

# ESPIRITUALIDADE E TÉCNICA: AS COISAS QUE ESTÃO POR DETRÁS DAS COISAS

## *SPIRITUALITY AND TECHNIQUE: THINGS THAT ARE BEHIND THINGS*

---

*Evilázio Teixeira\**

### **Resumo**

O artigo analisa a relação entre a espiritualidade e técnica, a partir da obra do pensador Umberto Galimberti. A técnica traz consequências desfavoráveis para a espiritualidade na medida em que a existência passa a ser guiada pelo projetual, pelo quântico, pelo egocentrismo e homo faber, comportando uma visão meçanista de pessoa e ela como objeto do jogo econômico. Diante disso, e preciso revitalizar a espiritualidade que é o “viver com o espírito”, para que a pessoa possa encontrar-se em sua infinitude e situar-se no mundo, assumindo valores esquecidos pela técnica.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritualidade. Técnica. Mundo de hoje.

### **Abstract**

*This article analyses the relation between spirituality and technique, based on the work of the thinker Umberto Galimberti. Technique brings about unfavorable consequences to spirituality inasmuch as existence is guided by projection, quantification, egocentrism and homo faber. It contains a mechanic vision of people as an object of the economic dealings. Bearing this in mind, it is necessary to revitalize spirituality, which means “living with the spirit”, so that people can find themselves in their infinitude and situate themselves in the world, assuming values that have been forgotten by technique.*

KEYWORDS: *Spirituality. Technique. Modern World.*

---

\* Doutor em Teologia e Filosofia. Vice-Reitor da PUCRS. <vila@puers.br>.

## Introdução

*O homem não deve contentar-se com um Deus pensado, porque quando a razão o abandona, abandona-o também Deus.*

MESTRE ECKART

*Em todo ser humano existe um pedaço de solidão que nenhuma intimidade humana consegue preencher – é ali que Deus nos encontra.*

ROGER SCHUTZ

O tema da espiritualidade, embora amplamente falado, tem sido ainda pouco estudado. Com frequência o assunto evoca preconceitos e mal-entendidos, de modo especial entre os profissionais da área da saúde. Há uma tendência, por exemplo, entre os psicanalistas e psicólogos, de conceberem a pessoa humana dentro da sua trama psíquica, possuidores de afetos ônticos, carregados de emoções. Existe, porém, outra faceta dos afetos, aquela de se estar afetado ontologicamente pela vida. Essa dimensão acontece como um preço pela existência. Trata-se muito mais de um posicionamento frente ao existir, que propriamente de um estado emocional. A partir da condição ontológica da vida, podemos falar de espiritualidade. Existem, portanto, afetos ônticos que dizem respeito aos acontecimentos, e afetos abertos para o ontológico. Segundo Gilberto Safra, há uma serenidade e uma alegria que são enraizadas no ontológico, que lá estão mesmo que a pessoa esteja triste ou ansiosa. O ontológico remonta à questão originária do ser humano e de seu modo pessoal de conceber o sentido último.<sup>1</sup> A dimensão ôntica mostra ao homem o pequeno mundo de seu cotidiano, carregado de limitações; enraizado dentro de uma cultura, língua e classe, sua estatura ontológica, porém, lhe revela a sua abertura ao mundo, à realidade infinita da vida, em diálogo, e à comunhão com todas as coisas, reforçando nos seres humanos a importância do sagrado e do espiritual na construção do humano. A entrada no ontológico, no entanto, não pode ser prematura, ela pode levar à dispersão da pessoa. Há pessoas que ainda cedo conseguem estabelecer um lugar adequado de crescimento da sua dimensão

---

<sup>1</sup> Safra, 2006, p. 129.

ontológica, o que lhes possibilita viver as suas vidas com serenidade e, desse modo, “viver com espírito”, quer dizer, com espiritualidade. Se de um lado os afetos ônticos devem ser percebidos, os afetos ontológicos são sempre reveladores.

O presente artigo propõe uma reflexão sobre técnica e espiritualidade. Comumente diz-se que vivemos na idade da técnica, e a essa geração, não raro, denominamos de geração tecnológica. A condição moderna do sujeito considerava a história como a história do progresso, isto é, a história da progressiva objetivação do mundo. O escopo do sujeito moderno era tornar tudo objeto, e, portanto, tudo controlado. Tudo quer dizer qualquer realidade, seja ela material, seja psíquica, pela qual a ciência era finalizada à técnica.

Sobre esse argumento, a obra do pensador Umberto Galimberti, *Psique e techné, o homem na idade da técnica*, é bastante elucidadora. Para esse filósofo italiano, vivemos na idade da técnica, de cujos benefícios usufruímos em termos de bens e espaços de liberdade. Somos mais livres do que homens primitivos porque dispomos de mais campos de atuação. Na facilidade com que utilizamos os instrumentos e serviços que encurtam o espaço e o tempo, amenizam a dor. A influência da técnica, não obstante, vai influenciar diretamente o modo de conceber os grandes conceitos que forjaram o processo civilizatório da cultura ocidental, levando a uma revisão dos cenários históricos, dos conceitos como: razão, verdade, ética, natureza, religião e história.<sup>2</sup> No que se refere à razão, não é mais a ordem mutável do cosmo que se refletia na mitologia, depois na filosofia e por fim na ciência, criando as respectivas “cosmos-logias”, mas se torna procedimento instrumental que garante o cálculo mais econômico entre os meios à disposição e os objetivos que se pretende alcançar. Referente à verdade, não é mais a conformidade com a ordem do cosmo ou com Deus; se a ordem do mundo não está mais no seu ser, mas depende do “fazer técnico”, a eficácia se torna explicitamente o único critério de verdade. A técnica pensa as próprias hipóteses como superáveis “em princípio”, e por isso não se extingue quando o seu núcleo teórico se revela ineficaz; não tendo ligado a sua verdade a esse núcleo, pode mudar e corrigir-se sem se desacreditar. Seus erros não a destroem, mas se convertem imediatamente em ocasiões de autocorreção.

---

<sup>2</sup> Galimberti, 2006, p. 13-15.

Naquilo que diz respeito à ética, como forma de agir em vista de fins, sente a sua impotência no mundo da técnica, regulada pelo fazer como pura produção de resultados. Isso significa que não é mais a ética que escolhe os fins e encarrega a técnica de encontrar os meios, mas é a técnica que, assumindo como fins os resultados dos seus procedimentos, condiciona a ética, obrigando-a a tomar posição sobre uma realidade, não mais natural e sim artificial. O conceito de natureza também vem atingido. Enquanto a relação homem-natureza foi regulada, por nós ocidentais, por duas visões de mundo: a grega, que concebe a natureza como morada dos homens e dos deuses, e a judaico-cristã, depois retomada pela ciência moderna, que a concebe como o campo de domínio do homem. Hoje a natureza mostra toda a sua vulnerabilidade por efeito da técnica; abre-se um cenário diante do qual as éticas tradicionais emudecem, porque não têm instrumentos para acolher a natureza no âmbito da responsabilidade humana.

No que se refere à religião, a técnica substitui a dimensão *escatológica* do tempo pela *projetual* – subtrai da religião, por efeito dessa contração do tempo, a possibilidade de ler no tempo um projeto. E por fim a história. O caráter “a-finalista” da técnica, que não se move em vista de fins, mas só de resultados que nascem dos seus procedimentos, vai abolindo qualquer horizonte de sentido, determinando assim o fim da história como tempo dotado de sentido. Em relação à memória histórica, a memória da técnica, sendo só procedimental, reduz o passado à insignificância do “superado” e concede ao futuro o mero significado de “aperfeiçoamento” dos processos.

Num mundo, porém, sempre mais tecnizado, também o homem se submete ao domínio da técnica. Se ao menos na intenção a técnica deveria representar a consagração do homem como sujeito, na realidade o que se vê é a agonia do próprio sujeito. A esse sistema, Heidegger chama *Ge-stell*, tudo o que vem posto, a imposição. Para ele, trata-se do cumprimento da metafísica. O mundo moderno parece representar o círculo vicioso do qual não somos capazes de sair. Esta é a cruz da nossa situação. Talvez a primeira coisa a fazer seja recuperar nossas melhores e mais profundas energias espirituais, para compreender essa situação e suportá-la. Auguro que o caráter despretensioso deste artigo contribua para a discussão de um fato tão sensível aos nossos contemporâneos: aquele de serem homens e mulheres inseridos no mundo da técnica; e também a premência de serem imbuídos de Deus e de vida espiritual.

## A Convergência da ciência, economia, filosofia

Da análise histórica dos últimos dois séculos, conclui-se que a ciência se materializou no ocidente. E isso se deu porque havia uma convergência entre as diferentes representações resultantes da ciência, da economia e da filosofia. Essa convergência centra-se em volta da ideia de domínio. Somente que, no princípio, não foi assim. O surgimento da ciência remonta à Grécia Antiga, por volta do ano 500 a.C., sob o impulso de duas figuras quase míticas: Tales de Mileto e Pitágoras. Para o autor Bruno Jarroson, “os gregos estavam particularmente intrigados com o espetáculo do céu, com o movimento bastante curioso dos planetas em relação às estrelas. Procuravam compreender o céu a partir de modelos matemáticos. A grande ideia dos gregos, se assim se pode dizer, é a de que existem coisas por detrás das coisas”.<sup>3</sup> Os filósofos gregos estavam convencidos de que a realidade sensível, aquela à qual os nossos sentidos dão acesso, não é a última realidade conhecível.

No que se refere à matemática, especificamente, os egípcios foram os predecessores em lidar com tal ciência, somente que a sua aplicação aplicava-se a problemas particulares. Os gregos foram os primeiros a criar a matemática, em particular, a geometria, sobre problemas gerais, independentemente das aplicações particulares. A capacidade de trabalhar sobre as coisas por detrás das coisas dá à geometria euclidiana um novo poder.

Faltou, porém, aos gregos a ideia de medida. Os gregos não inventavam a ideia de quantificação de medida. Essas coisas que estão por detrás das coisas não são números. Os gregos tratavam do qualitativo, da qualidade. Para Aristóteles, a pedra busca o seu lugar natural, e por isso, ela cai porque é de natureza terrestre. Trata-se de uma explicação qualitativa, uma vez que utiliza a qualidade da pedra. Já com Galileu, o problema se coloca de outro modo; a ele não interessa o porquê de a pedra cair, mas de medir a queda que vai desembocar na lei da queda dos corpos. Sem essa passagem pela quantidade, não é possível aplicar as matemáticas à natureza. Segundo a análise de Bruno Jarroson, “A ciência grega é, portanto, de uma natureza radicalmente diferente da nossa. Não permite aplicações. Não proporciona nem força, nem poder”.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Jarroson, 1996, p. 35-36.

<sup>4</sup> Jarroson, 1996, p. 39.

Durante essa mesma época do florescimento da Grécia, prospera também a civilização chinesa. Os chineses, porém, desenvolvem uma tecnologia sem ciência. Eles não estão interessados nem em grandes ideias, tampouco em grandes debates científicos. Ou seja, sua superioridade tecnológica não se faz acompanhar por um grande nome da ciência. O desenvolvimento tecnológico chinês apoia-se, sobretudo, em processos, funcionando segundo o paradigma do melhoramento contínuo. É de um movimento tecnológico sem industrialização, onde a divisão do trabalho, e a repetição do gesto não desembocam no aumento das quantidades produzidas. Trata-se de uma tecnologia pré-industrial porque não é alavancada por um paradigma científico potente. Essa condição muda em torno de 1750, com o surgimento da máquina a vapor. A invenção da máquina a vapor, no entanto, remonta à época de Jesus Cristo. O seu uso não existiu, porque a ideia do homem da época sobre o mundo não correspondia com a sua utilização. Na visão de mundo dos gregos, a máquina a vapor não tem lugar, uma vez que não lhes interessava substituir escravos por máquinas, já que o trabalho não tinha custo. Mesmo que filósofos como Platão e Aristóteles apreçoem o humanismo, nunca reclamaram explicitamente da escravatura. É a ideia, e não a técnica que posterga a evolução.

### **Ciência e técnica sob a égide da neurose de domínio**

O século XVII é próspero no crescimento da ciência e das grandes descobertas científicas, consequência da “reviravolta” copernicana. Ao surgimento de uma “nova ciência”, caracterizada por uma época nova, exigia também uma filosofia nova, porque nascia de um novo método. O grande precursor desse pensamento foi Descartes. Ele está, particularmente, preocupado com um método capaz de fundar uma nova metafísica, que de um lado, fosse aberto às novas descobertas científicas, e de outro, guiasse a própria ciência ao interno de sua lógica, em diálogo com a mesma ciência. O ponto de partida desse método residia no *eu*. A construção do mundo a partir do *eu* torna-se o princípio unificador da idade moderna.<sup>5</sup> Esse novo ponto de partida desembocará na expressão cartesiana que convida o homem a tornar-se “mestre e possuidor da natureza”. Ou seja, um projeto ambicioso se define: o homem coloca-se fora da natureza, atribuindo-se um valor especial, libertando-se da

<sup>5</sup> Hemmerle, 1998, p. 27.

condição de subalterno para tornar-se mestre. O homem do medievo sabe que não é nem mestre, tampouco, possuidor da natureza. Sabe que está submetido às forças da natureza que o ultrapassam.

A esse mundo, que estava sob a égide de uma nova ciência, aparece o sujeito como ponto de partida e, também, o critério do conhecimento da realidade. Assim, toda a realidade centra-se no sujeito e torna-se objeto de análise científica. O mundo torna-se quantificado, e tudo tem a ver com a matemática. “O grande livro da natureza está escrito em linguagem matemática. A matemática será a ferramenta privilegiada para compreender, interpretar e dominar o mundo. É preciso, portanto, quantificar o mundo, medir tudo. Isso conduz à recusa da existência de tudo aquilo que não é mensurável. O qualitativo é eliminado. A quantidade tem poder para representar a qualidade”.<sup>6</sup>

Se tudo é mensurável pelo sujeito, isso quer dizer para Descartes que os fins não são mais escritos. O mundo e a natureza dentro dessa lógica podem ser obtidos e conquistados. A consequência desse modo de pensar é que o mundo perde de per si uma forma espiritual percebível. Ele torna-se uma espécie de cova de pedra, caracterizado por circunstâncias mecânico-causais, a partir das quais o sujeito autônomo e livre cria o próprio mundo. Esse modo de pensar promete a dominação do futuro, tendo como ponto de partida um sistema mecanicista de ciência. Temos então o *homo faber* que se constitui como padrão do mundo e de si mesmo, graças a sua razão analítica e criativa.<sup>7</sup> A ciência inventa o tempo e o determinismo, e a técnica torna-se o seu braço secular, embalada pela ideia de domínio. Prever o futuro significa modelar a consequência das próprias ações. Com essa ideia, o homem busca construir o mundo conforme o seu desejo, tendo o próprio destino nas mãos. Em outras palavras, o homem torna-se Deus, e também agnóstico.

Uma vez que a ideia de domínio se uniu ao sistema econômico, cria-se um sistema em que há uma troca entre conforto e liberdade. Renuncia-se a liberdade de movimento e do próprio horário para deleitar-se da produção em massa. Desse princípio nasce a economia como triplo domínio: a empresa domina o consumidor que, na busca frenética por mais consumo, deve também produzir cada vez mais. A empresa domina o assalariado, transformando-o em objeto e não mais em sujeito. A conjuntura domina o padrão, desembocando numa

<sup>6</sup> Jarroson, 1996, p. 46-47.

<sup>7</sup> Greshake, 2000, p. 140.

competição econômica desmedida.<sup>8</sup> Essa lógica é anti-humana, já que o homem passa da condição de “mestre e possuidor da natureza” para “mestre possuidor do homem”.

Uma visão mecanicista valoriza aquilo que está terminado. Essa visão mecanicista, sem a qual não há ciência, perpassou o pensamento tanto de filósofos, quanto de cientistas ao longo do século XIX. Embora continue acreditando que um desenvolvimento econômico só pode ser concebido dentro da ideia de domínio (entenda-se domínio do futuro, e, justamente, eliminando o acaso) a ciência dos séculos XX e XXI coloca em questão essa premissa. Dá-se conta de que o seu poder e domínio são limitados. Fronteiras são estabelecidas, redimensionando o olhar que a ciência possuía dela mesma.

A visão mecanicista apregoa a ideia de que é preciso acabar sempre tudo, como se nossas obras fossem para sempre. O jogo econômico, por sua vez, não tem fim. Não se ganha de modo definitivo. Importante aceitar o incompleto e o incerto como estados permanentes. Uma pergunta de base poderia ser precisamente esta: É possível pensar um modelo científico e econômico fora da égide do domínio? O domínio da história não está proporcionalmente atrelado ao domínio da ciência, da tecnologia e da economia. A história continua caótica, uma vez que são imprevisíveis os efeitos de nossos atos.

Então a “técnica, de instrumento nas mãos do homem para dominar a natureza, torna-se o ambiente do homem, aquilo que o rodeia e o constitui, segundo as regras daquela racionalidade que, seguindo os critérios da funcionalidade e da eficiência, não hesita em subordinar às exigências do aparato técnico as próprias demandas do homem... assistimos a uma reviravolta pela qual o sujeito da história não é mais o homem, e sim a técnica de que, emancipando-se da condição de mero ‘instrumento’, dispõe da natureza como um fundo e do homem como um funcionário seu”.<sup>9</sup>

O domínio do futuro nunca será perfeito devido à existência do tempo. Não se trata de dominar o futuro, e sim torná-lo aceitável. Segundo a interpretação de Bruno Jarroson, “O tempo existe naquilo que suporta a minha condição de ser vivo, tal como a parede suporta a tinta. É meu aliado, pois a ele me permite atingir os meus fins; é meu inimigo, pois só ele me separa do que amo; é o meu bem, pois a felicidade não

<sup>8</sup> Jarroson, 1996, p. 21-23.

<sup>9</sup> Galimberti, 2006, p. 11 e 13.

existe senão no presente; é o meu sofrimento que vai balançando entre o desejo e a nostalgia... Amar a vida fora do campo do domínio é amar uma vida sempre e indefinidamente sujeita às angústias do futuro”.<sup>10</sup>

O problema é que a sociedade técnica promete comodidade, e confunde conforto com felicidade. Dessa falha nasce a moral da eficácia que pensa que tudo aquilo que se opõe ao avanço tecnológico em direção a possuir mais conforto é necessariamente um mal. A técnica funda uma relação especial entre o ser humano e o mundo. Cada inovação muda o mundo de modo inesperado. A técnica é impelida pela curiosidade de saber, e pelo desejo de mais conforto. De certo modo, aquilo que é tecnicamente realizável, será feito mais cedo ou mais tarde. O hedonismo conduz a técnica, a serviço de maior conforto e bem-estar do homem. O progresso torna-se ingovernável. “Se a técnica é uma linguagem que descreve e constrói o mundo, o discurso sobre a técnica exprime o amor ou o desamor que temos pelo mundo que construímos. Exprime o amor ou o desamor pela nossa própria imagem, que é reenviada pela técnica”.<sup>11</sup>

O homem não pode prescindir das suas ações, tampouco é possível usar a técnica como algo neutro. A natureza do homem se modifica com a técnica. Esta, por exemplo, prepara o homem para viver num mundo que se apresenta como manipulabilidade ilimitada, experimentação e manipulação infinita. Não há neutralidade no agir humano e sua obra, por sua vez, não está à altura do evento técnico por ele mesmo produzido. De certo modo, em termos de tecnologia, o homem brinca de aprendiz de feiticeiro. Ao produzir algo que quer, produz também, fatalmente, algo que não quer, utilizando a sua própria tecnologia para suprimir esses resíduos.

Nas palavras de Umberto Galimberti: “A experiência nazista, não pela sua crueldade, mas justamente pela irracionalidade que nasce da perfeita racionalidade de uma organização, para a qual “exterminar” tinha o mero significado de “executar um trabalho”, pode ser assumida como o evento que marca o ato de nascimento da idade da técnica. Não foi, então, como hoje pode parecer, um evento errante ou atípico para a nossa época e para o nosso modo de sentir; antes foi um evento paradigmático, capaz ainda hoje de assinalar que, se não formos capazes de nos colocar à altura do agir técnico generalizado, com dimensão global

<sup>10</sup> Jarroson, 1996, p. 112-113.

<sup>11</sup> Jarroson, 1996, p. 161.

e sem lacunas, cada um de nós cairá nas malhas dessa irresponsabilidade individual que permitirá ao totalitarismo da técnica continuar avançando irreversivelmente, agora até sem a necessidade do apoio de superadas ideologias”.<sup>12</sup>

### **As coisas por detrás das coisas: vivendo a dimensão profunda da vida**

Ao mesmo tempo que o ser humano está enraizado no pequeno mundo de seu cotidiano, seu estatuto ontológico revela a sua abertura ao mundo. No dizer de Leonardo Boff: “Somos simultaneamente seres da abertura. Ninguém segura os pensamentos, ninguém amarra as emoções. Elas podem nos levar longe no universo. Podem estar na pessoa amada, podem estar no coração de Deus. Rompemos tudo, ninguém nos aprisiona. Mesmo que os escravos sejam mantidos nos calabouços e obrigados a cantar hinos à liberdade, são livres, porque sempre nasceram livres, e sua essência está na liberdade”.<sup>13</sup>

Eis a condição na qual todo o ser humano é convidado a fazer uma opção fundamental: “Viver segundo a carne, ou viver segundo o espírito”. No sentido bíblico, viver segundo a carne significa olhar a existência, partindo unicamente de seu substrato biológico. Não se trata de uma conotação moral, mas de uma condição da existência humana que, voltada para o mundo, participa também do destino do mundo: da sua finitude, caducidade e provisoriedade. Por que é assim? Porque o ser humano é criatura, não é Deus. Não é uma realidade absoluta e independente. Enquanto criatura, o ser humano experimenta-se como mortal. Na sua vulnerabilidade sabe que a vida vai se desgastando pouco a pouco até acabar de morrer.

O ser humano é nutrido pela sua finitude, não só porque destinado à morte, mas porque esta constitui a sua estrutura. A morte não é um acontecimento derradeiro; ela acontece diversas vezes ao longo da vida. Diariamente, damos-nos conta de que morreremos não somente biologicamente, mas também morreremos em nossa fala, em nossas ações, em nossos encontros, em nossos afetos, em nossas cerimônias. A finitude, no entanto, não é necessariamente a causa da angústia. Para o psicanalista Gilberto Safra, “a clínica revela que não poder morrer

<sup>12</sup> Galimberti, 2006, p. 24.

<sup>13</sup> Boff, 2000, p. 27-28.

também é fonte de angústia. É terrível não poder finalizar algo que se iniciou”.<sup>14</sup>

Aqui se apresenta a dimensão trágica do ser humano, que pela sua memória recorda-se sempre: que ao mesmo tempo em que é abertura ao sentido, é destinado à morte que implode todo o sentido. “De fato, a presença da memória expõe o homem à procura de uma felicidade que não pode excluir a abertura para o sentido, sendo uma abertura o que faz com que o homem seja homem e não animal. Mas a abertura, dilatando-se para frente e para trás, situa o homem entre o nascimento e a morte... O trágico é, pois, elemento constitutivo do homem, a quem a memória, depois de tê-lo aberto para o sentido, recorda-lhe que é aberto para o nada.<sup>15</sup> Utilizando uma expressão nietzscheana: “Luta, sofrimento e tédio se aproximam do homem, para lembrar-lhe aquilo que no fundo é a sua existência – algo de imperfeito que não pode nunca se realizar”.<sup>16</sup>

A vida segundo o espírito, afirma, porém, que o ser humano, enraizado no mundo, não se perde no mundo. O homem como um ser “mordido” do infinito é o único ser da criação capaz de transgredir os limites dos quais vive. “O animal *in-siste* num mundo que para ele já está preordenado, ao passo que o homem *ex-siste*, porque está fora de qualquer preordenação e, por efeito dessa sua existência, é obrigado a construir para si um mundo”.<sup>17</sup> Por essa razão, a partir do absoluto que entrevê, o ser humano pode rir e manter o humor frente à seriedade do *grand théâtre* humano. Se pelo substrato biológico (carne) o ser humano participa dos demais seres do mundo, como espírito, ele é singular, bendito e inviolável, destinado à plenitude da vida. Fazendo referência ao pensamento de Hanna Arendt: “O novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém”.<sup>18</sup> Em outras palavras, todo ser humano se constitui num mistério que sempre acontece de novo, como pela primeira vez. Quem o tocar, toca o próprio Deus. Utilizando uma expressão agostiniana:

<sup>14</sup> Safra, 2005, p. 33.

<sup>15</sup> Galimberti, 2000, p. 60.

<sup>16</sup> Nietzsche, 1972, p. 263.

<sup>17</sup> Galimberti, 2006, p. 83.

<sup>18</sup> Arendt, 1997, p. 191.

“O mundo não dá conta de definir o quadro final da vida nem fornece o sentido derradeiro do buscar do coração”.

A possibilidade de compreensão é originária no ser humano. Ela lhe é dada no momento em que o homem acontece no mundo. “A compreensão originária é esta condição que nos torna sempre abertos ao sentido ou à ausência de sentido. Em decorrência dessa situação originária, podemos afirmar que o homem é transcendência”.<sup>19</sup> Transcendência necessariamente não significa religiosidade, mas sim, quer indicar algo que está para além.

O homem é um ser aberto a outro. Ontologicamente faz aquela experiência de ser visitado por algo estranho a ele mesmo, que o ultrapassa, e está além de si mesmo. Embora seja um acontecimento comunitário, uma vez que: “A morte, assim como o nascimento, necessita ocorrer em comunidade para que aconteça a dignidade do nascer e do morrer”,<sup>20</sup> o ser humano faz a experiência da solidão. Trata-se de uma solidão também originária, uma vez que o nascer e o morrer são experiências solitárias. Eis o paradoxo da condição humana: está aberto ao outro, e ao mesmo tempo, originalmente é só. “Como ser paradoxal, o homem é finito que anseia o infinito, limitado que vive o ilimitado, criatura que anseia por um criador. É um ser que vive entre agonias impensáveis e o terror do totalmente pensado”.<sup>21</sup> O outro assume a condição de testemunha e interlocutor. A solidão originária deve ser testemunhada, somente assim poderá ser vivida. Ainda que, empiricamente, a pessoa esteja só, no seu momento de nascimento e morte, a presença do outro dá um rosto à solidão e faz com esta não seja vivida de modo absoluto.

O mundo moderno tem dificuldade de aceitar a precariedade e a finitude da vida. A finitude constitui o indizível do ser humano. A cultura contemporânea é carente de elementos simbólicos que contribuam no acolhimento da finitude, e na constituição de sentidos. Não raro, o sentido último está atrelado ao mundo das aparências das coisas; um bem material, símbolo de *status* social. E aqui se constitui o mundo da técnica, perseguindo o próprio crescimento, como uma espécie de fim em si mesma e a serviço de si mesma, ou do “conforto” de alguns.

Não é possível, no entanto, esquecermos que somos seres da passagem assentados entre a origem (*Archê*) e o fim (*Telos*). Essa

---

<sup>19</sup> Safra, 2005, p. 24.

<sup>20</sup> Safra, 2005, p. 90.

<sup>21</sup> Safra, 2005, p. 27.

experiência existencial de início e fim mostra que somos seres precários, mesmo porque sabemos que não há nenhuma garantia da persistência daquilo que criamos. Nesse sentido, o homem é um ente em caminho, constante “vir a ser”, que deve realizar-se desde a sua cotidianidade que é mortal. “No cotidiano, somente uma faceta do nosso modo de ser pode se realizar em um determinado momento”.<sup>22</sup> Seguindo os passos de Edith Stein (1950), a maior parte de nós mesmos e de nossas potencialidades permanece na sombra. A precariedade não diz respeito apenas ao fato de estarmos entre a origem (nascimento) e o fim (morte). O próprio cotidiano e suas inúmeras possibilidades são mediadas pelo ser e pelo não ser. Em cada momento da vida de uma pessoa pode apresentar-se o não ser. Temos, portanto, o ser como oferta, e a precariedade como condição do próprio movimento de existir.

Dentro dessa condição, a existência é peregrinação, e o ser humano apreende que não há morada permanente neste mundo. É como se habitássemos o mundo para, em seguida, desabitá-lo. De certo modo, “A forma como a pessoa concebe qual foi sua maneira de entrar no mundo influencia o modo como ela concebe a sua maneira de sair do mundo”.<sup>23</sup> A existência, portanto, é travessia. Não raro, pessoas demasiadamente bem alojadas no mundo, e que gozam de demasiado bem-estar, acabam por desvirtuar sua própria condição espiritual e ontológica. A vida, porém, inexoravelmente, cobra uma formulação de sentido por parte do ser humano. Tal formulação tem a ver com o sonho que cada ser humano sonhou para o seu futuro. A utopia presente em cada ser humano, bem como sua singularidade, tem a ver com a sua concepção de absoluto. Compreendendo o modo como uma pessoa concebe o fim último, presente nas suas fantasias, metáforas e mesmo sonhos, compreende-se qual é o seu deus. Qual é a sua reserva de esperança. “Esta será constituída por suas concepções pessoais teleológicas que muitas vezes serão também concepções pessoais teológicas. A esperança relaciona-se ao modo como se concebe o sonho utópico posicionado no horizonte da existência. Se, de repente, a utopia morre, a esperança se esvai”.<sup>24</sup> (Safra, 1995, p. 112). Pode-se, então, falar de uma teleologia pessoal que, segundo Gilberto Safra, “É a situação que a pessoa imagina ou sonha como necessária para que a sua morte seja possível de ser acolhida

---

<sup>22</sup> Safra, 2005, p. 67.

<sup>23</sup> Safra, 2005, p. 76.

<sup>24</sup> Safra, 1995, p. 112.

sem agonia.<sup>25</sup> Por isso, o sentido da vida de uma pessoa se revela na sua plenitude e profundidade após a sua morte.

Durante a vida, o sentido permanece sempre aberto, ao passo que a morte desvela de modo definitivo o rosto da pessoa que se foi. Assim, permanece vivo em todo ser humano um conhecimento existencial de Deus que resguarda a autenticidade da existência humana, garantindo o sentido do mundo e da história. Fazendo referência a Mircea Eliade, a experiência do sagrado, portanto, faz parte da estrutura da consciência. Dessa constatação se deduz que a experiência do sagrado está presente em cada ser humano, mesmo que essa experiência não seja evidente e nem se revele sempre.

A experiência do sagrado leva o ser humano a experimentar a sua vida como doação, sempre em devir. Cada passo da existência constitui um sucessivo dar-se de nascimentos e mortes, vividos a cada momento. A espiritualidade se constitui no momento em que o ser humano coloca o fluxo de sua vida – devir – em consonância com a sua concepção do absoluto. O sonho do futuro torna-se um gesto no agora que constitui sentido; somente que esse sentido não se encerra no agora, ele transcende o momento do agora, como uma espécie de janela para o além. A metáfora da janela remonta à ideia de que o sentido está para além do mundo. Utilizando a descrição de Simone Weil, esse momento se constitui numa espécie de *des-criação do si mesmo*, que para Eckart, de certo modo, será a consciência do nada, que representa o ponto de encontro entre a criatura e Deus. Trata-se de um “nada” que é “sombra” do divino. A autenticidade da existência humana consistirá na consciência de ser nada e ligada ao nada. Em termos teológicos é a graça mesma. Para o grande místico medieval, o verdadeiro poder da alma consiste na sua consciência de não ter poder. A razão vem compreendida no horizonte de Deus, onde o ser humano abandona-se a ele como verdade existencial última. A verdade última, portanto, se revela como abertura à presença do sagrado, onde cada ser humano singular é capaz de transformar-se.

### **Considerações finais**

A técnica é uma criação humana que pode causar estranheza. O homem interpela-se a si próprio devido à estranheza da sua própria criação. O mundo exacerbado da técnica nos convida a buscar novas

---

<sup>25</sup> Safra, 2005, p. 85.

fontes. Estamos testemunhando uma das mais significativas mudanças da história humana. No dizer de Peter Drucker, “Em alguns séculos, quando a história de nossos dias for escrita com uma perspectiva de longo prazo, é provável que o fato mais importante que os historiadores destaquem não seja a tecnologia, nem a Internet, nem o comércio eletrônico. Será uma mudança sem precedentes da condição humana”.

Um dos maiores fenômenos científicos da nossa época é o da emergência do tempo. A ciência afirma que o tempo existe. Aceitar o tempo significa admitir que o domínio não seja perfeito. O tempo nos espanta, pois traz consigo a eventualidade e o imprevisto. O futuro, portanto, é imprevisível, não podemos dominá-lo, mas torná-lo plausível. Significa dizer que todas as soluções aplicadas hoje não são completas em relação ao amanhã. Os gregos tinham duas palavras para designar o tempo: *Khronos* e *Kairós*. *Khronos* é o tempo cronológico das batidas do relógio; *Kairós* é o tempo que se mede pelas batidas do coração – dançam ao ritmo da vida – e da morte. Se *Khronos* é um tempo sem surpresas; ao contrário, *Kairós* vive de surpresas, já que a vida vem medida pelas pulsões do amor. A palavra *kairós* é usada para falar do tempo do espírito. É a novidade de Deus que se revela na vida e na história pessoal e comunitária. Valem a pena as sábias palavras do líder espiritual Dalai Lama: “O mundo necessita hoje de amor e de compaixão. É da máxima importância que cultivemos pensamentos amáveis para com os outros, até o ponto de essa maneira amável de pensar se transformar num hábito firmemente arraigado no espírito”. Nesse particular, o amor como a melhor forma de conviver, como um convite para sairmos de nós mesmos e fazer a experiência do outro enquanto alteridade e transcendência. O amor é a afirmação da vida que recebemos e podemos dar. Uma vida amada é uma vida feliz. O amor como a única forma de romper a surdez do outro e puxá-lo para fora de sua solidão e isolamento.

A experiência tem mostrado que sem sentido ninguém consegue viver por muito tempo. Talvez uma das perguntas mais inquietantes neste final de século e de milênio seja: qual é o sentido da vida? Qual a finalidade do viver e do morrer? Diante da precariedade da vida, da finitude da experiência humana, do enigma da morte, diante das perguntas sem resposta que jorram de tantas vivências humanas dramáticas, leva o coração e a mente de todo homem a buscar e a encontrar o significado profundo, o sentido verdadeiro da vida e da história. Significado e sentido que abrem a perspectiva da transcendência, e da espiritualidade;

a perspectiva do Absoluto. Hoje é visão generalizada que precisamos reencontrar o caminho do equilíbrio interior, da espiritualidade, do parentesco com a natureza, do sentido da vida e da alegria de viver. Existe mais para a vida humana do que o mundo atual nos oferece e do que pode ser experimentado exteriormente. Seguindo os passos de Victor Frankl, pode-se encontrar sentido também pela atitude que tomamos frente ao sofrimento inevitável. Não devemos esquecer nunca que também podemos encontrar sentido na vida quando nos confrontamos com uma situação sem esperança, quando enfrentamos uma fatalidade que não pode ser mudada. Sofrimento, de certo modo, deixa de ser sofrimento no instante em que encontra um sentido como o sentido de um sacrifício.

Apesar de ser notório o surgimento de uma forte tendência na busca da prática de valores que há muito tinha sido esquecida, o homem contemporâneo valoriza a matéria, o ter, o poder, relegando a segundo plano o espiritual, caindo numa profunda crise de sentido de vida. Alucina-nos a técnica, a ciência, as grandes descobertas, as possibilidades espantosas de comunicação que a modernidade nos oferece. O homem do futuro estará embriagado pela técnica, porém, fragmentado se não for capaz de serenar, de olhar nos olhos, de sentar-se diante do espelho de si mesmo. Toda a técnica do mundo não poderá abrandar uma lágrima necessária, uma carência afetiva ou uma necessidade de sentido último do ambiente onde nascemos e morreremos.

Faz-se necessária uma pergunta que nos ajude a mergulhar no oceano profundo da existência. O que levaremos da vida? Parafraseando o poeta: “Da vida só levamos a vida que levamos e da vida que levamos só levamos o que elevamos”. A transcendência e o transcendente constituem, assim, a essência da existência humana. O essencial não é a duração e sim a plenitude de sentido. Transcendência, espiritualidade enquanto saída de si mesmo, procura o que fica na outra margem do rio e, dessa forma, consegue um encontro. A vida de todo homem e mulher é como um encontro, morrer é como um encontro, vida da pessoa como esforço para o acesso ao inacessível. Encontro com o mistério.

## Referências

AGOSTINHO, Hipona de. Confesiones. In: Obras de San Agustín. *Las Confesiones*. Ed. Bilingüe. Madrid: BAC, v. II, 1991. Edición crítica y anotada por el padre Angel Custódio Vega, O. S. A. Octava Edición.

ARENDDT, Hanna. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

BOFF, Leonardo. *Tempo de transcendência*. Rio de Janeiro, 2000.

DRUCKER, Peter F. Managing knowledge Means Managing Oneself. *Leader to Leader*, v. 16, p. 8-10, primavera 2000.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*. São Paulo: Zahar Editores, 1984.

FRANKL, Victor. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2001.

GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techne – L'uomo nella età della tecnica*. Milão: Feltrinelli. 2000. Tradução em português: *Psiche e techne, o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

GRESHAKE, Gisbert. *Il Dio Unitrino*. Brescia: Queridiana, 2000.

HEMMERLE, Kl. *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*. Roma: Città Nuova, 1998.

JARROSON, Bruno. *Humanisme et technique*. Paris, 1996. Tradução em português: *Humanismo e técnica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

MESTRE Eckart. *Una mistica della ragione*. Padova, Messagero di S. Antonio, 1992.

NIETZSCHE, Friederich. *Sul'utilità e il danno della storia per la vita*. Milano: Adelphi, 1972. v. III, 1, par. 1.

SAFRA, Gilberto. *Hermenêutica na situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal, sobornost*. São Paulo, 2005.

STEIN, Edith. *Ser finito y ser eterno*. Ensayo de una ascensión al sentido del ser. México: Fondo de Cultura Econômica, 1994 (1. ed.: 1950).

WEIL, Simone. *A gravidade e a graça*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.