

O tempo da espiritualidade

The time of spirituality

El tiempo de la espiritualidad

Gláucia Rita Tittanegro*

RESUMO: O retorno à espiritualidade aparece como uma novidade dos anos 90: reserva-se a ela um lugar na economia da casa. Este artigo tentará apresentar algumas reflexões filosóficas sobre a noção de espiritualidade, partindo, primeiramente, da noção de espírito de maneira geral, para então se debruçar sobre as contribuições de autores como Hannah Arendt, Henri Bergson, Emmanuel Lévinas para o argumento. Assim, a espiritualidade manifestar-se-á como o momento do estar à toa, isto é, como a tendência que nos impulsiona para a diminuição da velocidade, a tendência do *tomar tempo para* o outro. Ela é por conseguinte o abandono de si mesmo ou o momento da dádiva.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritualidade. Tempo. Dádiva.

ABSTRACT: The return to spirituality appears as a new trend in the 1990s: to spirituality is reserved a place to home economy. This article will try to present some philosophical reflections on the notion of spirituality, beginning with a general notion of spirit and then considering the contributions of authors such as Hannah Arendt, Henri Bergson, and Emmanuel Lévinas for the discussion of this subject. Spirituality will this way turn out to be the moment of being at leisure, that is, as the trend that impels us to slow down, the trend to *reserve time for the other*. It is therefore a self-abandonment or the self-giving moment.

KEYWORDS: Spirituality. Time. Self-giving.

RESUMEN: La vuelta a la espiritualidad aparece como nueva tendencia en los años 1990: a la espiritualidad se reserva un lugar en la economía casera. Este artículo intentará presentar algunas reflexiones filosóficas acerca de la noción de espiritualidad, comenzando con una noción general del espíritu y entonces considerando las contribuciones de autores como Hannah Arendt, Henri Bergson y Emmanuel Lévinas para la discusión del asunto. La espiritualidad se mostrará entonces como el momento de no-acción, es decir, como la tendencia que nos impulsa a reducir la actividad, la tendencia de reservar un rato para el otro. Es por lo tanto un abandono de uno mismo o el momento de donación de uno mismo.

PALABRAS LLAVE: Espiritualidad. Tiempo. Donación de uno mismo.

Justificativa

Chamou-me a atenção uma reportagem de uma revista de decoração das bancas de jornal: os anos 90 marcam a volta da espiritualidade para o interior da casa. Devido à agitação e ao estresse da vida nas cidades grandes, busca-se na própria casa a meditação, o assomo à transcendência. Não por acaso a decoração passa a sofrer uma influência marcante do Oriente: a casa deve se encher de luz (temos um renovado interesse pelas velas de todas as cores, formas e tamanhos), de natureza (o bambu mossô traz um toque de natureza calma e pacata

e o aproveitamento, ou melhor, a transformação do espaço externo em lugar de convivência tranqüila é exigência de todo projeto paisagístico hoje), de leveza (as sedas e os tecidos naturais dão o toque especial) e de aconchego (muitas almofadas em todos os cantos da casa). Assim, a casa deve reservar um espaço à espiritualidade.

É também dessa época o grande interesse por uma culinária que permita o encontro consigo mesmo e a meditação. O comer mais saudável assume, por assim dizer, a conotação da purificação do corpo e, por conseguinte, do espírito. É de novo o Oriente a indicar a dire-

ção, e os ingredientes das culinárias orientais invadem os mercados, as feiras, os restaurantes e as casas.

Dedicar mais tempo à refeição é uma forma de dedicar mais tempo à transcendência... desde todos os tempos. Os rituais de comunhão perpassam todas as religiões. É o momento da partilha, da doação, da vida. A espiritualidade aparece intrinsecamente ligada ao alimento e à hospitalidade da casa. Quem acolhe o visitante acolhe o Outro.

Nos interiores do Brasil, acolhia-se a visita com o cafezinho, sinal das boas-vindas, símbolo da comunhão do pouco com o muito. Também nos interiores das casas, o

* Filósofa. Doutora em Filosofia pela Universidade Gregoriana de Roma. Coordenadora do Curso de Filosofia do Centro Universitário São Camilo. E-mail: filosofia@scamilo.edu.br

lugar reservado à imagem dos santos, já era “sagrado”, isto é, devia existir. A casa era o lugar das novenas, dos terços, do encontro com os mortos, da elevação do espírito.

Assim, a espiritualidade que parecia ser a boa-nova dos anos 90, surge como a “maturidade do velho”.

Uma outra coisa que me chama a atenção é o interesse sempre crescente por novas formas de religião: os templos assumem o aspecto do lugar de trabalho, do comércio e, portanto, fazem parte de uma economia agitada e estressada. Eles estão localizados no caminho da casa para o trabalho e vice-versa. O momento da elevação espiritual é favorecido por uma música mais alta que o barulho da cidade, por um canto que abafe os rumores externos e favoreça o encontro. Poderíamos dizer que é o barulho como uma outra forma de silêncio? Ousaríamos um palpite de que a divisão das classes sociais aparece também na maneira de se buscar a espiritualidade. Este não é o nosso argumento nesta reflexão, mas pode ser tema de uma boa pesquisa do religioso na vida social das grandes cidades.

Finalmente, há um outro ponto que me vem tocando profundamente nas aulas de Bioética com profissionais de saúde. Trata-se do crescente anseio destes profissionais pela questão da espiritualidade. Busca-se desenvolver trabalhos que expliquem a relevância da espiritualidade na cura e no cuidado dos pacientes.

Para mim, estes aspectos da vida humana — a decoração da casa, a culinária e o cuidado profissional com a saúde —, que giram em torno do tema da espiritualidade, parecem demonstrar uma sede de referencial, uma procura de sentido, um chamado à humanização do humano. Por isso, a reflexão sobre a espiritualidade já justifica um

estudo mais aprofundado do tema e uma contribuição, ainda que exígua da filosofia aos vários campos do saber humano que buscam o seu sentido.

A noção de espírito

Antes de adentrarmos na questão filosófica, é preciso averiguar o que se entende quando se fala *espírito*.

O dicionário de nossa língua oferece vários significados para este termo, como p. ex.: a parte imaterial do ser humano, a alma; o espírito é entendido também como uma entidade sobrenatural ou imaginária, como os anjos ou os demônios, p. ex., ou mesmo os fantasmas e os duendes das crendices populares. Ouve-se histórias sobre espíritos que habitam casas abandonadas, os gritos dos que já morreram (na hipótese da casa ter sido vítima de um incêndio), as correntes arrastadas pelos escravos que habitavam um edifício colonial, etc.

Um outro significado evidenciado pelo dicionário é aquele de espírito como sendo pessoa dotada de inteligência ou bondade acima do comum.

O espírito é, ainda, identificado com a imaginação, com a inteligência, com a engenhosidade e com a finura. Enquanto inteligência, o espírito está ligado à faculdade de entender, de conhecer, de significar, ou seja, de oferecer um sentido às coisas. O espírito é, por isso, a idéia, o pensamento e aquilo que a filosofia chama de *representação* do objeto pelo sujeito. Escuto alguém serrando algo e faço, reproduzo, represento a idéia de que se está serrando um ferro (pelo tipo de barulho feito pela serra); logo imagino um cano que necessitava ser reparado. Esta imaginação pode se verificar na realidade ou não, mas formou-se uma idéia em minha cabeça e esta idéia é a minha repre-

sentação, ou seja, uma experiência ou vivência de mundo singular. O espírito, portanto, está vinculado à *singularidade* do sujeito.

Retomemos o primeiro significado oferecido pelo dicionário: espírito é a parte imaterial do ser humano. Esta primeira noção já está muito arraigada em nossa cultura ocidental. Poderíamos estender tal afirmação para fora do ocidente, mas prefiro restringir esta reflexão à maneira de ser e de viver que conhecemos mais de perto. Embora também aqui as formas de viver e de ser correspondam a uma pluralidade, é possível identificar alguns pontos comuns. Um desses pontos é, sem dúvida, o dualismo entre corpo-alma, corpo-espírito ou corpo-mente. Este dualismo tem o seu berço na Grécia, já com seus primeiros filósofos, e tornou-se um dos principais temas da reflexão durante toda nossa história.

Dedicamos muito tempo à divisão entre matéria e forma, às duas substâncias que compõem nossa realidade e um dos resultados deste tempo empregado foi a necessidade de se perceber se a forma poderia ser chamada indistintamente de alma, espírito, mente.

O termo grego para alma é *psyché*. O psiquismo é a dimensão interior, uma profundidade exterior ao mundo, já que este é o que está fora de nós; e quando falamos no que está fora de nós falamos de *mundo* ou *realidade*. Mas aí poderíamos nos perguntar: se a realidade está fora, o que está dentro é irreal ou menos real? Esta questão me parece crucial, pois tem descrito a nossa forma de viver, sobretudo após a modernidade, na época em que Descartes percebe que é preciso também em Filosofia, assim como na Ciência, separar para entender. Formou-se, dessa maneira, o universo ou o pensamento cartesiano. Transitamos por este universo com tanta “intimidade” que acabamos

por denominar nossa ciência de Ciência Cartesiana.

Nas últimas décadas esta denominação tornou-se pejorativa, pois acentua o caráter da separação que fazemos entre matéria e forma, entre quantitativo e qualitativo. A ciência verdadeira, a partir de nossa concepção — e eu entendo que é importante enfatizar a paternidade desta ciência: ela é *nossa* ciência — é uma ciência quantitativa e, conseqüentemente, quantificável, separada da qualidade ou da forma. Nossa ciência cartesiana é uma ciência mecânica, orgânica e, assim, redutiva.

A duras penas percebemos, também nestas últimas décadas, que esta separação é a semente da desumanização do humano.

O detalhe curioso de nosso produto é a sua caracterização como cartesiano. Aqui parece que esquecemos completamente que uma das principais obras de Descartes é justamente as *Meditationes de prima philosophia*, ou seja, aquele tratado filosófico que tem a função de demonstrar a existência de Deus e a imortalidade da alma. Tal demonstração é possível, segundo Descartes, através do Cogito: o pensamento é o lugar da interioridade de um pensamento que pensa mais do que si mesmo, de uma idéia finita que acolhe o Infinito.

Ainda que não prove muita coisa, Descartes mostra com o seu percurso que é preciso separar para conhecer, mas o pensamento ou o espírito é aquilo que une. Então, a ciência cartesiana é também o lugar do Sujeito, do Qualitativo, o lugar daquele que pensa, sente, significa o mundo e as coisas.

A nossa ciência cartesiana se percebe as voltas com o não quantificável, com a presença do Não-Finito e, portanto, do *Infinito* em nós. É a descoberta do sujeito cartesiano e o sujeito cartesiano é aquele que se permite duvidar. Essa atividade

intelectual é a marca do cogito ou da alma das Meditações. E Lévinas, leitor de Descartes, entende esta marca como a preparação *demarcada* com a Verdade.

O pequeno percurso que desenvolverei dentro de filosofia, a seguir, deverá culminar justamente no pensamento de Emmanuel Lévinas, o filósofo conhecido como filósofo da alteridade. A escolha deste autor se legitima no fato de seu pensamento ter nos alertado para o fato de que a espiritualidade é ética ou relação Face a Face.

Vamos agora começar o nosso pequeno percurso dentro da filosofia. É preciso frisar que este não é um percurso histórico, mas uma possibilidade de oferecer simplesmente exemplos de pensadores que inspiraram o discurso destas páginas.

A Filosofia e a espiritualidade

O tema da espiritualidade é recorrente na Filosofia ocidental; basta pensar no título de algumas obras de grandes filósofos que são referências sempre: a mais conhecida, sem sombra de dúvida, é “A Fenomenologia do Espírito”, de Hegel; mas a “A Vida do Espírito”, de Hannah Arendt, a “Energia Espiritual”, de Henri Bergson, ou a “Análise do Espírito”, de Bertrand Russell, são também alguns nomes para esta questão. O que estes livros têm em comum é o foco na consciência do sujeito. Obviamente não vamos nos dedicar à leitura minuciosa e à comparação destes textos, pois isto seria tema para um tratado ou vários, mas vamos nos ater à inspiração sobre a relação da espiritualidade com a filosofia.

A busca recente ou renovada da filosofia também poderia ser fixada nos anos 90, como quer a revista de decoração.

O barulho e o frenesi são os indicativos da perda de consciência

que está muito ligada à morte do indivíduo. Certamente, não se trata da morte factual, mas daquilo que é entendido hoje como uma vida sem qualidade. Se qualidade é indicativo do sujeito, a vida sem qualidade — uma certa automação ou mecanicidade — é aquilo que representaria a alienação do sujeito, para lembrar Marx, ou a coisificação, o abandono do sujeito. Por isso entra em cena o discurso da morte: o sujeito humano, quando se torna coisa (pode ser até mesmo um robô), já não existe *enquanto* sujeito e, por conseguinte, está morto.

A morte é o fim do sujeito. Se é assim, dizer sujeito é dizer vida. A vida do sujeito, a vida para o sujeito é a possibilidade de qualificar, de valorizar, de dar sentido. A vida é consciência, pois, como queria Bergson: “quem diz espírito, diz, antes de tudo, consciência”. Bergson avança um pouco mais dizendo que “consciência significa inicialmente memória” e que memória nada mais é que “conservação e acumulação do passado no presente” (Bergson, 1996). Talvez não por acaso uma das doenças que mais preocupam as últimas décadas seja o mal de Alzheimer.

Mas vamos voltar à Filosofia. Dizíamos que a filosofia se coloca o problema da espiritualidade como sendo algo relacionado à consciência do sujeito. O próprio Descartes intitulou o escrito em que se dispôs a demonstrar a existência de Deus de *Meditações*. Isto nos é apontado por Hannah Arendt (Arendt, 1995). Como é que se chega à idéia de Deus? Descartes nos mostra que é através da idéia do sujeito, através do pensamento ou o Cogito que é a única coisa que não pode ser negada. Por meio do método cartesiano entendemos que, se se pudesse duvidar de tudo, haveria algo do qual não se poderia duvidar: pensamento.

O cogito, o pensamento, a consciência, a vida interior, a alma, a

psique, a mente parecem ter sido noções que indicaram sempre a direção do espírito na História da Filosofia Ocidental. Em seus 25 séculos de existência, a reflexão filosófica vem se debatendo sobre estas noções, sobre as suas diferenças e semelhanças, sobre seus conteúdos e formas. Houve grupos que se colocaram a favor de uma idéia da consciência como algo fundamental do sujeito. Houve grupos, ao contrário, que se opuseram a esta idéia. Poderíamos dizer que estas duas tendências ainda estão muito vivas dentro das disputas filosóficas. E Bertrand Russell, na “Análise do Espírito”, é um dos que defendem esta segunda idéia, a saber, de que a consciência não é algo fundamental.

Não pretendo entrar nestas disputas, mas concordo com Hannah Arendt que Merleau-Ponty tinha razão quando afirmava que: “O pensamento é fundamental porque não está fundado em nada, mas não fundamental porque com ele não chegamos a um fundamento no qual devemos nos basear e ali permanecer. Por princípio, o pensamento fundamental não tem fundo. Ele é, se se quiser, um abismo” (Arendt, 1995). Acredito que o pensamento é uma profundidade, um mergulho intenso e profundo, uma meditação, um encontro com o Outro na voz interior. Esta é a grande surpresa do sujeito — descobrir-se outro de si mesmo por surpreender-se pensando. É a novidade do cogito cartesiano. Ao mesmo tempo, esta surpresa de encontro é um momento de solidão que nos arrebatada da própria solidão. O pensamento é uma fala.

A Espiritualidade e o estar à toa

A espiritualidade desponta como o momento do não fazer nada ou o tempo do ócio. Assim, a meditação aparece como a pos-

sibilidade de tomar tempo para si mesmo, mas um tempo que necessariamente está voltado para um outro: fixar um ponto, pensar uma letra ou número, repetir uma jaculatória. Momentos “pontuais” do encontro com o outro que se torna propriedade de um Eu.

Hannah Arendt diz que o pensamento é um mergulho na vida interior e, portanto, uma retirada do mundo. Visto desta forma, o pensamento é um não fazer nada. Certamente, não é por acaso que um dos temas da atualidade seja justamente o ócio criativo. Se, como dissemos, a vida nas cidades é uma realidade frenética, onde o tempo é valioso — “o tempo vale ouro”, diz o senso comum — a tendência que nos puxa para a diminuição da velocidade, para o encontro consigo mesmo em um canto da casa é uma tendência à *vida do espírito* ou ao ócio criativo. Paramos porque é necessário ouvir uma outra voz. E por isso reservamos na casa um lugar para almofadas, velas, fontes de água, música suave, na esperança de encontrar a paz, isto é, o contrário do frenesi.

Mas o retirar-se para só pensar, para não fazer nada, é só aparentemente uma inatividade. As propostas orientais de um pensamento que na meditação esvazia-se no pensamento de um ponto, no murmúrio de uma letra, são formas de diminuir a atividade na própria atividade. Por conseguinte, batemos em retirada, nos apartamos do mundo, mas só aparentemente, pois o lugar do pensamento ainda é um mundinho interior. Arendt diz que “difícilmente poderemos evitar a questão do lugar ou da região para onde se dirige o movimento de subtração do mundo quando falamos na retirada do espírito como condição necessária a todas as atividades espirituais” (Arendt, 1995). Ela mostra que só lá no Sofista de Platão aparece claramente esta

questão: “Onde estamos quando pensamos?”.

Para a autora, se buscamos nos afastar é porque *queremos* nos retirar do mundo. A vontade ou o querer é o segundo momento da vida do espírito. É ela que nos distancia do barulho, da bagunça do exterior que se reflete no interior. Por isso, bater em retirada significa buscar uma ordem nova para as coisas. É o momento de arrumar a casa.

Contudo, arrumamos o interior para acolher alguém, um diferente de mim, ainda que seja a letra que pronunciamos ritmicamente, a música que penetra na alma, a luz que nos faz ver melhor. É o lugar do Outro no Mesmo. Colocar-se no lugar do outro é o momento do pensamento crítico, ou seja, aquele momento em que com muita propriedade dizemos: “no seu lugar se eu fosse você eu agiria assim”. Trata-se, para Arendt, do momento do julgar: pensar criticamente “consiste em uma empatia imensamente alargada, através da qual poderíamos saber o que passa de fato na cabeça dos outros” (Arendt, 1995).

A espiritualidade e a inteligibilidade

Na História da Filosofia Ocidental, o espírito vem identificado com o saber. Esta identificação é analisada e criticada em um texto de Emmanuel Lévinas intitulado “Transcendência e inteligibilidade”. Saber e ter consciência de si são os lugares onde a filosofia vai buscar o espírito.

O filósofo, diz Lévinas, dirige sua atenção àquilo que é vivido pelos seres humanos, àquilo que se costuma chamar de experiência de vida, àquilo que, portanto, o ser humano *sabe* ou tem consciência. Ao chamar à memória as experiências passadas, o ser humano adquire uma consciência de si ou uma autoconsciência. Habitualmente,

quando alguém nos confia algo que o perturba, ou mesmo quando estamos diante de um doente, costumamos evocar outras vivências que indiquem o estado passageiro desta situação que nos é apresentada no aqui e no agora. É uma tentativa de relativizar o presente com experiências do passado. É comum a narrativa de outras cirurgias diante de alguém que acaba de passar por esta intervenção, assim como é corriqueiro o ato de receitar remédios caseiros que se transmitem de geração em geração para àquelas enfermidades do dia-a-dia que acometem nossas existências. Este impulso quase natural de lembrar e de retomar na memória algo que nos “deu uma lição” parece confirmar os vários ditados populares: “a vida é o melhor mestre”, “vivendo e aprendendo”, etc.

As vivências são um ensinamento e como tal merecem a atenção do filósofo. Assim como o cientista que se debruça diante do microscópio para perscrutar o seu objeto, o filósofo se volta para o cotidiano da vida para tentar compreendê-lo. E dentre as experiências humanas ele encontra uma relação com Deus ou a experiência do religioso.

Se buscamos na memória um saber que nos autorize a troca de experiências indicando chás e tisanas para o indivíduo gripado que nos interpela, com a mesma naturalidade e autoridade evocamos a presença de Deus para aquele que sofre. E assim dizemos: “Deus sabe o que faz”, “para Deus nada é impossível”, “entregue na mão de Deus” e assim por diante.

A experiência religiosa é, por conseguinte, dotada de um saber, ou melhor dizendo, a experiência do religioso ou do Transcendente parece situar-se no campo dos saberes que vamos acumulando durante nossa vida.

Mas o que seria propriamente este *saber algo*?

Lévinas responde que “enquanto saber, o pensamento é a maneira na qual uma existência se reencontra no interior de uma consciência que não cessa de se identificar, sem ter que recorrer por isso a algum significado distinto e é Meu (ou o Eu): o Mesmo”. Em outras palavras: o pensamento é a capacidade de uma interiorização que transforma tudo em Mesmo; é como se a gente dissesse que o Eu incorpora o outro, isto é, o objeto observado, o vivido, as experiências. “O saber é uma relação do *Mesmo* com o *Outro* onde o Outro se reduz ao Mesmo e se esvazia de sua estranheza, onde o pensamento se refere ao outro, mas o outro não é mais outro enquanto tal e já é, então, o próprio, já é *meu*. Ele já não tem segredos ou é aberto à busca” (Lévinas, 1996).

O pensamento do outro é aquilo que em filosofia chamamos de *mundo* ou imanência. Se estamos no mundo, estamos no âmbito do temporal, daquele que era, é e será.

O tempo passa... e deixa suas marcas. São a elas que nos dirigimos quando evocamos a memória, a lembrança de experiências passadas. Este movimento de descida para uma profundidade ou para o pensamento que se apropria do mundo é o movimento do saber das coisas. Sócrates auxiliava seus discípulos a trazer à luz estes ensinamentos que estão na interioridade. Talvez daqui venha o sentido do Qoélet, o autor bíblico que diz que não há nada de novo sob o sol.

Não haveria nada de estranho, de desconhecido, de outro no mundo?

As marcas do tempo são as marcas de um saber que se acumula e que, portanto, é autônomo, mas que se percebe diante de um outro porque o tempo é aquilo onde as coisas se sucedem: no tempo temos o já visto ou o já vivido do passado e o ainda não visto do futuro – simultaneidade do que se tem (autonomia do saber) com a heteronomia

do que não se tem ainda (o mistério do Outro).

O passado e o futuro se encontram no presente. Diante do desconhecido do futuro evocamos uma memória do passado e nos expomos no presente. O presente é, então, uma abertura, uma doação de si, uma dádiva. Talvez por isso nossa presença diante do que sofre se converta tão rapidamente em fala: “para mim é assim”, “quando eu passei por isso, eu reagi ou pensei assim...”, “se fosse comigo”. O Eu é referencial a partir de um outro já vivido, já apropriado. Esta constante referência ao apropriado é que nos deixa sempre à beira do ateísmo, pois o ininteligível do inapropriado nos assusta. Tudo aquilo que nos permite “dar conta” ou “fazer a conta” — o Infinito — nos coloca em xeque. O “teísmo” ou o credo faz parte daquelas experiências que podemos evocar, daquele saber sobre Deus que explica a situação como um todo. Mas o sofrimento avassalador que faz vir à tona o inexplicável, aquele sofrimento que nos emudece, que nos torna tão sensíveis a todo e qualquer rumor, é o momento do a-teísmo, ou seja, da separação de um saber acumulado sobre Deus, sobre o religioso, sobre o transcendente.

O sofrimento atroz é o grito, o gemido, mas não a palavra. A impossibilidade de colocar em palavras o que sentimos é a impossibilidade da compreensão e do conhecimento. Sentir na pele não é o mesmo que conhecer, fazer-se uma razão, perceber. O sofrimento nos subjuga, nos submete, nos atormenta. Neste sentido, o sofrimento não tem fim nem começo, pois é como se perdêssemos a memória que explica, que compreende, que conhece.

Por isso, a espiritualidade é um abandono de si, uma abertura e não um fechamento no mundo interior. Se a espiritualidade vem apresentada pela filosofia como momentos

do pensar, da memória (porém não de um vagar sobre si mesmo), ela poderia também ser vista como a própria historicidade do sujeito.

Espiritualidade e Morte

Nas religiões, retomar a própria história no ato da confissão era uma forma de se colocar diante do julgamento do outro na busca de significado. O juízo, o terceiro momento da atividade espiritual, segundo Arendt, é o momento de rever-se criticamente, e para isso o pensamento se submete a um outro pensamento.

Este anseio de rever a própria história levou-nos, nos últimos dois séculos, a criar formas de cuidado com a interioridade, isto é, de terapias psicológicas na Psicanálise, na Psicologia e, recentemente, na Filosofia Clínica. Rever o tempo do sujeito é dar tempo ao espírito, resgatar a energia espiritual que se perde ou se passa com o tempo.

Na terapia, o indivíduo é convocado, por assim dizer, a rever a sua história, narrando-a. Na expressão “conte-me a sua história” está designada a relação face-a-face. Relatar a própria história é expor-se, desnudar-se, mas, ao mesmo tempo, responder a um chamado de significação. O significado de minha própria história encontra-se na relação com o outro.

Neste sentido, a busca de significado é um caminho de compreensão, de entendimento, de poder dar razão para além das razões.

Entretanto, nossa existência é cheia de contradições: de um lado, o tempo nos acrescenta uma bagagem e isso nos dá a idéia de um patrimônio, de uma riqueza acumulativa, à qual podemos recorrer para explicar nós mesmos, nossa história. Temos a impressão de um investimento garantido na bolsa de valores do que somos e do que esperamos para nós mesmos. E a

tentativa de explicação de si mesmo converte-se rapidamente em tentativa de explicação do outro, de assimilação e domínio da alteridade.

Mas o descompasso do tempo nos abandona ao inexplicável, ao Mistério. Não sabemos o que será o amanhã e toda nossa bagagem se converte na miséria do não-saber, na impossibilidade do compreender ou do tomar com as mãos os rumos da própria vida.

O outro ou a morte, possibilidade concreta ou a única certeza permitida pelo futuro, é a possibilidade do encontro com um Outro que não se absorve no Mesmo, que permanece *Absolutamente Outro*. Devemos atentar para o fato de que aqui não se trata da morte do Eu, da Minha morte, pois isto denotaria uma nova preocupação consigo mesmo, ou seja, o fechamento do círculo do Eu que sai de si e volta a si. A morte é um outro, um absoluto que quando se instala Eu já não está mais aqui para “contar a história”.

Assim, quem “conta um conto” (ainda que aumento um ponto!) só o faz em vida. E a vida é a própria invocação a contar a própria história, fazendo-a, produzindo-a. A nossa história é como tecer um pulôver no qual já se está envolvido em primeira pessoa. Por isso, a história é singular, é compromisso para o qual já sou *invocado, convocado, obrigado*.

Espiritualidade como Dádiva

Em português, a palavra *obrigado* é uma resposta a um favor realizado. Exige a resposta *de nada!* Exige a absolvição do Outro. Não paramos mais para ouvir a resposta *de nada!* Damos como certo que estamos desobrigados porque entendemos que o favor realizado é uma concessão nossa feita ao outro.

Mas a possibilidade de realizar um favor é uma dádiva que é exterior a nós. Só realizamos favores

para alguém que está fora de nós; por isso somos *obrigados*, isto é, temos o dever de algo.

Como foi dito acima, a confissão nas religiões era um apelo a contar a história. Alguém poderia contestar dizendo que o que se contava eram os pecados, as faltas, as falhas. Porém, a falta necessita do contexto da abundância para ser falta. Sem a história do indivíduo como se podia saber que aquilo era uma falta? O confessor teria somente domínio da história para poder ter a autoridade de aplicar a pena relativa à falha cometida? O que nos faz perceber falhas? A abundância é uma presença que não depende da história do mesmo, mas do outro que escuta e perscruta. Esta relação é, sem sombra de dúvida, um escândalo numa cultura construída sobre o grande valor da Liberdade. Perguntamos facilmente: quem é o outro para nos julgar, para nos colocar à prova e individuar nossas faltas?

A resposta não está tão longe, como pode parecer. Não precisamos consultar a História da Humanidade ou qualquer tratado científico, religioso, filosófico para saber que a *Vida* é a resposta; a vida, a energia espiritual, o calor ou aquilo que *Anima*. Todas estas formas de dizer a vida estão contidas no termo *transcendência*. A vida vem de fora, vem do Alto, vem do Outro. Neste sentido, não temos autonomia de vôo. Somos porque alguém (nossos pais, o Criador, a combinação de forças no Universo) nos fez — ou nos deu asas!

Alguém nos deu a vida. Esta constatação originária justifica todo nosso apelo à vivência da Espiritualidade, todo resgate daquilo que anima, impulsiona, vivifica. Este resgate não nos devolve ao dualismo do corpo e alma. Quando sofremos uma dor de dente, uma perda, um medo, toda nossa existência se consome neste sofrimento, toda nossa existência é afetada.

Retomo a idéia de que o sofrimento é a impossibilidade da compreensão e do conhecimento, porque o sofrimento não faz parte deste universo. O sofrimento é uma afecção, um suportar e, portanto, passividade e paciência. As dores (físicas, morais, mentais, emocionais, etc., como quer o nosso cotidiano) nos acometem, nos afetam, ou seja, nos

colocam neste estado de prostração que é a própria passividade. Etimologicamente, paciência vem de *pathos*, ou seja, sofrer. Trata-se, como diz Lévinas, da “Afecção do finito pelo infinito que não se trata de reduzir” (Lévinas, 1996). O sofrimento não tem começo nem fim. O sofrimento exige um suporte, exige reposta, exige responsabilidade pelo Outro.

Assim, a Espiritualidade desponta como resposta ao apelo do ser humano, ou, nas palavras de Lévinas, como “a inquieta vigilância do psiquismo antes que a finitude do ser, ferido pelo infinito, não seja levado a se recolher num Eu, hegemônico e ateu, do saber” (Lévinas, 1996). A Espiritualidade não é saber, mas afecção.

REFERÊNCIAS

- Arendt H. A vida do Espírito: o Pensar, o Querer e o Julgar. Rio de Janeiro: Relume Dumará; 1995.
 Bergson H. L'énergie spirituelle, Paris: Quadrige / Presses Universitaires de France; 1996.
 Hegel GWF. Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 1988.
 Lévinas E. Transcendance et Intelligibilité. Genève: Labor et Fides; 1996.
 Russell B. Analyse de l'Esprit. Paris: Payot; 1926.
-

Recebido em 9 de janeiro de 2007
Aprovado em 30 de janeiro de 2007