contemple interpretações de cunho religioso-místico). Não há coincidência alguma entre a ideia de um self expandido capaz de se identificar com o *outro* (humano, bicho, planta, ecossistema) a ponto de auto-realizar-se através da auto-realização destes, e a sabedoria da filosofia perene, essência mística das grandes tradições espirituais. O que Naess elabora é uma filosofia que se apresenta como uma variação secular desta cosmovisão ancestral, fato aliás que não deve ser encarado com estranhamento uma vez que Spinoza, Gandhi e as escolas filosóficas orientais, em particular o taoísmo e o budismo, influenciaram intensamente o filósofo norueguês. Por isso inclusive a afirmação categórica de Fritjof Capra:

Em última análise a percepção da ecologia profunda é percepção espiritual ou religiosa. Quando a concepção de espírito humano é entendida como o modo de consciência no qual o indivíduo tem uma sensação de pertinência, de conexão, com o cosmos como um todo, torna-se claro que a percepção ecológica é espiritual na sua essência mais profunda. Não é pois de se surpreender o fato de que a nova visão emergente da realidade baseada na percepção ecológica profunda é consistente com a chamada filosofia perene das tradições espirituais, quer falemos a respeito da espiritualidade dos místicos cristãos, da dos budistas, ou da filosofia e cosmologia subjacentes às tradições nativas norte-americanas. (CAPRA, 1996, p.14).

Ainda que em mais de uma passagem o próprio Naess revele cautela ao relacionar sua proposta ecosófica com a noção de espiritualidade ou religiosidade, destacando que esse tipo de posicionamento não é de forma alguma algo consensual na ecologia profunda, ele próprio ao que parece partilha dessa impressão. "*O ponto principal é que a ecologia profunda tem um componente religioso*", admitiu (NAESS, 1985, p.76). Ratificando esse entendimento, Roger Gottlieb, um dos teóricos mais influentes dessa corrente, sustenta que "*devido à maneira que expande nosso senso sobre o que as pessoas são, a ecologia profunda pode ser considerada uma perspectiva espiritual*" (1996, p.521).

Essa perspectiva espiritual/religiosa, em conjunto com o incentivo à pluralidade de visões de base (como visto na maneira com que o diagrama Apron é se estrutura) é o que ajuda a explicar o fato da ecologia profunda ao longo das últimas décadas ter se mostrado um ímã para indivíduos e grupos ligados às correntes neo-esotéricas, o que lhe rendeu em diversos círculos e em especial em alguns corredores acadêmicos uma certa má

fama espontânea ainda hoje difícil de ser dissipada. Muitos desses críticos focam nas manifestações variadas (e não raro simplistas) da ecologia profunda enquanto movimento ambiental, sem às vezes compreender exatamente onde começa um fenômeno e termina o outro, enxergam essa corrente do ambientalismo como um desdobramento da atmosfera Nova Era que teve início na passagem entre as décadas de 60 e 70, período inclusive que Naess escreveu seu artigo decisivo. Seria injusto, no entanto, alegar que o desconhecimento é a única razão dessas críticas. Diversos teóricos de diferentes campos como Ken Wilber (Psicologia Integral) e Murray Bookchin (Ecologia Social) procuraram criticar a ecologia profunda com mais propriedade. Ainda assim Bookchin, talvez o mais conhecido nome entre seus pares, define a ecologia profunda como *eco-misticismo*, o que certamente não foi encarado por alguns simpatizantes como uma ofensa ainda que fossem bem distintas as intenções do anarquista. *"Eu relutantemente cheguei à conclusão de que os acólitos de Naess et al operam no nível da fé e são motivados na sua fidelidade por impulsos teológicos ao invés de racionais"*, observou certa vez, *"não há argumento razoável, eu suspeito, capaz de chacoalhar um sistema de crença desse tipo"* (BOOKCHIN, 1997, p.47). Seu debate com Dave Foreman, um dos nomes mais polêmicos da ecologia profunda, é um episódio famoso no campo do ambientalismo teórico. No entanto o argumento de que para a ecologia profunda a natureza é mais importante que os seres humanos, uma das mais recorrentes acusações dos ecologistas radicais, não corresponde ao que Naess sempre defendeu³⁰ e ao que consta nos próprios princípios da plataforma dessa filosofia, como já demonstrado.

Luc Ferry num ensaio premiado atacou o que chama de *"anti-humanismo"* da ecologia profunda, acusando-a de ser um fenômeno de dupla face que se ampara em posições extremistas à direita e à esquerda, e que por isso seria uma *"estranha revolução"*, *"demonizador do tempo presente"*, *"novo integrismo"*, *"novo fundamentalismo politicamente inclassificável"* (FERRY, 2009). Para levar a contento sua crítica, apoiou-se em filósofos que nunca se definiram como ecologistas profundos (como Hans Jonas), em pensadores que influenciaram a ecologia profunda (como Spinoza e Leopold), em uma ou outra ideia de alguns dos principais teóricos dessa ecofilosofia (como Bill Devall), chega até a reproduzir textualmente (sem elaborar apropriadamente) os oito pontos da plataforma e, importante, dedica bastante espaço a posições pouco ortodoxas de ecologistas profundos de pouca ou nenhuma expressão. É difícil imaginar que uma escolha tão seletiva como essa tenha se dado

³⁰ Quanto a este tipo de acusação, Naess disse: *"Dizer algo desse tipo, que 'a Natureza é mais importante que os seres humanos', é tão sem sentido de um ponto de vista da ecologia profunda, porque humanos são seres fantásticos, cada um deles tendo valor intrínseco"* (entrevista concedida para o documentário *The Call of the Mountain*, 1995, e disponível em www.naturearteducation.org/Interview_Arne_Naess_1995.pdf)

por falta de acesso ao pensamento de pensadores mais gabaritados, já que à época em que a obra foi publicada, no icônico ano de 1992, já havia uma vasta produção intelectual à disposição nesse campo. Considerando que Ferry sugere que *"os extremistas dizem alto o que os demais apenas sussurram"* (2009, p.144), fica ainda mais difícil apostar nessa hipótese. Ainda assim, sejamos justos, é bom não perder de vista os limites daquele contexto, o início da década de 90, quando a própria ecologia profunda contava com apenas duas décadas de vida e o debate ambiental, apesar de já avançado (estamos falando do ano em que o Rio de Janeiro sediou a famosa Cúpula dos Povos) operava ainda no âmbito da "mudança necessária" e não na chave completamente distinta da "mitigação e resiliência" que começa a tomar forma atualmente.

Seja como for, o resultado final desse empreendimento é de certo modo desalentador. Luc Ferry perde a oportunidade de fazer a crítica à ecologia profunda focando nas ideias articuladas pelos seus nomes principais e particularmente a partir do trabalho de Naess, o que é intelectualmente uma pena já que sendo o francês um filósofo competente certamente teria oferecido uma leitura crítica interessante e construtiva. Talvez por isso, apesar dos ataques um tanto exagerados à ecologia profunda - chega a dizer que ela *"mergulha algumas de suas raízes no nazismo"* (idem, p.165) e que tem um *"fascínio pelos modelos políticos autoritários"* (idem, p.221), ignorando aparentemente o fato de Naess ter participado ativamente da resistência norueguesa durante a Segunda Guerra Mundial e ter se dedicado a vida inteira ao pensamento de Gandhi e no conceito de não-violência - Ferry ao final procure contemporizar um pouco suas críticas. Reconhece que apesar dos problemas observados a ecologia profunda levanta algumas questões importantes a respeito dos rumos que têm orientado a civilização contemporânea e que nesse sentido (e apenas neste) poderia contribuir para uma reformulação do antropocentrismo cartesiano ponderando as exigências de uma nova época que se vê diante de desafios ambientais crescentes. O que Ferry propõe para que essas questões avancem é uma *"crítica interna"*, ou seja feita de dentro dos marcos do humanismo, e não a partir de uma posição que interpreta como externa e *"anti-humanista"* tal como a da ecologia profunda.

Ferry de qualquer forma aciona uma série de dispositivos filosóficos na sua cruzada. Sendo um dos seus incômodos centrais o debate a respeito da pertinência ou não de se conferir direitos jurídicos a animais, árvores, rios, montanhas, etc., o filósofo acusa os ecologistas profundos de incorrerem em *"contradição performativa"* pelo fato de se esquecerem que *"toda valorização, inclusive a da natureza, é dada pelo homem e que consequentemente toda ética normativa é de alguma maneira humanista e antropocentrista"*

(ibidem, p.223). Será que realmente acredita que seu colega norueguês, sendo ele também um filósofo acadêmico experiente, não teria percebido essa suposta contradição? Ou, ao contrário, a escolha de Naess é a de não reconhecer neste ponto uma contradição mas um limite que se impõe devido à perspectiva fundamentalmente antropocêntrica, buscando por isso mesmo uma posição menos limitada e mais alinhada com a urgência da nossa época ainda que filosoficamente pudesse, a partir dos marcos do humanismo, estar cometendo um erro? Seja como for, aos poucos essa tese de Ferry parece que vai caindo por terra. Se talvez no início dos anos 90 a ideia de que um rio pudesse gozar de direitos jurídicos equivalentes a uma pessoa parecesse ainda uma aberração, hoje já existem desdobramentos mais avançados dessa hipótese. Para além de certos casos ainda isolados como o rio neozelandês Whanganui³¹, há ao menos duas constituições nacionais que ousaram, para usar o diagnóstico de Ferry, se *contradizerem performaticamente* (talvez por pertencerem a nações que foram vítimas históricas dos excessos do humanismo eurocêntrico que Ferry também critica em outras obras). Equador e Bolívia estabeleceram em anos recentes alterações na legislação de seus países a fim de instituírem direitos à Pachamama (a Gaia das suas culturas andinas) a partir fundamentalmente do reconhecimento da condição sagrada da Terra e da vontade de buscar construir uma relação mais adequada com as forças da natureza que vá de encontro com a lógica do capitalismo global. O quanto esses esforços de fato já se traduziram em ações concretas é difícil dizer, mas é fato que o precedente jurídico aberto por esses dois países latino-americanos a partir também da pressão de seus movimentos populares é um feito histórico importantíssimo, mesmo que os resultados por ora sejam talvez mais simbólicos que práticos.

³¹ O Whanganui é o terceiro rio navegável mais longo da Nova Zelândia. Para o povo maori *Whanganui iwi* ele possui uma importância ambiental e espiritual ancestral, razão pela qual seus líderes e apoiadores lutavam desde 1887 pela sua proteção. A corte neozelandesa determinou em 2012 que o Whanganui e seus afluentes passassem a ser reconhecidos como uma entidade jurídica legal, gozando de direitos e interesses próprios. Os *iwi* foram reconhecidos como guardiões legais e responsáveis pela sua custódia, serão aqueles que darão voz ao rio e decidirão o melhor para ele em situações de litígio (os direitos de terceiros, como os proprietários de terra e o público em geral, também foram assegurados). Essa decisão só foi possível porque os *iwi* declararam não terem o desejo de serem os donos do rio. "*Ao invés de estabelecer a posse do rio, os iwi argumentaram que o rio 'possui' os iwi, e que estes em compensação têm obrigações e responsabilidades para com o rio*" (ARCHER, 2014). O acordo preliminar selado juridicamente reconhecia que "*Tē Awa Tupua constitui o Rio Whanganui como um todo vivo e indivisível, das montanhas até o mar, incorporando seus afluentes e todos os seus elementos físicos e metafísicos*". Na abertura desse acordo consta os seguintes dizeres "*Ko au te awa. Ko te awa ko au - Eu sou o rio. O rio é eu*". Como contraponto ao que pode parecer uma decisão jurídica absurda, basta lembrar que as corporações mundiais gozam de direitos semelhantes sendo reconhecidas juridicamente como pessoas e não entidades, o que inclusive dificulta enormemente a luta de ativistas e ongs quando estas se envolvem (o que a rigor é a regra) em crimes sociais e ambientais. Por outro lado, é curioso imaginar como Ferry teria reagido à notícia dessa sentença favorável ao Whanganui, e também (apenas como exercício especulativo) como seria se o nosso Tietê conquistasse direitos "póstumos" semelhantes.

Gottlieb numa reflexão publicada poucos anos após o trabalho de Ferry procura reconhecer, apesar da sua identificação como ecologista profundo, o que considera erros e limites dessa corrente do movimento ambientalista, ao mesmo passo em que não deixa de apontar os problemas entre os que a criticam a partir do pensamento da esquerda. Ambos os lados segundo ele precisam eliminar "*preconceitos introjetados*" para poderem desfrutar de uma troca frutífera e promissora de ideias (1996, p.516). Aos ecologistas profundos em particular, Gottlieb cobra uma compreensão mais sofisticada dos mecanismos sociais que perpetuam as desigualdades e a exploração não apenas da natureza pelo homem mas do próprio homem pelo homem. É um chamado a uma visão socioambiental de problemas que até certo ponto (estamos falando da década de 90) ainda eram vistos por largos setores, em especial nos países mais desenvolvidos, como estritamente ecológicos. Lembra também, entre outras coisas, a necessidade de reconhecer a complexidade e especificidade da natureza humana, incompatível com uma percepção mais rasteira e biologizante que sustenta a observação estrita das leis naturais como solução para os problemas sociais. Naess não poderia ser responsabilizado por essas abordagens limitadas ou mesmo deturpadas, uma vez que seus escritos não endossam estas; mas é preciso reconhecer que a condição de "amplo guarda-chuva" da ecologia profunda facilita uma maior diversidade de posicionamentos que terminam sendo associados a um movimento que na verdade é bastante diversificado. Em relação aos movimentos progressistas, a crítica de Gottlieb investe contra a histórica imaturidade destes a respeito das necessidades e potencialidades do desenvolvimento espiritual humano, destacando uma compreensão mais libertadora do que entende por espiritualidade que grosso modo vai ao encontro da interpretação defendida no primeiro capítulo desta tese. Cobra também desses movimentos a urgência de reformarem a perspectiva antropocêntrica que via de regra prevalece como norma, lembrando que a dimensão social no seu sentido absoluto não é o limite dos nossos laços e sonhos de comunidade, uma vez que o mundo dos humanos é apenas um dos infinitos mundos que se inter-relacionam neste planeta. Ao final aponta dois enormes desafios que se imbricam e que seriam melhor abordados se houvesse a cooperação entre ecologistas profundos e a esquerda progressista: o consumismo e a globalização econômica fundada na exploração incansável do planeta.

Não há razões para sustentar que a ecologia profunda seja a priori invariavelmente incapaz de apontar com responsabilidade os vícios e limites do humanismo sem se fazer misantrópica ou cega para o seu legado civilizacional, tampouco de criticar e combater o sistema econômico ecocida que dita as regras do nosso tempo histórico. É fato que possivelmente o fariam a partir de marcos não exatamente iguais àqueles escolhidos pelos

seus críticos, e talvez até de maneira tecnicamente menos qualificada, o que seria motivo de cooperação e não de cisão, mas ainda assim guardariam como diferencial o potencial espiritual de uma enraizada sensibilidade ecológica (muitas vezes ausente nesses críticos) que busca um certo *modo de ser* profundo no mundo. Aqui como em tantas outras situações semelhantes o que determinará ou não uma possível conciliação nesse aparente impasse será a vontade de estabelecer pontes mínimas de diálogo e compreensão mútua entre perspectivas que, me parecem, estão mais desalinhadas que em rota de colisão absoluta, ainda que entre estas existam de fato certos pontos aparentemente inegociáveis.³²

Voltando ao pensamento de Naess, é fundamental compreender que sua ecosofia não nasce a partir de elaborações racionais, de um pensar filosófico rigoroso como seria de se esperar de um filósofo acadêmico conceituado; ao contrário, essa ecosofia se revela como a tentativa de estruturação de um sistema filosófico que racionalmente atenda ao desdobramento da sua sensibilidade, da sua intuição, que é anterior ao pensamento formal (por isso Rothenberg vai escolher o título “*Ecosophy T: from intuition to system*” para o capítulo introdutório da edição em inglês da principal obra de Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*). Seu ponto inicial, portanto, não é uma abstração intelectual a partir daquilo que ele identifica como modelo adequado aos desafios socioambientais, mas o resultado de experiências mais elementares e profundas decorrentes do que sente e como sente. Sem cair na armadilha reducionista que alimenta a dicotomia razão-sensibilidade e intelecto-emoção, é bastante óbvio que sua ecologia profunda seja o desdobramento de uma vida repleta de momentos vividos ao ar livre, em contato com as forças da natureza desde a infância até a velhice. A criança que se maravilhava com as pequenas criaturas (Naess foi por toda a vida um apaixonado por insetos e pequenos seres em geral) e o menino que perambulava por

³² Para se ter uma ideia das dificuldades que rondam essas posições que são próximas mas ao mesmo tempo distintas, há uma vertente menos conhecida da ecologia profunda chamada *left biocentrism* ou *left ecocentrism* que se caracteriza pelo reconhecimento dos oito pontos da plataforma de Naess e Sessions e que portanto apoia a perspectiva ecocêntrica promulgada por esta, mas imprimindo uma orientação mais crítica e à esquerda do grosso do movimento. Enfatizam a urgência de focar o sistema industrial moderno pois dessa forma seriam capazes de provocar transformações mais amplas, ao invés de focar em mudanças no âmbito privado (uma posição relativamente comum entre ecologistas profundos mais próximos das ideias Nova Era que das bases filosóficas oferecidas por Naess). Alguns dos membros do *left biocentrism* assinaram a Declaração Ecosocialista de Belém (janeiro de 2009), organizada por nomes influentes do ecosocialismo como Michael Löwy. Mas não todos. Entre estes que se recusaram a oferecer apoio mesmo concordando com diversos pontos do manifesto estava David Orton, ecologista profundo canadense e um dos fundadores do *left biocentrism*. Alegou que o socialismo tradicionalmente é apenas um dos lados da "moeda industrialismo"; o outro lado é o capitalismo. Por isso o ecosocialismo não oferece automaticamente uma resposta para as necessidades de refundação do modo de vida contemporâneo. Alegou também que a declaração de Belém é antropocêntrica, logo endossa uma perspectiva que a ecologia profunda considera como um ponto inicial de combate, e também que teria deixado de lado qualquer menção à necessidade premente de redução da população humana, entre outros pontos (fonte: climateandcapitalism.com/2011/06/23/deep-ecology-versus-ecosocialism-part-two consultado em 01/05/2014).

vários dias por regiões remotas da Noruega antecederam em quase duas décadas o nascimento do teórico acadêmico. E mesmo este, "o teórico", tem uma imensa dívida com o *wilderness*: a paixão pelo montanhismo (escalou picos menos exigentes no Himalaia até os 70 anos e manteve-se ativo em montanhas mais baixas até próximo dos 90) esteve sempre ao lado da paixão pela filosofia, e não por acaso parte considerável das suas reflexões foram escritas no abrigo de montanha minimalista que construiu e utilizou como refúgio alpino desde a juventude até a velhice avançada, quando se tornou fisicamente incapaz de continuar visitando-o. A própria plataforma de oito pontos da ecologia profunda foi elaborada em parceria com George Sessions durante um período em que permaneceram acampados no deserto da Califórnia. A ecosofia T, portanto, não é uma "reflexão de gabinete", mas uma proposta filosófica que pode se dizer (sem pedir desculpas pela força da expressão) que tem a natureza como co-autora³³ - por isso também Naess ter declarado que a ecologia profunda propõe *"uma mudança da ciência para a sabedoria"* (1995, p.27). Há no filósofo noruguês uma vida de *identificações* acumuladas e ampliadas muito antes de qualquer esforço abstrato para explicar esses sentimentos, e de maneira geral o mesmo acontece com seus simpatizantes. Nesse sentido Bookchin não deixa de ter razão quando conclui que a ecologia profunda é movida *"por impulsos teológicos ao invés de racionais"* e que *"não há argumento razoável capaz de chacoalhar um sistema de crença desse tipo"* (BOOKCHIN, 1997, p.47). Quando Naess diz que *"sem essa identificação as pessoas não se sentirão facilmente atraídas a se envolverem com a ecologia profunda"* ele termina corroborando com essa tese, o que pode ou não ser visto como uma crítica a depender da posição que se adote. Sem uma predisposição para ir além de argumentos estritamente lógicos, sem uma certa "sensibilidade

³³ Como já observado no início deste capítulo, com esta afirmação não pretendo ingenuamente distinguir de forma radical "a natureza" e o mundo dos homens, mas tampouco ignorar que uma montanha distante ou um acampamento numa área remota de um deserto, mesmo quando não se tratem de regiões absolutamente intocadas pela influência humana, "prístinas", sejam exatamente a mesma coisa que uma sala departamental de uma universidade ou mesmo um escritório confortável instalado no perímetro urbano. Se no limite estes dois últimos ambientes fazem parte, como tudo o mais, da totalidade da natureza, é verdade que também estão incomparavelmente mais distantes de qualquer espaço menos alterado, em especial aqueles que se situam no meio termo entre a natureza completamente transformada e o mais próximo que se possa pensar de um *wilderness* "verdadeiro". Por isso, é de se imaginar, possibilitariam uma relação diferente com os visitantes humanos que lá buscassem uma inspiração mais profunda. Quanto a isto, cito uma passagem oportuna do filósofo espanhol George Santayana, que foi muito influenciado (tanto quanto Naess) pelo pensamento de Spinoza e que, por sua vez, inspirou alguns nomes relevantes da ecologia profunda, como George Sessions: *"Um californiano com quem tive recentemente o prazer de me encontrar, observou que se os filósofos tivessem vivido entre suas montanhas, seus sistemas teriam sido diferentes de como são. Com certeza, devo dizer, seriam muito diferente do que esses sistemas são e do que a distinta tradição européia tem ensinado desde Sócrates; porque esses sistemas são egoístas; eles são direta ou indiretamente antropocêntricos, e inspirados pela noção conceitual de que o homem, ou a razão humana, ou a distinção humana entre bem e mal, é o centro pivotal do universo. É isso o que as montanhas e as florestas deveriam fazer com que vocês pelo menos tivessem vergonha de afirmar"* (apud COLEMAN, 2009, p.539).

ecológica”, é de fato difícil aderir a certas teses fundamentais da ecologia profunda como o princípio do igualitarismo biosférico.

A maioria das pessoas ligadas à ecologia profunda têm a sensação - geralmente quando em contato com a natureza, mas não sempre - de que estão conectadas com algo maior do que seu próprio ego, maior que seu nome, que sua família, seus atributos específicos enquanto indivíduos - um sentimento que com frequência é chamado de oceânico porque muitos o têm quando estão no mar. Sem essa identificação as pessoas não se sentirão facilmente atraídas a se envolverem com a ecologia profunda. (NAESS, 1985, p.76)

Numa certa passagem Naess diz que por volta dos quatro anos de idade acontecia de às vezes perder a noção do tempo à beira-mar, deslumbrado com a riqueza e diversidade de vida que lhe saltava aos olhos. *"As formas minúsculas e belas com que 'ninguém' se importava, ou eram até mesmo incapazes de serem vistas"*, relembra o filósofo, *"eram aparentemente parte de um mundo infinito, mas ainda assim meu mundo. Sentindo-me apartado de muitas relações humanas, eu me identifiquei com a 'natureza'"* (NAESS, 1989, p.2). Seria um erro acreditar que a ideia que emerge dessa memória de infância representa pouca coisa, um detalhe descartável na sua longa trajetória intelectual e acadêmica. O que se passa é justamente o inverso, uma vez que lembranças como essas guardam a raiz do ponto de clivagem que distingue a perspectiva da ecosofia de Naess - e conseqüentemente também a ecologia profunda como movimento mais amplo, já que influenciado por esta - de outras perspectivas ambientais antagônicas, tanto as que também compartilham o rótulo de radicais (como a ecologia social), quanto as conservadoras/reformadoras (identificadas por "superficiais").

É este afinal o cerne filosófico que vários críticos da ecologia profunda (Ferry por exemplo) se mostram inábeis em alcançar nas críticas que tecem ao pensamento de Naess e de muitos dos seus pares (talvez por se concentrarem mais nos outros nomes do movimento que no próprio fundador). É verdade que esse embate guarda uma ruptura que é *a priori* incontornável, ainda que qualquer tentativa honesta de diálogo entre opostos seja sempre importante e potencialmente construtiva. Isso não significa evidentemente que a ecologia profunda esteja imune a críticas, mas apenas que estas para se mostrarem potencialmente construtivas precisam ser feitas a partir dos termos fundamentais que dão suporte àquela. São estes fundamentos e não os diversos sintomas decorrentes destes (tal como o biocentrismo) que precisam ser compreendidos primeiro para só então serem criticados com algum foco. São estes também, por mais elementar que isso pareça, a especificidade que garante a força (e a fraqueza também, a depender da leitura que se faça) dessa corrente, senão entre os seus

críticos ao menos para seus apoiadores e simpatizantes e que, afinal de contas, ratifica a inescapável conclusão a que muitos outros ao longo das últimas décadas já chegaram e que o próprio Naess como já demonstrado não negava: a ecologia profunda, seja como sistema filosófico, seja como movimento ambientalista, traz na sua essência um forte componente espiritual, em especial no sentido laico desse termo mas também no sentido religioso. Não por acaso no âmago do pensamento de Naess encontramos uma notória *sensibilidade infantil*. Acontece que em inúmeras tradições espirituais o *olhar infantil* serve como metáfora para um modo de ser no mundo mais profundo que o *olhar adulto*, por isso capaz de enxergar mais longe. Trata-se de um olhar *horizontalizador* que enxerga o mundo e as coisas do mundo como iguais. Animais e coisas falantes não parecem fábulas aos olhos dos pequenos, ao menos não até uma certa idade. Não por acaso Huxley ressalta que "*aberturas estranhas e teofanias são garantidas para crianças bem pequenas, que muitas vezes são profunda e permanentemente afetadas por tais experiências*" (2010, p.49). Este mesmo olhar costuma ser associado de forma positiva ao modo de ser dos povos nativos em geral, o que explica também a razão da ecologia profunda ser talvez a corrente do pensamento ambiental que mais explicitamente tem promovido a reabilitação da sabedoria dos povos originais como legado cultural indispensável para qualquer reflexão sobre os desafios ecológicos contemporâneos (tanto através de abordagens antropológicamente sofisticadas quanto pela repetição do senso comum no melhor estilo "bom selvagem rousseaniano"). De qualquer forma, voltando a Huxley, o motivo pelo qual a perspectiva infantil aparece com tanta frequência como metáfora espiritual é que "*as ideias fundamentais da Filosofia Perene podem ser formuladas com um vocabulário muito simples e as experiências a que se referem as ideias podem e certamente devem ser recebidas imediatamente e longe de qualquer vocabulário*" (ibidem). O pensamento analítico, conclui, é fatal neste processo. Naess, pelo que se deduz na esclarecedora passagem a seguir, não discordaria radicalmente dessa posição.

A fonte intuitiva final para a ideia de um Self maior [greater Self] parece no meu caso ser a experiência típica de uma criancinha deitada sobre a minha barriga e olhando para uma lagoa muito pequena. Num primeiro momento nenhuma vida em movimento é visível. Mas depois de alguns minutos mais e mais criaturas são notadas, e depois, vamos dizer, de meia hora, o modo de vida deles vai gradualmente se manifestando. Um mundo inteiro! E mundos dentro de mundos! Um mundo inteiro é destruído se um dia a lagoa é arruinada. A identificação intensa com cada criatura e a lagoa como um Todo magnífico, infinitamente complexo, nutre o sentimento de unidade com cada criatura, com vários sub-Todos e obviamente com a suprema totalidade. Tais experiências bastam! Nenhum budismo ou outro fenômeno cultural é estritamente necessário para dar início a essa atitude básica que se expressa, dentre outras maneiras, pelo termo Self maior, e a norma "auto-realização!" Trata-se apenas de lutar com a ideia de que há alguma coisa extraordinária e culturalmente sofisticada envolvida nisso. O

que há é apenas a sensibilidade comum de uma criança amorosa. (NAESS in THE TRUMPETER, 1986, p.19)

Esse *criançamento*, a "*atitude básica*"³⁴ que pode também se expressar de forma sofisticada, é a abordagem filosófico-poética que afinal talvez esboce uma decisiva guinada para o enfrentamento da crise socioambiental a partir das suas raízes mais profundas - sem que para isso seja necessário romper com o diagnóstico e a crítica político-econômica que sustenta a ecologia social ou tampouco refutar as conquistas civilizacionais do humanismo. O desafio de fato, me parece, é tentar a integração de todas essas perspectivas que não são auto-excludentes mas compatíveis. Quando a perspectiva *adulícia* descobre-se incomodada com os limites epistemológicos consagrados pela tradição e normatizados pela escolarização, e quando o pensamento se perde nos excessos da racionalidade lógico-labiríntica, resta ainda a possibilidade de se buscar num derradeiro esforço a *obliquidade* de uma enrustida *infanciência*, autêntica e legítima forma "*bocó*" de estar no mundo porque alimentada pelo espanto, intuição, experiência direta e sensibilidade; uma forma "*enraizada a fundo no espírito humano*"³⁵. Por esse motivo não é difícil imaginar Naess vislumbrando a alma da sua ecosofia - logo os fundamentos gerais da ecologia profunda - nos versos de um dos nossos poetas maiores, um certo carregador de água na peneira, fotógrafo do silêncio e eterno esticador de horizontes...

³⁴ Há outra passagem conclusiva que merece ser citada: "*Filosofia Ambiental [green philosophy] ou o movimento da ecologia profunda é de maneira geral a filosofia implícita de crianças de cinco anos de idade que tenham acesso ao menos a um mínimo de animais, plantas e ambientes naturais. Essas crianças experienciam animais como seres iguais a elas próprias em termos de respeito básico. Estes têm alegrias e tristezas, interesses, necessidades, amores e ódios. Até mesmo flores e ambientes estão vivos para elas, em desenvolvimento ou passando por dificuldades. A identidade pessoal das crianças pequenas tem fatores ambientais [environmental factors]. Estes são uma parte dela, seu self pessoal, social e natural sendo uno e indivisível. Filósofos da ecologia profunda... nunca encontraram... argumentos que enfraquecessem estas atitudes implícitas na infância*" (NAESS apud in TAYLOR, 2001, p.181).

³⁵ É interessante constatar como a confissão de Naess dialoga com a *razão sensível* elaborada por Michel Maffesoli, em particular num excerto em que o filósofo, discorrendo sobre a intuição, também fala desse modo de ser infantil: "(...) ao contrário da objetividade moderna, a intuição romântica, isto é, a intuição da globalidade, pode ser um ato de conhecimento. (...) isso implica que se saiba lançar um novo olhar sobre as coisas. Não um olhar livre de todo pressuposto - isso certamente não é possível - mas um olhar inquestionavelmente consciente (será preciso voltar a este ponto) da parcela de subjetividade que qualquer pesquisa ou análise científica comporta. (...) Essa aproximação imediata que se pode atribuir, de maneira condescendente, à criança, está, com efeito, enraizada a fundo no espírito humano (...) Não importa o nome pelo qual se possa chamá-la: vitalismo, naturismo, terra-mãe, existe uma indubitável ligação entre uma sensibilidade ecológica e uma ecologia do espírito, da qual a intuição é um dos aspectos mais evidentes. A referência à mística impõe-se, aqui. (...) É assim que se pode apresentar a intuição como expressão de um conhecimento orgânico. (...) Assim, enquanto o racionalismo abstrato se contenta com uma visão mecanicista, a sensibilidade intuitiva assenta na lógica do vivente e sua dinâmica orgânica. Não esqueçamos, o próprio dessa lógica é ser movente, acariciante, pode-se até dizer erótica, isto é, que repousa sobre a atração, sobre as afinidades, sobre os processos emocionais e afetuais cuja importância pode ser vista contemporaneamente. Ela não tem o rigor da lei causal, mas não deixa de indicar, com precisão, as grandes tendências sociais" (MAFFESOLI, 1998, p.133, 134, 135)

Cresci brincando no chão, entre formigas. De uma infância livre e sem comparamentos. Eu tinha mais comunhão com as coisas do que comparação. Porque se a gente fala a partir de ser criança, a gente faz comunhão: de um orvalho e sua aranha, de uma tarde e suas garças, de um pássaro e sua árvore. Então eu trago das minhas raízes crianceiras a visão comungante e oblíqua das coisas. Eu sei dizer sem pudor que o escuro me ilumina. É um paradoxo que ajuda a poesia e que eu falo sem pudor. Eu tenho que essa visão oblíqua vem de eu ter sido criança em algum lugar perdido onde havia transfusão da natureza e comunhão com ela. Era o menino e os bichinhos. Era o menino e o sol. O menino e o rio. Era o menino e as árvores. (BARROS, 2010, p.187)

3.5 O desafio do retorno por caminhos inéditos

Como defendi no início deste capítulo, meio século mais tarde a conclusão de Jung a respeito da relação homem e natureza na civilização contemporânea precisa ser relativizada. A ideia inicial de que essa relação foi definitivamente rompida e por isso *"foi-se também a profunda energia emocional que esta conexão simbólica alimentava"*, como resumiu o psicanalista, ganha contornos ainda mais dramáticos hoje que nos anos 60 se encaramos o nível de degradação acumulado desde então, a quantidade de espécies extintas ou em vias de desaparecer, o aumento na extração de minérios e combustíveis fósseis, o derretimento das calotas polares e neves eternas dos picos, a acidificação dos oceanos, a destruição de ecossistemas, a tragédia da urbanização e de um sistema que aprisiona bilhões na miséria e a impossibilidade de interromper o aquecimento global já em curso, entre outras tragédias. O mundo em que Jung viveu seus anos finais já estava por certo em decadência socioambiental, já estava instalado sem que notassem no Antropoceno, mas ainda muito menos violado se comparado com este que habitamos neste início do século XXI, o que de certa forma deveria confirmar a tese junguiana do distanciamento ininterrupto entre homem e natureza. Por outro lado, como procurei demonstrar ao longo deste capítulo, não é de se estranhar que dialeticamente tenha sido justamente durante as últimas décadas de crescente destruição ambiental que as sociedades modernas, em particular aquelas mais avançadas materialmente, viram o surgimento de correntes intelectuais e movimentos civis organizados de maneira a tentar enfrentar o atual ecocídio, alguns destes orientando-se inclusive por princípios neo-pagãos - animistas, panteístas e ecocentristas. Quanto a isto, três pontos importantes merecem ser brevemente retomados para a problematização final do diagnóstico de Jung.

O primeiro deles é a aceitação do caráter minoritário dessas vertentes. Nem tanto se comparadas com o grosso do pensamento e movimento ambientalista, mas com certeza quando em contraste com a posição majoritária de um mundo que tem mais da metade dos seus habitantes instalados em espaços urbanizados, território radicalmente domesticado por excelência. Algumas de suas teses e propostas no entanto parecem ganhar cada vez mais atenção de uma parcela do público geral e de formadores de opinião influentes, como por exemplo a visão gaiana de um "planeta vivo". O quanto isso se traduz em apoio concreto para uma guinada nos valores que orientam nossas sociedades é difícil dizer. Mas ao menos a questão está posta como nunca esteve antes na época de Wordsworth, ou Muir, ou Leopold ou Carson, e existe uma enorme bibliografia marcada por debates de diversas correntes que têm o mérito de defender uma visão de mundo que durante séculos foi oficialmente herética. A semente está plantada, resta ver se irá germinar nos séculos vindouros e em quais condições exatamente.

O segundo ponto, que cria condições para o primeiro se estabelecer e também parece enfraquecer a tese de Jung é o fato de que boa parte dessa perspectiva contemporânea neo-pagã encontra justamente na ciência a fundamentação para seus princípios. Desta forma, como demonstrei, são os estudos de ponta da cosmologia e da ecologia, da genética e da antropologia, da física e psicologia e biologia, entre tantas outras áreas, que corroboram posições que dialogam com cosmovisões ancestrais, tanto de certas tradições espirituais do oriente quanto de povos originais mundo afora. O curioso e instigante aqui é que a mesma ciência cujo desenvolvimento durante a modernidade promoveu a progressiva separação entre homem e natureza foi também, na medida em que destrancou algumas das portas que guardavam segredos assombrosos, a responsável por essa reaproximação com a sabedoria dos antigos. Os avanços na biologia, em particular no campo da genética, revelaram a unidade das formas de vida, todas descendentes de um mesmo ancestral comum, as primeiras arqueobactérias. Os avanços na cosmologia chegaram ao Big Bang e a tese de um universo em expansão com provável origem num *big bang* seminal. A Teoria Gaia, ainda que apenas teoria desvela a comunidade da vida como uma verdadeira *teia* sistêmica operando em conjunto para a manutenção das condições ideais para sua própria sobrevivência coletiva. De muitas formas esses conhecimentos confirmam o que as cosmovisões ancestrais, que sem microscópios, telescópios espaciais, aparelhagens de toda sorte mas, ao contrário, com muita intuição, sensibilidade e *convivência* com os ritmos e seres do planeta, já sabiam e ensinavam em outra linguagem: a mítica. Daí a possibilidade de se pensar a construção de uma nova narrativa mítico-científico-mística, conforme será melhor elaborado no capítulo seguinte.

Finalmente, é importante relativizar a consistência dessas manifestações animistas, pagãs e ecocentristas. Estas se manifestam através de um feixe de correntes e tendências diversas, não raro superficiais e até contraditórias entre si quando consideradas seus referenciais teóricos ou níveis de compromisso. Evidente portanto que tamanha variedade se reflita de maneira igualmente plural através de uma produção teórica bastante diversificada, desde reflexões acadêmicas e/ou espirituais extremamente sofisticadas até posicionamentos simplistas e ingênuos que reproduzem o senso comum - no âmbito das práticas ecológicas essas diferenças também se mostram presentes. Para ficar em apenas um exemplo possível, a própria ideia de natureza pode se revelar objeto de interpretações extremamente qualificadas, capazes portanto de problematizá-la enquanto conceito polissêmico e culturalmente construído ou, ao contrário, pode ser reduzida a uma definição banal e idealizada através de um discurso pasteurizante que a assuma como algo incontestado, logo dispensável do debate. Entre esses extremos é que se sustentam as várias manifestações contemporâneas de neo-paganismo. E ainda que elas todas contribuam de alguma forma para a divulgação e consolidação dessa perspectiva, nem todas certamente o farão com a qualidade e seriedade necessária para um enfrentamento de ideias que se mostra cada vez mais urgente.

O reconhecimento da dimensão espiritual como mediadora fundamental na relação entre a humanidade e a natureza, mesmo no âmbito das sociedades contemporâneas, é ainda mais fascinante quando consideramos todos esses pontos. Pela leitura que faço a maioria dos grupos envolvidos reconhecem de alguma forma a impraticabilidade de se dar conta dessa tarefa, desse retorno idealizado à velha ordem seguindo os passos já traçados pelos povos ancestrais. Não podemos dar às costas às escolhas e transformações que remodelaram o mundo fazendo de nós o que somos hoje tanto como sociedades quanto como indivíduos. Essa volta pelas mesmas veredas simplesmente não existe porque para nós esse rio, heraclianamente falando, já não é mais o mesmo há muito. Sim, é possível um diálogo profundo com a sabedoria ancestral porque esta, sendo perene, de alguma forma sempre ressonará em nós se nos colocarmos abertos para essa troca, e neste sentido talvez alguma coisa permaneça de fato viva, intocada. Mas no geral o que tiver que ser será construído e legitimado daqui pra frente, a partir das condições postas graças aos acertos e erros da civilização contemporânea. Exatamente por isso as referências que ecoam do passado remoto nos servem ainda como norte - como aliás sempre servirão -, mas é preciso contextualizá-las para evitar anacronismos. Como observa Thomas Berry, "*nós precisamos pensar no planeta como um ente singular, único e articulado que deve ser compreendido a partir de uma história tanto científica quanto mítica*" (BERRY, 2009, p.112).

Capítulo IV

Educação Ambiental & Espiritualidade

Algo acontece nas profundezas da alma de uma criança que contempla uma névoa de luz, sabendo que essa névoa é uma galáxia com centenas de bilhões de estrelas. Algo acontece por dentro, algo se abre em congruência psíquica com a amplitude da galáxia. Essa névoa de luz precisou de milhões de anos para chegar a esse jovem olho humano, que, agora, é o olho de um ser que sabe tudo isso. Ciente das dimensões maiores dessa experiência, seu mundo interior se abre quando a luz entra.

Brian Swimme, *O Coração Oculto do Cosmos*

Importante não é a casa onde habitamos. Mas, onde, em nós, a casa habita.

Mia Couto, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*

Nos capítulos anteriores procurei construir um "tripé" que servisse como fundação para as reflexões desta última parte. Deve estar claro que para uma parcela relevante das sociedades contemporâneas o termo espiritualidade vem se dissociando do arcabouço simbólico das religiões organizadas e se oferecendo como um conceito cada vez mais palatável entre os que concebem o processo de autoconhecimento e a busca pelo sagrado como uma jornada a priori laica, portanto não mais restrita - como costumava se acreditar - ao universo das tradições religiosas. Deve também estar claro que essa perspectiva de espiritualidade tem nas últimas décadas estabelecido um diálogo importante com algumas correntes do pensamento pedagógico e ambiental, principalmente na medida em que oferece subsídios filológicos para a fundamentação de certos pressupostos caros a esses campos. Espiritualidade e educação e natureza são, portanto, não apenas temas perfeitamente intercambiáveis entre si como também extremamente promissores quando articulados de maneira integrada. Meu objetivo neste último capítulo, mais autoral que os anteriores, é justamente propor algumas reflexões acerca deste potencial, principalmente porque considero que este é um tema desvalorizado no campo da educação ambiental brasileira. É a partir deste enquadramento geral que introduzo a discussão sobre a "ausência em termos" da espiritualidade na EA brasileira.

4.1 A permanência de uma ausência (em termos), e algumas suspeitas quanto a isso

A espiritualidade ainda é um tema ausente nas pesquisas em educação ambiental no Brasil, talvez até, arrisco dizer, tacitamente evitado. Mas para não incorrer em injustiças apressadas é necessário esclarecer os termos que delimitam essa ausência, seu escopo e profundidade, para só então especular algumas suspeitas que ajudem a compreensão desse fato. Antes, porém, é preciso preparar o terreno.

4.1.1 Rastreamento o lugar da espiritualidade nas pesquisas em EA

A fim de conferir alguma materialidade à suspeita dessa ausência, realizei uma pesquisa virtual no banco de dados de sete periódicos nas áreas de educação, educação em ciências e educação ambiental. Adianto, contudo, que se trata de um levantamento configurado por claros limites metodológicos, mas que, acredito, ainda assim é capaz de oferecer vislumbres de um panorama geral. Os periódicos foram escolhidos pela representatividade que oferecem acerca do campo da educação ambiental. São eles: *Ciência & Educação*, *Pesquisa em Educação Ambiental*, *Revista Brasileira de Educação*, *Ambiente & Sociedade*, *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental (REMEA)*, *Revista Brasileira de Educação Ambiental (REVB EA)* e *Revista Ambiente & Educação*.

Os critérios primários para as consultas eletrônicas foram dois: (1) no que tange aos termos de referência para a busca, foi considerado inicialmente qualquer resultado que retornasse positivo para ao menos um dos oito seguintes: *espiritualidade*, *espiritual*, *religiosidade*, *religião*, *sacralidade*, *sagrado*, *transcendência*, *transcendente* - uma que vez que não raro tais termos aparecem interligados, associados ou são teoricamente elaborados de maneira intercambiável; (2) no que diz respeito à abrangência optei sempre pelo máximo de campos possíveis, ainda que em alguns casos os mecanismos de busca não oferecessem a opção de rastreamento do conteúdo dos artigos, limitando-se ao título e resumo, o que certamente reduziu de forma considerável as margens de sucesso nas buscas e a própria precisão do levantamento - detalhe que não se deve perder de vista.

O resultado geral obtido foi o seguinte:

Tabela 3: Levantamento de trabalhos

Termos/Periódicos	Ciência & Educação ¹	Pesquisa em EA ²	Revista Brasileira de Educação ¹	REMEA ¹	REVB EA ²	Revista Ambiente Educação ²	Ambiente & Sociedade ¹
Espiritualidade	0/0	3/2	0/0	1/1	0/0	0/0	1/1
Espiritual	1/0	15(2)/(2)	1/0	4(1)/3(1)	0/0	0/0	0/0
Religiosidade	0/0	3(2)/(1)	1/0	0/0	0/0	0/0	0/0
Religião	3/0	16(7)/5(2)	2/0	1/1	0/0	0/0	(1)/(1)
Sacralidade	0/0	0/0	0/0	0/0	0/0	0/0	0/0
Sagrado	0/0	4(1)/1	1/0	2/2	0/0	0/0	(1)/(1)
Transcendente	0/0	2(1)/(1)	0/0	0/0	0/0	0/0	0/0
Transcendência	0/0	4(1)/1	0/0	0/0	0/0	0/0	1/1
TOTAL*: 51/15	4/0	33/7	5/0	7/6	0/0	0/0	2/2

O campo à esquerda da barra indica o número absoluto de trabalhos encontrados; o campo à direita indica, entre os trabalhos encontrados, quantos se mostraram alinhados (devido à temática e/ou abordagem elaboradas) para um diálogo mínimo com ao menos um dos oito termos de referência.

¹ Índices disponíveis para busca: título e resumo

² Índices disponíveis para busca: título, resumo, termos indexados e texto completo

(#) Resultados que se repetem em buscas feitas com outros termos de referência, e que por isso foram desconsiderados na somatória final.

* excluídos os resultados repetidos

Das centenas de artigos armazenados nos bancos de dados desses sete periódicos especializados, a busca retornou positiva para 51 resultados absolutos. Destes, porém, apenas 15 contemplariam os objetivos desse levantamento, enquanto 36³⁶ não corresponderiam aos critérios secundários de seleção: (1) ter como foco o campo ambiental; (2) ter como foco ou estabelecer algum diálogo elementar com ao menos um dos oito termos de referência escolhidos: espiritualidade, espiritual, religiosidade, religião, sacralidade, sagrado, transcendência, transcendente (para tanto considereei como critério mínimo a existência de alguma reflexão consistente em torno de pelo menos uma das faculdades que defino como *constantes espirituais*³⁷).

³⁶ Nestes os termos de referência (que constavam no título e/ou resumo e/ou texto) apesar de citados não tinham qualquer relevância para a proposta central da reflexão e/ou não se relacionavam com o campo ambiental. São artigos, portanto, que retornaram positivo sem no entanto contemplarem os critérios secundários para este levantamento. Cito alguns desses títulos como exemplo: "*Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente*", "*Entre o mérito e a sorte: escola, presente e futuro na visão de estudantes do ensino fundamental do Rio de Janeiro*" e "*Princípios normativos da educação ambiental no Brasil: abordando os conceitos de totalidade e práxis*".

³⁷ Conforme já antecipado ao final do Capítulo I, trata-se do conjunto de cinco faculdades binômicas que constituem o núcleo do que considero como espiritualidade no sentido contemporâneo do termo: Pertencimento-Comunhão, Cuidado-Compaixão, Simplicidade-Plenitude, Aceitação-Confiança, Espanto-Reverência e Transformação-Transcendência.

Como se percebe, entre o explícito e o implícito optei por ambos, procurando oferecer condições para que o objeto da pesquisa, a despeito da sua volatilidade, viesse à tona no levantamento realizado, uma vez que:

Essa dimensão [do sagrado] (...) parece emergir com frequência nos processos da Educação Ambiental, recebe muitas e diferentes denominações e tem a propriedade de nos reconectar. Apesar de estar presente, sua presença está fora de foco, é periférica, em alguns casos, intencional. Em outros, casual. É uma presença que ainda causa estranhamento, é algo invisível, pertencente à esfera da subjetividade, mas está aí, na vida, e se manifesta onde há pessoas envolvidas na dinâmica educativa. (MAESTRO, 2007, p.137)

Considerando que alguns dos periódicos escolhidos oferecem apenas os campos *título* e *resumo* como critérios de pesquisa, é de se imaginar que o número real de resultados absolutos (aqueles que retornariam positivamente para ao menos um dos termos, se fosse possível realizar uma busca mais ampla) seria maior caso o campo *conteúdo* estivesse disponível em todos os mecanismos de busca. Por outro lado, mesmo ciente dessas limitações, parece relevante que em duas dessas publicações (Revista Brasileira de Educação Ambiental e Revista Ambiente e Educação) sequer um único artigo tenha sido encontrado com no mínimo um dos oito termos no título ou no resumo, e que em outros três somados (Ciência e Educação, Revista Brasileira de Educação, Ambiente e Sociedade) apenas 11 resultados tenham aparecido. Outros dois detalhes que chamam a atenção é o fato do periódico Pesquisa em Educação Ambiental, apesar do alto número de retornos (33), contar com menos de 1/4 desses artigos (7 no total) entre os 15 listados abaixo, enquanto que, ao contrário, a Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental, com apenas 7 resultados absolutos, teve 6 de seus artigos selecionados. Tal descompasso talvez se explique pela abertura para certas temáticas em alguns periódicos, mas não em outros.

Seja como for, os 15 artigos selecionados foram:

Tabela 4: Relação dos artigos selecionados.

Pesquisa em Educação Ambiental	
1*	Isabel Cristina de Moura Carvalho, Marcelo Gules Borges. "O grupo de Pesquisa Cultura, Ambiente e Educação: apresentação e referências teórico metodológicas." (2010)
2	Oswaldo Giacoia Junior. "Ética e sociedade". (2008)
3	Andreia Aparecida Marin. "A natureza e o outro: ética da compaixão e educação ambiental." (2007)
4	Mauro Grün. "A pesquisa em ética na educação ambiental." (2007)
5	Pedro Goergen. "A ética e o futuro da humanidade: considerações críticas sobre educação ambiental." (2014)
6*	Martha Tristão. "Abordagens teóricas e metodológicas do grupo de pesquisa em educação ambiental da

	UFES: estudos desde a complexidade". (2010)
7	Luiz Augusto Passos. "Metodologia da pesquisa ambiental a partir da Fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty". (2014)
Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental	
8	Hilda Gomes Dutra Magalhães. "O conceito de gestão escolar na ecopedagogia". (2006)
9	Beatriz Osorio Stumpf, Denise Rosana Wolf, Paulo Roberto Marques Fernandes, Virginia Koch. "Diálogos entre percepções ambientais Mbya Guarani e a educação ambiental". (2014)
10	Jacques Gauthier. "Corpo sem órgãos e bem-aventurança ambiental: por uma epistemologia da vacuidade". (2010)
11	Fátima Elizabeti Marcomim. "Educação Ambiental: uma incursão na percepção ambiental e na sensibilização imagética". (2014)
12**	Tania Garcia Camargo, Humberto Calloni. "O sagrado e o profano presentes na festa de Iemanjá: uma leitura possível de educabilidade ambiental". (2012)
13**	Cristiane Inês Musa, Lilian Blank de Oliveira, Rafaela Vieira. "Educação ambiental e religião: percepções e perspectivas a partir das denominações religiosas cristãs da sub-bacia do Ribeirão Araranguá em Blumenau/SC". (2006)
Ambiente & Sociedade:	
14**	Isabel Cristina de Moura Carvalho, Carlos Roberto Steil. "A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade". (2008)
15**	Isabel Cristina de Moura Carvalho, Carlos Roberto Steil. "Natureza e imaginação: o deus da ecologia no horizonte moral do ambientalismo". (2013)

* artigos que oferecem um panorama geral dos trabalhos desenvolvidos por determinados grupos de pesquisas, mas que ainda assim considereei nessa relação.

** artigos que têm entre as suas palavras chaves ao menos um dos oito termos de referência.

Ofereço em linhas gerais, um breve resumo dos trabalhos selecionados. Primeiramente os de número 1 a 11, aqueles que abordam a temática dos termos de referência de maneira implícita e/ou não fazem destes o foco central das reflexões propostas.

Giacioia (2008), num trabalho sobre ética ambiental, apoia-se nos pressupostos teóricos do princípio de precaução de Hans Jonas para defender a necessidade da *"ampliação de horizontes para uma responsabilidade não limitada aos seres humanos"*, uma *"nova postura ética"* não-antropocêntrica capaz de *"reconhecer e garantir um direito próprio à natureza"* (ibidem, 2008, p.29-31).

Grün (2007), também focando o campo da ética ambiental com o intuito de oferecer *"insights e inspirações para a educação ambiental"*, coloca o problema da visão de mundo antropocêntrica através da exposição dos princípios éticos desenvolvidos pelos filósofos Richard Routley, Arne Naess, Holmes Rolston III e J. Baird Callicott, ressaltando que *"as éticas ambientais têm um enorme potencial subversivo, pois não aceitam o status quo que tornou parte da humanidade dominadora da Natureza e, em consequência, não aceitam também a ordem social vigente"* (ibidem, 2007, p.202).

Goergen (2014) argumenta que o colapso ambiental em curso só poderá ser solucionado a partir de uma *"nova consciência civilizatória"* (ibidem, 2014, p.10), e que diante dessa tarefa descomunal a educação ambiental, apesar de imprescindível, se mostra absolutamente incapaz de dar conta dos *"problemas de fundo inerentes ao próprio sistema civilizatório moderno"* (ibidem, 2014, p.12), uma vez que se concentra em ações de curto alcance com baixa repercussão sistêmica. Refletindo sobre o potencial de uma nova postura ética baseada no cuidado, no reconhecimento e na responsabilidade, que considere para além da sustentabilidade humana também *"a sustentabilidade da vida como um todo"* (ibidem, 2014, p.13), e valendo-se das contribuições de teóricos como Georgescu-Roegen, Lovelock, Zizek, Morin, Beck e o próprio Hans Jonas, entre outros, Goergen discute a urgência de se pensar a relação entre saber e poder - *homo sapiens* e *homo faber* - e os limites e riscos da racionalidade instrumental.

O artigo de Marin (2007), apesar de não ter como foco central o desenvolvimento teórico dos termos de referência utilizados neste levantamento, é ainda assim um dos que mais explicitamente dialogam com estes através de uma oportuna reflexão sobre a importância da compaixão como princípio ético para o campo da EA. Dessa maneira, a autora lembra que *"a face que a natureza nos revela, além de ser repleta de uma gama de elementos espirituais, como signos, mitos e mistérios, tem o poder de nos inspirar o apelo da compaixão"* (ibidem, 2007, p.22). Esse apelo é reflexo de uma postura ética que considera o direito intrínseco de todos os seres vivos, uma *"ética que se dá na reconquista da espiritualidade e em todas as formas como ela se abriga na nossa leitura do mundo, que se pauta numa abertura comunicativa com o outro"* (ibidem, 2007, p.23), e que não está em conflito com a necessidade igualmente premente de oferecer elementos para uma perspectiva crítica acerca da realidade contemporânea.

Magalhães (2006), discorrendo sobre o modelo de gestão escolar mais afinado com os princípios da ecopedagogia, ressalta a importância de uma gestão democrática mediada não apenas pela dimensão política como também pela espiritualidade. *"Esse direcionamento espiritual"*, defende, *"deve estar contemplado de forma clara no Projeto Político Pedagógico da escola, da mesma forma que as ações e metas para o seu desenvolvimento"* (ibidem, 2006, p.269). A ecoformação dependeria, assim, entre outros norteadores, dessa abertura para a profundidade trazida pela espiritualidade, *"que pode ser desenvolvida através das religiões ou simplesmente por uma relação telúrica entre o homem e a natureza"* (ibidem, 2006, p.272). Vale destacar que por não elaborar com cuidado o conceito de espiritualidade, às vezes este se

mostra confuso ao longo da reflexão proposta, ficando a impressão que a autora confunde o sentido dos termos laico e secular.

Entre os selecionados, dois artigos apresentam as referências teórico-metodológicas de grupos de pesquisas envolvidos com temáticas que abordam, de maneira direta ou indireta, os termos de referência da consulta. Assim, Carvalho e Borges (2010) falam do grupo Cultura, Ambiente e Educação, que busca *"a articulação dos campos de saber da educação e da antropologia de modo a identificar processos de produção dos sentidos culturais dos domínios ora englobados no conceito de natureza ora reunidos na ideia mais ampla de ambiente"* (ibidem, 2010, p.50). Uma das suas linhas de pesquisa, *Ecologia, saúde e religião*, através principalmente da contribuição teórica de Merleau-Ponty, tem seu foco *"dirigido para práticas ecológicas que operam certa 'sacralização' da natureza bem como para práticas religiosas que operam uma 'naturalização do sagrado'"* (ibidem, 2010, p.51). Num outro artigo, Tristão (2010) apresenta o trabalho do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa e Estudo em Educação Ambiental (NIPEEA), que a partir da abordagem do pensamento transdisciplinar e da complexidade, procura levar adiante pesquisas cujas problemáticas *"coadunam com a emergência de um paradigma sustentável e de uma racionalidade mais aberta e com os pressupostos de que sujeito e objeto são indissociáveis, a realidade é compreendida a partir de níveis relacionados com as percepções dos sujeitos e as conclusões (...) serão sempre parciais e relativas"* (TRISTÃO, 2010, p.119).

Marcomim (2014) e Passos (2014), em artigos distintos, também se valem da concepção fenomenológica de Merleau-Ponty para a construção de potenciais diálogos com o campo da EA. Passos se pergunta como *"o conhecimento filosófico merleaupontyano funda e radicaliza uma ética e uma práxis importantíssima para a educação ambiental"* que *"dentro de uma radical interpenetração entre todos os seres animados e inanimados"* (PASSOS, 2014, p.45, 38) possa colocar em xeque a perspectiva antropocêntrica. No outro artigo, utilizando-se de imagens do telescópio espacial Hubble numa pesquisa de campo, Marcomim procura refletir de que maneira essas fotografias são capazes de *"sensibilizar as pessoas acerca da problemática ambiental e da assimilação da dimensão corpórea humana como integrante da dimensão cósmica"* e *"enquanto recurso para a assimilação da dimensão do sagrado"* (MARCOMIM, 2014, p.106, 113).

Stumpf, Wolf, Fernandes e Koch (2014), a partir das percepções ambientais Mbya Guarani, destacam, entre outros aspectos, a espiritualidade como *"um eixo central que dá sentido a tudo e atua como um tipo de 'cola' que permite as conexões/entrelaçamentos"* (Ibidem, 2014, p.149) entre todas as dimensões físicas, emocionais, ambientais e sociais desse

grupo indígena. Essa espiritualidade se revela como base para uma concepção de mundo sistêmica que ecoaria a proposta de alfabetização ecológica de Fritjof Capra. Por isso a conclusão de que a cultura Mbya internaliza *"em sua vivência cotidiana alguns valores que têm sido indicados em reflexões da EA como essenciais para a necessária mudança planetária"* (idem, 2014, p.155), como o cuidado com o outro e o respeito e reverência por todas as formas de vida.

No caso de Gauthier (2010), devido, digamos, à extrema peculiaridade da sua reflexão, convém deixar que o próprio autor resuma suas intenções, que por sinal se pautam, entre outros pressupostos, numa visão de mundo que busca refutar o antropocentrismo hegemônico. Cito aqui o resumo oferecido no artigo.

A partir do conceito de Corpo sem Órgão criado por Guattari e Deleuze em "Mil Platôs", e em interação com "As Três Ecologias" de Guattari, o autor coloca o devir-vazio de inspiração budista como condição de surgimento dos outros devires, numa lógica de dessubjetivação inspirada em Simondon. A noção de mandala encontra a de platô e a vacuidade bem-humorada, consciente da impermanência das coisas e dos seres, gera uma epistemologia da vacuidade, pertinente em estudos ambientais e base para estudos interculturais superando as epistemologias regionais hipotético-dedutivas ou da ancestralidade. É resgatada a noção de arborescência (combatida por Deleuze e Guattari) a partir de estudos genéticos recentes e de experiências xamanísticas da Ayahuasca. Daí, intervenções institucionais e práticas ambientais com forte conteúdo transversal, transcultural e espiritual, inspiradas na sociopoética e numa cultura da paz baseada no diálogo instituinte entre os reinos animal - ao qual pertencemos - vegetal e mineral. (GAUTHIER, 2010, p.1)

O que esses 11 primeiro artigos selecionados sugerem é a prevalência de certas questões e temáticas que estabelecem, apesar das diferentes abordagens metodológicas e múltiplos referenciais teóricos empregados, uma aproximação elementar entre eles. Dessa maneira, o aspecto mais evidente que permeia quase todas as reflexões parece ser a reafirmação da necessidade de superação da razão instrumental devido à incapacidade desta em dialogar com outras possibilidades de construção de sentido e compreensão da realidade, possibilidades estas que são não apenas válidas mas essenciais, como a sensibilidade (artística, mítica, etc.), e o que poderia ser chamado de território do sagrado (no sentido tradicional). Por isso também alguns trabalhos evocam a noção de complexidade e/ou visão sistêmica como horizontes filosóficos pertinentes para qualquer investigação que procure estabelecer interfaces com esse território e o campo da educação ambiental. Outro aspecto que aparece com frequência, não raro até mesmo entremeado com a própria crítica ao instrumentalismo da razão, é a denúncia dos limites e riscos implícitos na perspectiva antropocêntrica. Daí a convocação de vários autores para que a questão do valor intrínseco da

natureza seja reconsiderada como parte do esforço para a construção de uma nova relação ética entre a espécie humana - e em particular a civilização industrial moderna - e as demais criaturas e ecossistemas terrestres. Dessa maneira, o que transparece no discurso desses pesquisadores é uma miríade de termos/valores que podem ser associados com o conceito contemporâneo de espiritualidade, tais como *respeito, reverência, cuidado, responsabilidade, alteridade*. O que se percebe nesse balanço geral é que apesar desses 11 trabalhos não terem como foco central um dos oito termos de referências que nortearam esse levantamento, todos realmente dialogam de certa forma com alguns dos sentidos e temáticas que acompanham estes termos.

À parte esses 11 primeiros artigos, restam ainda outros 4 (os de número 12, 13, 14 e 15 na tabela anterior) que, pode-se afirmar sem receio, diferentemente dos anteriores têm entre seus objetivos o desdobramento teórico-metodológico de ao menos um dos oito termos de referência, e que não por acaso têm entre as suas palavras-chave no mínimo um desses termos. Entre estes 4 artigos, em dois (os trabalhos de número 12 e 13), verifica-se que manifestações da religiosidade tradicional norteiam os rumos das pesquisas, num deles a partir da perspectiva umbandista, em outro a partir do universo de diferentes denominações cristãs.

Camargo e Calloni (2012) procuram lembrar que *"a natureza é lugar por excelência da manifestação do sagrado desde os tempos imemoriais da humanidade"* (CAMARGO; CALLONI, 2012, p.354), o que confere argumento para a proposta central da reflexão: o fato das celebrações e homenagens à Iemanjá servirem como experiências capazes de promover a educabilidade ambiental dos fiéis, uma vez que criam a oportunidade para o *"resgate da unidade transcendental dos fenômenos da vida do espírito com o anelo imanente e universal ao humano, que é o seu contínuo processo de formação ética, moral e civilizatória, cujas raízes são irrigadas pela natureza e cuja mística e ritualística constituem-se em um portal de acesso ao divino"* (ibidem, 2012, p.355). Em outro artigo, Musa, Oliveira e Vieira (2006), partindo do reconhecimento da influência educativa que o pensamento religioso exerce sobre as atitudes, percepções e valores dos fiéis, procuram *"caracterizar as percepções de meio ambiente dos líderes religiosos das diferentes denominações religiosas cristãs visando identificar ações de Educação Ambiental"* numa região específica do município de Blumenau (SC).

Em ambos os casos, como se nota, a religiosidade tradicional serve de recorte para um olhar interessado nas interseções possíveis entre o sagrado e o campo da educação ambiental. Nos outros dois artigos restantes, contudo (os de número 14 e 15), ambos de

autoria de Isabel Cristina Moura Carvalho e Carlos Roberto Steil, respectivamente líder e integrante do já citado grupo de pesquisa Cultura, Ambiente e Educação, o foco temático se mostra consideravelmente mais amplo e convergente com a abordagem que venho propondo nesta tese. Finalmente, pela primeira vez nesse levantamento de artigos, a noção contemporânea de espiritualidade (apresentada como *espiritualidades do self* ou *religiões do self*) passa a ocupar um lugar central nas reflexões elaboradas, conforme explicarei logo adiante quando retornar a elas.

Por ora, vale ressaltar a menção já feita aos limites metodológicos desse levantamento e o quão vulnerável ele pode se mostrar. Já destaquei também o fato de alguns periódicos não oferecerem nos seus mecanismos de buscas a pesquisa do conteúdo dos artigos, limitando-se ao nome do autor, título e resumo. É preciso também não esquecer que parte dos trabalhos selecionados se inscreve no campo ambiental, mas não necessariamente no campo da educação ambiental, e que essa abertura maior estava prevista desde o início. Posto isto, fica claro que uma pesquisa rigorosa sobre a produção destes mesmos periódicos exigiria, no mínimo, uma investigação que partisse dos títulos de todos os artigos disponíveis. Tenho absoluta convicção de que a metodologia escolhida não permitiu que fossem encontrados trabalhos que certamente se revelariam capazes de integrar a listagem final, e que não foram identificados porque seus títulos e resumos não faziam menção explícita a nenhum dos termos de referência. Um indício dessa brecha e algo que certamente não é coincidência é o fato do periódico que mais retornou resultados positivos absolutos, a revista Pesquisa em Educação Ambiental, oferecer, ao contrário dos demais, o campo conteúdo/texto como critério efetivo de busca (a Revista Brasileira de Educação Ambiental e a Revista Ambiente & Educação também oferecem esse campo, mas ao que parece este recurso na prática não funciona).

Para serem devidamente superadas, as limitações inerentes a este levantamento exigiriam uma pesquisa mais acurada e abrangente sobre esse mesmo escopo temático, talvez também levando em consideração trabalhos apresentados em encontros de especialistas e dissertações/teses listadas em bancos de dados de instituições como a CAPES, tarefa que até onde sei ainda não foi feita e que jamais esteve entre as intenções desta tese realizar. Suspeito, no entanto, que a conclusão de uma pesquisa de tal porte seria fundamentalmente a mesma a que cheguei, apesar das limitações desse levantamento que realizei: a constatação de que, no que diz respeito ao campo da educação ambiental brasileira, o território da espiritualidade/sagrado (na sua forma institucionalizada, mística ou mesmo secular) tem merecido muito pouca, quase nenhuma atenção dos pesquisadores, o que leva a pensar se não estamos diante

de um campo temático tacitamente evitado ou, para ser mais contundente, de uma *área de silêncio*³⁸ (GRÜN, 1996, p.48). Como observa Maria da Penha Kopernick Maestro na sua dissertação de mestrado (pioneira?) defendida em 2007, *A percepção do sagrado na educação ambiental: uma abordagem complexa e transdisciplinar*:

Dentre os componentes que alimentam os discursos e práticas em Educação Ambiental, apontamos a questão do sagrado que, historicamente, foi relacionado com a natureza, mas até agora é pouco investigado e debatido nas vertentes da Educação Ambiental brasileira, embora, nós, brasileiros, estejamos impregnados e intensamente atravessados pelas expressões do sagrado. Essa alienação decorre, talvez, por um lado, da influência cartesiana que nos impôs uma desagregação profunda de reconhecimento da nossa identidade espiritual e, por outro, do caráter dogmático, polêmico e controverso com o qual o tema se revestiu ao longo da história. (MAESTRO, p.50)

Maestro chama a atenção para um aspecto realmente relevante, o fato da reconhecida conexão ancestral entre o sagrado e a natureza não parecer suficiente para que mais pesquisadores do campo da EA se sintam motivados a investigá-la, apesar dela continuar exercendo sua permanente influência no meio ambientalista há décadas. Como procurei demonstrar no capítulo anterior, esta conexão profunda que pode ser associada com a noção de *sacralização da natureza* não é um fenômeno que pertence ao passado da história humana ou a certos coletivos pré-modernos que heroicamente sobrevivem no presente, mas algo que permanece vivo nesta época ainda que na condição de "espectro", e que segundo certas interpretações estaria em processo de expansão mundial, em particular nos círculos sociais mais diretamente envolvidos com o campo ambiental. Bron Taylor (2010) no trabalho já comentado defende essa posição, e Carvalho e Steil parecem concordar com a existência dessa "*narrativa recorrente*":

A observação de práticas ambientais, espiritualistas, religiosas e educacionais, desenvolvidas em espaços naturais, objeto de nossas pesquisas recentes, permite postular a existência [de] uma narrativa recorrente que afirma a naturalização do humano, ao mesmo tempo em que enaltece e sacraliza a natureza. (CARVALHO; STEIL, 2013, p.105)

³⁸ Como consta na nota da introdução: faço a ressalva que Grün utiliza o conceito de "áreas de silêncio" para denunciar outro problema: a ausência de referências ao meio ambiente no currículo (em áreas como a química e a economia, por exemplo) como consequência do primado da ética antropocêntrica que fundamenta o racionalismo moderno. "*O silêncio 'acontece' quando percebemos que existe uma ausência absoluta de referência ao fato óbvio de que tais atividades [econômicas, químicas, etc.] só podem se dar 'dentro de um ambiente físico'. A natureza é esquecida, recalcada e reprimida. Ela é silenciada*" (GRÜN, 1996, p.51). No que tange à ausência da dimensão do sagrado na EA, talvez fosse possível, parafraseando a mesma citação de Grün, dizer que: *O silêncio 'acontece' quando percebemos que existe uma ausência absoluta de referência ao fato óbvio de que toda existência humana depende de alguma forma do cultivo da espiritualidade/sagrado, seja transcendente ou imanente. O espiritual/sagrado é esquecido, recalcado e reprimido. Ele é silenciado.*

Três artigos produzidos nos últimos anos por esses dois pesquisadores supracitados fogem, afortunadamente, do padrão que procurei explicitar aqui como hegemônico, qual seja a ausência do sagrado (em suas diversas concepções) no horizonte de pesquisas do campo da EA brasileira. Dois desses trabalhos já foram listados acima, são os de número 14 e 15 entre os selecionados. O terceiro artigo, uma etnografia, saiu num periódico que não fez parte do levantamento realizado (o que mais uma vez aponta os limites dessa pesquisa virtual, sem colocar em xeque sua validade enquanto recurso capaz de materializar algumas impressões). Eles serão apresentados a partir das datas em que foram publicados e posteriormente destacarei alguns dos seus aspectos que me parecem mais interessantes para as reflexões que estão sendo levantadas ao longo desta tese.

No artigo de 2008³⁹, Carvalho e Steil, valendo-se das contribuições teórico metodológicas da filosofia da percepção de Merleau-Ponty, da psicologia ecológica de Bateson, da antropologia fenomenológica de Thomas Csordas e da epistemologia ecológica de Tim Ingold, procuram discutir *"as práticas de aperfeiçoamento de si e do cuidado com o ambiente, voltadas para a saúde e o bem estar físico, mental e espiritual"*, tendo como foco *"os pontos de intersecção entre práticas ecológicas e religiosas, que dão origem a processos de sacralização da natureza e 'naturalização' do sagrado"* (ibidem, 2008, p.455). Como dizem os autores, os teóricos escolhidos oferecem através de seus conceitos o aporte para a *"desconstrução das dualidades interno-externo e sujeito-ambiente"*, através do colapso das *"dicotomias mente-corpo, mente-meio ambiente, dentro-fora, sujeito-objeto sem se negar a alteridade"* (ibidem, 2008, p.292 e 301). Concluem a reflexão levantando a possibilidade de que talvez esteja se configurando uma *"pedagogia da percepção, comum tanto às práticas religiosas quanto às ecológicas, que enfatiza o ver e o sentir o mundo como parte da formação de uma sensibilidade ecológica e espiritual"* (ibidem, 2008, p.302).

No artigo de 2010⁴⁰, Carvalho, Steil e Pastori, a partir dos mesmos referenciais teóricos do artigo anterior, compartilham as impressões propiciadas por uma etnografia fenomenológica cujo objetivo foi observar as diversas formas de associação entre religiosidade e ecologia manifestadas pelos visitantes do Rincão Gaia, a sede rural da ong Fundação Gaia, criada em 1987 por aquele que ao lado de Chico Mendes talvez seja o nome

³⁹ CARVALHO, I. C. M.; STEIL, C. A. *A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade*. Ambiente & Sociedade, Campinas, v,XI, n.2, p.289-305, jul-dez 2008.

⁴⁰ CARVALHO, I. C. M.; STEIL, C. A.; PASTORI, E. O. *Educação ambiental no Rincão Gaia: pelas trilhas da saúde e da religiosidade numa paisagem ecológica*. Educação, Porto Alegre, v.33, n.1, p.54-64, jan-abr 2010.

mais famoso do movimento ambientalista brasileiro, o engenheiro agrônomo José Lutzenberger. O local, segundo os autores, é *"uma paisagem particularmente propícia à observação dos entrecruzamentos entre ecologia, religião e saúde"* (ibidem, 2010, p.54), uma vez que oferece cursos, oficinas e vivências orientadas por um viés de cura e renovação física, emocional, comportamental e espiritual, onde a memória do seu fundador é constantemente evocada como exemplo de vida dedicada à preservação e regeneração do planeta. Essa particularidade, que se aproxima do culto à personalidade de Lutzenberger, é uma das observações que marcam a análise dos autores, que ressaltam o quanto o ambientalista *"acaba sendo depositário de atributos que, geralmente, são dispensados a líderes religiosos"* (ibidem, 2010, p.56). A noção de cuidado emerge como uma faculdade que se destaca no Rincão, revelando-se em diferentes instâncias e situações que vão da própria história do espaço - outrora uma área extremamente degradada por atividades mineradoras, que foi doada a Lutzenberger e aos poucos recuperada -, até os discursos dos educadores ambientais que conduzem as atividades, passando pelas virtudes estéticas das paisagens e a maneira com que todo esse contexto se entrelaça com o ideário do movimento ambientalista, reforçando o apelo à reflexão acerca da responsabilidade que temos em relação à saúde da comunidade da vida terrestre e do planeta como um todo. Apesar de fundamentalmente científicas, como conviria ao seu fundador, as atividades no Rincão também dialogam com ideias de cunho holístico e valores que costumam estar associados ao universo neo-esotérico, o que não causa estranheza, afinal *"se o neo-esoterismo é um terreno fértil para a ecologia, é verdadeira também a afirmação de que o ecologismo é um solo privilegiado para o desenvolvimento das novas espiritualidades"* (ibidem, 2010, p.59). Vale destacar as palavras de Lutzenberger (que o artigo ora cita como ateu, ora como agnóstico) que foram registradas na sua lápide, localizada no próprio Rincão, e que serve de local para o encerramento das atividades pedagógicas por ser um espaço simbólico ideal para um último momento de interiorização. A presença de um ubunzeiro plantado no dia do sepultamento do ecologista serve como "metáfora científica" para que os educadores justifiquem a permanente presença do ambientalista como um fato irrefutável, na medida em que seu corpo, ao nutrir o entorno e particularmente a árvore, se fundiu com esta e assim permanece vivo. Seu epitáfio registra esse sentimento de imortalidade compartilhado por Lutzenberger (transcendência da finitude, de certa forma).

A verdadeira, a mais profunda Espiritualidade, consiste em sentir-nos parte integrante desse maravilhoso e misterioso processo que caracteriza Gaia, nosso planeta vivo, a fantástica sinfonia da evolução orgânica que nos deu origem junto com milhões de outras espécies; é sentir-nos responsáveis por sua continuação e desdobramento. (apud CARVALHO; STEIL; PASTORI, 2010, p.60).

Segundo os autores "*os cursos e oficinas alcançam seu objetivo quando são capazes de proporcionar uma experiência de conexão simétrica entre humanos e os não-humanos que interagem no ambiente*" (ibidem, 2010, p.59), na medida em que a fronteira rígida entre esses dois polos se faz porosa aos olhos dos visitantes, passando a imperar uma perspectiva ideal que os educadores locais definem como igualitarismo ecológico (ibidem).

Os participantes dos cursos e oficinas e os visitantes não são convidados apenas a contemplar uma paisagem agradável e bonita, mas a se integrar nela, deixando que as qualidades que emergem da sua natureza, ou que lhe foram impressas pela ação humana, sejam experimentadas de uma forma corporal íntima. (ibidem, 2010, p.63)

No terceiro artigo mencionado, publicado em 2013⁴¹, Carvalho e Steil voltam a investigar as possíveis implicações teóricas entre o que chamam de *religiosidades do self* e o ideário ecológico, com especial atenção para emergência de uma noção de natureza associada ao território do sagrado em bases distintas daquelas identificadas com alguns nomes do século XIX, como Thoreau e Emerson, que influenciaram o surgimento do ambientalismo moderno. Para estes a imanência do mundo servia de acesso ao transcendente, com a natureza se mostrando como a manifestação máxima da sabedoria e bondade de Deus. Mas na medida em que o processo de secularização provoca o recuo de certas formas de religiosidades tradicionais e a validação de novas formas alternativas de espiritualidades do self autenticadas pela experiência direta, dentre as quais o fenômeno da Nova Era, o quadro se inverte e a natureza passa a representar, na contemporaneidade, a possibilidade de um sagrado que não é mais transcendente, mas agora imanente. Trata-se de um "*deslocamento epistêmico*" que já não reconhece mais a legitimidade de antigas fronteiras estabelecidas pela razão instrumental, como a separação entre humanos e não-humanos, mente e ambiente.

Ao contrário do Deus transcendente, que pressupõe um sujeito que se constitui como outro para a natureza e as criaturas, o deus ecológico está totalmente implicado no ambiente, confundindo-se com a propriedade das coisas, dos lugares e dos organismos. A partir desta perspectiva, a noção de ambiente como um continente habitado por energias, entidades e espíritos dá lugar à noção de engajamento dinâmico e recíproco entre todos os organismos que habitam o mesmo ambiente-mundo. (CARVALHO; STEIL. 2013, p.113)

Os autores resgatam o sentido histórico da noção *wilderness* para melhor compreender de que maneira a experiência direta com a natureza, já desde o século XIX,

⁴¹ CARVALHO, I. C. M.; STEIL, C. R. *Natureza e imaginação: o deus da ecologia no horizonte moral do ambientalismo*. Ambiente & Sociedade, São Paulo, v.XVI, n.4, p.103-120, out-dez 2013.

passa a ser valorizada como uma prática restauradora para visitantes oriundos de centros urbanos e que buscam no "wild" - ou na ideia que fazem desse conceito - a oportunidade de se reconectarem com algo profundo que foi perdido no processo civilizatório. A visita a estes rincões isolados não raro está associada a práticas espirituais e ecológicas que *"reforçam as expectativas de autenticidade, transcendência, saúde, bem-estar; cura de si, cura do planeta, prazer estético, retidão moral"* (CARVALHO; STEIL, 2013, p.2013), e que almejam provocar profundas transformações individuais no estilo de vida, alinhando estes com a concepção ideal de vida ecológica. É relevante que ao final do artigo os autores ponderem os limites concretos com que os "fiéis" do *"deus da ecologia"* terão de lidar nas suas trajetórias individuais, com especial destaque para a coerente observação de que a educação ambiental, tantas vezes realizada a partir de ideais elevados, esbarra na inevitável autonomia dos educandos que podem ou não se identificar com estes princípios, de maneira que *"a educação ambiental terá que conviver com a pluralidade dos fundamentos éticos da ação e a fraqueza moral humana"* e com o fato de que o destino do planeta talvez esteja afinal além da capacidade humana de orientá-lo com precisão.

Ainda que apresentados em linhas gerais, fica evidente a ressonância entre os artigos de Carvalho e Steil e as temáticas que vêm sendo desenvolvidas nesta tese. Grosso modo os pontos de convergência são muitos, mesmo tendo os autores partido de referenciais teóricos distintos. Chama a atenção, de saída, a preferência por um recorte metodológico focado no que chamaram de *religiosidades* ou *espiritualidades do self*, práticas contemporâneas *"de cultivos de si"* que denotam o *"deslocamento do lugar de certificação da autenticidade do institucional para o indivíduo (...)* [que] *traduz-se na prevalência da experiência pessoal do sagrado sobre as formas objetivas e doutrinas das religiões institucionalizadas"* (CARVALHO; STEIL, 2008, p.290). Não raro essas espiritualidades do self estão imbricadas com o universo neo-esotérico associado à Nova Era, e nesse sentido importa lembrar que no levantamento realizado junto aos periódicos os artigos de Carvalho e Steil foram os únicos que tinham como parte do seu escopo central a investigação desse fenômeno contemporâneo específico, as novas formas de representação do sagrado focadas na imanência do mundo. O fato dos pesquisadores se interessarem pelas interseções entre este novo território do sagrado e o campo ambiental referenda essa escolha metodológica, uma vez que são justamente essas formas atuais de espiritualidade aquelas que mais explicitamente se mostram alinhadas ao ideário ecológico através das manifestações neo-esotéricas (supernaturalistas, na tipologia de Bron Taylor) que ocupam a preocupação central dos autores em questão, mas também (o que é fundamental para tese) através de manifestações de

espiritualidades seculares e científicas, como observaram vários especialistas já apresentados aqui como King (2009), Harrison (2004), Bron Taylor (2010) e Sheldrake (2012), entre outros.

Nisto, aliás, está um ponto que merece destaque, uma vez que Carvalho e Steil reservam pouca atenção para essa "variante científica" que se estabelece numa direção oposta ao neo-esoterismo ecológico, apesar de compartilhar com este valores comuns importantes. A tipologia de Bron Taylor destaca justamente essa diferenciação entre as espiritualidades ecológicas ou *dark green religion*, a coexistência de duas vertentes religiosa-espirituais no meio ambientalista, uma naturalista e outra supernaturalista. Daí o fato inegável do "*deus da ecologia*" (para usar uma expressão dos autores dos artigos em questão) ser reverenciado por mais de uma tribo. Mas a impressão que transparece nos trabalhos dos pesquisadores é que uma delas - a naturalista, que o próprio Lutzenberger exemplificou em vida e a etnografia de Carvalho e Steil (2009) discretamente analisa - é uma tendência de baixa expressividade no interior desse universo de práticas ecológico-religiosas se comparada com os neo-esotéricos - ao contrário do que sustenta Bron Taylor, que confere peso similares para ambas. O fato das pesquisas de Carvalho e Steil se concentrarem na realidade brasileira talvez explique a ênfase nessa vertente específica que parece ser mais facilmente observável em trabalhos de campo⁴². Ainda assim é essencial não perder de vista o potencial de influência da vertente naturalista nesse campo, em particular porque estes exemplificam uma demanda recorrente no campo ambiental: a urgência de renovação do paradigma científico dominante, a emergência de uma "novo olhar" e uma nova sensibilidade entre cientistas. Considerando o potencial da ciência

⁴² Se essa suspeita for cabível, uma hipótese para tanto seria o fato do Brasil não contar com uma tradição de renomados divulgadores científicos populares, tal como acontece nos países anglófonos. Nestes, astrônomos, naturalistas, físicos e especialistas de outras áreas não se cansam de produzir livros, artigos jornalísticos, documentários e programas para a televisão que cativam a atenção e o interesse de uma parcela da população. No território das ciências da natureza, com exceção do físico Marcelo Gleiser (que provavelmente nem é tão popular assim), talvez hoje não exista no Brasil nenhum outro nome equivalente atuando nessa fronteira junto ao grande público. O médico Dráuzio Varella, apesar de bastante conhecido, não se dedica às temáticas ligadas ao campo ambiental/natureza. E os jornalistas Marcelo Leite e Washington Novaes não são midiáticos, por isso acabam se restringindo a um público bastante específico. Mesmo figuras históricas como o próprio Lutzenberger e o astrônomo Ronaldo Rogério de Freitas Mourão são praticamente desconhecidas fora do estreito nicho de entusiastas - e ainda mais entre as novas gerações. Essa penetração em várias camadas sociais que falta ao campo da divulgação científica no Brasil parece, entretanto, sobrar ao universo de práticas neo-esotéricas nativo. A impressão é que o neo-esoterismo segue em franca expansão desde sua popularização nos anos 90, quando um maior acesso a certos bens de consumo como CDs de músicas New Age e literatura esotérica impulsionou esse fenômeno contemporâneo. Essa relação desigual no que diz respeito à capilaridade social de cada um desses grupos talvez também se reflita nas abordagens das práticas ecológico-espirituais, com a predominância dos discursos supernaturalistas sobre os naturalistas, sem esquecer contudo que mesmo Bron Taylor (2010) chama a atenção para uma certa sobreposição entre essas vertentes, algo que fica evidente na etnografia no Rincão Gaia realizada por Carvalho, Steil e Pastori.

moderna como base para uma espiritualidade imanente e ecológica, o filósofo Holmes Rolston III pontua que:

Se alguma coisa na Terra é sagrada, esta é justamente a arrebatadora criatividade que caracteriza nosso planeta natal. É aqui, e não em qualquer outro lugar, que se aninha o Espírito de Deus. Portanto o secular - a época atual, empírica, o mundo material, estudado pela ciência - não elimina o sagrado, no fim das contas; ao contrário, ele nos lança numa busca espiritual. Se existe algum solo sagrado, alguma terra prometida, esta é a nossa promissora Terra. (ROLSTON in VAN NESS, 1996, p.411)

A pouca atenção conferida a essa vertente naturalista científica das DGR talvez seja reflexo da própria abordagem que Carvalho e Steil oferecem acerca das religiosidades/espiritualidades do self, que segundo os pesquisadores se caracterizariam pela substituição de um Deus transcendente por *"um Deus no mundo, que aparece sob a forma de energias e vivências de tipo psíquico-místico"* (2008, p.290). Trata-se de uma leitura evidentemente correta, mas também incompleta, uma vez que parece ignorar a relevância de um tipo de espiritualidade legítima que, conforme tenho defendido ao longo desta tese, se apresenta a priori laica ou secular, e que não por acaso tende a acompanhar os discursos dos proponentes das vertentes naturalistas das DGR. Um tipo de espiritualidade focada na imanência estrita do mundo e que encara a ciência como uma forma de busca espiritual - como disse Thomas Berry (ele próprio um homem religioso apaixonado pela ciência), o empenho científico *"ao longo dos últimos trezentos anos deve ser considerado como uma das mais vigorosas e profundas meditações sobre o universo efetuadas por uma tradição cultural, o verdadeiro Yoga do ocidente (...) que agora nos está proporcionando uma nova intimidade com a Terra"* (1991, p.33). Seja como for, o *"deslocamento da transcendência para a imanência"* (CARVALHO; STEIL, p.290) que os pesquisadores identificam nas práticas de cultivo de si típicas da religiosidade/espiritualidade ecológica ecoam explicitamente o tipo de abordagem e a noção de transcendência imanente que vem sendo desenvolvida aqui, principalmente a partir da tese das novas representações do sagrado de Luc Ferry. Nestas práticas, segundo Carvalho e Steil, o sagrado se autentica através de uma nova baliza, a experiência pessoal, e não mais através da pura observância dos dogmas milenares estabelecidos pelas instituições mediadoras tradicionais, as religiões organizadas, ainda que estas sigam como referenciais importantes quando conseguem dialogar com seus fiéis sem abafar a dimensão subjetiva das suas experiências. Como se vê, a noção de experiência pessoal, tal qual apontado no primeiro capítulo, volta à baila como um aspecto fundamental para a compreensão da espiritualidade contemporânea.

De maneira geral, o que esse levantamento de trabalhos sugere é que a espiritualidade e o sagrado têm merecido muito pouca atenção por parte dos pesquisadores brasileiros ligados ao campo ambiental e em particular à EA. Referi-me a essa situação como uma ausência em termos porque o tema espiritualidade é difuso e pode ser associado com outras temáticas que de alguma forma o contemplem, ainda que não lhe façam menção direta. Mesmo não perdendo de vista os limites do levantamento realizado, impressiona constatar que a rigor, num universo de centenas de pesquisas publicadas por sete periódicos de referência para o campo da educação ambiental brasileira, apenas duas se detiveram explicitamente na interseção entre a espiritualidade contemporânea e o campo ambiental, por mais promissoras que essas temáticas - e não menos também o campo das religiosidades tradicionais - pareçam. No entanto, o fato de Isabel de Carvalho ser um dos nomes mais influentes da EA no Brasil representa, felizmente, um indício positivo acerca da possibilidade dessas abordagens, a partir também de outras influências teóricas, ganharem popularidade no decorrer dos próximos anos, o que motivaria a realização de novos trabalhos nesse território específico e com isso a ampliação do debate. Para tanto, é importante perguntar quais hipóteses poderiam explicar a persistência dessa desconfortável área de silêncio e especular estratégias que pudessem reverter essa situação.

4.1.2 O dilema da espiritualidade no embate das macro-tendências da EA brasileira

Na medida em que o movimento ambientalista moderno foi se legitimando como um fenômeno relevante ao longo da década de 60, suas pautas e bandeiras terminaram sendo absorvidas pelos setores sociais que inicialmente se mostraram mais permeáveis a esse novo discurso, adquirindo nesse processo, na medida em que esse avanço conquistava novos espaços, um renovado *status* no imaginário coletivo e uma maior capacidade de influenciar diferentes instâncias da esfera pública, entre as quais o território da educação. Desde sua estruturação enquanto campo pedagógico específico ao longo da década de 70⁴³, a educação

⁴³ Quatro documentos refletem esse esforço internacional de consolidação do campo da EA: a Declaração de Estocolmo (1972), o Programa Internacional de Educação Ambiental - PIEA (1975), a Carta de Belgrado (1975) e a Declaração de Tbilisi (1977). Estes assinalam apenas o início de uma ampla cronologia de documentos internacionais e nacionais que desde os anos 70 estabelecem os marcos da educação ambiental no Brasil e no mundo, e que pode ser encontrada em diversas obras, artigos, coletâneas, materiais didáticos e paradidáticos e websites, como o do Ministério do Meio Ambiente. A análise de Caride & Meira (2001) é particularmente interessante, apesar de desatualizada. Já os trabalhos de Czapsky (2008) e principalmente Torres (2010), com foco na realidade brasileira, avançam por boa parte da primeira década deste século. Esse tipo de resgate histórico das idas e vindas que marcaram a trajetória da educação ambiental no Brasil e no mundo, ainda que cansativo para aqueles com pouco ou nenhum entusiasmo pelos detalhes normatizadores, é

ambiental tem se configurado como um saber cujo contexto epistemológico *"permite um conhecimento aberto, processual e reflexivo, a partir de uma articulação complexa e multirreferencial"* (JACOBI, 2005, p.236), por isso extremamente diversificado no que diz respeito ao público-alvo (educação formal, não-formal, informal, etc.), aos discursos, práticas e objetivos que o constituem. Não por acaso, o que prevalece no campo da educação ambiental, tanto no Brasil quanto no exterior, não é um *consenso* mas um *embate* de visões distintas - faço aqui clara menção ao título de uma das obras de referência desse campo (GUIMARÃES, 2000). Daí ser coerente falar em *educações ambientais* (CARVALHO, 2001), detalhe importante e que segue desconhecido para o grande público não especializado - que tende a pensar a EA como um campo unificado -, mas já consagrado entre os especialistas, que tendem a concordar sobre o quanto a homogeneização semântica não dá conta de descrever a *"variedade de características pedagógicas, políticas, éticas e epistemológicas que definem as concepções e práticas de Educação Ambiental"* (LAYRARGUES e LIMA, 2014, p.34).

O que se conhece por educação ambiental é na verdade um conjunto de correntes e tendências que se antagonizam, se alinham ou se sobrepõem, as *"igrejinhas' pedagógicas"* desse campo educativo como Lucie Sauvé (2005, p.18) espirituosamente tão bem resumiu⁴⁴. Tamanha heterogeneidade político-pedagógica não é uma marca de nascença da EA, mas algo que foi se constituindo conforme seu capital político aumentava e com ele, consequentemente, também sua capacidade de influenciar certos rumos do debate público, o que promoveu a sua valorização, especialização e complexificação como uma área específica. A perspectiva de embates, contudo, já estava de certa forma inscrita no seu código genético antes mesmo da sua institucionalização, como herança natural dos conflitos ideológicos que igualmente inviabilizaram o consenso no interior do pensamento ambientalista. A rigor,

sem dúvida relevante na medida em que confere densidade para a dimensão política da EA, possibilitando a compreensão do quão importante foi e ainda é a pressão por parte da sociedade para que conquistas políticas acontecessem, não de maneira linear mas sim, como convém à História, às custas de muita negociação, perseverança, embates, participação popular e inerentes contradições; o empenho permanente de gerações de *"sujeitos ecológicos"* (termo consagrado por CARVALHO, 2004) que deve ser reconhecido e valorizado, e que continua se desdobrando cotidianamente.

⁴⁴ Para se ter uma ideia da variedade destas, o trabalho mencionado (SAUVÉ, 2005) identifica ao menos quinze correntes (majoritariamente norte-americanas e europeias), que foram organizadas pela pesquisadora em dois grupos distintos, um de longa tradição (que teria prevalecido nos anos 70 e 80) e outro mais recente. Entre os primeiros estão as correntes: naturalista, conservacionista/recursista, resolutive, sistêmica, científica, humanista, moral/ética. Entre os segundos: holística, biorregionalista, praxica, crítica social, feminista, etnográfica, da ecoeducação, da sustentabilidade. Como toda tentativa de classificação dessa natureza, as correntes identificadas não devem ser compreendidas como fenômenos estanques e sim eventualmente permeáveis entre si, havendo inclusive a sobreposição de alguns conforme a abordagem que se faça deles.

portanto, a educação ambiental reproduz no seu microcosmo alguns dos embates que atravessam as disputas do pensamento ambientalista há décadas, além é claro dos próprios embates do sempre conflitivo campo educacional.

Naturalmente a pluralidade de tendências político-pedagógicas é também uma característica da educação ambiental brasileira, sendo um aspecto que já mereceu interpretações diversas e sobretudo convergentes por parte dos especialistas da área⁴⁵. Phillippe Pomier Layrargues e Gustavo Ferreira da Costa Lima (2014), dois nomes importantes da EA no Brasil, sugerem, naquela que talvez seja a mais recente dessas análises, que a rigor são três as macrotendências que *"disputam a hegemonia do campo e a possibilidade de orientá-lo de acordo com sua interpretação da realidade e seus interesses"* (LAYRARGUES e LIMA, 2014, p.25): a conservacionista, a pragmática e a crítica. Acompanhar a reflexão desses dois especialistas é ter a chance de não apenas compreender os aspectos gerais que dão forma e identidade a cada uma dessas macrotendências, como também (o que é tão ou mais relevante para a reflexão inicialmente proposta) perceber como as variantes conservacionista e pragmática são caracterizadas aos olhos da macrotendência crítica (uma vez que tanto Layrargues quanto Lima são reconhecidos proponentes dessa última *"igrejinha"*⁴⁶), o que seria importante para a problematização da *ausência em termos* da espiritualidade na EA brasileira.

Segundo esses pesquisadores, as macrotendências conservacionista e pragmática representariam duas tendências de uma mesma linhagem de pensamento que se consolidaram em momentos históricos distintos (ibidem, p.32). A conservacionista seria uma tendência histórica já não mais tão influente na atualidade quanto foi no passado, orientada por uma perspectiva eminentemente ecológica acerca da crise ambiental e grosso modo indiferente às questões sociais, políticas e econômicas que, como se sabe, não podem ser

⁴⁵ Uma compilação dessas interpretações pode ser encontrada no artigo de Layrargues e Lima (2014, p.26).

⁴⁶ Evidente que "conservacionista", "pragmática" e "crítica" não são nomes de batismo auto-conferidos por cada uma das macrotendências, mas o resultado de uma classificação ideológica que opera a partir dos mesmos princípios de qualquer outra diferenciação teórica dessa natureza, como por exemplo as definições "superficial" e "profunda" que Arne Naess apresenta no seu famoso artigo de 1973 e que desagradaram à época os que foram rotulados como superficiais. Seria curioso, nesse sentido, vir a conhecer os resultados de uma pesquisa que buscasse colher as impressões que os ditos "conservacionistas" e "pragmáticos" têm acerca de si mesmos e da percepção dos "críticos" sobre o campo da educação ambiental, o quanto concordam ou divergem a respeito dos diagnósticos teóricos destes últimos. O esclarecimento dessas impressões talvez ajudasse na construção de um diálogo a partir da identificação de pontos de aproximação importantes. Fazendo justiça, importa no entanto ressaltar que os autores do artigo em questão reconhecem que essa diferenciação expressa *"tipos ideais weberianos com fins didáticos, analíticos e políticos"*, baseando-se na *"representação de uma multiplicidade de posições ao longo de um eixo imaginário polarizado pelas duas tendências, nunca um esquema binário e maniqueísta, que só reduziria a análise"* (LAYRARGUES e LIMA, 2014, p.34 e 25).

desconsideradas em qualquer análise séria sobre essa problemática. Suas várias correntes internas compartilhariam *"representações conservadoras da educação e da sociedade porque não questionam a estrutura social vigente em sua totalidade, apenas pleiteiam reformas setoriais"*, e desse modo não levam em consideração a necessidade de que *"também se transformem as bases econômicas e políticas da sociedade"* (idem, p.30). Segundo os autores, as principais correntes internas que integrariam essa macrotendência seriam: a das atividades de sensibilização e percepção ao ar livre, a do autoconhecimento, a conservacionista, a comportamentalista e a alfabetização ecológica. Em comum, além dos aspectos já comentados, todas num certo nível focariam na *"valorização da dimensão afetiva em relação à natureza e na mudança do comportamento individual em relação ao ambiente baseada no pleito por uma mudança cultural que relativize o antropocentrismo"* (idem, p.30). Ainda que não façam uso desse termo, fica claro que para Layrargues e Lima a alienação (no sentido mais consagrado, *alienação política*) seria uma marca dessa macrotendência, daí também o fato de considerarem-na *"uma versão mais ingênua e enviesada de grupos mais ligados às ciências naturais"*, setores despolitizados do campo ambiental que não contariam com uma *"reflexão sociológica"* ou prefeririam *"não misturar ecologia e política"* (idem, p.32).

Já a macrotendência pragmática seria um desdobramento, no território da EA, da ascensão global do neoliberalismo, a ideologia político-econômica que varreu o mundo a partir da ascensão dos governos ultraconservadores de Thatcher e Reagan na virada dos anos 70 para os 80, e que legitimou a consolidação de um cenário (ainda longe de estar superado, apesar do neoliberalismo ter sofrido sérios abalos morais desde o início do milênio) marcado pela *"lógica do mercado sobre as outras esferas sociais, a ideologia do consumo como principal utopia, a preocupação com a produção crescente de resíduos sólidos, a revolução tecnológica como última fronteira do progresso e a inspiração privatista que se evidencia em termos como economia e consumo verde"*, entre outros (idem, p.31). Essa macrotendência pragmática seria especialmente representada por duas correntes internas, a educação para o desenvolvimento sustentável e a educação para o consumo sustentável, ambas *"expressão do ambientalismo de resultados, do pragmatismo contemporâneo e do ecologismo de mercado"*. Os autores consideram que os pragmáticos até poderiam, no limite, oferecer uma leitura crítica acerca do lixo gerado pelo padrão mundial de consumo e produção se ao menos estivessem preocupados em articular as diversas dimensões que configuram a realidade (social econômica, cultural, política, ecológica). Por não estarem, terminam se oferecendo como *"um mecanismo de compensação para corrigir as 'imperfeições' do sistema produtivo baseado no consumismo, na obsolescência planejada e na descartabilidade dos bens de*

consumo" (idem, p.31), o que expressaria uma ideia de crise ambiental instalada principalmente no embate entre uma população ansiosa por consumir de um lado e recursos naturais limitados de outro, focando assim nos sintomas e não na origem do problema: o próprio sistema capitalista. No campo da educação ambiental essa macrotendência representaria o *"projeto político-pedagógico francamente hegemônico da atualidade"* (idem, p.31), facilmente identificável por discursos que endossam a urgência da consolidação de uma consciência ambiental capaz de alimentar posturas responsáveis entre os cidadãos-consumidores e as empresas que estressam os recursos naturais limitados, conferindo nessa dinâmica pouca ou nenhuma importância a quem deveria mediar, regularizar e fiscalizar os diversos interesses públicos e privados em jogo, o Estado democrático de direito. Nisto estaria claramente posta a privatização da responsabilidade pela crise ambiental, causa e consequência da falta de reflexão articulada sobre os problemas ambientais e da crença na neutralidade científica, que se orientariam pela *"busca desenfreada por ações factíveis que tragam resultados orientados a um futuro sustentável, embora dentro de um limite que não ultrapasse as fronteiras do realismo político, do economicamente viável, da conservação do status quo"*, reduzindo portanto *"as possibilidades de enfrentamento político da crise"* (idem, p.32). Tal como a macrotendência conservacionista, com quem aliás compartilhariam a mesma base comum, os pragmáticos revelariam uma perspectiva individualista e comportamentalista que omitiria *"os processos de desigualdade e injustiça ambiental"* (idem, p.32) sem ter como alibi o atenuante da alienação política, já que estariam alinhados com a agenda política neoliberal.

Finalmente, a macrotendência crítica. Integram esta as correntes emancipatória, transformadora, popular e do processo de gestão ambiental (este último com ênfase na dimensão política, portanto não no aspecto estritamente técnico-gerencial), que *"procuram contextualizar e politizar o debate ambiental, problematizar as contradições dos modelos de desenvolvimento e de sociedade"* (idem, p.33). Sua origem está imbricada com os processos políticos da história brasileira recente, o período de redemocratização marcado pela forte atuação de movimentos sociais e participação popular, passando pela Conferência da Terra no Rio, em 1992, e pela construção de canais de diálogo e cooperação entre as pautas e objetivos das lutas sociais e ambientais. Tem nos seus fundamentos a decisiva influência da Ecologia Política, da Teoria Crítica e da Educação Popular, principalmente a partir do pensamento de Paulo Freire, valendo-se também das contribuições do pensamento complexo, *"com ênfase na revisão crítica dos fundamentos que proporcionam a dominação do ser humano e dos mecanismos de acumulação do Capital, buscando o enfrentamento político das*

desigualdades e da injustiça socioambiental" (ibidem, p.33). É nítido "*o forte viés sociológico e político*" que permeia essa macrotendência (ibidem, p.33), apoiada na sustentação da crítica radical ao modo de produção e consumo hegemônico como ponto de partida inegociável sem a qual qualquer enfrentamento no campo ambiental há de terminar atolado em algum lugar entre a insuficiência e a incoerência.

Apresentadas essas três macrotendências em linhas gerais, o que emerge com clareza na análise de Layrargues e Lima é a escolha pela classificação das diversificadas correntes do campo da educação ambiental brasileira a partir de uma clivagem político-ideológica. Os autores - tal como já haviam feito em trabalhos anteriores - somam-se desse modo aos esforços de outros pesquisadores que também têm oferecido análises similares desde meados dos 90, período em que no Brasil uma parte dos educadores começou a se dar conta da necessidade de qualificar a EA, declarar a "*filiação a uma opção político-pedagógica que referenciasse os saberes e as práticas educativas realizadas*" (idem, p.26). Silvia Czapsky (2008, p.183) ressalta que essa tendência demarcatória ganhou as redes da educação ambiental brasileira a partir do ano de 2003, conforme se acirraram neste campo os debates em torno dos rumos político-pedagógicos que o governo federal, recém eleito, deveria promover. O estopim ao que parece foi a repercussão da conferência de Fritjof Capra sobre alfabetização ecológica, realizada durante o III Fórum Social Mundial em Porto Alegre, que teria provocado entre os educadores ambientais, tanto os simpatizantes quanto os críticos dessa corrente, uma discussão crucial que terminaria se revelando um divisor de águas, na medida em que expôs a necessidade de uma maior reflexão a respeito das diferentes tendências internas do campo. A possibilidade da alfabetização ecológica influenciar decisivamente os rumos das políticas públicas de EA do novo governo desagradou seus críticos, que viam nesta corrente aspectos politicamente conservadores, como o determinismo biológico.

A consequência desse embate, segundo Czapsky, foi justamente a consolidação da tendência de demarcação das diferenças político-ideológicas entre as várias correntes da educação ambiental brasileira. É nesse sentido que essa análise de Layrargues e Lima se apresenta como tributária de uma linhagem de trabalhos que vêm sendo realizados ao longo dos últimos anos, uma vez que "*tornou-se recorrente, após a década de 1990, o recurso à adjetivação dos tipos de Educação Ambiental aos quais os educadores se filiavam, contra os quais se opunham e por quais motivos o faziam*" (LAYRARGUES; LIMA, 2014, p.34). Conforme avaliam esses dois pesquisadores, se atualmente é possível afirmar que o auge da macrotendência conservacionista ficou no passado e a hegemonia do campo pertence aos

pragmáticos, no que diz respeito à macrotendência crítica verifica-se um crescimento expressivo nessa última década, em particular no contexto acadêmico. Quanto a isto, parece relevante que num levantamento de pesquisas em EA apresentadas entre 2006-2008, de um universo total de 35 autores referenciados, os 5 que o foram com maior frequência sejam de alguma forma associados à macrotendência crítica (AVANZI; CARVALHO; FERRARO JÚNIOR., 2009, p.87).

Para esta tese, a importância de mencionar a classificação das macrotendências da EA brasileira, bem como o processo de consolidação desse tipo de análise entre os especialistas do campo e a relevância da macrotendência crítica no contexto acadêmico, deve-se ao fato desse breve histórico oferecer a contextualização necessária para possíveis interpretações acerca da ausência da espiritualidade/sagrado entre as pesquisas em educação ambiental no Brasil, através da explicitação do embate político-ideológico que atravessa as diversas instâncias desse campo e em especial o meio acadêmico. Minha suspeita é que na clivagem político-ideológica das macrotendências esteja um aspecto decisivo para a compreensão dessa área de silêncio.

É inquestionável que a espiritualidade (no sentido tradicional-religioso ou contemporâneo do termo) tem sido um aspecto importante na constituição do ambientalismo moderno, chegando a ser decisivo para algumas vertentes desse campo tal como procurei demonstrar no capítulo anterior. Além disso, sua manifestação mais evidente (as diferentes leituras que procuram conferir algum nível de sacralidade à natureza) é uma "*narrativa recorrente*" nas práticas da educação ambiental (CARVALHO; STEIL, 2013, p.105). Por que, então, apesar dessa reconhecida importância e difusão, o meio acadêmico segue de maneira geral indiferente para as múltiplas e promissoras abordagens possíveis entre a dimensão do sagrado e a educação ambiental? Quais são os obstáculos tácitos que parecem sustentar a manutenção dessa ausência? E quais os possíveis caminhos para a superação desse dilema?

É natural considerar que uma primeira hipótese que dê conta dessas perguntas passe necessariamente pela justa avaliação do *status* que ainda acompanha o termo espiritualidade no meio acadêmico. Como já explicado no início desse trabalho, apesar das últimas décadas terem testemunhado um avanço expressivo no reconhecimento da importância e legitimidade da dimensão espiritual enquanto campo de pesquisa científico, em particular nas áreas terapêuticas como a medicina, a psicologia e a enfermagem, em rigor a academia ainda se apresenta refratária à incorporação da espiritualidade como objeto de investigação possível de ser articulado com qualquer outro campo do conhecimento - com exceção talvez da Antropologia e da Sociologia que têm nas muitas formas de manifestação

do sagrado uma tradicional área de interesse. Bastaria aqui perguntar, por exemplo, o quanto os cursos de Pedagogia - para ficar numa das áreas diretamente envolvidas com a EA - têm realmente considerado, entre suas inúmeras preocupações teóricas, a interface com a dimensão do sagrado (transcendente ou imanente) enquanto aspecto inescapável para se pensar a própria condição existencial humana, e por isso urgente para um campo estratégico como a educação. É preciso no entanto reconhecer o quanto a polissemia do termo espiritualidade e sua tradicional associação com o universo das religiões institucionalizadas ou do neo-esoterismo podem atrapalhar o esforço para a requalificação do status do termo. Nesse sentido, é coerente considerar a possibilidade de que conforme este ganhe maior credibilidade social, passando a ser incorporado com relativa naturalidade nos discursos de certos círculos intelectualizados influentes e tradicionalmente resistentes a esse tipo de temática, talvez finalmente passe a gozar de maior prestígio acadêmico ou ao menos consiga uma inserção mínima nesse universo. Por enquanto, claramente não é essa a realidade. Daí a suspeita natural de que essa seja uma das possíveis explicações para a ausência da espiritualidade entre as pesquisas em educação ambiental. Essa falta se explicaria, ao menos em parte, pelo não reconhecimento dessa dimensão como legítimo e/ou relevante tema de pesquisa. Estaríamos então diante de um sintoma específico decorrente de um problema maior que ultrapassaria o território da EA, na medida em que isto se constitui como a norma entre as demais áreas responsáveis pela produção do conhecimento científico, mas com um agravante particular já mencionado: a relevância histórica da espiritualidade para o campo ambiental e sua presença difusa nas práticas da educação ambiental, o que sugeriria a possibilidade de, no caso da EA, outros determinantes também estarem influenciando esse quadro.

Uma hipótese complementar é que essa "área de silêncio" esteja relacionada à crescente influência da macrotendência crítica na produção acadêmica em educação ambiental. Isso porque a espiritualidade é um termo/tema direta ou indiretamente associado ao universo conceitual de certas correntes que compõem a macrotendência conservacionista da educação ambiental, chegando até, no caso de algumas destas, a ocupar uma posição de destaque nas suas propostas epistemológicas e universo de valores. É o caso por exemplo da própria alfabetização ecológica (que como já comentado teria sido o pivô para a consolidação da diferenciação das correntes em EA), que incorpora pressupostos filosóficos da ecologia profunda - que como já vimos confere uma grande ênfase à dimensão espiritual. É o caso também das propostas de sensibilização e percepção ao ar livre, como as metodologias de Steven Van Matre (Educação da Terra) e de Joseph Cornell (Vivências na Natureza), que buscam a compreensão sistêmica da "teia de vida" e a experiência de níveis mais profundos

de conexão com a natureza a partir do reconhecimento da condição sagrada desta, em franco diálogo com os princípios da Educação Holística. O resultado dessa associação seria o recrudescimento de uma resistência que talvez já fosse espontânea entre aqueles que se filiam à macrotendência crítica; resistência a ponderações menos enviesadas acerca do potencial que acompanha o termo espiritualidade, resistência ao reconhecimento pleno dessa dimensão como um importante campo de investigação nas pesquisas em EA, resistência a qualquer risco de ser confundido com "o outro lado do campo", como se qualquer sinalização positiva na direção de um diálogo dessa natureza pudesse significar um aval automático aos aspectos mais criticáveis identificados nessas macrotendências "rivais". Dessa forma, a negação ou indiferença acadêmica à dimensão espiritual seria, antes, um mecanismo de afirmação da própria identidade no campo da EA, uma forma de sublinhar a filiação político-ideológica a qual se deseja estar vinculado a partir da distinção entre temas e não-temas como estratégia na busca pela hegemonia do campo.

Uma maneira de se acercar dessa hipótese é a partir da consideração dos referenciais teóricos da EA que oferecem elementos para abordagens focadas na interface entre a dimensão espiritual e o campo ambiental. Quem seriam os autores possíveis? A quais macrotendências eles costumam estar vinculados? Aqui nos deparamos com os mesmos problemas hipotéticos já apresentados. No campo ambiental, muitos dos principais teóricos e vertentes que consideram, explícita ou implicitamente, a relevância da dimensão espiritual nas suas reflexões, são quase sempre aqueles que a macrotendência crítica, em diferentes graus, costuma definir como românticos ingênuos, politicamente conservadores, deterministas biológicos, fundamentalistas, ecofascistas, misantropos. Alguns desses nomes, numa lista que certamente poderia ser ampliada: Steve Van Matre, Edward Wilson, Edward Goldsmith, Richard Louv, Paul Shepard, David Suzuki, Aldo Leopold, Thomas Berry, Fritjof Capra, David Orr, Joseph Cornell e vários dos nomes mais famosos ligados à ecologia profunda como Arne Naess, George Sessions, Bill Devall, John Seed, Joanna Macy e Gary Snyder. A ausência de brasileiros não deve impressionar, uma vez que por aqui esse tipo de reflexão sempre foi marginal, quixotesca (no sentido heróico do termo), jamais se constituindo como uma tradição teórica tal como aconteceu no mundo anglófono. Entre as honrosas exceções⁴⁷ é obrigatório citar a obra incomparável de Leonardo Boff, que há décadas tem sistematicamente buscado a confluência entre a dimensão espiritual e o pensamento ecológico. Curioso no entanto que do ponto de vista político-ideológico o pensamento de Boff se alinhe com os

⁴⁷ No contexto brasileiro, a filósofa Nancy Mangabeira Unger é autora de uma das poucas (e mais famosas) obras nessa temática, *Ecologia & Espiritualidade* (2000). O também filósofo Marcelo Luiz Pelizzoli (2002) de forma mais indireta, também aborda essas questões nas suas reflexões.

princípios da macrotendência crítica, e não com aqueles geralmente atribuídos à macrotendência conservacionista (com quem, aliás, compartilha a admiração por alguns dos autores supracitados), o que confirma antecipadamente uma possibilidade que buscarei ressaltar adiante: a absoluta viabilidade da EA Crítica se abrir para as temáticas do sagrado e da espiritualidade, ainda que a partir de outros referenciais (o que não seria um problema e sim um enriquecimento do debate), reservando-lhe a merecida consideração e não apenas o espaço das notas de rodapé, ou parágrafos isolados no estilo "*pra não dizer que não falei das flores...*".

Em resumo, parece que ocorre no meio acadêmico da educação ambiental brasileira a reedição em novos termos de um velho dilema ainda não superado: a relação conflituosa entre o pensamento crítico social e o território da espiritualidade/religiosidade. Se for esse o caso, tenho a impressão de que se trata de um grave erro estratégico, uma vez que as questões existenciais que se abrigam sob as asas do universo do sagrado não são e nunca serão um detalhe marginal da condição humana. Qualquer tentativa de anular, abafar ou simplesmente ignorar esta dimensão está fadado ao fracasso, o que transparece na emergência de novas representações do sagrado compatíveis com o contexto da contemporaneidade. Essa fome espiritual humana é inesgotável; buscaremos, sempre, o horizonte que se mostrar possível para a realização das demandas profundas da alma. E por isso é que a resistência, a indiferença ou mesmo a desatenção encenada, latentes ou patentes (a depender da leitura que se faça) na tendência crítica no que tange às possíveis convergências entre o campo da educação ambiental e a dimensão da espiritualidade e do sagrado, acabam por resultar não apenas no contínuo empobrecimento desse debate, o que é lamentável por si mesmo, mas em especial na manutenção do monopólio dessa temática pelas demais macrotendências "rivais". Neste embalo, essas macrotendências continuarão sendo as únicas a oferecerem guarida aos que buscam referenciais teórico-metodológicos para pensar as implicações possíveis entre a espiritualidade e a questão ambiental. E no bojo dessa oferta estarão certamente os elementos todos que os *críticos criticam* nessas macrotendências, em particular a baixa ou nula capacidade/interesse de inclusão da dimensão político-social nas suas propostas, logo também a falta de um necessário contraponto ideológico ao modelo civilizatório diretamente responsável pela crise ambiental. Perde-se com isso, evidentemente, a chance de fundamentação do debate ecológico-espiritual em pressupostos que dialoguem com o horizonte utópico necessário para a desejada transformação social (que os críticos tanto almejam), e também a possibilidade de desconstrução e problematização de algumas teses que acompanham esse debate sem deixar de reconhecer o valor e as potencialidades exclusivas

que cercam o universo do sagrado. A sacralização da natureza (e as implicações desse fenômeno para o sujeito moderno) não é uma ideia necessariamente conservadora; ao contrário, ela pode se revelar extraordinariamente revolucionária.

Listo alguns exemplos dessas teses que em diferentes graus de fidelidade costumam acompanhar as abordagens que valorizam a dimensão da espiritualidade no campo ambiental, e como estas poderiam talvez ser reformuladas a partir das contribuições do pensamento crítico: a problematização do termo natureza, que não raro é assumido como um fato dado e consensual, e não como uma categoria historicamente construída e por isso portadora de múltiplos e reveladores sentidos; a desconstrução da noção idealizada de harmonia plena entre seres humanos e um mundo natural supostamente benigno, que ignorando os aspectos inevitavelmente conflituosos dessa dinâmica termina por sabotar a difícil busca pelo equilíbrio possível nessa relação complexa, alimentando assim concepções nostálgicas, ingênuas e imprecisas; a superação do mito do bom selvagem - cujo reverso da moeda, igualmente pernicioso, é o mito do bárbaro primitivo - para uma correta consideração da condição explicitamente humana dos povos ancestrais e a imensa contribuição que estes têm a oferecer para a civilização contemporânea, sem que para tanto precisem ser desfigurados da sua autenticidade a fim de se encaixarem nas idealizações do sujeito moderno; a sustentação de uma posição biocêntrica/ecocêntrica e o reconhecimento do valor intrínseco de todas as criaturas sem a anulação das especificidades e necessidades que são próprias à espécie humana e, principalmente, sem endossar discursos misantrópicos; a problematização da noção de humanidade genérica, que dificulta a partilha justa das responsabilidades desiguais que cada coletivo humano tem perante a crise ambiental, sem no entanto refutar a percepção antropológica ampliada da humanidade como uma grande família; a problematização do quão perigosamente desmobilizadora pode se revelar a ênfase na esfera individual como caminho para o enfrentamento dos desafios contemporâneos, ponderando a necessidade de permanente engajamento e articulação política sem com isso subvalorizar a esfera de responsabilidade que cabe concretamente a cada pessoa; a valorização da sensibilidade enquanto forma legítima e indispensável de conhecimento do mundo, sem escorregar para posicionamentos reducionistas e ingênuos que ultravalorizam as emoções às custas de outras formas de conhecimento; a valorização dos conhecimentos que abordam a maneira sistêmica como a *teia da vida* se organiza e como poderíamos nos beneficiar desses saberes, sem contudo escorregar no determinismo biológico que ignora as particularidades da nossa espécie; a valorização do incalculável potencial presente nas experiências diretas na natureza, sem entretanto ignorar que, devido às dificuldades desses momentos singulares

acontecerem no cotidiano das práticas educativas, outras metodologias terão de ser desenvolvidas e outros ambientes (como o contexto urbano) considerados no seu potencial específico e igualmente único; a desconstrução do discurso que promove a educação ambiental como panaceia para a crise ambiental, reconhecendo no entanto a absoluta urgência de toda e qualquer ação educativa nesse sentido; a problematização da ciência e do que se convencionou chamar de pensamento cartesiano, superando a interpretação maniqueísta que, fundindo ambos numa coisa só, execra ou idolatra o dito "pensamento científico" como se este fosse o único responsável pela crise ambiental ou, ao contrário, a sua única solução; a problematização de interpretações superficiais que focam demasiadamente nos aspectos culturais da crise, terminando por ignorar ou fazer vista grossa ao fato da civilização industrial, particularmente através da atual fase do modo de produção capitalista, marcada pela desregulação financeira, globalização dos mercados e domínio corporativo, ser a principal responsável pelo agravamento acelerado dos problemas socioambientais.

O que se nota nessas teses e nas reformulações que as seguem são duas abordagens distintas: uma claramente reducionista, outra que busca uma maior complexidade sem contudo deixar de valorizar e preservar o que elas possam ter de melhor e mais importante. É fato que a abordagem reducionista chega a parecer caricata em alguns momentos, por isso é fundamental sublinhar que nem sempre ela reflete com justiça a maneira como essas teses são de fato apresentadas pelos seus proponentes. Seja como for, a luta pelo reconhecimento da dimensão política inerente à educação e por uma abordagem que se mostre crítica aos reducionismos de praxe não é incompatível com o esforço para que a dimensão da espiritualidade e do sagrado também se faça presente enquanto elementos essenciais em todo processo verdadeiramente educativo. A dissociação do termo espiritualidade das suas teses associativas mais simplórias e conservadoras é um primeiro passo fundamental nesse sentido.

Num artigo cujo título é auto explicativo, "*Ecologia Profunda Espiritual e a Esquerda: uma tentativa de reconciliação*", Roger Gottlieb (1996) busca ponderar os erros e acertos dos ecologistas profundos e as possibilidades de construção de um diálogo com seus críticos mais tradicionais, a esquerda radical verde. Um dos pontos de atrito nessa relação historicamente conflituosa sempre foi a posição central da dimensão da espiritualidade entre os ecologistas profundos, algo que costuma desagradar seus críticos por considerarem que a atenção ao sagrado tende a seguir acompanhada da ignorância ou descaso com a dimensão político-social da realidade. Gottlieb reconhece que essa crítica da esquerda é importante na medida em que aponta contradições ou faltas graves nos discursos dos ecologistas profundos, oferecendo a estes a chance de ampliarem suas perspectivas a

partir do acolhimento das questões pertinentes ao campo político. Adverte, contudo, que *"não podemos compreender a espiritualidade na sua totalidade se focamos nas suas manifestações mais baixas, assim como não podemos compreender o Marxismo se olhamos apenas para o Stalinismo"* (GOTTLIEB, 1996, p.521). Num outro trabalho mais recente e de maior amplitude temática, Gottlieb novamente considerou as implicações e a urgência de uma aproximação enriquecedora entre política e espiritualidade, pontuando o quanto ambas teriam a ganhar a partir do reconhecimento daquilo que compartilham de fundamental e transformador.

(...) na sua melhor forma elas compartilham uma persistente e profundamente significativa insatisfação com o status quo. Ambas oferecem uma resposta crítica para o sofrimento, porque ambas se baseiam na crença de que as estruturas consolidadas que moldam nossas vidas podem ser radicalmente melhoradas. (...) concordam que o que temos agora não é o melhor que podemos obter e prescrevem mudanças fundamentais como resposta a isso: para uns mudanças políticas, talvez até a revolução; para outros mudanças pessoais, uma quase total autotransformação. Podemos dizer que para ambas o inimigo fundamental é a complacência, a aceitação resignada de sofrimentos que podem de fato ser superados. (...) Pode ser que a espiritualidade e a política, longe de serem inimigas, tenham algo a aprender uma com a outra. (GOTTLIEB, 2013, p.170)

Essa possibilidade que Gottlieb retoricamente coloca, materializa-se na vida e obra de Paulo Freire, cujo pensamento pedagógico é um dos pilares que sustentam a educação ambiental crítica. Freire nunca fez segredo sobre a influência do cristianismo no seu permanente processo de autoconstrução, não apenas na sua forma doutrinária mas sobretudo a partir das ideias de intelectuais também ligados à fé cristã, entre os quais Emmanuel Mounier. Na última entrevista que concedeu e que terminou servindo como um balanço geral do que foi sua trajetória, confessa:

Eu me sinto entre os que, primeiro, crêem na transcendentalidade; segundo, eu me situo entre aqueles que, crendo na transcendentalidade, não dicotomizam a transcendentalidade da mundanidade (...) eu não posso chegar lá a não ser a partir de cá (...) então isso coloca a questão da minha fé, da minha crença, e que indiscutivelmente interfere na minha forma de pensar o mundo⁴⁸.

É interessante observar como o posicionamento do famoso educador popular, a partir de concepções espirituais próprias, revela aproximações com a tese da transcendência horizontal que Ferry desenvolve e com o foco na imanência que Comte-Sponville busca na sua proposta de pensar uma espiritualidade laica. Através de Freire uma vez mais é anunciada a importância de identificar o sagrado no aqui e agora, entre nós e na concretude do mundo,

⁴⁸ TVPUC-SP, entrevista concedida em 17 de abril de 1997, disponível on line em diversos websites, inclusive no Youtube.

na sua forma humana (como o educador exemplificou durante toda sua trajetória) mas também, por extensão lógica dessas ideias, em todas as outras formas de vida, no planeta como um todo e no próprio Universo. Nisto se nota o quanto a dimensão da espiritualidade, através de uma concepção religiosa emancipatória, serviu como substrato para a fundamentação das convicções políticas, filosóficas e também pedagógicas de Freire. Como resumiu Dom Sebastião Armando numa palestra proferida no Centro Paulo Freire, *"uma pedagogia libertadora tem sempre como fundamento uma espiritualidade libertadora"*.

É evidente que sua pedagogia nasce, antes de tudo, de uma atitude espiritual, de uma espiritualidade. Não se trata só de idéias ou teorias pedagógicas, mas de algo que nos apanha no centro da vida e é capaz de nos mover afetivamente, desde as entranhas. Uma pedagogia libertadora tem sempre como fundamento uma espiritualidade libertadora, a qual equivale a uma opção por valores radicalmente humanos e humanizadores. Mesmo que essa espiritualidade não se formule em categorias religiosas. (JORNAL UTOPIA, 2007, p.3)

Essa espiritualidade libertadora, que recusa a dicotomia entre um "lá sagrado" e um "aqui profano", reafirmando a transcendência imanente e o mundo como digno de reverência sem necessariamente passar pela mediação das instituições de fé, jamais poderia ser apolítica. E, sendo política, revela-se necessariamente progressista, como notou Lynch (2007). Moacir Gadotti, discutindo as implicações de uma renovação paradigmática pautada pela planetarização das consciências (numa obra que toma por referência o pensamento de Capra, Berry e outros autores supracitados), considera a importância e a legitimidade da espiritualidade nesse processo de reaproximação afetiva com o planeta e a comunidade da vida, sem com isso ignorar os desafios sociais e políticos do mundo.

A espiritualidade, reafirmada nesse novo contexto paradigmático, não é a mesma espiritualidade impregnada de misticismo e de manipulação político-ideológica. Não tem nada a ver com o consumo de serviços e produtos da mercorreligião atual nem com a mistificação de uma paz "doada de cima", sem conquista, sem luta pela justiça. (...) a integração com o cosmo não exclui a necessidade de voltar-se para o nosso mundo, que precisa ser transformado. (...) Os conflitos podem ser diminuídos entre iguais, mas, como a mudança não é pacífica, eles estão necessariamente presentes nos seres em mudança. Por isso precisam ser trabalhados e não evitados como um mal em si mesmos. (GADOTTI, 2000, p.195)

No campo da EA brasileira/latino-americana, uma corrente que merece destaque pelo esforço em integrar essas duas dimensões é a ecopedagogia - conceito de Francisco Gutierrez que depois também ficaria conhecida como Pedagogia da Terra, na formulação de Moacir Gadotti -, cujas bases teóricas *"situam-se no encontro da abordagem complexa e holística sobre o mundo com a pedagogia de Paulo Freire"* (AVANZI in

LAYRARGUES, 2004, p.42). A convergência desses referenciais, cuja digestão conjunta não raro se apresenta incompatível para outras correntes da educação ambiental, permite que a ecopedagogia fundamente sua práxis numa perspectiva ampliada que articula a esfera da subjetividade, da razão sensível e da dimensão espiritual com o pensamento crítico, a consciência política e a convicção do quão necessária é a transformação das estruturas sociais. Por serem tramadas com cuidado e predisposição para o diálogo, essas diferentes bases teóricas, ao invés de se anularem, se retroalimentam enriquecendo-se mutuamente naquilo que lhes sobram e lhes faltam. *"Se o que se busca é uma profunda mudança de valores, relações, significações, entende-se que o processo pedagógico deve desenvolver atitudes de abertura, interação solidária, subjetividade coletiva, sensibilidade, afetividade e espiritualidade"* (Ibidem, p.45). Conciliando espiritualidade e política, crítica social e a dimensão do sagrado, a luta por justiça e o cultivo da razão sensível, a ecopedagogia explicita a possibilidade da macrotendência crítica, a partir daquilo que lhe é específico, repensar o lugar dessas temáticas na sua fundamentação teórica. Carlos Frederico Loureiro, um dos especialistas mais conhecidos no Brasil, numa obra em que buscou discutir os fundamentos do campo e ampliar a compreensão acerca dos pressupostos de uma EA transformadora, comenta, numa passagem em que reflete sobre a interface entre a perspectiva crítica dialética e as abordagens ligadas às tradições espirituais asiáticas e ao holismo, que se podemos dizer que a espiritualidade *"é fundamental para a sensibilidade e a percepção integradora da unidade humanidade-natureza, é preciso trazer essa contribuição apontando os limites filosóficos e políticos das instituições religiosas e de certas crenças, para se gerar processos emancipatórios na Educação Ambiental"* (LOUREIRO, 2004, p.103). É explícito que na preocupação do especialista prevalece uma concepção de espiritualidade vinculada à noção tradicional de religiosidade e por isso talvez associada com posicionamentos conservadores e/ou passivos diante das demandas concretas de um mundo terrivelmente marcado pela desigualdade. Ainda assim, mesmo com essa ressalva feita, Loureiro não se furta de reservar para a última página de sua obra (sintomática posição?) uma autocrítica muito bem vinda: o reconhecimento da necessidade de ampliação dos horizontes.

As tendências críticas em Educação Ambiental, apesar de partirem de fundamentos que negam a dissociação entre as diferentes dimensões da vida (Loureiro et al, 2002), tendem a ignorar ou pouco enfatizar o autoconhecimento a partir da consciência corporal, a percepção intuitiva de integração com o ambiente, a afetividade e a questão do cotidiano. As tendências conservadoras, ideologicamente hegemônicas e dominantes, (...) abordam a relação em foco de modo dual e superficial. (...) desvinculadas de um projeto político-pedagógico e do entendimento do que significa e que função cumpre a educação na produção e reprodução da sociedade. (...) Saber dar a devida ênfase a essa dimensão,

trabalhando-a em sua vinculação dinâmica com as demais esferas do processo educativo, gerando processos emancipatórios, eis um desafio a ser enfrentado por educadores ambientais. (LOUREIRO, 2004, p.137)

A pergunta óbvia que acompanharia essa leitura seria: o quanto esse desafio foi enfrentado desde que essa obra foi publicada há uma década? Layrargues e Lima, nesse recente trabalho em que analisam as macrotendências da EA brasileira, avaliam que esse reposicionamento do campo já teve início.

Mais recentemente, setores do pensamento ambiental crítico compreenderam que os reducionismos são empobrecedores, inclusive os sociologismos e politicismos. Por essa perspectiva complexa torna-se não só possível como necessária a incorporação das questões culturais, individuais e subjetivas que emergem com as transformações das sociedades contemporâneas, a ressignificação da noção de política, a politização da vida cotidiana e da esfera privada, expressas nos novos movimentos sociais e na gênese do próprio ambientalismo. As dimensões política e social da educação e da vida humana são fundamentais para sua compreensão, mas elas não existem separadas da existência dos indivíduos, de seus valores, crenças e subjetividades. A magnitude dos desafios e incertezas que vivenciamos na alta modernidade não comporta reduções, exige, ao contrário, abertura, inclusão, diálogo e capacidade de ver o novo e de formular respostas para além do conhecido. (LAYRARGUES; LIMA, 2014, p.33)

Colocando de lado o entendimento mais amplo do que pode ser compreendido como território das subjetividades e pensando especificamente no universo das crenças, e num recorte ainda mais calculado na dimensão da espiritualidade e do sagrado, são fortes os indícios de que o enfrentamento do desafio anunciado por Loureiro foi inexpressivo, ao menos no que diz respeito ao meio acadêmico. Neste, como o levantamento realizado a partir dos periódicos parece apontar, essas dimensões continuam grosso modo ausentes, incapazes de mobilizar a atenção dos pesquisadores. Por isso o desafio de Loureiro deve ser mantido (a conclusão talvez seja diferente no que diz respeito às outras temáticas associadas ao território da subjetividade e que não passam necessariamente pela questão da espiritualidade). Buscar *no embate um consenso* que vá além das leituras apressadas e enviesadas, e das armadilhas reducionistas dos determinismos de toda sorte, dando finalmente voz a essa área de silêncio é, acredito, um caminho a ser considerado com urgência. O primeiro passo nessa direção já foi dado. Nos últimos anos surgiram pesquisas importantes dedicadas à interseção entre o campo ambiental e a dimensão espiritual. É ainda muito pouco, tendo em vista que a espiritualidade é um aspecto importante no pensamento ambientalista e uma *"narrativa recorrente"* no cotidiano da educação ambiental, mas inegavelmente um começo promissor que não pode ser menosprezado. Devido à crescente influência que a vertente crítica da EA exerce no meio acadêmico, uma eventual abertura nessa direção representaria a possibilidade de uma virada

interessante dessa tendência histórica devido à ampliação do repertório temático, à maior coerência no que diz respeito ao esforço de buscar a complexidade epistemológica, à oportunidade disso se mostrar uma estratégia importante na disputa pela hegemonia do campo. Ao contrário de outros debates já saturados, é nítido o quanto ainda pode e deve ser feito nesse sentido. Há um enorme horizonte em aberto aguardando para ser explorado. E isso é estimulante.

4.2 A espiritualidade da Carta da Terra

Apesar de não ser um documento voltado exclusivamente para a educação ambiental, desde seu lançamento a Carta da Terra tem sido uma presença constante ao lado de outros tratados e acordos históricos - estes sim específicos - do campo da EA, uma vez que o dilema da sustentabilidade e da justiça social é pujante em seus princípios. Mas ao contrário do que costuma prevalecer nos demais documentos, no caso da Carta da Terra fica clara a preocupação com essa dimensão tradicionalmente negligenciada, a espiritual. A participação expressiva de religiosos, estudiosos do sagrado e líderes espirituais na formulação dos seus princípios, tanto na esfera dos povos e instituições que contribuíram na sua confecção quanto entre os membros do seu conselho geral, certamente explica esse detalhe. Sem esquecer outras dimensões também relevantes, em várias passagens a carta apresenta a espiritualidade como um aspecto crucial para o enfrentamento da atual crise civilizacional. Mas não só isso. Além da espiritualidade aparecer explicitamente numa proporção mais expressiva que qualquer outro documento equivalente - talvez porque não existam outros passíveis de equivalência, o que assegura afinal o caráter único da carta -, é nas suas entrelinhas que essa dimensão se desvela de maneira inconfundível. Para a Carta da Terra a espiritualidade não é apenas uma entre outras dimensões de reconhecida importância, mas a própria metadimensão que não apenas possibilita como potencializa a conexão de todas as outras dimensões (política, econômica, social, ecológica) integrando-as, o que aliás é próprio da compreensão contemporânea do que significa espiritualidade.

Documentos históricos desnudam os sonhos e pesadelos da época em que foram concebidos, suas angústias e esperanças, seus valores e contradições. Se ao longo dos próximos séculos sobrevivermos a nós mesmos revelando-nos suficientemente sábios para escaparmos da autodestruição, as gerações futuras terão a oportunidade de encontrar na Carta da Terra um testemunho apaixonante dos desafios que ainda nos mobilizam nesse início do

século XXI, quando a sombra do Antropoceno já começa a se sedimentar na psiquê coletiva, como uma prova incontestável da dualidade de nossa espécie, ora sapiens ora demens. Possivelmente em nenhum outro momento anterior na tortuosa e fascinante trajetória da nossa espécie tal documento poderia ter existido ou sequer ter sido imaginado. Trata-se de um apelo que retrata a urgência de homens e mulheres dos cinco continentes diante dos espasmos de um modelo civilizacional moribundo porque incapaz de garantir a continuação adequada da nossa existência coletiva. Essa especificidade qualifica a Carta da Terra como um monumento à sua época, um texto à altura do que a Declaração dos Direitos Humanos representou para o mundo horrorizado do pós-guerra e do que a Declaração dos Direitos do Homem e dos Cidadãos significou para a França após a queda do Absolutismo.

Sua origem, aliás, é singular. Proposta pela primeira vez em 1987 no famoso relatório da ONU Nosso Futuro Comum, a Carta da Terra foi rascunhada durante a cúpula mundial do Rio de Janeiro em 1992. Dois anos mais tarde Maurice Strong, então secretário geral do encontro e presidente do Conselho da Terra, e Mikhail Gorbachev, presidente da Cruz Verde Internacional, lançaram oficialmente a carta como uma iniciativa mundial, estabelecendo um secretariado próprio dentro do Conselho da Terra, na Costa Rica. Em 1997 uma comissão internacional formada por cidadãos globais com reconhecida trajetória na defesa de bandeiras importantes, como a cultura de paz, diálogo inter-religioso, direitos humanos e sustentabilidade - entre os quais Leonardo Boff, único brasileiro do grupo -, foi estabelecida para supervisionar o projeto e refazer o rascunho da Carta na perspectiva de um tratado dos povos e não dos governos, uma vez que entre estes últimos *"havia pouco interesse (...) para negociar compromissos novos e mais fortes a respeito do meio ambiente e desenvolvimento sustentável"* (ROCKEFELLER in TAYLOR, B., 2005, p.517). O objetivo era estabelecer uma carta internacional que refletisse com legitimidade o pluralismo de opiniões e a diversidade cultural dos muitos povos do planeta.

Durante alguns anos os debates sobre a sustentabilidade da biosfera e o desenvolvimento humano no século XXI foram organizados nas mais diferentes instâncias e setores da sociedade global como aldeias indígenas, universidades e escolas, movimentos sociais, empresas, ongs e grupos religiosos, entre outros. O resultado dessa proposta de ação é impressionante. Milhares de pessoas e centenas de organizações de diferentes áreas contribuíram com o projeto através dos esforços de 45 comitês internacionais oficiais, de maneira que todos os continentes se viram representados nessa iniciativa que é até hoje reconhecida como *"o processo de consulta mais aberto e participativo jamais realizado em conjunto com o rascunho de um documento internacional"* (ibidem). Como resume Steven

Rockfeler, um dos nomes envolvidos no projeto, a Carta da Terra foi elaborada a partir de influências múltiplas como, por exemplo, mais de cinquenta tratados e legislações internacionais; a visão de mundo da nova ciência e em especial as recentes descobertas no campo da física, cosmologia e ecologia; a sabedoria das religiões mundiais e tradições filosóficas; e mais de 200 tratados de povos e declarações não-governamentais. A partir dessas propostas e anseios que foram encaminhados ao comitê central vindos de vários pontos do planeta, um grupo de vinte e três personalidades de distintos campos de atuação – estadistas, religiosos, cientistas, ativistas – se ocuparam da compilação e redação final daquilo que hoje se conhece como Carta da Terra. Em março do ano 2000 sua versão definitiva foi aprovada pela comissão oficial e desde então ela tem sido adotada por governos e grupos da sociedade civil, em projetos de todos os tipos, tamanhos e alcance.

Para a Carta da Terra, como já dito, a espiritualidade é a metadimensão que aglutina e potencializa as outras dimensões. É este talvez, mais que qualquer outro aspecto, o grande diferencial dela em relação aos outros documentos, todos naturalmente de reconhecida importância e talvez até mais adequados a influenciar pragmaticamente os atuais governos, empresas e instituições, uma vez que abordam aspectos mais concretos da crise ambiental. A Carta da Terra, ao contrário, se estabelece a partir de um paradigma revolucionário em relação ao status quo - *"como nunca antes na História, o destino comum nos conclama a buscar um novo começo"* (Carta da Terra, *O caminho adiante*) é uma das suas sentenças mais explícitas -, convocando e propondo caminhos para a superação deste por outra cosmovisão que busca aliar a sabedoria ancestral dos povos nativos e da filosofia perene com o conhecimento da ciência de ponta, os valores democráticos e os direitos humanos, articulando assim uma *"ecologia de saberes"* - para usar um conceito do filósofo Boaventura de Sousa Santos (2006, p.154). No fundamento desse esforço reside uma perspectiva espiritual que busca enfrentar a crise socioambiental, ratificando com veemência a sacralidade da vida, a conexão cósmica entre todos os seres e o mistério que permeia a realidade, perspectiva que se faz explícita na introdução e conclusão, textos que representam a "alma da carta".

Outrora líder da nação Ganiienkehaga (Mohawk) e um dos "antigos" representantes dos povos ancestrais que habitaram o atual território norte-americano, Chefe Jake Swamp é um dos líderes espirituais que reconhece a profundidade do documento.

O caminho das Instruções Originais [a cosmovisão ancestral dos povos aborígenes da América do Norte] ecoa na Carta da Terra. (...) A Carta da Terra não pode substituir as Instruções Originais para os povos nativos norte-americanos. Ela pode, contudo, oferecer um quadro mais amplo no interior do qual cada um de nós seja capaz de dialogar com outros acerca dos nossos valores

sagrados. Esse diálogo irá nos ajudar a aprender novamente como caminhar no nosso caminho antigo e sacro. As Instruções Originais também podem contribuir com a Carta da Terra, ajudando outros a compreenderem seus próprios caminhos. (SWAMP in CORCORAN & WOHLPART, 2008, p.55 e 60)

Mary Evelyn Tucker, renomada estudiosa das convergências entre o sagrado e a questão ambiental e que também contribuiu na redação final da carta, conta que a inserção no preâmbulo do documento - que curiosamente foi rascunhado por um grupo de trabalho composto por ela própria, um astrofísico e um especialista em Confucionismo - de uma frase inspirada na sabedoria dos povos ancestrais e na Teoria Gaia de Lovelock fez com que uma das participantes do comitê de rascunho da carta, a argentina Beatriz Schulthess, representante indígena da nação *kolla*, se mostrasse extremamente emocionada. A frase "*A Terra, nosso lar, é viva*" é simbólica justamente porque contempla, mesmo que sob perspectivas distintas, dois saberes que pela primeira vez confluem dialogicamente desde o choque de mundos no século XVI, a visão orgânica nativa dos povos ameríndios e a visão orgânica da nova ciência, ambas destacando e celebrando de forma literal ou figurada que a Terra é viva.

Quando o esboço foi levado ao Rio em março de 1997 o fato desta frase permanecer no texto foi para ela [Beatriz Schulthess], e para outros povos nativos, de singular importância. De fato, quando Mikhail Gorbachev ergueu o texto para os quinhentos delegados reunidos aprovarem, Beatriz chorou de alegria. Pela primeira vez em um documento internacional desse tipo a perspectiva dos povos indígenas estava incluída. Foi um momento histórico para eles e para todos nós. (TUCKER in CORCORAN & WOHLPART, 2008, p.50)

Esse relato pessoal coaduna com a impressão de Bron Taylor a respeito desse mesmo esboço que veio a público em 1997 e que nos anos seguintes terminaria tendo certas passagens e afirmações amenizadas na tentativa de se alcançar um consenso mais amplo. Segundo o antropólogo, em 1997 o texto incluía a maior parte dos temas que cercam as espiritualidades/religiosidades ecológicas, DGR, e por essa razão "*poderia até mesmo ser considerado a tentativa de rascunhar um novo texto sagrado para uma religião terrapolitana*" (TAYLOR, B., 2010, p.203). A referência à Mãe-Terra foi retirada da versão final da carta e a frase "*a Terra é o nosso lar e o lar de todos os seres vivos. A Terra, ela mesma, está viva*" foi substituída por "*a Terra, nosso lar, é viva como uma comunidade de vida incomparável*", enquanto que o tom do documento foi se revelando mais antropocêntrico na medida em que as prioridades da ONU em relação ao bem estar humano ganharam mais espaço. Ainda assim o documento é sem dúvida alguma biocêntrico e sutilmente panteístico, conforme conclui com desgosto um estudioso cristão conservador que é crítico da iniciativa da Carta da Terra (ibidem, p.204). Para Bron Taylor, mesmo nesse formato final a carta "*é*

uma das muitas manifestações de DGR [dark green religion], e a recepção positiva que ela tem recebido é um sinal da crescente importância dessa religião" (ibidem, p.205).

A profundidade espiritual da Carta da Terra é o resultado dessa conjunção de saberes que estão imersos em espiritualidade. Suas linhas refletem o conhecimento ancestral dos povos aborígenes de diferentes partes do mundo, a sabedoria perene das tradições espirituais ocidentais e orientais, a perspectiva integradora da nova cosmologia, nova física, ecologia e outras ciências, e a melhor parte da herança humanista como a luta pelos direitos humanos, a laicidade, a democracia e a cultura de paz, a *"busca conjunta em andamento por verdade e sabedoria"* (Carta da Terra, "O caminho adiante"). Na carta convergem diferentes fluxos de força que representam, cada um a sua maneira, um modo espiritual - laico ou religioso - de habitar o mundo, logo também uma certa forma de endereçar possíveis enfrentamentos para a crise atual. Os princípios todos, que versarão sobre desafios da economia, da política, do campo social e da ecologia, estão enraizados na profundidade deste solo comum. Isto confere à Carta da Terra um lugar de vanguarda entre outros documentos internacionais similares.

Por essa razão, considero que a carta possui um lugar especial no campo da educação ambiental, servindo como referência indispensável para abordagens que reconheçam a importância da dimensão da espiritualidade exatamente por condensar num texto objetivo, porém profundo, temas e questões fundamentais.

4.3 Uma proposta para pensar a espiritualidade

Apesar de ainda em construção, como já destacado mais de uma vez, o termo espiritualidade é tradicionalmente associado a um amplo conjunto de faculdades e princípios que lhe assegurariam, segundo estudiosos de diferentes campos de atuação, seu diferencial conceitual. Para além das distintas abordagens e conclusões que cercam essa metadimensão, restaria ao menos um núcleo comum perene, o "coração" da espiritualidade, no sentido contemporâneo do termo. Baseado nas reflexões dos estudiosos cujas contribuições têm sustentado essa tese e que foram majoritariamente apresentados no primeiro capítulo, não apenas os que se dedicam a pensar esse fenômeno na sua especificidade como também os demais que trabalham com este no âmbito da educação e do pensamento ambientalista, proponho uma interpretação que rascunha o cerne dessa espiritualidade como constituído por cinco *constantes* imbricadas.

Na matemática, uma constante é "*uma quantidade ou parâmetro que não muda seu valor sejam quais forem as variáveis*"; na física, "*expressa uma relação ou propriedade que permanece igual em todas as circunstâncias*"⁴⁹. Sua origem etimológica é a palavra latina *constant*, que significa *permanecer firme*. Posto isto e buscando uma aproximação apenas simbólica com o sentido que essas ciências exatas lhe conferem, proponho o termo de *constantes espirituais* para o conjunto de cinco *faculdades pares* que por serem recorrentes nos diversos estudos e reflexões acerca da noção contemporânea de espiritualidade poderiam talvez representar o *núcleo* do que se costuma relacionar à dimensão espiritual. Com elas procuro capturar aquilo que me parece essencial para qualquer abordagem focada nas especificidades desse território, seja através de uma perspectiva laica como a que prevalece nesse trabalho, seja na expressão tradicional mais próxima da ideia de religiosidade. Como qualquer tentativa de reduzir um fenômeno a um conjunto de definições, essa também é limitada e sujeita a interpretações distintas, em especial por se tratar do cercamento de algo tão volátil e que escapa mesmo às abordagens mais flexíveis. Por essa razão, jamais perder de vista a instabilidade e os limites das palavras que querem dizer o indizível é essencial para qualquer aproximação honesta. A nomenclatura da matemática e da física serve apenas como metáfora conveniente: não há exatidão ou pretensão de exatidão alguma nesta tentativa, e não é razoável imaginar que esses *pares* existam numa forma pura, platônica, mas que sejam o resultado da interação complexa que se dá na subjetividade de cada sujeito *disposto* a cultivá-los (e a disposição aqui, que é o mesmo que *abertura*, é fundamental), de cada um que se ponha na direção deles. Tal cultivo é um processo permanente, uma jornada marcada por contradições, avanços e retrocessos, pelas "*tentativas e erros duma personalidade em busca duma vida à medida da sua exigência íntima*" (GUSDORF, 1970, p.85). Não se trata de alcançar uma meta mas de buscá-la, de colocar-se em movimento. Mais ainda: *não se trata de caminhar no caminho, mas de se tornar este caminho*, como os que conhecem a estrada ensinam desde tempos imemoriais. É enquanto processo, portanto, que essa *constantes* devem ser compreendidas. Poderiam ser outras? Possivelmente. Outras que viessem em complemento, contudo, uma vez que esses cinco pares habitam boa parte dos discursos em torno do que é ou pode ser associado à noção de espiritualidade, e por essa razão não vejo como não poderiam integrar qualquer tentativa de cercamento desse território.

Há ainda outro aspecto que merece ser destacado a respeito dessa proposta de interpretação: essas constantes espirituais podem dialogar com temáticas relevantes para a educação ambiental, ora de maneira mais direta, ora de forma indireta. Nesse sentido, essas

⁴⁹ Definição extraída do verbete inglês "*constant*" do Oxford Dictionaires (consulta on-line em 02/09/2014)

constantes se revelam também na leitura oferecida como pontos de convergência entre o campo da espiritualidade e o campo da educação ambiental. Tal como desenvolvo adiante, essas confluências oportunas parecem sinalizar a viabilidade de se debater o potencial num certo sentido *iniciático* da educação ambiental, na medida em que esta seja abordada a partir de intenções que ultrapassem a esfera das preocupações estritamente ecológicas, políticas e sociais para alcançar nesse mergulho um substrato mais profundo, ético (mas uma *ética sentida*, como será desenvolvido). Um substrato sagrado que possibilite (pelas questões que impõe e *como* impõe) a interlocução interior.

Sagrado como *ganz andere*, inteiramente outro? Não haveria por que não ser. Mas nesta tese, como está claro desde o primeiro capítulo, tenho pensado o sagrado num sentido que reflete as *novas representações* que interessa a Ferry. Laica, portanto. Fundamentada na imanência. Um sagrado rebaixado? Degradado? Já disse que a depender da perspectiva, sim. Se o único critério possível for o sentido tradicional, aquele que interessou a Otto e Eliade, certamente. Mas prefiro acreditar - e o esforço em buscar pontos de convergência também vai nesse sentido - que neste momento crítico em que vivemos, à sombra do Antropoceno, não há razão para ignorar a fome existencial de uma parte dos sujeitos modernos. Um sagrado que não está lá, portanto, mas cá. Aqui. Entre nós, em nós. E que pode ser reconhecido em cada criatura viva, na totalidade do mundo, no Mistério do cosmo. Uma compreensão de sagrado que ecoa no Evangelho da Perdição de Edgar Morin e na Carta da Terra, e em diversas outras criações humanas dessa virada de milênio, prosas, poesias, filmes, fotografia (o que é a obra de Sebastião Salgado senão um mergulho profundo na imanência do mundo em toda sua beleza, complexidade, angústias, alegrias e Mistério?). Que esse sagrado satisfizesse poucos, é uma aposta. Possivelmente é verdade, ao menos por ora. Mas a tendência se os próximos Censos no Brasil seguirem o padrão das últimas décadas é que o público que talvez encontre sentido nessa concepção secular de sagrado aumente (os "sem religião", não porque não acreditem em nada mas porque se mostrem abertos para tudo, ou ao menos para o que consideram essencial e não contraditório em cada tradição). O futuro dirá se isso vai acontecer e, acontecendo, como na prática essa percepção do sagrado que não é mais o *ganz andere* (e quando é, costuma ser percebido e buscado de diversas formas) influenciará ou não a vida cotidiana das pessoas. Por enquanto, aqui, basta saber que é essa noção que serve de base para uma espiritualidade laica, e que esta se reflete nesse núcleo que estou chamando de constantes espirituais.

CONSTANTES ESPIRITUAIS
Perspectiva Laica - Perspectiva Místico-Religiosa
<i>pertencimento-comunhão</i>
<i>cuidado-compaixão</i>
<i>simplicidade-plenitude</i>
<i>espanto-reverência</i>
<i>transformação-transcendência</i>

Conforme já anunciado, essas constantes que poderiam ser associadas ao cerne da noção contemporânea do que é espiritualidade estão organizadas a partir de cinco *faculdades pares*, cada uma delas procurando expressar uma nomenclatura e entendimento mais próximos de uma interpretação secular ou místico-religiosa, mas que devem ser compreendidas integralmente já que em essência se referem ao mesmo princípio ainda que o jogo de palavras tente mascarar essa verdade elementar. O desmembramento dessas constantes não deixa de ser um exercício de reducionismo cartesiano que dificulta a compreensão total do quanto elas na verdade estão imbricadas e se retroalimentam. Que este detalhe não passe despercebido porque se trata do reconhecimento dos limites de qualquer elaboração teórica que procure dar conta daquilo que é essencialmente *experiência*.

Essa elaboração é um esforço modesto para ir além da crítica. Apenas suspeitar da ausência da espiritualidade no meio acadêmico da EA brasileira e, diante disso, não tentar oferecer alguma contribuição para esse diálogo acontecer, não tentar dar alguma voz para essa área de silêncio, seria perder a chance de pensar as muitas possibilidades de aproximação entre o campo ambiental e o território da espiritualidade.

Essa que ofereço é apenas uma entre muitas possíveis.

Fica o convite para que outras aproximações sejam elaboradas e investigadas.

4.4 A vocação espiritual da Educação Ambiental

Proponho uma leitura: a educação ambiental é um campo privilegiado para o diálogo com a espiritualidade, a ponto de não ser um exagero afirmar que ela tem, na especificidade do seu saber, uma *vocação espiritual*.

Conforme já elaborado no capítulo anterior, a natureza sempre foi e ainda é uma fonte ancestral para a espiritualidade humana. O fato do movimento ambientalista ter

canalizado um certo tipo de espiritualidade ou religiosidade ecológica é o indício mais evidente da perenidade dessa fonte. A educação ambiental, devido a sua filiação histórica com o ambientalismo, não poderia fugir completamente a isso. Ela traz na sua essência a mesma potência de canalizar manifestações de religiosidade e espiritualidade, uma vez que, grosso modo, as questões fundamentais que a atravessam são aquelas que motivaram o nascimento do movimento ambientalista nos anos 60. Contudo essa vocação espiritual da educação ambiental não decorre exclusivamente do fato da natureza ser uma fonte perene de espiritualidade. Esta talvez seja apenas parte da explicação possível, uma vez que "educação ambiental" não é sinônimo de "estar em contato com a natureza" ou de "estudar a natureza", ainda que tais atividades certamente integrem em algum nível o escopo metodológico da EA. A educação ambiental também se realiza em espaços radicalmente alterados pela ação humana. Nestes, quando muito acontece num parque, numa praia ou praça bem cuidada, o máximo que os espaços urbanos têm a oferecer de "natureza". Às vezes é com os pés bem plantados no asfalto e a vista esbarrando em carros e prédios que essas atividades acontecem. Seria, portanto, um contrasenso reclamar sua vocação espiritual se o lastro para tanto fosse apenas o "estar em contato com a natureza". Mesmo o "estudar a natureza" no sentido estrito não faz parte do escopo central da educação ambiental, mas das disciplinas científicas, ainda que a EA certamente dialogue com esses saberes. Por uma questão lógica, fosse esse o caso e essas disciplinas é que teriam a vocação espiritual acentuada a que tenho me referido. Como qualquer outro campo de estudos (como a matemática, as línguas e as humanidades) as ciências certamente podem alimentar a espiritualidade humana, como aliás tem sido defendido nesta tese. No entanto, considerando a maneira como se organizam e o lugar que ocupam na vida escolar, não chamaria isso de uma vocação, mas de uma potência, um "*acréscimo*", que como Gusdorf ensina depende muito da presença de um mestre para se realizar.

A vocação espiritual da educação ambiental certamente também depende de um mestre para que possa alcançar suas possibilidades máximas, mas na leitura que faço a EA traz essa vocação de maneira mais explícita que os outros saberes (as artes, por outros caminhos, certamente também trazem essa *vocação*, o que diz muito sobre o quão rica pode ser a confluência entre a EA e as atividades que oferecem espaço para a criação artística). Já ponderei no início deste capítulo que não há uma educação ambiental mas muitas, conforme esclarecem os especialistas da área. Mas acredito que é possível convergir essas muitas *educações ambientais* a um objetivo comum que naturalmente será abordado a partir de perspectivas distintas (às vezes até radicalmente distintas). Este objetivo, numa fórmula

simples e que poderia ser traduzida de outras maneiras, seria: repensar a maneira como nos relacionamos, individual e coletivamente, com o planeta. É esse objetivo acredito que confere a especificidade da EA enquanto saber. É ele também que garante a sua vocação espiritual. É que esta está ancorada no imperativo ético que se impõe nessa *relação* que precisa ser repensada, mas não me refiro aqui à ética enquanto saber filosófico *stricto sensu*, a *ética pensada*, mas num sentido ampliado e principalmente aprofundado, uma *ética sentida*. A ideia de uma *ética que se sente* pode soar como um absurdo. A interpretação usual é que a ética na sua melhor realização é um esforço para raciocinar melhor e assim fazer melhor, no sentido de "mais correto". Os argumentos de filósofos como o utilitarista Peter Singer exemplificam isso. Esclarecer essa *ética que se sente*, portanto, é fundamental.

É amplamente sabido que a ética é uma das grandes áreas da Filosofia. Pensar a ética, ou melhor, as questões éticas, é desde o princípio uma das tarefas dos filósofos, possivelmente a principal delas, antes mesmo da profissionalização do seu ofício. O fato de existirem especialistas em ética é inclusive um desdobramento natural disso. Qualquer um disposto a se dedicar a um ou mais pensadores, uma ou mais correntes filosóficas, a fim de se especializar nos seus aspectos éticos e elaborar, a partir desse conhecimento acumulado, novas leituras e contribuições para o campo do debate filosófico, terminará por ser publicamente reconhecido como um desses especialistas. Para o ofício da Filosofia, a ética pensada que não é sentida, e que portanto é fundamentalmente abstração intelectual, não é *a priori* um problema. Num congresso de especialistas nesse assunto ninguém ousará fundamentar suas posições em *sentimentos* mas em *argumentos* que possam ser racionalmente compreendidos e debatidos, confrontados a partir de critérios lógicos e eventuais contradições teóricas que possam ter sido cometidas. Evidente que a condição humana dos filósofos profissionais impede qualquer possibilidade de distinção real entre razão e sensibilidade (estes certamente se engalfinham com seus demônios interiores para tornar concreto aquilo que conhecem muito bem na teoria). Mas o que quero frisar é que o *modus operandi* da Filosofia formal dispensa critérios que pudessem ser considerados como *sentimentos*. A Filosofia enquanto ofício é um pensar bem, um pensar direito, é razão por excelência (ou pelo menos se anuncia assim). Por isso o detalhe que interessa aqui é esse *a priori* já mencionado. *Sentir a ética* não é um pré-requisito para o ofício filosófico, não é uma exigência para se tornar filósofo profissional ou para compreender conceitos, por exemplo. Um concurso público acadêmico para seleção de novos professores de Ética não exigirá dos seus candidatos qualquer tipo de comprovação disso (e como poderia?), mas somente o tradicional currículo em que estará listada sua trajetória profissional: formação, publicações, participações em

eventos, experiência acumulada. A *ética pensada* basta, em especial se for rigorosamente pensada. Sem nem de longe pretender diminuir a importância fundamental do pensar rigoroso do exercício filosófico profissional, que é parte do acervo cultural da humanidade, o que gostaria de ressaltar é que a *ética pensada* é um exercício de reflexão que se justifica por si só, que se cumpre automaticamente ao se realizar. O que é muito, se consideramos que isto pode ser encarado como uma etapa inicial; o que é pouco, se consideramos que sem ser sentida essa *ética* não passa de uma abstração.

A *ética pensada* é um exercício intelectual. A *ética sentida* é um exercício espiritual. Por isso ela extrapola o *a priori* que garante os limites da *ética pensada* ao mundo das ideias: porque exige em algum grau, qualquer grau, ser *experienciada* para poder *vir-a-ser*. A *ética sentida* é aquela que não se limita ao universo dos conceitos, que não se realiza na pura abstração pela abstração, que não se satisfaz com argumentações lógicas e que não raro está até alheia a tudo isso. Ela demanda o seu *enraizamento*, ou seja, ela demanda que aquilo que se pense encontre algo profundo; que ecoe. Ela não é uma ideia que permanece como tal *ad infinitum*, mas uma ideia que se revela um sentimento e, conseqüentemente, uma verdade. Não me refiro à Verdade que é buscada desde sempre, mas a verdade daquele que a sentiu. Melhor então seria dizer que ela se torna *verdadeira*. Por isso, passa a ser gradativamente *incorporada, apreendida*, vivida na profundidade do ser, onde terá de enfrentar um exército de pulsões contrárias que tentarão desconstruí-la, mas já está lá. Se for forte, se de fato *ecoar* na autonomia do ser, sobreviverá. Seja como for, enquanto verdade ela se torna também um princípio, um norte, um código, uma lei interior que pode ou não encontrar ressonância nas leis do mundo, mas que na sua essência é válida apenas naquele em que habita, porque é na interioridade que ela é chancelada. Há razões suficientes para deduzir que é essa *ética sentida* que terá maiores possibilidades de se converter em ação, em intervenção, em transformação, ainda que em micro escala. Quais as implicações disso para a educação ambiental? E porque a EA não se satisfaz com a *ética pensada*, ainda que esta possa cumprir seu papel como estágio que incite a *ética sentida*?

A natureza pedagógica da educação ambiental impõe a esse saber certas particularidades próprias do universo da educação, tal como também o faz com as disciplinas tradicionais da vida escolar. Um desses particulares é o reconhecimento da *sensibilidade* como um aspecto indissociável da maneira como conhecemos o mundo, uma vez que "*o humano se constitui no entrelaçamento entre o emocional com o racional*" (MATURANA, 2002, p.18). A consideração dos aspectos emocionais é uma exigência óbvia porque "*a educação, no sentido mais amplo do termo, tem por fim promover a instauração da*

humanidade no homem" (GUSDORF, 1970, p.86), tarefa ancestral que se mostraria fadada ao fracasso se no seu processo esquecêssemos de incluir entre os ingredientes fundamentais para essa *antropoquímia* a sensibilidade, ou seja, as emoções.

Para se realizar na sua potência máxima, para cumprir o seu devir por mais modesto (ou não) que este seja no contexto maior, a EA tem que se pautar por uma *ética sentida*, pois do contrário não será educação ambiental, mas algo próximo da Filosofia Ambiental. O que quero dizer é que a formulação e problematização de questões éticas pela educação ambiental, por mais fundamentais que sejam (e de fato o são!), corresponde apenas a uma primeira etapa que precisa necessariamente ser sucedida pela busca incessante por uma outra, uma segunda etapa, para que só então a EA possa se tornar o que de fato é (ou quer ser), o que envolverá a transmutação dessa ética pensada para uma ética sentida, aquela que potencialmente tem a capacidade de promover transformações internas. A ética que só existe como abstração, como puro exercício filosófico e debates conceituais, não tem esse poder. Seu valor se restringe às imagens que é capaz de evocar mas que não consegue habitar. Para se tornar ética *sentida* ela precisa deixar de ser apenas um pensamento para se tornar um *sentimento*. Na formulação imortal de Fernando Pessoa, "*o que em mim sente está pensando*". É esse sentimento que pensa que possibilita o *enraizamento*.

A ética, como o domínio de nossa preocupação com as conseqüências que nossas ações têm na vida de outros seres humanos, pertence ao domínio de aceitação do outro como um legítimo outro na convivência, ou seja, ao domínio do amor. É por isto que as preocupações éticas nunca vão além do domínio social em que surgem e têm formas diferentes em diferentes culturas. É por isto, também, que argumentos racionais sobre ética só convencem aos convencidos. O convite ético não é racional, mas emocional. É a partir do amor que o outro tem presença. (MATURANA, 2002, p.85)

Defendi acima que a vocação espiritual da educação ambiental está ancorada no imperativo ético que se impõe a partir da consciência de que precisamos repensar a *relação* que estabelecemos com o planeta. O "nós" dessa formulação somos nós mesmos, a "civilização industrial", mais particularmente o modo de produção e consumo hegemônico que devora a possibilidade de um futuro decente a médio prazo. Que o capitalismo da maneira como está organizado é absolutamente insustentável, deveria ser um ponto pacífico. Que ele possa se organizar de qualquer outra forma radicalmente diferente e, fazendo-o, ainda assim continuar sendo chamado de capitalismo, é uma boa discussão. E uma que deve se mostrar urgente nas próximas décadas. Seja como for, o componente central nessa formulação não é a *relação* que deve ser repensada (o que seria um questão técnica), mas o *outro* (que impõe uma questão ética).

O *outro* é, portanto, o personagem central do grande drama da educação ambiental. Sem esse *outro* a EA não é nada, perde a razão de existir. Isso porque é a presença do outro que impõe a necessidade ética de *repensar a relação*. Portanto, é a alteridade enquanto fato incontornável o que constitui a educação ambiental como um saber, o que fundamenta a sua especificidade e lhe garante uma identidade própria, porque sem o *outro* no horizonte a *relação* enquanto questão a ser repensada não existe de verdade, simplesmente não se coloca. O que humanos, criaturas, ecossistemas e a própria Terra em si compartilham é a condição de serem *outros*. Não é a relação que justifica o outro, é o outro que justifica a relação. Por isso o "objeto" da educação ambiental é o *outro*.

Sem o outro não há relação, já disse. Logo, também não há educação ambiental, porque a tarefa de repensar a relação com o planeta já não tem mais fundamento, já não faz mais sentido. É por isso que a EA precisa do outro para existir. A biologia, por exemplo, não deixa de existir sem o outro, apenas continua seu caminho ainda que radicalmente empobrecida, operando a partir do domínio do pensamento abstrato, daquilo que é pensado sem precisar ser sentido através de teorias, explicações e experimentos. O outro afinal talvez até lhe seja um problema, basta pensar o desconforto que seria descobrir numa aula de vivisseccção que o sapo ou o rato "cobaias" são *outros*! A aula simplesmente não aconteceria! Sem o outro portanto a Biologia (foi o exemplo que escolhi, poderiam ser outros) segue viva enquanto disciplina porque ela ainda tem os seus conteúdos, as suas avaliações, os seus horários na "grade" curricular. Ela não deixa de ser o que é: ciência que não aspira à transformações, se contenta com o saber. Ela não perde a sua identidade última, apenas se encolhe. Com a educação ambiental é diferente. Sem o outro ela desaparece porque o outro é o seu "objeto", é o seu "conteúdo", a sua "avaliação", o seu "horário na grade"; o outro é a sua razão de ser. A pergunta fundamental que se impõe, portanto, é: como a educação ambiental garante esse "outro" que lhe é tão indispensável?

Maturana, com muita lucidez, lembra que apenas a partir do amor é que o *outro* se torna uma presença. O que está sendo dito, portanto, é que sem amor esse outro simplesmente não existe, ele é um *não-acontecimento*. As reflexões de Luc Ferry sobre as novas representações do sagrado podem ajudar aqui. Como já foi esclarecido no primeiro capítulo, o filósofo avalia que estamos vivendo um processo de *humanização do divino* e *divinização do humano*, na medida em que o sujeito moderno vai conferindo à humanidade (num sentido genérico) e, principalmente aos seus entes mais próximos, uma sacralidade outrora reservada a Deus. O fato de poucos nas sociedades seculares contemporâneas estarem dispostos a sacrificar a própria vida em nome do divino, da Pátria (o que já foi

problematizado) e da Revolução, mas fazerem isso "de bom grado" por alguém que amam, indicaria o *deslocamento* do sagrado na nossa época, um fenômeno importante porque sinaliza uma possível mudança na subjetividade dos sujeitos modernos. Para o filósofo é o amor que define o que é sagrado, porque "*ele é o único e exclusivo princípio doador de sentido*" (FERRY, 2012, p.321). Ferry então amplia as possibilidades de interpretação de Maturana. O amor não apenas revela a presença do outro mas desvela a sua *sacralidade*. Por isso a educação ambiental, na leitura que ofereço, se justifica enquanto saber na medida em que busca amar esse outro, percebê-lo como sagrado. Daí também a possibilidade de que seja *transformadora*. É um fato da vida que muitos não se sintam a vontade com o termo *amor*, particularmente se associado ao termo sagrado. Importa então colocar a questão: que amor é esse tão fundamental para a EA?

A esse ato de ampliar nosso domínio cognitivo reflexivo, que sempre implica uma experiência nova, só podemos chegar pelo raciocínio motivado pelo encontro com o outro, pela possibilidade de olhar o outro como um igual, num ato que habitualmente chamamos de *amor* ou, se não quisermos usar uma palavra tão forte, *a aceitação do outro ao nosso lado* na convivência. Esse é o fundamento biológico do fenômeno social: sem amor, sem aceitação do outro ao nosso lado, não há socialização, e sem socialização não há humanidade. (...) Não se trata de moralizar - não estamos pregando o amor, mas apenas destacando o fato de que *biologicamente, sem amor, sem a aceitação do outro, não há fenômeno social*. Se ainda se convive assim, é hipocritamente, na indiferença ou ativa negação. (MATURANA E VARELA, 1995, p.264)

São muitas as pistas nessa citação. Primeiro, há o esclarecimento sobre o que é esse amor. Não se trata, como visto, do uso corriqueiro da palavra ou tampouco de imaginar o *ágape* cristão na sua plenitude, o amor incondicional, nem a *philia*, o amor da amizade; tampouco *eros*, o amor-paixão. O amor ao qual Maturana se refere é distinto, ainda que talvez leve na sua receita algumas pitadas de cada um desses amores gregos. É um certamente mais modesto e por isso mesmo mais urgente; um que se afirma quando *olhamos o outro como um igual e aceitamos ele ao nosso lado*. É o *amor da convivência*, portanto. Muito menos do que a palavra amor no seu sentido usual possa sugerir; muito mais do que estamos acostumados a ver e viver. Nessa passagem específica de Maturana o que está em debate são as relações que os humanos estabelecem entre si. O *outro* aí tem *rosto humano*, como Ferry diria, o que importa muito sem dúvida alguma mas que nem de longe basta para a educação ambiental.

Isso porque o *outro* da EA é outro. Melhor dizendo, é uma grande *Outra* grávida de infinitos *outros*. É a Terra, claro. Gaia ou Pachamama para os íntimos. É ela que ocupa o horizonte utópico da educação ambiental por mais concentradas, específicas e corajosamente modestas que sejam suas práticas, todas minúsculas mas justificáveis diante da

urgência dessa grandeza. Se a Teoria Gaia estiver correta, essa *Outra* é seus seres. São esses seres portanto, humanos ou não, nas suas infinitas individualidades e coletividades, pelo que são e pelo que fazem na grande *teia* que sustenta o conjunto, que configuram o *outro* na educação ambiental. São eles que garantem sua identidade enquanto um saber específico que não é nem Biologia, nem Geografia, nem Filosofia, nem História, nem Sociologia ou Antropologia, mas um pouco disso tudo (e outros saberes) imersos numa *ética sentida* que exige que ela seja capaz de *enxergar* o seu objeto, reconhecer sua presença e assim se justificar. A *ética pensada* é capaz de tatear esse mesmo objeto, compreender muitos dos seus dilemas, analisá-los com rigor intelectual, mas sozinha quase nada pode fazer por ela porque "*argumentos racionais sobre ética só convencem aos convencidos*". Não há outra maneira, então, desse *outro* da EA se tornar presença se não for através de uma *ética sentida* que se constitua por emoções e pensamentos; uma *razão sensível* (MAFFESOLI, 1998) que sirva como solo para uma *educação de sensibilidade* que "*por sua vez, possibilita o autocentramento e autoconhecimento*" (FERREIRA-SANTOS, 2005, p.87) e que por isso (e só por isso) pode oferecer condições para o *enraizamento* do convite ético, o cultivo da profundidade (que é uma das manifestações do amor). Trata-se então de amar essa *Outra* na sua miríade de formas e seres autênticos com quem é possível conviver não sem conflito (afinal toda convivência o pressupõe), mas idealmente sem confronto, ou com o mínimo deles, desde que busquemos essa postura como uma aprendizagem permanente, o ininterrupto processo de autoconhecimento. Esse amor por essa *Outra* não é uma ideia nova. "*É inconcebível para mim que uma relação ética com a terra possa existir sem amor, respeito e admiração por ela, e uma alta consideração pelo seu valor*" - escreveu Aldo Leopold no seu icônico ensaio *Land Ethic* em meados do século passado - "*por valor, é claro que eu me refiro a algo muito mais amplo que o mero valor econômico; me refiro ao valor no sentido filosófico*" (apud in TAYLOR, B., 2010, p.31). Esse amor da convivência, o ato de olhar o outro como um igual, é "*um afeto que se aprende*" (BRANDÃO, 2005). Logo nem sempre nasce pronto, mas pode ser construído, lapidado. Está sujeito a dificuldades de todo tipo, a erros e contradições como é próprio de qualquer processo de aprendizagem. Demanda treino, tempo, dedicação, cuidado. Demanda, acima de tudo, *disposição*, que é o mesmo que abertura. Demanda mestres que revelem seus caminhos, que ensinem no diálogo e principalmente no silêncio (porque o exemplo fala mais alto). É *aprendível*, e isso é o mais importante.

Sim, o amor se ensina e o amor se aprende. Mas, assim como grandes amores podem ser momentos inesquecíveis, vividos sem palavra alguma, assim também

ele só pode ser ensinado por quem o vive primeiro entre seus gestos para com a pessoa do outro. E só pode ser aprendido como uma experiência que se vive entre outros, antes de ser traduzida em palavras e teorias. O amor é aprendível e, portanto, pode ser ensinado. Podemos mesmo ousar pensar que toda a educação humana não deve ser mais do que uma longa, gratuita, generosa e infindável vivência de imagens e de ideias sentidas e significadas pelo amor e através do amor. Tudo o mais são técnicas do fazer, são teorias do pensar, são comentários, complementos ou notas de rodapé. (BRANDÃO, 2005, p.27)

Procurei oferecer uma leitura que justificasse porque considero que a educação ambiental tem uma *vocação espiritual*. Nenhum outro saber pedagógico tem como objetivo central a construção de momentos de aprendizagem que tenham sempre como horizonte máximo o imperativo ético de *repensarmos a relação que estabelecemos com a Terra*. Todas as outras disciplinas podem se valer dessa questão como tema temporário, antes de voltarem para seus assuntos tradicionais. Todas poderiam incorporar em alguma medida no seu dia-a-dia esse imperativo que serve como horizonte para a EA, tramando-o nos seus assuntos particulares, fazendo dele um permanente *tema gerador* de fundo. Na prática não é o que acontece. Por isso que a educação ambiental continua sendo única nesse sentido - tanto como a Biologia, a Química, a História, etc. são únicas aos seus modos -, o que não altera em nada a sua transversalidade. É o *outro* que garante a singularidade da EA. Perdê-lo é perder-se. A presença do outro, contudo, exige a aceitação da possibilidade de convivência. O que demanda amor, que se aprende. E que sempre foi, em qualquer grau que se apresente, uma prática espiritual. Isso não eleva a educação ambiental às alturas. Ela continua sendo um saber quixotesco se contrastado com os sonhos que a pariram e a sombra do Antropoceno que vai se sedimentando sobre todos nós, humanos *sapiens/demens* como só poderíamos ser. O que não anula o fato dela também ser (ou pelo menos poder ser) enorme para cada educando, desde que se ofereça como um exercício de *reflexão e identificação* (no sentido da ecosofia de Naess) que se alimente da razão e da sensibilidade, um exercício de *ética sentida* que como tal só pode ser “biocêntrica por natureza” – o biocentrismo (ou ecocentrismo) da *ética sentida* não é o mesmo das disputas filosóficas que o tomam como tema (e principalmente problema) para a *ética pensada*, porque antes de ser uma ideia é um sentimento, um tipo de amor. “*Não é o absoluto que é o amor; o amor é que, às vezes, nos abre para o absoluto. Pelo que a ética nos conduz à espiritualidade, mas sem ser suficiente, assim como a espiritualidade nos conduz à ética, mas sem tomar o lugar desta*” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.190).

Já nos conformamos com o fato de que a educação ambiental não vai salvar o mundo e aos poucos vamos também nos conformando com a ideia de que o mundo (da maneira como foi conhecido, pré-mudanças climáticas) talvez já esteja para além de qualquer

salvação. Se a EA continuar a se mostrar como um caminho capaz de ajudar pessoas a *enxergarem* de alguma forma os *outros* na *Outra* e a *Outra* nos *outros*, plantando a semente de novas possibilidades de *con-vivência*, já terá feito muito. Aí está de alguma forma, nessa possibilidade de *abertura*, (que sem dúvida alguma já acontece e talvez seja mesmo a regra das práticas de EA, não a exceção), o que vejo como os primeiros passos de uma certa *iniciação laica* modesta que pode ser importante no Antropoceno, e que sem dúvida não cabe apenas à educação ambiental se incumbir de realizar. Uma iniciação na qual velhas perspectivas radicalmente antropocêntricas vão aos poucos morrendo para dar lugar a novas que possibilitem o *sentimento de pertença* a algo maior e sagrado: a humanidade, a comunidade da vida, o planeta, o cosmo, o Mistério profundo. "*A iniciação equivale ao amadurecimento espiritual, e em toda a história religiosa da humanidade reencontramos sempre este tema: o iniciado, aquele que conheceu os mistérios, é aquele que sabe*" (1992, p.154). Cito Eliade ciente que posso causar arrepios em alguns pela livre apropriação de palavras usadas para descrever algo que no sentido estrito vai na direção oposta, na medida em que elas valem para o *homo religiosus* e aqui falo de uma *iniciação laica*. É preciso contudo correr o risco. Se o iniciado é "*aquele que conheceu os mistérios, é aquele que sabe*", então seria o caso de perguntar quais mistérios importam para essa iniciação laica que busca o fim do "*exílio cósmico*"?

A natureza é uma parte da nossa humanidade, e sem uma certa consciência e experiência desse mistério divino o homem deixa de ser homem. Quando as Pleiades e o vento na relva deixam de ser uma parte do espírito humano, uma parte da sua própria carne e ossos, o homem se torna, por assim dizer, um tipo de exilado cósmico, não tendo nem a completude e integridade dos animais, nem o direito de nascimento da humanidade verdadeira. (BESTON, 2003, p.xxxv)

A definição desses mistérios só poderia ser uma tarefa histórica, mas parece coerente esperar que a sabedoria dos "Mais Velhos", os povos ancestrais que *conviviam* com os *outros* todos da comunidade da vida sem a necessidade de notas de rodapé significará muito, tanto a que foi identificada por estudiosos quanto ainda mais aquela dos sobreviventes. Também a sabedoria dos "Mais Velhos Entre os Mais Novos", aqueles que com todas suas notas de rodapé e a partir de muitas áreas do conhecimento moderno parecem convergir na direção daquilo que aqueles mais antigos já sabiam porque sempre souberam. Desses encontros de "gerações" novas *narrativas mítico-científico-místicas* podem ser inventadas, novas confluências, toda uma "*ecologia de saberes*" (SANTOS, 2006). Na sua importância desimportante (ou desimportante importância), a educação ambiental tem sua contribuição a oferecer nesse diálogo iniciático *transteológico*, que se anuncia no horizonte.

A história que temos no Ocidente, na medida em que se baseia na Bíblia, baseia-se numa visão do universo que pertence ao primeiro milênio antes de Cristo. Não está de acordo nem com nossa concepção do universo, nem com nossa concepção da dignidade humana. Pertence inteiramente a algum outro lugar. Hoje, temos que reaprender o antigo acordo com a sabedoria da natureza e retomar a consciência de nossa fraternidade com os animais, a água e o mar. Dizer que a divindade modela o mundo e todas as coisas é condenado como panteísmo. Mas panteísmo é uma palavra enganadora. Sugere que um deus pessoal supostamente habita o mundo, mas a ideia em absoluto não é essa. A ideia é transteológica, de um mistério indefinível, inconcebível, admitido como um poder, isto é, como a fonte, o fim e o fundamento de toda a vida e todo o ser. (CAMPBELL, 1990, p.45)

A seguir, dando continuidade a essas reflexões mais autorais, procuro elaborar o que me parecem ser alguns potenciais pontos de convergência entre o campo da espiritualidade e o da educação ambiental, tendo como base o que chamei de *constantes espirituais*, as faculdades e princípios que costumam acompanhar as definições contemporâneas sobre o que seria espiritualidade.

4.4.1 Pertencimento-Comunhão: *unitas multiplex*

(...) À medida que o mundo torna-se cada vez mais interdependente e frágil, o futuro reserva, ao mesmo tempo, grande perigo e grande esperança. Para seguir adiante, devemos reconhecer que, no meio de uma magnífica diversidade de culturas e formas de vida, somos uma família humana e uma comunidade terrestre com um destino comum.

(...) I. Respeitar a Terra e a vida em toda sua diversidade.

a. Reconhecer que todos os seres são interdependentes e cada forma de vida tem valor, independentemente de sua utilidade para os seres humanos.

b. Afirmar a fé na dignidade inerente de todos os seres humanos e no potencial intelectual, artístico, ético e espiritual da humanidade.

Carta da Terra

A espécie humana se configura por uma enorme diversidade de grupos étnicos que compartilham os mesmos ancestrais comuns, um punhado de macacos bípedes que viveram em algum lugar do continente africano há alguns poucos milhões de anos. A dimensão épica dessa grande aventura, porém, é apenas o mais recente acontecimento de uma expansão fractal de escala inimaginável. O celebrado elo perdido dos seres humanos deu início a apenas um ramo - o gênero *homo* - entre outros dos primatas, que por sua vez são um ramo entre outros dos mamíferos, que são um ramo entre outro dos cordados, que se organizam como um vasto filo do reino animal, que foi o último dos reinos a evoluir depois dos protistas, vegetais e fungos, todos atores que entraram em cena no palco da evolução

apenas no seu ato final há menos de 1 bilhão de anos. Durante todo o período anterior que antecedeu o surgimento dessas criaturas mais complexas, os arqueanos, organismos unicelulares que integram o primeiro dos reinos dominaram sozinhos o planeta. Micróbios foram os pioneiros dessa história monumental que é a odisseia da vida, são os anciões da Terra, desenvolveram *"todas as principais adaptações biológicas: estratégias várias de transformação de energia e alimentação, movimento, sentidos, sexo e até mesmo cooperação e competição"* (MARGULIS in THOMPSON, 2001, p. 92). Habitam este mundo num ininterrupto processo de adaptação por eóns, e por aqui possivelmente ainda estarão muito tempo depois que as últimas formas de vida mais complexas forem extintas. Testemunharam toda sorte de mudanças dramáticas na composição da atmosfera, no regime climático, no nível dos oceanos, na forma dos continentes; sobreviveram às várias extinções em massa que transformaram a biodiversidade da Terra. Todos esses micróbios, na infinitude de tipos em que existem, descendem de uma mesma arqueobactéria que foi a primeira forma de vida a surgir no planeta, a suprema matriarca dessa longa linhagem evolutiva que retrocede no tempo por um período cuja estimativa é inconcebível para nossas mentes acostumadas com a ordem de grandeza dos séculos e milênios.

Do passado extremo nos alcançam na última fração de segundo do calendário cósmico. Cumprem um papel chave na manutenção de todos processos fundamentais que sustentam a vida na Terra, dentro e fora dos seres. Entre os humanos, microorganismos auxiliam na limpeza dos olhos, agem como antibióticos na pele, no intestino grosso fazem a fermentação e se alimentam daquilo que não conseguimos absorver, nos ouvidos produzem um pouco de cera e estimulam o sistema imunológico na garganta⁵⁰, a lista de serviços - e desserviços, no caso dos não assimilados que compreensivelmente buscam a sobrevivência valendo-se da saúde humana, e que combatemos com as armas científicas que temos - é interminável. Dividimos nosso corpo com estimados cem trilhões desses seres de cem mil espécies distintas (dez vezes a quantidade provável de células do corpo, quinhentas vezes a de estrelas na nossa galáxia), uma única gota de saliva abriga em média cem milhões deles, é uma nação. Coabitam em perfeita simbiose esse território biológico que nos acostumamos a considerar como um reduto exclusivo do ego. São o mais ancestral dos vínculos que mantemos com a vida, o antepassado remoto que compartilhamos com as baleias e ipês, com as aranhas e cogumelos, com os demais humanos e qualquer ser vivo desse planeta. Na condição de

⁵⁰ *Inquilinos do corpo*. Revista Superinteressante, Janeiro de 2008,

macrocosmo desse microcosmo, imersos num fluxo de relações totais, estamos em escala para esses seres primevos tal como a Via Láctea está para a Terra. *Homo galacticus*.

De tudo o que se poderia inferir da imagem que nos acostumamos a chamar de *árvore da vida* - a metáfora pictográfica que das raízes aos galhos da copa ilustram os caminhos e descaminhos da evolução -, nada parece mais atordoante e poético que um princípio que se revela como padrão e que Morin chama de *unitas multiplex*.

O princípio de identidade humana é *unitas multiplex*, a unidade múltipla, tanto do ponto de vista biológico como cultural e individual. (...) Daí a necessidade primordial de desocultar; revelar na e pela sua diversidade, a unidade da espécie, a identidade humana, os universais antropológicos. (MORIN, 2001, p.62 e 63).

É preciso desocultar os universais antropológicos que afirmam a unidade da espécie humana, mas não só. É preciso também alimentar essa ideia, ampliá-la para além da fronteira antropocêntrica que separa a humanidade do restante da vida. É preciso desocultar concomitantemente os universais biológicos que afirmam a unidade da vida e os universais cosmológicos que afirmam a unidade do cosmo. A odisseia terrestre, por mais relevante que nos possa parecer, é somente um episódio doméstico no contexto cósmico universal. Para que pudesse ter acontecido foi necessário sucessões de acontecimentos astronômicos: a formação do nosso próprio planeta a partir da aglomeração de matéria dispersa na órbita solar, antes disso a formação do próprio sol na periferia da galáxia, a formação da Via Láctea entre centenas de bilhões de outras. Retrocedendo sempre, nos aproximaremos inevitavelmente do momento axial insondável, o início - ou reinício - de tudo. O hidrogênio, elemento mais abundante no universo e que representa cerca de 10% da composição física humana, foi criado na explosão primordial que se convencionou chamar de Big Bang. Junto com o carbono, oxigênio, nitrogênio, cálcio e fósforo, responde por 99% da constituição humana, com o detalhe de que estes outros elementos foram forjados no interior de estrelas nos bilhões de anos seguintes e espalhados pelo universo quando estas explodiram. Desde o princípio do princípio segue reorganizando-se em ciclos infinitos e diversos, fecundando toda sorte de evento cósmico, ora como estrela, ora como inseto, ora como gente, ora como planta, ora como estrela novamente. *Unitas multiplex*. "*Seja humilde, você foi feito da terra. Seja nobre, você foi feito de estrelas*", aconselha um ditado atribuído aos sérvios. Mas essa tomada de consciência que alimenta a humildade e castra o orgulho exige a racionalidade complexa para a compreensão do seu significado último e transformador. Não é informação apenas, não está restrita à alçada do pensamento lógico, portanto (como se fosse possível compartimentá-la num determinado "setor interno"). É

uma forma afetiva de compreender o mundo. É conhecimento, em princípio, e será apenas isso enquanto não for internalizado, apropriado, enquanto não for *enraizado*. Para tanto, é preciso amá-lo. E como não há amor sem liberdade, é mister deixá-lo ir brincar com os sonhos, as fantasias, os desejos, as emoções, as sombras, as utopias e com quem mais ele desejar; pois é brincando que irá amadurecer. Só então retornará, mas aí já transformado, logo transformador. Não basta sabê-lo, portanto. É preciso senti-lo. *Sentir o conhecimento*. É preciso enraizá-lo⁵¹.

É por muito termos interrogado o céu que nos podemos enraizar na Terra. É por muito termos interrogado a Terra que nela podemos enraizar a vida. É por muito termo interrogado a vida que nela nos podemos enraizar. (...) A humanidade é uma entidade planetária e biosférica. (MORIN, 2001, p.66)

O conhecimento acumulado pela ciência moderna representa uma vasta rede de saberes *antrobiocsmológicos* (MORIN, 2001, p.158) que trazem no seu bojo implicações filosóficas que ecoam na dimensão da espiritualidade, com o potencial de alimentar a *consciência cosmológica* (SWIMME, 1991, p.80) e a *planetarização da consciência* (MORIN, 2001) pelo que oferecem de poesia e mistério sobre as nossas origens biológicas e cósmicas, pelo que é capaz de nos *enraizar* à grande família humana, à comunidade da vida, ao universo. Como observou um dos principais divulgadores científicos do nosso tempo, o astrofísico norte-americano Neil deGrasse Tyson, *"aceitar nosso parentesco com todas as formas de vida na Terra não é apenas ciência sólida. Na forma como vejo é também uma experiência espiritual elevada."*⁵² O enraizamento da unidade fundamental por detrás da infinita diversidade do cosmo - *unitas multiplex* - equivaleria simbolicamente ao despertar alcançado pelos grandes mestres. *"Quando as Dez Mil coisas são vistas em sua unidade"* - disse o sábio taoísta Sen T'sen - *"voltamos à Origem e ficamos onde sempre estivemos"* (HUXLEY, 2010, p.42).

⁵¹ Georges Gusdorf, discutindo como os mitos poderiam salvar a razão, parece dialogar com a noção de *enraizamento* (Morin) que, recusando a possibilidade de um ato intelectual puro, fundamenta-se na razão complexa, integradora de outras formas de conhecimento como a afetividade: *"Uma investigação da razão integral não pode se permitir a rejeição, por princípio, da afirmação dos mitos sob o pretexto de que ela nos remete à imaginação, às paixões, à afetividade, enquanto o intelecto não poderia admitir nenhuma influência desta ordem. Reconhecer na afetividade um fundamento dos valores humanos não significa abandonar-se à anarquia. Os instintos nos enraizam no universo. Fornecem os princípios primitivos de orientação do ser no mundo. O homem cujos instintos estão desregrados é um alienado, ele é justamente um desses de quem dizemos que perdeu a razão. Cortar a razão dos instintos que ela prolonga promovendo-os, é, portanto, condenar-se a não raciocinar. Mas aceitar os vetores instintivos não é o mesmo que tornar-se escravos deles. É dar-se, a si próprio, o direito de julgá-los. Da mesma forma não se pode vencer a afetividade senão prestando-lhe obediência, encontrando nela elementos inegáveis de autenticidade"* (GUSDORF, 1970, p.306)

⁵² trecho da série *Cosmos: A Spacetime Odyssey*.

O conceito de pertencimento reflete o princípio da *unitas multiplex* e é nessa leitura que ofereço uma constante espiritual laica equivalente à noção religiosa de comunhão, mas expandida para além do círculo intrahumano. É a expressão do *sentimento oceânico* que vários estudiosos associam com a espiritualidade, a ideia de não-dualidade (a *advaita* da tradição védica); a capacidade de *sentir-se* como parte de um contexto cuja escala de grandeza e complexidade desafia a resiliência do ego não com a intenção de anulá-lo, dissipá-lo, mas de expandí-lo, tal como desenvolvido no conceito de *identificação* elaborado por Arne Naess. E de repente, num instante e por um instante, nada mais parece estranho ou alheio ou externo; e de repente a própria ideia de solidão, sem se perder, acaba por adquirir um significado relativo. E de repente nos descobrimos em casa, onde na verdade sempre estivemos, cercados por *familiares*. O que nos conduz para algum lugar próximo da perspectiva animista de certas sociedades ancestrais. No contexto contemporâneo, porém, já não há a obrigação de atribuir aos elementos do mundo qualquer grau de consciência equivalente à humana. As pedras, plantas e animais - a tríade de domínios que Jung cita no seu comentário acerca da dessacralização da natureza - são o que são e isso lhes basta. Têm valor intrínseco. Mircea Eliade diz que para o homem das sociedades arcaicas a pedra sagrada e a árvore sagrada (e, ainda que não cite, também o *animal sagrado*, poderíamos dizer) são hierofanias, "*porque 'revelam' algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o ganz Andere [inteiramente outro]*" (1992, p.18). Não são adorados pelo que são, árvores e pedras, mas pela *sacralidade cósmica* que revelam, e tornam-se nesse desvalamento outra coisa, ainda que sigam sendo o que são porque continuam a "*participar do meio cósmico envolvente*". Por isso, conclui, na perspectiva do homem sagrado o "*Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania*", algo que não seria capaz de ser aceito pelo homem ocidental moderno, a representação máxima do homem profano, porque já habita um mundo dessacralizado onde o *inteiramente outro* foi expulso. Neste mundo, pedras são pedras, árvores são árvores e animais são animais, e por serem justamente o que são e apenas isso o antropocentrismo cultural hegemônico enxerga-os como recursos, *commodities* cujo valor intrínseco é negado em favor de um valor de troca atribuído pelo mercado; não são o que são, são o que valem. A noção espiritual de pertencimento-comunhão, enraizada no conhecimento antrobiocossmológico, pode ser encarada como uma possibilidade de ressacralização laica das pedras, árvores e animais na medida em que estes passam a se revelar não mais o *inteiramente outro* mas o *inteiramente uno*. Aí estaria uma hierofania laica (ou

transteológica) - que dialoga com a noção de *hierofania pós-moderna* (OELSCHLAEGER, 1991, p.336).

Somos parte do mundo das pedras, plantas e animais tanto quanto eles são do nosso; no conjunto formamos um fluxo de relações ininterruptas que se retroalimentam. As diferenças que por convenção humana compartimentalizam a matéria em níveis distintos de complexidade se desvanecem diante do *enraizamento* de que na sua dimensão mais íntima e inacessível, a desagregação física, destino inescapável de tudo o que existe, representa apenas o estágio que antecede o seu reagrupamento em *infinitas formas de grande beleza* (famosa expressão de Charles Darwin), num ciclo que está recomeçando a todo instante. "*As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno*", anuncia a formulação metafísica de Martin Buber (2001, p.), que pode ser compreendida numa perspectiva laica se consideramos as implicações filosóficas da *unitas multiplex*. Existir é comungar, comungar é existir. Somos um evento cósmico imbricado em infinitos outros eventos cósmicos. Somos tudo sem deixar de sermos nós. A "Yoga do Ocidente" é indispensável nesse aprendizado.

A ciência nos esclarece sobre as questões mais profundas das origens, natureza e destinos - de nossa espécie, da vida, de nosso planeta, do Universo.(...) A longo prazo, a maior dádiva da ciência talvez seja nos ensinar, de um modo ainda não superado por nenhum outro empenho humano, alguma coisa sobre nosso contexto cósmico, sobre o ponto do espaço e do tempo em que estamos, e sobre quem nós somos. (SAGAN, 1996b, p.42)

Nesse sentido, a noção de pertencimento sugere a possibilidade de um olhar reencantado sobre o mundo a partir de marcos que coerentemente não são os mesmos das civilizações pré-modernas, mas que bebendo na sabedoria dessas e outras fontes ancestrais, e dialogando com elas, procura integrar seus saberes e o conhecimento científico contemporâneo. Uma hierofania pós-moderna, como coloca Max Oelschlaeger (1991, p.336), capaz talvez de ressignificar a relação entre o sujeito contemporâneo e a *Terra Mater*; "*despertando a consciência primordial da Grande Mãe*" sem ceder à tentação de abraçar o arcaísmo como solução, o que seria anacrônico, mas respeitando as determinações do nosso próprio tempo histórico, uma vez que "*não podemos seguir pela mesma trilha daqueles que o fizeram antes, porque estamos longe demais desta*." (OELSCHLAEGER, 1991, p.336). Reconhecer nossa especificidade é um passo importante para evitar abordagens superficiais que projetem na ideia de pertencimento uma ingênua harmonia pacífica entre a espécie humana e o restante da comunidade da vida, algo como um novo Éden (MOURÃO SÁ in FERRARO JÚNIOR, 2005, p.248). No campo da

educação ambiental o conceito de pertencimento parece estar entre os mais promissores para uma prática educativa que inclua no seu horizonte de objetivos o diálogo com a dimensão da espiritualidade. Se um dos objetivos da EA é compartilhar com os educandos os conhecimentos necessários para uma reflexão crítica sobre a relação cronicamente destrutiva que a civilização contemporânea estabeleceu com o conjunto de ecossistemas terrestres, e os riscos implícitos nessa relação, ela deve se servir - entre outros saberes variados - da compreensão básica dos múltiplos e complexos níveis de conexão e interdependência que asseguram a existência da biosfera, não numa abordagem instrumental mas buscando garantir as possibilidades mais promissoras para o enraizamento desses saberes, privilegiando as implicações filosóficas desse conhecimento e a imensa carga espiritual que eles comportam.

A noção de pertencimento evoca igualmente a ideia de *comunidade terrestre* ou *comunidade da vida* com "*um destino comum*", como anuncia a Carta da Terra. No campo da educação ambiental, explorar essa possibilidade é desvelar aos educandos caminhos que alimentem uma compreensão orgânica e profunda do mundo através do reconhecimento da unidade múltipla como princípio universal e do pertencimento à Terra - planetaridade - como fato inexorável, elaborações indispensáveis para repensarmos a própria condição humana neste século que nasce cheio de incertezas. No limite, o enraizamento desses saberes é um exercício espiritual de autoconhecimento. Não apenas compreendemos nossos laços com o planeta e com os demais seres vivos com quem compartilhamos a existência; a comunidade da vida terrestre abarca uma outra comunidade central para nós, a grande família humana. Por isso também a opção por essa narrativa fundamentada na ciência é um ato político. "*Estejam realmente em comunhão com a Natureza e não presos à sua descrição verbal*" - aconselha Krishnamurti - "*façam parte dela, sejam conscientes, sintam que pertencem (...). Se existir uma tal comunhão (...) então poderemos comungar com o Homem*" (1997, p.49).

As implicações filosóficas que conferem à noção de pertencimento sua potência espiritual incitam a reconsideração do lugar da nossa espécie na ordem terrestre e o lugar das culturas no seio da grande família humana. Há uma grande história comum que aos poucos está sendo novamente reapropriada, recontada, mitologizada, mas agora a partir de novas bases que convergem com as mais antigas. É o Tao. É a Advaita. É a Unitas Multiplex. É a história de todos nós e de cada um de nós.

A vida é a exuberância planetária, um fenômeno solar. É a transmutação astronômica local do ar, da água e do sol terrestres em células. É um padrão

intricado de crescimento e morte, pressa e recuo, transformação e decadência. A vida é a única organização em expansão que, através do tempo darwiniano, liga-se à primeira bactéria e, através do espaço vernadskiano, liga-se a todos os cidadãos da biosfera. A vida como Deus, como música, carbono e energia, é um eixo rodopiante de seres que crescem, fundem-se e morrem. É a matéria desenfreada, capaz de escolher sua própria direção para prevenir indefinidamente o momento inevitável do equilíbrio termodinâmico - a morte. A vida é também uma pergunta que o universo faz a si mesmo sob a forma do ser humano. (MARGULIS & SAGAN, 2002b, p.66)

4.4.2 Cuidado-Compaixão: *responsabilidade universal*

(...) é imperativo que nós, os povos da Terra, declaremos nossa responsabilidade uns para com os outros, com a grande comunidade de vida e com as futuras gerações.

(...) A proteção da vitalidade, diversidade e beleza da Terra é um dever sagrado.

(...) devemos decidir viver com um sentido de responsabilidade universal, identificando-nos com a comunidade terrestre como um todo, bem como com nossas comunidades locais. Somos, ao mesmo tempo, cidadãos de nações diferentes e de um mundo no qual as dimensões local e global estão ligadas. Cada um compartilha responsabilidade pelo presente e pelo futuro bem-estar da família humana e de todo o mundo dos seres vivos.

(...) 2. Cuidar da comunidade da vida com compreensão, compaixão e amor:

a. Aceitar que, com o direito de possuir, administrar e usar os recursos naturais, vem o dever de prevenir os danos ao meio ambiente e de proteger os direitos das pessoas.

b. Assumir que, com o aumento da liberdade, dos conhecimentos e do poder, vem a maior responsabilidade de promover o bem comum.

(...) 15. Tratar todos os seres vivos com respeito e consideração.

Carta da Terra

A noção de responsabilidade é a pedra angular da educação ambiental, e em nenhum outro saber do campo pedagógico essa vinculação se mostra de maneira tão evidente. A isso se deve a própria razão de ser da EA, que surgiu da necessidade de conscientização e mobilização cidadã a respeito dos graves riscos que ameaçam a estabilidade ecológica da biosfera, com o objetivo de promover mudanças individuais e coletivas⁵³ em diferentes instâncias da sociedade.

⁵³ Se certidões de nascimento servem para alguma coisa (mesmo quando datadas), importa destacar aqui o que diziam os dois marcos iniciais da educação ambiental nos anos 70. Carta de Belgrado (1975): "*Meta da educação ambiental: formar uma população mundial consciente e preocupada com o meio ambiente e com os problemas associados, e que tenha conhecimento, aptidão, atitude, motivação e compromisso para trabalhar individual e coletivamente na busca de soluções para os problemas existentes e para prevenir novos*". Declaração de Tbilisi (1977): a educação deve "*despertar a consciência e o melhor entendimento dos problemas que afetam o meio ambiente. Essa educação deverá fomentar a formação de comportamentos positivos em relação ao meio ambiente...*" (ambos os documentos podem ser encontrados no website do Ministério do Meio Ambiente).

Grosso modo, a noção de responsabilidade comporta duas orientações não necessariamente alinhadas: uma moral e outra ética. Nem sempre cumprir com a responsabilidade significa também escolher o caminho mais ético, como desobedientes civis ao longo da história têm provado. Thoreau, para ficar num exemplo clássico, se recusou a cumprir com suas responsabilidades fiscais para com o estado norte-americano a fim de não financiar políticas de governo que considerava erradas, como a escravidão africana e a guerra contra os mexicanos para ampliação territorial, preferindo cumprir pena a fazer parte desses crimes. É preciso por isso cautela ao se falar em responsabilidade. O termo *responsabilidade social*, tão em voga no meio empresarial e com tanta frequência aquém daquilo que sugere, quando não utilizado apenas como *socialwashing*, é um exemplo do quanto a noção de responsabilidade pode estar esvaziada na nossa época. É apenas quando esta se revela coerente com a dimensão ética que ganha a densidade necessária para transcender o nível normatizador ("cumprimento do dever") para transfigurar certas faculdades espirituais que ampliam e aprumam seu sentido, como o conceito de cuidado.

Leonardo Boff, numa obra inteiramente dedicada a essa temática, define a ausência de cuidado como um sintoma decisivo da crise que atravessa a civilização contemporânea. Mesmo com os inegáveis avanços obtidos em diversos campos do conhecimento e o aprimoramento das condições materiais de vida, não testemunhamos no mesmo passo dessas mudanças a ampliação do cuidado nas diversas instâncias da realidade. A questão socioambiental exemplifica de maneira singular esse dilema. A pressão sem precedentes sobre o mundo não-humano a partir da segunda metade do século XX revela-se como a quintessência de um projeto civilizatório que recusa o cuidado enquanto valor axial em nome dos seus ídolos, a acumulação de capital através da obsessão mundial pelo crescimento econômico que tem acirrado a desigualdade mesmo nas democracias mais estabelecidas. A questão climática é sem dúvida o epicentro dessa tragédia anunciada, negada, negligenciada. Quando representantes de nações do mundo inteiro se reúnem em cúpulas sucessivas para traçarem acordos visando a redução da emissão de gases que intensificam o aquecimento global e não conseguem avançar nas negociações, e assim seguem colocando em risco o equilíbrio que sustenta as condições ideais para a comunidade da vida no planeta e as próximas gerações prosperarem dignamente, mesmo com os alertas desesperados de especialistas de diversas áreas denunciando a urgência das decisões que precisam ser tomadas, estamos diante do quê exatamente se não daquele que talvez seja no nosso tempo o mais avassalador exemplo de falta de cuidado com a vida e

com o mundo, conosco mesmos? Para o teólogo, o combate a essa tendência se valerá do esforço pelo estabelecimento de um novo ethos civilizacional que irrompa da dimensão mais profunda dos seres humanos, reconhecendo *"a Terra como pátria/mátria comum da humanidade"*, baseando-se numa *"nova razão instrumental, emocional e espiritual"* (BOFF, 1999, p.28) e construindo assim, nas idas e vindas da História, uma nova ética a partir de uma nova ótica: a ótica do cuidado.

"Cuidar é mais que um ato; é uma atitude", define Boff, *"portanto, abrange mais que um momento de atenção, de zelo e de desvelo. Representa uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro"* (1999, p.33). Cuidar, explica ainda valendo-se do pensamento de Heidegger, é um *modo-de-ser* essencial da condição humana. É reconhecer o valor intrínseco do *outro*, Tu-sujeito, não Isso-coisa.

A nova filosofia apresenta-se holística, ecológica e espiritual. Ela funda uma alternativa ao realismo-materialista, com capacidade de devolver ao humano o sentimento de pertença à família humana, à Terra, ao universo e ao propósito divino. Assim se supera o dado mais grave que se esconde por detrás da falta de cuidado: a perda da conexão com o Todo; o vazio da consciência que não mais se percebe parte e parcela do universo; a dissolução do sentimento do Sagrado face ao cosmos e a cada um dos seres; e a ausência da percepção da unidade de todas as coisas, ancoradas no mistério do Supremo Criador e Provedor de Tudo. (BOFF, 1999, p.24)

Na tradição budista tibetana a compaixão (*nyíng je*) é concebida em dois níveis distintos que se diferenciam pelo grau de sensibilidade e envolvimento com o sofrimento alheio. Segundo seu porta-voz maior, o XIV Dalai Lama, num primeiro nível a compaixão se mostra como a capacidade inata entre os humanos de identificar-se com o sofrimento do outro de forma espontânea e universal, para além de qualquer exortação moral cabível. Esse processo de identificação - tal como Naess defende a partir dos marcos da sua ecosofia, também influenciada pela filosofia budista - é uma estrada sem começo nem fim que se justifica não pelo objetivo de se chegar em algum lugar, mas pelo próprio caminhar errático, porque sujeito a avanços e retrocessos naturais, através da permanente prática do autoconhecimento. *"Quando estimulamos essa sensibilidade para o sofrimento dos outros através de uma abertura pessoal deliberada, acredita-se que sejamos capazes de ampliar gradualmente essa compaixão"*, esclarece o Dalai Lama (GYATSO, 2008, p.67), ele mesmo um exilado há décadas. No nível mítico essa prática espiritual de expansão do self levaria a tamanha abertura que o indivíduo passaria a enxergar como o sentido da sua existência a dedicação integral à redução do sofrimento alheio e suas causas. Daí por diante

já estaria a percorrer o caminho da *grande compaixão* (*nyíng je chenmo*), aquele que com renovada perseverança conduz à condição de *bodhisatva*. Lúcido como poucos líderes do seu quilate, o próprio Dalai Lama reconhece que este estágio superior da compaixão é essencialmente um horizonte utópico que na sua manifestação absoluta está completamente fora do alcance de todos nós, seu valor, contudo, é o de ser capaz de servir de inspiração para a tortuosa jornada que torna o nível básico um desafio suficiente para toda a vida, uma vez que *"o próprio movimento em sua direção, com todos os avanços e recuos, é importante"* (ibidem, p.69). A grande compaixão budista equivale, em linhas gerais, ao *ágape* cristão; é o território dos sábios e santos, mas com um diferencial importante que lhe coroa como *"a grande virtude do Oriente budista"* segundo Comte-Sponville (2009b, p.129). É que no caso da tradição oriental é explícita a percepção de que no seu nível básico ou superior a compaixão não reconhece fronteiras entre o universo humano e o não-humano, *"simpatiza universalmente com tudo o que sofre"* (COMTE-SPONVILLE, 2009b, p.123). Seu alcance é universal e todos os seres são vistos como merecedores de cuidado e respeito. Representa por isso, na medida em que sua mensagem se faz conhecida no ocidente, uma posição biocêntrica que serve de paradigma para toda uma tradição espiritual milenar, bem distinta do antropocentrismo radical que culturalmente sempre foi e ainda é, apesar de honrosas exceções como no caso de Francisco de Assis, a marca das religiões abraâmicas.

A compaixão é, assim, essa virtude singular que nos abre não apenas a toda a humanidade, mas também ao conjunto de todos os seres vivos ou, pelo menos, dos que sofrem. Uma sabedoria fundada nela, ou nutrida dela, seria a mais universal das sabedorias, como viu Lévi-Strauss, e a mais necessária. É a sabedoria do Buda, mas também a de Montaigne, e é a verdadeira. Sabedoria dos vivos sem a qual toda sabedoria humana seria demais, ou antes, pouco demais. A humanidade, enquanto é uma virtude, é quase um sinônimo da compaixão, o que diz muito sobre ambas. (COMTE-SPONVILLE, 2009b, p.123)

Seja numa perspectiva religiosa, como a estabelecida pela ética budista, seja numa perspectiva humanista, como sugere Comte-Sponville e outros filósofos ocidentais, ou seja ainda numa perspectiva estritamente biológica, como é o caso da *biofilia* de Edward Wilson⁵⁴ - a hipótese de que trazemos nos nossos genes a *"tendência inata de se interessar pela vida e pelas formas de vida e, em certos casos, de se ligar emocionalmente a elas"*

⁵⁴ Wilson costuma causar furor, como se a mera evocação de qualquer uma de suas ideias significasse um endossamento radical daquilo que seus críticos denunciam como reducionismo biológico. Para além desse debate, creio que é necessário reconhecer a beleza poética e o potencial (ainda que sujeitos à problematização) do conceito de *biofilia*, que é na verdade um conceito de Erich Fromm. De qualquer maneira, no contexto em que está sendo utilizada, a noção de biofilia se relaciona e complementa outras propostas que no conjunto explicitam diferentes leituras de um mesmo fenômeno: a compaixão.

(WILSON, 2002, p.154) -, em todas essas abordagens, apesar das diferenças que conferem tonalidades específicas a cada uma, repousa como substrato geral a predisposição de se reconhecer o valor intrínseco do outro não-humano enquanto fato *a priori*. Não é diferente a proposta do filósofo espanhol Josep Esquirol, que foca no respeito - ou, como chama, no *olhar atento* - como categoria ética fundamental. Este seria o "*eixo de uma cosmovisão diferente da técnico-científica*", que é a hegemônica, e que ao ser assumida com esta "*nos tornaria menos unidimensionais e mais equilibrados*" (ESQUIROL, 2008, p.8). O respeito, esclarece, é uma mistura de conhecimento e afetividade que vem em resposta à deficiência de nossa época, a falta de atenção - ou, seguindo a terminologia de Boff, a falta de um olhar cuidadoso -, que é a "*incapacidade para perceber e uma ausência de esforço para ver*" (Ibidem, p.106). Que é falta de amor, seguindo Maturana (2002); falta de uma *ética sentida*. Seja como for, para além do que compartilhamos de mais objetivo com os outros seres - a condição de membros da grande comunidade terrestre com um mesmo ancestral comum - subsiste um detalhe intangível e com implicações filosóficas: bactérias, fungos, plantas e nós, animais, somos todos, na formulação inigualável de Albert Schweitzer (1875-1965), "*vida que quer viver, em meio a vida que quer viver*" (SCHWEITZER, 1962, p.342).

Essa poética do filósofo e teólogo alemão não deve ser assumida como uma formulação dogmática mas como uma concepção atenta do mundo e da vida que brota do misticismo de uma união ética e que se opõe, de todas as formas, como o próprio Schweitzer reconhece, ao erro fundamental de Descartes, que ao estabelecer o pensamento abstrato como critério de clivagem entre humanos e o restante das criaturas vivas terminou por alimentar uma concepção de mundo coisificada. No sentido oposto, Schweitzer afirma categoricamente que "*a vida é sagrada enquanto tal*" (ibidem, p.343). A ética da reverência pela vida "*consiste, portanto, em experimentar em mim a compulsão de mostrar sobre toda vontade de viver a mesma reverência que professo a minha própria [vontade de viver]*", de tal maneira que "*um homem é verdadeiramente ético apenas quando obedece a compulsão de ajudar a toda vida que lhe seja possível e recuse causar mal a qualquer coisa viva*" (ibidem, p.342). Conforme desenvolve suas reflexões, Schweitzer revela os limites práticos de se evocar como princípio ideias dessa natureza. A profundidade espiritual da sua filosofia não escamoteia o fato da vida comportar na sua lógica interna a destruição, a competição, a luta; a vida, em suma, depende da própria vida para se manter viva. Sem fechar os olhos para essa regra elementar, Schweitzer sustenta que qualquer tomada de decisão ética pondere se o dano a ser causado ao outro é realmente necessário. A ética da reverência pela vida se soma às demais possibilidades de se pensar uma *nova ética com*

uma nova ótica, um novo olhar (reproduzindo aqui os termos de Boff e Esquirol), porque traz o cuidado como princípio primeiro, base para a reflexão e ação. Por isso também a filosofia de Schweitzer ecoa de maneira particular a mensagem que a filosofia budista tibetana, tão distante no tempo e no espaço, oferece ao mundo. A ética da reverência pela vida dialoga assim com a noção de responsabilidade universal (*chi sem*), conceito que a Carta da Terra incorpora nas suas preocupações e que tem sido um tema constante nos pronunciamentos desse grande ativista político-espiritual, o Dalai Lama, partindo do não-dualismo e espontaneidade da compaixão budista (GYATSO, 2008, p.86).

O cuidado-compassivo e demais *modos-de-ser* que a ele se alinham - a responsabilidade universal, a reverência pela vida, a biofilia, o olhar atento - convergem de maneira inconfundível na mesma direção. Não se trata naturalmente de um paradigma ético que se limita a considerar as atitudes humanas com as demais criaturas e ecossistemas; considera também, por uma questão de coerência, a renovação das atitudes intrahumanas. Encontra por isso também respaldo em pressupostos gerais da ecologia profunda, em particular no seu primeiro princípio que trata do valor intrínseco de todas as formas de vida. Como Arne Naess deixa claro o *cuidado* como valor:

(...) seja qual for a intensidade da luta pelos animais e meio ambiente, os apoiadores da ecologia profunda reconhecem as obrigações especiais que temos pelos nossos companheiros humanos. O que buscamos não é uma mudança de atenção dos humanos para os não-humanos, mas uma extensão e aprofundamento do cuidado. (NAESS in DRENGSON; DEVALL, 2008, p.311)

O modo-de-ser cuidado, portanto, se alinha a toda uma agenda progressista pautada pela justiça social, pelos direitos humanos, pela solidariedade, pela ampliação e consolidação da cidadania e na não-violência em princípio. O cuidado na medida em que é um valor ético é também um valor político.

Como já foi comentado, a noção de responsabilidade é a pedra angular da EA. No cerne de todos os discursos encampados por esse saber encontramos nas linhas ou entrelinhas a indispensável intenção romântico-política em acender a fagulha do cuidado nos educandos a fim de que estes, individual e coletivamente, local e globalmente, na esfera privada e pública, de forma direta e indireta, compreendam a percepção de que somos todos, em graus naturalmente distintos, corresponsáveis pelas mudanças civilizatórias necessárias. Quando bem sucedida no seu intento, a educação ambiental consegue o *enraizamento* nos espíritos-sementes plenos de potencial, cujos resultados futuros são imprevisíveis como convém a todo processo educacional que reconheça seus próprios

limites frente à autonomia de cada ser, mas é de se esperar que as expectativas envolvidas sejam compatíveis com a qualidade do plantio. Nesse sentido, parece coerente que a EA semeie uma noção de responsabilidade que vá além do aspecto normatizador e moralista do "dever a ser cumprido", explorando as implicações filosóficas do cuidado-compaixão como constante espiritual numa abordagem que se valha sobretudo do exemplo que educa em silêncio. Uma abordagem ética dessa natureza está completamente imbricada com a constante espiritual do pertencimento-comunhão. Edgar Morin deixa claro essa correlação colocando o amor novamente em evidência. O cuidado é *ética que se sente*.

A ética é, para os indivíduos autônomos e responsáveis, a expressão do imperativo da religação. Todo ato ético, vale repetir, é, na verdade, um ato de religação, com o outro, com os seus, com a comunidade, com a humanidade e, em última instância, inserção na religião cósmica. (...) Alcançamos a religação cósmica pela religação biológica, que nos chega pela religação antropológica, que se manifesta na solidariedade, fraternidade, amizade e no amor, que é a religação antropológica suprema. O amor é a expressão superior da ética. (MORIN, 2005, p.36)

O enraizamento da noção de pertencimento possibilita as condições ideais para abordagens que levem em consideração a relevância do modo-de-ser cuidadoso. Seguindo a proposta de Naess e pensado ainda nos termos kantianos de que ele se vale, trata-se de buscar abordagens que busquem antes fomentar *atos belos* que *atos morais*, apostando na possibilidade de uma inclinação natural, uma disposição ou abertura que certos religiosos, cientistas e filósofos acreditam ser inata (e que evidentemente há de variar de pessoa para pessoa, mas que pode ser cultivada especialmente na primeira infância, segundo o filósofo), numa noção de responsabilidade lastreada no valor intrínseco do outro sem perder de vista os desafios e as contradições desse processo tão humano. Não é tarefa da educação ambiental produzir novos santos para o mundo, as religiões estão aí para isso há milênios. Basta, o que já é muito, contribuir modestamente para a ampliação da percepção geral e o aprofundamento de relações enraizadas entre a humanidade e a Terra. A compaixão é uma característica humana, mesmo que talvez não exclusiva da nossa espécie; é parte do reverso do lado *demens* que nos completa e do qual não podemos escapar. Comte-Sponville chega a ver nela a possibilidade de servir de base para um novo humanismo capaz de ultrapassar a barreira das espécies, tal como a tradição budista há milênios sugere.

Carecer totalmente de compaixão é ser inumano, e somente um homem pode sê-lo. Há lugar aqui para um novo humanismo, que não seria o desfrutar de uma essência ou dos direitos que são vinculados a esta, mas percepção exclusiva - até

prova do contrário - de exigências e de deveres que o sofrimento do outro, qualquer que seja, nos impõe. Humanismo cósmico: humanismo da compaixão. (COMTE-SPONVILLE, 2009b, p.123)

4.4.3 Simplicidade-Plenitude: *simplicidade voluntária*

(...) Devemos entender que, quando as necessidades básicas forem supridas, o desenvolvimento humano será primariamente voltado a ser mais e não a ter mais.

(...) 7. Adotar padrões de produção, consumo e reprodução que protejam as capacidades regenerativas da Terra, os direitos humanos e o bem-estar comunitário.

(...)f. Adotar estilos de vida que acentuem a qualidade de vida e subsistência material num mundo finito.

(...) 9. Erradicar a pobreza como um imperativo ético, social e ambiental.

Carta da Terra

Reza o mito que há milênios, na direção do levante, um príncipe que se cercava de incontáveis riquezas renunciou aos prazeres do mundo em busca da libertação total. Ao alcançá-la, foi reconhecido como um iluminado e de seus ensinamentos surgiu uma nova religião. Seu nome era Mahavira e a doutrina oferecida ao mundo se tornou a base do Jainismo, uma das mais antigas tradições espirituais do sub-continente indiano. Ainda que a evidente similaridade com a história de outro personagem mais famoso, Sidarta Gautama, talvez não seja afinal mera coincidência, o importante para esta reflexão é o fato de em ambas as lendas a sedução do mundo material ser comparada a grilhões impedindo o processo de autoconhecimento. Séculos mais tarde numa outra parte do mundo outro mito contaria que um cobrador de impostos teria largado tudo para trás a fim de seguir um rebelde e mestre espiritual; fazendo-o, Mateus se tornaria um dos quatro evangelistas. Sadhus, quacres, luteranos, franciscanos, monges zen e ascetas de toda sorte: não faltam exemplos na vasta história das religiões que ilustrem a exigência da austeridade - essa palavra que num outro contexto com razão assombra as sociedades contemporâneas - aos que se dedicam à vida do espírito. Se esse aspecto, como já comentado no primeiro capítulo, vai, por um lado, de encontro com a noção de espiritualidade laica, uma vez que a polarização entre o aqui-profano e o além-sagrado resultou, em muitos casos, na recusa da sacralidade imanente do mundo em nome de uma transcendência absoluta, e consequentemente na desvalorização ou mesmo condenação da realidade imediata, como o

corpo e a natureza, por outro lado não é difícil notar que existem - excessos à parte - lições importantes a serem tiradas desse princípio comum a diversas tradições espirituais.

As imagens que brotam da austeridade dos grandes luminares e a autoridade espiritual que emanam delas guardam a potência atemporal de inspirarem novas atitudes no que tange à relação que estabelecemos com os bens materiais, contribuindo com a reflexão sobre a urgência da sociedade contemporânea repensar o significado de *viver bem* em contraste com a patologia psicossocial que se tornou o consumismo, a obsessão pela aceleração e crescimento sem limites que movem as nações, o insustentável impacto socioambiental desse modo de vida voraz, a competitividade que alimenta essa corrida desenfreada. Nas sociedades materialmente mais desenvolvidas, em especial no ocidente, já há muitas décadas paira uma crescente percepção de que o estilo de vida que parece melhor corresponder aos apelos do sistema econômico hegemônico não apenas não é capaz de garantir a satisfação das pessoas como, ao contrário, ainda contribui para a depreciação destas, na medida em que impõe um custo psicológico, social e ambiental impagável. Impressiona pela franqueza o pensamento de um dos pais fundadores do chamado *american way of life*, o publicitário Victor Leblow, que nos anos 50 declarou com convicção:

Nossa enorme produtividade econômica (...) demanda que façamos do consumo nosso modo de vida, que convertamos a compra e o uso de produtos em rituais, que procuremos a satisfação espiritual, a satisfação do ego, no consumo (...) Precisamos que as coisas sejam consumidas, queimadas, rasgadas, substituídas e descartadas num ritmo sempre crescente. (apud in DURNIG in ROSZAK; GOMES; KANNER, 1995, p.69)

Esse otimismo em torno das promessas de satisfação e realização que o consumo ilimitado supostamente propiciaria não se sustenta, como já se sabe. Por mais que este só tenha aumentado e se espalhado pelo mundo desde a metade do século passado, o fez às custas de imensos prejuízos individuais e coletivos e, dialeticamente, como é próprio da História, alimentou forças contrárias que de diferentes maneiras e graus têm buscado resistir ao seu imenso apelo.

"Estar satisfeito com menos é samyama (simplicidade)", ensina Satish Kumar, ex-monge jainista envolvido há mais de meio século com o ativismo socioambiental não-violento; *"a ideia de que seja o que for que tenhamos, ou da forma que tenhamos, nunca é suficiente, é a fonte da angústia. Nós precisamos mudar do "mais e mais" para o "suficiente!"*" (KUMAR in CADMAN & CAREY, 2002, p.60). Samyama não guarda apenas a ideia de evitar excessos e contentar-se com menos, mas igualmente outras

implicações que se relacionam com essa postura. O cuidado da alma exige, como tudo o mais, a dedicação de um tempo que via de regra costuma estar loteado em função de atividades que atendem a manutenção do estilo de vida contemporâneo. Samyama envolve também o princípio do cuidado com as coisas, da sua apreciação e bom uso tendo em vista a maior longevidade delas, numa espécie de reverência por elas serem a materialização de elementos que outrora estavam em estado natural e que à custa do suor humano vieram a ser o que são. É completamente oposta à lógica do efêmero e do descarte que orienta e alimenta o mercado mundial de mercadorias e que foi socialmente aprimorada no limite ao longo do século XX, como estratégia de reprodução do capital.

A simplicidade enquanto valor fundamental se revela no coração de inúmeras propostas reformistas ou revolucionárias que têm aparecido ao longo das últimas décadas em resposta ao crescente mal estar da cultura ultramaterialista. Está presente, por exemplo, na "economia budista" de E. F. Schumacher (1911-1977), que tornou clássico o lema "*small is beautiful*" a partir de uma percepção econômica espiritualizada que considera que "*a maximização do bem estar humano é dependente da minimização do consumo material*" (apud in KUMAR in TAYLOR, B., 2008, p.1491), questionando dessa forma a atual compulsão pelo "*gigantismo*" num mundo que já sabemos finito. Está também no movimento *slow food*, que das suas origens italianas ganhou adeptos em todo o mundo, extrapolando o território da cozinha para se tornar um manifesto global à desaceleração do cotidiano e à recuperação de certos hábitos e costumes que durante séculos fortaleceram os laços comunitários e conferiram mais densidade à vida das pessoas. Está sem dúvida alguma no entusiasmo de certos grupos ocidentais em torno do modelo de governança do Butão, minúscula monarquia budista que há algumas décadas tem desenvolvido em resposta ao PIB (Produto Interno Bruto) a proposta da FIB (Felicidade Interna Bruta), conceito que leva em consideração parâmetros mais humanos (comunitários, espirituais, ambientais, culturais, terapêuticos) para medir o grau de desenvolvimento real de um país. Mais recentemente e de forma ainda bastante experimental, a simplicidade transparece no conceito quechua *sumak kawsay*, o *buen vivir* (ou *vivir bien*), que foi pioneiramente incorporado na constituição equatoriana em 2008 e na boliviana em 2009 com a intenção de servir como parâmetro para as políticas de governo, pondo os interesses das pessoas, das culturas e do meio ambiente à frente do crescimentismo econômico de matriz cultural estrangeira que entre os efeitos colaterais provoca a concentração da riqueza coletiva; *buen vivir* que se torna uma inspiração mundial importantíssima por mais incerta que pareça ser a competência e a coerência desses estados plurinacionais na sua

implantação. Aparece ainda de forma explícita ou implícita numa série de iniciativas difusas e criativas que buscam a partir de diferentes níveis de comprometimento e alcance inovar as relações entre trabalho, consumo e lazer, especialmente nos modelos de produção agropecuária orgânica e no comércio justo, nas moedas alternativas e feiras de trocas, na economia solidária e no cooperativismo, na permacultura urbana e rural, na busca pelo aumento da autosuficiência material e pelo lixo zero, nas redes de trocas de serviços variados, nas ecovilas e comunidades experimentais, nos grupos autônomos de educação alternativa que se contrapõe à lógica escolarizante do Estado, nos movimentos horizontais que através de diferentes bandeiras lutam por causas que sirvam a cidades mais humanas. Em comum, todas essas experiências e experimentos guardam algum grau de descontentamento com as "externalidades" - jargão econômico para se referir às consequências negativas da expansão econômica sobre terceiros - provocadas pelo modo de produção capitalista e desconsideradas por este na sua marcha incontrolável, em especial na sua forma mais agressiva dessas últimas décadas de exponencial globalização financeira, dramática concentração de renda, domínio corporativo e enfraquecimento da política enquanto principal campo de mediação entre os interesses públicos e privados. Na essência, essas experiências buscam formas mais autênticas de habitar o mundo levando em consideração interesses particulares e coletivos.

Essas iniciativas dialogam com as ideias que fundamentam a proposta da *simplicidade voluntária*, conceito que apareceu nas últimas décadas em algumas das nações mais desenvolvidas do mundo defendendo a necessidade de se buscar "*uma maneira de viver que seja exteriormente mais simples e interiormente mais rica*" (ELGIN, 1993, p.22) - não por coincidência aquelas em que estão estabelecidas as sociedades hiperconsumistas do planeta. Não tem a ver portanto com a miséria involuntária que aprisiona seres humanos na batalha diuturna pela sobrevivência básica. O diagnóstico de partida da simplicidade voluntária identifica a vida orientada para o consumo como uma existência incompatível não apenas com a justiça socioambiental como também com o processo interno de autoconhecimento. A opção por uma vida materialmente mais simples significa, assim, uma transferência de foco que privilegie o *ser* ao invés do *ter*, levando em consideração na contabilidade final das escolhas inescapáveis o alto custo psicológico de um projeto de vida abortado em troca da ilusória segurança de uma carreira bem remunerada, da falta de tempo devido às excessivas horas de trabalho, da incapacidade de encontrar satisfação fora do consumo e a permanência dessa insatisfação, apesar do consumo; da aceleração e multiplicação das tarefas e ritmos, da sensação de vazio permanente. "*A morte é nossa*

aliada" - lembra Duane Elgin (ibidem, p.87), um dos nomes mais conhecidos em torno desse conceito - porque nos lembra da urgência de se buscar uma existência interiormente rica enquanto possível, enquanto há tempo.

A simplicidade voluntária é um convite a uma vida mais autêntica e equilibrada porque se propõe a ser construída a partir de escolhas conscientes não apenas no que diz respeito ao que se consome ou não, mas igualmente na forma como ocupamos o tempo e habitamos o mundo, numa tentativa de reudir a participação na lógica ecocida que alimenta o sistema mundial de produção de mercadorias. É a busca por um estado de plenitude sempre insuficiente, mas que permanece no horizonte como norte. É a valorização de outros aspectos intangíveis e inacessíveis pelo poder de compra financeiro. É uma releitura dos mesmos valores promovidos pelo *slow food*, pela Felicidade Interna Bruta, pelo *buen vivir*. Quanto maior a possibilidade de resistência à aceleração desenfreada do ritmo de vida e compulsão consumista, maior a possibilidade de se obter sucesso construindo espaços internos onde essa plenitude vá se estabelecendo aos poucos, consolidando-se talvez, à custa de disciplina interior e exterior, como um estado de espírito de longa duração na impermanência da vida. A simplicidade voluntária, por isso também, muitas vezes está acompanhada por valores espirituais que refletem uma perspectiva política progressista, reconhecendo a importância da busca pelo autoconhecimento como uma jornada pessoal intransferível que não necessariamente passa pela fidelidade às tradições de fé institucionalizadas ou tampouco por pressupostos metafísicos, mas pode se realizar através do cultivo dos dons e talentos que todos temos, pela capacidade de criação como aspecto sagrado do cotidiano, pelo cuidado com relações humanas que nutram o espírito e fortaleçam os laços comunitários, pela percepção da beleza na diversidade, o desejo de proximidade com a natureza, o cuidado e a precaução para não se apropriar em excesso daquilo que não se faz necessário, tentando encontrar a medida mais apropriada para não sobrecarregar os limites do planeta que sustenta as necessidades de outros seres humanos e criaturas, as atuais e as que virão. Por essa razão Leonardo Boff considera que a *autolimitação* - que identifica com a proposta da simplicidade voluntária - é uma das virtudes que acompanham a ética do cuidado.

A autolimitação é a renúncia necessária que fazemos de nossos desejos e da voracidade produtivista e consumista para salvaguardar a integridade e a sustentabilidade do nosso planeta. (...) tutela os interesses privados para que não se sobreponha aos coletivos que formam o bem comum. Inspira uma cultura da simplicidade voluntária e um consumo responsável e solidário. (BOFF, 2010, p.175)

A simplicidade é uma proposta de resistência idealmente não-violenta, é a recusa, por diferentes motivos, dos excessos que caracterizam o estilo de vida contemporâneo; a recusa, em suma, da desumanização absoluta para que sejam atendidos os interesses exclusivos do sistema, a tentativa de resistir ao seu canto de harpia, o desejo de que outra ordem civilizatória se estabeleça. No entanto, a depender da profundidade crítica de cada perspectiva, a simplicidade voluntária nos termos apresentados por Elgin pode ser definida tanto como uma proposta revolucionária quanto apenas reformista, uma vez que entre seus pressupostos não estão *a priori* a superação do sistema capitalista, mas a redução do seu passo, seu aperfeiçoamento e amadurecimento a partir da incorporação de princípios éticos e espirituais que redirecionem o foco do sistema industrial de produção e consumo. Adotam, assim, uma posição pragmática que procura se adaptar, por convicção ou falta de alternativas concretas, à estrutura global em que prevalece o sistema capitalista. É mais que compreensível por isso mesmo levantar a questão do quão ingênua ou inócua a simplicidade voluntária pode parecer ao propor uma espécie de "acordo" com as forças a que se opõe, como se a reforma fosse de fato uma proposta possível para um sistema que parece ainda mais devastador a cada crise cíclica, um modo de produção que se caracteriza por um inesgotável apetite pelo crescimento econômico a qualquer custo, um modelo autofágico por definição.

A recusa ao consumismo em favor de um modo de vida alinhado com os parâmetros da simplicidade voluntária tem o caráter óbvio de uma crítica interna, uma vez que a rigor só pode acontecer a partir de uma prévia inserção privilegiada no sistema, o que limita o raio de intervenção possível. Para uma imensa parte da população mundial essa inserção sequer deve acontecer, restando-lhes um lugar marginalizado no sistema. Muitos desses excluídos sonham com a possibilidade de integrarem esse seleto clube de consumo frequentado pela verdadeira classe média global e as elites mundiais ou ao menos terem a chance de servirem a estes grupos (o que são os fluxos migratórios globais, que só aumentam a cada ano, senão pessoas desesperadas, fugidas de guerras, ditaduras e calamidades naturais, dispostas a arriscarem a vida na tentativa de adentrar ilegalmente as fortalezas das sociedades capitalistas centrais?). Ainda assim, mesmo com essas dificuldades e sob a suspeita de parecer uma proposta delimitada a uma porção muito pequena dos povos, seria precipitado desqualificar a simplicidade voluntária não somente porque seu público alvo é justamente aquele que coletivamente provoca a maior parte do impacto socioambiental, como também porque as condições dramáticas da civilização contemporânea sugerem que qualquer discurso que se coloque contra o modo de produção

estabelecido seja antes considerado como um sinal - por menos articulado que pareça - de resistência, para só então poder ser devidamente problematizado. Além disso, é preciso considerar que o momento atual é particularmente crítico não apenas pela convicção de que o modelo civilizatório contemporâneo está esgotado, mas em larga medida porque não existem alternativas claras a ele. Ao contrário das décadas anteriores, quando o horizonte utópico se apoiava na expectativa de uma revolução proletária capaz de salvar a humanidade e forjar o "novo homem", o que emerge efetivamente no mundo contemporâneo é uma escala sem precedentes de angústia por novas respostas (políticas, sociais, econômicas, ambientais), que quando emergem se mostram mais reformistas que verdadeiramente revolucionárias. Falta um horizonte pós-capitalista porque *faltam as bases subjetivas* de uma liberação nessa escala⁵⁵.

Se por um lado a simplicidade voluntária e certos experimentos sociais alternativos que se opõem ao status quo dominante, quando contrastados com a gravidade do quadro mundial mais amplo, parecem no máximo oferecer propostas ingênuas ou insuficientemente utópicas, de teor pragmático ou mesmo conservador (no sentido de não-revolucionárias), por outro lado a criticidade do momento e os limites históricos impostos pelo regime de longa duração das mentalidades talvez deixem pouca margem de manobra para os desajustados e inconformados do sistema. A crise socioambiental que já está dando a nota do que deve ser este século não é um dragão, mas uma quimera de inúmeras cabeças. Qualquer enfrentamento desta demandará muitas e variadas frentes de batalha (cultural, política, econômica, social). A redução e escolha criteriosa dos bens materiais consumidos,

⁵⁵Anselm Jappe, filósofo ligado ao Krisis, grupo alemão de crítica radical, expõe com clareza o que considera as raízes do problema: "(...) Não quero levantar aqui considerações estratégicas ou pseudo-estratégicas, mas sim perguntar-me que tipo de mulheres ou de homens poderão realizar a transformação social necessária. Ai estão as raízes do problema. Para começar, podemos ter a impressão de que a verdadeira "regressão antropológica" provocada pelo capital, sobretudo nas últimas décadas, também alcançou quem poderia ou gostaria de se opor a ele. É uma mudança maior, à qual não sempre se dá suficiente atenção. (...) quase em todos os outros lugares, nos países chamados "desenvolvidos", nas megalópoles do resto do mundo, e até nas zonas rurais mais remotas, os indivíduos sentem cada vez menos a mercadoria onipresente como uma submissão alheia às suas tradições. Talvez ela seja, ao contrário, um objeto de desejo. (...) De certo modo, o indivíduo que pertence às sociedades "desenvolvidas" de hoje parece estar mais distante do que nunca de uma solução emancipatória. Faltam-lhe as bases subjetivas de uma liberação; portanto, também o desejo desta, porque interiorizou o modo de vida capitalista (concorrência, êxito, rapidez etc). Em geral, seus protestos apontam o medo de ficar excluído desse modo de vida, ou de não alcançá-lo; em muitas poucas ocasiões o mero rechaço. (...) Muitas vezes, as pessoas protestam simplesmente porque o sistema não cumpre com suas promessas. Dessa forma, manifestam-se pela defesa do status quo, ou ainda do status quo ante. (...) Há muito tempo, o modo de vida criado pelo capitalismo é visto quase que em toda parte como altamente desejável — e seu fim possível, como uma catástrofe. Invocar a democracia (inclusive "direta" ou "radical") não serve para nada, se os sujeitos cuja voz se pretende restituir são reflexos do sistema que os contém. (...) Herbert Marcuse já havia definido com muita clareza o paradoxo do verdadeiro círculo vicioso de qualquer esforço de libertação que, desde então, não deixou de se reiterar: para alcançar sua libertação, os escravos têm que ser livres." (Anselm Jappe, Protestos: falta um horizonte pós-capitalista, <http://outraspalavras.net/posts/protestos-falta-um-horizonte-pos-capitalista/>)

a desaceleração e revalorização dos ritmos privados e coletivos, a opção por uma vida equilibrada que garanta espaço para a vocação, os talentos, o cultivo interior e a consolidação dos laços comunitários, a recusa à competitividade como *ethos*, o estímulo a práticas de negócios que ousem se organizar a partir de lógicas mais solidárias e verdadeiramente éticas levando em consideração a justiça social, o bem estar animal e o meio ambiente, etc., podem ser, afinal, o único horizonte viável, ao menos por ora, ao menos até que a pressão aumente também sobre as classes médias forçando-as a abraçarem soluções mais radicais. Talvez seja pouco - certamente é -, mas é preciso não esquecer que na História os grandes banquetes são exceções à regra. Nas longas e incertas épocas de escassez, quando só há fartura nos sonhos, o pouco pode significar muito. Apenas o futuro olhando em retrospecto será capaz de julgar o valor das pequenas revoluções individuais e coletivas contemporâneas. Enquanto isso, é bom não esquecer que a porta de saída só é conhecida por aqueles que já atravessaram-na ou estão em vias de fazê-lo.

Há todo um movimento universal de *simplicidade voluntária*. Pessoas, grupos e redes de participantes em todo o mundo se organizam e começam a ser escutados. Pode ser que tudo não passe de uma moda a mais, mas podemos pensar que a diferença entre ser uma moda passageira e tornar-se um modo de vida que, junto com outros, possa de fato revolucionar o mundo em que vivemos é outra coisa que depende de nós. (BRANDÃO, 2005b, p.148)

Se a responsabilidade é a pedra angular da EA, conforme já defendido, o estímulo à mudança das condições objetivas de vida (através de propostas variadas e eventualmente até antagônicas) é uma das preocupações consensuais que lhe dão forma e substância. Para além de orientações meramente comportamentalistas, parece claro que tal esforço exige a problematização prévia das questões e pontos que poderiam servir de fundamento para tomadas de decisões dessa natureza. A mudança não pode ser consequência de um adestramento e sim um ato de autonomia decorrente da reflexão crítica e da interalização da vontade de mudança, pois do contrário talvez não passe de um modismo passageiro. Num nível ainda mais profundo, a mudança que resulta de uma tomada de consciência pode significar também o enraizamento de um estilo de vida compatível com demandas interiores que outrora não estavam colocadas, resultado de um processo de amadurecimento espiritual. Neste sentido é que sugiro a nítida convergência entre a responsabilidade enquanto pedra angular da educação ambiental e a constante espiritual da simplicidade-plenitude. Seja a partir de uma proposta reformista ou revolucionária, a EA pode trabalhar os riscos inerentes ao estilo de vida contemporâneo acenando na direção da formulação clássica que define a proposta da simplicidade

voluntária: a busca por um estilo de vida que seja mais simples exteriormente e mais rico interiormente. Nisto estará aberto todo um campo de saberes espirituais que podem ser convidados para a reflexão, levando a questão do "mais rico interiormente" para níveis mais profundos. Evidente que o referido enquadramento também colocará maior ou menor ênfase nas dimensões individual ou coletiva conforme seus referenciais de origem. Em comum, contudo, está a crítica radical ou pragmática à ordem estabelecida que coloca em perigo a integridade da biosfera e a própria capacidade de realização do potencial humano.

4.4.4 Espanto-Reverência: à deriva no oceano cósmico

A humanidade é parte de um vasto universo em evolução.

(...)

O espírito de solidariedade humana e de parentesco com toda a vida é fortalecido quando vivemos com reverência o mistério da existência, com gratidão pelo dom da vida e com humildade em relação ao lugar que o ser humano ocupa na natureza.

(...)

Que o nosso tempo seja lembrado pelo despertar de uma nova reverência face à vida, pelo compromisso firme de alcançar a sustentabilidade, a intensificação dos esforços pela justiça e pela paz e a alegre celebração da vida.

Carta da Terra

Se nossa época testemunha o surgimento de novas representações do sagrado conforme defende Luc Ferry (2010), e se este, ainda segundo o filósofo, é o que define o essencial e o que confere sentido à existência, o que nos move para além dos limites do ego, é compreensível que Bron Taylor (2010) identifique em diferentes contextos e discursos - em especial nas sociedades materialmente mais desenvolvidas, territórios em que de maneira geral o processo de secularização avançou e se estabeleceu com maior sucesso -, demonstrações inconfundíveis do que chamou de “religião ecológica escura”. Esta, conforme já esclarecido no capítulo anterior, fundamenta-se num sistema de valores biocêntricos ou ecocêntricos que confrontam o antropocentrismo radical da civilização contemporânea e que podem ser resumidos a um sentido de parentesco com a comunidade da vida terrana, à compreensão da nossa irrelevância quando confrontados com as dimensões e complexidade cósmica, à noção de interdependência e uma metafísica da interconexão. Daí o profundo senso de pertencimento com a natureza, a percepção da terra e dos seus sistemas vivos como sagrados e interconectados, a concepção ecologicamente profunda que reconhece o valor intrínseco de todos os seres.

Ferry (2009), numa reflexão anterior, havia identificado a ecologia profunda - cujos princípios e pressupostos gerais estão de acordo com os termos com que Bron Taylor define as religiões ecológicas - como um movimento radical anti-humanista e anti-moderno. Mesmo aplainando suas críticas ao final da obra e buscando reconhecer um ou outro aspecto válido dos "fundamentalistas", foi talvez devido a essa perspectiva bastante crítica que o filósofo, ao elaborar sua hipótese acerca do lugar do sagrado no mundo contemporâneo, evitou considerar as inúmeras manifestações modernas de reverência pela natureza como um fenômeno capaz de corroborar sua própria tese. Parece óbvio, entretanto, que as DGR de fato explicitam o quão apropriada é a interpretação de Ferry a respeito da nova representação do sagrado em curso e a possibilidade da experiência de uma transcendência imanente na horizontalidade das relações que estabelecemos, não apenas através da *divinização do humano*, como sublinha o filósofo, mas de uma *divinização da natureza*. Ao se aferrar ao humanismo tradicional na sua crítica ao que considera excessos da ecologia profunda, como a noção de biocentrismo, Ferry termina por se mostrar, ao menos no que diz respeito a esse aspecto em particular, parte de uma certa categoria de pensador que seu compatriota Edgar Morin identificou como o padrão na nossa época: os *doutos* que, sem deixar de reconhecer as transformações proporcionadas pelas revoluções copernicanas e darwinianas, ainda não superaram a ilusão da humanidade como uma ilha; não se espantam com a possibilidade inédita de desconstrução das fronteiras decorrentes das contribuições da física, cosmologia, biologia.

O novo cosmos não penetrou nos nossos espíritos, que vivem ainda no centro do mundo, numa Terra estática e sob um sol eterno. Isso não suscitou nem curiosidade, nem espanto, nem reflexão entre os filósofos profissionais, incluindo os que tratam doutamente do mundo. É que hoje nossa filosofia esterelizou o espanto que a fez nascer. A nossa educação ensinou-nos a separar, compartimentar, isolar e não a ligar os conhecimentos, levando-nos por isso a conceber a nossa humanidade de maneira insular, fora do cosmos que nos rodeia e da matéria física de que somos constituídos. (MORIN, 2001, p.46)

Elaborando essa sugestão de Morin, fica claro que a reversão desse processo esterilizador que levou à concepção empobrecida da humanidade como ente insular no cosmo - porque incapaz de *enraizar* as implicações filosóficas que decorrem dos avanços do conhecimento científico ("*não penetrou nos nossos espíritos*") - passa necessariamente pela reabilitação da fecundidade do *espanto* como atitude primordial, originária. "*O espanto genuíno é um estado de espírito que se encontra exclusivamente no âmbito do*

sentimento numinoso" (2007, p.56), diz Rudolf Otto⁵⁶, o que basta para dar boas pistas da razão pela qual um certo público contemporâneo identifica como um dos fundamentos da própria espiritualidade - ou ao menos de uma parte desta - a experiência diante dos mistérios da natureza.

O curioso nessa dinâmica é a curva sobre si própria que a ciência parece estar em vias de realizar e que evoca uma vez mais a ideia de eterno retorno. Esse mundo que se revela dessacralizado aos olhos de uma civilização espiritualmente em ruínas está indissociavelmente ligado à história de sucesso da ciência moderna⁵⁷, enquanto que os principais "acusados" costumam ser Bacon, Galileu, Descartes, Newton - com destaque para Descartes, que se tornou até adjetivo para um certo padrão de pensamento identificado com o que se considera o velho paradigma. Se o homem contemporâneo não é mais capaz de ouvir o trovão, o rio, as pedras, plantas e animais, se temos um padrão de comportamento autista junto ao restante da comunidade da vida, é porque estes *Tus* gradativamente se tornaram *Istos* como resultado do avanço do racionalismo, tornando-se inaudíveis aos ouvidos moucos e distantes demais para que seus destinos tivessem qualquer importância numa ordem de coisas arranjadas para atender exclusivamente os interesses de certos coletivos humanos. Enquanto *outros* tornaram-se invisíveis aos nossos olhos, e o *espanto genuíno* atrofiou, restando um híbrido entre a curiosidade e a vontade de poder alérgico a qualquer ideia de sacralidade, e que continua até hoje marcando o passo e reforçando estereótipos sobre o significado e o sentido da ciência. Mas o fim da história ainda não chegou. Talvez a ciência moderna ou ao menos uma vertente desta, em resposta às condições dramáticas do tempo em que vivemos, esteja seguindo à toda velocidade em direção a um *looping* capaz de criar as condições para o restabelecimento dos *Istos* à

⁵⁶ Vale destacar que Otto, no labirinto de conceitos e interpretações teológicas d'*O Sagrado*, faz uma distinção de grau importante entre *pasmo* e *espanto* antes de articular ambos os conceitos com o quadro geral do sentimento numinoso. Neste caso, se conceitualmente esmiuçada, a referida citação talvez seja não apenas imprecisa como também inapropriada no contexto do pensamento de Otto. Faço uso dela, porém, com a intenção de destacar o vínculo importante que se dá no pensamento teológico entre as categorias espanto e numinoso, lembrando que este último - termo que desde o lançamento do livro em 1917 se popularizou, ganhando quase que vida própria - designa fundamentalmente a consciência que seria a base da experiência religiosa da humanidade.

⁵⁷ Da abjuração de Galileu em 1633 ao status de celebridade que alguns cientistas, como Stephen Hawking, gozam hoje em dia, o avanço da secularização e da legitimação do pensamento científico, como todo processo histórico de longa duração, dependeu de avanços e retrocessos marcados por contradições inerentes. Basta lembrar que durante boa parte desse período a própria ciência foi encarada e praticada como um caminho capaz de confirmar as escrituras sagradas, não uma forma de desqualificar estas. Descartes e Newton, entre outros de seus pares, eram cristãos convictos. "*O puro confronto entre 'religião' e 'ciência' é uma quimera, ou, melhor, um construto ideológico*", explica Charles Taylor. "*Na realidade, existe uma disputa entre pensadores com agendas complexas e de muitos níveis, que consiste na razão pela qual a verdadeira história parece tão confusa e caótica à luz da confrontação ideal*" (TAYLOR, C., 2010, p.395).

condição de *Tus*, dar visibilidade aos *outros*, não da mesma forma que antes - o rio não é mais o mesmo - mas, na medida do possível, de uma maneira mais lúcida e coerente com as urgências e possibilidades que estão sendo postas. No centro dessa mutação filosófica capaz de alimentar uma nova forma de espiritualidade compatível com o pensamento científico complexo, encontra-se a semente de uma atitude de profunda reverência em relação aos mistérios da natureza. Uma espiritualidade que nas últimas décadas perdeu um pouco da timidez e passou a ter coragem de se afirmar enquanto tal, como uma nova representação do sagrado compatível com os pressupostos da ciência.

A ciência não é só compatível com a espiritualidade; é uma profunda fonte de espiritualidade. Quando reconhecemos nosso lugar na imensidão de anos-luz e no transcorrer das eras, quando compreendemos a complexidade, a beleza e a sutileza da vida, então o sentimento sublime, misto de júbilo e humildade, é certamente espiritual. (...) A noção de que a ciência e a espiritualidade são de alguma maneira mutuamente exclusivas presta um desserviço a ambas. (SAGAN, 1996b, p.35)

É relevante que Sagan, que tanto fez nesse sentido, tenha identificado a humildade como uma virtude decisiva sem a qual a ciência não pode se apresentar enquanto legítima fonte de espiritualidade. Isso porque a reverência sincera demanda um espírito humilde capaz de reconhecer os próprios limites, tal como se dá com o autêntico pensamento religioso. A humildade "*não é ignorância do que somos, mas, ao contrário, conhecimento, ou reconhecimento, de tudo o que não somos*" (COMTE-SPONVILLE, 2009b, p.153). No caso do pensamento científico, a humildade se revela através da aceitação da impossibilidade de que todas as perguntas sejam respondidas, da necessidade de lidar com a dúvida permanente como parte essencial do seu próprio método de conhecimento, da capacidade de reconhecer a falibilidade como um aspecto inevitável do processo de construção de sentido para o mundo, da compreensão de que por mais avançada que pareça, a ciência é fundamentalmente incompleta, imperfeita, desordenada, irregular e essas não são características pontuais mas constitutivas. Para além das bordas que demarcam o território minimamente conhecido e compreendido das leis e teorias e modelos explicativos, habita em toda sua majestade o Mistério infinito, que a ciência na sua melhor forma consegue apenas - o que já é muito - tatear. A humildade também possibilita que a ciência se perceba como apenas uma das muitas tentativas de compreender o mundo, ainda que de um ponto de vista pragmático se mostre como a mais bem sucedida destas. Há outras que a ela poderiam se juntar a fim de compor uma *ecologia de saberes* (SANTOS, 2006), oferecendo-lhe, naquilo que lhe é faltoso ou escasso, o necessário para aumentar sua

densidade espiritual. *"O que vejo na Natureza é uma estrutura magnífica que pode ser compreendida apenas de maneira bastante imperfeita, e que deve nutrir uma pessoa curiosa com o sentimento de humildade"* - disse Einstein - *"este é um sentimento genuinamente religioso que não tem nada a ver com misticismo"* (apud in DUKAS & HOFFMAN, 1981, p.39).

A ciência orientada pela complexidade se apresenta, portanto, como um caminho espiritual em potencial para nossa época porque oferece de maneira equilibrada - já que não-dogmática - o conhecimento necessário para que compreendamos nossa miséria e magnanimidade, o quanto somos nada e tudo simultaneamente. Nada, porque comparados com a vastidão e complexidade do cosmo, ou mesmo com a beleza e força da Terra, cada um de nós em particular, tanto quanto nossos microuniversos demasiadamente humanos erguido ao longo de milênios, as civilizações, não são mais que *cinza e pó* - como diz Abraão ao se dirigir a Deus. Todavia essa cinza e esse pó, na sua nulidade cósmica, é ainda capaz de compreender a organização básica de alguns aspectos do universo e da vida, e dessa forma reconhecer a si própria no Mistério profundo do cosmo. A ciência, afinal, procura compreender intelectualmente o que a mística intui. Por isso esta nunca será substituída por aquela, o que não significa contudo que a ciência também não possibilite à sua maneira algum nível de experiência transcendente. *"Mistério, portanto, não constitui uma realidade que se opõe ao conhecimento"* - explica Boff - *"pertence ao mistério ser conhecido. Mas pertence também ao mistério continuar mistério no conhecimento. Aqui está o paradoxo do mistério"* (BETTO & BOFF, 2005, p.35). Depois de milênios convictos da nossa condição de escolhidos divinos, finalmente alcançamos o conhecimento mínimo necessário para superarmos a auto-imagem de filhos pródigos do Criador dos mundos, feitos à sua imagem e semelhança, conforme a interpretação tradicional estabelecida que respaldou o imaginário do ocidente. Tampouco fomos gentilmente instalados no centro do universo com as estrelas, planetas e demais corpos celestes cortejando-nos em suas órbitas eternas e supostamente perfeitas, enquanto na terra fixa nos cercávamos de criaturas inferiores que surgiram já prontas, cada uma adequadamente criada para o tipo de ambiente que habitam e com as quais reconhecíamos como única ligação o fato de sermos obra do mesmo Deus; nós como protagonistas, elas, as criaturas, como eternas coadjuvantes no drama cósmico. Essa visão de mundo, Joseph Campbell já disse, está esgotada. Foi solenemente superada - felizmente - por outra potencialmente mais humilde. Nesta humildade potencial está uma das trincas para a dissolução do grande ego coletivo que alimenta a percepção de separação do mundo. *"A humildade é esse esforço, pelo qual o eu*

tenta se libertar das ilusões que tem sobre si mesmo e - porque essas ilusões o constituem - pelo qual ele se dissolve" (2009b, p.160), diz Comte-Sponville. Aí reside as possibilidades todas que se instalam na encruzilhada entre o pensamento científico e a espiritualidade. Apropriar-se desse conhecimento disponível é um privilégio da nossa época e, para tanto, não é preciso ser um iniciado nessa nova "escola de mistérios" que é a ciência moderna. Como argumenta Thomas Berry:

Há uma qualidade mística na aventura científica. Essa dedicação, essa busca sagrada para compreender e participar do mistério das coisas, é o que nos trouxe a esta nova experiência reveladora. Ainda que não seja necessário que todos sejamos cientistas profissionais, há uma absoluta necessidade de que conheçamos a história básica do universo e do planeta Terra da maneira como estas estão agora disponíveis através da ciência. (BERRY, 2009, p.116)

Ao longo do século XX a ciência foi mais longe que nunca. Nos limites do universo microcósmino deparou-se com a estranha lógica da física quântica, na qual as partículas infinitesimais se comportam de maneira surreal para os padrões com os quais estamos acostumados a lidar. Nos limites do universo macrocósmino encontrou vestígios que reforçam a tese de uma explosão primordial e descobriu que o cosmo está em contínuo processo de expansão, chegando a mapear precariamente os rastros desse evento originário que se perdem no *sombrio abismo do tempo*⁵⁸. Entre um extremo e outro, conquistas impressionantes e decisivas que não podem ser desconsideradas a despeito de todos os riscos que acompanharam seu desenvolvimento - é o lado *demens*, a sombra que não deve ser negada sob o risco de retornar sempre e cada vez mais forte. Os avanços na compreensão da evolução dos hominídeos ancestrais da espécie humana, a descoberta do DNA e a consequente possibilidade de entender melhor a história da evolução da vida na Terra, as primeiras viagens espaciais, o encurtamento das distâncias e a difusão de meios de comunicação que permitem o acúmulo e o compartilhamento de informações em proporções inimagináveis, e tantas outras conquistas que fizeram do século passado um período notável - apesar de *Auschwitz*, de *Hiroshima*, da sociedade do espetáculo, da destruição ambiental, etc. Depois das *grandes humilhações* decorrentes dos avanços científicos - para usar uma expressão de Carl Sagan -, que causaram o descentramento da humanidade em relação à vida na Terra (porque nos descobrimos símios) e ao seu lugar no cosmo (porque orbitamos uma estrela que nada tem de especial), parece que começam a se acumular as condições básicas elementares para que uma mudança de mentalidade tenha

⁵⁸ Expressão cunhada pelo naturalista francês do século XVIII Georges-Louis Leclerc, conhecido como Conde de Buffon, e citada por Charles Taylor (2010).

início, aos poucos, através de múltiplas contribuições. Entre estas, o que a ciência tem a oferecer de melhor: o conhecimento para que continuemos a expandir nossa compreensão do universo e alguma sabedoria para que nesse processo não nos percamos definitivamente de nós mesmos e do mundo. Para tanto, é crucial abrir-se para a onipresença e a onipotência do Mistério. Onisciência também? Não sabemos e possivelmente nunca saberemos, e esta que é a mais disputada das questões talvez seja, afinal, a menos importante de todas.

Com espanto, reverência e humildade é que nos colocamos diante do Mistério. E é preciso lembrar que a aceitação total deste significa, no limite, a aceitação de que o sentido último da vida, sua origem e destinação, é um fato completamente inescrutável. Por mais que a busca por esse sentido último seja um aspecto ontológico da nossa espécie, o Mistério na sua plenitude é solenemente recusado no exato momento em que algum sentido dogmático, qualquer um, lhe é atribuído. Ele então deixa de ser um *Mistério misterioso* para se tornar uma variante tímida, uma espécie de *mistério familiar*, que eventualmente pode até comportar vestígios da sua ideia original, mas que a rigor já está completamente desprovido da sua carga de significação total. Neste aspecto, é evidente que a ideia de Mistério na sua plenitude é algo absolutamente irreligioso. Nenhuma fé tradicional, institucionalizada ou não, pode operar genuinamente a partir de uma base tão instável quanto esta, que demanda a humilde aceitação de que o destino final da alma humana e a razão de ser do próprio cosmo estejam, no limite, para além de qualquer possibilidade de compreensão verdadeira. Por essa razão, por mais contraditório que possa parecer, apesar do termo Mistério ser lugar comum nos tratados teológicos e não causar estranheza ao universo das religiões, é no contexto secular de certos discursos científicos e filosóficos que ele passa a ser verdadeiramente acolhido no seu sentido absoluto. "*As novas certezas [científicas] conduzem-nos à incerteza*" (MORIN, 2001, P.67). Logo, a aceitação do Mistério é invariavelmente a aceitação da dúvida e da incerteza, de uma *nova ignorância* como diz Morin, único posicionamento possível perante um cosmo que tudo ultrapassa em escala e profundidade. Há nisto uma forma espiritualmente madura de habitar o mundo. Como coloca James Hollis:

Onde quer que percebamos a presença da profundidade, no cosmo, na natureza, nos outros ou no eu, estamos no recinto da alma. Embora o ego desejasse encapsular essa profundidade em certezas dogmáticas e previsões quantificáveis, motivado por um desejo de segurança, o mistério do qual somos uma parte fragmentária não apenas está bem além da nossa capacidade de projeção, como também além do nosso poder de compreensão. (HOLLIS, 1998, p.17)

Exemplo conveniente dos que demonstram imensa dificuldade de conviver com a dúvida e com a incerteza são os fundamentalistas de todo tipo, religiosos e ateus, que se afirmam convictos do que está (ou não está) por detrás das estruturas aparentes do real. Acompanhá-los nestas formulações é um ato de fé, claro, e por isso também uma renúncia ao Mistério. Neste, todas as possibilidades estão em aberto, inclusive aquelas que sugerem exatamente o oposto do que se desejaria que fosse a realidade. Nesse sentido a aceitação do Mistério é também a aceitação do trágico, do imponderável e principalmente da finitude - se não à maneira estoíca, idealizada, ao menos com a dignidade que parecer possível no momento necessário. Aceitar que a finitude não é uma condenação divina ou um erro natural passível de correção (ou adiamento, como tantos parecem sonhar), mas um componente indissociável da vida, sua contrapartida necessária (ou ao menos imposta), implica numa necessária reavaliação do que significa de fato habitar o presente, o agora, a única coisa que concretamente temos, e ainda assim apenas pelo instante que é a vida. *"Que toda a vida esteja fadada à finitude, à mudança, à impermanência, é algo que diz respeito à sua essência e não poderia ser ignorado"* - diz Comte-Sponville - *"Mais uma razão para dedicar à vida - a própria, a dos outros - todos os cuidados que ela exige. Existe algo mais frágil? Existe algo mais precioso? Existe algo mais insubstituível?"* (2009a, p. 94).

A aceitação do Mistério é, enfim, a aceitação de que estamos *"à deriva no oceano cósmico"* (HOLLIS, 1997, p.153), ideia que Camus resumiu poeticamente numa passagem famosa d'*O Estrangeiro* que cito de memória: *"Abri meu coração à benigna indiferença do universo"*. As tradições espirituais são caminhos, jamais destinos; o conhecimento científico, a bengala de um cego tentando compreender o que a rigor não pode ser completamente conhecido. Mas a inescrutabilidade do sentido último não implica crer que sentidos particulares não possam ou não devam ser forjados, como se ao fazê-lo estivéssemos cometendo alta traição à ideia de Mistério. Ao contrário, esta talvez seja afinal a única possibilidade concreta de orientação desorientada no labirinto existencial contemporâneo, onde a sensação é de queda livre e acelerada enquanto *tudo que é sólido se desmancha no ar*. É neste sentido que uma certa modalidade moderna de investigadores da alma humana se reafirmam como um acontecimento do nosso tempo histórico, época em que os confessionários já não são mais tão frequentados como o foram no passado. Entre os muitos possíveis, destaco por uma questão de preferência a tradição junguiana, que ao seu modo oferece um carretel particular para quem se dispuser a se encontrar com o minotauro que habita no centro profundo. *"O mito da individuação de Jung é um mito para esta era*

sem mitos. A metáfora do drama cósmico é uma maneira de localizar a jornada da alma quando todas as outras bússolas desapareceram de vista" (HOLLIS, 1997, p.162).

O desaparecimento das bússolas é uma das consequências do processo de secularização que tem atravessado muitos coletivos humanos. Neste processo, como já sublinhado, o desenvolvimento científico exerce um papel crucial. Na medida em que vai desvelando a profundidade do universo nas suas dimensões micro e macro, a ciência revigora a onipresença e onipotência do Mistério e o não-lugar simultaneamente trágico e heroico que cabe à humanidade na ordem caótica do mundo. Trágico porque já sabemos que o universo não foi feito para nós, apenas o encontramos na sua forma atual assim como todas as demais criaturas; não temos controle de nada, nossas existências cumprem o regime do imponderável, estamos abertos para tudo, queiramos ou não. Heroico porque esse conhecimento nos desafia a nos reconstruirmos a partir desse conhecimento incontornável, nos obriga a fazer escolhas, uma vez que agir ao inverso "*significa desconsiderar propositadamente a evidência e fugir do auto-conhecimento*" (SAGAN, 1996, p.80). Essa é, portanto, a sina de uma época e de uma civilização específica. Não é naturalmente a sina de uma ideia de humanidade genérica e contemporânea, uma vez que na diversidade das sociedades que habitam o presente apenas uma parte poderia encontrar sentido na forma como essas questões são colocadas. Desnecessário dizer que para a maior parte da espécie as estruturas religiosas tradicionais possivelmente permanecem vigentes e em excelente forma (em certos casos, como os extremistas provam, até demais), e o cosmo destas, conseqüentemente, não deixou de ser uma ordenação previsível e coerente - um Cosmo, propriamente dito. A necessidade de lidar com a incerteza cósmica nos termos sustentados pela ciência moderna é o dilema de alguns, não de todos; basicamente daqueles que por razões diversas não compartilham (ou nunca compartilharam) dessas cosmogonias basicamente por não reconhecerem mais a legitimidade moral das instituições históricas e dos postulados centrais que as configuram.

Nesses casos o que a aceitação total do Mistério impõe é a tarefa privada de construção de sentidos particulares em decorrência da completa ausência de sentidos absolutos possíveis. Sentidos particulares que naturalmente são refratários às rígidas estruturas metafísicas que dão sustentação a outras cosmogonias e que são autênticas expressões contemporâneas de uma busca que, como qualquer outra em qualquer época, também exige formas de expressão das suas demandas espirituais. O que prevalece então é a urgência de construção de sentidos, uma vez que o mapa detalhado que aponta o caminho com precisão divina já se perdeu nas águas turvas do mar revolto. É esse afinal o preço a

ser pago por uma civilização que na ânsia de olhar longe demais se descobriu à deriva no oceano cósmico.

As origens e finalidades do grande drama estão revestidas de mistério, não há dúvida, mas cada pessoa é individualmente convocada a servir esse mistério. Ao tornar-se si mesmo/a tão completamente quanto possível (o que Jung chama de individuação), a pessoa está atendendo igualmente aos propósitos maiores da história. Não se trata de uma forma de narcisismo, pois frequentemente nos empurra para um caminho muito diverso daquele que o ego teria escolhido. Em geral a experiência serve enfim para nos tornar humildes. É porém dessa maneira que o indivíduo serve ao mistério, ao desincumbir-se de sua parte na tarefa cósmica. (HOLLIS, 1997, p.155)

O problema não está em saber se a vida tem sentido, nem qual, mas o que, na vida, é capaz de ter um ou, sobretudo, dar um. Para dizê-lo de outro modo: minha vida não tem sentido em si (...) logo não tem sentido absoluto; mas há sentido em minha vida, toda vez que ela se põe a serviço de outra coisa - uma causa que creio justa, uma verdade que busco ou que defendo, indivíduos que amo, um projeto que persigo... (CONTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p.280)

Essa qualidade de jornada pessoal que de antemão reconhece o contexto de total incerteza e dúvida em que se desenrola o drama cósmico é que me parece alinhada com uma compreensão científica do universo aberta para o espanto, a humildade profunda e a reverência. É fundamental sublinhar que ela não exclui outros regimes de compreensão da realidade, outras linguagens do pensamento, como os sonhos, a intuição, a imaginação, o afeto, os mitos que desde a aurora da humanidade, à sua maneira, procuram explicar o mundo, oferecer-lhe também sentidos, tal como a ciência segue fazendo. Ao contrário, reconhece e integra estes para uma orientação sensível no nevoeiro denso. Seu horizonte vai além da construção e realização de sentidos, é a experiência de descobrir-se como parte daquilo que justamente não pode conhecer, o Mistério.

[André Conte-Sponville:] De minha parte, atenho-me a estes três momentos: 1. Há sentido em minha vida, e isso não é uma ilusão; mas 2. Não há sentido último ou absoluto; e 3. A experiência espiritual mais elevada que posso viver, tal como é descrita nas tradições místicas (sobretudo orientais), não é uma experiência do sentido. Isso quer dizer que para mim há algo ainda mais elevado do que a experiência do sentido: é o que Luc [Ferry] chama de harmonia, a fusão *no* mundo, ou a experiência, como eu preferiria dizer, da unidade - ao mesmo tempo absoluta e relativa (já que ela é o conjunto de todas as relações!) - de tudo. (CONTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p.296)

Dessa maneira o místico continua servindo como parâmetro legítimo mesmo numa época secularizada, na medida em que ultrapassando o dilema da inteligibilidade final do universo se apresenta como alguém que *experienciou* o Mistério e não apenas discursou sobre ele. Não há dogma científico ou religioso capaz de se interpôr à

autenticidade singular da experiência mística genuína. Ela está além de qualquer enquadramento dessa ordem. Para quem se vê incapaz de encontrar sentidos absolutos no Mistério, a experiência de pico possível, como Comte-Sponville observa, é a possibilidade de eventualmente experienciar a unidade última com o cosmo. Me parece que os avanços científicos oferecem de certo modo essa possibilidade concreta através do enraizamento de uma certa narrativa mítico-científico-mística em um grau que apesar de incomparável com a genuína experiência mística, possibilita ao menos a expansão da consciência acerca do lugar que ocupamos no universo. Ao se descobrir à deriva no oceano cósmico resta o consolo poético de compreender-se como o próprio cosmo descobrindo-se à deriva de si mesmo. Não somos humanos diante do Mistério, somos o Mistério diante si.

*"A sensação de espanto e mistério que era evocada nos humanos ancestrais na medida em que estes despertavam para o universo", diz Thomas Berry, "está se repetindo novamente neste novo contexto de compreensão científica" (2009, p.115). Não enquanto simulacro, como já observado, mas como expressão genuína de uma espiritualidade secular contemporânea. Para além de qualquer aplicação prática imediata das suas descobertas, os avanços acumulados pela cosmologia, física, ecologia, genética e tantas outras frentes parecem tornar promissoras as possibilidades dessa *repetição do espanto e do mistério* gerar frutos que possibilitem a compreensão de que somos a Terra tomando conhecimento de si própria. Se somos hoje, tal como qualquer outra espécie, o resultado do processo evolutivo do planeta, somos também e em consequência disso, a partir de critérios científicos bastante sólidos, a própria Terra manifestada como vida, tanto quanto qualquer planta ou animal também o são. Numa perspectiva radical, todas as conquistas humanas tal como o pensamento abstrato e a linguagem complexa, se inscrevem não apenas na aventura da espécie humana mas na aventura maior do próprio processo embrionário que permitiu, há bilhões de anos, o surgimento da vida na Terra. É por isso que Campbell diz que *"se você pensar em nós como vindos da terra, não como tendo sido lançados aqui, de alguma parte, verá que nós somos a terra, somos a consciência da terra. Estes são os olhos da terra, e esta é a voz da terra"* (CAMPBELL, 1990, p.46). Pelo mesmo princípio, não é difícil deduzir que a Terra também não é o limite desse processo. Não somos apenas o planeta tomando consciência de si próprio, somos essencialmente a consciência do próprio cosmo se autoconhecendo - talvez não a única, mas uma entre infinitas outras. *"Somos o auto-reflexo do universo"*, argumenta o cosmologista Brian*

Swimme⁵⁹, "*permitimos que o universo se conheça e se sinta. Assim, o universo percebe-se a si mesmo através da mente auto-reflexiva que se desenvolve no ser humano*" (SWIMME, 1991, p.52). Abraçar essa perspectiva não implica em dar as costas às particularidades da História, diluindo a jornada épica da nossa espécie num caldo cósmico que nos despersonalizaria na sua homogeneidade; significa, ao contrário, entrelaçar a nossa narrativa - a narrativa da grande tribo das mulheres e homens - numa outra maior que nos causa espanto e propicia a humildade e a reverência; uma narrativa misteriosa que depende do que a ciência moderna, valendo-se do esforço de gerações de pesquisadores dedicados, veio a descobrir, e que segue tentando compreender cada vez melhor apesar das suas limitações intrínsecas. Acolher essa perspectiva é fazer uma opção ontológica pela *identificação máxima*, pela abertura máxima. É escolher olhar o mundo a partir de um ponto de vista que converge com a sabedoria dos grandes místicos e dos povos ancestrais - mas sem perder a especificidade do próprio tempo histórico do qual somos fruto. É ir além não apenas do Eu-Isto como também do Eu-Tu, experienciando por um instante (que basta pelo resíduo de eternidade que deixa) as desconcertantes implicações filosóficas de uma narrativa mítico-científico-mística aberta para o Mistério de fundo do universo que como uma fálscia anuncia: "Eu-Eu".

A bola de fogo primitiva existiu durante vinte bilhões de anos sem que tivesse consciência de si mesma. O trabalho criativo das supernovas existiu durante bilhões de anos também sem essa consciência. Essa estrela não poderia, por si mesma, tornar-se consciente da sua própria beleza ou do seu sacrifício. Mas, através de nós, a estrela pode fazer com que seu reflexo recaia sobre si mesma. De certo modo, você é a estrela. Olhe para a sua mão - você acha que ela lhe pertence? Cada elemento foi criado em temperaturas um milhão de vezes mais quentes do que a da fusão da pedra; cada átomo foi moldado no intenso calor da estrela. Seus olhos, seu cérebro, seus ossos, tudo em você é formado das criações da estrela. Você é aquela estrela, levada a uma forma de vida que possibilita à vida refletir sobre si mesma. Portanto, sim: a estrela está realmente ciente do seu grande trabalho, da sua rendição ao deslumbramento, da sua extraordinária contribuição à vida, mas apenas através da sua articulação ulterior: você. (SWIMME, 1991, p.52)

Na condição de saber transdisciplinar por excelência, a educação ambiental também se vale das contribuições das ciências para compreender, organizar e formular abordagens que lidem com as questões do seu escopo de preocupações. A possibilidade de

⁵⁹ Brian Swimme, tal como seu parceiro e mentor, o padre e ambientalista Thomas Berry, tem na figura do jesuíta e paleontologista Pierre Teilhard de Chardin uma influência decisiva. Todos três pensadores se valem de uma concepção teleológica para abordar a evolução cósmica e biológica. Alinhar-se a esta perspectiva não é um pré-requisito para a devida apreciação das ideias de Swimme, que ao seu modo não são mais ou menos legítimas que outras perspectivas. Elas podem ser compreendidas e admiradas pelos fundamentos científicos rigorosos de que se valem e pelas implicações filosóficas que sugerem mesmo numa leitura não-teleológica, tanto ateia quanto agnóstica.

que isso seja feito a partir de uma postura científica capaz de fecundar o espanto e alimentar a humildade, guarda em si a expectativa - que naturalmente pode ou não se confirmar - de plantar nos educandos as sementes de uma reverência profunda em relação ao Mistério que habitamos e que nos habita. Uma ciência que busque com urgência o reencantamento do olhar, valendo-se também da beleza e sabedoria de outras formas de compreender o mundo, outras "*florescências*" (FERREIRA-SANTOS, 2005, p.47). É razoável esperar que a noção de *pertencimento-comunhão* subsidie esse esforço de sensibilização mais ampla: o enraizamento das implicações filosóficas que decorrem das ideias de comunidade da vida terrestre e herança cósmica se faz adubo no solo onde essas sementes repousam, na medida em que confirmam justamente o princípio de *unitas multiplex* como ponto de partida para essa grande narrativa mítico-científico-mística. Trata-se de se valer de uma abordagem que respalde a imanência do mundo como uma nova representação do sagrado legítima para nossa época, oferecendo fundamentos filosóficos profundos para as reflexões que embasam o trabalho da educação ambiental. O reconhecimento de que estamos à deriva no oceano cósmico, longe de ser um problema, é sobretudo uma condição existencial que possibilita a abertura de caminhos nessa direção. Morin, poeticamente, torna nítida essa ideia.

Eis a má notícia: estamos perdidos, irremediavelmente perdidos. Se há um evangelho, ou seja, uma boa notícia, ela deve partir da má: estamos perdidos, mas temos um teto, uma casa, uma pátria; o pequeno planeta onde a vida criou o seu jardim, onde os humanos formaram o seu lar, onde agora a humanidade deve reconhecer a sua casa comum. (MORIN, 2001, p.189)

Que o espanto, a humildade e a reverência diante do cosmo estejam presentes na práxis em educação ambiental. É mais que conveniente encerrar com Einstein, o grande gênio da ciência moderna, que *enraizou* o Mistério como poucos e que, por nunca ter deixado de se espantar com o mundo, *criou* uma outra lógica subjacente a esta na qual nascemos, vivemos e morremos, desdobrando de dentro de si mesmo as dobras do espaço-tempo cósmico que lhe garantiriam um lugar na História. No abismo do mundo reside o Mistério; no abismo do Mistério nos reencontramos.

A experiência mais autêntica que podemos ter é o mistério. É ele a emoção fundamental que se encontra no âmago da verdadeira arte e da verdadeira ciência. Quem não o conhece e por isso não é capaz de se espantar ou maravilhar é como um morto ou tem os olhos obscurecidos. Foi a experiência do mistério - ainda que misturada com o medo - que fez nascerem as religiões. O conhecimento da existência de algo que não podemos penetrar, a manifestação da mais profunda razão e a mais radiante beleza, que está acessível a nossa racionalidade apenas na sua forma mais elementar - é esse conhecimento e essa emoção que constituem a mais verdadeira atitude religiosa; é neste sentido e apenas assim que sou um homem profundamente religioso. (...) Para mim basta o mistério da eternidade da

vida, e um vislumbre da maravilhosa estrutura da realidade, juntamente com o empenho firme de compreender uma parte, por menor que seja, da razão que se manifesta na natureza. (EINSTEIN, 1999, p.5)

4.4.5 Transformação-Transcendência: *consciência do inacabamento*

(...) São necessárias mudanças fundamentais em nossos valores, instituições e modos de vida.

(...) Como nunca antes na História, o destino comum nos conclama a buscar um novo começo.

(...) Isto requer uma mudança na mente e no coração. Requer um novo sentido de interdependência global e de responsabilidade universal. Devemos desenvolver e aplicar com imaginação a visão de um modo de vida sustentável nos níveis local, nacional, regional e global.

Carta da Terra

Tenho procurado identificar possíveis pontos de convergência entre o que chamei de constantes espirituais e a temática da educação ambiental, com a intenção de ressaltar a explícita vocação espiritual desta última. Por constantes espirituais, como já explicado, me refiro ao conjunto de faculdades que tradicionalmente costumam estar associadas ao território da espiritualidade no seu sentido contemporâneo, e que aparecem com recorrência nos argumentos de estudiosos do tema. Procurei nomeá-las como pares que sinalizam perspectivas distintas mas dialógicas, uma secular e outra místico-religiosa. O fato da espiritualidade geralmente ser reconhecida como uma metadimensão que integra as demais dimensões humanas revela a impossibilidade de qualquer tentativa de estabelecer uma hierarquia entre essas faculdades, uma vez que elas precisam ser compreendidas como manifestações distintas de um mesmo fenômeno. Uma dessas, no entanto, guarda características bastante específicas porque está diretamente vinculada à realização das outras.

A princípio a *transformação-transcendência* não significa nada por si só. Transformar-se no quê? Transcender o quê? Ou, colocando de outra maneira o mesmo ponto, qualquer transformação é válida? Qualquer transcendência serve? Se os estudiosos do assunto tiverem alguma razão, não. A sugestão de movimento e mudança que esse binômio comporta é tão importante quanto a direção para onde a agulha aponta. E o norte, nesse caso, se alinha com as demais faculdades que ajudam na compreensão do conceito de espiritualidade. Se esta é como uma metadimensão que integra as outras dimensões humanas, a faculdade *transformação-transcendência*, por sua vez, poderia ser encarada como a metafaculdade que integra as outras faculdades, aquela que se cumpre na medida em que articula e potencializa

as demais. É nesse sentido que sua realização está diretamente vinculada à realização das outras: o aprofundamento da capacidade de experienciar o pertencimento-comunhão, o cuidado-compaixão, a simplicidade-plenitude, o espanto-reverência e a aceitação-confiança são, em essência, o aprofundamento da capacidade de transformar-transcender a si próprio.

A concepção contemporânea de espiritualidade tem no seu âmago a ideia de transformação. É essa inclusive a definição que Boff e o Dalai Lama lhe conferem: *espiritualidade é o que produz no ser humano uma mudança interior* (BOFF, 2006, p.13). Vários outros que se ocuparam em pensar a espiritualidade chegaram a semelhantes conclusões. Robert Solomon diz que a espiritualidade é "(...) *a possibilidade de uma transformação essencial do self durante a vida*" (SOLOMON, 2003, p.288). Ursula King, que a "(...) *espiritualidade não é um fim em si próprio, mas ao contrário um meio para transformar a nós mesmos e ao mundo*" (KING, 2009, p. 33). Thomas Maltus fala da espiritualidade "*como práxis, um conhecimento que transforma a maneira como eu vivo a minha vida neste mundo*" (CAPRA, 2004, p.26). Sheldrake sustenta que "*nem as espiritualidades religiosas, nem as seculares, têm seu foco apenas em experiências interiores. De várias maneiras elas têm buscado relacionar práticas espirituais à transformação da existência cotidiana*" (2012, p.60). A ideia de transformação interior, sabemos, não é nova. Ela se mostra com muita clareza como o ensinamento-chave das tradições espirituais em geral, sendo apontada como o caminho e a meta do processo de autoconhecimento. O convite de fundo dos grandes luminares é o renova-te para que possa entrar no reino dos céus, o liberta-te para que possa escapar do Samsara; é o deixar para trás o que precisa ser deixado a fim de se tornar outro, ainda que o caminho e o objetivo dessa renovação guardem suas especificidades particulares. No caso da noção de espiritualidade laica esse entendimento permanece vivo, mas numa concepção bastante distinta. A imanência é o foco, o Reino é aqui, o tempo é o agora, e o convite à transformação reflete o horizonte dessa perspectiva. É o transformar o mundo. É o transformar a si próprio.

Lynch (2007), como já apresentado no primeiro capítulo, ressalta o quanto a noção contemporânea de espiritualidade está imbricada com uma concepção progressista de mundo, representando por isso "*uma resposta coerente e construtiva aos desafios ecológicos, sociais e culturais que são específicos do nosso tempo*" (2007, p.38). Daí o fato da espiritualidade se contrapor aos aspectos mais conservadores das religiões tradicionais, em particular ao autoritarismo (que tenta usurpar a liberdade, elemento fundamental para o processo de autoconhecimento), ao dogmatismo (que impede certas exigências e intervenções milenares de serem adaptadas às demandas sociais do presente, colocando a tradição à frente

da essência dos ensinamentos), ao patriarcalismo (que procura naturalizar uma posição de inferioridade para as mulheres), ao antropocentrismo radical (que se faz cego à urgência de repensar o lugar da espécie humana na ordem horizontal do mundo), ao obscurantismo (que recusa os avanços mais evidentes da ciência e o diálogo com esse campo).

É a partir dessa perspectiva progressista que as constantes espirituais convergem na direção da transformação (sempre como possibilidade, potência, já que cada indivíduo é um caminho, um ritmo, uma história). Cada uma ao seu modo, todas refletem a demanda por respostas profundas aos desafios do nosso tempo, na medida em que reforçam a necessidade de a partir de um autocentramento transformarmos a maneira com que nos posicionamos diante do outro e do mundo. Transformação do lugar que determinamos para nossa espécie na ordem das coisas, buscando compreender que somos parte da comunidade de vida terrestre e que a diversidade da vida e da cultura humana são o maior patrimônio do planeta, conseqüentemente uma herança que cada um de nós herda apenas pelo fato de estar vivo e ciente disso; transformação do modo de ser, buscando o cuidado compassivo como o parâmetro ético indispensável num mundo que se encaminha para um horizonte de incertezas crescentes e riscos inéditos; transformação das marcas possíveis que deixamos no planeta (sem esquecer que muita coisa está perdida definitivamente e outras, como o clima, completamente fora do controle), questionando os dogmas de um modo de produção insaciável que prega o consumismo, a pressa e o crescimento infinito como a receita para a realização dos indivíduos e das sociedades; transformação da relação com o Mistério, acolhendo com reverência sua magnitude e sacralidade, sua natureza inescrutável, reconhecendo-nos como um dos seus infinitos desdobramentos no espaço e no tempo e uma forma do próprio universo se autoconhecer.

Na perspectiva da espiritualidade laica a transcendência, como já visto, se coloca a partir da tomada de consciência do próprio inacabamento - pedra fundamental para todo processo de autoconhecimento - constituindo-se, na medida em que se desdobra enquanto processo permanente, um exercício perene sobre si mesmo. É a não conformidade com as determinações exteriores e interiores mas também a aceitação daquilo que definitivamente não pode ser mudado; exige esforço, uma luta para vir a ser porque não se está pronto ainda, porque (na verdade) nunca se estará. É *"um trabalho onde domesticamos passo a passo os demônios que nos habitam, sem recalá-los, sem cortar-lhes os chifres, mas controlando-os e canalizando a energia poderosa deles para o nosso crescimento"* (BOFF, 2000, p.34). Implica inevitavelmente no reconhecimento da natureza sapiens/demens com suas contradições e pulsões, seu potencial de superação e de auto-reconstrução a partir de

bases cada vez mais profundas. Mas não é de forma alguma uma aventura ensimesmada, centrada na solidão do *umbiguismo*. Ao contrário, a experiência da transcendência só se dá na medida em que se abre para o encontro com o outro, para o *diálogo* (que pode ocorrer em silêncio, entre os que não falam a mesma língua ou sequer são da mesma espécie) capaz de promover transformações, o que implica a descoberta deste outro, enxergá-lo, o estabelecimento de uma convivência, a aceitação da sua legitimidade, o *enraizamento* da sua presença. Este outro não tem obrigatoriamente *rosto humano*, ele se anuncia por detrás de todas as manifestações da vida: ele não se encerra nos mais próximos ou no próprio grupo cultural, tampouco na própria espécie; ele se amplia ao infinito e ultrapassa todas as fronteiras relativas, culturais e biológicas, no limite vai para além dos marcos que circunscrevem o território do orgânico para acolher o Todo. A noção de transcendência se apresenta então como aquilo que ligando o relativo ao absoluto, o circunstancial ao permanente, o imediato ao eterno, o ego ao Todo, se realiza na medida em que os *enraizamentos* possibilitam o processo dinâmico de *identificação*, que já é indício de transformação. Aí está a transcendência na imanência, invariavelmente vinculada à *identificação* na medida em que esta indica a expansão do self para além das fronteiras estabelecidas, porque o ser humano é um "*desejante ilimitado, um projeto infinito, um ser de abertura: aberto ao outro, aberto ao mundo, aberto em totalidade*" (BOFF, 2000, p.66). Sem a consciência do inacabamento não há desejo de busca. Sem o desejo, não há caminhar. Sem caminhar não há autoconhecimento. Sem autoconhecimento, não há transformação, não há transcendência. É preciso primeiro saber-se inacabado, profundamente incompleto, para que se deseje algo diferente...

"Quantas são as possibilidades ocultas nos abismos de nós próprios?", provoca Jung numa citação famosa cujas referências já perdi. Uma pergunta que valeria por uma tese inteira sobre transcendência porque afinal é disso que se trata, de não perder de vista as possibilidades ocultas capazes de promover transformações. No contexto da educação ambiental *transformação* é um termo recorrente, o que reafirma de certo modo sua vocação espiritual na medida em que se nutre da possibilidade de mudança do sujeito e do mundo. Evidente que a noção de transformação não é um consenso no campo. Ela pode expressar horizontes radicalmente utópicos ou mais moderados tanto quanto pode focar na coletividade ou nos indivíduos, e cada uma dessas possibilidades terminará configurando uma determinada expectativa para o que poderia ser compreendido como transformação. De qualquer forma a EA é um saber que nasce inconformado, insatisfeito com o mundo. É um saber que enxerga a realidade como um projeto inacabado, em aberto, por isso possível de ser transformada. Pode-

se enxergar nisso apenas uma vocação política. Ou, numa perspectiva mais *revolucionária*, uma vocação *político-espiritual*.

4.5 Muitos mestres

"A espiritualidade (é o que a distingue da metafísica) é mais do domínio da experiência que do pensamento" (2007, p.136). A reflexão é de Comte-Sponville, mas a rigor os estudiosos que pensam o fenômeno ratificam em algum grau esse entendimento, o que reafirma a noção contemporânea de espiritualidade como algo distinto da prática religiosa no sentido tradicional, já que esta não necessariamente é uma experiência mas muitas vezes apenas a repetição de um ritual que pode parecer vazio de sentido para alguns. Que através desta repetição experiências aconteçam, foi o que de certa forma conferiu legitimidade e poder às religiões desde o início. Mas não existe uma relação imediata entre uma coisa e outra. É possível ser religioso e observar com rigor os rituais de uma determinada tradição de fé durante toda uma vida e ainda assim não ter uma experiência no sentido que os místicos, por exemplo, conhecem bem. Ou mesmo no sentido mais profano, de tornar real a fé que se vive. A experiência é o que ressalta a diferença entre a mística e a religião, e o que torna a distância entre a mística e a noção contemporânea de espiritualidade um pouco menor.

No caso da espiritualidade, e particularmente numa perspectiva laica, a noção de *experiência* está muitas vezes associada com a ideia de abertura para o mundo na sua totalidade, de uma disposição para se espantar novamente com o que já é conhecido e que muitas vezes é até cotidiano, banal. Numa formulação que diz muito, apesar de ter sido elaborada numa reflexão de caráter mais religioso, é a "*a revelação do extraordinário no ordinário*" (UNGER, 2000, p.15), que vai de encontro com a noção de um mundo desencantado, uma vez que a espiritualidade enquanto abertura, ou seja, enquanto experiência, é uma certa postura que se coloca disposta a enxergar o mundo como reencantado não por algo que o ultrapasse mas apenas por ser o que é e da maneira como é⁶⁰. Não é um

⁶⁰ Uma observação de Morin pode ser interessante aqui como ilustração de uma *revelação extraordinária no ordinário*. Ele faz menção ao vinho do Porto certamente ciente de que poderia estar se referindo a qualquer outro elemento do cotidiano, como um mero copo d'água: "*No copo de vinho do Porto, há a conjugação de macromoléculas que se juntaram na terra para dar origem à vida e há ainda a evolução do mundo vegetal, a evolução animal, até o homem, e a evolução técnica que permitiu ao ser humano extrair o sumo da uva e transformá-lo, através da fermentação, em vinho. Hoje, existem técnicas mais evoluídas, mais sofisticadas, da informática, que permitem controlar, nos depósitos, a fermentação desse vinho que vai transformar-se em vinho do Porto. Dito de outra maneira, num copo de vinho do Porto temos toda a história do Cosmos e, simultaneamente, a originalidade de uma bebida encontrada apenas na região do Douro*". (Extraído de entrevista disponível no site: www.maoslimpasbrasil.com.br/biblioteca/1707-da-necessidade-de-um-pensamento-complexo, consultado em 10/02/2015).

conformismo ou um otimismo com a ordem das coisas; não é um niilismo ou o desaparecimento dos budistas (ao menos não como meta, ainda que este seja útil como *insight*), mas um espanto que emerge (ou deveria emergir) da simples constatação de que o *mundo existe*, ele *é*, apesar de ter sido possível que ele nunca tivesse vindo a ser. Isso implica o assombro diante de tudo, não apenas do que parece ser bom e belo. E facilita a percepção de que o presente, o agora, o instante é a única coisa de concreto, o que de fato temos.

É lugar comum dizer que esse *espanto com o que existe* ocorre com frequência em experiências diretas na natureza. Nestas situações a natureza não importa como conceito (qual natureza? o que é natureza?), mas como *presença*. É muito comum encontrar relatos seculares ou religiosos que poderiam ser descritos como *experiências espirituais* que tenham ocorrido nessas condições particulares, o movimento ambientalista em muitos sentidos nasce também dessas impressões que aparecem fartamente nos trabalhos dos poetas românticos ingleses, de Thoreau, Muir e Emerson, de Leopold, Carson, Naess e tantos outros, cujas reflexões estão imbricadas com esses momentos. Cada um deles ao seu modo compartilha impressões profundas que vivenciaram diante do oceano, numa floresta, no topo de uma montanha, no deserto. Grosso modo essas experiências convergem na mesma direção: são momentos em que o ego parece diminuir ou desaparecer completamente e como consequência um sentimento de pertencimento se manifesta, de absoluta integração com o Todo (não apenas o espaço imediato mais próximo mas o planeta como parte de uma ordem cósmica de escala incompreensível). Durante os instantes em que essa experiência dura os eventuais problemas filosóficos de fundo (há algo por detrás desse Todo?) simplesmente não se colocam devido à suspensão do pensamento lógico. É justamente quando este retorna que a experiência se dilui até desaparecer, e então a possibilidade de *pensar* essas questões filosóficas retorna instantaneamente, algo que o poeta guardador de rebanhos descreveu com mestria: “*Não é o bastante não ser cego/ para ver as árvores e as flores./ É preciso também não ter filosofia nenhuma./ Com filosofia não há árvores: há idéias apenas*” (PESSOA, 2005). Comte-Sponville compartilha uma experiência que aconteceu durante uma caminhada noturna em um bosque: “*(...) esse sentimento de estar 'em unidade com o Todo'... Sim, isso eu vivi, como muitos de nós, e depois disso nunca vivi nada mais forte, nem mais deleitável, nem mais perturbador, nem mais tranquilizador*” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p.145).

A natureza, como já problematizado no capítulo III, foi e ainda é uma fonte perene para a espiritualidade humana, e a educação ambiental a partir de diferentes enfoques e metodologias tem desde sempre aproveitado essa potencialidade. É um truismo dizer que atividades de EA que ocorram “na natureza” (do parque municipal relativamente bem cuidado

aos ambientes menos alterados, como reservas e parques naturais) carreguem uma *potência espiritual* maior que aqueles que se passam em contextos radicalmente urbanizados e principalmente numa sala de aula. O próprio encontro com o diferente, com aquilo que não faz parte da rotina, o que aparenta ser *menos ordinário*, logo *mais extraordinário*, e que portanto facilita o espanto, já asseguraria as condições ideais para que experiências mais profundas (não um êxtase necessariamente, mas um *espanto* genuíno) tivessem mais chance de acontecer, uma vez que uma parte considerável da espiritualidade das crianças se manifesta justamente nesse contato com o *outro não humano* (HOFFMAN, 1992).

O educador numa situação de experiências diretas na natureza possivelmente tem uma relevância distinta do que nos contextos radicalmente urbanizados em que ocupa o lugar central, já que precisa medir o equilíbrio necessário entre falar e silenciar, uma vez que o diálogo que realmente importa nessas oportunidades é aquele que pode ser estabelecido entre cada indivíduo e o entorno, um *diálogo interior* com consequências absolutamente imprevisíveis. "(...) *O diálogo é a condição primeira do conhecimento: descobrir e descobrir-se no Outro*" (FERREIRA-SANTOS, 2005, p.47). Acredito que esse diálogo não precise ser compreendido na sua dimensão exclusivamente intra-humana, afinal, se "*a presença do outro, quer seja mensageira de semelhança ou de diferença, é uma ocasião privilegiada de despertar e de enriquecimento*" (GUSDORF, 1970, p.208), esse outro pode ser muitos outros, cada um deles se reafirmando enquanto "objetos" da educação ambiental, logo justificando-a enquanto saber específico conforme já procurei argumentar. Esse outro pode ser humano sem dúvida alguma, mas pode também ser não-humano, *mensageiro de semelhança e diferença* (a conjunção "e" aqui é decisiva, porque sinaliza o princípio de *unitas multiplex*), por isso é preciso permitir que esse diálogo extra-humano aconteça quando situações oportunas criarem condições para tanto. Nas experiências diretas o educador cumpre um papel importante mas secundário, a menos que o objetivo seja mais circunscrito como trabalhar conceitos previamente definidos, fazendo do momento um "*trabalho de campo*". Do contrário, em atividades que tenham como objetivo a sensibilização esse equilíbrio entre falar e silenciar é fundamental, como transparece com muita clareza em algumas metodologias como as de Steve Van Matre ("*educação da Terra*") e Joseph Cornell ("*vivências na natureza*"). Nestas propostas o objetivo de fundo é o mesmo: a possibilidade das crianças e jovens criarem vínculos emocionais com os outros, se *identificarem*. A tese que impera é a de que só podemos cuidar daquilo com que nos importamos, só nos importamos com aquilo que amamos, e só amamos aquilo que conhecemos, não no sentido intelectual apenas mas principalmente como *convivência*. Dessa forma experiências de contato direto ofereceriam a

chance de se aproximar de algo que na cultura urbano-tecnológica moderna não ocupa o centro das preocupações e cujo *déficit* já foi identificado como uma desordem (LOUV, 2005) do sujeito contemporâneo e em particular das novas gerações.

Reconhecer o valor espiritual das experiências diretas na natureza não implica ignorar a possibilidade de problematizar os pressupostos das metodologias que se valem delas, criticando-as naquilo que possam ser suas fraquezas tanto quanto reconhecendo aquilo que têm como pontos fortes. Também não implica em ignorar que no cotidiano, no "mundo real", a chance de oferecer tais experiências em locais mais afastados e adequados é restrita, em muitas situações até mesmo impossível, uma vez que com frequência sequer as condições mais básicas para a escolarização elementar estão asseguradas. Um parque ou uma praça de certa forma são mais acessíveis, senão para todos ao menos para muitos, mas viagens que possibilitassem vivências de longa duração são para poucos numa sociedade tão radicalmente desigual quanto a brasileira. Essas dificuldades, contudo, dizem mais sobre o que deveria ser enfrentado do que o que poderia ser rejeitado devido às dificuldades óbvias para que aconteçam, especialmente porque tais experiências carregam a possibilidade de serem momentos únicos na trajetória de uma criança.

Experiências desse tipo não garantem nada de antemão, exceto a abertura de possibilidades imensas que vão ou não se realizar em cada espírito no tempo correto e da forma como compete a cada trajetória. Reconhecer o valor espiritual dessas experiências diretas também não significa condenar como inadequadas para essa tarefa as práticas em educação ambiental que se dão em espaços drasticamente alterados, o meio urbano em particular. Os pontos de convergência elaborados ao longo desse capítulo poderiam ser trabalhados em qualquer contexto. Já o são na verdade, uma vez que, como observei, em diferentes graus todos refletem temas e questões tradicionais da educação ambiental. A espiritualidade que tem atravessado esta tese não é uma proposta de conteúdo ou uma disciplina pedagógica, mas a *disposição* de tentar imprimir uma certa *profundidade* à prática sem com isso ter de abrir mão de questões mais "tangíveis", como os problemas políticos e sociais que constituem os dilemas socioambientais. Seria a tentativa, sempre experimental, de plantar as condições para o cultivo de *experiências capazes de estabelecer um diálogo profundo* com as pessoas, algo completamente incontrolável por certo, mas que nem por isso deve ser desprezado. É um fato da vida a ser celebrado que essas experiências possam ocorrer em qualquer situação, até mesmo na aparente aridez de uma sala de aula - espaço sempre

mágico nas mãos de um bom artesão de encontros que faça dele um “*képos*”⁶¹ - ainda que em tais espaços a tarefa do educador pareça mais desafiadora, uma vez que faltaria a presença radical do *outro não-humano* como contraponto que se impõe mobilizando sentimentos, desafiando a convivência, incitando reflexões expostas ao sol, à chuva, ao vento e ao luar, e por isso assegurando a *experiência*. Levando as reflexões de Gusdorf para além das barreiras culturais hegemônicas, seria possível dizer que o mestre, como sempre, cumpre um papel decisivo nesse diálogo profundo; seja na sua forma gente, seja como planta, bicho, céu, água, pedra, terra, estrela.

Que toda criança tivesse a chance de ao menos uma vez na vida *experienciar* durante alguns dias uma relação mais direta com ambientes menos domesticados, de preferência semi-selvagens, ao lado de um adulto amoroso predisposto a *identificar-se* com o mundo, e talvez tivéssemos aí uma boa razão para ter um pouco mais de esperança. Ainda que uma “*esperança honesta*”.

⁶¹ “O *képos* epicurista simboliza a germinação dos espíritos que sobrevivem aos tempos difíceis e preparam os novos velhos tempos. É no entrecruzamento da ética e da educação epicuristas que encontramos a possibilidade de ação, de transformação da sala de aula em *képos*. Sendo educativa, a ação só pode resultar como ética. Sendo, conseqüentemente, ética, a ação só pode resultar educativa. E neste clinamen (desvio, em grego) – outra noção importante do pensamento epicurista para fugir dos fatalismos e dos determinismos – temos o campo próprio desta trajetividade: a ação que se traduz reflexiva e a reflexão que se mostra, efetivamente, ativa.” (FERREIRA-SANTOS; ALMEIDA, 2012, p.109)

Conclusão

EA & Espiritualidade no Antropoceno

Não há tempo para formar uma geração que compreenda os desafios desse momento histórico. Teremos de enfrentá-los com os homens e mulheres imperfeitos de nossa época – arrogantes, consumistas, egoístas e inconstantes, ainda com as ilusões da modernidade batendo em nossos corações enquanto o mundo ao nosso redor se arruína. Terá de sermos nós, a única matéria humana disponível, com o melhor que conseguirmos encontrar na escassez íntima de nossos interiores. O tempo de despertar já passou. Agora é preciso acordar em pé.

Eliane Brum, "*Vamos precisar de um balde maior*".

Na minha terminologia, uma sociedade ecológica é aquela que de alguma forma não apenas conseguiu alcançar a sustentabilidade ecológica, como também assegurou a paz e uma larga medida de justiça social. Eu não vejo porquê tantas pessoas encontram motivos para o desespero. Eu sou confiante de que os humanos têm o que é necessário pra isso. Bom, assim é como eu, um apoiador do movimento da ecologia profunda, me sinto hoje: impaciente com os profetas do apocalipse e confiantes de que nós temos uma missão, ainda que modesta, de moldar um futuro melhor que não está distante. Apenas uns duzentos anos adiante.

Arne Naess, *Ecologia Profunda para o século XXII*.

Desde sua constituição na década de 70, o campo da educação ambiental tem se estruturado a partir de uma distinção radical entre o presente e o futuro. Apresentando-se como uma espécie de "saber-apólice" com resgate a longo prazo, sem essa clivagem temporal a EA teria perdido um aspecto importante da sua especificidade: a intenção explícita de influenciar o futuro a partir do presente. Este, o presente, foi sempre o tempo de contribuir com o plantio das novas consciências, de construir os alicerces da utopia ecológica possível (e cada corrente interna, naturalmente, tinha a sua, ainda que nem sempre as reconhecessem como utópicas); aquele, o futuro, o tempo da colheita quando os frutos vingassem. Não vingando, a expectativa era que os cenários que se desenhavam para o porvir seriam bem diferentes do presente *ainda-um-presente*. Justamente nesse incômodo detalhe é que a clivagem presente-futuro se mostrava tão decisiva para a educação ambiental: o futuro não importava apenas pelas possibilidades utópicas que guardava, mas principalmente pelas possibilidades distópicas que anunciava. E que esperavam pela humanidade logo ali, depois da curva da História.

Por que escolho flexionar essa reflexão no passado? Porque a curva ao que parece não estava tão longe assim. "*O futuro chegou antes*"⁶². E por essa razão talvez esse tipo de distinção temporal talvez já não encontre mais lugar na educação ambiental, ao menos não da mesma maneira radical que outrora. A possibilidade do Antropoceno⁶³ ser reconhecido em

⁶² Eliane Brum. "Vamos precisar de um balde maior". El País. consulta on line realizada em 02/02/2105. http://brasil.elpais.com/brasil/2015/02/02/opinion/1422883484_909975.html

⁶³ Conforme já explicado na Introdução desse trabalho: Em 2016 o Congresso Internacional de Geologia apreciará se a proposta do químico atmosférico Paul Crutzen será ou não acolhida. No artigo de 2002 em que formalizou o conceito (cunhado pelo biólogo Eugene Stoermer), Crutzen explica que: "*Nos últimos três séculos, os efeitos humanos sobre o meio ambiente global aumentaram. Devido às emissões antropogênicas de dióxido de carbono, o clima global deve se afastar significativamente do seu comportamento natural nos próximos milênios. Parece apropriado atribuir o termo 'Antropoceno' para a atual época geológica, em muitos sentidos dominada pelos humanos, suplementando o Holoceno - o período quente dos últimos 10-12 mil anos. Pode ser dito que o Antropoceno começou na segunda metade do século XVIII, uma vez que análises de ar aprisionado no gelo polar mostram aí o começo da crescente concentração global de dióxido de carbono e metano. Essa data acontece de coincidir com o desenvolvimento da máquina à vapor por James Watt's, em 1784.*" (CRUTZEN, 2002, p.23). Vale notar que o termo antropoceno, além de não ser um consenso científico, já está cercado por diversas críticas. Dumanosky (2009, p.94) questiona, por exemplo, se ele não sugeriria erroneamente que a humanidade está no comando do planeta.

breve como uma nova época geológica, com início em algum momento dos últimos séculos de intensa transformação histórica, diz muito sobre o quão avançada se encontra uma certa percepção contemporânea que cada vez mais ganha coragem para anunciar sem eufemismos que a ideia de "futuro a ser evitado" - que dá o tom em tantas cartas e documentos que servem como marcos para a educação ambiental - não nos serve mais, porque estando já no vestibulo de casa, o futuro não é mais futuro mesmo ainda não sendo totalmente presente. Entre tantas evidências que poderiam ser evocadas, basta lembrar que os especialistas em mudanças climáticas (esse termo quase insuficiente por sugerir aos desavisados que se trata de algum tipo de acontecimento restrito à ordem atmosférica) têm alertado que estas são irreversíveis. Não se trata mais de discutir o que faremos para evitá-las mas como faremos para minimizar seus efeitos diretos e indiretos que obedecem a dinâmicas sistêmicas próprias que são muito pouco conhecidas e que influenciam outras dinâmicas planetárias, potencializando seus efeitos já potentes num efeito dominó de consequências imprevisíveis. "*A cada dia que passa vemos confirmada a impressão de que já estamos vivendo, e que viveremos cada vez mais, em um mundo radicalmente diminuído*" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.155).

A angustiante inação política global torna o cenário ainda mais dramático. Recentemente o ponteiro do simbólico Relógio do Apocalipse⁶⁴ foi posicionado para três minutos antes da meia noite - a *hora mortis nostrae* que simboliza o fim da civilização (e sempre há quem confunda "fim da civilização" com "fim da espécie humana", o que diz muito sobre o foco enviesado desse tipo de olhar) pela ação de tecnologias letais e eventual colapso das condições de vida do planeta. No entanto, nem uma única liderança política mundial de peso parece levar a gravidade dos tempos realmente a sério, demonstrando coragem para levantar o tom de voz acima da letargia geral e dos seus interesses de poder. A cada *summit*, o

⁶⁴ Nas últimas semanas de janeiro de 2015, o simbólico Relógio do Apocalipse (mantido por membros do Boletim dos Cientistas Atômicos desde 1947), e que procura refletir o quão próximo cada momento histórico estaria de uma eventual destruição do mundo em consequência do uso irresponsável de tecnologias, foi posicionado para três minutos antes da meia-noite (o horário trevosos que representa o fim do mundo). A última vez que os ponteiros estiveram na atual posição foi em 1984, num dos períodos mais críticos de toda Guerra Fria, quando as superpotências romperam diálogo e retomaram a corrida armamentista, expandindo a capacidade bélica de seus arsenais. Antes dessa data outro momento igualmente arriscado foi em 1953, quando o relógio esteve a dois minutos da meia-noite devido ao desenvolvimento da bomba-H pelos Estados Unidos e União Soviética, uma arma muito mais poderosa que as bombas atômicas convencionais. Em ambas as situações, como se nota, a ameaça que pairava sobre o destino da vida na Terra materializava-se essencialmente em centenas de milhares de formas fáticas atômicas, armazenadas em silos e submarinos, que desde Hiroshima e Nagasaki alimentavam o pesadelo de um *inverno atômico*. Estas ogivas não foram totalmente desativadas. Ao contrário, estão voltando ao noticiário conforme se acirra a tensão entre o ocidente e a Rússia por questões geopolíticas. Foi essa inclusive uma das justificativas dadas pelos membros do Boletim para que o relógio fosse recentemente adiantado em dois minutos. A outra razão foi a continuidade da falta de ações políticas em relação às mudanças climáticas à altura e na velocidade necessárias. Desde 2007, aliás, a mudança do clima tem influenciado a movimentação do Relógio.

que prevalece para além de um ou outro avanço tímido é justamente o desinteresse das ditas "partes interessadas", e a irresponsabilidade diante de um amanhã que já é hoje. Há boas razões para crer que uma das emoções de fundo que condicionam esses líderes seja, afinal, o medo de encarar honestamente o monstro que foi chocado, porque fazê-lo sem concessões seria ter de reconhecer a absoluta falência de um modelo civilizatório (o "*titânico processo econômico tecnocientífico do desenvolvimento do capitalismo, que dominou os dois ou três últimos séculos*"⁶⁵) naturalizado como única realidade possível (daí as bases subjetivas que faltariam, segundo Anselm Jappe) e que, nesse aspecto em particular, ainda lhes servem muito bem nos seus interesses nacionais, corporativos e privados. É nesse modelo civilizatório que está alicerçada em graus radicalmente diferentes de "sucesso" e participação grande parte das sociedades contemporâneas, entre as quais aquelas que historicamente mais se beneficiaram dele. Foi naturalizado - e esse é um ponto chave - não apenas pelas lideranças políticas mas por cada um dos seus sujeitos no cotidiano conservador e pragmático das vidas concretas, também em diferentes graus de participação, mesmo que no âmbito das ideias a insatisfação/oposição ao modelo prevaleça em vários setores.

"Em tempos de perigo, verdades amargas nos servem melhor que doces mentiras" (DUMANOSKY, 2009, p.245). Acredito que temos motivos suficientes para apostar que vivemos num desses tempos. A imagem da máquina fora de controle avançando a toda velocidade rumo ao *não-se-sabe-o-quê* parece assim se consolidar como uma metáfora dura mas ironicamente adequada para uma civilização que, afinal, enxerga o mundo como máquina.⁶⁶ O potencial desmobilizador dos "discursos catastrofistas" e a crítica ao uso recorrente do termo *crise* para qualificar a crise sistêmica tem sido eventualmente um ponto de debate entre especialistas do campo ambiental. No contexto da EA brasileira, Grün já levantou a questão do quanto estes discursos poderiam conduzir à "*impotência política*" (1996, p.88). É preciso contudo ponderar que seu trabalho pertence a um outro contexto histórico, quando o horizonte de possibilidades (reais ou imaginárias) parecia mais amplo, quando a chegada do novo milênio (e toda a carga mística inconsciente que essa ideia

⁶⁵ HOBBSAWM, 1995, p.562.

⁶⁶ "*As décadas adiante prometem perdas inimagináveis. Muito do mundo que conhecemos (...) provavelmente desaparecerá no tempo de vida de uma criança nascida hoje. Estas não são profecias tenebrosas do apocalipse ambiental invocadas para nos assustar a fim de que mudemos nosso modo de ser, mas simplesmente consequências inescapáveis das mudanças que já estão em andamento. O interrompimento de todas as emissões de gases que provocam o efeito estufa atualmente não impediria o aquecimento global assim como o desligamento das máquinas de um trem desgovernado não poderia impedir seu desbarrancamento montanha abaixo (ainda que isso pudesse nos levar por um caminho menos precipitador e calamitoso). O século adiante promete ser uma viagem selvagem [wild trip]*". (DUMANOSKY, 2009, p.245)

inevitavelmente trazia) era aguardada por crentes e descrentes, quando os recordes sucessivos da temperatura global ainda não tinham iniciado; quando o futuro, enfim, ainda era futuro.

É devido ao ineditismo do atual contexto histórico, este *estado crônico de insuperável negação e inação* em que a civilização global parece atolada, que a distinção radical entre presente e futuro poderia talvez ser repensada a fim de que novas abordagens a respeito dos desafios desse *futuro que chegou antes* pudessem ocupar o palco central. E repensada não apenas pela educação ambiental, naturalmente. "*Como Noé, nós devemos começar a nos preparar para essa passagem perigosa muito antes da tempestade*" (DUMANOSKY, 2009, p.245). Assumir o que parece estar se aproximando como uma chuva de verão é possivelmente começar errado, é negar o "*caos temporal*" em que estamos imersos.

Estamos, em suma, prestes a entrar - ou já entramos, e esta incerteza ela mesma ilustra a experiência de um caos temporal - em um regime do Sistema Terra inteiramente diferente de tudo que conhecemos. O futuro próximo, na escala de algumas poucas décadas, se torna imprevisível, senão mesmo inimaginável fora dos quadros da ficção científica ou das escatologias messiânicas. (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.23)

A consideração desse cenário singular que vai tomando forma, dessa *viagem selvagem* que já é parte da herança das gerações que ainda nem nasceram, talvez sugira a pergunta razoável e de certa forma previsível: por que abordar esse assunto na conclusão de uma tese que parecia se encaminhar para um desfecho otimista?

Quanto a isso, algumas considerações são importantes.

O que revela esse contexto global que só agora nas últimas páginas desse trabalho emerge com tintas tão fortes, é que a dicotomia otimismo/pessimismo não tem nada a oferecer nesse momento de incertezas sistêmicas. Radicalizada, ela se mostra estéril e perigosa porque provoca o aborto das possibilidades futuras - que certamente ainda existem e sempre existirão enquanto houver pessoas, sejam quais forem as condições dadas - particularmente quando se agarra feito um naufrago às abordagens que se orientam por um *otimismo negacionista*, fazendo da recusa a certos fatos consumados⁶⁷ sua estratégia de

⁶⁷ Por fatos consumados me refiro a certos anúncios científicos que confirmam algo que a vida cotidiana, em escalas diversas, já conhece na carne: uma variabilidade climática extrema (longos e penosos invernos em certas partes do mundo, longos e tórridos verões em outras, regimes pluviométricos alterados), a redução da calota polar do Ártico e o aumento dos níveis dos mares numa velocidade superior ao previsto, a alteração nos padrões migratórios de diferentes espécies, a acidificação dos oceanos, o aumento do preço dos alimentos mundiais em consequência das safras perdidas, "mega-secas" e alagamentos recordes, a explosão de refugiados climáticos, etc. Bastaria lembrar, como se esses eventos acumulados já não bastassem, que nas primeiras semanas de 2015 diferentes agências de pesquisa climatológica confirmaram algo já era imaginado pelos especialistas da área: o ano de 2014 foi de fato o mais quente desde que se iniciou esse tipo de registro no século XIX, o que faz com que dos 15 mais quentes anos já registrados, todos (com exceção apenas de 1998) tenham ocorrido neste novo século.

sobrevivência. O inverso, por razões óbvias, é igualmente ameaçador. A reapropriação desses fatos a partir de um viés determinista orientado por uma leitura fatalista busca desqualificar não apenas os discursos otimistas que operam a partir da negação, como também os discursos realistas que partindo das condições concretas do mundo atual (sem negar as incertezas que se avolumam, portanto) tentarão influenciar o futuro movidos por uma "*esperança honesta*" (DUMANOSKY, 2009, p.245) que refuta tanto o escapismo quanto o fatalismo. Se o otimismo negacionista ancorado na fé divina ou técnica erra pela *incapacidade de cumprir o luto de um mundo que já está morto* (expressão de Danowski & Viveiros de Castro, p.155), sua contraparte nessa dicotomia, o pessimismo determinista, erra pela ansiedade em anunciar não apenas a morte desse velho mundo (o mundo que acreditava ainda ter tempo para impedir as mudanças climáticas e seus efeitos sistêmicos sobre o planeta), mas a morte de *qualquer outro mundo possível*, o fim inexorável da própria História e com esta também a de alguma possibilidade de honesta esperança.

É a partir dessa problematização que esse trabalho deve ser considerado. Essa tese não tem interesse em ser radicalmente otimista ou pessimista. Sua única pretensão (e o verbo adequado é justamente este) é tentar ser realista no limite do possível, partindo do entendimento de que o futuro que a educação ambiental heroicamente tanto lutou para evitar de certa forma já chegou, senão ainda com a cavalaria, certamente com a infantaria "leve". E não tem planos de retirar seus exércitos⁶⁸. A compreensão desse *fato novo* poderia talvez implicar na reavaliação de certas estratégias sem que isso significasse a ruptura ou desmonte do que, grosso modo, já está sendo feito, mas com a inclusão dessa problematização temporal no campo. Tal como o médico que antes de discutir as possibilidades de tratamento com o paciente prefere deixá-lo a par do seu quadro clínico geral, me parece que essa seria uma guinada importante na EA. Inclusive porque tudo indicca que ela terá de ser feita de qualquer forma, mais cedo ou mais tarde, conforme os desdobramentos forem se avolumando em proporção e intensidade. A "gentil" época em que as reflexões e trabalhos em educação ambiental costumavam ser concluídas com franco otimismo quanto às possibilidades de um futuro que seria melhor que o presente (o que acontecia muitas vezes, acredito, por puro dever de ofício, como se o contrário fosse uma traição à causa) está, me parece, tecnicamente

⁶⁸ A qualificação "leve" é consequência de um determinado ponto de vista privilegiado. Como Danowski e Viveiros de Castro (2014) alertam, as consequências das mudanças climáticas já há algum tempo têm sido sentidas na sua carga total por diversos coletivos humanos que não por acaso tendem a estar entre os mais socialmente vulneráveis. Para muitos que são obrigados a conviver anualmente com a recorrência das mesmas catástrofes ambientais em escalas cada vez maiores a noção de um *mundo radicalmente diminuído* já é palpável há algum tempo.

encerrada. Morreu junto com o velho mundo que acreditava ser possível impedir as mudanças climáticas.

Eliane Brum, uma das pensadoras mais lúcidas da atualidade brasileira, e que por sinal é também uma das únicas vozes da mídia que tem elaborado em termos não eufemísticos os contornos desse quadro socioambiental que se descortina, traduz com clareza uma das implicações elementares dessa tomada de consciência.

Não há tempo para formar uma geração que compreenda os desafios desse momento histórico. Teremos de enfrentá-los com os homens e mulheres imperfeitos de nossa época – arrogantes, consumistas, egoístas e inconsequentes, ainda com as ilusões da modernidade batendo em nossos corações enquanto o mundo ao nosso redor se arruína. Terá de sermos nós, a única matéria humana disponível, com o melhor que conseguirmos encontrar na escassez íntima de nossos interiores. O tempo de despertar já passou. Agora é preciso acordar em pé. (BRUM, 2015)

Olhando em retrospectiva e correndo o risco de ser anacrônico, talvez esse *tempo de formação* nunca tenha realmente existido. A consolidação do movimento ambientalista e da própria EA entre os anos 60 e 70 foi a resposta para uma crise que já estava instalada e em aceleração constante, e que para ser enfrentada de maneira efetiva teria exigido transformações na esfera das mentalidades numa escala historicamente inédita. No que diz respeito especificamente à educação ambiental o que foi feito desde então (e o legado, incalculável, pode ser estimado com uma pergunta simples: "se depois de tanto esforço o que temos é o que está aí, e se nada tivesse sido feito?") nunca foi suficiente para impedir o quadro atual porque como boa parte dos educadores ambientais sempre soube, *"embora imprescindível e fundamental, a educação ambiental não alcança resolver os problemas de fundo inerentes ao próprio sistema civilizatório moderno"*⁶⁹ (GOERGEN, 2014, p.12). Quando Brum se refere aos *"homens e mulheres imperfeitos de nossa época (...) a única matéria humana disponível"*, o que está colocado não é apenas a imperfectibilidade ontológica dos seres humanos, contra a qual nada pode ser feito, mas também a constatação dessa insuficiência que sempre foi a sina da educação ambiental (da educação em si, na

⁶⁹ É autoevidente os méritos e a grandeza de todas as vitórias socioambientais anônimas que só são possíveis graças também ao comprometimento de "heróis" de todos os setores da sociedade, como os educadores ambientais. Em reconhecimento a essas lutas cito um projeto que conheci de perto durante uma pesquisa de campo realizada em 2006: a articulação da EMEF Teófilo Benedito Ottoni e da comunidade do Parque Ipê, em São Paulo, pela preservação de um fragmento de mata atlântica e a implantação neste de um parque municipal numa área que estava sendo devastada para construção de conjuntos habitacionais. O atual Parque Tizo que beneficia a comunidade carente, que ainda levaria alguns anos para ser implantado, é o legado dessa luta.

verdade) e contra a qual tampouco há qualquer coisa a ser feita. O que endossa a urgência de uma esperança honesta, que talvez seja o que Morin chama de “*oti-pessimismo*”⁷⁰.

O diagnóstico de um *mundo radicalmente diminuído* que se desvela sem meias palavras na reflexão de Brum, Dumanoski, Danowski & Viveiros de Castro e outros pensadores contemporâneos não anula a questão geral dessa tese: a importância do diálogo entre a educação ambiental e a espiritualidade e a busca por pontos de convergência entre esses territórios. Ao contrário, reafirma-a na medida em que anuncia as proporções dos desafios que cabem a este século (que a EA na microescala possível de todo processo educativo certamente não deixará de enfrentar): cuidar do mundo que ainda temos, aprender a viver sob o compulsório regime de acentuação das incertezas, ajudar na imensurável e conflituosa transição cultural que possivelmente será necessária⁷¹, lutar contra a ameaça de uma regressão à barbárie (a violência descontrolada que invariavelmente eclodirá conforme remediados e marginalizados, *com as ilusões da modernidade ainda batendo nos seus corações*, tiverem que se adaptar psicologicamente ao rebaixamento de todas as expectativas como parte das novas regras do jogo, e quando não lutar pela mera “*subvivência*”⁷²).

O futuro a ser inventado (o “*século XXII*”, não no sentido cronológico, mas como fronteira simbólica totalmente em aberto) dependerá do sucesso ou fracasso nessas e em tantas outras variáveis impossíveis de serem previstas. Nesse processo, mais que nunca é razoável esperar - como pensadores importantes têm anunciado há bastante tempo - que abordagens complexas da crise se tornem uma estratégia fundamental para qualquer enfrentamento realista desses desafios que já se anunciam, e não apenas no campo da educação. É também a partir dessa constatação elementar que a dimensão da espiritualidade e do sagrado reafirma sua importância no campo da educação em geral (e no da EA em

⁷⁰ “*Eu sou um 'oti-pessimista'. A probabilidade mais é que o caminho que está sendo seguido leve o planeta ao desastre. Mas muitas vezes na História apareceu um salvador improvável. Eu aposto no improvável. A globalização criou uma comunidade de destino que dá a esperança de um mundo novo. Mas também produziu um processo que leva ao desastre. Ela trouxe ao mesmo tempo o melhor e o pior. (...) Todas as crises – seja ela econômica, social, política, ética, cognitiva – são apenas reflexos da crise maior da humanidade, que não está conseguindo se tornar humana. Mas é preciso resistir à desilusão e à perda de fé em um novo mundo, porque um novo caminho, uma nova via, é sempre possível. Mas esperança não significa certeza. Não podemos escapar da incerteza*”. Extraído de entrevista disponível no site: www.maoslimpasbrasil.com.br/biblioteca/1707-da-necessidade-de-um-pensamento-complexo, consultado em 10/02/2015.

⁷¹ Entre tantos aspectos dessa transição que poderiam ser especulados, possivelmente um dos mais dramáticos parece ser o embate entre o velho paradigma crescentista hegemônico e a conversão (no sentido quase literal) das mentes para a ideia radical de um decrescimento econômico como estratégia de adaptação (heresia ainda imperdoável atualmente), uma proposta outrora inimaginável, mas que já começa a ser anunciada com mais vigor.

⁷² Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p.125.

particular, uma vez que seu escopo temático e sua filiação histórica com o ambientalismo reforçam sua vocação espiritual), sem que para isso seja necessário a negociação de espaços com outras dimensões como a política e a social. Não se trata de abrir mão de uma em função de outra, mas de buscar a integração de dimensões que podem convergir se houver um esforço para a construção de abordagens que facilitem tal processo⁷³. Para tanto, é fundamental de início uma postura crítica com sincera predisposição para o diálogo e disposta a ampliar seus horizontes. Como já foi destacado, parece incontestável que muitas ideias que costumam acompanhar discursos "espiritualizados" no campo da EA (e em larga medida também no movimento ambientalista) exijam sua problematização prévia a partir de um viés crítico, pois do contrário correm o risco de não escapar da atração gravitacional de algumas leituras de mundo politicamente ingênuas ou conservadoras, quando não má intencionadas. Abandonar a dimensão da espiritualidade à própria sorte é entregá-la a essas leituras, é desconsiderar a possibilidade de debatê-las, de repensá-las, de reconstruí-las a partir de outras perspectivas mais amplas e complexas sem que com isso percam o que trazem de essencial, particular e inegociável. É desperdiçar seu potencial. O empenho para compreender os aspectos políticos, econômicos, sociais e ecológicos dessa crise que abre as cortinas do nosso século precisa, entre outras coisas, também vir acompanhado da possibilidade de *enraizamento* de questões profundas que perpassam e integram todas as outras esferas da existência, e que acessam diretamente - pelos valores em que se apoiam e pela sensibilidade que alimentam - a dimensão da espiritualidade e do sagrado. Trata-se de olhar para frente *"visualizando um amanhecer talvez nem tão radiante, talvez nem tão angustiante, mas que, sem dúvida, nos exige uma ação e um centramento interior"* (FERREIRA-SANTOS, 2005, p.19). Que tal centramento seja buscado a partir de uma perspectiva laica talvez capaz de contemplar a fome existencial de um determinado público, sem contudo vedar a possibilidade de diálogo com outros coletivos que cultivam diferentes formas de religiosidade não-sectária, mas ao

⁷³ "O que é preciso reformar? As estruturas sociais e econômicas? Ou as pessoas e a moral? Eu digo que esses processos têm de vir juntos. Porque, se você reforma somente as estruturas, você chega à situação da União Soviética. Mas, se você propõe caminhos individuais ou comunitários, eles fracassam depois de alguns anos. Operando nos dois planos, essa corrente conflui para criar o novo. O grande problema é a metamorfose – prefiro a palavra metamorfose à palavra revolução –, pois penso que em um momento dado, quando um sistema não é mais capaz de tratar suas questões vitais, ou ele se desintegra, ou regride e se torna ainda mais bárbaro, ou é capaz de criar um metassistema, que recicla seu projeto. A metamorfose existe não somente nos insetos, que se transformam em borboletas, mas também na história. A Europa se metamorfoseou da Europa medieval, feudal, religiosa, para a Europa moderna, contemporânea. A metamorfose é possível e torna possível criarmos um novo modo de desenvolvimento e um novo tipo de sociedade que não podemos prever, mas que ultrapassa as expectativas dos indivíduos e da sociedade atual. Penso que é isso que podemos esperar, mesmo que hoje não sejamos capazes de descrever ou imaginar essa futura sociedade" (Edgar Morin, Ibidem).

contrário buscando justamente a possibilidade dessa convivência, foi o caminho que me propus a pensar neste trabalho, apenas um entre muitos outros possíveis.

Roger Gottlieb, filósofo acadêmico e ativista ambiental de longa data, numa reflexão recente, já com as barbas brancas, discorrendo sobre as “nuvens pesadas” que se avolumam no horizonte do nosso século, pondera...

Será a capacidade de manter o sentido de que a vida importa apesar dos sofrimentos do mundo a virtude espiritual fundamental – no sentido de que ela torna todas as outras possíveis e que sem ela nós talvez não tenhamos condições de manifestar essas outras muito bem ou por muito tempo? Eu não acredito que exista uma resposta satisfatória definitiva para essas questões. Elas podem ser temporariamente resolvidas pela teologia ou pela poesia, por uma boa garrafa de vinho ou uma meditação prolongada, pela exuberância das flores da primavera ou as gargalhadas de uma criança em cócegas. Mas elas certamente retornarão quando escutarmos alguma nova atrocidade, lermos o depoimento de uma nova vítima, ou talvez sentirmos um caroço no nosso peito e nos perguntarmos o quão segura a água que bebemos realmente é. Como nossos próprios limites morais, intelectuais e físicos, e a certeza da nossa mortalidade a longo prazo, a possibilidade do desespero é uma condição permanente da vida. Para muitos de nós é uma presença que nunca irá desaparecer totalmente, e o melhor que podemos fazer é suportá-la graciosamente [*gracefully*]. (GOTTLIEB, 2013)

Talvez essa *graça* seja sinônimo de esperança honesta. E de oti-pessimismo. Seja como for o século XXI será interessantíssimo. E cada modesto *képos*, indispensável.

Identificação é preciso.

O mundo não está nos seus livros e mapas, ele está lá fora.

✓

Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982, 976 p.

ARCHER, J. *Rivers, rights and reconciliation in British Columbia: lessons learned from New Zealand's Whanganui River agreement*. 2014, 21 p. (disponível em: <http://ssrn.com/abstract=2374454>).

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1972, 350 p.

AVANZI, M. R. *Ecopedagogia*. In: LAYRARGUES, P. P. (Org.). **Identidades da educação ambiental brasileira**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004, 160 p.

AVANZI, M. R., CARVALHO, I. C. M., FERRARO JÚNIOR., L. A. *Um olhar para a produção de pesquisa em educação ambiental a partir do GT Ambiente, Sociedade e Educação, da ANPPAS*. In: **Pesquisa em Educação Ambiental**, vol.4, n.2, p.79-93, 2009.

BARROS, M. **Memórias inventadas: as infâncias de Manoel de Barros**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2010, 189 p.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, 280 p.

BERRY, T. **O sonho da Terra**. Petrópolis: Vozes, 1991, 245 p.

_____. **The Sacred Universe: Earth, Spirituality and Religion in the XXI century**. NY: Columbia Press, 2009, 181 p.

BEST, R. (Ed.) **Education, spirituality and the whole child**. New York: Cassel, 1996, 354 p.

BESTON, H. **The Outermost House: a year of life on the Great Beach of Cape Cod**. New York: Owl Books, 2003, 218 p.

BETTO, Frei; BOFF, L. **Mística e Espiritualidade**. São Paulo: Garamond, 2005, 208 p.

BLAVATSKY, H.; trad. Fernando Pessoa. **A voz do silêncio**. S. Paulo: Ground, sem ano, 96 p.

BODIAN, S. *Simple in means, rich in ends: an interview with Arne Naess*. In: SESSIONS, G. (org.). **Deep ecology for the 21st century**. Boston: Shambhala, 1995, 488 p.

BOFF, L. **Princípio-Terra: A volta à Terra como pátria comum**. São Paulo: Ática, 1995, XX 80 p.

_____. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006, 60 p.

_____. **Saber cuidar: Ética do humano, compaixão pela Terra**. Petrópolis: Vozes, 1999, 199 p.

_____. **Tempo de transcendência: o ser humano como um projeto infinito**. Petrópolis: 2000, 77 p.

_____. **Ecologia, mundialização e espiritualidade**. São Paulo: Ática, 2000, 177 p.

_____. **Crise: oportunidade de crescimento**. Campinas: Verus, 2002, 212 p.

_____. **Ética da vida**. Rio de Janeiro: Sextante, 2005, 173 p.

_____. **Cuidar da Terra, proteger a vida**. Rio de Janeiro: Record, 2010, 321 p.

BOOKCHIN, M., *Social Ecology versus Deep Ecology*. **Socialist Review**, London, vol.18, n.3, 1997, 63 p.

BOUDON, R.; BOURRICAUD, F. **Dicionário crítico de sociologia**. São Paulo: Ática, 652 p.

BOWKER, J. **Para entender as religiões**. São Paulo: Ática, 2000, 200 p.

BRANDÃO, C. R. **A canção das sete cores: educando para a paz**. São Paulo: Contexto, 2005a, 220 p.

_____. **Aprender o amor: sobre um afeto que se aprende a viver**. Campinas: Papirus, 2005b, 223 p.

_____. **O que é educação?** São Paulo: Brasiliense, 2007, 117 p.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação - LDB**. Brasília, DF, 1996.

_____. Decreto nº 3.847, de 26 de junho de 2001. Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008. Brasília, DF, 2010.

BRUM, E. *Vamos precisar de um balde maior*. El País, consulta on line realizada em 02/02/2105. http://brasil.elpais.com/brasil/2015/02/02/opinion/1422883484_909975.html

BURKHARD, G. **Biográficos: estudos da biografia humana**. São Paulo, 2006, 255 p.

CAMARGO, T. G., CALLONI, H. *O sagrado e o profano presentes na festa de Iemanjá: uma leitura possível de educabilidade ambiental*. **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, vol.28, 344-356, jan-jun 2012.

CAMPBELL, J. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990, 242 p.

_____. **O herói de mil faces**. São Paulo: Cultrix, 1996, 414 p.

_____. **Isto é tu: redimensionando a metáfora religiosa**. São Paulo: Landy, 2002, 230 p.

CAPRA, F. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Cultrix, 1996, 256 p.

_____. **Pertencendo ao universo: explorações na fronteira da ciência e espiritualidade**. São Paulo: Cultrix/Amaná, 2004, 200 p.

CAPUTO, S. G. *O estado do Rio não é laico*. Site Carta Maior. Em: www.cartamaior.com.br/?/Opinio/O-Estado-do-Rio-nao-e-laico/21998 (consultado em: 10/01/2011)

CARIDE, J.A e MEIRA, P.A. **Educação ambiental e desenvolvimento humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, 302 p.

CARVALHO, I. C. M. **Educação ambiental: a formação do sujeito ecológico**. São Paulo: Cortez, 2004, 256 p.

_____. *Qual educação ambiental? Elementos para um debate sobre educação ambiental popular e extensão rural*. In: **Revista de agroecologia e desenvolvimento rural sustentável**, Porto Alegre, v.2, n.2, abr/jun, 2001.

CARVALHO, I. C. M.; STEIL, C. A. *A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade*. In: **Ambiente & Sociedade**, Campinas, v.XI, n.2, p.289-305, jul-dez 2008.

_____. *Natureza e imaginação: o deus da ecologia no horizonte moral do ambientalismo*. In: **Ambiente & Sociedade**, Campinas, v.XVI, n.4, p.103-120, out-dez 2013.

CARVALHO, I. C. M.; STEIL, C. A.; PASTORI, E. O. *Educação ambiental no Rincão Gaia: pelas trilhas da saúde e da religiosidade numa paisagem ecológica*. In: **Educação**, Porto Alegre, v.33, n.1, p.54-64, jan-abr 2010.

CARVALHO, I. C. M.; BORGES, M. G. *O grupo de Pesquisa Cultura, Ambiente e Educação: apresentação e referências teórico metodológicas*. In: **Pesquisa em Educação Ambiental**, vol.5, n.2, p.49-58, 2010.

CHARLES, S. **É possível viver o que eles pensam?** São Paulo: Barcarolla, 2006, 220 p.

COLEMAN, M. **The essential Santayana: selected writings**. Bloomington: Indiana University Press, 2009, 696 p.

COMTE-SPONVILLE, A. **Uma educação filosófica**. S. Paulo: Martins Fontes, 2001, 449 p.

_____. **Apresentação da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 165 p.

_____. **O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, 191 p.

_____. **Viver**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, 371 p.

_____. **A vida humana**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009a, 104 p.

_____. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009b, 392 p.

COMTE-SPONVILLE, A; FERRY, L. **A sabedoria dos modernos**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 559 p.

COUTO, M. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, 264 p.

CRUTZEN, P. *Geology of Mankind*. **Nature**, 2002, vol.415., n.3, p.23

CUNHA, L. A. *O Sistema Nacional de Educação e o ensino religioso nas escolas públicas*. **Educação e Sociedade**. 2013, vol.34, n.124.

CZAPSKY, S. **Os diferentes matizes da Educação Ambiental no Brasil: 1997-2007**. Brasília: MMA, 2008, 290 p.

DANOWSKY, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins.** Florianópolis: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014, 176 p.

DEWEY, J. **A common faith.** New Heaven & London: Yale University Press, 2013, 120 p.

DEVALL, B. **Simple in means, rich in ends: practising deep ecology.** Salt Lake City: Gibbs M. Smith, 1988, 224 p.

DEVALL, B.; SESSIONS, G. **Deep ecology: living as if nature mattered.** Salt Lake City: Gibbs Smith, 267 p.

DUBOS, R. J. **Um deus interior.** São Paulo: EDUSP, 1975, 188 p.

DUMANOSKI, D. **The end of the long summer.** New York: Crown, 2009, 311 p.

DURNIG, A. T. *Are we happy yet?* In: ROSZAK, T., GOMES, M. E., KANNER, A. D. (Ed.). **Ecopsychology: restoring the Earth, healing the mind.** San Francisco: Sierra Club, 1995, 338 p.

DUKAS, H.; HOFFMAN, B., (Ed.). **Albert Einstein, the human side: New Glimpse from his archives.** Princeton: Princeton Univ., 1981, 167 p.

ECO, U.; MARTINI, C. M. **Em que creem os que não creem?** Rio de Janeiro: Record, 2011, 156 p.

EINSTEIN, A. **The world as I see it.** Secaucus: The Citadel Press, 1999, 128 p.

ELGIN, D. **Simplicidade voluntária.** São Paulo: Cultrix, 1993, 208 p.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992, 191 p.

ESQUIROL, J. M. **O respeito ou o olhar atento: uma ética para a era da ciência e da tecnologia.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, 147 p.

FERRARO JÚNIOR, L. A. *Recifes, arquipélagos, faróis, portos: navegando no oceano das incertezas da educação ambiental.* In: LOUREIRO, C. F. B., LAYRARGUES, P. P.,

CASTRO, R. S. **Pensamento complexo, dialética e educação ambiental**. S.Paulo: Cortez, 2006, 213 p.

FERREIRA-SANTOS, M. **Crepusculario: conferências sobre mitohermenêutica e educação em Euskadi**. São Paulo: Zouk, 2005, 207 p.

_____. FERREIRA-SANTOS, M. *O Sagrado e a religiosidade na educação: caminhando com Nikolay Berdyaev*. In: **Educação & Religiosidade: imaginários da diferença**. João Pessoa: Ed. Universitária da UFPB, 2010.

FERREIRA-SANTOS, M.; ALMEIDA, R. **Aproximações do imaginário**. São Paulo: Képos, 2012, 176 p.

FERRY, L. **A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem**. Rio de Janeiro: Diefel, 2009, 252 p.

_____. **O homem deus: ou o sentido da vida**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010, 210 p.

_____. **Aprender a viver: filosofia para os novos tempos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010, 318 p.

_____. **A revolução do amor: por uma espiritualidade laica**. Rio de Jan.: Objetiva, 2012, 359 p.

FISCHMANN, R. *A proposta de concordata com a Santa Sé e o debate na Câmara Federal*. In: **Educação e Sociedade**. Campinas, vol.30, n.107, maio-ago 2009.

_____. *Escola pública não é lugar de religião*. Revista Nova Escola, on-line. Disponível: www.revistaescola.abril.com.br/politicas-publicas/legislacao/acordo-ensino-religioso-504521.shtml (consultado em: 10/01/2011)

FREINET, C. **Pedagogia do bom senso**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, 153 p.

FREIRE, P. **Educação e mudança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, 79 p.

_____. **Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2003, 165 p.

GADOTTI, M. **Pedagogia da Terra**. São Paulo: Peirópolis, 2000, 217 p.

GAUTHIER, J. *Corpo sem órgãos e bem-aventurança ambiental: por uma epistemologia da vacuidade*. **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, vol.25, jul-dez 2010.

GIACOIA, O. *Ética e sociedade*. In: **Pesquisa em Educação Ambiental**, vol.3, n.1, p.13-32, 2008.

GOERGEN, P. *A ética e o futuro da humanidade: considerações críticas sobre educação ambiental*. **Pesquisa em Educação Ambiental**, vol.9, n.1, p.10-23, 2014.

GOLDSMITH, E. **The way: an ecological world-view**. Boston: Shambala, 1993, 442 p.

GOTTLIEB, R. S. (Org.). **This Sacred Earth: religion, nature, environment**. New York & London: Routledge, 1996, 673 p.

_____. **Spirituality: what it is and why it matters**. New York: Oxford Univ. Press, 2013, 241 p.

GRÜN, M. **Ética e educação ambiental: a conexão necessária**. São Paulo: Papyrus, 1996, 120 p.

_____. *A pesquisa em ética na educação ambiental*. **Pesquisa em Educação Ambiental**, vol.2, n.1, p. 185-206, 2007.

GUIMARÃES, M. **Educação Ambiental: no consenso um embate?**. Campinas: Papyrus, 2000, 94 p.

GURDJIEFF, G.I. **Views from the real world**. New York: Dutton, 1975, 288 p.

GUSDORF, G. **Professores para quê?** Santos: Martins Fontes, 1970, 318 p.

_____. **Mito e metafísica**. São Paulo: Convívio, 1980, 310 p.

GYATSO, T. (Dalai Lama). **Uma ética para o novo milênio**. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, 256 p.

HARRIS, S. **A morte da fé**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, 387 p.

HARRISON, P. **Elements of Pantheism: Religious reverence of Nature and the Universe**. Coral Springs: Llumina Press, 2004, 110 p.

HERMÓGENES, Prof. **Canção universal**. Rio de Janeiro: Record, 1979, 198 p.

HEELAS P; WOODHEAD, L. **The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality**. Oxford: Blackwell, 2005, 226 p.

HOBBSAWM, E. **Era dos extremos: o breve século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.562.

HOFFMAN, E. **Visions of innocence**. Boston & London: Shamballa, 1992, 190 p.

HOLLIS, J. **Os pantanais da alma: nova vida em lugares sombrios**. São Paulo: Paulus, 1998, 206 p.

_____. **Rastreando os deuses: o lugar do mito na vida moderna**. São Paulo: Paulus, 1997, 219 p.

_____. **Nesta jornada que chamamos vida: vivendo as questões**. São Paulo: Paulus, 2004, 186 p.

HUXLEY, A. **A filosofia perene**. São Paulo: Globo, 2010, 448 p.

JACOBI, P. R. *Educação ambiental: o desafio da construção de um pensamento crítico, complexo e reflexivo*. **Educação e Pesquisa**. São Paulo, v.31, n.2, p.233-250, maio-ago 2005

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. S.Paulo: Martins Fontes, 1986, 1440 p.

JAPPE, A. *Protestos: falta um horizonte pós-capitalista*. Site: Outras Palavras. Disponível em: <http://outraspalavras.net/posts/protestos-falta-um-horizonte-pos-capitalista/>

JARES, X. R. **Pedagogia da convivência**. São Paulo: Palas Athena, 2008, 239 p.

JORNAL UTOPIA: informativo do Centro Paulo Freire, ano VIII, 2007, n.17, p.3

JUNG, C. G. **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 1978, 115 p.

Modern man in search of a soul. London: Routledge Classics, 2005, 264 p.

_____. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010, 316 p.

KIBBLE, D. G. *Spiritual development, spiritual experience, spiritual education*. In: BEST, R. (Ed.) **Education, spirituality and the whole child**. New York: Cassel, 1996, 354 p.

KING, U. **The search for spirituality: our global quest for meaning and fulfilment**. London: Canterbury, 2009, 244 p.

KRISHNAMURTI, J. **A educação e o significado da vida**. São Paulo: Cultrix, 1973, 134 p.

_____. **Natureza e meio ambiente**. Lisboa: Edições 70, 1997, 120 p.

KUMAR, S. *Reverence for life*. In: CADMAN, D. & CAREY, J. **A sacred trust: ecology and spiritual vision**. London: Temenos Academy & The Prince's Foundation, 2002, 185 p.

_____. *Verbete: Schumacher, Ernest Friedrich*. In: TAYLOR, B. (edit.) **Encyclopedia of Religion and Nature**. (2 volumes). London: Continuum, 2008, 1.875 p.

LACROIX, M. **A Ideologia do New Age**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, 128 p.

LAYRARGUES, P. P.; LIMA, G. F. C. *As macrotendências político-pedagógicas da educação ambiental brasileira*. In: **Ambiente e Sociedade**, São Paulo, v. XVIII, n.1, p.23-40, jan/mar 2014.

LOUV, R. **Last child in the woods: saving our children from nature-deficit disorder**. London: Atlantic Books, 2010, 388 p.

LYNCH, G. **The New Spirituality: an introduction to progressive belief in the twenty-first century**. New York: I. B. Tauris, 2007, 218 p.

LOUREIRO, C. F. B. **Trajetórias e fundamentos da Educação Ambiental**. São Paulo: Cortez, 2004, 150 p.

LOVELOCK, J. **As eras de Gaia: a biografia da nossa Terra viva**. Rio de Janeiro: Campus, 1991, 236 p.

_____. **Gaia: um novo olhar sobre a vida na Terra**. Lisboa: Edições 70, 2001, 163 p.

MACY, J. *The greening of the Self*. In: BADINER, A. H. **Dharma Gaia: a harvest of essays in buddhism and ecology**. Berkeley: Parallax, 1990, 265 p.

MAESTRO, M. P. K. **A percepção do sagrado na educação ambiental: uma abordagem complexa e transdisciplinar.** Vitória, 2007, p.183, Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo,

MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível.** Petrópolis: Vozes, 1998, 196 p.

MAGALHÃES, H. G. D. *O conceito de gestão escolar na ecopedagogia.* **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, vol.17, p.262-273, julho a dezembro de 2006.

MAGNANI, J.G.C. **Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole.** São Paulo: Studio Nobel, 1999, 143 p.

MANIFESTO DOS PIONEIROS DA EDUCAÇÃO NOVA, 1932. Em: www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me4707.pdf (consultado em 15/11/2010)

MARCOMIM, F. E. *Educação Ambiental: uma incursão na percepção ambiental e na sensibilização imagética.* In: **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, vol.31, n.2, p. 106-126, jul-dez 2014.

MARCONDES, L.R.L; SEEHABER, L.C. *A identidade do Ensino Religioso: do rito cristão na história da educação brasileira.* In: **Revista Educação em Movimento**, Curitiba, v. 3, n. 9, p.17-28, set./dez. 2004.

MARIN, A. A. *A natureza e o outro: ética da compaixão e educação ambiental.* In: **Pesquisa em Educação Ambiental**, v.2, n.2, p.11-27, 2007.

MARGULIS, L. *Os primórdios da vida: os micróbios têm prioridade.* In: THOMPSON, W. I. **Gaia: uma teoria do conhecimento.** São Paulo: Gaia, 2001, 203 p.

MARGULIS, L & SAGAN, D. **O que é vida?.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002a, 289 p.

_____. **Microcosmos: quatro bilhões de anos de evolução microbiana.** São Paulo: Cultrix, 2002b, 248 p.

MARSHALL, P. **Nature's web: An exploration of ecological thinking.** London: Simon & Schuster, 1992, 513 p.

MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna.** São Paulo: Paulinas, 1995, 493 p.

MATHEWS, F. *Ecologia Profunda*. In: JAMIESON, D. (Coord.). **Manual de Filosofia do Ambiente**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, 523 p.

McGRATH, A. **The re-enchantment of nature**. London: Hodder & Stoughton, 2003, 214 p.

MATURANA, H. **Emoções e linguagem na Educação e na Política**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, 98 p.

MATURANA, H.; VARELA, F. **A árvore do conhecimento**. Campinas: Psy II, 1995, 281 p.

McLAUGHILIN, T. H. *Education of the whole child?* In: BEST, R. (Ed.) **Education, spirituality and the whole child**. New York: Cassel, 1996, 354 p.

MEIRELES, C. **Crônicas de Educação**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, 322 p.

MILLER, J. P., et al. **Holistic learning and spirituality in education**. New York: State Univ. of New York, 2005, 250 p.

MORIN, E. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, 344 p.

_____. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, 128 p.

_____. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2008, 177 p.

_____. **O método: 1. A Natureza da Natureza**. Lisboa: Europa-América, 1997, 364 p.

MORIN, E. KERN, B. **Terra-Pátria**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, 209 p.

MOURÃO SÁ, L. *Pertencimento*. In: FERRARO JÚNIOR, L. A. (Org.) **Encontros e Caminhos: formação de educadoras(es) ambientais e coletivos educadores**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2005, 359 p.

MUSA, C. I., OLIVEIRA, L. B., VIEIRA, R. *Educação ambiental e religião: percepções e perspectivas a partir das denominações religiosas cristãs da sub-bacia do Ribeirão Araranguá em Blumenau/SC*. **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, vol.16, p.71-84 jan-jun 2006.

NAESS, A. **Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy.** Cambridge: Cambridge Univ., 1989, 223 p.

_____. *The shallow and the deep, long-range ecology movement: a summary.*

_____. *The Apron Diagram.*

In: DRENGSON, A. & INOUE, Y. **The deep ecology movement. An introductory anthology.** Berkeley: North Atlantic Books, 1995, 293 p.

_____. *Deepness of questions and the Deep Ecology movement.*

_____. *The deep ecological movement: some philosophical aspects.*

_____. *Self-Realization: an ecological approach to being in the world.*

In: SESSIONS, G. (og). **Deep ecology for the 21st century.** Boston: Shambhala, 1995, 488 p.

_____. *Deep ecology in good conceptual health.* In: **THE TRUMPETER**, vol.3, n.4, October 1986, 37 p.

_____. *Deep ecology for the Twenty-Second Century.* In: DREGSON, A.; DEVALL, B. **Ecology of wisdom: writings by Arne Naess.** Berkeley: Counterpoint, 2008, 339 p.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência.** São Paulo: Companhia das Letras, 368 p.

NEEDLEMAN, J. **O coração da filosofia.** São Paulo: Palas Athena, 1991, 223 p.

NOVAES, R. *Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares.* **Estudos avançados**, São Paulo, vol.18, n.52, p. 321-330, 2004.

OELSCHLAEGER, M. **The idea of wilderness.** New Haven: Yale University, 477 p.

OTTO, R. **O sagrado.** São Leopoldo/Petrópolis: EST/Sinodal/Vozes, 2007, 224 p.

OUTHWAITE, W. e BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento social do século XX.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, 970 p.

PAIVA, J. G. *Psicologia da Religião, Psicologia da Espiritualidade: Oscilações conceituais de uma (?) disciplina.* In: AMATUZZI, M. M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade.** São Paulo: Paulus, 2005, 240 p.

_____. *Espiritualidade e qualidade de vida: pesquisas em Psicologia.* In: TEIXEIRA, E. F. B; MÜLLER, M. C., SILVA, J. D. T. (Orgs.). **Espiritualidade e Qualidade de Vida.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, 224 p.

PANZINI, R.G. et al. *Qualidade de vida e espiritualidade*. **Revista de Psiquiatria Clínica**. 34, supl 1; 105-115, 2007.

PASSOS, L. A. *Metodologia da pesquisa ambiental a partir da Fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty*. **Pesquisa em Educação Ambiental**, vol.9, n.1, p.38-52, 2014.

PELIZZOLI, M. L. **Correntes da ética ambiental**. Petrópolis: Vozes, 2002, 121 p.

PESSINI, L. e BARCHIFONTAINE, C. P. (orgs.) **Buscar sentido e plenitude de vida: bioética, saúde e espiritualidade**. São Paulo: Paulinas, 2008, 310 p.

PESSOA, F. **Poesia completa de Alberto Caetano**. SPaulo: Companhia de Bolso, 2005, 264 p.

PIERUCCI, A. F. *Reencantamento e dessecularização: A propósito do autoengano em sociologia da religião*. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, v. 49, p. 99-117, 1997.

_____. *Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000*. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

RODGER, A. *Human spirituality: towards an educational rationale*. In: BEST, R. (Ed.) **Education, spirituality and the whole child**. New York: Cassel, 1996, 354 p.

ROLSTON, H. *Scientific Inquiry*. In: VAN NESS, P. H. (Org.) **Spirituality and the secular quest**. (World Spirituality. vol.22). New York: Crossroad, 1996, 562 p.

RORTY, R. **Uma ética laica**. Introdução: Gianni Vattimo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, 44 p.

ROTHENBERG, D. *Introduction: Ecosophy T: from intuition to system*. NAESS, A. **Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy**. Cambridge: Cambridge Univ., 1989, 223 p.

SAGAN, C. **Pálido ponto azul**: Uma visão do futuro da humanidade no espaço. São Paulo: Companhia das Letras, 1996a, 491 p.

_____. **O mundo assombrado pelos demônios**: A ciência vista como uma vela no escuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b, 448 p.

_____. **Contact**. London: Orbit, 2002, p.428

SANTOS, B. S. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2006, 512 p.

SAUVÉ, L. *Uma cartografia das correntes em Educação Ambiental.* In: SATO, M.; CARVALHO, I.C.M., (orgs.). **Educação ambiental.** Porto Alegre: Artmed, 2005, p.17-44.

SCHWEITZER, A. **Filosofía de la civilización.** Buenos Aires: Editorial Sur, 1962, 390 p.

SESSIONS, G. (org.). **Deep ecology for the 21st century.** Boston: Shambhala, 1995, 488 p.

SHELDRAKE, P. **Spirituality: a very short introduction.** Oxford: Oxford Univ. Press, 2012, 133 p.

SINGER, P. **Vida ética.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, 420 p.

SIQUEIRA, D. **Religião, religiosidade. Indivíduo e Sociedade.** Estudos de Sociologia, v.18, p. 117-134, 2013.

SOLOMON, R. **Espiritualidade para cétricos.** S. Paulo: Civilização Brasileira, 2003, 350 p.

SPERANZA, A. **Ecología profunda y autorrealización: introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess.** Buenos Aires: Biblos, 2006, 125 p.

STUMPF, B. O., WOLF, D. R., FERNANDES, P. R. M., KOCH, V. *Diálogos entre percepções ambientais Mbya Guarani e a educação ambiental.* **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, vol.31, n.2, p.140-160, jul-dez 2014.

SWAMP, Chief J. *Remembering the ancient path: the Original Instructions and the Earth Charter.* In: CORCORAN, P. B.; WOHLPART, J. (Ed.). **A voice for Earth: americans writers respond to the Earth Charter.** Athens: Univ. of Georgia, 2008, 157 p.

SWIMME, B. **O universo é um dragão verde: uma história cósmica da criação.** São Paulo: Cultrix, 1991, 159 p.

_____. **O coração oculto do Cosmos.** São Paulo: Cultrix, 2004, 144 p.

TACEY, D. **The spirituality revolution**. London & New York: Routledge, 2007, 250 p.

TARDAN-MASQUELIER, Y. C. G. **Jung: a sacralidade da experiência interior**. São Paulo: Paulus, 1994, 221 p.

TAYLOR, B. *Earth and Nature-based Spirituality (Part 1): from deep ecology to radical environmentalism*. **Religion**, 31, n.2, 2001, p.175-193.

_____. **Dark Green Religion: nature, spirituality and the planetary future**. Berkeley: University of California Press, 2010, 338 p.

_____. (edit.) **Encyclopedia of Religion and Nature**. (2 volumes). London: Continuum, 2008, 1.875 p.

TAYLOR, C. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010, 930 p.

THE TRUMPETER, vol.3, n.4, Outubro 1986, 37 p. Disponível em: <http://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/article/viewFile/579/1241>

THOMAS, K. **O homem e o mundo natural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, 454 p.

TORRES, J. R. **Educação Ambiental Crítico-Transformadora e Abordagem Temática Freireana**. Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010, 456 p.

TRISTÃO, M. *Abordagens teóricas e metodológicas do grupo de pesquisa em educação ambiental da UFES: estudos desde a complexidade*. **Pesquisa em Educação Ambiental**, vol.5, n.2, p.119-125, 2010.

TUCKER, M.E. *Learning to see the stars: the Earth Charter as a compass for the new century*. In: CORCORAN, P. B.; WOHLPART, J. (Ed.). **A voice for Earth: americans writers respond to the Earth Charter**. Athens: Univ. of Georgia, 2008, 157 p.

UNGER, N. M. **O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 2000, 94 p.

VALLE, J. E. R. *Religião e Espiritualidade: um olhar psicológico*. In: AMATUZZI, M. M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005, 240 p.

VAN NESS, P. H. (Org.) **Spirituality and the secular quest.** (World Spirituality. vol.22). New York: Crossroad, 1996, 562 p.

VITTACHI, A. **Earth conference one: sharing a vision for our planet.** Boston: Shambhala, 1989, 146 p.

ZIMMERMAN, M. **Contesting Earth's future: Radical Ecology and Postmodernity.** California: Univ. of California Press, 1994, 447 p.

ZOHAR, D; MARSHALL, I. **QS: Inteligência espiritual.** Rio de Jan.: Record, 2002, 349 p.

YOGANANDA, P. **O vinho do místico: O Rubaiyat de Omar Khayyam.** Singapura: Self-Realization Fellowship, 1998, 251 p.

YUS, R. **Educação integral: uma educação holística para o século XXI.** Porto Alegre: Artmed, 2002, 269 p.

WATTS, A. **Tao: o curso do rio.** São Paulo: Pensamento, 1991, 174 p.

WHITE, J. *Education, spirituality and the whole child: a humanist perspective.* In: BEST, R. (Ed.) **Education, spirituality and the whole child.** New York: Cassel, 1996, 354 p.

WHITE, L. *The historical roots of our ecological crisis.* In: GOTTLIEB, R.S. (Org). **This Sacred Earth: religion, nature, environment.** New York & London: Routledge, 1996, 673 p.

WHITNEY, E. Verbete: *White, Lynn.* In: TAYLOR, B. **Encyclopedia of Religion and Nature.** (2 volumes). London: Continuum, 2008, 1.875 p.

WILSON, E. **O futuro da vida.** Rio de Janeiro: Campus, 2002, 242 p.

WITTER, G. (org.). **Religiosidade: enfoques diversos.** Cotia: Ateliê Editorial, 2009, 173 p.

WOLMAN, R. N. **Inteligência espiritual.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, 329 p.