PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Denis Cotta Formiga

A CONCEPÇÃO DE ESPIRITUALIDADE HUMANISTA A PARTIR DO PENSAMENTO DE ERICH FROMM: a integralidade do ser humano na psicanálise humanista

Belo Horizonte
2025

Denis Cotta Formiga

A CONCEPÇÃO DE ESPIRITUALIDADE HUMANISTA A PARTIR DO PENSAMENTO DE ERICH FROMM: a integralidade do ser humano na psicanálise humanista

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Fabiano Victor Campos

Área de concentração: Religião e Cultura

Belo Horizonte
2025

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Formiga, Denis Cotta
F725c A concepção de espiritualidade humanista a partir do pensamento de Erich Fromm: a integralidade do ser humano na psicanálise humanista / Denis Cotta Formiga. Belo Horizonte, 2025.
605 f. : il.

Orientador: Fabiano Victor Campos
Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Fromm, Erich, 1900-1980. 2. Espiritualidade. 3. Psicanálise e religião. 4. Psicologia religiosa. 5. Hassidismo. 6. Zen-budismo. 7. Misticismo - Cristianismo. I. Campos, Fabiano Victor. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 248

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB 6/2086

Denis Cotta Formiga

A CONCEPÇÃO DE ESPIRITUALIDADE HUMANISTA A PARTIR DO PENSAMENTO DE ERICH FROMM: a integralidade do ser humano na psicanálise humanista

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Fabiano Victor Campos

Área de concentração: Religião e Cultura

Prof. Dr. Fabiano Victor Campos – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Salézio Plácido Pereira – ITPH (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Reinaldo da Silva Júnior – UEMG (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza – PUC Minas (Banca Examinadora)

Profa. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira – PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof. Dr. José Martins dos Santos Neto – PUC Minas (Suplente)

Belo Horizonte, 25 de fevereiro de 2025.

Dedico este estudo a todos aqueles que buscam experienciar a sacralidade da vida no Presente Absoluto

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Princípio da Vida, por ter me sustentado durante esta árdua jornada, me possibilitando chegar a esta ocasião.

A minha família, gratidão! Em especial ao meu irmão Francis Albert Cotta e a minha mãe Maria de Lourdes, por todo o apoio prestado, materialmente e espiritualmente. Querida Lulu, nossas conversas me nutriram de alegria e fé, renovando a minha disposição para prosseguir.

Sou extremamente agradecido ao meu querido orientador Prof. Dr. Fabiano Victor Campos, que com grande empatia e compaixão, me acompanhou neste processo. Com sua grande sabedoria pontuou aspectos que deveriam ser aprimorados, contribuindo sobremaneira para a qualidade do presente trabalho.

Estendo os meus agradecimentos ao Prof. José Martins dos Santos Neto, por ter me auxiliado gentilmente com a tradução de textos para a língua inglesa. Graças a sua ajuda, os escritos foram publicados e alcançaram muitas pessoas.

Sou muito grato ao Dr. Rainer Funk, último assistente pessoal de Erich Fromm e Diretor do Instituto Erich Fromm de Tübingen, que me auxiliou desde o início desta empreitada, me enviando livros sobre Fromm, além de me conceder acesso a documentos restritos do pai da psicanálise humanista. Sua ajuda foi imprescindível para esta pesquisa.

Os meus calorosos agradecimentos ao Prof. Dr. Salézio Plácido Pereira, que com grande generosidade me auxiliou no aprofundamento da psicanálise humanista. As suas ponderações foram valiosas para a confecção deste trabalho.

Agradeço o apoio de todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, em especial aos professores Flávio Senra, Rodrigo Coppe, Wellington Teodoro e Carlos Frederico Barboza.

Estendo os meus agradecimentos ao Prof. Dr. Reinaldo da Silva Júnior, pelas valiosas contribuições para este estudo.

Sou muito agradecido aos colegas do referido PPGCR, em especial à Dra. Cláudia Ritz e ao Dr. Flávio Rodrigues, que sempre me apoiaram nesta jornada acadêmica.

Minha gratidão aos queridos secretários do PPGCR, Dênia Corrêa e Walison Silva, pelo carinho por minha pessoa e por me auxiliarem pacientemente ao longo deste doutorado.

Por fim, expresso os meus agradecimentos à CAPES, cujo financiamento me possibilitou dedicar profundamente a este projeto e com ele me aprimorar, não só intelectualmente, mas sobretudo, espiritualmente.

Espiritualidade = planos, terminologias, noções de conduta voltados para a resolução das penosas contradições estruturais inerentes à situação do homem, para a perfeição da consciência humana e a transcendência. (SONTAG, 2015, p. 10).

A mística não conhece confissões. Ela perpassa todas as religiões. (BOFF, 1983, p. 11)

A experiência mística é o entendimento da harmonia cósmica, a expansão do ser até que ele abrace o todo e se funda com ele, ao mesmo tempo que o contenha. (COOPER, 1999, p. 99).

RESUMO

Este estudo trata da concepção de espiritualidade humanista a partir do pensamento do psicanalista alemão Erich Fromm (1900-1980). Sua inserção está balizada no campo do saber das Ciências da Religião, vinculada à disciplina auxiliar da CR conhecida como Psicologia da Religião, mais especificamente orientada por sua ramificação Psicologia e Espiritualidade, que se dedica à análise da construção do sentido existencial através da realização do ser. Em termos sintéticos, de acordo com a teoria frommiana, o ser humano deve ser entendido como um ente integral, dotado de três dimensões indissociáveis, a saber: a dimensão corpórea, a dimensão psicossocial e a dimensão espiritual. Assim, devido a sua integralidade, o indivíduo não deseja apenas viver, *mas viver com sentido*, pois é um ser de demandas espirituais. Ademais, a referida concepção de espiritualidade humanista só pode ser compreendida, se levarmos em consideração as três influências religiosas/místicas que fundamentam a sua constituição: o hassidismo polonês, o zen budismo e as três vertentes místicas de feição cristã (Mestre Eckhart, o autor desconhecido *d'A nuvem do não saber* e Thomas Merton). Em cada uma delas, Fromm colheu e significou aspectos espirituais, que formam o que chamamos nesta pesquisa de Unidade espiritual, a base estrutural constitutiva da espiritualidade humanista. Neste viés, a fim de analisar as premissas aludidas anteriormente, esta pesquisa utilizou-se da leitura teórico-bibliográfica como recurso metodológico, tendo como base primordial as obras de Erich Fromm, assim como de autores secundários e de comentadores do psicanalista humanista. Em termos gerais, a partir deste estudo, foi possível constatar que, a espiritualidade humanista está associada à uma vivência integral imbuída de sentido, que possibilita o pleno despertar do indivíduo, fazendo com que ele se situe no mundo como agente de transformação, combatendo as várias manifestações do indiferentismo. Esse despertar espiritual, por sua vez, desemboca numa experiência mística de unicidade amorosa com o mundo, a BioMística, na qual os valores humanos mais altos são manifestos no plano da ação.

Palavras-chave: Espiritualidade humanista. Integralidade humana. Hassidismo. Zen budismo. Vertentes místicas de feição cristã. Erich Fromm.

ABSTRACT

This study deals with the concept of humanistic spirituality based on the reflections of the German psychoanalyst Erich Fromm (1900-1980). This insertion is based on the field of knowledge of Religious Sciences, linked to the aforementioned auxiliary discipline known as Psychology of Religion, more specifically guided by its branch understood as Psychology and Spirituality, which is dedicated to the analysis of the construction of existential meaning through the realization of being. In short, according to Frommian theory, the human being needs to be understood as an integral being, endowed with three inseparable dimensions, namely: the corporeal, psychosocial and spiritual dimensions. Thus, due to its integrality, the individual not only wants to live, but to live with meaning, as he is a being with spiritual demands. Furthermore, the aforementioned conception of humanist spirituality can only be understood if we take into account the three religious/mystical influences that underlie its constitution: Polish Hasidism, Zen Buddhism and the three mystical aspects of Christian character (Master Eckhart, the author unknown from The *"cloud of not* knowing" and Thomas Merton). In each of them, Fromm collected and signified spiritual aspects, which form what we call in this research Spiritual Unity, the constitutive structural basis of humanist spirituality. In this way, in order to analyze the premises alluded to previously, this research used theoretical-bibliographical reading as a methodological resource, having as their primary basis the works of Erich Fromm, as well as secondary authors and humanist psychoanalyst commentators. In general terms, from this study, it was possible to verify that humanist spirituality is associated with an integral experience imbued with meaning, which allows the individual to fully awaken, making him/her situated in the world as an agent of transformation, combating the various manifestations of indifferentism. This spiritual awakening, in turn, leads to a mystical experience of loving oneness with the world, BioMysticism, in which the highest human values are manifested on the plane of action.

Keywords: Humanistic spirituality. Human integrality. Hasidism. Zen Buddhism. Mystical aspects of a Christian nature. Erich Fromm.

LISTA DE ABREVIATURAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CR	Ciências da Religião
PPGCR	Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
PUC Minas	Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
RCO	Religião e Contemporaneidade

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14

1 O PARADIGMA INTEGRAL DA PSICANÁLISE HUMANISTA DE ERICH FROMM: A COMPREENSÃO DO SER HUMANO EM SUA TOTALIDADE 25

1.1 *O artigo fundamental de 1937:* a gênese estrutural da psicanálise humanista frommiana 25

1.1.1 O mal-estar inescapável: a relação sujeito e sociedade na visão freudiana 32

1.1.2 Homo socius: a socialização como fundamento para a constituição humana 36

1.2 A compreensão da condição da existência humana na psicanálise humanista: o humano como ser de *carência* 47

1.2.1 A dialética entre a liberdade humana e o processo de individuação 51

1.2.2 Além do princípio da libido: as necessidades existenciais como reflexo da incompletude humana 58

1.3 *Homo integralis*: a totalidade humana no paradigma psicanalítico humanista frommiano 70

1.3.1 A dimensão corpórea: a identidade étnica, o objeto de desejo e a indissociabilidade com a psique 70

1.3.2 A dimensão psicossocial: a influência social sob a instância psíquica e as tendências norteadoras de vida e de morte 74

1.3.3 A dimensão espiritual: o cultivo da existência autêntica, a atribuição de um sentido para viver e a busca pela felicidade 81

1.4 Se eu for só por mim quem sou eu?: a ética no paradigma psicanalítico humanista 92

1.4.1 O conflito moral: o sintoma de uma batalha interior entre o senso moral do sujeito e o ajustamento social 95

1.4.2 A ética autoritária e a ética humanista: duas manifestações distintas provenientes da consciência humana 98

1.5 A arte de escutar: o processo de cura integral no setting analítico frommiano 109

1.5.1 O conhecimento de si mesmo: breves ponderações sobre a interpretação frommiana do inconsciente 111

1.5.2 A linguagem esquecida: a interpretação frommiana dos simbolismos expressos nos sonhos e na literatura 116

1.5.3. O encontro direto: a receptividade e a empatia como fundamentos da práxis psicanalítica frommiana 121

2 A CORRENTE MÍSTICA JUDAICA DO HASSIDISMO POLONÊS DO SÉC. XVIII: UMA INFLUÊNCIA RELIGIOSA NA VIDA E NA OBRA DE ERICH FROMM 129

2.1 *Tempo não é dinheiro, tempo é vida*: Erich Fromm, do judaísmo ortodoxo ao encontro com o hassidismo polonês 130

2.2 Baal Shem Tov, a história de uma convocação: considerações sobre a gênese do movimento hassídico do séc. XVIII 142

2.2.1 Rabino Israel Ben Eliezer, o Baal Shem Tov: breves considerações sobre a vida do fundador do hassidismo polonês 145

2.3 Servir a Deus com alegria: o movimento beschtiano e os aspectos essenciais da vida dos *hassidim* 156

2.3.1 A virtude da humildade 159

2.3.2 A virtude do amor 161

2.3.3 A virtude da alegria 163

2.4 O ensinamento com alma: um dos pilares da filosofia hassídica 166

2.5 O contexto sócio-histórico e religioso da *hassidut*: um diálogo entre Fromm e Buber à respeito da premissa popular dos ensinamentos hassídicos e suas adversidades 169

2.6 *O caminho da iluminação judaica*: breves considerações sobre a tradição cabalista e a sua influência sob o hassidismo beshtiano 176

2.6.1 A Cabala extática: rabino Abraão ben Abuláfia 178

2.6.2 A Cabala teosófica: O Bahir, O Livro da Iluminação e o Zohar, O Livro do Esplendor 180

2.6.3 A Cabala luriânica: A elevação das Centelhas Divinas 185

2.7 A *hassidut* racionalizada: o *Rav* e a gênese da escola hassídica Chabad 192

2.7.1 O Likutei Amarim (Tanya): considerações breves sobre a alma animal e a alma divina de acordo com os ensinamentos do Rav 201

2.7.2 A batalha Interior, o Profano e o Divino em nós: a alma animal e a alma divina sob o prisma psicanalítico humanista de Erich Fromm 211

2.8 A *hassidut* revisitada: os *Tesouros espirituais* e o *Ensinamento com alma* analisados sob à luz da cosmovisão frommiana 227

2.8.1 A humildade como reconhecimento da limitação humana 228

2.8.2 O amor como uma resposta saudável ao problema da existência humana 229

2.8.3 A alegria, a luz sem chama que acompanha o ser 233

2.8.4 O ensinamento com alma é a corporificação do saber 235

3 FROMM E A VIA DO ZEN: A VIVÊNCIA DO AQUI E AGORA E A PLENITUDE DO DESPERTAR NOS ESCRITOS FROMMIANOS 239

3.1 Seguindo as pegadas do Buda: breves elucidações sobre a gênese do Caminho do Meio 240

3.2 Budismo mahayna*, o Grande Veículo*: o Caminho do *bodhissattva* e a vacuidade da plenitude 251

3.3 Taoísmo: o caminho místico do equilíbrio e da harmonia existencial 263

3.4 *A verdade que jaz em nosso ser interior*: breve introdução ao zen budismo 278

3.4.1 *Koan,* o enigma zen: *qual é o som de uma só mão?* 287

3.4.2 *Zazen*: a prática meditativa zen budista 294

3.5 A Via do zen: a mística do *profundo desapego*, da simplicidade e da compaixão 301

3.6 O *homem sem títulos* e o psicanalista humanista: encontro com D. T. Suzuki e reflexões sobre a essência da vida zen 316

3.7 Fromm e a Via zen: influências zen budistas na cosmovisão frommiana 323

3.7.1 Os princípios da Doutrina do Coração de Buda sob o prisma frommiano: a pessoa do mestre zen e o conhecimento experiencial 324

3. 7. 2 O zen e a transformação caracterológica: o koan e o zazen 328

3.7.3 A mística zen da unidade com o mundo: satori, o despertar espiritual da Consciência Cósmica 338

4 A LIBERDADE ESPIRITUAL DO SER, A PRÁTICA CONTEMPLATIVA E O DIÁLOGO DA PAZ: INFLUÊNCIAS DAS CORRENTES MÍSTICAS DE FEIÇÃO CRISTÃ SOBRE A COSMOVISÃO DE ERICH FROMM 348

4.1 Mestre Eckhart, um místico cristão medievo de linguagem audaciosa: a mística do total desprendimento 349

4.1.1 O Uno e a treva divina que oculta a Causa primeira: influências de Plotino e Pseudo-Dionísio no pensamento de Mestre Eckhart 352

4.1.2 A mística do total desprendimento: o caminho místico eckhartiano para a união com Deus 357

4.1.3 Liberdade espiritual para Ser: a mística eckhartiana sob o prisma de Erich Fromm 364

4.2 *A nuvem do não-saber* e a sua mística do total esquecimento: o anonimato do autor e as suas principais influências místicas e apofáticas 371

4.2.1 A união mística com o Deus invisível: a vida contemplativa segundo o autor Anônimo do séc. XIV 379

4.2.2 A Contemplação do Deus sem nome: a contemplação como atividade de aperfeiçoamento espiritual na perspectiva frommiana 391

4.3 Thomas Merton e a valorização dos *encontros da vida*: a busca por Deus e a alegria da liberdade oriunda do amor 403

4.3.1 Pessoa alguma é uma ilha, somos todos parte de um continente: o homem novo, o diálogo autêntico e o terreno sagrado do amor.....412

4.3.2 O monge e o psicanalista: a biofilia, o diálogo autêntico e a cultura da paz em tempos de indiferença à vida.....437

5 A CONCEPÇÃO DE ESPIRITUALIDADE HUMANISTA: A LIBERDADE DO SER NO JARDIM DA INTERIORIDADE..... 459

5.1 A tríade do mal da Era dos Excessos: a adoração a Mamon, o Culto dos Mil Compromissos e a indiferença à vida.....460

5.1.1 O Culto dos Mil Compromissos: uma normose psicoespiritual da contemporaneidade 471

5.1.2 Os sacerdotes de Mamon: discursos vazios, manipulação e a sacralidade do sucesso a todo custo.....477

5.2 Viagem ao *mundo interior*: a atividade íntima, o não agir produtivo, a sabedoria da simplicidade e o cultivo do amor autêntico 482

5.2.1 Visitando o reino da mente e o reino do coração: o cultivo da saúde psíquica e emocional sob a ótica de Erich Fromm 498

5.3 A Espiritualidade Humanista: a liberdade do ser no Jardim da Interioridade.....510

5.3.1 Em busca da vivência integral: a Unidade espiritual constitutiva da espiritualidade humanista.....517

5.3.2 Lavrando o solo do Jardim: a meditação e o Tai Chi Chuan como técnicas transterapêuticas da espiritualidade humanista 523

5.4 O Novo Homem: o despertar interior e o cultivo dos valores humanos mais altos ...535

5.5 A experiência mística de Unicidade Amorosa com o Mundo: o *Rio da Vida, a Ressonância Cósmica* e a BioMística 550

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 570

REFERÊNCIAS..... 577

ANEXO A – As dez *Sefirot* representadas no Arquétipo da Árvore de Deus..... 602

ANEXO B – A postura meditativa Lótus..... 603

ANEXO C – Representação das Duas Grandes Forças Cósmicas: Yin e Yang..... 604

ANEXO D – Esquema da noção de Querência 605

INTRODUÇÃO

A contemporaneidade é permeada por toda sorte de tecnologias, equipamentos e ferramentas manuais/virtuais que favorecem o desenvolvimento do ser humano, inclusive propiciando o aumento de sua estimativa de vida. O atual contexto sócio-histórico é reconhecidamente, *o tempo do deslumbramento virtual*, cujo encantamento seduz o indivíduo contemporâneo, assim como o canto das sereias dos mitos gregos. Somos impactos diariamente por propagandas que ressaltam uma infinidade de mercadorias e de bens de serviço, tudo pode ser adquirido pelo simples apertar de um botão. Entretanto, todas estas conquistas e facilidades não conseguiram afugentar a *escuridão* que paira sobre a contemporaneidade. A destrutividade, seja em escala global (guerras e conflitos internacionais) ou em escala regional, assola variadas partes do mundo neste exato momento. A sociedade contemporânea alcançou um elevado grau de domínio tecnológico, mas o mesmo não pode ser dito a respeito do *domínio espiritual*, o qual é fortemente marcado pela indiferença à vida. O consumismo desenfreado, a valorização do materialismo e o frenesi existencial são alguns dos sintomas do grande mal da contemporaneidade: o indiferentismo.

Diante deste paradigma sociocultural, a grande questão espiritual de nosso tempo não deve se concentrar na preocupação com a *morte do Divino*, mas sim com a possibilidade da morte espiritual do ser humano (FROMM, 1975, p. 180). Terá o espírito humano sucumbido frente às promessas ilusórias de felicidade? Terá o indivíduo contemporâneo perdido a sua capacidade de amar altruisticamente e se convertido num ente desprovido de compaixão, movido pela ganância e pelo indiferentismo? Por mais que o mundo esteja fortemente afligido pela escuridão da ignorância espiritual, nada está perdido enquanto houver pessoas realmente dispostas a *viver* plenamente, a aprimorar-se espiritualmente e assim, auxiliar no aperfeiçoamento espiritual da sociedade. É justamente sobre esta possibilidade de aprimoramento espiritual, dessa capacidade humana de se transformar, de dar luz a si mesmo, que a nossa pesquisa se debruça.

Amparado sob este viés, o presente estudo buscou sistematizar a concepção de espiritualidade humanista a partir do pensamento do psicanalista alemão Erich Fromm (1900-1980). A espiritualidade humanista, em poucas palavras, se refere à uma *vivência integral* imbuída de sentido, que se pauta pelo pleno desabrochar dos valores humanos mais altos, fomentando na pessoa que dela experiencia, um senso de responsabilidade diante da vida em todas as suas manifestações. Essa vivência integral, por sua vez, está conectada indissociavelmente à ideia da integralidade humana, a constituição holística do ser que abrange

três dimensões interligadas: a dimensão corpórea, a dimensão psicossocial e a dimensão espiritual. Cabe ressaltar que, segundo o pensamento frommiano, todas estas dimensões demandam cuidado, pois a negligência com quaisquer uma delas implicará no adoecimento do indivíduo. Além disso, é preciso enfatizar que, a estruturação da noção de espiritualidade humanista está fundamentada em três tradições religiosas/místicas que exerceram grande influência na cosmovisão de Erich Fromm, a saber: o hassidismo polonês, o zen budismo e as três vertentes místicas de feição cristã (Mestre Eckhart, o autor desconhecido *d'Nuvem do não saber* e Thomas Merton). Em cada uma destas influências, Fromm colheu e significou elementos espirituais, os quais fomentam o que chamamos neste estudo de *Unidade espiritual*, a base estrutural da espiritualidade humanista.

Em termos breves, a espiritualidade humanista é uma vivência que possibilita ao que dela experimenta, uma transformação interior, na qual os valores humanos mais altos (altruísmo, compaixão, perdão, dentre outros) são nutridos e manifestos no mundo exterior. Mediante esta reorientação interna, a personalidade como um todo é modificada positivamente, fazendo com que a pessoa veja e interaja com o mundo de maneira distinta: se antes o sucesso a todo custo e o apego as riquezas eram os objetivos máximos da vida; agora eles deixam de ocupar esta posição. A maior riqueza para aquele que foi transformado, é o *tesouro* que reside na interioridade. O outro e a natureza deixam de ser objetos de exploração e de dominação, e passam ser respeitados, valorizados sob o princípio da sacralidade da vida. Como se poderá visualizar posteriormente neste trabalho, a espiritualidade humanista desemboca numa experiência de unidade amorosa com o mundo, uma mística que se abre a teístas e a não teístas, é a experiência de unicidade biófila (amorosidade à vida) que possibilita a harmonia com o Todo.

Diante destas breves elucidações, é preciso pontuar a esfera acadêmica de inserção deste estudo, o que nos direciona ao campo do saber das Ciências da Religião[1] (CR). Como nos aponta o estudioso alemão Hans-Jürgen Greschat (1927-2022), o campo das Ciências da Religião se dedica ao *fenômeno religioso* e não à defesa de uma fé religiosa. Ou seja, o estudo empreendido pelo campo das Ciências da Religião, de modo distinto da Teologia, não se vincula a uma premissa *insider* (de dentro), mas a uma análise *outsider* (de fora) da religião

[1] É necessário esclarecer que, devido ao limitado espaço dessa introdução, a nossa análise não focará na complexidade que envolve o campo das Ciências da Religião. A intensão aqui é somente pontuar a inserção deste estudo no campo das CR. Para uma breve contextualização sobre as CR, indicamos a leitura da obra *O que é Ciência da Religião?* de Hans-Jürgen Greschat e o artigo intitulado *Os ramos da Ciência da Religião* de autoria de Joachim Wach. Para um estudo mais profundo, recomendamos o *Compêndio de Ciência da Religião* organizado por João Décio Passos e Frank Usarski.

(GRESCHAT, 2005, p. 155-157). Por esta razão, o campo das Ciências da Religião se ampara pelo *agnosticismo metodológico* (CRUZ, 2013, p. 44), que visa enfatizar a necessária abolição de quaisquer tipos de *preferências religiosas/proselitismo* por parte do cientista da religião. Quando não há essa *abolição* por parte do pesquisador, o trabalho tende a ser tornar uma *criptoteologia*, um estudo teológico com fachada de Ciências da Religião (CRUZ, 2013, p. 45). O agnosticismo metodológico, como nos aponta Frank Usarski, constitui um elemento central na epistemologia da CR. Noutros termos, a epistemologia das Ciências da Religião não se orienta por uma *paixão* mas por uma profunda reverência à alteridade de seu objeto de estudo (USARSKI, 2013, p. 51). Essa postura epistemológica adotada pela CR, enfatiza a necessidade do *abandono* das *verdades absolutas* que repousam na tradição religiosa estudada. Por esta razão, a linguagem das Ciências da Religião se ampara pelo discurso ético, enquanto que na Teologia, o predomínio é o do discurso êmico.

Como nos aponta o cientista da religião alemão Joachim Wach (1898-1955), o principal objetivo das Ciências da Religião é o de estudar as religiões de maneira sistemática e empírica, levando em consideração a experiência, ou seja, toda a gama de manifestações religiosas que perpassam as tradições religiosas (WACH, 2018, p. 233). Para o autor em foco, o estudo das tradições nas CR deve levar em consideração o *vir a ser* das religiões, que são impactadas por mudanças internas (novas ramificações, incorporação de novas crenças, dentre outros) e externas (impactos socioculturais que refletem na estrutura religiosa). Levando em consideração a breve menção dos elementos epistemológicos das CR, cabe ressaltar que, o nosso estudo se insere neste campo do saber justamente por se amparar pelo discurso ético (*outsider*) das tradições estudadas (hassidismo, zen budismo, vertentes místicas de feição cristã) e sobretudo, por investigar as práticas (danças, cantos, meditação, dentre outras) e as experiências advindas das mesmas. Ademais, a própria noção de espiritualidade humanista se baseia, sobretudo, numa *vivência integral* incorporada no próprio ato de *viver*.

A noção de espiritualidade humanista nos leva à disciplina auxiliar das CR, a qual vinculamos a nossa pesquisa: a Psicologia da Religião. De acordo com Rodrigues e Gomes (2013), a Psicologia da Religião se destina ao estudo dos efeitos e impactos advindos do fenômeno religioso sobre o comportamento do sujeito. No tocante ao seu método investigativo, a Psicologia da Religião emprega os conhecimentos teóricos e práticos da psicologia, a fim de analisar o fenômeno religioso a partir da manifestação interior do indivíduo (WACH, 2018, p. 251). Entretanto, como nos pontua Wach (2018), a Psicologia da Religião possui seus alcances e também seus limites interpretativos, e o não reconhecimento deste último, resulta numa grande problemática. Isto é, quando o psicólogo da religião não reconhece a limitação da

interpretação psicológica sobre o fenômeno religioso, origina-se um psicologismo. Daí a importância da humildade socrática, atributo que possibilita o pesquisador compreender que, a Psicologia da Religião é um dos meios para a interpretação do fenômeno religioso, não um método *definitivo.*

Erich Fromm, creditado como um dos autores clássicos da Psicologia da Religião (RODRIGUES; GOMES, 2013, p. 339-341), enfatiza em sua abordagem psicanalítica humanista que, a religião pode promover tanto o aperfeiçoamento espiritual quanto a paralisação do indivíduo, enaltecendo a mística (teísta e não teísta) como o ápice do amadurecimento espiritual (FROMM, 1966a, p. 111-113). Neste sentido, a análise das três grandes influências no pensamento frommiano – o hassidismo, o zen budismo (também concebido como uma mística não teísta) e as três vertentes místicas de feição cristã – destaca *as práticas religiosas* (meditação, contemplação, danças, dentro outras) como meios de transformação interior. Em todas estas tradições místicas é possível perceber uma ênfase na difusão do amor, na necessidade de sair de si mesmo em direção ao outro e de se abrir ao mundo a fim de ser uno com ele. Estes são alguns dos principais elementos constitutivos da espiritualidade humanista, o que nos direciona a uma ramificação da Psicologia da Religião, conhecida como Psicologia e espiritualidade, a qual este estudo se encontra vinculado.

Conforme nos aponta a psicóloga da religião Clarissa de Franco, a ramificação Psicologia e espiritualidade, como o próprio nome salienta, está associada à interface entre o campo da psicologia e a espiritualidade, tendo como ênfase o potencial humano e sua busca pessoal de sentido (FRANCO, 2013, p. 400). Outro pressuposto desta ramificação, fundamental para a nossa pesquisa, é a ideia de que a espiritualidade não se limita a nenhum tipo de dogma ou prática religiosa específica, mas sim no cultivo da dimensão espiritual antropológica, na construção do sentido existencial através da realização do ser (FRANCO, 2013, p. 402-403). A noção de espiritualidade humanista se apoia nestes pressupostos, pois preconiza a transformação interior do indivíduo, aperfeiçoamento este que só pode ocorrer mediante a não fixação a quaisquer tipos de verdades ou certezas absolutas. Para Erich Fromm, a genuína transformação interior, fruto da espiritualidade humanista, se manifesta tanto na construção de sentido como na relação do indivíduo com o mundo. A genuína transformação, nos diz o psicanalista humanista, deve propiciar a saída da prisão do ego, a superação do autocentramento, em favor de uma relação de compromisso com o mundo (FROMM, 2013, p. 38).

Enquanto pertencente ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, este estudo se encontra inserido na área de concentração *Religião e Cultura*. Essa

inserção se encontra balizada com a análise crítica de nosso estudo sobre a sociedade contemporânea ocidental, marcada pelo consumismo exacerbado, pelo frenesi existencial e pela divinização do dinheiro, que se tornou o ídolo mor dessa Era dos Excessos. No espectro sociocultural da contemporaneidade, Mamon (o dinheiro adorado) simboliza a *sacralidade do materialismo*, contexto em que os valores humanos mais altos (fraternidade, altruísmo, compaixão, dentre outros) são vistos como obstáculos para a aquisição do sucesso e do enriquecimento material. Como resultado desta cultura que sacraliza o materialismo, a reverência à vida deixa de ser nutrida e o indiferentismo se torna algo cada vez mais *natural*, incidindo assim numa *normose*, a patologia da normalidade.

Sob este viés, vale ressaltar que este trabalho doutoral se encontra vinculado à linha de pesquisa *Religião e Contemporaneidade* (RCO) do referido PPGCR da PUC Minas. A RCO investiga o fenômeno religioso levando em consideração as questões emergentes da atualidade, como o aparecimento de novas configurações e representações religiosas, espiritualidades e tradições de sabedoria (CAMPOS; COPPE; SENRA; 2022, p. 2). Orientado pelos fundamentos da RCO, o nosso estudo discorre sobre a concepção de espiritualidade humanista advinda do pensamento de Erich Fromm: uma vivência integral que tem como foco o descobrimento e o cultivo da *riqueza interior* (FROMM, 2014, p. 155), o *tesouro* que é compartilhado com o outro e com a natureza por intermédio da manifestação dos valores sublimes. Nestes termos, a espiritualidade humanista, enquanto uma vivência holística, preza pelo cultivo da sacralidade da vida e pela construção de sentido mesmo em meio à agitação contemporânea. Afinal, quando todo o nosso ser se concentra no aqui e agora, a nossa percepção do mundo exterior também entra nessa sintonia e, assim, podemos experimentar a sacralidade do Presente Absoluto.

Ainda no tocante a sua inserção no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, cabe destacar que, o nosso estudo se vincula ao Grupo de Pesquisa Religião, Ética e Epistemologia, liderado pelo Prof. Dr. Fabiano Victor Campos. O referido Grupo de Pesquisa, em termos gerais, se dedica à investigação das relações entre as religiões, *abarcando a sua pluralidade histórica e cultural* e levando em consideração a sua natureza ética e epistemológica. Seguindo estes pressupostos, esta pesquisa procurou enfatizar os *aspectos éticos* das três tradições religiosas/místicas que exerceram grande influência na cosmovisão de Erich Fromm, os quais também fundamentam a ética da espiritualidade humanista. No pensamento frommiano, a grande riqueza espiritual destas tradições (hassidismo, zen e as três vertentes místicas de feição cristã) se encontra na experiência do *despertar*, isto é, na transformação interior. Apesar de suas diferenças culturais e religiosas, cada uma dessas tradições, a partir de sua linguagem singular, enfatiza a necessidade do aperfeiçoamento da

personalidade total, que fundamentalmente culminará numa relação produtiva com o mundo exterior, por meio da *ética do viver*, uma responsabilidade para com o outro e para com a natureza.

Quanto à justificativa geral, vale destacar a nossa crítica a respeito do grande mal espiritual que assola a contemporaneidade, a saber, a indiferença a vida, que constitui o problema de nosso estudo. Para Erich Fromm (1976, p. 93-94), o indiferentismo refere-se a um embotamento da vida. Simbolicamente, pode-se dizer que, as *cores vivas* da existência perdem a sua tonalidade e até mesmo o verdor revigorante da natureza é percebido em tons de cinza. A alegria de viver é ausente; o indivíduo indiferente se torna alheio a si mesmo, ao outro e a natureza. Esta incapacidade de se importar com a vida em todas as suas matizes, é nutrida pela automação contemporânea do ser humano, que o deixa num estado de insensibilidade existencial. Essa automação, em que o indivíduo se torna um ente desprovido de sensibilidade, é um dos efeitos produzidos pela Era dos Excessos, o contexto sociocultural contemporâneo regido pela superficialidade das relações, pelo frenesi existencial e pela divinização do dinheiro. Neste viés, esta pesquisa inserida no campo das CR, se justifica por enfatizar a capacidade humana de se transformar interiormente, transformação esta que se expressa na responsabilidade diante da vida. Além disso, os fundamentos da espiritualidade humanista vão de encontro ao discurso propagado pela Era dos Excessos, enfatizando a importância da responsabilidade com o outro e com a natureza.

No que tange as contribuições deste estudo para o pesquisador, deve-se salientar a ideia sobre a capacidade humana de reorientação existencial, o despertar que nos convoca a sermos agentes de transformação no mundo. A estruturação da concepção de espiritualidade humanista, tema central de nossa pesquisa, foi de estimada valia, fornecendo valiosos *insights* espirituais ao pesquisador. Ainda sob o ponto de vista pessoal, é válido citar a alegria e a honra de ir ao encontro de sabedorias, ocidentais e orientais, que contribuíram grandemente para o nosso aperfeiçoamento interior. O *mergulho* no hassidismo, no budismo mahayana, no taoísmo, no zen budismo e nas três vertentes místicas de feição cristã, constitui uma experiência que transcende as palavras.

Já a contribuição deste trabalho para o campo do saber das Ciências da Religião, tanto em nível nacional quanto internacional, está associado à concepção de espiritualidade humanista a partir da cosmovisão de Erich Fromm. A partir de nossas pesquisas em fontes nacionais e internacionais, não constatamos nenhum trabalho acadêmico que se debruçou sobre este tema sob o prisma psicanalítico frommiano. Neste sentido, orientando-se pela premissa de originalidade, este trabalho aponta um novo espectro analítico do referido psicólogo da religião:

a interface entre a psicanálise humanista e a espiritualidade. Assim, a partir deste estudo, Erich Fromm pode passar a ser contemplado no campo das CR, como uma psicanalista que se dedicou ao âmbito holístico do ser humano, às suas demandas espirituais e à sua capacidade de *dar luz a si mesmo*, se tornando uma nova pessoa que transpira amor à vida.

No que se refere a contribuição desta trabalho para a sociedade, sobretudo tratando-se de uma pesquisa financiada pela CAPES, a qual reiteramos nosso agradecimento, é fundamental que ela proporcione ao menos uma reflexão crítica a respeito do contexto sociocultural contemporâneo. Nestes termos, a sua contribuição social abarca a necessidade de priorizarmos a conscientização acerca do indiferentismo que tem regido as relações interpessoais, organizacionais e sociais de nosso tempo. Essa conscientização pode ser instaurada por dois meios primordiais: a educação libertadora e o autodescobrimento. De acordo com o prisma pedagógico freiriano, a educação tem a capacidade de mudar as pessoas e as pessoas transformadas mudam a sua realidade (FREIRE, 2020, p. 83). Já o autodescobrimento, advindo do processo terapêutico analítico, contribui para a *retirada dos véus* que impedem a pessoa de *ver* os aparatos ideológicos que nutrem o consumismo, o hedonismo radical, o culto ao materialismo, o indiferentismo, dentre outros. Em outras palavras, quando a escuridão que nos escraviza é afastada pela luz do conhecimento, a existência adquire um novo tom, as cores são vistas com maior intensidade e a alegria e o bem-estar passam a se fazer presentes no cotidiano. Aquele que é *transformado*, que se torna livre da opressão e das ideologias alienantes, não quer viver só para si mesmo, ele anseia libertar aqueles que ainda se encontram presos na *caverna das sombras*.

Na esfera dos objetivos, sublinha-se como o objetivo geral desta pesquisa a sistematização da concepção de espiritualidade humanista a partir do pensamento de Erich Fromm, tendo como base primordial as obras do psicanalista alemão, além de escritos restritos do autor, cedidos ao pesquisador pelo Dr. Rainer Funk, Diretor do Instituto Erich Fromm em Tübingen. Tendo em vista que, a concepção de espiritualidade humanista se fundamenta em elementos espirituais colhidos e significados de três tradições religiosas/místicas que influenciaram fortemente a cosmovisão do pai da psicanálise humanista, os objetivos específicos 2, 3 e 4, se encontram atrelados aos mesmos. Sendo assim, o âmbito dos objetivos específicos se destina à: 1) identificação da dimensão integral do ser humano e a premissa frommiana da *arte de escutar*, que visa promover o desenvolvimento espiritual do paciente; 2) investigação das principais noções místicas do movimento hassídico polonês, tendo como elemento principal a ideia de elevação das centelhas divinas por meio de atos de bondade; 3) averiguação dos elementos constitutivos essenciais do zen budismo, que favorecem o pleno

despertar do indivíduo; 4) elucidação dos aspectos místicos advindos de Mestre Eckhart (liberdade espiritual), do autor desconhecido *d'Nuvem do não saber* (contemplação como meio de união com o Divino) e Thomas Merton (diálogo autêntico) e; 5) explicitação da ideia de *Unidade espiritual*, que fundamenta a estruturação da espiritualidade humanista, a vivência integral imbuída de sentido que desemboca numa experiência mística de unicidade amorosa com o mundo.

Quanto ao viés metodológico, este estudo se utiliza da pesquisa teórico-bibliográfica, *ferramenta* técnica que se fundamenta na sondagem de livros, artigos, revistas, periódicos acadêmicos, dentre outras fontes, que possibilitam o estudo e a análise criteriosa de uma temática/questão específica. De modo particular, a nossa consulta bibliográfica se pautou primordialmente, pelas obras e manuscritos de Erich Fromm, a fim de sistematizar as seguintes noções frommianas: integralidade humana, carências e demandas espirituais, espiritualidade humanista, dentre outras. O nosso trabalho também contou com o suporte teórico de autores secundários. Dentre eles vale destacar: Martin Buber e Gershom Scholem (hassidismo polonês); D. T. Suzuki, Alan Watts e Jean Cooper (zen budismo), Mestre Eckhart, o autor desconhecido *d'A nuvem do não saber* e Thomas Merton (vertentes místicas de feição cristã). Como se pode visualizar, a consulta às obras dos autores secundários supracitados, foi de fundamental importância para a estruturação da concepção de espiritualidade humanista. A partir de cada contribuição singular, nos foi possível contemplar a riqueza espiritual de cada uma das tradições religiosas que influenciaram o pensamento de Erich Fromm, e sobretudo, investigar os elementos espirituais, que delas foram colhidos e significados pelo psicanalista humanista.

Diante destas breves elucidações introdutórias, nos resta apontar o itinerário deste trabalho, que se divide em cinco capítulos, cada qual constituído de temas e de noções específicas. Como se poderá visualizar, cada capítulo buscará enfatizar aspectos de suma importância para a estruturação da espiritualidade humanista. Como ponto inicial da nossa *trajetória* iniciaremos pela elucidação da noção frommiana de integralidade humana e na sequência faremos *paradas* nas três tradições religiosas influentes para a cosmovisão frommiana, encerrando o nosso itinerário analítico com a estruturação da concepção de espiritualidade humanista.

O primeiro capítulo focará no aclaramento de variados aspectos da teoria psicanalítica humanista de Erich Fromm, com o intuito de sublinhar a constituição holística do indivíduo. Como ponto de partida, se discorrerá sobre a influência da sociedade na estruturação da psique humana, contexto em que os pais/tutores da criança se constituem como os primeiros *agentes*

sociais. Em seguida se enfatizará que, enquanto um ser dotado de racionalidade, o humano experiencia uma desarmonia existencial. A razão lhe propicia o poder de criar e de desenvolver ciências e artes maravilhosas, mas também lhe incute um mal-estar, donde surgem as dicotomias existenciais: 1) a impossibilidade de alcançar o conhecimento supremo, 2) a consciência do crepúsculo da vida (envelhecimento) e, 3) o reconhecimento da finitude da própria existência. Diante dessa desarmonia existencial, o humano desenvolve estratégias, *formas de enfrentamento* para o seu mal-estar, daí surgem as necessidades existenciais, que estão para além das necessidades básicas de sobrevivência. *O humano não apenas deseja viver mas viver com sentido*. Dando sequência à estas ponderações, se elucidará a noção de integralidade humana, fundamentada nas três dimensões constitutivas do ser: dimensão corpórea, dimensão psicossocial e dimensão espiritual, cada qual abarcando uma esfera da existência humana. Além disso, este capítulo destacará a ideia frommiana de ética humanista, *a arte de viver*, que incide numa existência pautada pela conduta responsável diante da vida. E por fim, assinalará de modo sucinto, a práxis terapêutica analítica humanista, amparada pela *arte de escutar*, que objetiva não só a cura dos sintomas psíquicos/emocionais, mas o desenvolvimento espiritual do paciente.

O segundo capítulo abordará o movimento hassídico polonês do século XVIII, a primeira influência religiosa na cosmovisão frommiana, iniciando pela biografia de seu fundador o rabino Israel ben Eliezer conhecido como Baal Shem Tov (O Mestre do Bom Nome). Este capítulo destacará que o hassidismo é antes de tudo, uma mística da comunidade, na qual os membros (*hassidim*) juntamente com o Mestre (*Tzadik*), se dedicam à *Avodá* (serviço Divino) imbuída de *Kavaná* (devoção), buscando assim, evocar a *Shekhinah* (a Presença Divina). Dentre seus principais aspectos, o hassidismo enfatiza a ideia dos *tesouros interiores* (o amor, a alegria e a humildade), que não devem permanecer enterrados/ocultos na interioridade, mas sim manifestos no plano da ação; e também destaca a importância do *ensinamento com alma*, a transmissão do saber que é capaz de *dar vida* aos outros. Em seu desdobramento, este capítulo sublinhará a influência da Cabala luriânica sobre o hassidismo, sobretudo no que tange à sua visão panenteísta (o Divino envolve o mundo inteiro, ainda que sua presença seja oculta) e a noção mística de elevação das centelhas divinas, o trabalho espiritual que se concentra em atos de bondade. Além disso, o capítulo tratará de uma ramificação do hassidismo muito estimada por Erich Fromm, o hassidismo Chabad, cuja obra sagrada, o *Likutey Amarim*, versa sobre a capacidade de transformação interior do humano. Por fim, o referido capítulo se findará com a exposição dos principais aspectos espirituais do

hassidismo colhidos e significados por Fromm, tendo como destaque os tesouros espirituais e o ensinamento com alma.

O terceiro capítulo apresentará os princípios fundamentais da segunda tradição religiosa que exerceu grande influência no pensamento frommiano, a saber, o zen budismo, conhecido como a *Doutrina do Coração de Buda*. O surgimento do zen advém da influência de duas tradições religiosas: o taoísmo e o budismo mahayana. Sob este prisma, o referido capítulo terá como seu ponto de partida, a apresentação de uma breve biografia de Sidarta Gautama, o Buda Shakyamuni, destacando os aspectos essenciais da sua Doutrina do Meio, enfatizando a meditação como o meio para o atingimento da iluminação, o despertar que incide numa reorientação interior. Sob o viés do taoísmo, se discorrerá a importância do equilíbrio entre os opostos (*yin e yang*) e a sabedoria do não agir (*wu-wei*), fundamentais para a compreensão do Caminho (Tao), a senda que conduz à harmonia com o mundo. No espectro do budismo mahayana, a principal noção colhida pelo zen se refere a *sunyata* (vacuidade), que versa sobre o completo esvaziamento. Dando prosseguimento à estas questões, o capítulo versará sobre os princípios constitutivos do zen budismo (*zazen, koan, satori*) que integram a experiência mística do *profundo desapego* e se encerrará com considerações frommianas, sobretudo no que tange ao maravilhamento do despertar, que conduz a pessoa a uma nova forma de se relacionar com o mundo.

O penúltimo capítulo se debruçará sobre as três vertentes místicas de feição cristã, concluindo assim, a análise das influências religiosas na cosmovisão frommiana. Primeiramente, o capítulo tratará do místico alemão medievo Mestre Eckhart, cuja premissa mística dá ênfase a necessidade da liberdade interior e de um total desprendimento como requisitos espirituais para a experiência de união com o *Deus para além de Deus,* o Nada absoluto. Para Erich Fromm, a mística eckhartiana expressa a capacidade humana *para ser* independente e maduro espiritualmente, pois sua relação com o divino não se ampara em subserviência, mas na afirmação dos seus próprios poderes humanos. Na sequência, se explicitará o viés místico do autor desconhecido *d'Nuvem do não saber*, que se ampara fundamentalmente na *vida interior*, a vida contemplativa. Para o referido autor anônimo, a fim de experimentar a unicidade com o Deus oculto que reside na *nuvem escura*, a pessoa necessita se desvencilhar de todos os seus conceitos, de todos os seus pensamentos e depositá-los na *nuvem do esquecimento*. Noutras palavras, a pessoa *deve esquecer que sabe,* a fim de se deleitar com o maravilhamento da experiência de união. A contemplação é uma atividade íntima que, para Fromm, preconiza o *esquecimento* conceitual de Deus, o que possibilita a experiência de unicidade com o mundo, ocasião em que o divino é experimentado na sacralidade da vida. Por

fim, se destacará a figura do monge trapista Thomas Merton, contemporâneo de Fromm e do qual se tornou amigo. Por meio da troca de correspondências, o monge e o psicanalista estreitaram os laços de amizade, cujo fruto se deu na publicação de uma obra conjunta: *Ofensiva de paz*. A influência de Merton sobre Fromm, é visualizada sobretudo, pela noção do diálogo autêntico, fundamentado no *terreno sagrado do amor*, contexto em que, as *diferenças subjetivas* não são vistas como obstáculos intransponíveis, mas como possibilidades de partilha e de desenvolvimento interior dos envolvidos.

O quinto e derradeiro capítulo deste estudo, sublinhará a concepção de espiritualidade humanista a partir do pensamento de Erich Fromm, tendo como análise prioritária a *tríade do mal* que assola a contemporaneidade: a adoração a Mamon, o Culto dos Mil Compromissos e a indiferença à vida. Neste viés, se destacará como o materialismo tem assumido um papel de predomínio nas relações humanas, conduzindo o mundo à beira da destruição. Dando continuidade a esta análise, o nosso olhar se voltará ao mundo interior, recinto da interioridade humana que abarca três reinos: o reino da mente, o reino do coração e o reino do espírito, associados à esfera psíquica, emocional e espiritual, respectivamente. Em termos gerais, o *status quo* da sociedade só poderá ser modificado, se primeiro houver uma transformação no interior do humano, uma reorientação existencial que fundamentará uma ação transformadora no mundo exterior. Ainda nesta capítulo, se abordará que o cultivo da espiritualidade humanista acontece no Jardim da Interioridade (alma humana), recinto que demanda cuidados: o seu solo precisa ser lavrado para que possa gerar frutos. A lavragem do solo do Jardim corresponde à prática das técnicas transterapêuticas (meditação, Tai Chi Chuan) que tornam a *terra* fértil, capaz de dar frutos: os valores humanos mais altos. Por fim, encerrando o nosso trabalho, se enfatizará que, por intermédio desse trabalho interior, ocorre o *nascimento* do Novo Homem, o nascimento não biológico fruto da transmutação interna. Essa transformação interior, por sua vez, desemboca numa mística de unicidade amorosa com o mundo, a BioMística, a experiência de profunda percepção e unidade com o Todo, que infunde no âmago do ser a responsabilidade diante da vida.

1 O PARADIGMA INTEGRAL DA PSICANÁLISE HUMANISTA DE ERICH FROMM: A COMPREENSÃO DO SER HUMANO EM SUA TOTALIDADE

Este capítulo possui como objetivo apresentar, de modo geral, a noção de totalidade humana sob o paradigma da psicanálise humanista de Erich Fromm. Para este fim, cada tópico presente neste capítulo, se orientou pela elucidação dos aspectos centrais da abordagem psicanalítica humanista que, nos fornecem subsídios teóricos referentes à noção holística do ser humano. Neste viés, o primeiro tópico sublinhará a estruturação da psicanálise humanista, ressaltando a influência da sociedade na formação da psique do sujeito, compreensão esta que, deu início a ruptura de Fromm com a psicanálise freudiana e, consequente, à criação de sua própria abordagem psicanalítica. O tópico seguinte explicitará a concepção frommiana de *condição da existência humana*, destacando o sujeito como um ser de carências existenciais, carências estas que vão além das necessidades básicas de sobrevivência. O terceiro tópico, tratará da ideia do *Homo Integralis*, abordando desse modo, a visão frommiana sobre a totalidade do ser humano, um ente constituído de três dimensões indissociáveis, a saber: a esfera corpórea, a esfera psicossocial e a esfera espiritual. O tópico posterior se destinará à exposição sobre a ética, entendida por Erich Fromm como uma praxiologia existencial, que se manifesta sob duas acepções distintas: a ética humanista e a ética autoritária. Enquanto a primeira (humanista) conduz o sujeito à *arte de viver*, uma existência pautada pela liberdade e pela responsabilidade, a segunda (autoritária) restringe o pensamento crítico do indivíduo, infligindo assim, a incapacidade (do sujeito) de agir segundo a sua própria consciência. Por fim, o quinto tópico aclarará a práxis terapêutica frommiana nomeada de a arte de escutar, que visa tanto a cura das patologias que afligem a psique do paciente, como o desenvolvimento espiritual do sujeito, objetivando dessa forma, o aprimoramento dos *valores humanos mais altos*.

1.1 *O artigo fundamental de 1937:* a gênese estrutural da psicanálise humanista frommiana

Inicialmente, antes de nos aprofundarmos nos aspectos teóricos que fundamentaram a estruturação da psicanálise humanista de Erich Fromm (1900-1980), é de suma importância ressaltar, mesmo que de modo sintético, o início da trajetória intelectual do referido autor. Este panorama geral, referente aos primeiros anos da caminhada acadêmica de Fromm, se mostra válido devido à revelação de fatos que culminaram na sistematização e no desenvolvimento da abordagem psicanalítica frommiana. Dentre estes fatos, cabe citar a sua formação psicanalítica

freudiana sob a tutela de Hanns Sachs[2] e, posteriormente, a sua participação e contribuição para os estudos da Escola de Frankfurt. Entretanto, como veremos a seguir, as críticas elencadas por Fromm, referentes à teoria e à práxis da psicanálise freudiana, culminaram na sua saída do Instituto de Frankfurt e, ao mesmo tempo, se tornaram a base para a construção de sua própria abordagem psicanalítica.

Erich Pinchas Fromm[3] nasceu no dia 23 de março de 1900, em Frankfurt, município do Estado de Hesse, na Alemanha. Proveniente de uma família judaica religiosa, da qual descendiam vários rabinos conhecidos pela comunidade judaica de Frankfurt, como é o caso de Rashi[4], conhecido erudito do judaísmo. A tradição judaica esteve presente na vida de Fromm desde a sua tenra idade, ainda na infância ele foi iniciado nos estudos da Torá e do Talmude por seu tio avô materno Ludwig Krause. Os pais do jovem Fromm desejavam que seu filho único se tornasse um respeito rabino da comunidade judaica alemã, trajetória esta que não foi seguida por ele[5] (FUNK, 1999).

Ao finalizar seu bacharelado[6] na escola Whöler (localizada em Frankfurt) aos 18 anos, Erich Fromm se matriculou na Faculdade de Direito da Universidade de Heidelberg em 1919, local em que cursou variadas disciplinas nos campos do Direito, da Sociologia e da Psicologia. No ano de 1925, o jovem Fromm recebeu o título de Doutor em Filosofia (FUNK, 1999, p. 55). Sua tese, intitulada: *A lei judaica: uma contribuição à sociologia da diáspora*, trata de modo geral, a noção de que, a lei judaica se configura como um instrumento mantenedor da união do povo judeu ao longo dos anos, mesmo sob condições adversas e problemáticas (FROMM, [1922]/2022, p. 5-7).[7]

Um ano após ter concluído o seu doutorado em filosofia, Fromm inicia os primeiros contatos com a psicanálise freudiana por intermédio de sua analista (com quem mais tarde se

---

[2] A partir de 1909, Hanns Sachs entrou em contato com Freud, e após sua aprovação pelo pai da psicanálise foi admitido na conhecida *Sociedade das Quartas-feiras* (reuniões em que Freud e seus discípulos tratavam de questões e casos clínicos psicanalíticos). Posteriormente, Sachs se integrou ao círculo restrito de sequazes de Sigmund Freud, chamado de *Comitê* (FUNK, 1999 *apud* COTTA, 2020a, p. 78).

[3] Para a análise biográfica de Erich Fromm, recomendamos a leitura da obra *Erich Fromm: el amor a la vida, una biografia ilustrada* de autoria do psicanalista frommiano Rainer Funk. A biografia de Fromm, [apresentada de modo mais sucinta] também pode ser visualizada em nosso livro anterior: *A experiência religiosa católica do Encontro de Casais com Cristo (ECC): uma análise sob a perspectiva da psicanálise humanista de Erich Fromm*.

[4] O Rabi Shlomo Yitzhaki (1040-1105), mais conhecido pelo acrônimo de Rashi, foi um rabino medieval francês conhecido por ser um dos principais comentadores do Tanah (Bíblia hebraica/Velho Testamento) e do Talmude (AVIGDOR, 2010, p. 33-34).

[5] A influência do hassidismo polonês (corrente mística) no pensamento de Fromm será tratado no segundo capítulo desta tese, apresentando os mestres e os elementos significados pelo psicanalista humanista.

[6] O termo bacharelado neste contexto representa um grau acadêmico referente à conclusão dos estudos secundários que precedem os superiores (COTTA, 2020a, p. 77).

[7] A primeira data entre colchetes se refere à publicação original da obra. A segunda, entre parênteses, remete à data da obra consultada. Nas demais citações, serão elucidadas somente a data da obra consultada.

casaria) Frieda Reichmann. Posteriormente, Fromm se submeteu à análise do psicanalista Georg Groddeck (1866-1934), especialista no ramo das *doenças psicossomáticas*. Cabe ressaltar que, estas interações analíticas com Groddeck, foram fundamentais para que Fromm compreendesse a inter-relação entre a psique e a dimensão corporal do sujeito, inter-relação esta que, reflete na saúde ou no adoecimento de uma pessoa. Dito de outra maneira: uma questão psíquica (trauma/neurose) não tratada, pode acabar incidindo no surgimento de uma doença física, as chamadas patologias psicossomáticas.

Com o intuito de aperfeiçoar o seu conhecimento sobre a psicanálise freudiana, Erich Fromm se matriculou no Instituto de Psicanálise de Berlim. Nesse Instituto, Fromm se formou como analista sob a supervisão do psicanalista freudiano Hanns Sachs (1881-1947). Contudo, após atender por um período de dez anos como analista freudiano, Erich Fromm se sentia desmotivado e desconfortável com alguns aspectos teóricos da psicanálise ortodoxa, principalmente, com a ênfase na teoria de que, a Libido[8] seria a força motriz para a conduta humana (COTTA, 2020a, p. 78-80).

No ano de 1930, Fromm foi convidado por Max Horkheimer (1895-1973) para exercer a função de diretor do Departamento de Psicologia[9] do recém criado *Instituto de Investigação Social da Universidade de Frankfurt*, mais conhecido como a *Escola de Frankfurt* (JAY, 1989, p. 154). Entretanto, como nos elucida Pereira (2006), a insatisfação pessoal de Fromm com o paradigma da psicanálise freudiana – abordagem na qual ele se manteve como analista por cerca de dez anos – acabou por instaurar algumas desavenças com Horkheimer e com Theodor Adorno (1903-1969). Os referidos colegas do Instituto, utilizavam-se fundamentalmente da teoria psicanalítica freudiana e da teoria marxista, como chaves hermenêuticas para analisar o espectro sociocultural, consolidando assim a prática que mais tarde seria chamada de *teoria crítica* (FUNK, 1999, p. 88).

O mal-estar presente no Instituto, oriundo da insatisfação de Fromm com a psicanálise ortodoxa adotada como ferramenta hermenêutica por seus colegas (Horkheimer e Adorno), incidiu em sua saída da Escola de Frankfurt no ano de 1939. Como nos adverte Funk (2011a),

[8] O termo libido é de origem latina e significa desejo. Este termo foi utilizado pelos fundadores da sexologia para designar uma energia própria do impulso sexual e posteriormente o termo libido foi amplamente utilizado pelo fundador da psicanálise, a saber, Sigmund Freud. Para Freud, a libido teria um significado distinto. Ele concebeu a libido como uma manifestação da pulsão sexual na vida psíquica e como extensão da sexualidade humana em geral e a infantil em particular. Freud entendia a libido como responsável pela: causalidade psíquica (neurose); disposição polimorfa (perversão); amor-próprio (narcisismo) e sublimação (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 471).

[9] De acordo com o psicanalista Rainer Funk, durante o período de 1930 à 1939, Erich Fromm desenvolveu inúmeros trabalhos voltados à inter-relação indivíduo/sociedade. Dentre estas publicações de caráter psicossocial, vale citar a sua pesquisa intitulada *Estudos sobre autoridade e família* (FUNK, 2009, p. 77).

a saída de Fromm da Escola de Frankfurt se deve fundamentalmente à uma discussão com Horkheimer, ocasionada por um artigo controverso escrito pelo psicanalista alemão no ano de 1937. Este artigo foi visto com *maus olhos* por Horkheimer e Adorno, pois apontava diversas críticas à teoria freudiana. De acordo com Funk (2011a), Fromm denominou este manuscrito provisoriamente como *Artigo fundamental*[10], um texto que expõe:

> "[...] as razões das desavenças de seu autor [Fromm] com os postulados da Escola de Frankfurt. A chave é muito simples: o inconsciente[11] do indivíduo, segundo Fromm, está determinado em primeiro lugar pelas exigências sociais. Porém, as implicações vão mais além, e esta premissa se ergue como o ponto de partida de toda a sistematização teórica que foi desenvolvida em suas obras posteriores." (FUNK, 2011a, p. 209, tradução nossa).[12]

Como é expresso no fragmento anterior, o *Artigo fundamental* foi editado por Rainer Funk e se encontra inserido no livro póstumo frommiano intitulado: *Espíritu y Sociedad*. Nos textos que compõem a obra supracitada, Fromm realiza considerações teóricas que se referem à necessidade da revisão de alguns aspectos da psicanálise freudiana; aspectos estes que mais tarde se desdobrariam na sistematização da psicanálise humanista.

A principal crítica e, que, de certa forma, nos mostra o rompimento de Fromm com a psicanálise ortodoxa é evidenciada pela recusa do autor em adotar a perspectiva analítica mecanicista de Freud, que se fundamenta na "[...] ideia do materialismo burguês, que explica os fenômenos psíquicos e espirituais como consequência direta de fenômenos físicos." (FROMM, 2011, p. 33, tradução nossa).[13] Segundo Fromm, a teoria freudiana da libido, de modo geral, está centrada na concepção que a estrutura psíquica/pulsional de um indivíduo é regida por fatores externos, mas rejeita os impactos sociais no desenvolvimento da psique. Ou

---

[10] Após realizar revisões e aprimoramentos no texto, Fromm denominou o artigo como *A missão e o método de uma psicologia social analítica*. De acordo com o psicanalista e testamentário intelectual de Erich Fromm, Rainer Funk, este manuscrito não foi publicado na época [década de 1930], se tornado um *arquivo perdido.* Todavia, como nos explicita Funk (2011a), "[...] na primavera de 1991, consegui encontrar este artigo, que se dava por perdido, entre os manuscritos que Fromm havia depositado na Biblioteca Pública de Nova Iorque nos anos cinquenta [séc. XX]." (FUNK, 2011a, p. 17, tradução nossa). "[...] *en la primavera de 1991 conseguí este articulo, que se daba por perdido, entre los papeles que Fromm havia depositado en la Biblioteca Pública de Nueva York en los años cincuenta*."

[11] Segundo Fromm (2013), o inconsciente se refere a um conjunto de elementos que não se encontram acessíveis pela consciência do sujeito devido ao mecanismo de *dissociação*, uma significação do conceito freudiano de recalque. A noção frommiana sobre o inconsciente será abordada com maior profundidade no tópico 1.5 deste capítulo.

[12] [...] *las razones de las desavenencias de su autor con los postulados de la Escuela de Frankfurt. La clave es muy simple: lo inconsciente del individuo, según Fromm, está determinado en primer lugar por las exigencias sociales. Pero las implicaciones van mucho más allá, y esta premisa se erige como el punto de partida de toda la sistematización teórica que desarrolló em su obra posterior."*

[13] "[...] *idea del materialismo burgués, que explica los fenómenos psíquicos y espiritules como consecuencia directa de fenómenos físicos."*

seja, no viés freudiano o indivíduo é um ser que busca satisfazer as suas necessidades, sobretudo, as sexuais, e para tal, precisa se confrontar com o mundo exterior. Dessa forma, a partir desse enfrentamento (do sujeito para com o mundo que o cerca), ocorre a produção de "[...] determinados impulsos e temores, determinadas atitudes amistosas e hostis perante o mundo exterior." (FROMM, 2011, p. 25, tradução nossa).[14] Como exemplificação desse argumento pode-se citar a noção do Complexo de Édipo[15].

Os argumentos teóricos freudianos expostos anteriormente (mesmo que de modo breve) visam destacar o núcleo que fundamenta a teoria da libido, isto é, a ênfase de que as *pulsões* regem a vida do sujeito (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 473). Essa elucidação previa é fundamental para entendermos a revisão psicanalítica proposta por Fromm, que culminou na sistematização da psicanálise humanista. Em termos gerais, Fromm estabelece alguns apontamentos essenciais que distinguem a sua abordagem psicanalítica (que mais tarde ele nomearia de psicanálise humanista) da psicanálise ortodoxa freudiana. Dentre estas distinções teóricas, a principal se refere à substituição da ênfase dos *impulsos sexuais* pela noção de *necessidades*[16]. Como nos assinala o psicanalista frommiano Rainer Funk, "[...] em vez de *instinto*, Fromm dizia cada vez mais impulso. E para evitar a conotação pulsional [que remetia à psicanálise freudiana] que possui em inglês o conceito de *impulse*, ele optou pelo uso do conceito de *need* (necessidade)." (FUNK, 2011a, p. 18, tradução nossa).[17]

Ao tratarmos da terminologia inglesa *impulse*, deve-se destacar a sua diferença com o conceito de instinto. Segundo o renomado psicanalista estadunidense Charles Brenner (1913-2008), *impulse* que pode ser traduzido para o português como impulso/pulsão, "[...] é um constituinte psíquico, geneticamente determinado, que, quando em ação, produz um estado de excitação psíquica ou, como dizemos frequentemente, de tensão." (BRENNER, 1975, p. 33).

---

[14] "[...] *determinados impulsos y temores, determinadas actitudes amistosas y hostiles ante el mundo exterior*."

[15] Em termos sintéticos, na teoria freudiana, o Complexo de Édipo (inspirado no mito grego Édipo rei, de autoria de Sófocles), representa um estágio da primeira infância, em que a criança nutre desejos sexuais pela mãe e uma certa hostilidade pelo pai (COTTA, 2020a, p. 105).

[16] Dando continuidade à sua revisão da teoria freudiana (iniciada com o *Artigo fundamental*), Fromm inaugura uma nova abordagem no campo psicanalítico nomeada por ele de *psicanálise humanista*. A sistematização dessa abordagem é composta incialmente pelas obras que compõem a *trilogia frommiana*, são elas respectivamente: *O medo à liberdade* [1941], *Análise do Homem* [1947] e *Psicanálise da Sociedade Contemporânea* [1955]. Nessa trilogia, Fromm elucida elementos como *Scape from freedom* (Fuga da liberdade), conceito homônimo da sua primeira obra (traduzida em português como *O medo à liberdade)*, e, que, caracteriza um mecanismo de fuga. Em *Análise do homem* [*Man for himself*, título original em inglês] é apresentado uma sistematização da caracterologia humana sob o viés frommiano, elucidando a influência da sociedade na formação do caráter individual. E por fim, na obra *Psicanálise da sociedade contemporânea* [*The sane society*], Fromm discorre sobre as chamadas *necessidades existenciais*, que segundo ele, constituem a chave hermenêutica para a compreensão da psicanálise humanista. A elucidação sobre as necessidades existenciais e suas especificidades, será realizada posteriormente, no tópico 1.2 deste capítulo.

[17] "[...] en vez de instinto, *Fromm dice cada vez más* impulso. *Y para evitar la connotación instintiva que tiene en inglés el concepto de* impulse, *acaba por dar preferencia al concepto de* need *(*necesidad*).*

Já a ideia de *instinto* se encontra atrelada à "[...] capacidade ou necessidade inata de reagir a um conjunto determinado de estímulos de um modo estereotipado ou constante" (BRENNER, 1975, p. 32). Ainda de acordo com Brenner (1975), a diferença fundamental entre o *instinto* presente nos animais irracionais e a tensão instintiva/pulsional no humano, está associada à "[...] parte da mente bastante diferenciada [do ente racional] que se conhece como o 'ego' na terminologia psicanalítica" (BRENNER, 1975, p. 32). Assim, sob o prisma psicanalítico freudiano, quando nos referimos à constituinte psíquica que rege a conduta humana, é mais apropriado utilizarmos o termo pulsão, definido por Freud a partir de 1905, como "[...] a carga energética que se encontra na origem da atividade motora do organismo e do funcionamento psíquico inconsciente do homem." (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 628).

Consoante a estas ponderações, deve-se enfatizar que, tanto "[...] em alemão como em francês ou português, os termos *Trieb* e pulsão remetem, por sua etimologia, à ideia de um *impulso*, independentemente de sua orientação e seu objetivo." (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 628). Tendo em vistas as possíveis problemáticas conceituais/interpretativas acerca do termo alemão *Trieb*[18], a escolha pela palavra pulsão, amplamente utilizada no âmbito psicanalítico brasileiro, orientou-se pela necessidade de evitar a sua vinculação ao termo instinto. Noutras palavras, o emprego do termo pulsão, corresponde à premissa "[...] de Sigmund Freud, que, querendo marcar a especificidade do psiquismo humano, preservou o termo *Trieb*, reservando *Instinkt* (instinto) para qualificar os comportamentos animais." (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 628).

Estas breves ponderações são fundamentais para destacar a riqueza conceitual/teórica da psicanálise freudiana e ao mesmo tempo, servem para aclarar o elemento fulcral da crítica empreendida por Erich Fromm: a ênfase nas pulsões libidinais. Ao *abandonar* a psicanálise freudiana, vertente psicanalítica que ele seguiu por cerca de dez anos como analista, Fromm decidiu realizar um revisionismo, e neste processo substituiu o conceito pulsional pela noção de necessidades existenciais. Diante destas questões, é preciso enfatizar que, enquanto teorias científicas, nem a vertente freudiana nem a vertente frommiana detêm *a verdade absoluta*, ambas teorias possuem os seus alcances e os seus limites interpretativos. Todavia, como forma

[18] Em seu excelente artigo intitulado *Os dois conceitos freudiano de Trieb,* o psicanalista brasileiro Gilberto Gomes, esclarece que, "[...] uma tradução aceitável para a palavra '*Trieb*', em português, inclusive no uso que Freud faz dela, seria 'impulso'. (GOMES, 2001, p. 251). Entretanto, devido a adjetivação pejorativa do termo (impulso) como "[...] algo irrefletido e que leva à uma reação imediata" (GOMES, 2001, p. 251), a grande maioria dos psicanalistas brasileiros se utiliza do neologismo *pulsão,* "[...] que tem a vantagem de poder se revestir melhor das conotações específicas do termo freudiano." (GOMES, 2001, p. 251).

de aclarar o processo de sistematização da psicanálise humanista, este estudo irá pontuar as críticas realizadas por Fromm, pois são a partir delas, que o autor constrói as suas próprias noções psicanalíticas humanistas.

Deste modo, dando continuidade ao seu revisionismo psicanalítico, Fromm aponta que Freud incorreu em um reducionismo psicológico ao não contemplar que o indivíduo é um ser singular – detentor de necessidades que transcendem as carências de sobrevivência –, que é impactado pela sociedade em que está inserido e, que, por ser um *animal social* a sua formação humana é constituída através do elo social. Uma das principais críticas de Fromm, à respeito da teoria freudiana, repousa na ideia de que, as explicações sobre problemas sociais estão relacionadas exclusivamente às condições biológicas dos indivíduos.

Neste sentido, Fromm (2011) reitera que, a psicanálise freudiana comete um psicologismo ao analisar os fenômenos sociais sob a ótica de um "[...] materialismo burguês, que explica os fenômenos psíquicos e espirituais como consequência direta de fenômenos físicos." (FROMM, 2011, p. 33, tradução nossa).[19] A crítica de Fromm (2011), aludida anteriormente, ressalta o viés reducionista da psicanálise ortodoxa freudiana, a saber: a *utilização da teoria da libido como instrumento de análise para a compreensão dos problemas sociais*. Isto significa que, pelo fato de não incorporar uma *compreensão psicossocial* (FUNK, 2009, p. 70), a análise freudiana se mostra um tanto quanto limitada sobre o entendimento psicológico dos fenômenos sociais. Em outras palavras:

> Partindo [da noção] de que a natureza do homem é em princípio permanente, devido a condições biológicas reais, Freud não podia chegar a uma interpretação psicológica dos fenômenos sociais e históricos. Sua maneira de considerar a natureza do homem se converteu em um modelo com o qual ele explicava os fenômenos sociais. Como exemplos, deste método de interpretação psicológica, podemos citar as seguintes colocações: a) a guerra é "explicável" como "consequência" dos instintos agressivos humanos; b) uma revolução é consequência do ódio ao pai e; c) o capitalismo é consequência de uma libido anal extraordinariamente poderosa no homem desta época. (FROMM, 2011, p. 34, tradução nossa).[20]

Tendo como base estas afirmações, ressalta-se que a principal crítica realizada por Fromm (dirigida à teoria psicanalítica ortodoxa) está relacionada à uma suposta *simplificação analítica libidinal* dos fenômenos/problemas socioculturais; simplificação analítica esta, que

---

[19] "[...] que explica los fenómenos psíquicos y espirituales como consecuencia directa de fenómenos físicos."

[20] *[...] partiendo de que la naturaliza del hombre es en principio permanente, debido a condiciones biológicas reales, Freud no podia llegar a una interpretación psicológica de fenómenos sociales e históricos. Su manera de considerar la naturaleza del hombre se convirtió en un modelo con el que explicaba los fenómenos sociales. Son ejemplos de este método de interpretación psicológica los siguientes: la guerra es "explicable" como consecuencia de los instintos agresivos humanos. Una revolución es consecuencia del ódio al padre. El capitalismo es consecuencia de una libido anal extraordinariamente poderosa en el hombre de esta época.*

não levaria em conta a complexidade da *teia social.* Dentre as obras freudianas dedicadas ao estudo da interface entre a psicanálise e a sociedade, partindo de uma análise primordial do sujeito para compreender as fenômenos sociais, vale citar: *Psicologia das massas e análise do Eu*, publicada originalmente em 1921 e *O mal-estar na civilização* de 1930.

No que diz respeito à análise sociocultural empreendida pela psicanálise freudiana, deve-se enfatizar que, a severa criticidade revisionista de Fromm, o impossibilitou de contemplar as inúmeras contribuições de Freud para a esfera social e cultural, contribuições estas que se encontram revitalizadas por inúmeros psicanalistas freudianos[21]. Ao nosso ver, Fromm estava tão focado em seu revisionismo psicanalítico que, acabou não se aprofundando nas valiosas ponderações freudianas, que até os dias de hoje, amparam inúmeras pesquisas acadêmicas e atendimentos clínicos. Neste espectro, vale citar a obra *Freud e a cultura*, de autoria da psicóloga e psicanalista brasileira Betty Fuks. No referido livro, Fuks (2003) se debruça sobre "[...] os esforços de Freud em identificar as manifestações do inconsciente fora do âmbito da clínica, na leitura dos fenômenos e sintomas culturais que mais chamaram a sua atenção e merecem sua aguda reflexão crítica" (FUKS, 2003, p. 5). Com grande maestria, Betty Fuks nos brinda com valiosas reflexões sobre a preocupação de Freud com a cultura, enfatizando com clareza que, ao contrário do que pensam os críticos de Freud, o pai da psicanálise nunca foi indiferente ao âmbito sociocultural, e sobretudo, na relação indissociável entre o sujeito e a cultura a qual ele se encontra inserido.

Devido ao curto escopo de nosso estudo, não nos ocuparemos de uma exaustiva análise cultural sob o prisma freudiano, nos concentraremos sinteticamente nas duas obras freudianas supracitadas, que foram revisitadas por Fromm em seu manuscrito *Artigo Fundamental*, texto em que o psicanalista humanista pontuou a sua perspectiva sobre a interface sujeito-sociedade, dando ênfase a ideia de que o indivíduo é, antes de tudo, um *animal social*. Dessa forma, é válido sublinhar, mesmo que de modo sucinto, as ideias centrais destes dois escritos freudianos, com o intuito de analisarmos de modo mais satisfatório a revisão teórica proposta por Fromm.

1.1.1 O mal-estar inescapável: a relação sujeito e sociedade na visão freudiana

[21] Neste contexto, desejo fazer menção aos queridos colegas psicanalistas da Escola Freudiana de Vitória, Alberto Mário Poltronieri, Maria Imaculada Poltronieri e Lucia Godoy, que realizam um trabalho primoroso de *cura da alma* no Estado do Espírito Santo.

Em *Psicologia das massas e análise do Eu*, Freud [1921]/(2011a)[22] se utiliza da metáfora do filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860), intitulada *O dilema do porco-espinho* – publicada originalmente em 1851 –, que trata sobre o conflito existencial humano referente a necessidade do outro. Ou seja, a metáfora de Schopenhauer, salienta que o indivíduo é carente de conexão com outras pessoas – para desenvolver suas características humanas –. No entanto, este contato com o outro, também provoca um mal-estar, pois a proximidade das relações (fazendo um paralelo com os espinhos do ouriço) acaba ocasionando certas feridas, sejam elas físicas, psíquicas ou emocionais. Como nos esclarece a psicóloga brasileira Regina Herzog, a metáfora de Schopenhauer visa refletir sobre o conflito presente nas relações humanas, em que o narcisismo se revela como um elemento presente e em boa parte, responsável pelo mal-estar dos vínculos humanos.

De modo resumido, Herzog (2019), nos explicita a premissa central da metáfora de Schopenhauer:

> Em um dia gelado de inverno os membros desta sociedade [os Porcos-espinhos] se juntaram com o objetivo de se aquecer para não morrer de frio. Porém, depois de um curto espaço de tempo, começaram a sentir os espinhos uns dos outros; para não se ferirem, foi preciso que se distanciassem, tornando então a sentir frio. Quando a necessidade de se aquecer os fez voltarem a se juntar, a mesma situação teve lugar. Assim, após esta dupla desgraça se repetir, eles acabam por encontrar uma solução: estabelecer um distanciamento moderado que lhes permitisse passar o melhor possível (ou o menos pior possível) entre as duas situações. Nem tanto frio, nem tantas espetadelas. (HERZOG, 2019, p. 276).

O fragmento citado anteriormente, nos remete à percepção de que, a trama social propicia tanto o desenvolvimento do sujeito como também lhe causa um mal-estar, um desconforto advindo pelo *contato* com a diferença presente no outro. Freud (2011a) significa a metáfora de Schopenhauer à luz da psicanálise ortodoxa, ressaltando que, o narcisismo presente nas relações interpessoais e, até mesmo nas massas/grupos sociais, nunca se esvai totalmente. Isto significa que, os traços narcísicos podem ser vistos em: "[...] etnias aparentadas que se repelem; famílias que se unem por casamento, em que uma sempre se acha melhor que a outra; o inglês que fala mal do escocês; e por aí vai." (FREUD, 2011a *apud* HERZOG, 2019, p. 276).

Estas breves considerações, sob o viés psicanalítico freudiano, nos esclarecem que as diferenças singulares de cada sujeito impactam negativamente na qualidade das relações – qualidade aqui entendida no sentido de vínculos saudáveis e respeitosos – pois estas *diferenças* vão de encontro ao narcisismo individual, caracterizado pelo sentimento de grandeza e pela

[22] A primeira data entre colchetes se refere à publicação original da obra. A segunda, entre parênteses, remete à data da obra consultada. Nas demais citações, serão elucidadas somente a data da obra consultada.

falta de empatia. O sujeito narcisista não se preocupa em amar, pelo contrário, ele deseja ardentemente ser amado incondicionalmente, sua relação amorosa com o outro, é descrita por Freud como *amor narcísico.*

Em termos sintéticos, o conceito freudiano de *amor narcísico*[23] "[...] é caracterizado por indivíduos que procuram a satisfação sexual em si mesmos, ou seja, seus objetos amorosos são direcionados aos seus próprios 'eus'. De acordo com Freud [1914]/(1996), a característica principal do 'tipo narcísico' é a de ser amado(a), e não a de amar." (FREUD, 1996 *apud* COTTA, 2020a, p. 112). Assim, considerando que todo indivíduo é detentor de um traço narcísico[24] (mesmo que seja em nível funcional), os seus vínculos intersubjetivos serão impactados pelo confronto com a diferença do outro, e, é este *narcisismo das pequenas diferenças,* como nos pontua Herzog (2019), que, infunde o incômodo no sujeito.

Outro manuscrito freudiano, que trata da angústia existencial do sujeito – oriunda da sociedade em que está inserido – é o conhecido *O mal-estar na civilização*, publicado originalmente em 1930. Em termos gerais, este escrito freudiano revela que os indivíduos civilizados se encontram em constante estado de infelicidade, devido às restrições impostas ao sujeito, como as regras, os tabus, as restrições sexuais, dentre outras. Como nos assinala Freud [1930]/(2011b), são três as fontes do sofrimento humano:

> [...] *a prepotência da natureza, a fragilidade do nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade*. No tocante às duas primeiras, nosso julgamento não tem por que hesitar: ele nos obriga ao reconhecimento dessas fontes do sofrer e à rendição ao inevitável. Nunca dominaremos completamente a natureza, e o nosso organismo, ele mesmo parte da natureza, será sempre uma construção transitória, limitada em adequação e desempenho. [...] Temos outra atitude para com a terceira fonte de sofrimento, a social. Esta não queremos admitir, não podendo compreender por que as instituições por nós mesmos criadas não trariam bem-estar e proteção para todos nós. (FREUD, 2011b, p. 30, grifo nosso).

O trecho supracitado nos elucida sobre a limitação humana à respeito da conquista plena da natureza – compreensão total dos mistérios e saberes da vida –, além de termos que nos defrontar com a nossa própria finitude, a morte. Freud explicita que, o sofrimento humano

[23] Para um melhor aprofundamento do conceito de narcisismo e, mais especificamente sobre a noção de amor narcísico no paradigma freudiano, recomendamos a leitura do texto *Sobre o narcisismo: uma introdução,* presente no volume quatorze das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.

[24] De acordo com o prisma frommiano, o narcisismo está presente em todos os indivíduos, sendo diferenciado em cada pessoa mediante o seu grau de intensidade que pode se configurar em: *narcisismo equilibrado* (ou funcional) e *narcisismo patológico.* Segundo Fromm (1981), o narcisismo em um nível equilibrado é importante inclusive para a sobrevivência do indivíduo, "[...] se não o fizesse, de onde tiraria a energia e o interesse para defender-se contra outros, para trabalhar por sua subsistência, para lutar por sua sobrevivência, para fazer valer suas reivindicações, contra as dos outros? Sem narcisismo talvez ele fosse um santo [o sujeito] – mas terão os santos uma alta taxa de sobrevivência?" (FROMM, 1981, p. 80).

advém, em outras palavras, *da incapacidade humana de ter controle da sua própria vida*, isto é, o sujeito não pode evitar a sua decadência biológica e o seu respectivo falecimento.

Como nos adverte Freud (2011b), a terceira fonte do sofrimento humano provém da sociedade, de modo particular, das instituições que tentam à todo custo, *disciplinar* o sujeito sob a égide da lei e da ordem. A partir de uma leitura freudiana, o filósofo e educador Michel Foucault[25] (1926-1984), salienta que o processo de *docilização dos corpos* se configura em uma espécie de adestramento social, cuja meta se caracteriza pela aceitação pacífica das normas e das leis por parte dos indivíduos; processo este que causa angústia e desprazer.

Entretanto, segundo Freud (2011b), esse sentimento de desprazer, oriundo da disciplina social, *é tolerado pelo sujeito que busca o prazer*, prazer este que só pode ser experienciado pelo intermédio de um outro, como é o caso das relações amorosas. E, assim, os indivíduos, acabam se submetendo ao mal-estar oriundo da civilização, por estarem em constante busca da *felicidade* (FREUD, 2011b, p. 26-30). Para Freud (2011), a busca pela felicidade possui "[...] dois lados, uma meta positiva e uma negativa; quer ausência de dor e desprazer e, por outro lado, a vivência de fortes prazeres. No sentido mais estrito da palavra, 'felicidade' se refere somente a segunda." (FREUD, 2011b, p. 19).

Ao nos atentarmos a ênfase dada por Freud, de que, a felicidade se refere *a vivência de fortes prazeres*, compreendemos que, para o referido autor, a felicidade é efêmera e, por esta razão, o sujeito procura satisfazer o seu desejo de modo recorrente. Noutros termos, o psicanalista austríaco explicita que a felicidade resulta de "[...] de uma satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico." (FREUD, 2011b, p. 10). Assim, para Freud (2011b), a felicidade não deve ser entendida como algo duradouro mas, sobretudo, como um momento passageiro e de difícil experimentação na civilização.

A premissa do desamparo existencial expressa nesta obra tardia de Freud – O mal-estar na civilização – nos revela um Freud desesperançado, impactado pelos horrores da Primeira Guerra Mundial e pela ascensão do partido nazista na Alemanha (BIRMAN, 2005). Como nos pontua o psicanalista freudiano Joel Birman, as vivências de Freud impactaram profundamente os seus escritos. Como nos é exposto pelo referido psicanalista brasileiro, nas obras freudianas

[25] Cabe ressaltar que, Michel Foucault foi influenciado pela psicanálise freudiana, fato que reverberou em grande parte de suas obras, como é o caso de *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. No referido livro, o filósofo francês apresenta a ideia de *docilização dos corpos*, processo este responsável pela transformação e aperfeiçoamento do [corpo] indivíduo, a fim de que, ele [o sujeito] se torne uma engrenagem útil para o funcionamento da máquina social (GOMES *et al*., 2019).

anteriores à Primeira Grande Guerra, é possível perceber que Freud possuía uma "[...] crença na ideia do progresso do espírito humano, pela mediação do logos científico." (BIRMAN, 2005, p. 216). Todavia, esta crença desmoronou quando o pai da psicanálise presenciou as barbáries cometidas durante este período de conflito mundial. Esta descrença com os rumos da humanidade foi tema de vários escritos freudianos, tendo o seu ponto culminante em o *Mal-estar na civilização*.

Em sua revisão da psicanálise ortodoxa, Fromm critica incisivamente a noção freudiana que, visualiza o sujeito [a partir da teoria libido] como uma chave hermenêutica para a compreensão da sociedade, ao invés de, *analisar a sociedade, para assim, compreender o indivíduo*. Para Fromm (2011), não se pode analisar a constituição humana sem levar em consideração à sua essência social, aspecto que será desenvolvido no próximo subtópico.

1.1.2 Homo socius: a socialização como fundamento para a constituição humana

Para Fromm (2011), a sociedade impacta o sujeito desde a sua tenra idade, por intermédio de sua relação primária com os seus pais/tutores (estruturação do caráter/personalidade). Amparada nesta perspectiva, a visão frommiana parte do pressuposto que, os pais/tutores de uma criança são os primeiros representantes da sociedade. É a partir deles que a criança entrará em contato com o mundo social, regido por normas e por costumes, interação esta essencial para a sua formação psíquica. Deste modo, para Fromm (2011), a análise de uma determinada sociedade será fundamental para que se possa compreender quais os tipos de pessoas ela – a sociedade – está formando. No entendimento do psicanalista humanista, os manuscritos *Psicologia das massas e análise do eu* e *O mal-estar na civilização,* demonstram que, a teoria da libido acabou impedindo Freud de contemplar o viés social como elemento primordial de formação do sujeito.

Segundo o prisma frommiano, a sociedade deve ser objeto de análise para compreensão do sujeito e, não o contrário, como foi estabelecido por Freud. Dito de outra forma, para Fromm (2011), o indivíduo reflete em grande parte de sua personalidade[26] os costumes, as restrições, as ideologias e os valores disseminados pela cultura da qual faz parte. Dessa forma, de acordo com o pai da psicanálise humanista, para um entendimento mais assertivo sobre o indivíduo,

[26] De modo sucinto, o temperamento (carga genética) e o caráter (constituído mediante o processo de assimilação e socialização) de uma pessoa formam a sua personalidade. Isto é, a personalidade se refere "[...] a totalidade de qualidades psíquicas herdadas e adquiridas que caracterizam um indivíduo e o tornam original." (FROMM, 1974, p. 52).

deve-se compreende-lo como um *animal social* (FROMM, 2013, p. 23). Isto significa que, a constituição psíquica do sujeito é advinda, sobretudo, do processo de *socialização*[27].

Aqui repousa uma outra crítica frommiana à respeito da psicanálise ortodoxa: a visão *reducionista do sujeito*. De acordo com Fromm (2011), o paradigma ortodoxo criado por Freud, era detentor de uma compreensão limitada, que foi baseada em um contexto sócio-histórico burguês e europeu[28]. Dessa forma, a psicanálise freudiana acabou por embasar a sua teoria em casos clínicos de indivíduos (homens e mulheres) daquela época sócio-histórica – europeia/vienense –, deixando de analisar outras sociedades, portadoras de elementos culturais e de valores diversificados, como é o caso das sociedades do Oriente.

Como exemplo do reducionismo teórico freudiano, Fromm (2011) ressalta o conceito chamado *Complexo de Édipo*. De acordo com o psicanalista humanista, em primeiro lugar, deve-se entender que, a concepção freudiana sobre o Complexo de Édipo é influenciada fortemente pelo *zeitgeist* (espírito da época) vienense. Ou seja, para Fromm (2011), o desejo que a criança nutre pela mãe (de cunho sexual) e a sua hostilidade à figura paterna, estão conectados à estrutura da sociedade burguesa[29] a qual Freud estava inserido – inclusive era o mesmo tipo de sociedade de seus pacientes –. O segundo apontamento frommiano, adverte que, o Complexo de Édipo não deve ser entendido como um fenômeno universal, pois se encontra enraizado na cultura de uma determinada sociedade, detentora de normas e de tabus sexuais.

De acordo com Fromm (2011), o Complexo de Édipo é caracterizado por:

> [...] fatos socialmente condicionados que explicam a intensidade destes desejos [da criança]. O primeiro deles é a proibição de atividade sexual por parte do menino, e especialmente de jogos sexuais com outros meninos. [...] Na família burguesa, esta orientação da atividade sexual infantil é impedida moralmente por completo. (FROMM, 2011, p. 38, tradução nossa).[30]

---

[27] Para Fromm (2011), os pais são os primeiros *agentes sociais* na vida da criança, disseminando valores, regras e outros elementos provenientes da cultura da qual estão imersos.

[28] Cabe ressaltar que a psicanálise freudiana – teoria e prática – não permaneceu inalterada/engessada ao longo dos anos, é possível evidenciar várias releituras de comentadores/psicanalistas que revisitam a teoria de Freud à luz da contemporaneidade.

[29] Entendemos a definição de *sociedade burguesa*, utilizada por Erich Fromm em várias de suas obras, como uma camada social da Era moderna – pós Revolução Francesa e a Revolução Industrial ocorridas no séc. XVII – que detém os meios de produção, sendo portadora do poder político (BRAVO, 1998). Segundo Fromm (2011), a sociedade burguesa – por ser detentora do poder político – impõe "[...] às classes populares uma limitação de satisfações [prazer] e de desfrute de bens materiais, que visa, estabelecer uma grande diferença entre o seu nível de vida [burguesa] e das outras classes." (FROMM, 2011, p. 78, tradução nossa). "[...] *a las clases populares una limitación de las satisfacciones y del disfrute de bienes materiales que supone establecer una crasa diferencia entre su nivel de vida y de las otras clases*."

[30] [...] *hechos socialmente condicionados que explican la intensidad de estos deseos. El primero de ellos es la prohibición de actividad sexual al niño, y especialmente de juegos sexuales con otros niños. [...] En la familia burguesa, esta orientación natural de la actividad sexual infantil es impedida moralmente por completo.*

A ponderação frommiana ressalta que, a sociedade regula por intermédio de suas normas e de suas leis, uma determinada conduta a ser seguida pelos indivíduos nela inseridos. De modo específico, as práticas sexuais que envolvem a criança e um de seus progenitores é configurada em incesto[31], uma conduta imoral e psicopatológica, que resulta em inúmeros impactos negativos para a psique do infante.

Em linhas gerais, Fromm (2011) explicita que o aspecto de hostilidade e de rivalidade – característico do Complexo de Édipo – entre o menino e seu pai é proveniente da estrutura da sociedade burguesa, sociedade esta caracterizada pelo princípio da *competência individual*. Na visão do referido autor, este princípio representa um dos pilares da sociedade burguesa, que difunde e promove uma conduta social pautada pela rivalidade permanente com os demais. Essa conduta social de rivalidade, uma vez enraizada na psique do sujeito, dá origem à um determinado traço de *caráter competitivo*, que se expressa por uma visão improdutiva da realidade, na qual, o outro é visto sempre como um adversário (FROMM, 2011, p. 41-43).

Dito de outra maneira, a revisão psicanalítica proposta por Fromm, referente ao Complexo de Édipo, abandona a premissa pulsional preconizada pelo paradigma freudiano e, adota em seu lugar, a influência das estruturas socioculturais sob a psique da criança. Como nos pontua Fromm (2011), o Complexo de Édipo possui como fundamentos constituintes a "[...] estrutura específica da família burguesa e da sociedade burguesa." (FROMM, 2011, p. 42, tradução nossa).[32] Isto significa que, enquanto integrantes de uma sociedade, os pais/tutores da criança são os primeiros a introduzir elementos da estrutura social (regras, leis, costumes, dentre outros aspectos que também representam o *ethos* de uma determinada sociedade) ao infante.

Sendo assim, para Fromm (2011), o Complexo de Édipo não deve ser entendido como uma fase de desenvolvimento psíquico infantil ou como um fenômeno universal humano – dada a ideia das diferentes estruturas e configurações sociais – e, tampouco, sob a ênfase biológica e libidinal freudiana. Para o pai da psicanálise humanista, o Complexo de Édipo é, em poucas palavras, um fenômeno psíquico infantil que ocorre no âmbito familiar, permeado pela restrição da atividade sexual do infante e pela atitude de rivalidade entre a criança e o progenitor(a) – baseada no ideal social de competência individual –, aspectos estes que são resultantes da estrutura sociocultural no qual a criança e seus pais/tutores se encontram inseridos.

---

[31] No Brasil, por exemplo, além de se constituir como uma prática sexual deturpada e inaceitável, o incesto se configura como um crime sexual hediondo (estupro de vulnerável), previsto no artigo 217-A do Código Penal (MORAES *et al*, 2016).

[32] "[...] *la estrutura específica de la familia burguesa y de la sociedad burguesa."*

Ao revisitar a obra freudiana *Psicologia das massas e análise do Eu*, Fromm (2011, p. 42) ressalta que, o contato intersubjetivo (a necessidade de relação com o outro) produz no indivíduo um desconforto psíquico e emocional, condizente com o seu nível de narcisismo[33]. Além disso, o psicanalista alemão nos esclarece que o narcisismo, assim como o Complexo de Édipo, está associado à estrutura social a qual o indivíduo se encontra integrado. Dessa forma, uma sociedade pautada por ideologias individualistas, por exemplo, influenciará negativamente a psique dos indivíduos que a integram, fomentando assim o traço narcísico destes sujeitos.

Segundo Fromm (2011), ao salientar a *primazia narcísica* do sujeito, a teoria freudiana acabou evidenciando outros aspectos do sujeito burguês, consideração esta expressa no trecho a seguir:

> [...] Freud parte do pressuposto de que, de forma natural, o homem só ama a si mesmo, só pensa em si mesmo, e todas as suas relações objetais, especialmente o sentimento de amor e de solidariedade com os outros, são atitudes secundárias fundamentadas sobre esta base, que facilmente voltam a desaparecer para ceder lugar a atitude narcisista primordial. [...] Todavia, Freud, com seu conceito de narcisismo, contribuiu com um dos traços mais profundos e essenciais do homem burguês: seu isolamento, seu fechamento [para o mundo], seu caráter pessimista." (FROMM, 2011, p. 42-43, tradução nossa).[34]

O fragmento anterior, evidencia que, o narcisismo, significado sob o prisma frommiano, é concebido como o produto de uma sociedade adoecida, que promove o senso de competição e de sucesso a todo custo. Assim, atitudes de solidariedade acabam sendo deturpadas em favor do prestígio pessoal do sujeito narcisista, que deseja que os outros o vejam como um filantropo, *uma pessoa do bem*. Ou seja, uma atitude pseudoaltruísta, além de ser efêmera, tenta ocultar a sua verdadeira meta: satisfazer a necessidade pessoal do narcisista de ser bem visto por todos. O trecho supramencionado, também nos revela dois traços fundamentais para compreensão do conceito de narcisismo revisionado por Fromm (2011, p. 43), a saber: o isolamento de si e do outro e a visão catastrófica do mundo amparada pelo caráter pessimista.

---

[33] De acordo com a cosmovisão frommiana, quanto maior for o nível de narcisismo (leve, moderado ou severo) do sujeito, maior será o sentimento de mal-estar experienciado por ele. Esta relação – entre o nível narcísico e o mal-estar – se deve ao contato inevitável do sujeito narcisista com a singularidade do outro, contato este permeado pela *quebra do espelho narcísico*. A quebra do espelho narcísico, se refere à fragilização ou ao desmantelamento da imagem perfeita que o narcisista tem de si mesmo, devido à ação de uma outra pessoa que confronta a sua imagem idealizada de grandeza (FROMM, 1981, p. 82-83).

[34] [...] *Freud parte de que, de forma natural, el hombre sólo se ama a sí mismo, sólo piensa em sí mismo, y todas las relaciones con objetos, especialmente el sentimiento de amor y de solidariedad con otros, son actitudes secundarias fundadas sobre esta base, que fácilmente vuelven a desaparecer para dejar sitio a la fundamental actitud narcisista*. [...] *Sin embargo, Freud, con su concepto del narcisismo, há dado en uno de los rasgos más profundos y esenciales del hombre burguês: su aislamento, su cerrazón, su caráter monádico.*

A perspectiva adotada por Fromm (2011, p. 43-44), à respeito do narcisismo, se desdobra em pelo menos outras duas comorbidades psíquicas: o isolamento patológico e a cosmovisão desarmoniosa da existência. Segundo o psicanalista humanista, o narcisismo enquanto reflexo de uma sociedade pautada pela rivalidade hostil – baseada no lema do sucesso à qualquer custo – prioriza o prazer do sujeito em primazia, mesmo que, esse prazer seja conquistado pela *objetificação* de outra pessoa (como nos casos de exploração da força de trabalho). Dessa forma, o indivíduo de orientação narcisista, vai gradualmente se isolando de si mesmo: pelo fato de não aprimorar as suas qualidades produtivas e a sua forma de conexão com o mundo, o indivíduo narcisista se torna um ser desprovido de relacionamentos autênticos com as outras pessoas.

Devido a importância do elo social para a constituição humana, o isolamento completo se torna insustentável (salve as exceções como as dos indivíduos com transtornos antissociais graves). Neste cenário social, a solidão acaba impactando a saúde mental do sujeito, incidindo sobre ele, uma visão pessimista e desesperançada da vida. O narcisismo, quando orienta a cosmovisão do sujeito, o impede de ver a singularidade do outro como algo positivo e essencial. Noutras palavras, ao interagir com o outro, o indivíduo de orientação narcísica sente um grande desconforto, um mal-estar ocasionado pela quebra do espelho narcísico.

A visão catastrófica do mundo, advém do desmoronamento da imagem narcísica, que é desconstruída pelo outro, que não compartilha de sua cosmovisão, de seus interesses, de suas crenças, dentre outros aspectos. Esse sentimento de desconforto psíquico, salientado na obra freudiana *O mal-estar na civilização*, é ressignificado por Erich Fromm sob um viés psicossocial. O psicanalista humanista nos esclarece que o sentimento de infelicidade[35] (termo pelo qual Fromm designa o mal-estar) está interligado ao chamado *caráter social típico* e às condições socioeconômicas do indivíduo. Para Fromm (2011, p. 73-74), a sociedade impacta diretamente na forma como um pessoa visualiza, compreende e interage com o mundo; há sempre uma inevitável incorporação de valores, regras, leis, costumes, crenças, dentre outros fatores que integram a teia social.

O lugar que o sujeito ocupa em uma determinada sociedade (classe social) também será um fator que desembocará na possibilidade de obter mais prazer ou de experimentar os flagelos

[35] Em sua obra *Análise do homem*, publicada originalmente em 1947 (que compõe a chamada *trilogia frommiana)*, Erich Fromm nos adverte que: "[...] felicidade assim como *infelicidade* são algo mais do que um estado de ânimo. Com efeito, ambas são expressões do estado de organismo inteiro, da personalidade total." (FROMM, 1974, p. 157, grifo nosso). Neste sentido, a infelicidade designa um estado de ausência de vitalidade e de alegria de viver, que acaba gerando uma série de sintomas patológicos como: a apatia, o cansaço demasiado, dentre outras doenças.

da opressão das classes dominadoras e opressivas. Assim, para uma melhor compreensão do estado de infelicidade experienciado pelo indivíduo, é mister pontuar que, esta condição negativa existencial (infelicidade) está associada em grande medida à estrutura social à qual o sujeito pertence.

Em seu manuscrito – Artigo fundamental –, Fromm (2011, p. 75-76) propõe um revisionismo da teoria freudiana, esclarecendo que *o caráter é produzido pela sociedade*, e é mediante o caráter que o indivíduo interage com o mundo exterior. Todavia, neste manuscrito, o psicanalista humanista aponta que, para compreender o caráter individual de uma pessoa, primeiramente, é preciso entender como se forma o *caráter social típico*[36]. Corroborando com a ideia de que a sociedade é a base para a compreensão da psique e da conduta do sujeito, o crítico frommiano John Homer Schaar[37] (1928-2011) evidencia que o diagnóstico de Erich Fromm "[...] baseia-se nas premissas psicanalíticas e sua exposição é habitualmente feita em linguagem psicanalítica, mas sua terapia é destinada não tanto a aliviar o indivíduo de suas cargas neuróticas, mas curar a sociedade. Na clínica de Fromm, a sociedade é o paciente." (SCHAAR, 1965, p. 14).

A ponderação de Schaar (1965) é assertiva ao corroborar com a ideia de que a sociedade exerce uma grande influência sobre a constituição psíquica do indivíduo, no entanto, é preciso pontuar um pequeno equívoco cometido pelo autor referente a visão frommiana. Schaar (1965) está correto ao afirmar que Erich Fromm edifica o seu pensamento psicanalítico sob a noção de que o *sujeito é fortemente influenciado pela sociedade*, porém, a sua afirmação (de Schaar) de que a psicanálise humanista não se centra no bem-estar e na singularidade do indivíduo deve ser revista[38].

---

[36] O conceito de *caráter social típico* foi a primeira formulação de caráter desenvolvida por Erich Fromm em sua proposta de revisionismo freudiano. Vale mencionar que, o conceito de caráter social foi retomado na obra frommiana *O medo à liberdade* e, posteriormente, examinado em profundidade no livro *Caráter social de uma aldeia*, escrito por Erich Fromm em parceria com o psicanalista Michael Maccoby (1933-2022).

[37] É válido mencionar que a obra de John Schaar intitulada *Escape from authority: the perspectives of Erich Fromm* (traduzida no Brasil como *O mundo de Erich Fromm*) apresenta uma análise crítica e importante da cosmovisão frommiana, ressaltando os alcances e os limites da abordagem psicanalítica humanista. Segundo o psicanalista frommiano Rainer Funk, mesmo sendo um dos críticos mais ferrenhos de Fromm, "[...] John Homer Schaar, teve que admitir que os escritos de Fromm 'tornam seu nome proeminente em qualquer discussão séria dos problemas sociais modernos'." (FUNK, 1982, p. 8, tradução nossa). "[...] John Homer Schaar, *had to admit that Fromm's writings 'make his name a prominent one in any serious discussion of modern social problems'*."

[38] De acordo com o psicanalista frommiano Rainer Funk, a terapia psicanalítica se destina a "[...] libertar o indivíduo das exigências da sociedade que ele internalizou e que contrariam suas necessidades e interesses." (FUNK, 2009, p. 73). Em outras palavras, Fromm (1970, p. 78-81) explicita que uma *sociedade enferma* – caracterizada por ideologias improdutivas como o consumismo, por exemplo – produz efeitos nocivos à psique dos indivíduos, e, por esta razão, a terapia analítica humanista foca na *promoção da saúde mental* do sujeito, pois é ele que promoverá mudanças positivas em seu contexto social.

É correto salientar que, o paradigma psicanalítico desenvolvido por Erich Fromm, concebe que, as influências do meio social estão inseparavelmente conectadas à formação da estrutura psíquica do sujeito, mas esta compreensão não reduz a importância que o psicanalista humanista atribui a singularidade existencial de cada pessoa. Isto é, apesar da influência do meio, o sujeito não é um prisioneiro perpétuo dos ditames sociais, há sempre a possibilidade de renúncia – por parte do sujeito – às ideologias patológicas e alienantes difundidas por uma determinada cultura, como é o caso da *rivalidade hostil* presente na sociedade burguesa (FROMM, 2011, p. 41-43).

Segundo Fromm (2011), a sua abordagem psicanalítica[39] se fundamenta pela ruptura com a teoria da libido – incidindo desta forma, no abandono dos demais conceitos freudianos advindos desse arcabouço teórico libidinal, como é o caso do desenvolvimento psicossexual que originou as tipologias de caráter freudianas –, substituindo-a pela noção do indivíduo como um ser social.[40] Para o nosso autor, a influência da sociedade na estruturação da psique tem seu início com a família da criança, que são os embaixadores das normas e dos costumes sociais. Ou seja, aquilo que a criança experiencia em sua "[...] família reflete a vida social; e a família não é causa da formação do caráter, mas sim o mecanismo transmissor dos traços sociais ao indivíduo. Dito de outra maneira, a família é a instância psicológica da sociedade." (FROMM, 2011, p. 47, tradução nossa).[41]

A sua proposta revisionista, nomeada desta maneira pelo próprio Fromm, possui como base teórica a ideia que a vida familiar – permeada pelo elo social – modela em certo grau a conduta e a personalidade[42] de uma pessoa, processo este que se inicia na primeira infância (período compreendido entre o nascimento aos seis anos de idade). Assim, os primeiros contatos com a família, enquanto representantes da teia social, terão efeitos consideráveis sobre a formação psíquica da criança, seja sob um viés produtivo (saúde, liberdade, criatividade) ou

---

[39] Cabe explicitar que, no manuscrito *Artigo fundamental*, Fromm ainda não havia denominado sua abordagem psicanalítica como *psicanálise humanista*. A primeira menção realizada por Fromm, à respeito da psicanálise humanista encontra-se na terceira obra da trilogia frommiana: *Psicanálise da sociedade contemporânea*.

[40] Posteriormente, em seus livros *Análise do homem* e *Psicanálise da sociedade contemporânea*, Fromm discorre sobre a totalidade humana que, além de sua dimensão social também é formada por outras duas instâncias: a corpórea e a espiritual. O tópico 1.3 deste capítulo, se ocupará dessa visão holística do ser humano sob o prisma frommiano.

[41] "[...] *família refleja la vida social; y la família no es la 'causa' de la formación del carácter, sino el mecanismo transmissor de los rasgos sociales al individuo. Dicho de otro modo, la familia es la instancia psicológica de la sociedad."*

[42] No paradigma psicanalítico humanista a personalidade de uma pessoa é constituída pela junção do temperamento (carga genética herdada) e do caráter (desenvolvido mediante o contato com o mundo exterior por intermédio dos processos de socialização e de assimilação). Noutra terminologia, a personalidade se refere "[...] a totalidade de qualidades psíquicas herdadas e adquiridas que caracterizam um indivíduo e o tornam original." (FROMM, 1974, p. 52).

improdutivo (neuroses, restrição da liberdade, alienação[43]). Essa sistematização frommiana primordial, que mais tarde se desdobraria na abordagem psicanalítica humanista, possui como o seu núcleo analítico a ênfase de que o sujeito só pode se desenvolver enquanto pessoa através do contato com o outro, isto é, por intermédio do processo de socialização[44].

No que se refere ao processo de socialização, Rainer Funk (2009), reitera o enfoque psicossocial (interface referente a influência da sociedade sob a psique humana) adotado por Erich Fromm, enfoque este balizado com a sua proposta de ruptura com a psicanálise ortodoxa freudiana:

> Fromm havia encontrado com o seu enfoque sociopsicológico uma maneira de redefinir a relação entre indivíduo e sociedade. Concebeu o indivíduo como um ser socializado ao descobrir que em muitos indivíduos, existia uma estrutura libidinosa da sociedade que os vinculava entre si. Por isso, mais tarde, em vez de estrutura libidinosa da sociedade, ele [Fromm] utilizou-se do termo *caráter social*, em vista de distingui-lo do *caráter individual*. (FUNK, 2009, p. 77, grifos do autor, tradução nossa).[45]

O comentário de Funk aponta que, na cosmovisão frommiana, a vivência de uma pessoa está atrelada ao processo de socialização, *processo este sem o qual o indivíduo não pode viver* e se desenvolver. Funk (2009), também adverte que a ruptura de Fromm com a teoria freudiana (atrelada ao abandono da teoria da libido), foi de fato instaurada em seu *Artigo fundamental* – principal objeto de análise desse tópico –, no qual o pai da psicanálise humanista expõe pela primeira vez, a sua noção de *caráter social.* Em poucas palavras, o caráter social refere-se à *um núcleo comum de ideias, compartilhado entre os indivíduos de uma mesma sociedade ou classe*.

---

[43] Em sua obra intitulada *Meu encontro com Marx e Freud*, publicada originalmente em 1962, Erich Fromm explicita a valiosa contribuição de Marx no que diz respeito ao conceito de *alienação*; conceito este, posteriormente ressignificado na teoria frommiana, sob um viés psicológico. Como nos esclarece o psicanalista Rainer Funk, "[...] ele (Fromm) vinculou o conceito de alienação, como elaborado por Hegel e Marx, ao conceito da idolatria, proveniente da *ciência das religiões*, e deu um novo significado à alienação, entendendo-a num sentido psicológico." (FUNK, 2011d, p. 77, grifo nosso). Essa ressignificação do conceito de alienação – e sua relação com o conceito original de Marx e Hegel – é sublinhada por Fromm em sua obra *Espírito de Liberdade*, da seguinte maneira: "[...] o conceito hegeliano-marxista da alienação surgiu inicialmente – embora não com estas palavras – no conceito bíblico da idolatria. O idólatra, tal como todo homem alienado, é mais pobre na medida em que mais ricamente dota o seu ídolo." (FROMM, 1975, p. 40).

[44] No tocante ao processo de socialização e a sua relação com o desenvolvimento do indivíduo (a estruturação da linguagem, condutas assimiladas do espectro social, dentre outras) vale citar a obra *O enigma de Kaspar Hauser* de autoria de Jakob Wassermann (1873-1934), cuja história é baseada em fatos reais. A obra também foi adaptada como filme em 1974, pelo cineasta alemão Werner Herzog (1942-). De modo resumido, o referido livro aborda a vida do jovem Kaspar, que até seus dezesseis anos se manteve encarcerado, sendo desprovido do contato com outras pessoas (socialização), fato que prejudicou seriamente o desenvolvimento de sua constituição psíquica e, sobretudo, a sua dimensão psicossocial (SABOYA, 2001).

[45] *Fromm había encontrado con su enfoque sociopsicológico una manera de redefinir la relación de individuo y sociedad. Concibió al individuo como un ser socializado al descubrir que en muchos indivíduos, además de las particularidades individuales, existía una estructura libidinosa de la sociedad que los vinculaba entre si. Por eso más tarde, en vez de la estructura libidinosa dela sociedad, habló del carácter social, diferente del carácter individual.*

Ainda segundo Funk (2009), o processo de socialização do sujeito ocorre a partir de vivências com as outras pessoas, que se tornam referências, influenciando o modo de pensar e de agir do sujeito. "[...] Todo ser humano encontra no decorrer de sua vida com um número limitado de modelos de referência que, se formam e mudam de acordo com a idade, com o desenvolvimento *espiritual, psíquico e corporal*, com a posição familiar, profissional e social, etc." (FUNK, 2009, p. 82-83, grifo nosso, tradução nossa).[46] De acordo com o referido psicanalista frommiano, estas pessoas – modelos de referência para o desenvolvimento do sujeito – são fontes essenciais de referencialidade do indivíduo, também nomeadas na contemporaneidade como modelos de vinculação ou *pessoas referenciais*.

Na cosmovisão frommiana, estes modelos de vinculação – as pessoas de referência na vida do sujeito – são os responsáveis pela disseminação dos valores sociais, valores estes que começam a ser assimilados desde a tenra idade do indivíduo. Dito de outra maneira, "[...] as pessoas de referência – antes se falava simplesmente de família – sempre são, portanto, os mediadores desses modelos de referência exigidos e promovidos socialmente que, fazem da criança um ser socializado." (FUNK, 2009, p. 83, tradução nossa).[47] No paradigma psicanalítico frommiano, a socialização também deve ser entendida como *um processo pelo qual a sociedade influencia fortemente a constituição psíquica do sujeito, a fim de promover o bom funcionamento da engrenagem social.*

Para Fromm (2011), o processo de socialização é o fundamento primordial para o desenvolvimento do sujeito. Neste sentido, o autor explicita que *o caráter social típico* é a "[...] manifestação da estrutura psíquica do indivíduo modelada pela sociedade." (FROMM, 2011, p. 73, tradução nossa).[48] Segundo o pai da psicanálise humanista, a sua abordagem psicanalítica se difere essencialmente da perspectiva freudiana pelo fato de conceber que a constituição do sujeito (a estruturação do seu caráter, a sua cosmovisão e sua praxiologia), advém da influência do social. Noutros termos:

> *A sociedade não é outra coisa senão os indivíduos concretos, viventes, e o indivíduo só pode viver como um ser socializado.* Sua forma de vida individual é necessariamente a de sua sociedade ou a de sua classe e, de maneira definitiva, está condicionada pelo modo de produção da sociedade correspondente, isto se revela, pela forma como a sociedade produz e como ela se organiza para satisfazer as necessidades

[46] "[...] *Todo ser humano se encuentra a lo largo de su vida con un número limitado de modelos de referencia que se forman y cambian de acuerdo con la edad, el desarrollo espiritual, psíquico y corporal, la posición familiar, profesional y social, etc.*"

[47] "[...] *las personas de referencia – antes se hablaba simplesmente de la familia – siempre son, por lo tanto, mediadoras de aquellos modelos de referencia exigidos y fomentados socialmente que hacen del ninõ un ser socializado."*

[48] "[...] *manifestación de la estructura psíquica del individuo modelada por la sociedad*."

> de seus membros. A diversidade dos modos de produção e de vida das distintas sociedades ou classes leva à formação de distintas estruturas de caráter típicas singulares. (FROMM, 2011, p. 73, grifo do autor, tradução nossa).[49]

Segundo o pensamento frommiano, a noção de *caráter social típico* é singular, ou seja, cada sociedade detém peculiaridades referentes aos meios de produção e de organização política e social, além de ser composta por indivíduos singulares. O nosso autor salienta que, através da análise de um determinado caráter social típico, será possível verificar a influência de determinadas ideologias sob a psique do sujeito. Além disso, para o psicanalista humanista, somente ao compreender os impactos do caráter social – na formação da visão de mundo e na conduta do indivíduo – será possível entender de modo satisfatório *o caráter individual*. Neste texto – Artigo fundamental de 1937 –, Fromm (2011), tece a sua primeira concepção sobre o caráter individual, a saber:

> O caráter é a forma em que se manifestam permanentemente grande parte das energias humanas: é por assim dizer, uma ferramenta [psíquica] do indivíduo, imbuída de energia propulsora, com a qual satisfaz as suas necessidades diante das circunstâncias que encontra, e se protege contra os perigos. (FROMM, 2011, p. 74-75, tradução nossa).[50]

Fromm (2011) distingue estes dois conceitos caracterológicos (caráter social típico e caráter individual) a fim de, ressaltar que o sujeito é detentor de uma caráter individual, mas que este é impactado e, até certo ponto, moldado pelo caráter social típico. Isto significa que, no pensamento de Fromm, o caráter individual de uma pessoa *não* é formado por intermédio das cinco fases psicossexuais do desenvolvimento infantil[51] (oral, anal, fálica, latência e genital), sistematizadas por Freud em sua obra *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros textos.* De acordo com Fromm (2011), a estrutura psíquica do sujeito é desenvolvida a

---

[49] *La sociedad no es otra cosa que los individuos concretos, vivientes, y el indiviudo sólo puede vivir como individuo socializado. Su forma de vida individual es necesariamente la de sua sociedad o la de su clase y, en definitiva, está condicionada por el modo de producción de la sociedad correspondiente, es decir, por cómo produce la sociedad y cómo está organizada para satisfazer las necessidades de sus miembros. La diversidad de los modos de producción y de vida de las distintas sociedades o classes lleva a formase diversas estructuras de carácter típicas de cada una.*

[50] *El carácter es la forma en que se manifiestan permanentemente gran parte de las energias humanas: es, por decirlo así, una herramienta que tiene el individuo, cargada de energía propulsiva, com la cual satisface sus necesidades en las circunstancias que encuentra, y se protege contra los perigros.*

[51] Em termos gerais, Sigmund Freud sugeriu que o caráter é em seu tipo o resultado de um processo evolutivo de certo impulso, da sexualidade. Este impulso segue suas leis próprias, segundo as quais ele se manifesta no decorrer da evolução infantil em certas zonas erógenas (boca, ânus, falo, genitais) e sofre pela influência do ambiente (educação, valores, exigências sociais). Podem ocorrer fixações em patamares pré-genitais do desenvolvimento dos impulsos ou regressões de patamares mais elevados para inferiores. O caráter na teoria freudiana reflete o grau do desenvolvimento que cada pessoa atingiu. (FUNK, 2011c, p. 50).

partir de sua relação social, ou seja, a teoria frommiana abandona a noção biológica/pulsional de Freud e adota a concepção do *ser social*.

Retomando o conceito de caráter social típico – indispensável para compreender a conduta do indivíduo –, Fromm (2011), sublinha que a função desse caráter é instaurar no sujeito a ideia de obrigatoriedade do cumprimento do dever (como requisito para ser aceito socialmente). Obrigatoriedade esta, que, inclui uma série de *compromissos sociais* (trabalhar, saldar os impostos, dentre outras contribuições sociais) e a repressão de atitudes consideradas inaceitáveis, isto é, condutas que se encontram à margem da lei ou dos costumes instituídos. Noutra terminologia:

> [...] Na convivência social, o indivíduo tem que renunciar, em favor da maioria, a satisfação de certos impulsos. Além disso, em muitas sociedades eles [os indivíduos] têm que renunciar também a satisfação de necessidades que não colidem com a própria convivência social, mas com a estrutura da respectiva sociedade. (FROMM, 2011, p. 77-78, tradução nossa).[52]

O que Fromm objetiva explicitar é que, o caráter social típico abarca o espectro do *ethos*[53], no qual todos os indivíduos se submetem a fim de permanecerem inseridos na sociedade. Como nos pontua o pai da psicanálise humanista, enquanto um ser social, o indivíduo não consegue viver com saúde no isolamento completo. A conexão com o mundo exterior é imprescindível para a satisfação das necessidades humanas, por esta razão, o sujeito se submete ao desprazer dos *compromissos sociais*, mal-estar este, proveniente das restrições. Como nos elucida, o comentador frommiano, Rainer Funk, o caráter social é fundamentado pela máxima: "[...] fazer com prazer o que a sociedade necessita." (FUNK, 2011c, p. 47). Esta máxima resume a concepção frommiana de que, o caráter social típico possui como meta essencial *servir ao bom funcionamento de uma determinada sociedade*.

De modo a resumir os aspectos tratados até este ponto, é válido salientar que a revisão psicanalítica proposta por Fromm em seu *Artigo fundamental*, revela a ênfase do autor no papel da sociedade na constituição psíquica do sujeito. Desse modo, a investigação de um determinado contexto sociocultural nos revelará qual é o tipo de caráter social instaurado, o que nos possibilitará uma visão mais assertiva da constituição psíquica e da conduta dos indivíduos.

---

[52] *En la convivencia social, el indiviudo tiene que renunciar, en favor de la generalidad, a la satisfacción de ciertos impulsos. Además, en muchas sociedades tiene que renunciar también a satisfacer necessidades que no chocan con la convivencia social em sí, sino con la estructura de la sociedad respectiva.*

[53] O termo *ethos* se refere, de modo geral, a um conjunto de regras, costumes e hábitos – interligados a um contexto sócio-histórico – que integram a conduta e a cultura de uma determinada sociedade (LASTÓRIA, 2001).

Em vista de aclararmos o princípio fundamental da abordagem psicanalítica frommiana, a saber, o seu viés humanista, o próximo tópico se ocupará da apresentação conceitual da *condição da existência humana*. Para Fromm, a condição da existência humana é a chave hermenêutica e o pilar central de sua abordagem psicanalítica, que se ampara sob a máxima humanística atribuída ao poeta romano Terêncio (195 A.E.C-159 A.E.C): "[...] nada do que é humano me é estranho" (FROMM, 1966b, p. 9).

1.2 A compreensão da condição da existência humana na psicanálise humanista: o humano como ser de *carência*

Para Erich Fromm, o ser humano possui uma singularidade existencial que o distingue dos outros animais; esta singularidade é a sua racionalidade. De acordo com o pai da psicanálise humanista, o indivíduo por ser dotado de razão[54] se encontra em um constante estado de angústia, sentimento este oriundo de sua desarmonia com a natureza. Neste viés, a razão é algo especificamente do ser humano, uma característica que o separa dos outros animais (irracionais) e, que, o possibilita realizar grandes feitos. Entre estas realizações pode-se citar: as variadas expressões de arte, a riqueza das criações culturais, os avanços científicos e tecnológicos, dentre muitas outras (FROMM, 1974, p. 42-43).

Na concepção psicanalítica humanista o ser humano deve ser entendido como um ser social, dotado de racionalidade, condição esta que provoca no indivíduo um sentimento de desemparo existencial, de desarmonia com a natureza. Segundo Fromm (1974, p. 44-46), é por meio de seu desenvolvimento individual – processo de individuação em interface com a busca pela liberdade – que o humano se percebe como um ente separado do outro, um ser detentor de carências que vão além da subsistência fisiológica (sono, sede, fome).

De acordo com a cosmovisão frommiana, o ser humano é o único animal que tem consciência de si mesmo, isto é, o indivíduo tem consciência de ter uma consciência. Assim, por intermédio de sua racionalidade o ser humano se torna um animal único na natureza. E é baseado nesta premissa, a saber, da condição da existência humana, que a psicanálise

[54] No paradigma psicanalítico frommiano, "[...] a razão surge da fusão do pensamento racional com o sentimento. Se as duas funções são separadas com força, o pensamento se deteriora em atividade intelectual esquizoide e o sentimento se deteriora em paixões neuróticas que danificam a vida." (FROMM, 1984a, p. 57).

frommiana constrói a sua referência humanista sobre o ser humano. Neste paradigma, a cerne do humanismo[55] da psicanálise frommiana, deve ser compreendida pelo seguinte fragmento:

> Um indivíduo representa a raça humana: ele é um exemplo específico da espécie humana. Ele é 'ele' e é 'todos'; ele é um indivíduo com as suas peculiaridades e, nesse sentido, sem igual, mas ao mesmo tempo é representativo de todas as características da raça humana. (FROMM, 1974, p. 42).

A diversidade sociocultural, enquanto uma das principais características do ser humano, não deve ser entendida como um fator negativo ou que desfavoreça a compreensão do sujeito, é justamente a singularidade entre as pessoas que enriquece a existência. Para o nosso autor, a peculiaridade de cada pessoa não obscurece a compreensão humanística da totalidade, pelo contrário, a diferença individual deve ser entendida como parte integrante da constituição humana.

Na obra intitulada *Humanismo socialista*, organizada por Erich Fromm, o referido psicanalista sublinha que o humanismo é a base para uma melhor compreensão da complexidade da existência humana. Para o nosso autor, cada ser é único, detentor de qualidades intrínsecas, que o tornam original. Todavia, ainda segundo Fromm (1966b, p. 9-10), a diversidade humana, quando contemplada sob o prisma do humanismo, adquire um viés produtivo em que a singularidade do outro se revela como possibilidade de aperfeiçoamento mútuo.

Este aperfeiçoamento, no entendimento de Fromm, está condizente com a percepção de que o desenvolvimento de uma pessoa ocorre mediante o contato com novas formas de estruturação de pensamento, no encontro com *diferentes visões de mundo*. Isso não significa que o sujeito irá abandonar as suas convicções, suas crenças ou pontos de vista, mas que a sua forma de compreender o mundo poderá ser expandida mediante a sua capacidade de abertura, isto é, de acordo com a sua receptividade ao acolher o mundo do outro. Segundo Fromm (1966b), o humanismo não deve ser compreendido somente como uma corrente filosófica teórica (desprovida de vivacidade, autenticidade), mas como uma filosofia de vida, que pode ser experienciada e, que, implica em um posicionamento diante da existência. Nos termos do pai da psicanálise humanista:

> O humanismo – que em termos mais simples implica na crença da unidade da raça humana e no potencial do homem para se aperfeiçoar através de seus próprios esforços

[55] Conforme nos sublinha o psicanalista frommiano Rainer Funk, "[...] o conceito mais importante e básico do humanismo é a ideia de que a humanidade (*humanitas*) não é uma abstração, mas uma realidade, de tal maneira que em cada indivíduo a humanidade toda está contida." (FUNK, 2011b, p. 25).

> – tem uma longa e variada história que remonta aos profetas hebreus e aos filósofos gregos. O conhecido aforismo de Terêncio: "Nada do que é humano me é estranho", constituiu uma expressão do espírito humanista. (FROMM, 1966b, p. 9, tradução nossa).[56]

O fragmento citado anteriormente, expressa a cosmovisão frommiana a respeito do entendimento de que o ser humano é um ser complexo, carente de conexão com outras pessoas e detentor de características e potencialidades que o tornam único na existência. É por intermédio dessa forma de compreensão humanística do indivíduo que Fromm estrutura a sua abordagem psicológica, abandonando a teoria da libido – pautada pelas pulsões – em favor do conceito de *carências existenciais*, derivadas da *natureza humana* (FROMM, 1970, p. 40-41). Todavia, convém aclarar que a noção frommiana sobre a natureza humana não se refere a:

> [...] uma essência metafísica dada a priori nem como uma instância meramente derivada de um contexto social e cultural [...]. A própria existência é, assim, o dado primordial donde se deve partir para conceber uma 'natureza humana'. Trata-se de partir, portanto, de um significado existencial que deriva, em última instância, do próprio surgimento histórico do homem enquanto ser de razão, isto é, de liberdade. (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 89-90).

O trecho supracitado explicita um dos conceitos-chave da psicanálise humanista de Erich Fromm, a saber: a natureza humana[57], natureza esta que não se refere a algo predeterminado, estático, mas associada a ideia de desenvolvimento histórico/antropológico do homem. Isto significa que o ser humano é um ente de contínua construção e desconstrução de si mesmo, processos estes permeados pelo viés sociocultural. Como nos adverte o psicanalista frommiano Salézio Plácido Pereira, o conceito de *natureza humana* deve ser entendido a partir de sua relação com a cultura. Noutra terminologia:

> A natureza humana nasce de sua relação com a cultura, do prazer em aprender, desenvolveu nas suas habilidades métodos eficientes na solução dos seus problemas. As dificuldades e necessidades foram o motor, a motivação para encontrar as suas respostas, e nas experiências de limitações e insuficiências tomou consciência de sua capacidade de resiliência e superação diante das adversidades, uma coragem que se tornou potência, capaz de resolver os seus dilemas em grupo, de suas políticas, da proteção de sua família, das armas, dos ritos religiosos, e tornou-se inteligente para resolver seus dilemas em várias áreas deficitárias. (PEREIRA, 2015, p. 39).

---

[56] *El humanismo – que en los términos más sencillos implica la creencia en la unidad de la raza humana y en el potencial del hombre para perfeccionarse a través de sus propios esfuerzos – tiene una larga y variada historia que se remonta a los profetas hebreos y los filosofos griegos. El conocido aforismo de Terencio: Nada de lo humano me es ajeno", constituyó una expressión del espíritu humanista.*

[57] Ao tratar da noção de natureza humana sob o paradigma frommiano, Rainer Funk explicita que: "[...] apesar [de Fromm] falar constantemente sobre a 'natureza do ser humano', e sendo por causa disso acusado de naturalismo e idealismo, a questão sobre a 'natureza humana' nunca aparece como se referisse à essência humana, mas sobre a *conditio humana concreta*." (FUNK, 2011b, p. 24).

Numa linguagem sucinta, a noção de natureza humana advém de um processo sócio-histórico e cultural do ser humano. Isto é, em um dado momento na história da evolução, o humano transcendeu a natureza, abandonando a sua condição de criatura passiva, tornando-se biologicamente um animal desamparado, ocasião em que nasce o *homo sapiens, o animal racional* (FROMM, 1970, p. 36-41 *apud* COTTA; CAMPOS, 2022, p. 90). Todavia, de acordo com Fromm (1974), a racionalidade infunde no indivíduo a consciência de si mesmo, o sujeito tem consciência de ter uma consciência e isto gera um incômodo existencial, uma desarmonia com a natureza. Dito de outro modo, a racionalidade coloca o indivíduo à parte[58], "[...] embora sendo uma parte; ele não tem casa própria, embora esteja acorrentado *à casa que compartilha com todas as outras criaturas*. [...] Tendo consciência de si mesmo, percebe sua impotência e as limitações de sua existência." (FROMM, 1974, p. 43, grifo nosso).

Na cosmovisão frommiana, a capacidade de racionalizar distingue o humano dos outros animais, todavia, essa *posição privilegiada* não é isenta de problemáticas/desafios existenciais. Pelo fato de ser um animal racional, o humano se depara com angústias não experienciadas por outros seres da natureza, como é o caso da percepção da finitude existencial: o *crepúsculo da vida* – processo de envelhecimento e morte – (FROMM 1977, p. 27). No entendimento do psicanalista alemão:

> O homem é o único animal que pode aborrecer-se, que pode ficar descontente, que pode sentir-se expulso do paraíso. O homem é o único animal para quem sua própria existência é um problema que ele tem de solucionar e do qual não pode fugir. Ele não pode voltar ao estado pré-humano de harmonia com a Natureza; tem de prosseguir para desenvolver sua razão até que se torne o senhor da Natureza, e de si mesmo. (FROMM, 1974, p. 44).

Na perspectiva frommiana, a razão deve ser compreendida mediante a dualidade que a caracteriza: ela (a racionalidade) é tanto uma *benção* como uma *maldição* para o sujeito (FROMM, 1974, p. 44). Para o pai da psicanálise humanista, a dualidade da razão se manifesta na dicotomia insolúvel do humano (a *maldição*): a de se sentir expulso do paraíso edênico. E é

[58] Na teoria psicanalítica frommiana, a noção de que *o humano é colocado à parte*, se refere ao estado de desarmonia com a natureza, estado este instaurado pela racionalidade. Segundo Fromm (1970), a razão, a consciência de si mesmo e capacidade imaginativa são os responsáveis pela perda da *harmonia primordial* entre o humano e a natureza, contexto que resulta nas chamadas dicotomias existências. De acordo com o nosso autor, estas dicotomias existências podem ser entendidas como as "[...] contradições que o homem não pode anular, mas que pode reagir de várias maneiras, relativas a seu caráter e a sua cultura." (FROMM, 1974, p. 45). Dentre estas dicotomias existenciais, o psicanalista alemão destaca a dicotomia existencial primária que se refere a finitude da vida. Para um maior aprofundamento destas questões, recomendamos a leitura da obra frommiana *Análise do homem*, de modo mais especifico o tópico *As dicotomias existenciais e históricas do homem*.

justamente pelo fato de encontrar-se neste estado de desequilíbrio e de desemparo que, o sujeito se sente impelido a resolver a sua angústia existencial (a *benção*): desenvolvendo as suas potencialidades internas, que, por sua vez são externalizadas em realizações produtivas e criativas, como as artes, as ciências, dentre outras. Ou seja, o indivíduo ultrapassa a mera posição de telespectador da realidade em favor de um protagonismo existencial, que exige dele coragem para libertar-se e, assim, construir uma nova harmonia com a natureza, aspecto este que será tratado em nosso próximo subtópico.

1.2.1 A dialética entre a liberdade humana e o processo de individuação

De acordo com Fromm (1977), para que se torne senhor de si mesmo, o indivíduo precisa entender que a sua *expulsão do paraíso edênico* – perda da harmonia com a natureza devido a racionalidade – caracteriza-se em um processo de liberdade. "[...] Por outras palavras, a existência humana e a liberdade são desde o início inseparáveis." (FROMM, 1977, p. 35). Neste viés, o nosso autor reitera que, a liberdade é um elemento presente na condição existencial do humano, condição esta pautada pela racionalidade. Fromm (1977) também pontua sobre duas acepções distintas de liberdade: *liberdade de* [liberdade negativa] e *liberdade para* [liberdade positiva]. De modo didático:

> [...] a primeira [*liberdade de*] é definida por sua negação para com a determinação instintiva das ações ainda arraigadas no plano biológico, já segunda [*liberdade para*] é definida pela possibilidade de o homem agir por si próprio, de modo emancipado, por meio de sua própria individualidade e das habilidades humanas que passou a desenvolver e a manifestar. (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 91).

As ponderações expressas anteriormente sublinham que, a liberdade integra a condição dinâmica da natureza humana. A conquista da *liberdade para* é um processo que demanda tempo; a emancipação individual carece da ruptura dos vínculos primários[59] (simbiose com o clã e com o solo/terra em que vive, perpetuando os pactos e crenças familiares, dentre outros aspectos) que impedem o desenvolvimento pleno da individualidade do sujeito. Isto significa que, a *liberdade para* é o sinônimo de uma "[...] atividade espontânea da personalidade

[59] A noção frommiana nomeada de *vínculos primários* está associada a um estágio que se inicia na primeira infância (1-5 anos de idade), fase de desenvolvimento em que a criança ainda "[...] permanece funcionalmente unida à mãe durante um período considerável." (FROMM, 1977, p. 30). No entanto, a fixação aos vínculos primários podem perpetuar na vida de um indivíduo, incidindo em uma *liberdade limitada* que prejudica consideravelmente o processo de individuação.

integrada em sua totalidade (FROMM, 1977, p. 205), por isso é considerada por Fromm como liberdade positiva.

Sob uma acepção distinta, a noção de *liberdade de* está atrelada a ideia de livrar-se de algo, *libertar-se parcialmente* de uma situação sócio-histórica opressiva, como é o caso da escravidão. Como nos adverte o comentador frommiano André de Melo Santos, a *liberdade de* "[...] é a forma como a liberdade é exercida na sociedade capitalista, ou seja, com restrições que geralmente são ocultas, o que dificulta a sua percepção pelos indivíduos." (SANTOS, 2010, p. 20). Em poucas palavras, para Fromm (1977, p. 207), a *liberdade de* é a acepção negativa da liberdade, pois não se fundamenta no genuíno desvelamento dos aparatos alienantes e opressivos da sociedade capitalista. Por viver uma *liberdade fragmentada*, o sujeito contemporâneo se encontra "[...] ameaçado por poderosas forças suprapessoais, o capital e o mercado. Sua relação com seus semelhantes, todos seus competidores, tornou-se hostil e alienada; ele *está livre* – isto é, está sozinho, isolado, ameaçado de todos os lados." (FROMM, 1977, p. 59). Pode-se dizer que, a *liberdade de* é a acepção não concretizada da liberdade positiva – *liberdade para* –, pois torna o sujeito incapaz de se aperceber dos grilhões psicossociais[60] (advindos de aparatos sociais opressores) que o mantém em um *cativeiro interior*; a prisão que impossibilita o desenvolvimento pessoal do sujeito, além prejudicar a sua relação interpessoal com as outras pessoas.

No que diz respeito à *liberdade para,* cabe destacar o seu viés emancipatório, no qual o sujeito busca o seu autodesenvolvimento, conscientizando-se de sua condição humana e dos processos socioculturais, históricos e políticos que influenciam a sua existência como um todo. Isto significa que:

> A história social do homem começou com seu aparecimento saindo de um estado de unicidade com o mundo natural para um outro de percepção de si mesmo como uma entidade separada da Natureza que o rodeava e dos outros homens. Durante longos períodos da História, porém, esta percepção permaneceu indistinta. O indivíduo continuou estreitamente ligado ao mundo natural e social de que emergia; conquanto em parte tomasse conhecimento de si mesmo como entidade separada, também sentia-se parte do mundo que o circundava. O processo crescente de desprendimento do indivíduo de seus laços originais, processo a que podemos denominar 'individuação', parece ter atingido seu ápice na História moderna, nos séculos entre a Reforma [Protestante] e a atualidade. (FROMM, 1977, p. 29).

De acordo com pensamento frommiano, o humano não pode regredir a um estado de fixação com o solo, com o seu clã, etc, ele deve se emancipar, se desvincular de tudo aquilo que o impossibilita *ser quem é:* um ente singular. Este processo sociocultural de conscientização do

[60] A noção de grilhões psicossociais será tratada de modo específico no tópico 1.3 deste capítulo.

eu – ente separado da natureza e do outro – deu origem ao que Fromm nomeia de individuação, isto é, o nascimento do indivíduo. Entretanto, como nos adverte o autor, a individuação é o primeiro passo em favor de uma *liberdade para*, que vai além do *rompimento dos grilhões biológicos e emocionais* (característicos da infância) com os pais/tutores. "[...] Quanto mais a criança cresce e até o ponto em que são rompidos os vínculos primários, tanto mais ela busca a liberdade e a independência." (FROMM, 1977, p. 32-33).

De acordo com Fromm (1977), é mediante este crescente processo de individuação que ocorre o chamado *aumento do vigor do eu*, aspecto mediado pelos figuras de autoridade da criança e pela educação. Pode-se dizer que, o desenvolvimento sadio da individuação de uma pessoa é caracterizado pela sua formação inicial, ou seja, pelos vínculos primários estabelecidos em sua infância e pelo processo educacional que ela experiencia, sendo estes últimos – vínculos primários e a educação – interligados inseparavelmente das condições sociais do indivíduo (FROMM, 1977, p. 33). Para o psicanalista alemão, "[...] o processo de individuação é acelerado pelo (processo) da educação" (FROMM, 1977, p. 30-31), que incide sobre o sujeito "[...] uma série de frustrações e proibições" (FROMM, 1977, p. 31), oriundas da figura de autoridade, autoridade esta que pode ser exercida sob uma postura autoritária (improdutiva) ou humanista (produtiva).

Na cosmovisão frommiana, o processo educacional é de suma importância na formação da individuação pelo fato de "[...] aguçar (na criança) a distinção entre o 'eu' e o 'tu'." (FROMM, 1977, p. 31). Fromm (1977) utiliza-se da noção dialógica eu e tu[61] – aspecto central da obra *Eu e Tu* de autoria de Martin Buber – a fim de, ressaltar o viés potencializador da educação, enquanto um instrumento que propicia à criança um senso de singularidade existencial.

Em poucas palavras, segunda a perspectiva buberiana: "[...] o humano sem o Tu é um ser egótico, sempre pronto ao domínio da situação, mas incapaz de uma verdadeira resposta àquilo que se lhe apresenta como realidade, como vida atual, distanciando-se assim de sua capacidade dialógica." (CORREA, 2019, p. 9). Como nos evidencia o comentador buberiano Maycon Renan da Silva, a palavra-princípio[62] (ou palavra fundamental) Eu-Tu sintetiza uma

[61] Posteriormente, em sua obra intitulada *O coração do homem*, Fromm realiza uma significação psicanalítica do conceito buberiano de Eu e Tu, ressaltando que, a singularidade existencial (divergências de opiniões, de crenças, dentre outros aspectos) não deve impedir a realização do *encontro direto* entre duas pessoas. De acordo o psicanalista alemão, para que ocorra o estabelecimento do encontro direto é preciso que, *o eu se torne tu* (FROMM, 1981, p. 103). Essa questão será retomada de modo mais aprofundado no subtópico 1.5.3 deste capítulo.

[62] No paradigma buberiano, a análise da linguagem não parte de um pressuposto linguístico baseado em uma estrutura lógica e semântica, antes disso, para o filósofo austríaco [Buber] o foco analítico da linguagem deve

forma de relação entre o indivíduo e o mundo. “A palavra-principio Eu-Tu refere-se a uma atitude de encontro do Eu e do outro que lhe está em face, encontro onde acontece a reciprocidade, a vida dialógica.” (SILVA, 2021, p. 67).

O conceito buberiano Eu e Tu, é colhido por Fromm (1977), com o objetivo de explicitar que o desenvolvimento da individuação do sujeito é potencializado a partir do encontro com o outro, na inter-relação do sujeito com o mundo que o cerca. *Encontro* este responsável não só pela formação do indivíduo – consciência de sua singularidade – mas também pelo fortalecimento da sua dimensão física, emocional e mental (FROMM, 1977, p. 33). Na visão do pai da psicanálise humanista, é neste *encontro* com o outro, marcado pelo desabrochar da singularidade existencial que, a pessoa se torna indivíduo. Todavia, o processo de individuação também apresenta uma outra faceta: a *solidão crescente*. Esta condição pode levar uma pessoa “[...] a renunciar a sua própria individualidade, para superar o sentimento de isolamento e de impotência submergindo completamente no mundo exterior.” (FROMM, 1977, p. 33). E é justamente essa conduta, amparada pela *solidão crescente* que dá origem aos mecanismos de fuga da liberdade, como é o caso do *conformismo autômato*, no qual o sujeito abre mão de sua individualidade e de seu raciocínio crítico em prol de um sentimento de pertencimento. Noutros termos, no conformismo autômato:

> O indivíduo cessa de ser ele mesmo; adota inteiramente o tipo de personalidade que lhe é oferecido pelos padrões culturais e, por conseguinte, torna-se exatamente como todos os demais são e como estes esperam que ele seja. A discrepância entre eu e o mundo desaparece e, com ela, o temor consciente à solidão e à impotência. (FROMM, 1977, p. 150).

As considerações expressas anteriormente ressaltam a ideia de *anulação do eu* em prol de um ajustamento social, que tolhe a capacidade de raciocínio crítico do sujeito, além de instaurar um declínio psicoemocional que repercute negativamente em sua “[...] integridade individual” (FROMM, 1977, p. 150). Em outras palavras, o conformismo autômato – entendido como mecanismo de fuga da liberdade – é um retrocesso da individuação, em que o sujeito *deixa de ser ele mesmo,* abdicando de sua reflexão existencial (supressão do raciocínio crítico) e de sua liberdade em troca de uma pretensa segurança alicerçada em uma “[...] *identidade gregária*, na qual o sentimento de identidade descansa no sentimento de vinculação indubitável com a multidão.” (FROMM, 1970, p. 72).

---

ser direcionado à *palavra proferida*, “[...] palavra que invoca no outro, gera resposta, palavra que anima, palavra que é um dos componentes da estrutura de um diálogo.” (SILVA, 2021, p. 66).

Para Fromm (1977), a questão da liberdade e a sua relação com o desenvolvimento da individualidade humana deve ser entendida sob um viés dialético, isto é, pela ambiguidade (vertente produtiva e vertente improdutiva) que permeia o processo de individuação e de liberdade de cada pessoa. Assim, mesmo partindo da ideia de singularidade de cada sujeito – que integra as experiências obtidas, o processo educacional vivenciado e os aspectos socioculturais assimilados – todas as pessoas experimentam *o prazer e a angústia* durante o processo de individuação. Noutros termos, a dialética entre o crescimento da liberdade humana e o crescimento individual:

> "[...] por um lado, é um processo de cada vez mais vigor e integração, domínio da Natureza, poderio da razão humana e solidariedade com outros seres humanos. Mas, por outro, esta crescente individuação significa crescente isolamento, insegurança e, portanto, dúvida acerca do papel da própria pessoa no universo, do significado de sua própria vida, e com tudo isso um sentimento cada vez maior de sua própria impotência e insignificância como indivíduo. (FROMM, 1977, p. 38).

O fragmento elucida que o processo de individuação, ou seja, de desenvolvimento do *eu,* é constituído por intermédio de uma ambiguidade. Este processo é caracterizado tanto pelo crescimento interior, aperfeiçoando as potencialidades humanas como a razão e o amor, quanto pela ansiedade e pelos temores do isolamento; medos estes que podem levar o sujeito a recorrer *a fuga da liberdade*, abdicando de sua individualidade em prol do senso de pertença. Entretanto, como nos adverte Fromm (1977, p. 38), só há uma forma produtiva pela qual o sujeito pode se relacionar com o mundo sem perder a sua individualidade, a saber: a solidariedade com as outras pessoas, prática esta oriunda de uma existência pautada pela liberdade positiva.

Em sua obra *best seller Pedagogia do oprimido*, o educador brasileiro Paulo Freire (1921-1997) aborda o conceito frommiano de liberdade, salientando que a liberdade "[...] é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz." (FREIRE, 2020, p. 46). Esta significação do conceito frommiano de liberdade esclarece que, a liberdade e o desenvolvimento humano devem ser entendidos como um processo contínuo, caracterizado pelo amor, pela solidariedade e pelo trabalho imbuído de sentido. Baseando-se na teoria frommiana, Paulo Freire (2020, p.76) adverte que a liberdade em sua acepção positiva – *liberdade para* – deve promover no indivíduo o amor à vida (alusão ao conceito frommiano de biofilia) e o senso de fraternidade. Ainda segundo o patrono da educação brasileira, a liberdade positiva só pode ser experienciada pelo sujeito através da abdicação da indiferença ao sofrimento do outro.

De modo mais específico, a dimensão positiva da liberdade está intrinsecamente associada ao rompimento do *embotamento ético*[63] no qual, o sujeito contemporâneo se encontra imerso. Segundo Fromm (1977), este tipo de conduta é proveniente da sociedade capitalista, cuja premissa se ampara na lei do mais forte. Neste sentido, no entendimento do psicanalista humanista, o discurso capitalista acaba por impactar negativamente a relação do sujeito com o outro, outro que sempre é visto como uma potencial ameaça ao seu sucesso financeiro e profissional. Dito de outra maneira, a esfera intersubjetiva do indivíduo que padece do embotamento ético é caracterizada pela falta de humanização, "[...] assumindo um espírito de manipulação e instrumentalidade. Em todas as relações sociais e pessoais, as leis do mercado são a regra." (FROMM, 1977, p. 101).

Para Fromm (1977, p. 101-105), a sociedade capitalista instaura uma nova modalidade de liberdade – associada ao conceito de *liberdade de* –, cujos fundamentos são enraizados no sujeito devido ao seu estado de insegurança pessoal. Isto significa que, o discurso capitalista se beneficia da fragilidade existencial do sujeito para incutir um modo de *vida padrão*, um modelo de conduta que deve ser adotado a fim de, se adequar aos parâmetros sociais. Neste contexto, o nosso autor sublinha que, o indivíduo – enquanto ser social – se encontra em um impasse: manter a sua singularidade e ao mesmo tempo, estabelecer um relacionamento com o mundo externo. A grande problemática deste impasse, ao ver de Fromm (1977), está associada ao tipo de relacionamento que este sujeito irá desenvolver com o mundo ao seu redor, e, mais, o quanto isto lhe custará em termos de saúde física, mental e emocional.

Enquanto ser de relacionamento, o indivíduo é influenciado – em maior ou menor grau – pela cultura na qual se encontra inserido. Assim, a questão primordial a ser analisada se dirige a qual tipo de influência o sujeito estará suscetível na sociedade capitalista. De acordo com Fromm (1984b, p. 34), a sociedade capitalista ao reforçar o sentimento de insegurança, acaba nutrindo no indivíduo o temor do ostracismo, do exílio social, algo extremamente angustiante para o sujeito. Todavia, a fim de manter *girando a roda da engrenagem social*, o discurso capitalista enaltece a posse e o prestígio social, considerados como antídotos ao ostracismo. Noutras palavras, a ideologia capitalista dissemina um discurso patológico que desemboca em uma conduta igualmente enferma: a posse como afirmação do eu[64].

---

[63] De acordo com a cosmovisão frommiana, o embotamento ético diz respeito a uma conduta negligente [eticamente falando] por parte do indivíduo em relação ao outro, que é visto como um adversário ou como um estorvo (FROMM, 1977, p. 101).

[64] Vale mencionar que em sua obra tardia *Ter ou ser?*, Erich Fromm discorre sobre dois modos existenciais: o modo Ter e o modo Ser. De maneira sucinta, o modo Ter representa "[...] um modo de existência improdutivo, pautado pelo egocentrismo [posse]; enquanto o modo Ser é concebido como um modo de existência produtivo

Este tipo de comportamento, encorajado pela sociedade capitalista, deu forma a uma simbiose entre o sujeito e a suas posses. Em outra terminologia:

> As roupas ou a casa de um homem faziam parte dele tanto quanto seu corpo. Quanto menos ele se sentia como sendo alguém, tanto mais precisou de posses. Se o indivíduo não tinha propriedades ou as perdia, carecia de uma parte importante de seu ego e, até certo ponto, não era considerado uma pessoa plenamente desenvolvida, por si e pelos outros. (FROMM, 1977, p. 103).

O fragmento explicita a influência da cultura sob a estrutura psíquica do sujeito, que impacta diretamente na sua cosmovisão e na sua forma de agir no mundo. De modo específico, a ideologia difundida pela sociedade capitalista enaltece a constante competição e a hostilidade entre os indivíduos, gerando uma *divisão social* entre vencedores (alto poder aquisitivo) e perdedores (baixo poder aquisitivo). Por fim, vale ressaltar que a ideologia propagada pela sociedade capitalista, como é o caso do enaltecimento da posse como afirmação do eu, desencadeia uma vivência patológica, na qual o sujeito se perde – de si mesmo e do outro –, ao relegar a sua essência em prol de uma identidade ilusória, amparada pela aquisição.

De modo a resumir os aspectos tratados neste subtópico, deve-se ressaltar primeiramente a ambiguidade presente na natureza humana. Em termos sintéticos, o humano enquanto ser de razão, anseia pela sua liberdade e, por um meio que lhe permita rearmonizar-se com a natureza. Assim, neste processo de busca da liberdade, ocorre paralelamente o desenvolvimento da individuação, no qual o humano se percebe como ser singular (indivíduo) e detentor de uma carência intersubjetiva, a saber, necessidade de relacionamento.

O sujeito precisa se relacionar com o outro, a fim de, se desenvolver enquanto pessoa humana – desenvolvimento este que abarca a esfera afetiva, profissional, dentre outras – e, também para manter a sua sanidade mental. Entretanto, durante este processo de desenvolvimento, o indivíduo também acaba sendo impactado pela cultura da qual faz parte, impacto que pode influenciar negativamente a cosmovisão e a práxis do indivíduo. Com o objetivo de ressaltar a dinamicidade da constituição humana no paradigma frommiano, o nosso próximo subtópico se ocupará da apresentação das necessidades existenciais humanas, carências estas consideradas por Fromm como chave hermenêutica para compreensão da psicanálise humanista.

[generosidade], imbuído de altruísmo." (COTTA, 2020a, p. 145). No que tange ao modo Ter, Fromm (2014), salienta a noção de *posse patológica*, que em termos gerais, representa a vinculação identitária do sujeito, regido pelo modo Ter, com o seu patrimônio material e/ou intelectual (dinheiro, bens materiais, títulos acadêmicos, dentre outros). *Ter* é, em última análise, um modo existencial regido pelo lema: *eu sou o que possuo*.

1.2.2 Além do princípio da libido: as necessidades existenciais como reflexo da incompletude humana

Um dos principais aspectos divergentes entre a teoria psicanalítica freudiana e a abordagem psicanalítica frommiana se refere a ruptura – desta última – com a teoria da libido. Para Fromm (1974), a teoria da libido limita a compreensão da estrutura psíquica e da conduta humana ao reduzi-la à dinâmica dos impulsos sexuais. No entendimento de Fromm (1974), Sigmund Freud sistematizou uma teoria psicológica formidável, amparada em experiências clínicas, mas que, ao seu ver [de Fromm] carece de uma revisão, principalmente no que tange ao condicionamento social do sujeito.

Como nos elucida o crítico frommiano John Schaar, Fromm possui uma forte admiração pela figura de Freud, admiração esta referente às grandes contribuições que o psicanalista austríaco trouxe para o entendimento da psique humana. Todavia, apesar desta admiração, Schaar (1965) pontua que Fromm não se abstém do questionamento e da crítica, pois defende a dinamicidade científica, que é contrária à *fossilização teórica*. Segundo Schaar (1965), a discordância principal de Fromm para com a psicanálise freudiana se refere a concepção do sujeito, entendido [na visão freudiana] sob o viés de um: "[...] sistema fechado de forças biológicas, e não como um ser que é, de forma fundamental, condicionado socialmente." (SCHAAR, 1965, p. 84).

Diante destas ponderações, deve-se sublinhar a proposta revisionista de Fromm (1977) que, se refere à necessidade de compreender o humano como um ser dinâmico, dinamismo este que se reflete em angústias existenciais que transcendem o sistema libidinoso. Noutras palavras, para o pai da psicanálise humanista, é preciso reconhecer a complexidade da existência humana, é necessário entender o indivíduo *além do princípio da libido*. Como nos esclarece Fromm (1977):

> O princípio essencial de Freud é encarar o homem como uma entidade, um sistema fechado, dotado pela Natureza com certos impulsos fisiologicamente condicionados, e interpretar a formação de seu caráter como uma reação a satisfações desses impulsos – ao passo que, a nosso ver, a abordagem fundamental da personalidade humana consiste em compreender a relação do homem com o mundo, com os outros, com a Natureza e consigo mesmo. Cremos que o homem é *primordialmente* um ser social, e não, como Freud admite, primordialmente autossuficiente e só secundariamente necessitando de outros para satisfazer suas necessidades instintivas. (FROMM, 1977, p. 228).

A concepção frommiana da constituição do ser humano, como suscitada no trecho anterior, salienta que o sujeito se desenvolve [de modo integral[65]] a partir do seu encontro com o outro. Além disso, para Fromm (1970), o indivíduo deve ser compreendido como um ente permeado pela dinamicidade existencial, isto é, o sujeito é detentor de necessidades que vão além da sobrevivência, o humano deseja não somente sobreviver mas *viver com sentido*. "[...] Na medida em que o homem é humano, a satisfação das necessidades instintivas não é suficiente para fazê-lo feliz; não é sequer suficiente para fazê-lo mentalmente sadio." (FROMM, 1970, p. 38).

Na cosmovisão de Fromm (1970), devido a racionalidade e ao desamparo existencial derivado dela [da razão], a existência humana acaba sendo permeada por sentimentos como a angústia e a tristeza que, levam o sujeito a "[...] sentir-se expulso do Paraíso." (FROMM, 1970, p. 37). Esse sentimento de ser expulso do *paraíso edênico* instaura no indivíduo uma desarmonia interna que, só pode ser aplacada mediante o atendimento das necessidades existenciais[66], necessidades estas que transcendem as carências básicas de sobrevivência. Isto quer dizer que, "[...] mesmo que a fome, a sede e os desejos sexuais do homem estejam completamente satisfeitos, 'ele' não está satisfeito." (FROMM, 1974, p. 48).

Diferentemente da escola freudiana, que se baseia na teria da libido para compreender a estrutura psíquica e a conduta do sujeito, Erich Fromm reitera que o humano *não deve* ser visto como um ente movido pelas pulsões sexuais. No pensamento do psicanalista humanista:

> [...] Por mais poderosos que sejam o desejo sexual e todos os seus derivativos, não são, de forma alguma, as forças mais poderosas no interior do homem, e sua frustração não causa a perturbação mental. As mais poderosas forças motivadoras do comportamento do homem resultam da condição de sua existência, a "situação humana". (FROMM, 1970, p. 41).

A premissa frommiana presente no fragmento supracitado não nega as implicações da sexualidade na vida do sujeito[67], todavia, compreende que as energias responsáveis pela conduta do sujeito estão enraizadas em sua situação humana, contexto em que a debilidade

---

[65] A noção frommiana de integralidade humana será tratada no tópico 1.3 deste capítulo.

[66] Conforme nos explicita Fromm (1970, p. 40-41), as necessidades existenciais se originam do esforço humano dirigido à atribuição de uma resposta ao problema do desemparo existencial. As cinco necessidade existenciais são: 1) a necessidade de relacionamento; 2) a necessidade de transcendência; 3) a necessidade de arraigamento; 4) a necessidade de identidade e 5) a necessidade de um quadro de orientação e devoção. As particularidades de cada uma destas cinco necessidades serão tratadas posteriormente, neste tópico.

[67] Vale mencionar que a temática sobre a sexualidade foi tratada por Fromm a partir de sua inter-relação com os aspectos socioculturais. Para um maior aprofundamento do tema recomendamos a leitura dos seguintes ensaios: *sexo e caráter*, presente na obra frommiana *O dogma de Cristo* e, *Sexualidade e perversões sexuais*, que engloba a primeira parte do livro *Rever Freud*, também de autoria de Erich Fromm.

biológica[68] do sujeito o impele a criar uma nova harmonia com o mundo. Neste contexto surgem as chamadas necessidades existenciais, que devem ser entendidas como *modos de enfrentamento* – do indivíduo – ao desamparo existencial. Para Fromm (1970), estas necessidades existenciais também estão interligadas ao processo de interação sociocultural, ou seja, "[...] todas as culturas oferecem um sistema modelado no qual certas soluções são predominantes, o mesmo se dando, portanto, no tocante a certos impulsos e satisfações." (FROMM, 1970, p. 41).

Em termos sintéticos, segundo o paradigma da psicanálise humanista, a situação humana impulsiona o sujeito a desenvolver respostas que possam dar conta de seu estado de desarmonia, estado este representado pelas *dicotomias existenciais*[69]. Fromm (1974, p. 45) descreve três dicotomias existenciais do ser humano, são elas: a impossibilidade da autorrealização plena [devido a curta duração da vida], a condição insuportável de isolamento e a finitude da vida [envelhecimento e morte]. Além disso, o nosso autor ressalta que, as dicotomias existenciais provocam grandes aflições/angústias no indivíduo, mas que por outro lado, também se configuram como uma fonte de motivação para o sujeito (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 93). Noutras palavras, as dicotomias existenciais são contradições das quais o indivíduo não pode escapar, e devido a esta condição, *o sujeito é compelido a utilizar-se de sua racionalidade a fim de instaurar o seu equilíbrio interior, ao mesmo tempo em que, se conecta com o mundo exterior*.

De acordo com Fromm (1970), o ser humano enquanto uma "[...] entidade dotada tanto de corpo quanto de espírito[70], tem de reagir à dicotomia de sua existência não em pensamentos, mas também no processo de viver, em seus sentimentos e ações." (FROMM, 1974, p. 49). Isto quer dizer que, a situação humana – permeada pela angústia advinda das dicotomias existenciais – suscita no indivíduo uma postura diante da vida, conduta esta que poderá se manifestar em soluções produtivas ou improdutivas de conexão com o mundo.

---

[68] De acordo com Fromm (1974), o ser humano é detentor de uma desvantagem humana sobre os outros animais. Esta critica se refere à desvantagem associada a uma falta de plasticidade humana, ou seja, o humano é desprovido do instinto de adaptação presente e desenvolvido pelos animais irracionais. Este instinto de adaptação está associado a capacidade – dos animais irracionais – de se adequar e sobreviver as condições às vezes inóspitas da natureza. (COTTA, 2020a, p. 85).

[69] Na cosmovisão frommiana, as dicotomias existenciais são derivadas do desequilíbrio instaurado pela consciência humana. Assim, uma vez que o humano tem consciência de sua finitude, de sua incompletude e de sua solidão – que caracterizam as três dicotomias existenciais –, ele [o sujeito] se vê no desafio de desenvolver soluções/respostas para estas problemáticas (COTTA, 2020a, p. 85-87).

[70] Cabe ressaltar que, na ótica frommiana, a noção de espírito humano não se refere a uma ideia metafísica no sentido de vida após a morte, mas reflete uma esfera antropológica de abertura ao semelhante, à natureza em toda a sua diversidade. (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 116).

Segundo o paradigma psicanalítico humanista, cada uma das *cinco necessidades existenciais* estão interligadas a um aspecto específico da situação existencial humana. Deste modo, cada necessidade existencial poderá ser *respondida* de modo saudável ou de modo patológico. Isto quer dizer que, as diferentes formas de respostas estão associadas a personalidade total do indivíduo, que inclui o seu caráter individual e a influência da cultura (caráter social). De acordo com o nosso autor, as cinco necessidades existenciais são: 1) a necessidade de relacionamento; 2) a necessidade de transcendência; 3) a necessidade de enraizamento; 4) a necessidade de identidade e 5) a necessidade de um quadro de orientação e de um objeto de devoção.

A necessidade de relacionamento, também chamada de necessidade intersubjetiva ou de conexão "[...] propicia ao sujeito duas formas básicas de interação com o outro: o modo produtivo, sendo constituído de relações pautadas pelo amor; e o modo destrutivo: que se configura pelas relações interpessoais marcadas pela agressividade ou pela indiferença." (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 94). Como nos elucida Fromm (1970), o provimento desta carência existencial [de relacionamento] é essencial para a saúde mental do indivíduo, pois o sentimento de isolamento completo é insuportável a existência humana[71].

Neste sentido, a carência de conexão deve ser compreendida como uma das respostas frente ao sofrimento existencial derivado da dicotomia existencial do isolamento, sofrimento este que clama por uma forma de cuidado e reintegração. Dessa maneira, "[...] a necessidade de unir-se a outros seres vivos, relacionar-se a eles, é uma necessidade imperativa da qual depende a saúde mental do homem." (FROMM, 1970, p. 43). Entretanto, Fromm (1970) explicita que a conexão com outro não é garantia de uma resposta saudável a esta demanda existencial [de relacionamento]. Ou seja, para o nosso autor, é de suma importância nos atentarmos para o tipo de relação que é estabelecida pelo sujeito, relação esta que pode ser fundamentada pela *submissão* ou pela *dominação*[72].

---

[71] Como nos pontua Fromm (1970), o isolamento completo é extremamente prejudicial ao sujeito, pelo fato dele [o indivíduo] ser um ente carente de relações intersubjetivas. Segundo o viés psicanalítico humanista, é por intermédio do contato com o outro, com o mundo exterior, que ocorre o desenvolvimento do indivíduo, contexto que inclui a formação do caráter e as demais etapas de desenvolvimento mental, emocional e espiritual. Entretanto, deve-se fazer uma ressalva sobre este tipo de necessidade [de relacionamento], a saber, os casos que configuram transtornos psicoafetivos (embotamento afetivo) ou de cunho antissocial. Nos transtornos interpessoais e outros quadros psicopatológicos [psicose], o sujeito não consegue estabelecer – ou não sente a necessidade de – vínculos afetivos com outras pessoas. Dito de outra maneira, "[...] o louco é a criatura que malogrou em estabelecer qualquer tipo de união, e está prisioneira, ainda que não se encontre por trás de grades [físicas]." (FROMM, 1970, p. 42).

[72] De acordo com Fromm (1977), os vínculos instituídos sob a premissa de submissão (masoquista) e de dominação (sádica) caracterizam um relacionamento patológico, tanto no sentido de parafilia [distúrbio] sexual quanto pela incapacidade de instaurar uma união genuína imbuída pela liberdade. Isto significa que, "[...] a pessoa sádica precisa de seu objeto tanto quanto o masoquista precisa do dela, só que ao invés de procurar segurança pelo fato

Em uma relação pautada pela submissão ou pela dominação ocorre uma fragmentação do eu, ocasionando *a perda da integridade do indivíduo* e a instauração de uma relação simbiótica. Em uma relação simbiótica "[...] as duas pessoas envolvidas perderam sua integralidade e liberdade; vivem uma da outra e uma para outra, satisfazendo ao anelo de intimidade, porém sofrendo a falta de força interior e confiança própria" (FROMM, 1970, p. 43), o que resulta em um vínculo patológico, que em última instância, impossibilita a pessoa de "[...] sentir o outro ser como plenamente humano." (FROMM, 1981, p. 118).

Para Fromm (1970), ao contrário da submissão ou da dominação – que constituem um modo patológico de relacionamento com o mundo –, a única forma saudável de união com o outro é por meio do amor genuíno, considerado pelo autor supracitado como um ato produtivo, uma arte que preserva a integridade e a individualidade do sujeito. Segundo o psicanalista alemão, o amor é capaz de potencializar as qualidades humanas, promovendo o vigor interior e a liberdade:

> Ao contrário da união simbiótica [sadomasoquismo], o amor maduro é *união sob a condição de preservar sua integralidade* [do sujeito], sua individualidade. O *amor é um poder ativo no homem*; um poder que atravessa as paredes que separam o homem dos outros homens, que o une com os outros; o amor o leva a superar a sensação de isolamento e de separação, mas lhe permite ser ele mesmo, manter sua integridade. No amor sucede um paradoxo: o de que dois seres se tornam um, mesmo permanecendo dois. (FROMM, 2015, p. 26).

Conforme a reflexão frommiana supramencionada, é por intermédio do amor autêntico que o indivíduo consegue se conectar com o outro sem que haja a perda da sua integridade e da sua liberdade. Em termos sintéticos, ao "[...] amar sou uno com Tudo e, no entanto, eu sou eu mesmo, um ser humano singular, independente, limitado, mortal." (FROMM, 1970, p. 44). Neste contexto, a necessidade de relacionamento pode ser suprida pelo sujeito de modo patológico (simbiótico) ou de modo saudável, modalidades estas interligadas a estrutura de caráter do indivíduo. Isto quer dizer que, o tipo de caráter[73] de uma pessoa irá repercutir no modo como ela – a pessoa – interage com o outro.

---

de ser absorvida, ela [a pessoa], a conquista absorvendo alguém. Em ambos os casos, a integridade do eu individual se perde." (FROMM, 1977, p. 130).

[73] Na teoria psicanalítica frommiana, a tipologia do caráter individual é dividida em orientações improdutivas (forma empobrecida de relacionamento que o indivíduo desenvolve com o mundo externo) e orientações produtivas (forma saudável de relacionamento com o mundo, pautada pelas potencialidades humanas como o amor, o trabalho produtivo, a criatividade, dentre outras) (COTTA, 2020a, p. 90-99). Em vista de uma maior aprofundamento nesta temática – sobre as tipologias de caráter individual – recomendamos a leitura da obra frommiana *Análise do homem*, em específico a parte três intitulada *Natureza e caráter do homem*.

A segunda necessidade, *de transcendência* possui uma ligação próxima com a necessidade de relação, dada a ideia de que a carência relacionada ao movimento de ir além de si mesmo – de transcender – acaba incidindo na relação do sujeito com o outro. No entanto, como nos adverte Fromm (1970), é o modo pelo qual o sujeito realiza a sua transcendência – saindo da condição de criatura passiva – que irá determinar uma atitude produtiva (criadora) ou improdutiva (destruidora).

Na acepção positiva da carência de transcendência, o indivíduo "[...] eleva-se da passividade e do caráter acidental de sua existência até a esfera de iniciativa e liberdade. Na necessidade de transcendência que tem o homem estão as raízes do amor, bem como da arte, religião e produção material." (FROMM, 1970, p. 49). De acordo com a cosmovisão frommiana, na *transcendência criadora,* o indivíduo consegue instaurar o seu protagonismo, se tornando o senhor de seu destino. Como fruto da ampliação das capacidades internas do sujeito [como é o caso do amor e do pensamento produtivo] surge a *criatividade*, elemento essencial para os outros empreendimentos intelectuais do humano como as artes e as ciências (PEREIRA, 2017b, p. 10-15). Por intermédio da transcendência criadora, o sujeito não só consegue dar uma resposta satisfatória a sua demanda existencial como, acaba impactando positivamente a vida de outras pessoas, ao difundir uma praxiologia voltada ao amor à vida. Neste sentido, "[...] criar vida é transcender seu próprio estado como criatura lançada na vida tal como os dados são lançados para fora do copo." (FROMM, 1981, p. 33). Neste cenário de demanda existencial, o indivíduo é impelido a ultrapassar a si mesmo, contexto que gera o impasse entre transcender de modo construtivo ou de modo destrutivo, modos divergentes que impactam a vida do sujeito e daqueles que se encontram a sua volta.

Como nos adverte o comentador frommiano Will Goya, a necessidade de transcender também apresenta uma modalidade sombria (GOYA, 1999, p. 660). Ao contrário da difusão da vida e das potencialidades criativas, esta outra modalidade [de transcendência] se dirige à destrutividade, pois o aniquilamento da "[...] vida também significa transcendê-la e fugir ao insuportável sofrimento da passividade completa." (FROMM, 1981, p. 33). Essa evasão negativa da passividade também deve ser vista como *uma fuga da liberdade*, na qual "[...] posso escapar ao sentimento de minha própria impotência [e solidão] em comparação com o mundo exterior, destruindo." (FROMM, 1977, p. 145). Noutros termos, devido a incapacidade de viver produtivamente e de amar genuinamente, o indivíduo acaba paralisando as suas potencialidades

criadoras, se tornando um ser amargurado cuja *existência não vivida*[74] plenamente o conduz à uma "[...] tendência para a destruição." (FROMM, 1970, p. 49).

Em termos sintéticos, tanto a tendência criadora como a tendência destruidora devem ser compreendidas como alternativas distintas, que possuem um objetivo em comum: satisfazer a carência existencial de transcendência do sujeito. Entretanto, devido as suas dessemelhanças praxiológicas, estas duas formas de transcendência incidirão em vivências igualmente distintas: enquanto a tendência criadora "[...] conduz à felicidade, a destruição conduz ao sofrimento, acima de tudo, do próprio destruidor." (FROMM, 1970, p. 50 *apud* COTTA, 2020a, p. 105).

A necessidade de arraigamento, também nomeada de carência de enraizamento diz respeito à noção de fuga do isolamento. Este tipo de necessidade se caracteriza pela ideia de que o enraizamento – constituído de *laços psíquicos e emocionais* – proporciona ao indivíduo um senso de proteção, ancorado em símbolos/instituições que exercem um papel de *porto seguro existencial* como é o caso do Estado, da Igreja, dentre outros (FROMM, 1970). Como nos adverte o pai da psicanálise humanista, o indivíduo se apoia nestas instituições a fim de se sentir conectado e protegido.

A necessidade de enraizamento tem como objeto primordial satisfazer a carência humana de conexão profunda e de proteção – que vai além da necessidade de relacionamento –, na qual, o indivíduo adulto busca criar uma ligação afetiva com determinados grupos [que possuem as mesmas afinidades ideológicas, religiosas ou políticas que as suas] e até mesmo com uma localidade geográfica fixada. Todas estas formas de enraizamento possuem como objetivo atender as carências humanas "[...] de ajuda, calor, proteção", (FROMM, 1970, p. 51), carências estas que não desaparecem na vida adulta do sujeito.

Como nos adverte Fromm (2011, p. 95), a carência de enraizamento pode ser atendida sob duas formas distintas: o desejo de regredir (mecanismo de regressão) ou o desejo de nascer (processo de contínuo desenvolvimento amparado pela liberdade). Ambas são respostas para a demanda de enraizamento, porém, são repostas divergentes que, geram efeitos igualmente dessemelhantes na vida do sujeito. Enquanto a tendência à regressão[75] sintetiza uma fuga da liberdade, a tendência de nascer se refere-se ao processo amparado pelo amor à vida, que entre outros aspectos, é pautado pela satisfação de novas experiências.

---

[74] Na teoria frommiana, o termo *existência não vivida* designa a paralisação da produtividade interna, uma condição improdutiva caracterizada fundamentalmente pelo recrudescimento da tendência necrófila [amor à morte] e da insensibilidade com a vida.

[75] No paradigma frommiano, a regressão – entendida como mecanismo de defesa do ego – se caracteriza pelo sentimento de melancolia associado ao tempo presente. Na regressão, o qual o sujeito deseja ardentemente reviver acontecimentos do passado, se tornando um prisioneiro de suas emoções/traumas e incapacitado de viver plenamente o aqui e agora (FROMM, 2011, p. 95).

De modo geral, em sua acepção negativa a necessidade de enraizamento conduz o sujeito à uma simbiose maligna (FROMM, 1981), na qual ocorre a fuga da liberdade, identificada pela "[...] negação [do indivíduo] em assumir as próprias responsabilidades." (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 94). Segundo o pai da psicanálise humanista, esta tendência negativa – simbiose maligna – acaba por disseminar ideologias nefastas como as que foram produzidas pelo fascismo, nazismo e stalinismo (FROMM, 1970, p. 67). No tocante a esta tendência negativa, o nosso autor complementa:

> Esta fixação incestuosa [simbiose maligna] não só envenena as relações do indivíduo com o estrangeiro, mas também as relações com os indivíduos do mesmo clã e as da própria criatura consigo mesma. A pessoa que não se livrou dos vínculos de sangue do sangue e do solo ainda não nasceu completamente como ser humano; sua capacidade para o amor e a razão está tolhida; não sente a si mesma nem os seus próximos em sua realidade humana. (FROMM, 1970, p. 68).

A consideração frommiana nos adverte sobre os efeitos nocivos da simbiose maligna que, de modo insidioso, impossibilita a instauração de uma conexão genuína, alienando o sujeito dos outros e de si mesmo. Neste processo improdutivo, a pessoa adquire uma cosmovisão idolátrica, em que a defesa do clã ou da nação, por exemplo, é vista como algo prioritário em detrimento do bem-estar e da vida de outros povos (GOYA, 1999, p. 660). Como exemplificação dos perigos da fixação incestuosa entre o indivíduo e a nação, Fromm (1970, p. 67) ressalta que, este tipo de ideologia foi amplamente utilizada pelo marketing do nacional-socialismo [partido nazista], com o intuito de promover a perseguição aos judeus e à outras minorias durante o Terceiro Reich.

Em contrapartida, o viés positivo da carência de arraigamento, encontra o seu ápice na manifestação da fraternidade, antítese da conexão simbiótica entre o indivíduo "[...] o Estado, a nação ou a Igreja." (FROMM, 1970, p. 52). Nesta tendência produtiva, o sujeito é capaz de romper com a fixação incestuosa, desenvolvendo uma nova forma de enraizamento cujas bases se encontram na sua emancipação e na capacidade de dar luz a si mesmo. Amparado sob uma práxis fraterna e libertadora, o indivíduo percebe que as suas *raízes humanas* não se limitam aos laços de sangue, à sua nacionalidade ou aos costumes que lhe foram disseminados, neste processo, ele – o sujeito – se torna um *cidadão do mundo*.

A quarta necessidade, *a carência de identidade* está relacionada "[...] a construção do laço social, um desejo de pertencimento e união à um grupo, que pode ser um partido político, uma tradição religiosa, dentre outros." (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 94). No paradigma psicanalítico humanista, o humano é entendido como um ser de relação, que anseia transcender

a sua condição de passividade, detentor de raízes humanas que o conectam em profundidade com o mundo e também uma criatura que deseja experienciar o senso de pertencimento, de fazer parte de algo, contexto em que sua identidade pessoal pode acabar se mesclando com uma identidade grupal/social (FROMM, 1970). Dito de outra maneira, o psicanalista alemão:

> [...] entende que o sujeito possui uma necessidade de pertencimento social/grupal, em níveis diferentes (há variações desta necessidade de identidade devido a alguma psicopatologia, como a antissocial, a sociopatia, dentre outras). O autor em foco [Fromm] também aponta que as ideias de nação, religião, classe econômica, dentre outras, estariam associadas a um sentimento de identidade por parte dos indivíduos. Em outros termos, o pertencimento a uma determinada doutrina religiosa, a uma nação ou até mesmo a uma torcida de um time de futebol, estaria relacionado a uma fórmula que auxilia o sujeito na construção de uma identidade grupal ou coletiva. (COTTA, 2020a, p. 106).

Conforme nos é aludido no fragmento anterior, um dos principais problemas relacionados a necessidade de identidade repousa na fixação neurótica de aceitação, uma conduta que ocasiona a dissolução da individualidade do sujeito em prol do sentimento de pertencer a algo maior do que ele. A perda da singularidade existencial, isto é, o desmantelamento da individualidade, leva a um processo crescente de descaracterização identitária, na qual a cosmovisão do sujeito se torna *padronizada*. No anseio por experimentar o sentimento de identidade, os indivíduos acabam sacrificando "[...] suas ideias para sentirem-se parte do rebanho" (FROMM, 1970, p. 72), o que os leva a condição de conformistas autômatos, seres desprovidos de autenticidade.

Para Fromm (1977), O conformismo autômato deve ser entendido como um mecanismo de fuga da liberdade, no qual o sujeito sacrifica a sua individualidade em prol do sentimento de pertencimento grupal. Isto é, nesta condição improdutiva "[...] o indivíduo cessa de ser ele mesmo; adota inteiramente o tipo de personalidade que lhe é oferecido pelos padrões culturais e, por conseguinte, torna-se exatamente como todos os demais são e como estes esperam que ele seja." (FROMM, 1977, p. 150). Um dos grandes males psíquicos presente neste tipo de condição é a chamada supressão do *raciocínio crítico*, que é afetado devido a força dos pensamentos ou da ideologia grupal.

Neste contexto, o sujeito conformista acaba perdendo a sua espontaneidade de pensamento, devido a pressões externas que, tentam coibir à todo custo, a sua capacidade de reflexão autônoma, esta última, vista como empecilho à manutenção de uma *cosmovisão grupal ou social*. De acordo com Fromm (1977), o declínio da criticidade aliado à reprodução de valores e de comportamentos sociais desprovidos de sentido acaba incidindo, posteriormente,

em transtornos psíquicos e/ou emocionais, derivados de uma *vida inautêntica*[76]. Ainda segundo o nosso autor, "[...] a pressão do sentimento de dever é suficientemente grande para dar-lhe a impressão de que ela [a pessoa] quer aquilo que por hipótese deve querer." (FROMM, 1977, p. 161).

Estas considerações corroboram com a ideia de que, a necessidade de identidade, em sua acepção negativa, conduz o sujeito a uma vivência desprovida de autenticidade, na qual ele acaba se convertendo em um autômato, um ser desprovido de motivações genuínas, motivações estas responsáveis pela instauração de um sentido para viver (FROMM, 1992a, p. 13). Resumindo, em seu sentido produtivo, a necessidade de identidade pressupõe o fortalecimento do eu, que não é fragmentado mediante a conexão com outras pessoas/grupos. Ou seja, neste viés o sujeito permanece com sua integridade preservada – individualidade – ao experimentar o *sentimento de participação*, capaz de unir as pessoas e preservar as singularidades de cada uma delas (FROMM, 2014, p. 120).

Por fim, a quinta carência existencial, nomeada de *necessidade de uma estrutura de orientação e de um objeto de devoção* designa um conjunto de diretrizes "[...] (fundamentadas em sistemas teístas e não teístas, filosóficos) que auxiliam o sujeito em sua busca pelo significado da vida e em muitos casos – como na crença teísta – em relação ao conceito de Deus[77]." (COTTA, 2020a, p. 107). No entendimento de Fromm (1970), ao aprimorar os seus conhecimentos – utilizando-se da racionalidade e do pensamento crítico/reflexivo – o sujeito alcança a *objetividade*, que por sua vez, lhe concede uma visão mais ampla da existência.

De acordo com Fromm (1970), por intermédio da objetividade, o indivíduo se torna capaz de:

> [...] ver o mundo, a Natureza, as outras pessoas e o próprio eu como verdadeiramente são, e não deformados por desejos e temores. Quanto mais o homem desenvolve essa objetividade, tanto mais em contato está com a realidade, tanto maior o

[76] Como nos elucida o psicanalista humanista Rainer Funk, a vida inautêntica se refere a *vida de aparências*, permeada pela superficialidade das relações com as outras pessoas. Além disso, para os *indivíduos superficiais*, os ambientes artificiais se mostram mais convidativos do que o contato com a natureza. Seguindo esta linha de raciocínio, Funk (2007) sublinha que, a vivência inautêntica acaba gerando uma série de sintomas, que prejudicam o bem-estar do sujeito. Dentre estes sintomas, cabe mencionar: "[...] o tédio, a falta de imaginação, a depressão, o vazio interior, o desânimo" (FUNK, 2007, p. 12-13), dentre outros. Em termos gerais, a vida inautêntica revela a incapacidade do indivíduo de desenvolver as suas aptidões singulares e espontâneas, isto é, de ser tornar uma pessoa produtiva e detentora de laços intersubjetivos saudáveis.

[77] Em seu livro *Espírito de Liberdade*, Fromm (1975), explicita que um conceito não é capaz de expressar uma experiência pessoal. Isto significa que, uma expressão conceitual – como é o caso do conceito de Deus – tende a ser transformada em uma ideologia, desprovida da autenticidade de uma *experiência interior*. Em outras palavras, "[...] ele [o conceito] a descreve, mas não é ideia. É, como dizem os zen budistas, 'o dedo que aponta para a Lua' – não a Lua." (FROMM, 1975, p. 20-21).

> amadurecimento por ele alcançado e tanto melhor poderá criar um mundo humano em que se sinta em casa. (FROMM, 1970, p. 73).

As considerações expressas anteriormente salientam a influência da objetividade do sujeito em relação a sua resposta – singular – frente a necessidade existencial de uma quadro de orientação e de devoção. Isto significa que, a carência existencial supramencionada pode ser respondida sob várias formas, formas estas vinculadas ao processo singular de desenvolvimento do indivíduo. Ou seja, "[...] as respostas dadas à necessidade humana de um sistema de orientação e de um objeto de devoção diferem grandemente tanto em conteúdo quanto em forma." (FROMM, 1970, p. 76).

Neste viés cabe aclarar que, apesar da diversidade das respostas associadas a esta carência existencial, dentre elas: as perspectivas religiosas teístas e não teístas, as vertentes místicas e espirituais e os sistemas filosóficos (COTTA, CAMPOS, 2022, p. 94), há um fio condutor que as permeia, a saber: "[...] a busca humana de sentido e devoção" (FROMM, 1970, p. 75). Segundo o nosso autor, a ideia de devoção não se limita à crença e à adoração de um ser transcendente. Em contextos ateístas ou filosóficos, por exemplo, a devoção designa um posicionamento ético em favor de uma determinada causa (preservação da vida) ou meta existencial, como é o caso da noção de iluminação (*satori*) do indivíduo, presente na filosofia zen budista (FROMM, 1976).

No que tange a noção de *busca por sentido*, Fromm (1992a, p. 13-15) explicita que este anseio humano transcende a ideia fisiológica do instinto de sobrevivência. Isto é, o humano deseja viver com sentido – salve as exceções que envolvem algum tipo de sofrimento mental ou o fortalecimento de traços autodestrutivos –, fato que o distingue dos animais irracionais. Por esta razão, a busca pelo sentido da vida está atrelada a necessidade de *uma quadro de orientação e de um objeto de devoção*, que visa responder um questionamento existencial: "[...] qual o propósito de viver?" (FROMM, 1992a, p. 13).

Segundo o pai da psicanálise humanista, a resposta para esta questão possui nuances singulares, que estarão condizentes com o tipo de personalidade de cada pessoa. Dito de outra maneira, "[...] algumas [pessoas] dirão que querem amor, outras escolherão poder, outras a segurança, outras o prazer sexual e o conforto, outras a fama; mas a maior parte, provavelmente, concordariam com a afirmação de que o que querem é a felicidade[78]." (FROMM, 1992a, p. 14).

[78] No paradigma da psicanálise humanista, o conceito de felicidade não se reduz à satisfação dos desejos fisiológicos e psicológicos do indivíduo, mas se refere ao "[...] indício de que o homem encontrou a solução para o problema de sua existência: a realização produtiva de suas potencialidades, e, assim, simultaneamente conseguiu unir-se ao mundo e preservar a integridade do próprio eu. Ao despender produtivamente sua energia, aumenta seus poderes: ele [o indivíduo] 'arde sem consumir'. (FROMM, 1974, p. 163).

Como nos elucida Fromm (1992a), a busca singular pelo sentido da vida incidirá em variadas *formas de instauração de significado existencial,* formas estas encontradas em grande parte nas religiões, nas estruturas filosóficas, nas espiritualidades e nas experiências místicas (teístas, ateístas, agnósticas, dentre outras configurações).

Em poucas palavras, de acordo com o pensamento frommiano, a necessidade de um quadro de orientação e de um objeto de devoção está interligada à atribuição singular do sentido da vida, em que, as variadas estruturas orientadoras, cada qual a sua maneira, irão fornecer ao sujeito uma *bússola moral*, fundamentada em dogmas ou em conceitos humanistas. É por intermédio dessa bússola moral, que o indivíduo edifica a sua cosmovisão, norteia as suas condutas no mundo e busca um sentido para viver que lhe proporcione a harmonia interior e o bem-estar.

De modo a resumir as ideias tratadas neste tópico, vale mencionar que a noção de incompletude humana não deve ser entendida sob um viés negativo, pelo contrário, as carências fisiológicas e, sobretudo, as existenciais colocam o humano em um patamar singular na natureza. Um patamar que não se refere a uma concepção antropocêntrica, mas que resulta da fragilidade, das limitações e das potencialidades humanas oriundas da razão. Enquanto um ser de carências, o humano é impelido à agir no mundo, ele – o sujeito – necessita se relacionar com o outro a fim de escapar do sofrimento do isolamento. O indivíduo também deseja transcender o seu *status* de criatura passiva, o que o leva a se tornar um ente criador. Enquanto detentor de *raízes afetivas*, a necessidade de enraizamento pode conduzir o sujeito tanto a um processo improdutivo de regressão (infantilização/desejo de proteção), quanto à um despertar em prol da fraternidade. Devido a sua constituição social, o indivíduo possui uma carência de identidade, que pode ser suprida de modo saudável por meio do fortalecimento da individualidade (vida autêntica); ou pelo modo patológico, caracterizado pelo declínio da individualidade em favor do simbiose (senso de manada). Por fim, pelo fato de ser compreendido como um "homem total" (FROMM, 1976, p. 108), o humano também "[...] deseja encontrar uma resposta para a questão do significado da sua existência e descobrir normas pelas quais deva viver." (FROMM, 1974, p. 16), demandas estas relacionadas a ideia de uma *bússola moral*.

Como se pode compreender, as necessidades existenciais se constituem como a chave hermenêutica para a compreensão da psicanálise humanista de Erich Fromm. Segundo o paradigma frommiano, são estas carências existências que promovem o dinamismo da natureza humana. Em outros termos, devido a consciência de sua incompletude, o humano é impelido a sair do estado de passividade, desenvolvendo respostas racionais que lhe proporcionem uma

nova harmonia com a natureza, com o outro e consigo mesmo. A partir destas considerações, o nosso próximo tópico se destinará à elucidação da noção frommiana de *homo integralis*, integralidade essa que se revela indissociável à forma com que o sujeito se relaciona com o mundo que o rodeia.

1.3 *Homo integralis*: a totalidade humana no paradigma psicanalítico humanista frommiano

Na cosmovisão de Erich Fromm, o ser humano deve ser compreendido de modo holístico, como um ser detentor de carências fisiológicas e existenciais, um ente social, físico e espiritual (FROMM, 1974, p. 16). Para o nosso autor, o negligenciamento de uma destas dimensões acarreta no adoecimento do indivíduo, dada a ideia de que estas dimensões estão conectadas de modo inseparável. Em termos gerais, a concepção da totalidade humana fundamenta a perspectiva teórica frommiana nomeada de *paradigma integral da psicanálise humanista*, caracterizada pela dimensão corpórea, psicossocial e espiritual (FROMM, 2013, p. 23-38). Neste sentido, para uma melhor compreensão sobre a ideia de integralidade no viés frommiano, faz-se necessário apresentar, mesmo que de modo breve, as características particulares de cada uma dessas esferas humanas.

1.3.1 A dimensão corpórea: a identidade étnica, o objeto de desejo e a indissociabilidade com a psique

A dimensão corpórea na perspectiva psicanalítica humanista de Fromm (2013, p. 68-71), é mais do que uma estrutura física. A corporeidade[79] de uma pessoa representa todo um modo de ser e de estar no mundo, isto é, as características biológicas do sujeito instauram uma *identidade singular*. Esta identidade singular, é a mescla de traços genéticos herdados – etnia, cor dos olhos, tipo de cabelo, dentre outros – e do biótipo (aparência/metabolismo) que distinguem uma pessoa da outra. Além desses aspectos, a identidade singular – do viés corpóreo – também pode ser modificada através de cirurgias ou por meio de outros procedimentos menos invasivos que, possuem como objetivo tornar a pessoa "[...] mais atraente e desejada, caso ela

[79] No paradigma frommiano, a corporeidade é responsável por mediar a relação do sujeito com o mundo exterior. A corporeidade é constituída por uma esfera biológica (composta de seu subequipamento fisiológico e neurológicos – responsáveis pela preservação da vida – e traços físicos) e por uma esfera social (necessidade de reconhecimento e de interação social) (FROMM, 2013, p. 23).

(a pessoa) queira se adequar ao padrão de beleza estabelecido socialmente." (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 95).

Neste sentido, a corporeidade possui uma forte conexão com o elo social, e, sobretudo, com a premissa de identificação. Em grande medida, devido à falta de amadurecimento psíquico, a busca por identificação pode levar o sujeito ao desenvolvimento de racionalizações irracionais[80], que se fundamentam em tentativas de explicações para uma determinada ideologia preconceituosa/destrutiva, como é o caso do racismo (FROMM, 1977, p. 15). De acordo com Fromm (1977, p. 15), o racismo – assim como os seus derivados –, é amparado sobre uma pretensa superioridade racial, enraizada por um tipo de ideologia improdutiva e preconceituosa que, se fundamenta no discurso de ódio [em alguns casos, associado com prática de violência física] direcionado à uma determinada etnia, dentre as quais, a população negra acaba sendo a mais afligida. Este tipo de conduta odiosa, pode ser visualizada tanto no âmbito pessoal (indivíduo preconceituoso) quanto em grupos extremistas raciais (exemplos: *Ku Klus Klan*, A irmandade ariana do Texas, dentre outros), que se amparam na desvalorização da corporeidade e da cultura negra.

Neste contexto verifica-se que a necessidade de identificação (quando associada a participação de grupos extremistas, intolerantes e destrutivos), pode acarretar em sérios problemas interpessoais e até mesmo fomentar a destrutividade de outros povos, como ocorreu no período da Alemanha Nazista (1933-1945). Certos preceitos deturpados, como os difundidos pelo nazismo, se amparam sobre a ideologia de supremacia racial, cuja cerne aponta para a existência de uma raça humana superior, relegando as outras etnias à humilhação e à variadas formas de violência (FROMM, 1981, p. 95), Este tipo de *identificação improdutiva* – em seus variados contextos – revela uma total falta de empatia, em que a alteridade do outro não é sequer vislumbrada pelo indivíduo autômato (aquele que abriu mão de sua individualidade em prol do senso de manada). Noutras palavras, a diversidade, neste cenário de identificação improdutiva, é vista como uma ameaça, algo que deve ser destruído, que não merece existir.

Nessa ânsia pela identificação, o sujeito acaba criando uma visão destorcida da realidade, de si próprio e do outro, resultando em racionalizações irracionais, dentre as quais podemos citar a *beleza física idealizada*. Assim, a corporeidade singular (traços físicos, cor da

[80] O termo racionalização é considerado no âmbito psicanalítico como um mecanismo de defesa que está relacionado a uma tentativa do sujeito em explicar de forma coerente suas ações ou pensamentos. Dito de outra maneira, a racionalização é uma tentativa de criar argumentos com o intuito de justificar um acontecimento, comportamentos, dentre outros. Como exemplos da *racionalização irracional*, pode-se citar alguns grupos que erroneamente tentam justificar preconceitos raciais e sexuais em favor de certos "valores" por eles defendidos. (COTTA, 2020a, p. 137).

pele, tipo de cabelo) de uma pessoa acaba sendo impactada negativamente pelo *ideal social de beleza física*, quase sempre inalcançável, que segue os moldes dos deuses e das deusas do panteão grego. Esta incapacidade de alcançar a beleza idealizada, por sua vez, pode produzir um sentimento de inferioridade no sujeito, repercutindo em uma vivência pautada pela infelicidade com o próprio corpo.

A corporeidade de uma pessoa também está ligada a sua identidade étnica e cultural, que afirma tanto a sua individualidade quanto o seu pertencimento a um povo, detentor de uma cultura e de um *ethos*, ou seja, estamos tratando da alteridade. E é justamente pela falta de amadurecimento psíquico (despertar da consciência) que certos indivíduos propagam a intolerância à diversidade – seja ela de cunho étnico, social ou religioso –, gerando atos de violência explícita ou implícita, direcionados a certos grupos minoritários. Como nos enfatiza Fromm (1984a, p. 125-126), a educação humanista, biófila e emancipadora é essencial para instaurar o processo de desanuviação dos aparatos ideológicos improdutivos, como é o caso da intolerância à diversidade. Isto é, o cultivo dos *valores humanos mais altos* como o amor genuíno, o perdão e a compaixão propiciam o *despertar da consciência*. O psicanalista humanista "[...] entende que a educação é capaz de transformar o ser educando. Trata-se de uma transformação que se manifesta por intermédio de uma ressignificação produtiva da personalidade." (COTTA, CAMPOS, 2022, p. 102).

Outro aspecto da corporeidade, está interligado à necessidade [do sujeito] de despertar o desejo no outro, sendo "[...] atraente, *cultivando o corpo*, a elegância, etc." (FROMM, 2015, p. 2, grifo nosso). Como nos pontua Fromm (2015, p. 1-2), em sua ânsia de fugir da solidão, o ser humano anseia pelo contato com o outro, ele – o sujeito – na maioria das vezes, busca prioritariamente *ser amado*, não se preocupando em desenvolver um vínculo saudável, pautado pela reciprocidade. Esta ânsia pela conexão com o outro, pode levar o indivíduo a criar vínculos vazios, desprovidos de uma real interação, um contexto em que se instaura variadas formas de desintegração do amor, dentre elas *o amor mercantil* (COTTA, 2020a). A noção de amor mercantil se fundamenta na ideia *da venda de si próprio*, de uma *autocoisificação*, em prol de despertar o desejo do outro. Noutros termos:

> Na ideia do amor mercantil, o indivíduo é tanto objeto/mercadoria como o seu próprio vendedor, e necessita atender a demanda do outro: o comprador. A questão presente no amor mercantilista é o da "oferta e da procura", contexto em que o sujeito deve se adequar ao desejo de consumo do outro. (COTTA, 2020a, p. 122).

Assim, no intuito de despertar o interesse do outro, o sujeito pode acabar modificando suas próprias características físicas, o que nos leva a um certo conflito entre a identidade corpórea do indivíduo e a sua meta de conquistar *o olhar de desejo do outro*. Este tipo de fixação, de objetificação de si próprio, pode levar a pessoa à um quadro patológico de desestabilização psíquica (neurose obsessiva-compulsiva, por exemplo), além de uma fragilização e degeneração do amor próprio.

Como se pôde entender, a dimensão corpórea está conectada de modo indissociável ao estado de saúde integral e bem-estar do ser humano. Quando um conflito/transtorno psíquico não é tratado adequadamente, pode ocorrer o aparecimento de sintomas físicos relacionados a uma determinada patologia mental, também nomeados de *sintomas psicossomáticos* (FROMM, 1992a, p. 19).

No entendimento de Fromm (1992a), questões como: o excesso de ansiedade, a preocupação exacerbada, dentre outras questões de ordem psíquica, podem resultar em sintomas psicossomáticos, como é o caso da "[...] 'doença dos executivos' e da úlcera péptica, que são o resultado de um modo de vida errado, [originado] no estresse produzido pelo excesso de ambição, na falta de um núcleo pessoal, na dependência do sucesso." (FROMM, 1992a, p. 19). Ainda neste viés, podemos citar como exemplo o sentimento de ansiedade, que, quando associado à pressão por rendimento profissional, acaba gerando no sujeito um sintoma psicossomático [como a enxaqueca], proveniente de seu temor inconsciente de fracassar.

O psicanalista frommiano Salézio Plácido Pereira, nos adverte que, em grande medida – com exceção da esquizofrenia e de transtornos psíquicos de cunho genético – as doenças psicossomáticas são causadas por problemáticas e questões não solucionadas [recalcadas], pertencentes ao âmbito do inconsciente. Para o referido autor:

> A natureza da conversão sintomática é a expressão do ato sintomático de alguma dificuldade, que a consciência não quer enxergar. Esta fuga para a doença é a substituição da dor em lugar do prazer. Quando o prazer de viver, de amar, de receber e dar afeto não se confirma na sua relação de convivência, a doença pode ser o substituto deste prazer. (PEREIRA, 2009, p. 119).

O fragmento supramencionado expressa a ideia frommiana referente à conexão entre a instância psíquica inconsciente e a dimensão corpórea. Isto quer dizer que, as doenças psicossomáticas são indícios da existência de conflitos ou de traumas psíquicos que necessitam de cuidado. A tentativa de ignorar estes conflitos neuróticos, por meio do recalcamento, não aplacará a causa do sofrimento; ela – a raiz do sofrimento psíquico – continuará presente na psique do sujeito até que seja conduzida ao âmbito da consciência. Dito de outra maneira, "[...]

a ocultação de um sintoma não extermina as condições que o produzem." (FROMM, 1970, p. 199). Dessa forma, a fim de "[...] tratarmos da saúde da dimensão corpórea, é necessário que nos tornemos realmente conscientes de nossos repertórios gestuais (que expressam elementos inconscientes), de nossas condutas diante da vida e de nosso estado mental como um todo." (FROMM, 2018, p. 181-182 *apud* COTTA; CAMPOS, 2022, p. 96).

Conforme as elucidações sobre a dimensão corpórea apresentadas até este ponto, podemos resumir os seguintes aspectos: 1) a dimensão corpórea representa todo um modo de ser e de estar no mundo; 2) a corporeidade está interligada à uma identidade étnica e cultural; 3) a dimensão corpórea também está conectada ao âmbito das relações amorosas, de modo mais específico, na noção de atrair o desejo do outro; e, 4) a esfera corpórea reflete a condição de nossa dimensão psíquica, isto é, "[...] o nosso estado mental repercutirá em saúde ou em adoecimento físico." (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 96).

1.3.2 A dimensão psicossocial: a influência social sob a instância psíquica e as tendências norteadoras de vida e de morte

A dimensão psicossocial abarca a estrutura psíquica – inconsciente – e as influências socioculturais que constituem a personalidade total do sujeito. Para Fromm (2013, p. 23), o ser humano deve ser compreendido como um ente gregário, um animal social, que necessita se relacionar com os outros. Ainda segundo o nosso autor, a noção do humano como ser social está balizada em sua constituição biológica, ou seja:

> [...] por sua constituição física, ele é obrigado a viver em grupo e, portanto, deve cooperar com os outros, ao menos no que diz respeito às necessidades do trabalho e da defesa. A condição básica para tal cooperação é que ele esteja são de espírito. E para manter sua sanidade mental – isto é, para sobreviver mentalmente (e, por tabela, fisicamente) – o homem deve necessariamente estar ligado aos outros (FROMM, 2013, p. 23).

As considerações expressas anteriormente, explicitam que o humano *é um ser de conexão*. De acordo com Fromm (1974, p. 51-52), é através dessa conexão com o mundo exterior, que ocorre a formação da personalidade do indivíduo, um processo que se inicia nos primeiros anos de vida. Segundo o psicanalista alemão, as interações sociais, iniciadas desde a primeira infância (do nascimento aos seis anos de idade) são responsáveis pela formação da

personalidade integral[81], composta pelo temperamento[82] (carga genética herdada) e pelo caráter do indivíduo.

Na primeira obra que integra a trilogia frommiana, a saber, *O medo à liberdade*, Erich Fromm apresenta um *conceito inicial* referente à constituição do caráter dinâmico individual. Nesta primeira conceituação realizada pelo psicanalista alemão, o caráter é compreendido como: a forma específica pela qual "[...] a energia humana é modelada pela adaptação dinâmica das necessidades humanas ao estilo de vida particular de uma dada sociedade. O caráter por sua vez, determina o pensamento, o sentimento e a atividade dos indivíduos." (FROMM, 1977, p. 220). Como se pode perceber, esta concepção inicial do caráter dinâmico individual detêm uma forte ligação com o elo social, dada a ideia de que a cultura expressa valores e normas sociais que são disseminadas pelos pais/tutores aos seus filhos. Na cosmovisão frommiana, pelo fato da família se constituir como o primeiro "[...] agente psicológico da sociedade" (FROMM, 1977, p. 226), a criança acaba por interiorizar costumes e preceitos de uma determinada cultura, *fazendo destes elementos sociais parte de si*, do seu modo de pensar e de agir.

A segunda obra da trilogia frommiana, intitulada *Análise do homem*, amplia a primeira formulação sobre o conceito de caráter ao explicitar que, a sua constituição pode ser definida como a "[...] forma (relativamente permanente) pela qual a energia humana é canalizada no processo de assimilação e socialização." (FROMM, 1974, p. 58) Em síntese, a socialização é caracterizada pelo "[...] relacionamento do indivíduo com as outras pessoas enquanto a assimilação corresponde à integração do mundo dos objetos." (COTTA, 2020, p. 89). A partir da estruturação destes dois processos indissociáveis que formam o caráter dinâmico individual, o sujeito será detentor de um *modo de pensar e de agir singular*, que se manifestará no decorrer de sua vida. Outro aspecto que precisa ser ressaltado diz respeito à dinamicidade do conceito frommiano de caráter individual, cuja essência se manifesta pela capacidade de modificação

[81] Em termos gerais, a personalidade se refere "[...] a totalidade de qualidades psíquicas herdadas e adquiridas que caracterizam um indivíduo e o tornam original." (FROMM, 1974, p. 52).

[82] Na teoria psicanalítica humanista, o temperamento diz respeito "[...] à maneira de reagir [de uma pessoa], sendo constitucional e imutável" (FROMM, 1974, p. 53), integrando o espectro de elementos geneticamente herdados. Dito de outra maneira, o modo de reação de uma pessoa – em certo grau – demonstrará o seu tipo de temperamento. Baseado na teoria de Hipócrates (aprox. 460 A.E.C – 377 A.E.C), considerado o pai da medicina moderna, Fromm (1974) retoma a noção sobre os quatro tipos básicos de temperamento humano: colérico; sanguíneo; melancólico e fleumático, cada qual representando formas diferentes de comportamento. De modo sintético, os indivíduos de temperamento sanguíneo e colérico são considerados "[...] de fácil excitabilidade e de rápida mudança de interesses, sendo estes fracos no primeiro e acentuados no segundo." (FROMM, 1974, p. 52). Já os indivíduos de temperamento fleumático e melancólico "[...] são caracterizados por persistência e lenta excitabilidade dos interesses, sendo estes fracos no primeiro e acentuados no segundo." (FROMM, 1974, p. 52). Ainda neste contexto, Ito e Guzzo (2002) sublinham que o tipo de temperamento – e a personalidade – de uma pessoa formam a sua *singularidade existencial*, singularidade esta caracterizada pelas diferenças individuais de cada sujeito.

produtiva. Isto significa que, o caráter de uma pessoa pode ser modificado produtivamente mediante novas experiências e *insights*, vivências estas que fornecem ao sujeito um novo modo de encarar e de reagir às mais variadas circunstâncias existenciais (FROMM, 1974, p. 53).

Ainda sob o viés da formação do caráter, vale mencionar a noção de *caráter social*, que, pode ser definida como *a existência de um núcleo de caráter que é compartilhado por indivíduos de uma mesma cultura*. Dito de outro modo, o caráter social pode ser entendido como "[...] a estrutura particular da energia psíquica que é moldada por qualquer sociedade de modo a ser útil ao funcionamento daquela sociedade específica." (FROMM, 1984b, p. 22). Na cosmovisão frommiana, a noção de caráter social – fonte difusora de normas/ideologias culturais compartilhadas – é responsável pela manutenção de certos paradigmas sociais, dentre eles o consumismo. De modo resumido, o sujeito é detentor de um caráter individual – que distingue "[...] uma pessoa de outra dentro da mesma cultura" (FROMM, 1974, p. 60) – e, também impactado pelo caráter social, que dependendo da cultura disseminada (como no caso de uma sociedade adoecida[83]) acaba sendo extremamente prejudicial à sua sanidade mental.

Além da teoria psicanalítica freudiana, outra grande influência no pensamento de Fromm diz respeito a teoria marxista, teoria esta presente nas críticas sociais de Fromm desde a sua participação na Escola de Frankfurt (JAY, 1989, p. 68). Um dos aspectos que Fromm (1984b) significa da teoria marxista – além do conceito de alienação[84] – se refere ao conceito da *superestrutura ideológica*, que, para o psicanalista alemão permite "[...] mostrar que a sociedade produz o caráter social e que este tende a produzir a apegar-se a ideias e ideologias que lhe convenham e que sejam alimentadas por ele." (FROMM, 1984b, p. 25). Esta afirmação explicita que, o sujeito acaba interiorizando ideais/valores socioculturais a fim de atender as demandas de sua sociedade.

Como exemplo da influência do caráter social sob a psique do sujeito contemporâneo, Fromm ressalta o conceito de *homo consumens* (condição individual) como fruto da incorporação subjetiva do consumismo (ideologia social). Ainda segundo Fromm (1984b), o

---

[83] De acordo com a teoria psicanalítica humanista, a *sociedade adoecida* é aquela que dissemina ideologias prejudiciais à saúde integral (física, psíquica e espiritual) dos indivíduos nela inseridos. Para Fromm (1970), uma sociedade patológica "[...] é aquela que cria hostilidade mútua e desconfiança, que transforma o homem em instrumento de uso e exploração para os outros, que o priva do sentimento de si mesmo, salvo na medida em que se submete a outros ou se converte em um autômato." (FROMM, 1970, p. 81).

[84] Em sua obra intitulada *Meu encontro com Marx e Freud*, publicada originalmente em 1962, Erich Fromm explicita a valiosa contribuição de Marx à respeito do conceito de *alienação*, conceito este amplamente utilizado na teoria frommiana. Nos termos do psicanalista humanista: [...] a essência desse conceito [alienação], apresentado primeiro por Hegel, é que o mundo (natureza, coisas, outros e ele próprio) tornou-se alheio ao homem. Ele [o indivíduo] não se sente como sujeito de seus próprios atos, como pessoa que pensa, sente, ama, mas sente-se apenas nas coisas que criou, como o objeto de manifestações exteriorizadas de sua capacidade. (FROMM, 1986a, p. 46)

homo consumens "[...] é o homem cujo principal objetivo não é, primordialmente, possuir coisas, mas sim *consumir* cada vez mais e, desse modo, compensar seu vazio, passividade, solidão e ansiedades internos." (FROMM, 1984b, p. 27). Como se pode visualizar, a principal característica do *homo consumens* é sua incapacidade para refrear a compulsão, caracterizada pela sua ânsia de "[...] consumir mercadorias, imagens, comida, bebida, cigarros, gente, conferencias, livros, filmes – tudo é consumido, engolido." (FROMM, 2015, p. 107-108). Nesta condição patológica de compulsão, o sujeito se torna um escravo da sociedade do consumo, *perdendo a liberdade para dizer não*, ao marketing capitalista.

Esse estilo de vida, protagonizado pelo hedonismo radical, leva o sujeito a uma condição de escravidão interior, na qual o indivíduo não se apercebe dos *grilhões psicossociais* nos quais se encontra cativo. No paradigma psicanalítico humanista, a ideia de grilhões psicossociais deve ser compreendida como uma perda do sentido existencial, uma alienação que conduz o sujeito à uma existência desprovida de *liberdade para*. As correntes psicossociais "[...] se referem a um estado de alienação, em que, elementos/mecanismos inconscientes acabam prejudicando a percepção da realidade de uma pessoa" (COTTA, 2021, p. 39), deixando o indivíduo à mercê das ideologias da sociedade da aquisição[85], como é o caso do consumismo.

Conforme nos elucida Fromm (1984b), uma vida baseada no consumo é, em síntese, a incapacidade do sujeito de usufruir daquilo que já adquiriu, seja um bem material ou conhecimento teóricos. A pessoa que se encontra neste tipo de vivência, pautada pelo consumo, possui uma grande dificuldade em evadir dessa *prisão*, devido ao medo de ser exilada socialmente. Dada a ideia de que os valores sublimes instituídos pela sociedade da aquisição são o *status*, o poder aquisitivo, e o acelerado fluxo de compras, o sujeito se vê em uma difícil situação, na qual, o consumismo se converte em um pré-requisito para a aceitação social. Cria-se então um contexto desumano, em que, o indivíduo vive com o temor do ostracismo social, no qual, o consumo se torna sinal de existência: *Se consumo, logo existo*.

O consumo exacerbado é um sinal de vazio interior, como nos aponta Fromm (1984b), e, esta modalidade de carência não pode ser suprida por meios alienados. Por esta razão, o consumismo deve ser entendido como uma patologia da normalidade, uma *normose* (GOYA, 2008, p. 812), que integra o espectro de uma vida orientada pela necrofilia/destrutividade. A orientação necrófila é a síntese de uma *existência não vivida*, no sentido de não haver

[85] O termo frommiano *sociedade da aquisição* está atrelado à ideologia consumista, núcleo central e constitutivo deste tipo de sociedade contemporânea ocidental. Para Fromm (2014), a sociedade da aquisição é responsável pela disseminação de valores distorcidos, os quais endeusam a posse, o prestígio social, o alto poder aquisitivo, dentre outras aspectos materialistas como o ápice da grandeza humana.

produtividade interna, criatividade e amor à vida. Noutras palavras, a necrofilia se instaura quando ocorre a paralisação da tendência humana primária: a biofilia.

Segundo a cosmovisão frommiana, "[...] há duas orientações básicas que exercem uma grande influência sobre a psique do indivíduo: a biófila[86], pautada no amor à vida, e a necrófila[87], regulada por pensamentos ou ações de natureza destrutiva." (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 97). Corroborando com esta premissa, o psicanalista alemão Rainer Funk, sublinha que, a biofilia e a necrofilia são dois modos orientadores distintos que, regem a vida de uma pessoa: "[...] um é direcionado para a plena realização do amor à vida, o outro visa inibir a vida e é destrutivo por natureza." (FUNK, 1982, p. 49, tradução nossa)[88] Em sua obra *O coração do homem*, Fromm (1981) nos adverte que o sujeito é detentor de traços de ambas orientações – necrófila e biófila –, todavia, uma será a dominante, determinando a conduta do indivíduo diante da existência. Assim, como um dos elementos negativos da orientação necrófila, o psicanalista alemão salienta o consumismo, como algo que aprisiona o sujeito em uma vivência improdutiva, que se sustenta no prazer efêmero e na fugacidade das relação interpessoais.

No entendimento do psicanalista frommiano Salézio Plácido Pereira, uma psique necrófila conduz o sujeito à "[...] uma práxis de vida destrutiva" (PEREIRA, 2017a, p. 72), amparada pela "[...] compulsão ao trabalho, acúmulo de capital, escravidão aos bens materiais e consumismo" (PEREIRA, 2017a, p. 72). Como se pode verificar, esta *práxis de vida destrutiva* ocasiona uma série de condutas patológicas, nas quais, o sujeito acaba se tornando um agente de opressão e de desumanização.

A necrofilia – enquanto uma tendência humana secundária – produz uma existência pautada pelo embotamento emocional, em que o outro é visualizado como uma coisa, um objeto que pode ser usado e descartado conforme a necessidade. No âmbito das relações interpessoais, o sujeito necrófilo se pauta *pela lei do mais forte*, um contexto em que a demonstração de poder

---

[86] Na teoria frommiana, a biofilia e a necrofilia são compreendidas como tendências existenciais, sendo uma produtiva e a outra improdutiva, respectivamente. Vale mencionar que, todas as pessoas são detentoras dessas duas tendências em seu âmago, em menor ou maior grau. Todavia, a diferenciação entre o indivíduo considerado biófilo ou necrófilo ocorre quando uma tendência se sobressai à outra, moldando assim a conduta do sujeito (FROMM, 1981). "[...] De fato, é nesta polaridade que Fromm (1970, p. 40, nota 1) julga encontrar o cerne da hipótese freudiana acerca da existência de uma pulsão de vida e uma de morte. De Freud ele se distancia, entretanto, ao considerar que a tendência progressiva seja mais forte do que a regressiva, aumentando em força à medida que é desenvolvida." (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 115).

[87] Segundo o comentador frommiano Will Goya, no paradigma psicanalítico humanista, a necrofilia "[...] trata-se de uma orientação patológica que, ao lado do narcisismo e da simbiose incestuosa, forma o núcleo da doença mental grave no nível do indivíduo e ou da sociedade." (GOYA, 1999, p. 662).

[88] "[...] *one is directed toward the greatest possible realization of love for life, the other aims at inhibiting life and is destructive in nature*."

sobre o outro lhe propicia um sentimento de prazer. Como nos explicita o psicanalista frommiano Rainer Funk:

> No caráter necrófilo, a relação com os outros está sempre determinada pelo prazer de destruir ou no destruído. Somente deste modo, o necrófilo consegue realizar a maior distância da sua aspiração de entrar em contato com o mundo. Se as pessoas e as coisas são mortas, aniquiladas, inúteis, ou podem ser transformadas nisso, não pode surgir aquela proximidade, sentida como ameaçadora, e o necrófilo sente-se dono da vida e da morte. (FUNK, 2011c, p. 69).

As ponderações supracitadas nos elucidam que a dimensão interpessoal de uma pessoa (cuja orientação determinante seja) necrófila é caracteriza pela coisificação do humano, um processo de desumanização que despoja do outro a sua dignidade e seus valores subjetivos. A incapacidade do sujeito necrófilo em desenvolver relações autênticas e saudáveis se deve a sua falta de respeito pela alteridade do outro, elemento essencial para o desenvolvimento da intimidade. Como nos pontua Erich Fromm, "[...] respeito não é medo e temor reverente; ele denota, conforme a própria raiz da palavra (*respicere* = olhar com atenção), a capacidade de ver uma pessoa como ela é, ter consciência de sua individualidade." (FROMM, 2015, p. 35).

Mediante a análise da teoria frommiana, o educador brasileiro Paulo Freire explicita que o *modus operandi* do indivíduo necrófilo se baseia na tentativa de controlar tudo a sua volta por meio do uso da força – em seu sentido negativo –. De acordo com o patrono da educação brasileira, *a postura necrófila é a essência da opressão*, os vínculos interpessoais são personificados na ideia do senhor (opressor) e dos escravizados (oprimidos). Nos termos do educador brasileiro: "[...] a opressão, que é um controle esmagador, é necrófila. Nutre-se do amor à morte e não do amor à vida." (FREIRE, 2020, p. 90). Freire (2020), compreende que a opressão está intrinsecamente ligada à tentativa de controle da vida alheia e baseada em uma orientação necrófila/possessiva que visa se apropriar:

> [...] do mundo [bens materiais] e dos homens. Fora da posse direta concreta, material, do mundo e dos homens, os opressores não se podem entender a si mesmos. Não podem ser. Deles como consciências necrófilas, diria Fromm que, sem esta posse, perderiam o contato com o mundo. Daí que tendam a transformar tudo o que os cerca em objetos de seu domínio. A terra, os bens, a produção, a criação dos homens, os homens mesmos, o tempo em que estão os homens, tudo se reduz a objeto de seu comando. (FREIRE, 2020, p. 63).

O fragmento citado anteriormente salienta um tipo de relacionamento interpessoal de cunho destrutivo, embasado na *transformação de pessoas em objetos*, cuja postura existencial é condizente com o lema: "[...] os fins justificam os meios." (FROMM, 1974, p. 168). Este tipo

de relacionamento interpessoal produz impactos negativos na dimensão psicossocial do sujeito, o impossibilitando de estabelecer uma conexão saudável com as outras pessoas – elo social – e consigo mesmo. Ao visualizar o outro como instrumento de sua promoção individual, o sujeito vai se afastando cada vez mais de sua tendência biófila, se convertendo em um *burocrata de Tânatos*[89], um ser desprovido de sensibilidade e de empatia.

De modo contrário à conduta necrófila, a biofilia é uma forma saudável e produtiva pela qual o sujeito estabelece o contato com o mundo exterior. Segundo Fromm (1981), a biofilia integra todo um modo de ser no mundo:

> [...] a pessoa que ama a vida completamente é atraída pelo processo da vida e do crescimento em todas as esferas. Prefere construir a conservar. É capaz de maravilhar-se, e prefere ver algo novo à segurança de encontrar confirmação no velho. Ama a aventura de viver mais do que a certeza. (FROMM, 1981, p. 50).

A cosmovisão frommiana expressa anteriormente, aponta para um modo específico de visualizar e de interagir com o mundo, pautado por "[...] possibilidades múltiplas e maravilhosas de crescimento e realização." (GOYA, 1999, p. 664). Como nos pontua Fromm (1981, p. 51), a orientação biófila propicia ao indivíduo um sentimento de bem-estar e de comunhão com o mundo.

Como se pode observar, a orientação biófila está associada a capacidade de viver produtivamente, demandando do sujeito o atributo da coragem, imprescindível diante das adversidades da existência humana. A biofilia é uma tendência humana orientada para a difusão da reverência à vida, como nos adverte o psicanalista frommiano Salézio Plácido Pereira:

> O amor biófilo não se estende somente as pessoas, antes, podemos percebê-lo quando oferece o afago e ternura a um animal, o cuidado de uma flor, das plantas, e tudo que tem vida e precisa ser cuidado. A biofilia aparece nesta manifestação humana, esta expressão estabelece uma relação de amorosidade, de afeto, sentida pelas plantas e animais, que também precisam deste amor. (PEREIRA, 2013, p. 83).

As ponderações expressas anteriormente nos explicitam que a conduta biófila detém como sua essência a amorosidade com o todo, um modo existencial cuja conduta se manifesta no entendimento da conexão entre o humano e a natureza – fauna e flora –. Além disso, a orientação biófila está associada à criação e ao desenvolvimento de relações interpessoais

[89] Na mitologia grega, Tânatos é um deus "[...] que personifica a morte (SERPA, 2019, p. 143). Na teoria psicanalítica freudiana, Tânatos é uma nomenclatura correspondente à pulsão de morte, cuja função primordial é a de separar e desintegrar as células humanas. Já a pulsão de vida, também nomeada de Eros, tem a meta "[...] de unir, integrar e vincular organismos entre si e células dentro do organismo. Cada vida individual, portanto, [sob o viés freudiano] é um campo de batalha para estes dois impulsos fundamentais" (FROMM, 1981, p. 53).

saudáveis. Uma relação interpessoal saudável, em sua acepção biófila, *contempla a diversidade não como um obstáculo, mas como uma oportunidade de crescimento pessoal*.

Desse modo geral, pode-se dizer que a dimensão psicossocial de uma pessoa está intrinsecamente conectada aos seus "[...] atributos intersubjetivos" (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 98) e à sua personalidade total. Neste sentido, a constituição psíquica – formação esta impactada pela influência sociocultural – de uma pessoa irá repercutir em suas atitudes com o mundo exterior, assim como no seu estado de saúde ou de adoecimento. Noutra terminologia, *a forma como uma pessoa interage com o outro revelará o estado de sua alma*[90]. Isto quer dizer que, há dois tipos de *vínculos interpessoais básicos*: 1) o vínculo saudável, nutrido pelo amor autêntico e pela fraternidade; 2) vínculo patológico/tóxico, caracterizado pela destrutividade e pela opressão (BRAUNE, 2011, p. 5).

1.3.3 A dimensão espiritual: o cultivo da existência autêntica, a atribuição de um sentido para viver e a busca pela felicidade

A dimensão espiritual[91], nomeada por Erich Fromm como *reino espiritual* humano (FROMM, 1974, p. 16) e *existência espiritual* (FROMM, 1970, p. 169), se refere à "[...] esfera antropológica caracterizada pela busca do sentido da vida, pela transcendência (no sentido de ir além de si mesmo, rompendo com a postura egocêntrica), pelo cultivo da existência autêntica e pela vivência da religiosidade e da espiritualidade (religiosa ou não)." (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 98). De acordo com o pai da psicanálise humanista, a dimensão espiritual está vinculada à necessidade existencial de um quadro de orientação e de um objeto de devoção, pelo fato desta carência existencial se relacionar – dentre outros aspectos – à busca do sentido da vida (FROMM, 2013, p. 37-38).

Para Fromm (2013), o indivíduo não deve ser visto como um fragmentado e desprovido de "[...] potencialidades espirituais" (FROMM, 1970, p. 173), antes disso, para o referido autor, o humano é um ser de demandas espirituais. Estas demandas espirituais, por sua vez, são distinguidas em duas categorias: o modo produtivo e o modo improdutivo. Sob um viés produtivo, as demandas espirituais impulsionam o sujeito em sua busca pelo sentido de viver,

[90] No viés psicanalítico humanista, a alma é compreendida como "[...] o âmago do ser humano –, recinto profundo no qual são nutridos os atributos do amor genuíno, da compaixão, do perdão, da solidariedade, dentre outros." (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 102).

[91] Cabe mencionar que a dimensão espiritual do indivíduo é compreendida, no viés psicanalítico humanista, como um âmbito antropológico indissociável da totalidade do ser. Esta esfera também se encontra diretamente associada à necessidade existencial de um quadro de orientação e de um objeto de devoção (FROMM, 2013).

um processo no qual as suas potencialidades internas são exercitadas, se corporificando em uma existência produtiva, imbuída pela liberdade, pela fé autônoma[92] e pelo senso de unidade com o mundo. Todavia, em sua acepção improdutiva, as demandas espirituais podem conduzir o indivíduo à uma postura alienada, na qual ele [o sujeito] busca o seu aprimoramento espiritual sob o lema do mínimo esforço, recorrendo à aquisição das chamadas *mercadorias espirituais*[93].

Dada a ideia de que as respostas às carências existenciais estão conectadas com a personalidade do sujeito, as formas de nutrir as demandas espirituais não seriam diferentes, isto é, o modo como um indivíduo trata de sua dimensão espiritual estará condizente com a sua forma de ser e de estar no mundo. Dessa forma, uma pessoa cuja personalidade seja predominantemente improdutiva e mercantil (*homo consumens*), responderá às suas demandas espirituais sob a premissa da aquisição, na qual, "[...] tudo, seja espiritual, seja material, se torna objeto de troca e de consumo." (FROMM, 2015, p. 108). Essa premissa corresponde a ideia de uma *alienação mercadológica*, na qual, a pessoa consumista acredita que, a harmonia, a paz interior e a felicidade podem ser compradas, não necessitando a seu ver, de uma dedicação pessoal, direcionada ao desenvolvimento destes *estados espirituais*.

Segundo o comentador frommiano Will Goya, a ideologia consumista priva o sujeito de uma vida autêntica e saudável, transformando o indivíduo em um ser superficial e compulsivo. Na busca de saciar o seu vazio interior, a pessoa se converte em um consumidor obsessivo, um ente adoecido, orientado por uma vida de consumo. Noutras palavras:

> [...] o consumista padrão, de uma sociedade burguesa e por isso é destrutiva, é frequentemente capaz de sufocar em si a alegria do momento com o tolo objetivo de (como que antecipando a vida) se preparar para viver feliz no futuro; de gastar a maior parte da vida trabalhando para depois gozar a vida no pouco tempo que lhe resta. (GOYA, 1999, p. 663).

As considerações apresentadas corroboram com a percepção de que a cultura do consumo acarreta um grave problema espiritual apontado por Erich Fromm: *a incapacidade de viver o aqui e agora* (FROMM, 2014, p. 130-131). Esta constatação reverbera no sentido de

---

[92] Em sua obra *Análise do homem*, Fromm (1974, p. 171-179), explicita que a fé deve ser entendida como um traço de caráter e, não como uma dádiva divina. Ainda segundo o referido autor, a fé pode ser expressa pelo sujeito de modo racional (fé autônoma) baseada nas experiências do próprio indivíduo e, de modo irracional (fé heterônoma) alicerçada no discurso dogmático de outra pessoa/*figura de autoridade*. Para um maior aprofundamento desta temática, sugerimos a leitura do nosso artigo: *A concepção de amor como arte e a sua relação com a fé*: contribuições do pensamento de Erich Fromm, publicado na revista Plura.

[93] Segundo o paradigma psicanalítico frommiano, as *mercadorias espirituais* (como por exemplo, as *meditações personalizadas* e os mantras mercadológicos, desvirtuados de seu sentido e de sua práxis original) são vendidas como atalhos para o aprimoramento espiritual do indivíduo contemporâneo (FROMM, 1992a, p. 28-29).

que, há uma certa necessidade humana de combater a ansiedade advinda da incerteza do futuro, porém, nesta ânsia de angariar uma certa segurança material (dinheiro, bens materiais), o sujeito deixa de viver plenamente o agora. É como se o corpo e a mente do indivíduo estivessem trabalhando de forma automática, ocasionado a perda da espontaneidade e da vivacidade. O sujeito "[...] torna-se uma coisa e deixa de ser humano." (FROMM, 1984a, p. 55), se transforma em um robô, destituído de sentimentos genuínos.

De acordo com Fromm (1992a), a premissa mercantil, difusora de *métodos fáceis* direcionados ao aprimoramento espiritual, acaba nutrindo em muitos indivíduos contemporâneos, a ideia ilusória de que, a transformação interior pode ser alcançada sem o esforço pessoal. Ainda segundo o nosso autor, esse *marketing* espiritual visa, de modo geral, fornecer *soluções espirituais personalizadas* de acordo com as necessidades do freguês (FROMM, 1992a, p. 30-32). Como nos pontua o psicanalista alemão:

> As pessoas [impactadas pela ideologia capitalista] são confusas e inseguras, buscam respostas que as conduzam à alegria, tranquilidade, ao autoconhecimento e à salvação, mas também exigem que seja fácil aprender, que requeira pouco ou nenhum esforço e que os resultados sejam obtidos rapidamente. (FROMM, 1992a, p. 29).

Este tipo de posicionamento contemporâneo, expresso no trecho anterior, demonstra a incapacidade do sujeito de se desenvolver mediante um processo contínuo, que demandará dentre outros atributos, a paciência e a humildade. Segundo Fromm (1992a, p. 33-38), o aprimoramento espiritual não acontece seguindo as prescrições de uma figura religiosa ou de um mestre da vida; o desenvolvimento espiritual é algo inseparável das experiências singulares de cada pessoa. Isto é, o desenvolvimento espiritual é uma atividade pessoal, pautada pelo cultivo das potencialidades interiores e, que, se reverbera em uma existência produtiva.

Na visão de Fromm (1992a), outro elemento característico dessa mercantilização espiritual é a sua tendência à rapidez, agilidade esta que não detêm um sentido positivo, mas pelo contrário, salienta a praxiologia do *homo consumens*: um consumo desenfreado, em que tudo pode ser "[...] embalado e comercializado." (FROMM, 1992a, p. 31). Ainda segundo o pai da psicanálise humanista, um dos graves problemas da mercantilização espiritual se deve à ilusão prometida pelos mercadores espirituais: *a felicidade pode ser adquirida, basta pagar por ela!* A fim de obterem sucesso comercial, estes mercadores se utilizam da fragilidade e da insegurança do sujeito, implementando técnicas superficiais que, *garantem o resultado esperado*. Neste sentido, as ponderações frommianas nos sublinham que:

> [...] a falsidade reside na superficialidade do ensino, especialmente, quando alega estar baseada no *insight* dos grandes mestres. Mas principalmente porque o que é prometido, explícita ou implicitamente, é uma mudança profunda da personalidade, enquanto o que se oferece é uma melhoria momentânea dos sintomas ou, na melhor das hipóteses, uma estimulação da energia e algum relaxamento. Basicamente, esses métodos são recursos para sentir-se melhor sem uma mudança básica no caráter, enquanto se vai ficando mais bem adaptado à sociedade. (FROMM, 1992a, p. 30-31).

As elucidações frommianas supramencionadas advertem sobre a ideia de descaracterização de práticas espirituais genuínas em favor de um mercado crescente de *técnicas espirituais comercializadas*. No entendimento frommiano, a mercantilização espiritual pode ser compreendida como um "[...] serviço de bufê variado" (FROMM, 1992a, p. 30), no qual o cliente pode adquirir treinamentos espirituais como: a meditação zen budista, aulas de *tai-chi-chuan*, dentre outros métodos criados a partir de uma demanda espiritual singular [de cada pessoa]. Todavia, como nos reitera o psicanalista alemão, todo processo de aprimoramento individual requer o esforço do próprio sujeito; não há outro meio de se tornar um mestre – em uma arte – sem que haja o atributo da dedicação (FROMM, 2015, p. 6-7).

A noção de mercadorias espirituais também está conectada à perversão dos ensinamentos genuínos. Devido a sua superficialidade, as mercadorias espirituais acabam contaminando "[...] o ensinamento mais maravilhoso, tornando-o como venenoso." (FROMM, 1992a, p. 36). Na cosmovisão de Fromm (1992), esse *bufê espiritual variado*, ao invés de propiciar o desenvolvimento espiritual do indivíduo acaba por promover uma percepção distorcida ao anunciar que: "[...] grandes resultados podem ser alcançados sem esforço ou que a ânsia pela fama pode caminhar junto com a falta de egotismo ou que os métodos de sugestão de massa são compatíveis com a independência." (FROMM, 1992a, p. 36).

Segundo Fromm (1992a), pelo fato de não serem capazes de cumprir as promessas de bem-estar existencial e de harmonia interior, estas mercadorias espirituais conduzem o indivíduo à uma decepção profunda, ao desapontamento e à frustração, contexto que desencadeia um forte sentimento de descrença que, impacta negativamente a cosmovisão do sujeito. Ainda de acordo com o nosso autor, este estado de descrença existencial – falta de fé racional – provoca um distanciamento progressivo de si mesmo que, reverbera no mundo exterior pela conduta apática, isto é, pela indiferença à vida[94].

Em sua obra conjunta com Daisetsu Teitaro Suzuki (1870-1966) e Richard de Martino, intitulada *Zen budismo e psicanálise*, Erich Fromm pontua que a indiferença à vida deve ser

[94] Cabe ressaltar que a noção de indiferença à vida não se restringe somente aos contextos de descrença existencial ou de desmoronamento da fé religiosa. Para Fromm (1976), a indiferença à vida se refere à uma *patologia espiritual contemporânea* que, ocasiona a paralisação das potencialidades humanas mais elevadas como a compaixão, o perdão, o amor genuíno, dentre outras, constituindo o problema central da nossa pesquisa.

contemplada como uma doença que afeta o modo de ver e de experienciar a existência. É uma doença que transforma o humano em um autômato, um ser desprovido de empatia e incapaz de amar genuinamente (FROMM, 1981, p. 62-63). Noutras palavras, a indiferença à vida deve ser compreendida como "[...] uma crise que tem sido descrita como '*malaise*', '*ennui*', '*mal du siècle'*, o embotamento da vida, a automatização do homem, seu alheamento de si mesmo, do seu semelhante e da natureza." (FROMM, 1976, p. 94).

De acordo com a cosmovisão frommiana, a indiferença à vida tolhe do sujeito *a capacidade de se importar*, é como se ele [o indivíduo] dissesse '*eu não sinto nada*', ao ser questionado sobre o que sente ao presenciar o sofrimento de outra pessoa. O sujeito indiferente, pelo fato de não se importar – nem consigo nem com os outros –, reage a vida como um personagem, que, desempenha o seu papel em um roteiro escrito pelo destino. Ele [o sujeito indiferente] só atua, não há autenticidade em suas palavras e em suas ações. Estas considerações corroboram com a ideia de que:

> [...] o homem ocidental se acha num estado de incapacidade esquizoide de experimentar afeto e por isso se sente ansioso, deprimido, desesperado. Ainda exalta, da boca para fora, os objetivos de felicidade, individualismo, iniciativa – mas, na realidade, não tem objetivo algum. Perguntem-lhe para que está vivendo, qual é a finalidade de todos os seus esforços – e o verão enleado. (FROMM, 1976, p. 94).

A reflexão psicanalítica frommiana expressa anteriormente, traz a noção de que a crise espiritual do sujeito contemporâneo – a indiferença à vida – está associada à falta de sentido existencial ocasionada por uma *existência não vivida plenamente* (FROMM, 1974, p. 185). Segundo o paradigma psicanalítico humanista, devido à complexidade da vida humana, a existência do homem é permeada por demandas que vão além da sobrevivência, como é o caso da atribuição de um sentido para viver e o sentimento de conexão com o mundo (FROMM, 1981, p. 134). Além disso, o nosso autor ressalta que, diferentemente de uma análise biologicista[95], cuja noção de saúde está atrelada à ausência de sintomas, as pessoas que padecem do indiferentismo "[...] não estão doentes no sentido convencional" (FROMM, 1976, p. 101), o que lhes inflige é o processo de *adoecimento da alma*, processo do qual elas se encontram – na maioria das vezes – anuviadas. Como nos esclarece Fromm (1976), estes indivíduos não são capazes de perceber a real causa de seu sofrimento. Ou seja:

[95] Para Fromm (1976), o conceito de doença utilizado pela medicina moderna possui como ênfase a constatação de sintomas físicos – análise biologicista – que, impedem o indivíduo "[...] de funcionar socialmente como funciona a pessoa chamada normal." (FROMM, 1976, p. 101). Entretanto, para o psicanalista alemão, o adoecimento de uma pessoa não deve ser diagnostico somente pela constatação de sintomas, mas por questões de ordem mais profunda, como por exemplo, a falta de vigor interior, o desanimo existencial, o embotamento afetivo, dentre outros.

> [...] eles não veem que o seu problema não é a depressão, nem a insônia, nem o casamento, nem o emprego. Essas diversas queixas são apenas as formas pelas quais a nossa cultura lhes permite expressar *alguma coisa muito mais profunda*, comum às várias pessoas que acreditam conscientemente estar sofrendo deste ou daquele sintoma. O sofrimento comum [associado à indiferença à vida] é o alheamento de si mesmo, do seu semelhante e da natureza; a percepção de que a vida se escoa como a areia por entre os dedos da mão e que a gente um dia morrerá sem ter vivido; que no meio da abundância e, contudo, não conhece a alegria. (FROMM, 1976, p. 101, grifo nosso).

O fragmento supramencionado aponta para o adoecimento da alma, que implica na falta de alegria de viver, no embotamento emocional e no sentimento de vazio interior. Este tipo de *mal-estar interior*, na maioria das vezes, permanece no espectro do indizível, daquilo que o sujeito [ainda] não consegue simbolizar de modo explícito. Diferentemente de outras patologias associadas à esfera psíquica e emocional, o indiferentismo não deve ser entendido como uma doença incapacitante. Em resumo, o indiferentismo não impossibilita a execução de atividades cotidianas e, nem mesmo, o desempenho social do sujeito, antes disso, para aqueles que sofrem desse mal [indiferentismo], "[...] a cura não consiste na ausência da moléstia, porém na presença do bem-estar[96]." (FROMM, 1976, p. 102).

Como nos pontua Fromm (1981, p. 48), este distanciamento de si mesmo, das outras pessoas e da natureza, repercute negativamente na tendência biófila do sujeito, prejudicando fortemente a sua capacidade para desenvolver esta energia vital criadora. Uma vez paralisada [a energia biófila], inicia-se um processo de degeneração da saúde integral do sujeito, sendo um de seus primeiros sintomas, a falta de alegria de viver. Para o sujeito, cuja tendência biófila foi paralisada, a existência passa a se tornar insípida, *o mundo perde a sua coloração viva e alegre, se tornando acinzentado*. Por esta razão, devido a sua potência devastadora para a saúde humana – causada pela paralisação das energias produtivas – a indiferença à vida "[...] pode conduzir o sujeito a um processo patológico chamado de *síndrome de deterioração*." (FROMM, 1981, p. 126-127 *apud* COTTA; CAMPOS, 2022, p. 99).

Em termos sintéticos, a síndrome de deterioração é composta por três tipos de atitudes improdutivas, a saber: o narcisismo maligno, a simbiose incestuosa e a destrutividade (FROMM, 1981, p. 126). O narcisismo maligno se configura na forma mais severa da patologia nomeada como *eu perfeito*, na qual o objeto de sua fixação se concentra naquilo "[...] que [o sujeito narcísico] possui; por exemplo, o corpo, a aparência, a saúde, a riqueza, etc." (FROMM, 1981, p. 85). Neste tipo de narcisismo, o sujeito pensa que a sua *grandeza* – associada à posse

[96] A concepção de bem-estar na ótica frommiana será tratada no quinto capítulo desta pesquisa, de modo específico no tópico 5.4, intitulado *A espiritualidade humanista como uma arte de viver*.

e ao status – advêm de uma qualidade que possui e não de algo que realiza. Neste viés, a mentalidade do narcisista maligno está enraizada na seguinte percepção: "[...] não preciso relacionar-me com ninguém nem com coisa alguma; não preciso fazer qualquer esforço." (FROMM, 1981, p. 86). Essa visão deturpada do mundo ocasiona uma distanciamento cada vez maior das outras pessoas, podendo chegar a um ponto de solidão extremada, que se torna insuportável, o que pode inclusive instaurar gatilhos de autoextermínio.

O segundo tipo de atitude, a simbiose[97] incestuosa deve ser entendida como uma *fixação emocional patológica* que, em sentido figurativo vincula-se ao desejo irracional de retornar ao ventre materno. Neste contexto, o sujeito perde a sua singularidade se tornando uma amálgama, dois seres que se fundiram e, que, abriram mão de sua individualidade e de sua liberdade, criando uma união pautada pela extrema dependência. Como nos elucida Fromm (1981), um dos grandes males da simbiose incestuosa advém da *distorção da razão*, que é, em outras palavras, "[...] a impossibilidade de sentir o outro como plenamente humano." (FROMM, 1981, p. 118). Neste viés, o sujeito simbionte apresenta uma postura regressiva, que impacta diretamente na sua *liberdade para*, comprometendo a sua capacidade para amar genuinamente. Dito de outra maneira, a pessoa simbionte:

> [...] não é livre para ser ela mesma, para ter uma convicção própria, para engajar-se. Não pode abrir-se ao mundo, nem pode abraçá-lo; está sempre na prisão da fixação maternal-racial-nacional-religiosa. O homem só nasce completamente, e portanto fica livre para avançar e tornar-se ele mesmo, na medida em que se livra de todas as formas de fixação incestuosa. (FROMM, 1981, p. 118).

A noção frommiana de simbiose incestuosa adverte que este tipo de atitude relacional fundamenta-se na perda da liberdade, um estado em que o indivíduo simbionte deixa de ser ele mesmo – processo de degeneração da individualidade – e com isto, não consegue expressar as suas potencialidades biófilas, permanecendo cativo de uma fixação regressiva. De modo geral, o objeto da fixação simbiótica incestuosa, sempre estará associado à figura materna ou aos seus equivalentes – família, religião, nação, dentre outros –, e a conduta do sujeito simbionte terá como objetivo principal: *a* busca por *um refúgio*, um porto-seguro, no qual ele [o sujeito simbionte] se sinta *protegido* da angústia provocada pelos desafios e pelas responsabilidades da existência.

[97] Conforme a perspectiva psicanalítica humanista, há variados graus de simbiose [alguns mais severos que outros, como é o caso da simbiose incestuosa], mas todos possuem um elo em comum: "[...] a pessoa presa simbioticamente é parte integrante da pessoa 'hospedeira' a que se acha presa. Ela [a pessoa] não pode viver sem a outra, e se a relação for ameaçada ele se sentirá extremamente angustiada e assustada." (FROMM, 1981, p. 115).

Resumindo, ao recorrer a este tipo de união improdutiva [simbiose incestuosa], o indivíduo se priva do *contínuo nascimento*, isto é, do seu processo cotidiano de aprimoramento existencial, processo este que não pode ser instaurado sem a *liberdade para*. Noutra terminologia, "[...] o nascimento não é um ato, é um processo. A meta da vida é nascer plenamente, embora sua tragédia consista em que a maioria dos homens morra antes de haver nascido assim. Viver é nascer a cada minuto." (FROMM, 1976, p. 103). Dessa forma, para que a pessoa experimente o processo de nascer a cada instante – entendido aqui como uma abertura à vida que propicia um constante desenvolvimento das qualidades humanas – é necessário que ela [a pessoa] rompa com a postura de dependência com o objeto de fixação simbionte.

Por fim, o terceiro tipo de atitude improdutiva, a destrutividade, é caracterizada pela perda do potencial criativo, neste cenário existencial o indivíduo se torna um devoto de Tânatos, um amante da morte. Enquanto um amante da morte, o sujeito destrutivo/necrófilo procura transcender a sua existência [saindo de uma postura passiva para uma conduta ativa] através de atos mórbidos, motivados por sua ânsia de poder (FROMM, 1981, p. 42) A ânsia pela dominação do outro, neste contexto destrutivo, se coaduna com a ideia de *poder sobre*[98], ideia esta que representa a essência da opressão. A opressão se configura como uma das modalidades integrantes da destrutividade, cuja essência se manifesta na aniquilação do outro, seja no sentido psicológico ou no sentido físico. Isto quer dizer que, o sujeito destrutivo é guiado pelo prazer oriundo das variadas formas de violência e de aniquilação, condição que destaca o seu embotamento emocional e o seu indiferentismo.

De acordo com Fromm (1987, p. 486-487), uma vivência pautada pela destrutividade é o sinônimo do fracasso no processo de viver, uma tendência improdutiva que leva o indivíduo a planejar atos de violência contra outras pessoas, com o intuito de saciar sua *sede* pelo derramamento de sangue. Como exemplos contemporâneos desse tipo de comportamento, podemos citar os ataques às comunidades escolares no Brasil e em outros países, como os Estados Unidos. Os ataques destrutivos no âmbito escolar revelam que o fascínio pela violência está associada ao controle da vida do outro. O sujeito necrófilo busca o uso da força a fim de, sentir o prazer sádico/doentio da dominação. Este cenário sombrio nos mostra que:

> [...] ataques violentos no contexto educacional, como o chamado Massacre de Columbine, ocorrido nos Estados Unidos no ano de 1999, e outros tantos casos

[98] Ao tratar da noção sobre os poderes humanos, Erich Fromm realiza uma diferenciação sob uso do poder, que, se manifesta sob duas formas distintas: "[...] o *poder de* = capacidade, e *poder sobre* = dominação." (FROMM, 1974, p. 81). Ainda de acordo com o pai da psicanálise humanista, o "[...] 'poder sobre' é a perversão de 'poder para'. A aptidão do homem para usar produtivamente seus poderes é a sua potência; a inaptidão, sua impotência." (FROMM, 1974, p. 81).

> similares no Brasil, a exemplo do Caso Realengo (2011) e do ataque à Escola Estadual Raul Brasil (2019), são exemplos que denotam o mais alto nível de destrutividade perpetrado em espaços dedicados à formação intelectual (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 110).

O trecho citado anteriormente, nos remete à noção de que, a vida do outro deixa de ser valiosa aos olhos do sujeito necrófilo. O indivíduo destrutivo, destituído de sensibilidade, se mostra incapaz de se importar com a existência do outro e com a sua própria; não sendo raros os casos de suicídio, ocorridos após a prática de atos de extrema violência, como os salientados no fragmento anterior. Em muitas ocasiões, ao ver o seu plano destrutivo desmoronar – por determinadas variáveis, como a intervenção policial –, o sujeito destrutivo não vê outra escapatória para a sua situação senão, a autodestruição, que é, em outras palavras, uma tentativa de fuga derradeira e sombria para a sua incapacidade de experienciar a biofilia.

Em termos sintéticos, a síndrome de deterioração se instaura "[...] quando a pessoa não consegue tratar de modo produtivo as suas questões inconscientes, como por exemplo: as paixões irracionais[99], os traumas, as neuroses, dentre outras questões de sofrimento mental." (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 99). Desse modo, caso não ocorra uma intervenção psicológica, buscando as raízes do sofrimento existencial, o indivíduo não será capaz de viver com saúde, *podendo acabar preso nas teias da autodestruição* (FROMM, 1977, p. 146).

A síndrome de deterioração – enquanto sintoma da paralisação das potencialidades produtivas – é o resultado de uma existência pautada pela indiferença. E este alheamento de si mesmo, esta falta de sentido e de alegria de viver, pode refletir em um ato que vai contra o instinto básico de sobrevivência de qualquer animal, a saber: o autoextermínio. Segundo os dados fornecidos em 2019, pela *World Health Organization* – conhecida no Brasil como Organização Mundial de Saúde (OMS)[100], o autoextermínio tem alcançado índices alarmantes em todo o mundo. Os dados da OMS refletem o alto grau de sofrimento na contemporaneidade, um momento sócio-histórico, econômico, político e cultural no qual o sujeito se defronta com muitas oportunidades de desenvolvimento pessoal (financeiro, profissional, educacional) e, ao mesmo tempo, sente os efeitos da sociedade capitalista, cuja ideologia é impregnada pelas promessas ilusórias de felicidade e de bem-estar.

A sociedade capitalista, também nomeada por Fromm (2014) como sociedade da aquisição, é amparada por valores mercadológicos. Ou seja, neste tipo de sociedade, as pessoas

---

[99] Na teoria psicanalítica humanista, "[...] paixões irracionais são aquelas que subjugam o homem e compelem-no a agir contrariamente aos seus verdadeiros interesses próprios, que enfraquecem e destroem seus poderes e fazem-no sofrer." (FROMM, 1981, p. 145).

[100] A OMS apresentou dados alarmantes sobre o suicídio em nível global em seu último levantamento no ano de 2019. Segundo os referidos dados, a cada 40 segundos, uma pessoa comete suicídio no mundo.

são separadas em dois tipos: os vencedores (*Winners*) e os perdedores (*Losers*). Os indivíduos *vencedores* são aqueles que incorporam o lema aquisitivo: *ter é poder*; os indivíduos *perdedores* são as pessoas desprovidas de posses materiais ou de um elevado *status* social. Este tipo de distinção socioeconômica dos indivíduos [uma espécie de casta social], é um exemplo claro do preconceito social infligido às pessoas mais pobres. Nesta divisão socioeconômica improdutiva, *os vencedores* são valorizados, enquanto os perdedores são motivos de escárnio e de humilhação. E esta humilhação, por sua vez, acaba criando no sujeito *um desejo fabricado socialmente*: o de fazer parte do time dos vencedores, se tornando um devoto fiel de "[...] uma nova religião, *a religião do País das Delícias*." (FROMM, 1986b, p. 28, grifo nosso).

Assim, nesta busca pelo sucesso material e pelo prestígio social, o sujeito fica à mercê do marketing aquisitivo, que por meio de suas propagandas tenta à todo custo, vender soluções infalíveis para *se conquistar a felicidade pessoal*. Como nos adverte Erich Fromm, em sua obra póstuma *La condición humana actual*, a sociedade da aquisição produz indivíduos distanciados de si mesmos e presos à um cenário consumista que, "[...] está determinado mais por frases publicitárias do que por nossas verdadeiras necessidades" (FROMM, 2009, p. 14, tradução nossa).[101]

De acordo com o paradigma da psicanálise humanista, o sentimento de frustração com a vida, aliado às promessas do *marketing* aquisitivo – incapaz de propiciar ao indivíduo a felicidade genuína – gera uma forte insatisfação existencial, que, em certa medida pode culminar na desistência de viver [autoextermínio], ação vista pelo sujeito como a última alternativa para fugir do sofrimento. O autoextermínio é, em outras palavras, uma *fuga da vida*, uma vez que, para o sujeito emaranhado nas teias da autodestrutividade[102] a existência se tornou insustentável e sem sentido. Isto significa que, a autodestrutividade, entendida como um resposta final e desesperada frente ao sofrimento existencial, também deve ser vista como um problema social.

Na concepção de Fromm (1977), a sociedade na qual o sujeito se encontra inserido implica em sua em sua estrutura psíquica, tanto para o seu pleno desenvolvimento biofílico quanto para a sua paralisação. Em sua obra *Courage to be human* (*Coragem para ser humano*), o psicanalista frommiano Rainer Funk evidencia que as condições sociais "[...] desempenham um papel decisivo para o crescimento da biofilia." (FUNK, 1982, p. 51, tradução nossa).[103]

---

[101] "[...] *está determinado más por frases publicitarias que por nuestras verdaderas necesidades*"

[102] Cabe ressaltar que, certas experiências traumáticas [gatilhos psíquicos] podem dar início à um quadro de autodestrutividade, entretanto, é preciso analisar cada caso de modo particular, verificando o histórico pessoal do sujeito, para que, assim, se possa realizar uma intervenção psicológica mais assertiva.

[103] "[...] *play a decisive role in the growth of biophilia."*

Segundo Funk (1982, p. 51), condições sociais como a segurança [preservação da dignidade humana], a justiça [ideia de que ninguém deve servir aos propósitos de outra pessoa] e a liberdade [exercício da cidadania] são essenciais para o crescimento da tendência biofílica em uma pessoa. Entretanto, como se pode perceber, muitos indivíduos não usufruem dessas condições, fato que repercute negativamente no desenvolvimento do amor à vida destas pessoas.

Neste sentido, "[...] não só o peso da destrutividade varia bastante entre indivíduos de nossa cultura como igualmente ele é o peso desigual entre diversos grupos sociais." (FROMM, 1977, p. 148). O nosso autor salienta que a busca desenfreada pelo sucesso financeiro cria no sujeito a ilusão de que a felicidade está estritamente relacionada com a posse material, e, de que, não importam os meios pelos quais o sujeito se utilizará, a fim de alcançar um *status* mais elevado. Dessa maneira, "[...] a luta constante para subir na escada social e o medo constante de insucesso criam um estado permanente de angústia e tensão que faz a pessoa comum esquecer-se da ameaça à sua própria existência e à do mundo." (FROMM, 1981, p. 61).

Cabe ressaltar que, para Fromm (2014), a *posse existencial* difere de uma conduta improdutiva [gananciosa e acumulativa], pois "[...] a existência humana exige que tenhamos, conservemos, cuidemos e utilizemos certas coisas a fim de sobrevivermos. Isso se refere ao nosso corpo, ao alimento, habitação, vestuário, e instrumentos necessários a satisfazer nossas necessidades." (FROMM, 2014, p. 94-95). Isto significa que, a condição socioeconômica de uma pessoa também influencia no seu estado de saúde ou de adoecimento. Isto é, ao passo que o poder aquisitivo de um indivíduo lhe proporciona um senso de tranquilidade e segurança [ao lhe garantir o atendimento de suas demandas biológicas], a falta de recursos financeiros, produz o sofrimento psíquico [advindo das preocupações e das restrições], podendo ocasionar em última instância, na morte do sujeito.

Devido às discrepâncias socioeconômicas presentes no mundo, grande parte dos indivíduos se encontram em situação de vulnerabilidade social, condição esta que produz um sentimento de temor: *o aniquilamento da vida,* tanto no sentido metafórico/social [ostracismo] quanto no sentido literal [morte física] (FROMM, 1984b, p. 29-34). Em termos sintéticos, em uma sociedade excludente, na qual o poder aquisitivo se tornou a essência da vitória pessoal, os indivíduos considerados *inadequados* são tratados de forma discriminatória, como se fossem empecilhos para o contínuo movimento da *engrenagem social*. Assim, movido pelo temor de ser aniquilado, o indivíduo menos abastado financeiramente, *inicia uma verdadeira batalha por um lugar ao sol*, uma conduta que na maioria das vezes o conduz à escravidão interior, alimentada por "[...] sua ambição por coisas." (FROMM, 1984b, p. 30).

No pensamento frommiano, a corrida desenfreada em *busca do sucesso* leva a pessoa à um estado existencial improdutivo, caracterizado pelo "[...] bloqueio da espontaneidade do crescimento e da expansão das suas capacidades humanas" (FROMM, 1981, p. 149). Este bloqueio está relacionado ao descaso do indivíduo para com a sua existência espiritual, dimensão esta que não pode ser nutrida por bens materiais nem por conquistas sociais. Para o psicanalista alemão, a existência espiritual da pessoa é fortalecida por aspectos que transcendem o campo materialista. Sendo assim, *a felicidade não é algo que encontra fora, mas que se constrói interiormente*.

De modo divergente da premissa aquisitiva, para Fromm (1974), a felicidade é um estado da nossa personalidade total, compreendida como:

> [...] o indício de que o homem encontrou a solução para o problema de sua existência: a realização produtiva de suas potencialidades, e, assim, simultaneamente conseguiu unir-se ao mundo e preservar a integridade do próprio eu. Ao despender produtivamente sua energia, aumenta seus poderes: ele *arde sem se consumir*. (FROMM, 1974, p. 163, grifo do autor).

A reflexão apresentada no fragmento anterior destaca que a felicidade é um estágio de maturidade psíquica, na qual a personalidade total da pessoa é determinantemente produtiva. Além disso, enquanto um ser provido de uma existência espiritual, o humano busca uma conexão harmoniosa com o mundo e, que, ao mesmo tempo preserve a sua integridade pessoal, união esta que só pode ser alcançada mediante uma atitude genuinamente amorosa.

Para Fromm (1974, p. 162-163), o núcleo da felicidade é o amor autêntico, que é uma atitude dirigida ao outro, que possui como essência: *dar e não exigir retorno*. Dito de outra maneira, a pessoa só pode experimentar a felicidade quando consegue se desvencilhar de uma postura narcisista, pois a felicidade é experienciada na comunhão de amor com o todo. A partir das considerações expostas, referentes à noção da totalidade humana, o nosso próximo tópico irá abordar a concepção de ética sob o viés frommiano, um tema que desenvolve a questão da praxiologia do sujeito enquanto um ser de responsabilidade.

1.4 Se eu for só por mim quem sou eu?[104]: a ética no paradigma psicanalítico humanista

[104] Máxima talmúdica atribuída ao sábio judeu Hillel (110 A.E.C – 10 E.C), referenciada por Fromm em sua obra *O medo à liberdade*, como uma das expressões da ética humanista. A premissa ética dessa máxima talmúdica ressalta a ideia de que, as ações praticadas pelo indivíduo não devem ser egocêntricas, melhor dizendo, as atitudes de uma pessoa devem ser alicerçadas sob o prisma da responsabilidade [para consigo mesmo e para com o outro] e da solidariedade.

De acordo com a cosmovisão de Erich Fromm, a ética é imprescindível à existência do ser humano. Ela se constitui como o pilar sob o qual as relações humanas se desenvolvem, em outros termos, ela é essencial para o desenvolvimento integral do sujeito. Como nos explicita o pai da psicanálise humanista, o estudo da ética, das normas e dos valores nos proporcionam "[...] à compreensão do Eu humano e de suas potencialidades" (FROMM, 1974, p. 9). Na cosmovisão de nosso autor, *a ética é sinônimo de uma práxis produtiva advinda da racionalidade humana*, uma atitude existencial cujas raízes se encontram na personalidade total do indivíduo. Para o psicanalista alemão a ética deve ser compreendida como uma *arte de viver*, um modo de estar no mundo que reflete o grau de amadurecimento psíquico do sujeito.

Como nos esclarece o comentador frommiano Rainer Funk, em sua obra *Courage to be human*, "[...] nas obras de Fromm, a palavra ética significa, uma orientação particular que está enraizada no homem e, portanto, é válida não em relação [restrita] a esta ou aquela pessoa, ou a esta ou aquela situação, mas para todos os seres humanos. (FUNK, 1982, p. 115, tradução nossa).[105] Isto significa que, na cosmovisão frommiana, a ética se refere à um modo singular de agir no mundo, fundamentado na *premissa da universalidade humana*. A ideia frommiana de universalidade ética concerne "[...] às normas de conduta cuja meta seja a individuação e satisfação produtivas das necessidades psíquicas essenciais de quaisquer seres humanos." (GOYA, 1999, p. 668). Como exemplos da universalidade ética, Fromm (1974) resalta que este conceito pode ser visualizado "[...] em normas como 'Ama teu proximo como a ti mesmo' ou 'Não matarás'." (FROMM, 1974, p. 203). Para Fromm, a ética não deve ser entendida como uma conduta restrita à um contexto específico, ou aplicada em detrimento de uma pessoa em favor de outra, mas sim como uma práxis que proporcione o *bem comum* entre as pessoas, sem exceção.

Em contraste com a perspectiva analítica adotada pela psicanálise ortodoxa freudiana, Fromm (1974), ressalta que a ética, (entendida como um conjunto de normas e valores socioculturais, os quais orientam o modo de vida do sujeito) deve ser integrada aos estudos psicanalíticos a fim de auxiliar o diagnóstico do estado psíquico do indivíduo. O psicanalista humanista nos elucida que:

> Os julgamentos de valores, que fazemos, determinam nossas ações, e na sua validade repousam nossa saúde mental e nossa felicidade. Considerar as avaliações unicamente

[105] "[...] *in Fromm's work, the word ethic means „a particular orientation that is rooted in man and therefore is valid not in relation to this or that person, this or that situation, but for all human beings*."

> como racionalizações de desejos irracionais inconscientes – embora eles possam ser isso – amesquinha e deturpa a nossa imagem da personalidade total. A própria neurose é, em última instância, um sintoma de falência moral (malgrado nem por isso "ajustamento" signifique um sintoma de conquista moral). Em muitos casos um sintoma neurótico é a manifestação específica de um conflito moral, e o êxito do esforço terapêutico depende da compreensão e resolução do problema moral do indivíduo. (FROMM, 1974, p. 10).

O trecho supramencionado nos adverte que as normas e os valores morais são elementos que constituem a psique do indivíduo, e, que, portanto devem ser entendidos como indispensáveis para o entendimento integral do ser humano. Isto significa que as ações desempenhadas por uma pessoa são respaldadas pelos valores que ela interiorizou da cultura. A questão fundamental para Fromm (1974) neste caso, se refere à interface entre as ações (ética) e o grau de desenvolvimento psíquico da pessoa que as pratica. Em termos sintéticos, a forma pela qual o sujeito se comporta no mundo é um reflexo de sua personalidade integral, personalidade esta que comporta elementos socioculturais. Para o psicanalista humanista Salézio Plácido Pereira, o caráter de uma pessoa – constituído pela assimilação do mundo dos objetos e pela socialização com outras pessoas – é o ponto de partida para analisar o seu *modus operandi*. Noutra terminologia:

> O caráter acaba por determinar a maneira de pensar, de emocionar, de sentir, de trabalhar e sua influência sobre os sistemas do seu organismo. Os traços de caráter [do sujeito] estão arraigados às experiências vitais de sua cultura. A atitude ética e moral é decorrente desse processo de internalização e identificação. (PEREIRA, 2017a, p. 80).

As reflexões expostas anteriormente evidenciam que, a conduta de uma pessoa está intrinsicamente conectas à sua estrutura psíquica. Desse modo, a práxis de um indivíduo estará condizente com a sua orientação de caráter determinante e com a sua maturidade psíquica. Este tipo de maturidade, está associada à capacidade do sujeito de se libertar de ideologias que visam o ajustamento social. Entretanto, devido à pressão dos padrões socioculturais [culto ao dinheiro, ao *status*, dentre outros] aliada à necessidade de pertencimento, o indivíduo pode acabar priorizando o resultado final: o sucesso pessoal e o reconhecimento das outras pessoas, atitude esta que pode instaurar um *conflito moral*.

1.4.1 O conflito moral: o sintoma de uma batalha interior entre o senso moral[106] do sujeito e o ajustamento social

O conflito moral, no contexto psicossocial, é um sintoma de um mal interior, originado pela divergência entre as qualidades morais e intelectuais de uma pessoa [senso moral] e os valores disseminados por uma sociedade enferma (FROMM, 1974, p. 30). Assim, ao renunciar a sua individualidade em prol do ajustamento social, o sujeito adoece, se tornando fraco e estéril, um estado que se não for tratado produzirá graves "[...] distúrbios mentais e emocionais" (FROMM, 1974, p. 30) Noutras palavras, o conflito moral é o resultado de uma vivência desprovida da harmonia entre o pensamento e a ação; é uma mensagem do inconsciente do indivíduo, advertindo-o de que a sua praxiologia não está em conformidade com o seu *verdadeiro eu*.

Na abordagem psicanalítica humanista, o *verdadeiro eu* se refere à noção de *Self* do sujeito, ou seja, está associado à essência da sua personalidade e não em seus papeis sociais (COTTA, 2020a, p. 161). Dessa forma, quando o indivíduo tenta suprimir o seu verdadeiro eu por meio da *persona* [máscara], inicia-se uma vivência inautêntica na qual o sujeito se transforma em um personagem. Assim, desprovido de uma existência autêntica, o sujeito é movido por uma *existência de fachada*, uma vida ilusória que busca a constante aprovação e admiração dos outros, mesmo que para isso, tenha que se tornar um escravo do capitalismo (FROMM, 2007, p. 88-90). Como nos salienta o psicanalista humanista Salézio Plácido Pereira, a sociedade contemporânea atravessa uma *crise ética*, em que o bem maior se tornou a busca desenfreada pelo sucesso e pelo poder:

> [...] encontramos no meio social de nossa cultura pessoas frustradas, porque foram tolhidas de encontrar uma qualidade de vida, saúde, alegria e felicidade seguindo os postulados de exigência do capitalismo: a tese de que o dinheiro e o poder, poderiam torná-lo um homem novo, que poderia ser admirado, reconhecido e valorizado pelos seus bens materiais e poder econômico. Muitos fizeram essa opção para adquirir bens materiais, carros, casas e seguiram a orientação de sua classe social, depois experimentaram os jogos de interesses, a superficialidade e se frustraram, porque se tornaram escravos do trabalho, do consumo, da produção de bens de consumo. (PEREIRA, 2017a, p. 82).

[106] Na teoria frommiana, a noção de *senso moral* está vinculada à consciência e ao julgamento de valores [o bem e o mal] do sujeito. O conflito moral, por sua vez, ocorre quando o senso moral de uma pessoa entra em desacordo com uma práxis improdutiva adotada por ela, criando assim uma "consciência culpada" (FROMM, 1974, p. 139). Podemos exemplificar a noção de conflito moral, a partir do seguinte caso hipotético: um vendedor de eletrodomésticos se sente frustrado com o seu trabalho, chegando ao ponto de adoecer fisicamente. A causa psíquica desse adoecimento, advém do conhecimento [do vendedor] sobre a baixa qualidade de seus eletrodomésticos, conhecimento este que não é repassado aos seus consumidores. Em poucas palavras, a consciência do vendedor lhe cobra um preço [adoecimento psicossomático] por não estar agindo segundo o seu senso moral.

O fragmento evidencia que a incorporação de uma ideologia sociocultural, como a disseminada pelo capitalismo, por exemplo, leva o sujeito a um progressivo afastamento de si mesmo, no qual os valores que amparam a sua existência se encontram no *materialismo patológico*, aspecto característico do *modo Ter*[107] de existência. Por esta razão, o indivíduo se torna cada vez mais alienado ao buscar no mundo exterior [modo Ter] algo que só pode ser encontrado e cultivado em seu interior [modo Ser]. Como nos pontua Pereira (2017a, p. 82-83), ao despender suas forças em prol da conquista ilusória proporcionada pelo materialismo, o sujeito se enfraquece, culminando na perda da sua liberdade.

Neste contexto patológico, ao tornar-se escravo de suas paixões irracionais, o sujeito se submete ao ajustamento social, que por sua vez, o conduz à superficialidade e à futilidade existencial, na qual os valores humanos como o amor e a fraternidade são vistos como dispensáveis ou até mesmo como prejudiciais à sua ascensão social. Diante deste panorama, um duplo questionamento pode ser realizado: 1) O materialismo pode converter o sujeito em um escravo de seus próprios anseios? 2) Ao considerarmos a influência do meio social na formação psíquica do sujeito, podemos dizer que, os anseios materialistas do indivíduo são originados pela sociedade da aquisição? A resposta para estas duas questões se encontra na estrutura social analisada e, sobretudo, na personalidade singular do indivíduo.

A noção de escravidão materialista deve ser entendida como uma condição inconsciente, assim dizendo, o sujeito não percebe que se encontra preso nas teias de uma paixão irracional, pois as correntes que lhe aprisionam estão alijadas de sua consciência. Como nos esclarece Fromm (1992a):

> [...] os grilhões externos são simplesmente colocados dentro do homem; os desejos e os pensamentos do aparato-sugestão da sociedade enchem-no e acorrentam-no mais profundamente que os grilhões externos. Isto é assim porque o homem ao menos está ciente dos grilhões externos, mas não dos grilhões internos e os carrega com a ilusão de que é livre." (FROMM, 1992a, p. 22).

A partir das considerações expostas no trecho supracitado, verifica-se que o estado inconsciente de escravidão conduz o sujeito à uma existência cercada de ilusões. Devido a condição enevoada de sua percepção, o indivíduo não consegue se desvencilhar das correntes

[107] Para Erich Fromm, Ter e Ser são modos singulares da existência humana, isto significa que cada sujeito é constituído por estes dois modos de existência, sendo um destes modos o determinante na vida do indivíduo. Em termos sucintos, o modo Ter é considerado por nosso autor como um modo de existência improdutivo, pautado pelo egocentrismo; enquanto o modo Ser é concebido como um modo de existência produtivo, imbuído de altruísmo. (COTTA, 2020a, p. 145-146).

que o prendem à uma vida de consumo, *se tornando um simples passageiro, em vez de ser o condutor de sua própria existência.* Em termos metafóricos, o sujeito é atraído pela ilusão do canto da sereia, referência à força persuasiva do *marketing* da sociedade da aquisição. A ilusão do marketing prioriza o *continuumm* ato de consumir e, quem não se adequa a esta premissa, corre um grande risco de ser marginalizado socialmente, se tornando um exilado em sua própria comunidade, um proscrito. Este tipo de conduta social segregativa é um sinal de que a sociedade está enferma, uma vez que o indivíduo considerado inadequado – leia-se não consumista – se torna um ente não desejado.

Em termos gerais, o aprisionamento interior, fortalecido pelas premissas consumistas da sociedade capitalista provoca uma crise ética, uma cegueira moral. Uma vez movidos pelo discurso consumista: *de que nada é feito para durar,* os indivíduos vão se tornando indiferentes à vida, indiferentes à existência do outro e à preservação do planeta. Para Fromm (1974, p. 28), a incapacidade do indivíduo de se responsabilizar por sua própria existência e por seus atos no mundo, revela o atrofiamento das suas potencialidades humanas, paralização esta que resulta na morte[108] ainda em vida.

Segundo Fromm (1974, p. 27-28), a ética é intrinsecamente ligada à responsabilidade, uma responsabilidade que não existe fora da relação com o mundo. É por intermédio da responsabilidade, que o sujeito se assume como protagonista de sua própria história, reconhecendo que as suas atitudes reverberam no mundo a sua volta. Para o pai da psicanálise humanista, a ética deve ser compreendida como uma arte, *a arte de viver*, um processo repleto de dinamismo e complexidade. E, pelo fato de ser complexa, a vida humana não se resume somente à satisfação das necessidades básicas de sobrevivência; o humano não quer somente sobreviver, ele deseja viver, e, viver com sentido. Enquanto ser social, o sujeito necessita de uma bússola pela qual possa viver em sociedade, algo que lhe permita *conviver* e se relacionar, daí a importância da ética aos olhos de Fromm. No pensamento frommiano, "[...] a ética constitui um corpo de normas para atingir a excelência na interpretação da arte de viver" (FROMM, 1974, p. 27), uma bússola que permite ao indivíduo utilizar-se de suas aptidões em prol do bem comum.

Todavia, como nos adverte Fromm (1974, p. 18-19) a ética deve compreendida em suas duas acepções: a *ética autoritária* e a *ética humanista*. Para o nosso autor estas duas formas distintas de ética reverberam não só na cosmovisão e na praxiologia de uma pessoa, mas em

[108] Neste contexto, o emprego do termo *morte* não possui relação com a finitude corpórea do sujeito, mas com a sua incapacidade *de nascer à todo instante*, isto é, de estar receptivo ao mundo, de desenvolver as potencialidades e de se tornar plenamente desperto (FROMM, 1976, p. 103).

todo o seu modo de viver. É por intermédio da ética que, o sujeito interage com o outro, com a natureza e consigo mesmo, expressando a sua personalidade total. A questão, é saber qual tipo de ética está sendo a base para a interação do sujeito com o mundo que o cerca, pois esta diferenciação é a chave hermenêutica para se compreender que "[...] viver é em si mesmo uma arte" (FROMM, 1974, p. 25) e, que, por esta razão as ações praticadas por uma pessoa acabam impactando no seu bem-estar.

1.4.2 A ética autoritária e a ética humanista: duas manifestações distintas provenientes da consciência humana

Para Fromm (1974), a ética autoritária e a ética humanista são dois modos divergentes de interação com o mundo, detentores de critérios igualmente diferentes. Na visão do pai da psicanálise humanista: "[...] na ética autoritária, uma autoridade enuncia o que é bom para o homem e promulga leis e normas de conduta; na ética humanista, o próprio homem é que fixa as normas e a elas se sujeita, sendo ao mesmo tempo sua fonte formal ou órgão regulador e seu tema." (FROMM, 1974, p. 18-19). A partir da reflexão frommiana, cabe evidenciar que, a modalidade ética – autoritária ou humanista – está interligada de modo indissociável ao grau de desenvolvimento da consciência[109] do indivíduo (GOYA, 1999, p. 667-668).

Sob este prisma, um indivíduo de *consciência autoritária* [extremamente dependente de um outro significativo] possui um *modus vivendi* atrelado à ética autoritária. Já a pessoa detentora de uma *consciência humanista*, é aquela que alcançou a maturidade psíquica [autoconhecimento] e, que, através de seu senso moral autônomo, dissemina práticas direcionadas ao bem comum, em favor da paz e da valorização da diversidade humana. Neste estágio de desenvolvimento psíquico [consciência amadurecida], o indivíduo compreende que não necessita de uma figura externa que oriente as suas ações no mundo, percepção esta essencial para o entendimento sobre a diferenciação entre a ética autoritária e a ética humanista.

[109] Na obra póstuma *Da desobediência e outros ensaios*, Fromm discorre sobre dois modos distintos de consciência, a saber, a *consciência autoritária* e a *consciência humanista*, também nomeadas de consciência imatura e consciência amadurecida, respectivamente. Em termos gerais, a consciência imatura está atrelada a ideia freudiana de superego, ou seja, este tipo de consciência é formada pelas "[...] ordens e restrições internalizadas do pai, aceitas pelo filho por medo." (FROMM, 1984b, p. 13). Já o outro modo de consciência, a amadurecida "[...] se baseia no fato de que, como seres humanos, temos conhecimento intuitivo do que é humano e do que é desumano, do que favorece a vida e do que a destrói." (FROMM, 1984b, p. 13).

De acordo com o paradigma frommiano, a ética autoritária pode ser diferenciada da ética humanista a partir de dois critérios, a saber, o critério da formalidade e o critério da materialidade. De modo didático, Erich Fromm evidencia que:

> [..] a ética autoritária pode ser distinguida da ética humanista por dois critérios, um formal e outro material. Formalmente, a ética autoritária nega a capacidade do homem para saber o que é bom ou mau; quem enuncia as normas é sempre uma autoridade que transcende ao indivíduo. [...] *Materialmente*, ou de acordo com o conteúdo, a ética autoritária responde à pergunta do que é bom ou mau principalmente em função dos interesses da autoridade, e não dos interesses dos subordinados; ela é exploradora, apesar do súdito poder obter dela benefícios consideráveis, psíquicos e materiais. (FROMM, 1974, p. 19-20, grifo do autor).

O fragmento citado previamente evidencia que a ética autoritária possui como um de seus aspectos característicos a noção de extrema dependência do outro, um ente externo que fixe as normas pelas quais o *sujeito dependente* [subordinado] deve seguir. Essa figura pela qual o sujeito se torna dependente – no espectro da ética autoritária – está atrelado à noção de autoridade, o que nos leva à um duplo questionamento: 1) qual é o tipo de autoridade que norteia as ações de um sujeito dependente? 2) Seria ela uma autoridade racional ou uma autoridade irracional? Com intuito de salientar a relação entre a ética autoritária e a figura de autoridade, é mister descrever ao menos de modo sintético, a diferenciação entre autoridade racional e irracional. Segundo a cosmovisão de Fromm (1974):

> A *autoridade racional* tem sua origem na competência. A pessoa cuja autoridade é respeitada exerce com competência a tarefa que lhe foi confiada pelos que lhe conferiram tal autoridade. [...] A autoridade racional não só permite como requer constante exame e crítica dos que a ela estão subordinados; ela é sempre temporária, e sua aceitação depende de sua atuação. Pelo contrário, a fonte da *autoridade irracional* é invariavelmente o poder sobre as pessoas. Esse poder pode ser físico ou mental, pode ser real ou apenas relativo, em função da ansiedade e do desamparo da pessoa a ela subordinada. O poder de um lado, e o medo, de outro, são sempre os esteios em que se apoia a autoridade irracional. (FROMM, 1974, p. 19, grifos do autor).

Diante das elucidações expressas, é possível verificar que a condição de dependência é um traço peculiar da autoridade irracional, algo totalmente contrário a noção de autoridade racional que, se baseia na liberdade e no pensamento crítico do subordinado. Além disso, também pode-se averiguar que a dependência do sujeito é nutrida pelo poder e pelo medo atribuídos à figura de autoridade irracional, que por sua vez, se utiliza desses mecanismos improdutivos para impor a sua visão de mundo. E esta visão de mundo é imposta [pela autoridade irracional] mediante o uso da força, uma violência simbólica que prejudica o desenvolvimento da pessoa subordinada.

Neste cenário existencial, a ética autoritária acaba impossibilitando o estabelecimento de uma conexão saudável e harmoniosa entre o sujeito e o mundo. Pelo fato de seu núcleo [da ética autoritária] ser formado pelo pressuposto do temor, o sujeito subordinado acaba desenvolvendo uma consciência imatura, formada por valores heterônomos, socialmente condicionados. No entendimento de Fromm (1974), a consciência imatura é, em última instância, "[...] a voz de uma autoridade externa que foi interiorizada – os pais, o Estado ou quaisquer que sejam as autoridades na cultura considerada" e complementa: "[...] o conteúdo da consciência autoritária [imatura] provém dos comandos e ordens baixados pela autoridade; seu vigor nasce das emoções de admiração e de medo à autoridade." (FROMM, 1974, p. 127-129).

Sob o prisma analítico da psicanálise humanista, a consciência imatura se expressa pela ideia de *fuga da responsabilidade*, compreendida como uma conduta pela qual o indivíduo busca escapar do julgamento das próprias ações sob o argumento de que estaria seguindo as prescrições de uma autoridade. Entretanto, a questão problemática desse tipo de conduta existencial está relacionada à ideia de que, o seguimento destas prescrições "[...] não são determinadas pelo *julgamento dos valores* da própria pessoa" (FROMM, 1974, p. 128, grifo do autor). Isto significa que, pelo fato de não exercer o seu pensamento crítico-reflexivo, o sujeito de consciência imatura fica à mercê das normas que lhe são prescritas pela figura de autoridade, normas estas que podem conduzir o indivíduo a cometer atos "[...] revoltantes sob o ponto de vista humano" (FROMM, 1974, p. 128), como foi o caso do nazista Adolf Eichmann[110].

Na cosmovisão frommiana, Adolf Eichmann simboliza o ápice destrutivo oriundo de uma consciência autoritária. Para o pai da psicanálise humanista, "[...] Eichmann é um símbolo do homem da organização, do burocrata alienado para quem homens, mulheres e crianças se transformaram em números." (FROMM, 1984b, p. 17). O grande problema deste tipo de *cumprimento cego do dever*, reside no fato de que, ao buscar a admiração da autoridade irracional – mediante o cumprimento das prescrições – o subordinado se torna incapaz de contestar as ordens que lhe são designadas, pois elas [as ordens] se tornaram parte de sua *própria consciência*. Em razão de visualizar a figura de autoridade irracional como uma

[110] Adolf Eichmann (1906-1962) foi um dos membros mais ativos da Gestapo (Polícia Secreta da Alemanha) durante o Terceiro Reich. Eichmann também é conhecido por ser um dos principais responsáveis pela deportação de judeus europeus para campos de extermínio nazistas na Polônia e na União Soviética ocupadas. Durante o julgamento de seus crimes contra o povo judeu, Eichmann, não mostrou nenhum sinal de arrependimento de suas ações nefastas, no seu entendimento *ele estava simplesmente cumprindo com o seu dever* ao seguir às ordens de seus superiores (ADOLF..., 2018).

personificação do poder, o sujeito subordinado busca à todo custo, interiorizar as prescrições/normas desse grande outro, a fim de se tornar um com essa persona idealizada[111].

Como nos aclara Fromm (1974), ao interiorizar a figura de autoridade, a pessoa subordinada se *sente revestida pelo poder do outro*, ou seja:

> "[...] ela [a pessoa subordinada] alcançou segurança interior por ter-se tornado, simbioticamente, parte de uma autoridade considerada superior e mais poderosa do que ela. Enquanto fizer parte desta – a expensas de sua própria integridade – sente que compartilha a força da autoridade. Sua sensação de certeza e identidade depende dessa simbiose; ser rejeitado pela autoridade significa ser lançado no vácuo, ter de enfrentar o horror do nada. (FROMM, 1974, p. 129).

As considerações supramencionadas apontam para uma noção de *interiorização simbiótica*, uma condição que pode ser visualizada em certos comportamentos sociais, como nos âmbitos políticos e religiosos. No âmbito político, por exemplo, a interiorização simbiótica pode ser compreendida por intermédio da conduta improdutiva de um indivíduo – portador de uma consciência imatura – frente a uma determinada autoridade governamental. Para este sujeito [de consciência imatura], a autoridade política representa uma fonte de poder admirável e ilibada que, em alguns casos, chega até mesmo a ser vislumbrada como um *messias*, um agente da salvação, um portador de qualidades divinas, que dará um fim aos problemas que afligem a sociedade.

Esta imagem idealizada da autoridade, suscita no indivíduo imaturo uma necessidade patológica de se fundir a este objeto de poder, a fim de, angariar um pretenso sentimento de tranquilidade. Porém, esta tranquilidade é ilusória, dada a ideia de ela se fundamenta em uma atitude improdutiva [baseada no extremo temor do indivíduo de se separar do objeto de poder] e não no processo de autoconhecimento, que possibilita o fortalecimento da paz interior e da emancipação pessoal.

Retomando a concepção de autoridade irracional, Fromm (1974, p. 19), salienta que, este tipo de autoridade autocrática, tolhe do sujeito a capacidade de autorreflexão, um contexto em que, o indivíduo se torna um escravo do dogmatismo desse *agente do poder*. Neste estado de aprisionamento psíquico, o indivíduo subordinado acaba manifestando uma conduta

[111] Segundo o paradigma frommiano, a noção de imagem idealizada representa a "[...] necessidade do homem de admirar, de ter um ideal, de aspirar a certa espécie de perfeição, e a imagem de perfeição é projetada nas autoridades externas." (FROMM, 1974, p. 128-129). Essa concepção, aos olhos de Fromm, remete à uma visão infantilizada e alienada do indivíduo. Primeiramente, é uma visão infantilizada pelo fato do sujeito crer cegamente na perfeição do outro, contexto que o impossibilita de ver as limitações desse objeto idealizado. Em segundo lugar, essa visão também é alienada já que acaba nutrindo o sentimento de inferioridade no sujeito idealizador que, se percebe como um ser desprovido de aptidões enquanto o objeto idealizado é visto como o suprassumo das qualidades humanas.

infantilizada, amedrontada diante do poder da autoridade irracional, que em muitos casos, é vista pelo sujeito dependente como um porto-seguro, um guia, uma figura paternal ou maternal idealizada, dentre outras personificações. Entretanto, esse mecanismo de regressão, cujo desejo se fundamenta na imagem *de um outro poderoso*, capaz de fornecer as respostas ou os caminhos para uma vida boa e correta, conduz o sujeito à uma fuga da responsabilidade, na qual *o brilho do seu espírito crítico* é continuamente dissipado, acorrentado aos grilhões do dogmatismo (FROMM, 1974, p. 20).

De acordo com a cosmovisão de Fromm (1984b), para romper com esta condição de escravidão interior, oriunda do dogmatismo disseminado pela autoridade irracional, é preciso que o indivíduo, primeiramente, se conscientize sobre o seu estado de encarceramento. Uma vez consciente desse estado de perda da liberdade, é necessário que o sujeito entenda que a *obediência cega* – "[...] que tem suas raízes apenas no medo da força" (FROMM, 1984b, p. 16) – impede a sua emancipação enquanto sujeito de sua própria história. Segundo o paradigma psicanalítico humanista, para romper com esse viés de submissão à autoridade irracional, o sujeito deve praticar um ato de extrema coragem: o de *desobedecer*.

A noção de desobediência neste contexto, não deve ser entendida no seu sentido convencional [de rebeldia], mas sob o prisma do inconformismo. Assim, essa acepção de desobediência deve ser compreendida como um ato de revolta, direcionado à tudo aquilo que tolhe a liberdade e, que, promove a subserviência do sujeito à um poder externo. Desobedecer, nesta lógica, se refere à capacidade de questionar, de usar a mente [racionalidade] e o coração [amor genuíno] em favor da humanização, humanização esta que só pode ser empreendida pelas pessoas que assumem a responsabilidade por sua existência e por seus atos. Dito de outro modo:

> A desobediência, portanto, no sentido em que a usamos aqui, é um ato de afirmação da razão e da vontade. Não é, primordialmente, uma atitude dirigida contra algo, mas sim a favor de algo: da capacidade do homem ver, de dizer o que vê e de recusar-se a dizer o que não vê. Para isso, ele não precisa ser agressivo nem rebelde; precisa ter os olhos abertos, estar inteiramente desperto e dispor-se a assumir a responsabilidade de abrir os olhos daqueles que correm o risco de perecer por estarem semiadormecidos. (FROMM, 1984b, p. 47).

A reflexão frommiana pontua a fundamental importância da desobediência como um ato que reflita *o espírito de liberdade*, isto é, uma atitude interior que promova o desmantelamento do cativeiro da subserviência e da obediência dogmática, conduzindo o indivíduo à uma existência inconformista, que não compactua com as estruturas de poder opressivas. Dessa maneira, o atributo da coragem se torna imprescindível, para que, o sujeito possa *desobedecer* aos ditames da autoridade irracional. A coragem nesta acepção, é um ato de

bravura "[...] de dizer não ao poder" (FROMM, 1984b, p. 15) que oprime a liberdade existencial.

O patrono da educação brasileira, Paulo Freire influenciado pela cosmovisão frommiana, nos elucida que *a liberdade é conquistada em comunhão* (FREIRE, 2020, p. 71). A partir desse pressuposto, Freire (2020) adverte que, a opressão perpetrada por uma figura de autoridade irracional visa provocar o sentimento de impotência no sujeito oprimido, de que ele [o oprimido] deve aceitar e se conformar com a sua situação no mundo. Esta visão distorcida da realidade provoca no indivíduo [vítima da opressão] um sentimento de desamparo e de solidão que, reforça a ideia de submissão *às regras do jogo*, regras estas impostas pelo opressor. Este estratagema opressivo leva o indivíduo a se tornar um *dependente emocional* da figura que detém o poder, uma figura que, aos olhos do oprimido, é a personificação de um ser superior (FREIRE, 2020, p. 71). Como nos elucida o educador brasileiro:

> É este caráter de dependência emocional e total dos oprimidos que os pode levar às manifestações que Fromm chama de necrófilas. De destruição da vida. Da sua ou da do outro, oprimido também. Somente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, o opressor, e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si mesmos, superando, assim sua "convivência" com o regime opressor. (FREIRE, 2020, p. 71-72).

A premissa fundamental contida no fragmento anterior, explicita a noção de *cadeias psíquicas* que aprisionam o sujeito, tornando a sua existência alienada. Porém, como também é evidenciado, a liberdade que conduz o sujeito à uma vida produtiva não deve ser egocêntrica. Isto significa que, o indivíduo que se liberta dos grilhões da dominação e se humaniza nesse processo, deve se sentir impelido à libertar os que ainda se encontram cativos, *abrindo os seus olhos para que despertem plenamente*, usando a terminologia frommiana.

A aproximação entre Fromm e Freire, no que tange à noção de liberdade, possui como fio condutor a indispensabilidade de se tornar consciente. Esta conscientização, que ocorre de modo integral, envolve a desanuviação de elementos recalcados da consciência do sujeito, que por sua vez, permite ao sujeito compreender como funcionam os aparatos ideológicos de dominação. Estes aparatos representam a ideologia opressiva, que deturpa a cosmovisão do sujeito dependente, resultando na aceitação de sua condição opressiva como se fosse obra do destino ou proveniente da vontade Divina. Em termos sintéticos, o indivíduo livre é aquele que é capaz de *dizer não* ao poder intransigente, é livre a pessoa que ao se despertar plenamente se torna inquieta, não se conformando com o sofrimento do outro. Esta *liberdade para* é, em síntese, a confirmação de que o indivíduo encontrou uma maneira de viver produtivamente,

exercendo e aprimorando as suas aptidões singulares e, sobretudo, compreendeu que uma existência é em si uma arte.

Na cosmovisão de Fromm (1974), para se tornar um mestre na arte de viver, livre dos grilhões interiores que promovem o sofrimento existencial, o sujeito deve, em primeiro lugar, priorizar uma reorientação psíquica, isto é, desenvolver uma *consciência humanista*. Em primeiro lugar, cabe sublinhar que "[...] a consciência humanista não é a voz interiorizada de uma autoridade que estejamos ansiosos por agradar e receosos de desagradar; é nossa própria voz, presente em todo ser humano e independente de sanção ou recompensas externas." (FROMM, 1974, p. 138). Por esta razão, a consciência humanista também é compreendida como o sinônimo da maturidade do sujeito, um estado mental que denota o rompimento com os temores infantis, caracterizados pelo medo das represarias e do abandono.

A consciência humanista está atrelada de modo indissociável à nossa personalidade total [temperamento e caráter]. Isto significa que, o nosso modo de pensar e de agir no mundo quando se fundamentam em nossa voz interior, "[...] provocam uma sensação de aprovação intima, de 'retidão', característica da 'consciência tranquila' humanista" (FROMM, 1974, p. 139). Sob este prisma, faz-se necessário ressaltar que a ideia de uma *consciência tranquila humanista* não tem relação com o sentimento ilusório de *sossego* gerado ao agradar uma autoridade externa. A autenticidade dessa tranquilidade interior repousa na sensibilidade de escutar "[...] a voz do verdadeiro eu que nos convoca para nós mesmos, para viver produtivamente, para desenvolvermo-nos ampla e harmoniosamente – isto é, *para tornarmo-nos aquilo que somos potencialmente*." (FROMM, 1974, p. 139, grifo do autor). Para o psicanalista alemão, tornarmo-nos aquilo que somos potencialmente, diz respeito ao processo de humanização, daquilo que caracteriza o ente humano enquanto tal, um ser consciente de si mesmo, detentor de razão e de muitas outras aptidões interiores. Aptidões estas que, em muitas das vezes ainda não se concretizaram no mundo exterior por meio da atitudes, permanecendo ainda no âmbito da possibilidade. Segundo o nosso autor, para que o indivíduo se torne o que é potencialmente, é preciso que ele [o sujeito] aprenda *a escutar a si mesmo*, a voz interior [de sua consciência amadurecida] que clama por uma vivência imbuída de sentido.

O grande obstáculo, de acordo com Fromm (1974, p. 141), *para a escuta de si mesmo* está associado à incapacidade do sujeito contemporâneo em criar um tempo para ficar a sós consigo. Na cosmovisão do pai da psicanálise humanista, esta inabilidade sinaliza o temor desproporcional da solidão, condição improdutiva que impede o indivíduo de refletir sobre as suas ações e de realizar planejamentos mais assertivos. Pelo fato de se sentir desconfortável com a própria companhia – tendo de encarar a estranheza entre o *eu idealizado* e o *eu verdadeiro*

– o indivíduo que sofre dessa fobia sempre busca uma companhia, mesmo que seja "[...] a companhia mais insignificante e até mesmo desagradável." (FROMM, 1974, p. 141).

Um dos princípios básicos para desempenhar *a arte de escutar* a si mesmo é saber diferenciar entre o estado de solidão e o estado de solitude. Ao contrário da solidão, vista como uma "[...] prisão da qual [o ser humano] tem que escapar a fim de conservar o equilíbrio mental" (FROMM, 1970, p. 42), a solitude representa uma condição de isolamento proposital, no qual, o sujeito instituiu *um tempo para si mesmo*. Para o nosso autor, é imprescindível que o indivíduo estabeleça um tempo reservado para a autorreflexão, processo que o auxiliará na assertividade de suas ações e em sua qualidade de vida. A solitude permite ao sujeito escutar a voz da própria consciência (humanista) que o conclama a vivência da ética humanista.

Ao estabelecer um tempo de solitude, o sujeito se torna mais preparado psiquicamente, para exercer a arte de escutar a si mesmo, percebendo gradualmente as suas limitações e incompletudes existenciais. Desse modo, ao se libertar dos grilhões psíquicos que o impediam de usufruir de uma vivência autêntica, o indivíduo adquire uma nova compreensão da vida[112] – *fruto* da sua consciência amadurecida – o que lhe permite trilhar o caminho da ética humanista. Nos termos do comentador frommiano Will Goya, a ética humanista parte do pressuposto de que: "[...] o impulso para viver é inerente a todo organismo, de maneira que é um axioma da vida preservar sua própria existência, expandindo os poderes específicos de sua natureza. O indivíduo torna-se o que ele é potencialmente, realizando sua disposição ao crescimento." (GOYA, 1999, p. 664).

Na cosmovisão de Fromm (1974, p. 33), o filósofo holandês Baruch Espinoza (1632 E.C-1677 E.C) representa uma das mais notáveis figuras da tradição da ética humanista, chegando à considerá-lo como "[...] o pai da moderna Psicologia dinâmica." (FROMM, 1986a, p. 31). Diante desta percepção, Fromm extrai da obra espinoziana intitulada *Ética*, a noção de que: a preservação da própria existência é a condição *sine qua non* para que o sujeito torne-se o que é potencialmente. Esta premissa – significada por Fromm – refere-se à noção da peculiaridade da constituição humana, daquilo que distingue o humano dos outros animais, a saber, a sua racionalidade, produtividade, dilemas existenciais, busca pela liberdade, necessidade de relação, dentre outros aspectos. Ainda segundo Fromm (1974), os conceitos

[112] Na teoria frommiana, a nova compreensão da vida – também nomeada de ressignificação existencial – é *potencializada* mediante à prática terapêutica analítica (FROMM, 1992a, p. 94-95). Entretanto, como nos adverte Fromm (1992a, p. 102), a autoanálise é o processo contínuo e individual de interpretação do mundo interior, realizado na solitude.

espinozianos de *virtude* e de vício são fundamentais para a compreensão da práxis humana. A partir da significação dos conceitos espinozianos, Fromm (1974) salienta que:

> A virtude é a expansão das potencialidades específicas de cada organismo: para o homem, é o estado em que ele é humano ao máximo. Consequentemente, por *bem* Espinoza compreende tudo o "que temos certeza de que é um meio para aproximarmos cada vez mais do modelo da natureza que Ele nos apresentou" (o grifo é meu E.F.) Por mal, ele entende [Espinoza] "tudo o que temos certeza de dificultar-nos alcançar aquele modelo." A virtude é, pois, idêntica à concretização da natureza do homem; a ciência do homem, portanto, é a ciência teórica em que se baseia a Ética. (FROMM, 1974, p. 33).

O fragmento supramencionado salienta a percepção frommiana sobre a noção de *bem* [virtude] enquanto sinônimo de potência humana e de *mal* [vício] como sinal de impotência, de paralisação ou ausência das potencialidades. No entendimento de Fromm, Baruch Espinoza é totalmente contrário à ética autoritária, "[...] para ele [Espinoza], o homem é um fim em si mesmo e não um meio para uma autoridade que o transcenda." (FROMM, 1974, p. 33). Desse modo, para o psicanalista alemão, o bem – entendido como o exercício das potencialidades produtivas – não deve ser executado mediante as prescrições de uma autoridade exterior, o que indicaria uma ética autoritária desprovida de autenticidade. Pelo contrário, para Fromm (1974), o sujeito só se humaniza – tornando-se o que é potencialmente – ao desenvolver as suas aptidões de modo livre e racional e, é sob este tipo de conduta existencial [livre e racional] que se baseia a ética humanista. Em poucas palavras, *a prática do bem é o resultado de uma consciência amadurecida*, que não se submete às diretrizes de uma autoridade exterior, mas que segue a sua própria voz interior, baseando-se na racionalidade e na liberdade como pressupostos para a difusão da fraternidade.

A guisa destas ponderações, vale explicitar que, *tornar-se o que é potencialmente*, é antes de tudo, um processo de aprimoramento existencial que, *implica em um contínuo ato de humanizar-se*. O termo *ser humano* para Fromm (1984a, p. 71-74), não se reduz à compreensão fisiológica do animal racional [humano] mas à toda a complexidade existencial característica do *homo sapiens*, que inclui a sua capacidade de alterar o meio em que vive, seja para o bem ou para o mal. Neste alternativismo [liberdade de escolha] próprio do humano [desde que, não tenha perdido a sua liberdade], reside a sua capacidade para realizar ações destrutivas ou para agir em prol da solidariedade. Ou seja, a prática do bem ou a execução do mal são alternativas distintas, que refletem o grau de *conscientização* do sujeito (FROMM, 1981, p. 160-165).

No paradigma humanista frommiano, o nível de conscientização de uma pessoa está atrelado ao seu tipo de consciência [imatura/autoritária ou amadurecida/humanista] e,

consequentemente, ao seu estado de liberdade interior. Um indivíduo que ainda se encontra cativo [psiquicamente falando], seja em grilhões ideológicos improdutivos ou em discursos dogmáticos, não é capaz de tomar consciência de sua situação no mundo. A escravidão interior impede a reflexão crítica do sujeito, instaurando um contexto de contínuo distanciamento de si mesmo e das outras pessoas (FROMM, 1974, p. 208). De modo analógico, a pessoa que não se emancipou permanece como um escravizado, incapacitado de agir segundo a sua própria vontade. Isto se refere a ideia de que, *o escravizado não tem voz própria, ele não pode agir segundo a sua vontade, as suas atitudes são desempenhadas a partir das ordens daquele que detêm o controle de sua vida*.

Devido a esta condição de aprisionamento, o sujeito se torna submisso, subserviente, aceitando como verdade tudo aquilo que é proferido pela figura de poder. Nesta situação de escravidão interior, o sujeito fica impedido de agir segundo a sua consciência [autônoma] e, consequentemente:

> [...] perde seu senso moral, pois sua incapacidade para discutir e criticar os que estão no poder anula-lhe a capacidade de julgamento moral com relação a tudo e a todos. Ele [o sujeito cativo] se torna presa do preconceito e da superstição, pois é incapaz de indagar a validade das premissas sobre as quais repousam essas falsas crenças. Sua própria voz não pode chama-lo de volta a si mesmo já que ele não está apto a ouvi-la, estando tão atento em ouvir as daqueles que exercem poder sobre ele. (FROMM, 1974, p. 208)

As reflexões expostas anteriormente, evidenciam que a tomada de consciência é primordial para que o sujeito possa se libertar de ideologias alienantes, de falsas crenças e de outros tipos de discursos e condutas que o *ensurdecem*, impossibilitando-o de escutar a si mesmo. Esta incapacidade de escutar a si é o reflexo da perda da autonomia, sem a qual não é possível exercer a ética humanista. Uma pessoa de mente cativa é incapaz de ver as racionalizações irracionais que a mantém acorrentada, ela [a pessoa] se torna refém do outro [daquele que detém o poder sobre ela] e de si mesma.

Em termos sucintos, a ética humanista é caracterizada pela liberdade, pela autonomia do sujeito, que como ser livre não teme trilhar o seu próprio caminho. O sujeito emancipado prefere conviver com as incertezas da vida do que buscar a proteção [psíquica] nas ‘certezas’ proferidas por uma autoridade irracional e opressiva. Pode-se dizer que, a ética humanista se fundamenta na autonomia do sujeito, autonomia esta que, suscita no indivíduo o senso de equilíbrio interior, de conformidade entre a sua consciência e a sua praxiologia. Isto significa que, “[...] na consciência humanista [amadurecida], as atitudes e sentimentos pessoais quando estão em acordo com o bem-estar da psique saudável, isto é, quando afirmam a verdade do

princípio de Eros, provocam uma sensação de aprovação íntima, de retidão moral." (GOYA, 1999, p. 667-668).

A *aprovação íntima* é o sinal que o indivíduo adquiriu um senso de equilíbrio interior que se manifesta em suas ações no mundo exterior. Neste contexto produtivo, o sujeito de consciência amadurecida compreende que a decisão para a prática do bem repousa em suas mãos, "[...] em sua coragem para ser ele mesmo e por si mesmo" (FROMM, 1974, p. 211), sem perder de vista a responsabilidade pelo outro. Para Fromm (1974), a ética humanista, enquanto uma arte de viver, não é práxis narcisisticamente voltada à felicidade do sujeito; a arte de viver só adquire sentido genuíno quando é voltada para o bem comum.

Dito de outra maneira, a ética humanista é uma postura produtiva diante da existência, é uma forma pela qual a pessoa orienta as suas ações no mundo de modo responsável e imbuído de sensibilidade. Amparado por sua reflexão crítica do mundo, o indivíduo de consciência amadurecida compreende que:

> [...] só pode realizar-se e ser feliz em ligação e solidariedade com seus semelhantes. Entretanto, amar o próximo não é um fenômeno transcendente ao homem; é algo de inerente a ele e que dele se irradia. O amor não é uma força superior que desce sobre o homem nem um dever que lhe seja imposto; é seu próprio poder pelo qual se relaciona com o mundo e torna este [o mundo] verdadeiramente seu. (FROMM, 1974, p. 23).

Conforme evidenciado no fragmento anterior, para Fromm (1974), a base da ética humanista é a *liberdade para*, condição essencial para o desenvolvimento de uma praxiologia fundamentada na autonomia do sujeito. Isto significa que, o indivíduo livre e portador de uma consciência amadurecida reconhece a sua responsabilidade diante da vida, uma responsabilidade que não se restringe a sua própria pessoa, mas uma responsabilidade pelo mundo do qual faz parte e, este é o núcleo da ética humanista: a liberdade só é genuinamente usufruída se for amparada por diretrizes éticas autônomas, que se fundamentam na solidariedade e no amor autêntico. Uma vez desprovido da tomada de consciência – que nutre no sujeito o desejo de libertar o outro de seu *cativeiro físico ou interior* por intermédio da solidariedade – o indivíduo continuará escravizado, seja por uma autoridade externa ou pela autoridade interiorizada [consciência autoritária] e, não obstante, acreditará que está livre.

Ao retomarmos a máxima talmúdica de Hillel: "Se eu não for por mim mesmo, quem será por mim? Se eu for apenas por mim, que serei eu? Se não agora quando?" (MISHNAH *apud* FROMM, 1977, p. 7), fica clara a convocação para que o indivíduo se torne responsável pelo seu próximo. Na visão de Erich Fromm, a autorresponsabilidade é um elemento essencial

para que, o sujeito assuma uma postura autônoma e ativa diante da vida. Em segundo lugar, as atitudes do indivíduo no mundo não devem ser narcisistas, a sua práxis deve partir do pressuposto da solidariedade [o outro não deve ser menosprezado, invisibilizado ou usado como um instrumento para fins egoístas]. E, por fim, a ação do sujeito no mundo não deve ser pautada pela procrastinação, pelo contrário, a praxiologia humanista leva em consideração a noção do *aqui e agora*, ou seja, de aproveitar sabiamente as experiências e oportunidades do tempo presente.

Em última instância, a ética humanista convoca o indivíduo à escutar a si mesmo, para que dessa maneira seja capaz de escutar a voz do outro que clama por reconhecimento existencial, um clamor que anseia pela assunção de sua dignidade humana. Segundo Fromm (1974), para se tornar um *mestre na arte de viver*, o sujeito deve ter em mente que, somente ao sair de sua bolha existencial poderá encontrar-se consigo mesmo. Isso significa que, a alegria de viver só pode ser experienciada verdadeiramente em comunhão, na partilha de momentos de alegria e de tristeza, na luta conjunta pela liberdade e pela autonomia, e, no compartilhamento daquilo que é mais precioso na esfera da solidariedade: *a doação de si mesmo* (FROMM, 2015, p. 30-31).

Neste tópico, elucidamos os aspectos essenciais referentes ao conceito de ética na cosmovisão de Erich Fromm. Dentre as temáticas abarcadas vale mencionar: a noção de conflito de moral e a distinção entre a ética autoritária e a ética humanista. Além disso, também explicitamos a importância da *arte de escutar a si mesmo*, uma atitude que potencializa o processo de conscientização do sujeito. Desse modo, o próximo tópico explicará de modo mais específico a noção chamada de *a arte de escutar*, compreendida por Erich Fromm como uma atitude fundamental não só para a execução da prática psicanalítica humanista, mas para o desenvolvimento de relações interpessoais mais saudáveis.

1.5 A arte de escutar: o processo de cura integral no setting analítico frommiano

Conforme nos esclarece o psicanalista Rainer Funk, no prólogo da obra póstuma frommiana *El arte de escuchar*, Erich Fromm praticou a psicanálise por mais de cinquenta anos, tendo atuado por mais de quarenta anos como analista didata e supervisor em institutos de formação psicanalítica nos Estados Unidos e no México[113]. De acordo com Funk (2018), a

[113] Nos EUA, Erich Fromm em parceria com Frieda Reichmann (1889-1957), Harry Sullivan (1892-1949) e Clara Thompson (1893-1958) fundaram o Instituto William Alanson White em 1943. O referido Instituto se encontra em plena atividade (até a data deste estudo) e se localiza na cidade de Nova York, nos Estados Unidos. Posteriormente, durante a sua estádia no México, em meados da década de 1950, Fromm formou sua primeira

experiência obtida por Fromm ao longo dos anos, se refletia em suas obras, a teoria e a práxis não se divergiam. Ainda de acordo com Funk (2009, p. 13-15), Fromm valorizava o *encontro direto*, uma terapia analítica face a face, acolhedora, desprovida de julgamentos morais. Durante o seu tratamento psicanalítico [período no qual foi analisado por Fromm], Rainer Funk destaca que a sua experiência foi renovadora e, isso se deve ao fato – nas palavras de Funk – ao tipo de práxis terapêutica aplicada por Fromm. Como testemunho de sua experiência analítica com Fromm, Rainer Funk nos relata que:

> [...] notava que seu tratamento [analítico] era benevolente, compreensivo e caloroso, e que eu não tinha necessidade de me justificar ou obrigação de me esconder. Ele [Fromm] estava completamente envolvido comigo e, ao se interessar por minhas emoções, me fez sentir que não deveria ter medo dele ou de seu mundo interior. Cada uma de suas palavras e troca de olhares, gerava algo solidário e cheio de amor. (FUNK, 2009, p. 16, tradução nossa).[114]

O trecho supramencionado evidencia os fundamentos essenciais do processo analítico [experienciados por Rainer Funk em sua terapia com Fromm], fundamentos estes que integram a práxis psicanalítica humanista. Em termos gerais, a práxis analítica humanista visa ir além da cura das enfermidades psíquicas, a sua meta é a de promover a libertação interior e o desenvolvimento das potencialidades do sujeito. Noutras palavras, a práxis psicanalítica frommiana objetiva compreender a pessoa humana em sua singularidade, criando um ambiente analítico acolhedor e desprovido de julgamentos, pautando-se por uma escuta qualificada, imbuída de empatia e de amor.

Primordialmente, antes de nos aprofundarmos na premissa da arte de escutar, faz-se necessário evidenciar qual é a finalidade da psicanálise. Para Fromm (2018), a resposta para esta questão se refere ao *conhecimento de si mesmo*. Segundo a compreensão do pai da psicanálise humanista:

> [...] *o objetivo do processo analítico é ajudar o paciente a compreender sua experiência oculta total*. Insisto expressamente nestes dois pontos: trata-se da experiencia *oculta*, mas também da experiencia *inteira*, porque não considero que a compreensão de fragmentos parciais, isolados, reduzidos do que está encoberto no psiquismo possa ir além de um tratamento dos sintomas. (FROMM, 2013, p. 125, grifos do autor).

---

turma de psicanalistas, sob o prisma da psicanálise humanista, ocasião em que fundou o Instituto Mexicano de Psicanálise (IMPAC), o qual se encontra em funcionamento até os dias atuais (COTTA, 2020a, p. 81).

[114] [...] *notaba que su trato era benévolo, comprensivo y cálido, y que no tenía necesidad de justificarme ni obligación de esconderme. Estaba completamente compenetrado conmigo y, al interesarse por mis emociones, me hacía notar que no debía tener miedo de él ni de su mundo interior. Cada una de sus palabras y de sus miradas generaba algo solidario y lleno de amor.*

As reflexões citadas anteriormente, sublinham a noção do *âmbito inconsciente do paciente*, que para Fromm (2013), abriga tanto aspectos conflituosos – que provocam o sofrimento – quanto potencialidades ainda não descobertas pelo sujeito. Além disso, a terapia analítica humanista se fundamenta na totalidade do indivíduo, buscando aflorar no sujeito a necessidade de se libertar de pensamentos e condutas improdutivas que o privam de viver com saúde e alegria. O tratamento proposto pela psicanálise humanista é metaforicamente falando, *um mergulho profundo na alma do paciente*, um aprofundamento dual [de analista e de analisando] cuja meta é a libertação interior, o descobrimento das aptidões/qualidades que ainda não foram descobertas devido ao alijamento da consciência.

A técnica psicanalítica humanista compreende que o acesso ao inconsciente do sujeito é possível mediante uma escuta qualificada, apta para interpretar tanto o discurso do paciente – associação livre[115] – quanto o seu conteúdo onírico [os sonhos]. Por esta razão, a arte de escutar [práxis] demanda um entendimento prévio sobre a concepção do inconsciente no paradigma psicanalítico frommiano [teoria], concepção esta que será tratada no próximo subtópico.

1.5.1 O conhecimento de si mesmo: breves ponderações sobre a interpretação frommiana do inconsciente

Diferentemente da teoria freudiana, que entende o inconsciente como um *local* pertencente à estrutura psíquica do sujeito[116], para Erich Fromm o inconsciente representa um estado de alijamento da consciência. De modo mais específico, na teoria psicanalítica humanista o inconsciente se refere à um *estado de anuviamento perceptivo do mundo interior*. De modo resumido, no entendimento frommiano, o inconsciente se refere à um estado de alheamento de certas experiências que, se encontram indisponíveis ao acesso livre e direto do intelecto. Por este motivo, para Fromm (2013), tornar algo inconsciente em algo consciente é um processo de libertação interior. A fim de aclarar esta concepção, o psicanalista humanista nos adverte que:

---

[115] Considerada a regra fundamental da teoria psicanalítica, criada por Sigmund Freud como método substituto à hipnose, a *associação livre* pode ser descrita em termos sintéticos, como um metodologia analítica que se fundamenta na fala livre do analisando [daquilo que lhe vêm à mente naquele momento] durante as sessões terapêuticas. De acordo com Roudinesco e Plon (1998), o método de livre associação [também chamado de associação livre] "[...] permitia atingir com maior facilidade, os elementos que estavam em condições de liberar os afetos, as lembranças e as representações. Para tanto era preciso convidar os pacientes a 'se deixarem levar' e 'exigir' deles 'que não [deixassem] de revelar um só pensamento ou ideia, a pretexto de o acharem vergonhoso ou doloroso." (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 649).

[116] De acordo com a *primeira tópica* freudiana (teoria do aparelho psíquico), sistematizada inicialmente no livro A *interpretação dos sonhos* – de autoria de Freud – o inconsciente é um lugar desconhecido da consciência, ou seja, "[...] trata-se de uma instância ou um sistema constituído por conteúdos recalcados que escapam às outras [duas] instâncias, o pré-consciente e o consciente." (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 375).

> [...] a ideia de um inconsciente como lugar e como entidade permaneceu central, tanto no pensamento psicanalítico quanto no espírito do público (muitas pessoas se servem do termo subconsciente, que implica em grau ainda maior a noção de lugar). No entanto, nada existe que corresponda "ao inconsciente", nem coisa nem lugar. O inconsciente não é localizado, é antes uma *função*. Posso permanecer ignorante de certas experiências (ideias, impulsos), porque fortes defesas barram seu acesso a minha consciência. (FROMM, 2013, p. 60-61, grifo do autor).

As elucidações expressas no trecho anterior explicitam a noção frommiana de que, o inconsciente não deve ser compreendido como um lugar [concepção topográfica freudiana], mas como um *estado psíquico*, formado pela repressão/recalque de conteúdos conflitantes ou traumáticos. Para Fromm (2013), a questão relevante não é se estes elementos recalcados se encontram em um *lugar* na estrutura psíquica humana, mas "[...] em saber por que certos conteúdos são recalcados e como explicar os diferentes graus de severidade do recalque." (FROMM, 2013, p. 61). A dinâmica da função da terapia analítica está neste processo de descoberta de si mesmo, no qual o analisando [com o apoio analista] vai aos poucos se desfazendo de uma *série de questões ou demandas primárias*[117] que camuflam a verdadeira causa do recalcamento.

A fim de explicar a sua visão sobre o inconsciente, Fromm (2013), adverte que prefere utilizar o termo dissociação em vez de recalque. De acordo com o nosso autor:

> Quando evocamos o termo recalque – no sentido que lhe dão Freud e a literatura analítica – pensamos primeiramente em algo que antes era consciente e depois foi recalcado. De acordo com a minha concepção, no entanto, refiro-me a algo que não é consciente, sem dúvida, mas sob dois aspectos: o que foi consciente – e deixou de sê-lo em razão do recalque – por um lado, e, por outro, o que nunca emergiu à consciência. (FROMM, 2013, p. 107).

O fragmento supramencionado parte do pressuposto de que, o recalque não é simplesmente um elemento alijado da consciência, mas antes disso, refere-se à um estado de obscurantismo psíquico, que impede o sujeito de visualizar o seu *mundo subterrâneo* com clareza (FROMM, 2013, p. 79). Em termos análogos, o processo analítico visa restaurar a

[117] No *setting* analítico não é raro a incidência de pacientes que relatam uma série de problemáticas intersubjetivas relacionadas à um tipo de *comportamento desagradável* que vivenciam com outra pessoa. No entanto, essa demanda primária, considerada pelo paciente como a causa do seu sofrimento, na maioria das vezes, é uma transferência de sentimentos negativos ou traumáticos [de alguém significativo do passado para outra pessoa do presente]. Como exemplo dessa transferência, pode-se citar as relações interpessoais entre analista e analisando. No *setting* analítico, o analista acaba se convertendo – devido ao processo de transferência do analisando – na personificação da figura do pai ou da mãe do paciente [ou de outra figura significante], fato que acaba propiciando o desvelamento de traumas do passado que estavam alijados da consciência do analisando.

claridade do mundo subterrâneo [o Aqueronte de Freud[118]] para que assim o sujeito se aperceba "[...] que tudo está realmente em nós." (FROMM, 2013, p. 108). De acordo com Fromm (2013), a expressão sobre esta totalidade presente na interioridade do indivíduo [associado ao segundo aspecto da dissociação: aquilo que nunca emergiu à consciência] representa o aspecto produtivo do inconsciente, isto é, dos saberes que ainda não foram descobertos pelo sujeito, os quais chamamos de *saberes ocultos*.

Os saberes ocultos estão associados aos elementos produtivos que ainda não chegaram ao nível consciente de uma pessoa. Essa noção se reflete nos casos em que um indivíduo descobre, por exemplo, um talento nato para exercer a arte da pintura, sem que houvesse tido uma conexão anterior com esse métier. Neste entendimento vale ressaltar que, *aquilo que nunca emergiu à consciência*, "[...] tem por premissa que tudo está realmente em nós. Poder-se-ia dizer também que conhecemos tudo, mas que não sabemos claramente o que conhecemos" (FROMM, 2013, p. 108), daí a importância do autoconhecimento.

Segundo o paradigma frommiano, a noção de saberes ocultos [aqueles que ainda não emergiram à consciência de uma pessoa] está interligada a "[...] um senso de realidade – de nossa realidade interior e exterior" (FROMM, 2013, p. 108) pela qual se torna possível o processo psicanalítico. Essa percepção sobre os conhecimentos ocultos – os quais ainda não foram acessados pelo consciente – é ilustrada por Fromm através de um mito popular da tradição judaica[119], cuja narrativa descreve que:

> [...] a criança, antes de nascer, sabe tudo, mas que nascer com um tal volume de conhecimento seria tão doloroso para ela que um anjo, tomado de piedade, teria agido para retirar-lhe todo esse saber. Esse mito ilustra bastante bem o que pretendo dizer aqui: inconscientemente sabemos tudo e, no entanto, nada sabemos, porque saber é extremamente penoso; ao mesmo tempo, nada é mais inebriante do que saber e ser posto em contato com nossa realidade profunda, mesmo que isso não exclua a dor. (FROMM, 2013, p. 108-109).

[118] Na mitologia grega, Aqueronte corresponde ao rio que levava as almas dos mortos ao submundo de Hades. A noção freudiana significada do Aqueronte, diz respeito ao caminho de acesso ao inconsciente do sujeito, caminho este que integra os sonhos, os lapsos, chistes, dentre outros elementos inconscientes (TAVARES, 2012, p. 9).

[119] Vale comentar que esse mito judaico [sobre o vasto conhecimento removido da criança] concernente ao período de pré-nascimento de uma criança, é aludido na obra *Odisseia do desenvolvimento humano* de autoria do psicólogo estadunidense Thomas Armstrong. Segundo o referido psicólogo norte-americano, este mito trata de um estágio anterior ao nascimento da criança, [...] segundo o qual, o feto no útero tem uma luz que brilha acima de sua cabeça e que vê de um extremo do universo até o outro. Essa luz engloba o próprio passado profundo do não nascido e seu destino final. Pouco antes do nascimento, contudo, o anjo Laila vem até o bebê não nascido e toca levemente com o dedo em seu lábio superior. Esse ato extingue a luz e faz com que a criança nasça em total esquecimento de tudo que conheceu durante sua existência anterior ao nascimento. (ARMSTRONG, 2011, p. 25).

As considerações frommianas supracitadas nos esclarecem que os saberes ocultos [presentes em nosso inconsciente] são desvelados por intermédio do processo de autoconhecimento, processo este que demanda tempo e paciência por parte do analisando. O autoconhecimento, nestes termos, deve ser entendido como a capacidade de dar luz a si mesmo, uma luz que irradia e afasta a escuridão da psique, permitindo ao indivíduo explorar os domínios ainda desconhecidos de seu mundo interior. Entretanto, o processo de autoconhecimento também inflige no sujeito uma sensação de dor, oriunda desse *novo estado* psíquico. O sofrimento advindo do conhecimento de si mesmo, se deve ao fato da pessoa ter abdicado de suas *certezas inabaláveis* e abandonado o paraíso [refúgio psíquico] que criou para si mesma. Mas como se pode notar, essa penúria é compensada pelo *encontro consigo mesmo*, ocasião em que nos defrontamos com *a nossa nudez*, com o nosso verdadeiro eu, reconhecendo nossas aptidões e nossas limitações (FROMM, 2018, p. 47-49).

O viés psicanalítico humanista elenca como fundamento de sua práxis analítica a máxima: *conhece-te a ti mesmo*[120]. Para Fromm (2018, p. 47), não nos é possível conhecer o mundo, nem mesmo reagir a ele de modo satisfatório, sem o conhecimento de nossa interioridade, pois, a nossa visão da realidade é moldada a partir de nossa psique. Isto quer dizer que, um sujeito que não conhece a si mesmo – que não tratou de suas neuroses, projeções, dentre outros conflitos psíquicos – terá uma visão de mundo comprometida e influenciada negativamente por suas questão não resolvidas[121]. Como nos esclarece Fromm (2018), a meta do tratamento psicanalítico humanista, é ir além da cura das psicopatologias; a análise humanista visa uma ressignificação produtiva da personalidade que abarque a totalidade do sujeito. Noutras palavras:

[120] Segundo Brazil (2012), a máxima *conhece-te a ti mesmo* é "[...] atribuída [primeiramente] ao oráculo de Delfos [Grécia Antiga] e posteriormente atribuída também ao filósofo grego Sócrates, esta máxima é uma constante no mundo grego." (BRAZIL, 2012, p. 33). Ainda segundo Brazil (2012), "[...] o imperativo de conhecer-se denota uma exigência reflexiva" (BRAZIL, 2012, p. 34), por parte do indivíduo, sem a qual [capacidade de questionar e refletir] não teria êxito em sua busca pelo conhecimento divino. Já para Fromm (2018), o conhecimento de si mesmo – enquanto uma significação da máxima supracitada – se refere ao processo de tornar consciente aquilo que é inconsciente, em poucas palavras, diz respeito a meta da terapia psicanalítica, na qual, a cura ocorre através do desvelamento dos elementos ocultos da psique, elementos estes que impedem o sujeito de viver em harmonia.

[121] Como exemplo de *questões não resolvidas* e seus impactos negativos na psique, podemos citar o seguinte caso hipotético: um homem [o qual daremos o pseudônimo de John] se encontra em um estado de depressão profunda, devido ao término de uma relação amorosa com uma mulher. Pelo fato de não procurar ajuda psicológica [não se submetendo à um tratamento analítico/psicológico], John acaba criando uma visão negativa de si mesmo [complexo de inferioridade] e das outras mulheres [gênero feminino]. Depois de sua separação amorosa, John passou *a ver* todas as mulheres como criaturas amargas, traiçoeiras, dentre outros adjetivos pejorativos. Essa visão negativa de John, referente às mulheres como um todo, decorre do sentimento de rejeição [não superado] advindo de seu relacionamento anterior e, que, desagua em uma percepção distorcida da realidade, que o impede de iniciar um novo relacionamento amoroso produtivo.

> O valor principal da psicanálise se destina à uma transformação espiritual da personalidade [do sujeito], não [simplesmente] curar sintomas. Não que seja ruim curar os sintomas enquanto não há métodos melhores e mais breves, porém a verdadeira importância histórica da psicanálise está na corrente de pensamento que pode se ver no budismo[122], e, que, procura o conhecimento de si mesmo, a *atenção*, que representa um papel essencial na prática budista, com o fim de alcançar um estado de ser mais elevado. (FROMM, 2018, p. 48-49, tradução nossa).[123]

Conforme as elucidações expressas no trecho supramencionado, a psicanálise humanista objetiva promover no analisando não só a cura dos sintomas, "[...] mas abrir-lhe o caminho para o bem-estar" (FROMM, 2013, p. 80) e para uma *transformação espiritual* da personalidade. Para o psicanalista alemão, a transformação espiritual da personalidade está associada à mudança "[...] de ser no mundo" (FROMM, 2013, p. 76). Como nos explicita o pai da psicanálise humanista, esta ressignificação existencial [mudança de ser no mundo], que inclui a cosmovisão e o modo de agir de uma pessoa, só poderá ser alcançada mediante o cultivo da dimensão espiritual do indivíduo. Ainda segundo o nosso autor, métodos transterapêuticos como a meditação, a contemplação, a atenção plena, dentre outros, são meios que auxiliam o sujeito a promover o seu aprimoramento espiritual[124].

Por fim, um último elemento que deve ser aclarado se refere à noção de conhecimento de si mesmo. No paradigma frommiano, *conhecer a si mesmo* é um processo de libertação interior, na qual o sujeito se apercebe das amarras poderosas do inconsciente, correntes estas que o privam de uma existência mais saudável. Isto quer dizer que, "[...] o homem livre é aquele que conhece a si mesmo, mas que se conhece num novo plano, ao ultrapassar a decepcionante aparência de uma simples consciência e buscar alcançar, em vez disso, *a realidade oculta em seu íntimo*." (FROMM, 2013, p. 30, grifo nosso).

De acordo com Fromm (1962), um das formas melhores formas para que o sujeito possa acessar a realidade oculta em seu interior é por intermédio da interpretação dos sonhos, um processo dual [entre analista e analisando] que visa a compreensão do mundo interior do indivíduo. Neste intuito, para darmos prosseguimento na análise do inconsciente sob o prisma frommiano, o nosso próximo subtópico se destinará a apresentação – mesmo que de modo

---

[122] A influência da tradição zen budista na cosmovisão frommiana [e na estruturação da *espiritualidade humanista*, objeto de nossa pesquisa] será abordada no terceiro capítulo deste estudo.

[123] *El valor principal del psicoanálisis es realmente procurar una transformación espiritual de la personalidade, no el curar síntomas. Y no está mal que cure síntomas mientras no haya métodos mejores y más breves, pelo la verdadera importancia histórica del psicoanálisis se halla en la corriente de pensamiento que puede verse también en el budismo, y que aspira al conocimiento de uno mismo, a la atencion, que representa un papel esencial en la práctica budista, con el fin de alcanzar un estado de ser más elevado.*

[124] O conceito de aprimoramento espiritual, assim como os métodos transterapêuticos, estão associados à concepção da espiritualidade humanista, objeto central desta pesquisa e, que, será examinada de modo específico no quinto capítulo deste estudo.

sintético – do método psicanalítico humanista de interpretação da linguagem simbólica, presente tanto nos sonhos como nas estórias fantásticas[125].

1.5.2 A linguagem esquecida: a interpretação frommiana dos simbolismos expressos nos sonhos e na literatura

Na abordagem psicanalítica humanista de Erich Fromm, a linguagem simbólica detêm uma característica singular: *a essência críptica*. Seja circunscrita nos sonhos [mensagem do inconsciente] ou na literatura mítica e fantástica [contos, estórias folclóricas], a essência críptica [oculta] do simbolismo revela "[...] uma lógica em que as categorias dominantes não são o espeço e o tempo, mas sim a intensidade e a associação. É o único idioma universal jamais criado pela raça humana" (FROMM, 1962, p. 14). É através do símbolo[126] – entendido como "[...] algo que representa outra coisa" (FROMM, 1962, p. 18) – que o sujeito cria uma conexão entre a sua experiência interior e o mundo exterior.

A partir da leitura e do estudo de textos históricos e também de *obras sagradas* de determinadas tradições religiosas – como o judaísmo e o cristianismo –, é possível verificar que os conteúdos inscritos nos sonhos são objetos de fascínio do humano desde os tempos antigos. Na antiguidade, a interpretação dos sonhos era restrita à análises religiosas, místicas ou esotéricas, fato que, de certo modo, ainda conservava as tentativas de explicação (do conteúdo onírico) no espectro não-científico. Todavia, no fim do século XIX, a interpretação dos sonhos seria novamente revisitada, só que agora sob uma nova abordagem interpretativa: a psicanalítica (PEREIRA, 2012, p. 11-15).

Com base no escopo teórico deste subtópico, é de suma relevância salientar a figura de Sigmund Freud (1856-1939). O pai da psicanálise instaurou uma nova forma de interpretação dos sonhos, cuja metodologia é fundamentada em conceitos de sua abordagem psicológica. Em sua obra *A interpretação dos sonhos*, publicada originalmente em 1900, Freud pontua que os sonhos expressam variados aspectos do inconsciente (FOLKES, 1970, p. 13-14). De acordo

---

[125] Esse subtópico se mostra relevante pelo fato de evidenciar a importância da interpretação da linguagem simbólica tanto nos conteúdos oníricos como nas representações narrativas fantásticas [contos e lendas], este último muito utilizado na literatura do movimento místico hassídico, movimento este que será abordado no segundo capítulo deste estudo.

[126] Devido ao recorte teórico deste subtópico – tendo em vista a sua premissa concisa –, recomendamos a leitura do capítulo *A natureza da linguagem simbólica*, presente na obra frommiana *A linguagem esquecida*, a fim de um maior esclarecimento sobre os três tipos de símbolos: o convencional, o acidental e o universal. Em consonância com a nossa premissa analítica, utilizaremos o conceito de *símbolo universal* devido a sua conotação "[...] intrínseca entre o símbolo e o que é representado por este." (FROMM, 1962, p. 20). Como exemplo do símbolo universal [arraigado na experiencia de todo ser humano], podemos citar o símbolo do fogo, que simboliza aspectos como a "[...] força, energia, graça e leveza." (FROMM, 1962, p. 21).

com Freud [1900]/(1969, p. 619)[127], a interpretação dos sonhos é de suma importância no tratamento psicanalítico, pois o conteúdo onírico (manifesto ou latente[128]) é repleto de elementos simbólicos que se originam no inconsciente do paciente. Dessa forma, quando o analisando se dá conta dos elementos inconscientes de seu sonho, tornando-os conscientes, ocorre um melhor conhecimento de si mesmo, possibilitando um processo terapêutico mais produtivo.

No que se refere à perspectiva psicanalítica humanista, cabe evidenciar que, para Erich Fromm, os aspectos simbólicos presentes no estado onírico são *mensageiros* que desvelam o estado da alma do sujeito. Em termos sintéticos, a compreensão dos sonhos no paradigma da psicanálise humanista é entendida da seguinte forma:

> [...] quando estamos dormindo, despertamos para uma outra forma de existência. Sonhamos. Inventamos estórias que nunca aconteceram, e que, muitas vezes, não tiveram precedente na realidade. Às vezes somos o mocinho, outras o bandido; às vezes vemos as mais belas cenas e sentimo-nos felizes, mas amiúde ficamos extremamente aterrorizados. Qualquer que seja o papel que desempenhamos no sonho, porém, nós somos o autor, o sonho é nosso, nós inventamos o enredo. (FROMM, 1962, p. 12).

O fragmento citado anteriormente nos esclarece que o conteúdo dos sonhos é proveniente do inconsciente do sujeito, ou seja, o enredo presente durante o estado onírico é singular para cada pessoa. Por esta razão, para uma interpretação satisfatória e mais assertiva dos sonhos, é necessário um conhecimento prévio do analisando. Além disso, vale sublinhar que os sonhos expressam tanto desejos quanto aspectos conflituosos [que em muitas ocasiões se encontram reprimidos] da psique do indivíduo.

Ainda sob o viés do estado onírico, Fromm (2018) nos adverte que, "[...] a interpretação dos sonhos é o meio mais importante da terapia analítica. O paciente não pode dizer nada, nem associações, nem lapsos linguísticos [atos falhos], nem nada, que seja tão revelador como [a narrativa contada] nos sonhos." (FROMM, 2018, p. 125-126, tradução nossa).[129] A fim de exemplificar o método analítico humanista de interpretação dos sonhos, o psicanalista alemão menciona a seguinte narrativa onírica [advinda de um de seus pacientes]:

---

[127] A data entre colchetes indica a data de publicação original do livro e a data entre parênteses se refere a data da publicação consultada.

[128] O conteúdo manifesto é o relato descritivo do sonho feito pelo sonhador e o conteúdo latente é o conjunto do que vai sendo revelado a partir da análise. Em outras palavras, o conteúdo manifesto é o produto do trabalho do sonho que consiste em não deixar aflorar na consciência algo proibido pela censura; enquanto o conteúdo latente é o produto da interpretação conjunta entre analisando e analista em busca do verdadeiro significado do sonho (RESENDE, 2017, p. 1).

[129] "[...] *La interpretación de los sueños es el médio más importante de la terapéutica psicoanalítica. El paciente no puede decir nada, ni asociaciones, ni lapsos lingüisticos, ni nada, tan revelador como los sueños."*

> [...] um homem sonha [o paciente] que está, primeiramente, em um edifício grande e fechado; depois, está com uma jovem, mas tem medo que outras pessoas o reconheçam; em seguida, se encontra com a [mesma] garota em uma praia, andando sobre o oceano, porém é de noite; e na terceira parte do sonho, [o sonhador] está completamente só, com ruínas a sua direita e falésias [escarpas íngremes] a sua esquerda. (FROMM, 2018, p. 126, tradução nossa).[130]

Segundo Fromm (2018), a narrativa do sonho descrita no fragmento anterior, é passível de interpretação a partir dos *símbolos universais* [dos quais todas as pessoas compartilham, semelhantes ao conceito de arquétipos junguianos[131]] presentes em sua composição. De acordo com a interpretação realizada por Erich Fromm, este sonho representa uma *regressão* [mecanismo de defesa] profunda do paciente, no qual ele ainda se encontra *preso* ao vínculo materno, mesmo sendo casado.

Neste desvelamento onírico, o grande edifício é o símbolo materno – que ao mesmo tempo que protege, também impede a liberdade autêntica –, assim como as ruínas e as falésias que, demonstram o temor [do paciente] diante da figura de sua mãe. Em poucas palavras, o referido sonho expressa o desejo inconsciente do paciente de se livrar da ligação adoecida com a mãe, entretanto, esse desejo de liberdade não é concretizado [no sonho] devido ao seu temor – representado pela solidão, pela noite e pelo cenário final: as ruinas e as falésias –, que impede uma relação harmoniosa com a sua esposa [representada de forma censurada[132] na figura da jovem donzela]. Pelo fato de não ter tratado, analiticamente falando, da sua relação simbiótica com a mãe, o paciente se encontra impedido de experienciar uma relação saudável com a esposa. Este impedimento é oriundo de um conflito em sua psique: ele [o paciente] sente que está traindo a mãe [complexo de édipo não resolvido] pelo fato de amar uma outra mulher, no caso, sua própria esposa. Assim, pelo fato de não conseguir [neste estágio inicial do tratamento analítico] se desvencilhar da figura da mãe, o paciente acaba recorrendo – inconscientemente – ao mecanismo de regressão.

---

[130] [...] *un hombre sueña que está primero em un edificio grande y cerrado; después, está con uma joven, pero tiene miedo de que la gente lo reconozca; después, se encuentra con la chica en una playa, andando sobre el océano, pero es de noche, y en la tercera parte del sueño, está completamente solo, con ruinas a su derecha y acantilados a su isquirda.*

[131] No livro *Diálogo com Erich Fromm*, Richard Evans questiona Fromm sobre a semelhança entre o seu conceito de *símbolos universais* e o conceito junguiano de *arquétipos*. Diante deste questionamento, Fromm confirma positivamente: "[...] sim. Sob muitos aspectos aquilo que chamo de símbolos universais são a mesma coisa que os arquétipos de Jung." (EVANS, 1967, p. 46).

[132] O termo *censura*, no âmbito psicanalítico, se refere à uma "[...] uma instância psíquica que proíbe que emerja na consciência um desejo de natureza inconsciente e o faz aparecer sob forma travestida." (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 108).

Neste prisma, Fromm (2018, p. 127), nos elucida que, o desvelamento dos conteúdos dissociados [da consciência] depende do *tempo analítico* singular do paciente, que varia de pessoa para pessoa; é um processo terapêutico que, pode durar alguns meses ou até anos, para a sua conclusão. Em sua entrevista com o professor Richard I. Evans[133], posteriormente transcrita no livro *Diálogo com Erich Fromm*, Erich Fromm adverte que o processo analítico não deve ser pautado pela mercantilização[134] e nem pela instauração de uma relação de dependência entre paciente e analista. O tempo necessário para o processo de *desvelamento do mundo interior* [do analisando] deve ser pautado pela ética, respeitando o tempo de autoconscientização de cada pessoa (EVANS, 1967, p. 50).

Na perspectiva analítica frommiana, a linguagem simbólica deve ser compreendida como um *idioma universal* do ser humano, dotado de tamanha importância que, segundo Fromm (1962), deveria ser ensinado nas escolas como disciplina complementar. Para o psicanalista alemão, a *linguagem esquecida* (simbólica) é ampla e abarca o entendimento dos símbolos inscritos nos sonhos, nos mitos, nos contos de fadas e na literatura. Deste modo, o nosso autor esclarece que a linguagem simbólica se refere ao:

> [...] meio da qual exprimimos experiências interiores como se fossem experiências sensórias, como se fosse algo que estivéssemos fazendo ou que fosse feito com relação a nós no mundo dos objetos. A linguagem simbólica é onde o mundo exterior é um símbolo do mundo interior, um símbolo de nossas almas e de nossas mentes. (FROMM, 1962, p. 18).

Segundo a perspectiva frommiana, é de suma importância que o sujeito entenda o significado da linguagem simbólica, pois essa compreensão é acima de tudo experiencial e produtiva. Em termos gerais, esta afirmação quer dizer que, o sujeito poderá aprimorar a percepção que tem de si mesmo e do mundo o cerca, a partir do desvelamento de seu mundo interior, um mundo permeado de desejos, sentimentos e emoções.

Quanto à similaridade entre os sonhos e os mitos, enquanto criações humanas e inseridos no espectro da linguagem simbólica, o pai da psicanálise humanista elucida que:

---

[133] O Dr. Richard I. Evans (1922-2015) foi professor do Departamento de Psicologia Social da Universidade de Houston, no Estado do Texas, nos EUA. Durante as décadas de 1950 e 1960, Evans realizou entrevistas com variados teóricos da área da psicologia/psicanálise, dentre eles: Erich Fromm, Carl Jung, Erik Erikson, Burrhus Frederic Skinner (COTTA, 2020a, p. 108).

[134] Em entrevista ao escritor e historiador libanês Gérard D. Khoury – publicada na obra *Rever Freud* – Erich Fromm aponta que um dos grandes problemas presentes na clínica psicanalítica se refere à conduta de alguns analistas que, prolongam, propositalmente a terapia analítica a fim de obter sucesso financeiro (FROMM, 2013, p. 167).

> [...] no mito, igualmente [aos sonhos], ocorrem acontecimentos dramáticos de todo impossíveis em um mundo governado pelas leis de tempo e espaço: o herói abandona o lar e a pátria para salvar o mundo; ou foge de sua missão e vive dentro do ventre de um grande peixe; morre e ressuscita; o pássaro místico é queimado e renasce das cinzas mais belo do que antes. Evidentemente, povos diferentes criam mitos diferentes, tal como diferentes pessoas têm sonhos diferentes. Porém, a despeito destas diferenças, todos os mitos e todos os sonhos tem uma coisa em comum: são escritos na mesma língua, *a linguagem simbólica*. (FROMM, 1962, p. 13-14, grifo do autor).

Baseado no trecho supramencionado, cabe explicar que, a linguagem simbólica perpassa a psique humana como forma de elaboração da realidade interior. Isto é, no pensamento frommiano os sonhos, os mitos, a literatura e os contos fantásticos[135], se apresentam sob *roupagens diferentes*, mas possuem como seu fio condutor, a tentativa simbólica do ser humano de responder e de atribuir sentido à certas contingências da existência. Como exemplo dessas contingências, pode-se citar: a perda de um ente querido, o adoecimento, o sofrimento, dentre outros.

Em termos gerais, a interpretação da linguagem simbólica possibilita ao indivíduo tornar-se consciente de seu mundo interior. Como síntese da importância da interpretação da linguagem simbólica, o pai da psicanálise humanista sublinha que:

> [...] o Talmude diz "Um sonho não interpretado é como uma carta não aberta". Com efeito, sonhos e mitos são comunicações importantes de nós para nós mesmos. Se não entendermos a língua em que são escritos, perderemos grande parte do que sabemos e nos dizemos a nós mesmos, durante as horas em que não estamos ocupados com o mundo exterior. (FROMM, 1962, p. 16).

De acordo com as ponderações expressas anteriormente, a linguagem simbólica deve ser compreendida como uma língua do inconsciente, uma mensagem codificada direcionada ao indivíduo, e cabe a ele [sujeito] decifrar o seu conteúdo. Em termos analógicos, a linguagem simbólica circunscrita nos sonhos, nos mitos e nos contos fantásticos, pode ser equiparada ao desafio proposto pela esfinge presente no mito grego de Édipo rei: *Decifra-me ou te devoro*! Este desafio no âmbito psicanalítico, deve ser compreendido como a necessidade de uma reflexão profunda e crítica da realidade que, conduz o sujeito [progressivamente] ao autoconhecimento.

---

[135] O emprego do termo *contos fantásticos*, no contexto psicanalítico humanista, se refere à estórias de ficção que possuem como metas: transmitir uma reflexão moral, instaurar novos *insights*, e até mesmo tratar de temas considerados tabus sob uma roupagem menos explícita, como pode ser verificado no conto de fadas *Chapeuzinho Vermelho*. Na análise frommiana, o conto infantil supracitado, apresenta de modo codificado o conflito entre o gênero masculino [na figura do lobo] e o gênero feminino [Chapeuzinho], tendo como conclusão a vitória das mulheres sobre os homens (FROMM, 1962, p. 172-173).

No âmbito dos contos fantásticos, a linguagem simbólica se utiliza, muitas das vezes, de aspectos lúdicos e bem humorados, a fim de, quebrar as *resistências iniciais* do leitor. Como exemplo, podemos citar os contos hassídicos[136], que utilizando-se de uma narrativa fantástica – amparada em elementos sobrenaturais e mágicos – convida o leitor à uma reflexão ética de sua própria existência. O componente mágico, presente em alguns destes contos hassídicos, não é o núcleo de sua mensagem; o objetivo essencial destes contos é o de promover a *reflexão crítica* do leitor.

Para Fromm (1962, p. 11-12), um dos principais aspectos positivos de um conto se refere *a sua capacidade de gerar momentos de reflexão*, de modo que, a sua ênfase [do conto] não é a de fornecer respostas ao sujeito, mas, a de instaurar questionamentos. Noutros termos, o simbolismo presente nos contos objetivam o *questionamento interior*, uma conduta psíquica que demanda o abandono das certezas absolutas em prol da experiência íntima que, conduz o sujeito à descodificação de seus enigmas psíquicos. A fim, de concluirmos a nossa breve consideração sobre a dimensão inconsciente sob o prisma frommiano [teoria], o nosso próximo subtópico se debruçará sobre a práxis analítica humanista, frisando a indissociabilidade entre a teoria e a práxis.

1.5.3. O encontro direto: a receptividade e a empatia como fundamentos da práxis psicanalítica frommiana

Para Erich Fromm, a essência da práxis analítica humanista se fundamenta na premissa do acolhimento empático, desprovido de julgamentos morais. Contudo, para que essa *escuta da alma* possa ocorrer de modo satisfatório, é preciso que, o analista esteja receptivo, aberto aos mais variados *modos de ser* de seus pacientes. Dito de outra maneira: "[...] conhece-se a outra pessoa apenas quando se experimenta a mesma coisa [no sentido da universalidade humanista, de que, *nada me é estranho*]. E analisar-se a si mesmo não significa outra coisa senão estar aberto à totalidade da experiência humana, que é boa e má, que é isso tudo." (FROMM, 2018, p. 104, tradução nossa).[137]

---

[136] Os contos hassídicos [provenientes da corrente mística judaica conhecida como hassidismo polonês] sempre foram de grande apreço para Erich Fromm, devido a sua ênfase na reflexão ética e no abandono de traços religiosos dogmáticos. Estes aspectos serão retomados no segundo capítulo desta pesquisa, ao nos aprofundarmos sobre a influência da mística hassídica no pensamento de Erich Fromm.

[137] "[...] *Se conoce a otra persona sólo en tanto se experimente lo mismo. Y analizarse uno mismo no significa otra cosa sino estar abierto a la totalidad de la experiencia humana, que es buena y mala, que lo es todo."*

Na cosmovisão frommiana, o *setting* analítico deve promover um ambiente humanizador, que não trate o paciente como um *objeto de estudo*. Para Fromm (2018), a terapia analítica humanista deve romper com a frieza e com o distanciamento oriundo do *lugar do suposto saber* [ocupado pelo analista] e se focar no contato face a face, criando um encontro empático entre duas pessoas: *o analista*, aquele que caminha lado a lado com o analisando, buscando trazer luz à obscuridade do mundo interior [do paciente]; e *o analisando*, o ente que anseia pela liberdade e pela harmonia psíquica, a fim de se tornar o senhor de seu próprio destino.

De acordo com o paradigma da psicanálise humanista, o analista deve criar um ambiente propício para a realização de uma práxis humanizada. Este ambiente não se refere somente à um *local físico* dotado de uma boa infraestrutura, mas à um *estado* de acolhimento por parte do analista. É necessário, segundo Fromm (2013), que o analista seja capaz de romper com todo tipo de pensamento moral [no sentido de julgamento], cultural ou religioso que o impeça de ir ao encontro do paciente. Este encontro não deve se restringir ao contato face a face, *deve haver um contato entre duas almas humanas*, isto é:

> [...] se você [o analista] se relacionar com o paciente não como um sujeito que você estuda, mas tentando viver em si mesmo o que ele sente, *então aprenderá em sua totalidade o reino, o universo do que escapa à consciência*; e ao entrar em ressonância com isso analisará a si mesmo, pois ficará mais vigilante em relação a esse ponto. Eu diria que essa é a única coisa que considero realmente específica na profissão do psicanalista, isto é, o fato de que ao tratar de nossos pacientes tratamos de nós mesmos. (FROMM, 2013, p. 129, grifo nosso).

As reflexões anteriores expressam a ideia frommiana de que, o tratamento psicanalítico humanista é um processo dual de cura, pois, ao entrar em contato com o mundo do outro – do analisando – o analista acaba sendo confrontado por elementos morais ou irracionais de sua própria psique. Para Fromm (2013, p. 127), a orientação analítica humanista deve se fundamentar no *encontro direto*[138] entre dois seres, que partilham da mesma condição humana: entes racionais e integrais [integralidade humana = dimensão corpórea, psicossocial e espiritual], carentes de necessidades existenciais e detentores de potencialidades e de limitações. Ainda de acordo com o psicanalista alemão, o entendimento sobre a *universalidade da condição existencial*, deve ser o princípio fundamental para o exercício da práxis analítica humanista. Dito de outra maneira, é de suma importância que, o analista humanista *encontre a*

[138] Conforme nos esclarece o psicanalista frommiano Rainer Funk, o *encontro direto* é iniciado mediante o face à face, uma conduta analítica humanista que, permite [ao analista] *observar a interioridade manifesta no rosto do outro* [paciente]. Ou seja, este tipo de encontro terapêutico, visa ir além da camada superficial do sujeito – *persona* – permitindo assim, o estabelecimento da *relação central* (FUNK, 2009, p. 17).

humanidade em seu interior [receptividade à diversidade do outro], para que assim, possa se instaurar o encontro direto.

Segundo o psicanalista e comentador frommiano Rainer Funk, o encontro direto é a capacidade de se importar com mundo do outro [alteridade], "[...] pressupõe que se está realmente interessado na outra pessoa" (FUNK, 2009, p. 18, tradução nossa);[139] um interesse autêntico que, visa sobretudo, "[...] entrar em contato com os sentimentos e paixões do outro para ter uma experiência completa dele." (FUNK, 2009, p. 18, tradução nossa).[140] A ideia de *ter uma experiência completa* do paciente significa: conscientizar-se "[...] que tudo está em nós. [É compreender que,] não há experiência que um ser humano tenha vivido que um outro ser humano não possa viver também." (FROMM, 2013, p. 127).

A concepção da universalidade humana que jaz em nosso interior, é o fruto do processo de superação do julgamento [moral ou religioso] do outro. De acordo com Fromm (2013, p. 131), é necessário que o analista humanista se abstenha de julgamentos sobre a cosmovisão ou sobre a conduta do paciente pois, sem essa receptividade ao outro, o elo terapêutico se torna inviável. Por esta razão, o pai da psicanálise humanista reitera que, para entrar no mundo do outro, é necessário, antes de tudo, que o analista *abandone o papel de juiz*, despojando-se de suas crenças e de suas convicções, a fim de que, elas não se tornem obstáculos para o encontro com o outro. No que tange à esta postura de receptividade do analista, Fromm (2013) nos esclarece:

> Minha relação com o outro deve ser tal que seja possível não apenas parar de julgar, mas também experimentar um sentimento de união, de compartilhamento, de unidade que é algo muito mais forte que a simples gentileza, a delicadeza e assim por diante. O que emerge aqui é um sentimento de solidariedade humana quando alguém pode dizer a alguém, de modo sincero: "O que você é, eu o compartilho completamente com você". (FROMM, 2013, p. 131).

Com base nas considerações expressas anteriormente, percebe-se dois aspectos indispensáveis à práxis analítica humanista: a receptividade e a solidariedade. Se não houver espaço para o acolhimento da diversidade do outro, de igual modo, não haverá uma escuta qualificada por parte do analista. A arte de escutar só pode ser desempenhada em um ambiente propício, livre de ideologias políticas, religiosas ou de cunho moral. O *setting* analítico humanista deve ser permeado pela ética humanista, cujo objetivo central é o de trazer luz à obscuridade interior [aspectos inconscientes] do paciente, sem perder de vista as suas

---

[139] "[...] *Presupone que se está realmente interesado em el otro*."
[140] "[...] *entrar en contacto con los sentimientos y pasiones del otro para tener una vivencia completa de él*."

potencialidades ocultas. A terapia analítica frommiana é, em última análise, uma práxis humanista que pode ser expressa pela seguinte mensagem [direcionada ao analisando]: *você não está só, estamos conjuntamente envolvidos neste processo terapêutico de autoconhecimento*.

Neste viés, cabe ressaltar que, o encontro direto prima pelo estabelecimento da *relação central*, que é antes de tudo, um vínculo – entre o analista e o analisando – pautado pela empatia e pelo interesse genuíno de ambas as partes. A relação central, como nos esclarece Funk (2009, p. 17), *é o vínculo terapêutico no qual se sustenta o encontro direto*, é por meio desse vínculo que o tratamento psicanalítico consegue ir além do tratamento dos sintomas psicopatológicos e "[...] passar então para a etapa seguinte, que é bem mais importante, qual seja: a da psicanálise como disciplina espiritual." (FROMM, 2013, p. 167). Fromm (2013, p. 167), sublinha que o desenvolvimento espiritual[141] do sujeito deve ser um dos objetivos essenciais do tratamento psicanalítico humanista, possibilitando assim o aprimoramento dos *valores humanos mais altos*, como: o amor, a compaixão, o perdão, dentre outros.

Como nos explicita o psicanalista frommiano Rainer Funk, para Erich Fromm, o encontro direto possibilita ao analista sair de uma postura fria e distante, que ao longo do tempo[142] preconizou *o lugar do suposto saber*, abrindo espaço para o desenvolvimento de um elo terapêutico empático – relação central – que transcende a relação médico/doente. Noutras palavras, ao romper com a *postura de superioridade sapiencial*, o analista percebe que as instâncias *eu e tu*[143] – que, no viés frommiano delimitam uma singularidade relacional – não

---

[141] A noção de desenvolvimento espiritual está atrelada à concepção de espiritualidade humanista, tema que será tratado no quinto capítulo desta pesquisa.

[142] Na visão de Erich Fromm, o Movimento Psicanalítico Freudiano [na época de atuação de Fromm] era fundamentado sob um viés burocrático, devido ao controle rígido da teoria analítica ortodoxa. De acordo com o nosso autor, essa rigidez burocrática chegava ao ponto de proclamar "[...] que todos que não seguissem à risca as instruções da Escola [freudiana] perderiam o direito ao título de psicanalista." (FROMM, 2013, p. 33). Outro aspecto problemático desse Movimento, na cosmovisão frommiana, se deve ao fato de haver uma forte repressão para que não sejam realizadas revisões teóricas ou clínicas [de qualquer tipo], como por exemplo, o estabelecimento de um *setting* analítico voltado à relação face a face entre analista e paciente.

[143] Ao tratar das instâncias *eu e tu* nesta obra, Fromm não realiza uma menção direta/explícita ao conceito *Eu-Tu* do filósofo Martin Buber, entretanto, percebe-se que o psicanalista humanista realiza uma significação à partir deste conceito buberiano. Em termos gerais, para Buber (2006), há duas atitudes básicas [palavras-princípio] pelas quais o indivíduo se relaciona com o mundo, a saber: o Eu-Tu e o Eu-Isso. "[...] A primeira é um ato essencial do homem, atitude de encontro entre dois parceiros na reciprocidade e na confirmação mútua. A segunda é a experiência e a utilização, atitude objetivante." (VON ZUBER, 2006, p. 32). A discrepância entre a concepção de relação interpessoal [Eu-Tu] de Buber e a significada por Fromm [eu e tu] é verificada, sobretudo, pela ideia frommiana de *união* promovida no encontro direto. No paradigma frommiano, ao sentir que, *nada do que é humano me é estranho*, "[...] de que *eu sou tu*" (FROMM, 1981, p. 103), o analista compreende que "[...] ambos [psicanalista e paciente] compartilham os mesmos elementos da existência humana." (FROMM, 1981, p. 103). Assim, o que se percebe é que, Fromm se utiliza dessa atitude relacional com o mundo [*eu e tu*] a fim de esclarecer o intuito da práxis psicanalítica humanista: romper com a ideia de que o outro [tu] é um ser totalmente diferente de mim [eu]. Ou seja, a noção frommiana de universalidade humana parte do pressuposto de que, *tanto*

devem inviabilizar uma conexão profunda com o seu paciente: o eu [do analista] se une ao tu [paciente], sem que haja a perda da individualidade de ambos os envolvidos (FUNK, 2009, p. 19). Em termos gerais, esta conexão entre o eu e o tu, advinda da relação central, diz respeito a necessidade do analista em adentrar – de modo respeitoso e devidamente autorizado – no mundo interior do paciente, a fim de, de conhece-lo em profundidade[144].

Para Fromm (2013, p. 130), a relação central – vínculo estabelecido pelo encontro direto – diz respeito à uma conduta na qual, o analista *se envolve* genuinamente no processo psicoterapêutico, escutando atentamente a fala do analisando. Para o nosso autor, é imprescindível que o analista demonstre um interesse genuíno pelas questões que são apresentadas pelo analisando, pois é este interesse [complementado pela receptividade e pela solidariedade] que potencializará o elo terapêutico. Neste viés, a relação central exige do analista, "[...] estar completamente aberto para o paciente" (FROMM, 2013, p. 132), de tal modo que:

> [...] quando eu falo com ele ou ele comigo, *não há acontecimento no mundo que seja mais importante, tanto para min como para ele*. Fico completamente disponível e a única coisa que posso lhe prometer é: "quando você vier a mim, estarei totalmente disponível e responderei com minhas vibrações pessoais, que estarão em ressonância com as suas". É tudo que podemos prometer [enquanto analistas], e é uma promessa que podemos cumprir. *Não podemos prometer curá-lo*. Não podemos nem prometer que compreenderemos tudo, mas podemos prometer que estaremos totalmente disponíveis e que lhe responderemos. (FROMM, 2013, p. 132, grifos nossos).

A partir da análise do fragmento supramencionado, vale evidenciar duas questões valiosas sobre a práxis analítica humanista: a receptividade genuína pelo paciente e a noção de falibilidade da prática psicanalítica. Na práxis psicanalítica frommiana, a receptividade representa uma conduta fundamental e indispensável. O analista deve, por meio de sua escuta, de sua fala e de seu comportamento refletir confiabilidade e empatia, afinal, o elo terapêutico só se sustentará se houver um ambiente propício, no qual o paciente se sinta à vontade para dizer o que lhe vem à cabeça [associação livre] e para mergulhar no âmago de seu ser. Isto significa que, durante a sessão analítica o foco se concentrará neste momento singular, em que dois seres humanos buscam conjuntamente criar um ambiente saudável e de descobrimento do oculto [daquilo que ainda está no nível do inconsciente do analisando].

---

o santo como o pecador, podem ser encontrados em nosso interior (FROMM, 2018, p. 104); por esta razão, não cabe ao analista julgar as ações do paciente.

[144] No paradigma frommiano, a ideia de *conhecimento profundo* advém do termo hebraico *yada*, que significa conhecer o outro por intermédio da experiência. Conhecer [*yada*] neste contexto, refere-se "[...] essencialmente a experiência ativa de uma pessoa, um relacionamento pessoal concreto mais do que uma abstração." (FROMM, 1992b, p. 39).

Quanto a falibilidade da psicanálise, ela é, antes de tudo, uma postura ética na qual o analista deve se orientar; uma postura que exige do analista o atributo da humildade, para assim, reconhecer os alcances e, principalmente as limitações da psicanálise. Essa constatação nos leva à noção de que, não é só o método psicanalítico que é passível de falhas, mas principalmente o analista. Haverá casos clínicos nos quais o psicanalista não obterá êxito na cura do paciente, seja por insuficiência teórica/prática ou por questões que ultrapassam a sua capacidade emocional/moral para conduzir um determinado tema. Como exemplificação da falibilidade do analista, podemos citar duas situações hipotéticas: 1ª) o analista se sente inapto para conduzir o tratamento devido à questões/temas [oriundas do paciente] que o impactaram profundamente durante a análise [contratransferência[145]]; 2ª) quando o analista constata que, o tratamento psicanalítico não está progredindo em direção à cura e à libertação interior do analisando (FROMM, 2013, p. 167-168).

Ao se orientar sob o crivo da humildade, a relação terapêutica se mais torna frutífera pois, o analista "[...] aprendeu a tratar a si mesmo e segue disposto a aprender, em vez de se esconder por detrás de uma técnica psicanalítica." (FUNK, 2018, p. 15, tradução nossa).[146] Isto significa que, a análise humanista deve se pautar pela humildade e pela reciprocidade, um ambiente em que ambos, analista e analisando, são confrontados à cada sessão, à examinarem a si mesmos, observando a influência dos aspectos inconscientes sobre as decisões adotadas [por eles] não só no ambiente analítico, mas também no cotidiano. Por esta razão Erich Fromm nos reitera que, "[...] ao tratar de nossos pacientes tratamos de nós mesmos" (FROMM, 2013, p. 129), eis aí a meta do encontro direto: *instaurar uma relação central, mutuamente terapêutica*, que beneficie tanto o analisando quanto o analista.

Na mesma linha de raciocínio, o psicanalista humanista Salézio Plácido Pereira corrobora com a ideia de que o *setting* analítico deve ser pautado pela relação central, um vínculo onde a escuta empática e acolhedora propicie o despertar do paciente. Segundo o referido autor:

> O ambiente da terapia analítica humanista coloca toda sua atenção na dor e no sofrimento do paciente, procurando ocupar um lugar, através deste novo vínculo, para ressignificar e oportunizar ao paciente uma nova experiência de amor e de afeto. O laço que une o analista e o paciente não se baseia no desejo erótico, mas na

[145] O termo *contratransferência* no âmbito psicanalítico deve ser compreendido como o "[...] conjunto das manifestações do inconsciente do analista relacionadas com as da transferência de seu paciente." (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 133). Também pode ser entendido como o *resultado da influência do paciente* sob a psique do analista que, passa a experienciar sensações e emoções durante uma sessão devido à sua conexão com o analisando.

[146] "[...] *ha aprendido a tratar consigo mismo y sigue dispuesto a aprender, en vez de esconderse detrás de una técnica psicoanalítica*."

> fraternidade, na solidariedade, na humanidade, no comprometimento e na responsabilidade. (PEREIRA, 2009, p. 169-170).

Amparado sob o prisma psicanalítico humanista, o trecho supramencionado destaca um dos pilares da práxis analítica frommiana: a responsabilidade. O analista não deve ser visto pelo paciente como um substituto para *a sua relação maternal ou paternal*. O setting analítico não é um local para a regressão, mas sim para exercício da liberdade, da independência e da responsabilidade. Ao analista cabe estar receptivo e interessado no estabelecimento da saúde e no aperfeiçoamento dos valores humanos mais altos do paciente. Ao analisando cumpre o desenvolvimento do atributo da coragem, a fim de, "[...] descer às profundezas de seu ser" (FROMM, 2013, p. 79), e, assim, acessar aquilo que o impede de viver produtivamente e com sentido.

Em suma, a arte de escutar é um processo contínuo, que requer uma série de atributos do analista, dentre eles: a paciência, a atenção, a empatia, o interesse autêntico, dentre outros. Por esta razão, para se tornar um mestre na arte de escutar, o analista deve se dedicar ao estudo teórico e à prática clínica, utilizando-se da interpretação simbólica e dos métodos transterapêuticos a fim de, auxiliar o paciente em sua libertação interior. A arte de escutar é uma práxis psicanalítica que transcende o sentido humano de audição, é a capacidade pela qual o analista aprender a escutar os *gritos* do inconsciente e o clamor quase inaudível da alma do paciente.

De modo geral, o presente capítulo se destinou à apresentação da gênese estrutural da psicanálise humanista, em seguida analisou a noção da condição da existência humana no paradigma frommiano, salientando o humano como um ser de carências. Posteriormente, aclarou a ideia de *homo integralis,* explicitando a concepção do ser humano como detentor de três dimensões indissociáveis (corpórea, psicossocial e espiritual). A sequência se pautou pela elucidação da noção da ética como uma práxis que envolve a responsabilidade por si mesmo e pelo outro. E, por fim, esclareceu a concepção nomeada de a arte de escutar, que fundamenta o tratamento psicanalítico humanista que, não se limita à cura das patologias psíquicas, procurando ir além, ao buscar o desenvolvimento espiritual do analisando.

A partir deste itinerário, o próximo capítulo irá se orientar pela exposição da primeira influência religiosa/mística na cosmovisão frommiana, a saber, a corrente mística judaica do hassidismo polonês do séc. XVIII. Neste sentido, serão explorados os elementos constitutivos do movimento hassídico inaugurado pelo rabino Israel Ben Eliezer (1700 E.C-1760 E.C.), mais conhecido como Baal Shem Tov, assim como a ênfase ética presente nos ensinamentos e nos contos hassídicos. Também analisaremos a ramificação hassídica Chabad, cuja obra *Likutei*

Amarim [Tanya], influenciou fortemente o pensamento de Fromm. Além disso, apresentaremos o viés humanístico dos ensinamentos hassídicos que sublinham o protagonismo do indivíduo e a sua responsabilidade diante da vida.

2 A CORRENTE MÍSTICA JUDAICA DO HASSIDISMO POLONÊS DO SÉC. XVIII: UMA INFLUÊNCIA RELIGIOSA NA VIDA E NA OBRA DE ERICH FROMM

O capítulo anterior deste estudo sublinhou a noção de integralidade humana – dimensão corpórea, psicossocial e espiritual – a partir do pensamento frommiano, destacando a complexidade e a incompletude da condição da existência humana. Aspectos como a instauração da individualidade e o processo de socialização, foram evidenciados com o intuito de enfatizar que, antes de tudo, *o humano é um ser racional e portador de carências existenciais e espirituais*. Além disso, tratamos da noção frommiana de ética, compreendida como uma praxiologia existencial que, pode ser expressa pelo sujeito de modo autoritário ou de modo humanista. Por fim, salientamos o fundamento primordial da terapia analítica frommiana: *a arte de escutar*, que preconiza o desenvolvimento espiritual do paciente por intermédio do aprimoramento dos *valores humanos mais altos*. A exposição destes conceitos nos possibilitam visualizar a teoria frommiana sob um ponto de vista mais amplo, abarcando assim, o *reino espiritual* que habita o ser humano; percepção esta que, abre caminho para a sistematização da espiritualidade humanista. Entretanto, para tal sistematização, é preciso primeiramente, abordar as influências religiosas que impactaram a cosmovisão de Fromm, dentre elas evidenciamos o hassidismo, foco analítico deste capítulo.

Neste sentido, o presente capítulo apresentará os elementos essenciais provenientes do hassidismo – corrente mística judaica do séc. XVIII, inaugurada pelo rabino Israel ben Eliezer, o Baal Shem Tov –, que, influenciaram a cosmovisão do psicanalista Erich Fromm. Assim, com este objetivo em foco, cada tópico deste capítulo, sublinhará aspectos singulares e estruturantes da referida corrente mística judaica, o que nos possibilitará a realização de uma interface analítica [aspectos de convergência] entre o hassidismo e o pensamento frommiano. Partindo deste pressuposto, o primeiro tópico evidenciará a influência do judaísmo na cosmovisão frommiana, abordando a figura de três rabinos que, cada qual a sua maneira, impactaram positivamente o pensamento religioso de Erich Fromm. Dentre eles, cabe destacar o rabino Zalman Rabinkow, responsável por disseminar os ensinamentos hassídicos ao jovem Fromm. O tópico seguinte, apresentará uma breve biografia do fundador do hassidismo, o rabino Israel ben Eliezer, destacando o seu amor ao próximo e à natureza como expressões de seu amor a Deus. O terceiro tópico elucidará o fundamento primordial hassídico: *servir a Deus com alegria de coração*, que, também abrangerá a noção dos *tesouros espirituais* [humildade, amor e alegria], que, segundo o Baal Shem Tov, podem ser *encontrados* no interior de todas as pessoas. O tópico subsequente, abordará a premissa hassídica de ensinamento com alma, conduta

primordial para que, as prédicas toquem o coração das pessoas, propiciando novas reflexões sobre o serviço Divino. O quinto tópico se destinará à instauração de um diálogo teórico entre Martin Buber e Erich Fromm, concernente ao contexto sócio-histórico adverso enfrentado pelo movimento hassídico. Dando continuidade, o tópico posterior, sublinhará de modo sintético, os principais elementos cabalísticos que foram incorporados pelo hassidismo, como é o caso do conceito místico de *elevação das centelhas divinas*. O sétimo tópico se pautará pela exposição da corrente hassídica Chabad, aclarando alguns de seus principais ensinamentos que, se encontram circunscritos no livro sagrado do Chabad: o *Tanya*. Este tópico também abarcará ressignificações frommianas referentes à dois dos principais conceitos do *Tanya*: a *alma animal* e a *alma divina* que, segundo o psicanalista alemão, estão presentes em todos os seres humanos. Por fim, o oitavo tópico, se ocupará da *revisitação* frommiana de dois aspectos fundamentais do hassidismo: os *tesouros espirituais* e o *ensinamento com alma*, ambos ressignificados à luz da psicanálise humanista.

2.1 *Tempo não é dinheiro, tempo é vida*: Erich Fromm, do judaísmo ortodoxo ao encontro com o hassidismo polonês

Previamente, antes de nos aprofundarmos na cerne dos ensinamentos da corrente mística judaica do hassidismo e sua influência na cosmovisão frommiana, cabe evidenciar os primeiros contatos de Erich Fromm com o judaísmo ortodoxo, tradição religiosa professada por seus pais. Rainer Funk[147], em sua biografia sobre a vida de Erich Fromm, nos relata que, a família de Fromm era adepta do judaísmo ortodoxo, tendo como membros vários rabinos conhecidos da comunidade judaica alemã daquela época (séc. XVIII- séc. XIX). Em entrevista concedida ao jornalista e escritor libanês Gerard D. Khoury[148] (1938-2017), Fromm salienta que, para dizer

[147] Rainer Funk é teólogo, psicanalista e doutor em filosofia. Em 1973, se tornou o assistente pessoal de Erich Fromm, cargo que ocupou até a morte de Fromm, em 1980. Posteriormente, Funk continuou editando os escritos de Fromm [tanto as obras completas como os livros póstumos] para o idioma alemão, se tornando o executor literário e o responsável pelo acervo pessoal de Fromm na cidade de Tübingen-Alemanha. Atualmente, Rainer Funk ocupa o cargo de presidente honorário da Sociedade Internacional Erich Fromm.

[148] Como nos pontua Rainer Funk, o contato com as obras frommianas, gerou em Gerard D. Khoury uma forte impressão e admiração, sentimentos estes que, lhe instauraram o desejo de visitar Erich Fromm. Esta primeira visita ocorreu em meados da década de 1960, época em que o referido psicanalista ainda residia no México. A partir de seus diálogos com Fromm, Khoury iniciou a tradução de várias obras frommianas para o idioma francês. No que tange à entrevista [de Erich Fromm concedida à Gerard D. Khoury], deve-se esclarecer que ela se iniciou em dezembro de 1978 e terminou no início de 1979. Nesta ocasião, Fromm já estava residindo em Locarno, cidade turística da Suíça, e, se recuperando de seu terceiro ataque cardíaco. A referida entrevista, foi publicada posteriormente, em sua integralidade na obra *Revoir Freud: pour une autre approche en psychoalyse*,[traduzida em português como *Rever Freud: por uma outra abordagem em psicanálise*, publicada em 2013 pelas Edições Loyola] editada por Gerard D. Khoury e, publicada originalmente em 2000, na França (FUNK, 2000, p. 1).

sobre a história de sua família, era necessário evocar os seus ancestrais rabinos, ancestrais estes que, "[...] não tinham o menor interesse por ganhos pecuniários, por negócios." (KHOURY, 2013, p. 151). Este tipo de conduta [de seus antepassados] que priorizava o estudo e o conhecimento espiritual, impactou fortemente a personalidade de Fromm. A influência de seus antepassados – a respeito da importância do cultivo do saber – pode ser visualizada no seguinte trecho de sua entrevista à Gerard D. Khoury: "[...] era impossível [para mim, Fromm] compreender um mundo em que ganhar dinheiro fosse ou devesse ser a preocupação principal dos homens." (KHOURY, 2013, p. 152).

A fim de ilustrar esta conduta de valorização e de prioridade dos estudos judaicos de seus antepassados, Fromm suscita a figura de seu bisavô paterno Seligman Bär Bamberguer (1807-1878), conhecido como o rabino de Wurzburg. De acordo com o pai da psicanálise humanista, seu bisavô:

> [...] foi um dos mais célebres rabinos de sua época. Morava numa cidadezinha da Baviera, onde ganhava a vida com uma loja. Acontecia-lhe por vezes de pôr o pé na estrada para vender sua mercadoria. Conta-se na família que, quando um cliente entrava em sua loja e atrapalhava o seu estudo do Talmude ele manifestava sua irritação e dizia: "Será que não existe outra loja por aqui? Francamente, por que o senhor vem me interromper?". Ele era muito pobre, tinha muitos filhos, mas em sua época foi bastante celebre e reconhecido como o Wurzburger Rav. (KHOURY, 2013, p. 151).

O trecho expresso anteriormente, revela uma conduta existencial muito cara para Erich Fromm, a saber, a primazia pelo cultivo de valores éticos e espirituais. Este tipo de conduta existencial foi posteriormente expressa por Fromm, em sua obra intitulada *Do amor à vida*, mediante a seguinte colocação: "[...] em minha opinião, é inteiramente possível em nossa sociedade ser um bom cristão ou um bom judeu, isto é, um ser humano movido pelo amor, sem se morrer de fome." (FROMM, 1986b, p. 36). E complementa: "[...] O que importa é o nível de competência e a coragem necessária para aderir à verdade e persistir no amor, em vez de desistir em nome de uma carreira, do sucesso à todo custo." (FROMM, 1986b, p. 36).

Para o psicanalista alemão, a essência de uma vida produtiva, espiritualmente falando [dimensão antropológica do indivíduo], se encontra na fraternidade. O ato de doar algo à outra pessoa [bens materiais ou a doação de si próprio], aprimora a tendência produtiva e biófila do doador, é uma ação renovadora para todos os envolvidos. Em sua acepção positiva [desprovida de interesses escusos], "[...] dar é a mais elevada expressão de potência. No ato de dar, experimento minha força, minha riqueza, meu poder. Essa experiência de uma vitalidade e uma potência intensificadas enchem-me de alegria." (FROMM, 2015, p. 29).

Como parte de sua educação religiosa judaica, Fromm desde a sua tenra idade se debruçou sobre os estudos da Torá e do Talmude, tendo como primeiro mestre [*Rav*], o seu avô materno Ludwig Krause. O contexto familiar de Fromm "[...] valorizava muito mais o estudo religioso do que a obtenção de lucros. Desde muito cedo, Fromm passou a ter uma visão socialista, fato este que culminou em diversas críticas à sociedade burguesa e capitalista no decorrer de suas obras." (FUNK, 2000, *apud* TOLOMELLI, 2005, p. 12).

A obra *The significance of Erich Fromm for the presente*[149] [*A relevância de Erich Fromm para a atualidade*] de coautoria entre o psicólogo Hamid Lechhad e o psicanalista Rainer Funk, nos apresenta um rico diálogo acerca de variados aspectos da vida e da obra de Erich Fromm, dentre eles a sua relação [de Fromm] com o judaísmo ortodoxo. Neste livro, Rainer Funk explicita que, a família de Fromm desejava que ele [Fromm] se tornasse um renomado rabino da comunidade judaica alemã, assim como haviam sido seus ancestrais (FUNK; LECHHAD, 2023, p. 19-20), desejo familiar este que, acabou não se concretizando. Esta questão – sobre o desejo religioso da família Fromm – é tratada de modo mais específico no libro biográfico sobre Erich Fromm, de autoria de Rainer Funk. Neste livro, Funk (1999, p. 32-36) nos adverte que, o ambiente familiar do jovem Fromm, marcado pelo dogmatismo e pela falta de autonomia, o fez buscar novos pontos de vistas sobre a tradição judaica. Assim, entre os anos de 1916 à 1921, o rabino Nehemia Anton Nobel (1871-1922) se converteria "[...] no interlocutor mais importante de Erich Fromm." (FUNK, 1999, p. 37, tradução nossa).[150]

A influência do rabino Nobel sob a religiosidade de Fromm é evidenciada pela noção de corporificação dos ensinamentos [da tradição judaica] no cotidiano, isto é, a vivência do judaísmo só se torna genuína quando é desprovida da incongruência entre discurso e práxis. Conforme nos explicita, Rainer Funk, Fromm captou três elementos principais oriundos das prédicas e das conversas pessoais com o rabino Nobel, são eles:

> [...] 1) quem anuncia ideias prospectivas deve vivê-las de boa-fé; 2) tais ideias devem assumir as autênticas questões e necessidades da pessoa e expandir as forças que pulsam na própria pessoa para responder às suas perguntas e satisfazer as suas necessidades; 3) o poder não é um meio para realizar ideias; ao contrário, elas [as ideias] são desenvolvidas pelo amor e pela compreensão, se estiverem ligadas à humildade e à justiça. (FUNK, 1999, p. 38, tradução nossa).[151]

---

[149] Um exemplar do referido livro foi gentilmente enviado pelo Dr. Rainer Funk ao pesquisador deste estudo, gesto o qual agradecemos afetuosamente. Cabe ressaltar que, a referida obra, publicada no início de 2023, foi dedicada à todos os membros da Sociedade Internacional Erich Fromm, em ocasião da celebração dos oitenta anos do seu presidente honorário, Rainer Funk.

[150] "[...] *interlocutor más importante de Erich Fromm*."

[151] [...] *1) quienquiera que anuncie ideas que miren hacia el futuro ha de vivirlas de buena fe; 2) tales ideas se deben hacer cargo de las auténticas cuestiones y necesidades de la persona y explayar las fuerzas que laten en la propia persona en orden a contestar sus preguntas y satisfacer sus necesidades; 3) el poder no constituye*

Os aspectos ressaltados no excerto supramencionado, estão relacionados à conduta existencial de um profeta, segundo a visão frommiana. Na obra póstuma intitulada *Da desobediência e outros ensaios*, Erich Fromm explicita que, uma das características fundamentais de um profeta está alicerçada na *corporificação das ideias transmitidas*. Noutros termos, "[...] aqueles que anunciam ideias – não necessariamente novas – e ao mesmo tempo as vivem podemos chamar de *profetas*." (FROMM, 1984b, p. 40, grifo do autor). Além disso, outro elemento fundamental e característico do profeta é a sua forma de comunicação e de ensinamento. Eles [os profetas] não compeliam autoritariamente, as pessoas à um modo de agir, antes disso, "[...] anunciavam a ideia de que o homem tinha que encontrar uma resposta para a sua existência e, de que, essa resposta era o desenvolvimento de sua razão e de seu amor." (FROMM, 1984b, p. 40).

Ainda no tocante à premissa do conceito de profeta sob a cosmovisão frommiana, cabe salientar outros dois aspectos essenciais que caracterizam seus ensinamentos/exortações: a humildade e a justiça. Os profetas "[...] ensinavam que a humildade e a justiça estavam inseparavelmente ligadas ao amor e à razão. Eles viviam o que pregavam. Não buscavam o poder; ao contrário, evitavam-no. Nem sequer buscavam o poder de ser profeta." (FROMM, 1984b, p. 40). Como se pode observar, para Erich Fromm, os profetas [do Antigo Testamento] eram pessoas que, não buscavam coagir ninguém, a sua mensagem era destinada à promoção da conscientização de um modo de viver baseado no amor e na razão, visando assim, uma ressignificação existencial produtiva, alicerçadas nos valores espirituais do judaísmo.

De acordo com Funk (1999, p. 38-39), o rabino Nobel sintetizava para Fromm, a essência de um profeta. A proximidade de Fromm com o rabino Nobel, se solidificou ainda mais com a formação de um pequeno *círculo de estudos judaicos*, o qual era constituído predominantemente, por jovens judeus, dentre eles: Leo Löwenthal[152] (1900-1993) e Ernst Simon[153] (1900-1988). O pequeno círculo de estudos judaicos, cuja liderança era do rabino Nobel, se tornou o precursor da chamada *Sociedade para a Educação Popular Judaica de Frankfurt* (SEPJF), instituição esta inaugurada pelo jovem rabino Georg Salzberger no final de 1919. O funcionamento da referida Sociedade, também conhecida como Centro Escolar Livre

ningún medio para realizar las ideas; más bien éstas son desarrolladas por el amor y el entendimiento si van ligados com la humildad y la justicia.

[152] Leo Löwenthal foi um conhecido sociólogo alemão que, contribuiu ativamente nas pesquisas desenvolvidas na Escola de Frankfurt.

[153] Ernst Simon entrou para o círculo de estudos de Nobel por intermédio de Erich Fromm. O elo de amizade entre Fromm e Simon [que, posteriormente, se tornou um conhecido filósofo e educador] foi nutrido por ambos, chegando ao ponto de Fromm se referir à ele como "seu mais querido amigo." (FUNK, 1999, p. 39).

Judaico (CELJ), se iniciou em 1920, tendo como seu diretor o renomado teólogo e filósofo judeu Franz Rozenzweig (1886-1929).

Conforme nos esclarece Rainer Funk, o CELJ se destinava à difusão do ensino da tradição judaica e da história do povo judeu, tendo como corpo docente um expressivo contingente de filósofos e teólogos judeus, como por exemplo: "[...] Franz Rosenzweig e Nehemia Nobel, os membros do círculo de Nobel [Erich Fromm, Leo Löwenthal, Ernst Simon, dentre outros]; Martin Buber (1878-1965), Gershom Scholem (1897-1982) e Leo Baeck (1873-1956)." (FUNK, 1999, p. 42). Neste período (1920-1923), Erich Fromm conduziu um seminário no CELJ, tendo como tema a corrente judaica conhecida como Caraísmo e, posteriormente, ministrou um curso avançado sobre o comentário de Rashi [seu antepassado paterno] sobre o livro do Êxodo (FUNK, 1999, p. 42).

Vale destacar que durante esse período, Fromm desenvolveu uma relação amistosa com o filósofo judeu Martin Buber, que lecionava na mesma instituição educacional, o CELJ. Neste período, Buber já havia publicado obras sobre o movimento hassídico, como os livros *As histórias do Rabi Nakhman* [1906] e *A lenda do Baal Shem* [1908]. Neste contexto, vale elucidar que as contribuições realizadas por Martin Buber a respeito do conhecimento do movimento hassídico seriam referenciadas e comentadas por Fromm em sua tese doutoral [1922] e, em sua obra *You shall be as gods* [E sereis como deuses], traduzida em português como *O Espírito de liberdade*, publicada originalmente em 1966.

Infelizmente, como nos sublinha Rainer Funk, a frutífera colaboração de Fromm com o rabino Nobel foi interrompida em 24 de janeiro de 1922, em decorrência da morte prematura do referido rabino. Em uma nota de falecimento, publicada em fevereiro de 1922 no jornal *Frankfurt Neue Jüdische Presse*, Fromm descreve o rabino Nobel como uma pessoa que, "[...] vivia aquilo que dizia e somente dizia aquilo que vivia. Ele nos ensinou que o amor é o vínculo que une as pessoas e nós entendemos isso porque ele nos amou. Dentro de sua humildade ele gritou como os profetas. Clamamos de dor pelo nosso líder!" (FUNK, 1999, p. 43, tradução nossa).[154] Segundo Funk (1999), o rabino Nobel era visto por Fromm como um mestre da vida, cujos ensinamentos eram permeados de amor e de humildade, atributos estes ressaltos na nota de falecimento redigida pelo jovem Fromm. Após o luto do mestre, Fromm estabeleceu contato com outro rabino, contato este iniciado durante o período de seu doutorado em filosofia cursado

[154] "[...] *vivía lo que decía y sólo decía lo que vivía. Enseñó que el amor es el vínculo del pueblo y lo comprendimos porque él nos quería. Dentro de su humildad clamaba como los profetas: Clamamos doloridos por nuestro caudillo*!".

na Universidade de Heidelberg; este mestre era chamado Salman Baruch Rabinkow (1879-1941), um carismático talmudista hassídico (FUNK, 2022, p. 129).

Segundo Funk (1999, p. 53), Erich Fromm desenvolveu uma relação muito próxima e cordial com este erudito proveniente da Rússia. Ainda segundo Funk (1999):

> [...] a proximidade de Fromm com o hassidismo se deve ao seu mestre de Talmude de Heidelberg, Rabinkow, mais do que a influência do rabino Nobel ou de Martin Buber. Com ele [Rabinkow], Fromm estudou o Likutei Amarim (as máximas reunidas) de Schneur Salman de Liadi, que fundou o hassidismo Chabad[155] no século XVIII. (FUNK, 1999, p. 55, tradução nossa).[156]

A partir das considerações expressas anteriormente, vale destacar que apesar da influência de Rabinkow, Martin Buber também se tornou um grande interlocutor da mística hassídica para Erich Fromm, amplamente citado em sua tese doutoral, mais especificamente no capítulo destinado ao movimento hassídico. Como nos elucida Rainer Funk, a relação de maior proximidade de Fromm com Rabinkow, nos anos de 1920 e 1925, se deve ao fato do talmudista hassídico possuir grande interesse na interface entre a mística e a ética judaica, elementos de grande estima para o jovem Fromm.

No prefácio do livro intitulado *Sages e saints* [*Sábios e santos*] editado por Jacob Schacter e publicado em 1987, há uma seção destinada aos relatos de pessoas que conviveram com o rabino Rabinkow e, dentre estes comentários encontra-se o de Erich Fromm, o qual destacamos no fragmento a seguir:

> [...] fui seu aluno por cerca de cinco ou seis anos e, se bem me lembro, eu o visitava naquela época quase diariamente. A maior parte do tempo foi ocupada com o estudo do Talmude, o resto com o estudo de certos escritos filosóficos de Maimônides, o Tanya do *Rav*[157], e, sobre a história judaica, além de debates relacionados à problemas sociológicos. Ele [Rabinkow] se interessou muito e foi muito útil na minha dissertação de doutorado. [...] Rabinkow influenciou minha vida mais do que qualquer outro homem, talvez, e, embora em diferentes formas e conceitos, suas ideias permaneceram vivas em mim. [...] Toda a sua influência era o seu ser, o seu exemplo, embora fosse

---

[155] A corrente hassídica Chabad foi uma grande influência no pensamento de Erich Fromm, tendo como uma de suas expressões máximas a obra *Likutey Amarim*, também conhecida como *Tanya*. Os aspectos essenciais desta corrente mística judaica e a significação realizada por Fromm [de seus ensinamentos místicos], serão abordados no tópico 2.7 deste capítulo.

[156] "[...] *La proximidad de Fromm al hasidismo se debe a su maestro de Talmud de Heidelberg, Rabinkow, más que a la influencia del rabino Nobel o de Martin Buber. Con él estudió Fromm la Likutey Amarim (las Máximas reunidas) de Schneur Salman de Liadi, en Lituania, el cual fundó en el siglo XVIII el hasidismo chabad*."

[157] Cabe evidenciar a figura do rabino Shneur Zalman de Liadi (1745-1812), conhecido também como *Rav* e Alter Rebe, sendo este, o fundador da corrente hassídica Chabad e, autor da obra *Likutey Amarim* [*Tanya*] (MINDEL, 2013, p. 13). De acordo com Funk (1999, p. 54-55), o livro *Tanya* exerceu um grande fascínio sob Erich Fromm que, manteve a referida obra em seu acervo particular durante toda a sua vida. Atualmente o exemplar do *Tanya* – que pertenceu à Erich Fromm – se encontra no *Arquivo Erich Fromm*, localizado na cidade de Tübingen, Alemanha, sob a tutela do Dr. Rainer Funk.

> o último homem a querer dar um exemplo. Ele era apenas ele mesmo. (FROMM, 1987b, p. 101-103, tradução nossa).[158]

O relato supracitado esclarece alguns elementos que nos permitem visualizar a relação de proximidade estabelecida entre Fromm e o rabino Rabinkow. Assim como seu mestre predecessor, o rabino Nobel, Rabinkow representava para Fromm a encarnação de um sábio, que não procurava doutrinar os seus alunos[159], mas instigá-los à reflexão crítica. Outro aspecto que deve ser ressaltado diz respeito à noção de corporificação das palavras pela práxis, algo de suma importância para a cosmovisão de Erich Fromm. Mais do que um discurso erudito, para o pai da psicanálise humanista, o/a educador(a) humanista deve se ater à consonância entre a fala e a ação, entre o discurso e a práxis. Para o referido autor, somente quando há congruência entre discurso e práxis, se instaura genuinamente a incorporação do saber, assimilação esta que impacta positivamente a psique do estudante. Esta noção que, trata da corporificação das palavras pelo exemplo, é sintetizada por Fromm do seguinte modo:

> [...] as ideias só têm realmente um efeito sobre o homem quando são vividas por aquele que as ensina, quando são personificadas pelo professor, quando a ideia aparece encarnada. Se uma pessoa expressa a ideia de humildade e é humilde, aqueles que o escutam compreenderão o que é humildade. Não apenas compreenderão, como também acreditarão que ele está falando de uma realidade e não apenas proferindo palavras. (FROMM, 1984b, p. 40).

As ponderações frommianas anteriores, evidenciam algo de importância crucial para o pai da psicanálise humanista: a autenticidade existencial, ideia que mais tarde nomearia uma de suas obras póstumas, nomeada de *Authentisch leben* [*A vida autêntica*, em tradução para a

---

[158] [...] *I am his student for about five or six years, and if I remenber correctly I visited him at that time almost daily. The bulk of time was occupied with studying Talmud, the rest with studying certain philosophical writings of Maimonides, the Rav's Tanya, Weiss's jewish history, and a discussion of sociological problems. He took great interest and was very helpful in my doctoral dissertation. [...] Rabinkow influenced my life more than any other man, perhaps, and althoug in diffent forms and concepts, his ideas have remained alive in me. [...] All his influence was his being, his example, althougt he was the last man to want to present na example. He was just himself.*

[159] Como nos esclarece, Rainer Funk, muitos alunos de Rabinkow se destacaram no campo da filosofia, nos estudos da religião e área da política. Dentre eles pode-se citar: "[...] Erich Fromm, Nahum Goldmann, Ernst Simon, Nahum Glatzer, Salomon Salman Rubaschoff (que mais tarde se tornaria presidente de Israel de 1963 à 1973, adotando o nome de Salman Schasar), Oskar Wolfsberg, Marcus Cohn, Fritz Gumpertz, Hermann Struck, Aaron Barth and Isaak Unna." (FUNK, 1990, p. 3, tradução nossa). "[...] *Erich Fromm, Nahum Goldmann, Ernst Simon, Nahum Glatzer, Salomon Salman Rubaschoff (who was later to become president of Israel from 1963 to 1973 under the name Salman Schasar), Oskar Wolfsberg, Marcus Cohn, Fritz Gumpertz, Hermann Struck, Aaron Barth and Isaak Unna*." Dentre estes colegas de Fromm, destacamos a figura do teólogo Nahum Norbert Glatzer (1903-1990), estudioso da história e da filosofia judaica. Na obra *O coração do homem*, Fromm cita uma passagem do livro *In time and eternity* [No tempo e na eternidade], editado por Nahum Glatzer, que diz respeito à um discurso hassídico direcionado ao arrependimento e ao perdão. Para a análise do conceito hassídico de perdão, significado por Fromm, recomendamos a leitura do nosso artigo: *Um psicanalista visita A cabana*: ponderações frommianas sobre a noção de experiência mística na obra de William P. Young, publicado na revista *Interações*, da PUC Minas.

língua portuguesa]. No paradigma frommiano, a autenticidade existencial se refere à modo desprovido de superficialidade em que, o sujeito não busca criar uma imagem idealizada de si mesmo e, nem se converte em uma "[...] vítima das forças da sugestão [oriundas das ideologias culturais]." (FUNK, 2007a, p. 11, tradução nossa).[160] No viés psicanalítico humanista, a vida autêntica, representa a capacidade do sujeito em não se conformar com os dogmas e ideológicas, é um ato de desobediência para com a doutrinação. Viver autenticamente, é antes de tudo, uma atitude diante da vida, expressa pela "[...] vontade de nascer todos os dias" (FROMM, 2007, p. 171, tradução nossa),[161] isto é, de estar receptivo à vida e, ativamente engajado no desenvolvimentos das potencialidades humanas.

Segundo Rainer Funk, a existência autêntica, permeada pela corporificação dos ensinamentos, era experienciada por Fromm na relação amistosa e de proximidade com o rabino Rabinkow. E justamente por esta relação de proximidade, Fromm pôde evidenciar o valor da humildade e do *sorriso fácil*, que segundo o psicanalista alemão, eram características de Rabinkow. Ao se referir ao seu mestre hassídico [Rabinkow], Fromm (1987b) ressalta:

> [...] nunca conheci ninguém que fosse menos consciente de si mesmo [na acepção positiva] como sendo "alguém", para não mencionar um "grande alguém". Sua humildade nada continha de sentimentalismo ou submissão; era uma humildade que só se encontra em homens cujo ego está reduzido a quase nada. [...] Ele [Rabinkow] era um homem que sempre manifestava alegria, era sempre propenso às piadas mesmo em discussões mais sérias, o seu senso de humor era constante. Essa faceta de sua personalidade pode ter tido duas origens. A primeira, era a sua personalidade; ele era um homem que amava a vida em todos os seus aspectos – pessoas e ideias. Tudo o que ele tocou, ele trouxe à vida. A outra fonte deve ter sido sua origem hassídica. Ele era um "Habadnik[162]", dotado com o senso de alegria característico da atitude hassídica em relação à vida. (FROMM, 1987b, p. 99-102, tradução nossa).[163]

Baseado no relato de Fromm, é possível visualizar a influência do rabino Rabinkow em sua cosmovisão. Como nos esclarece Rainer Funk, a citação frommiana supracitada, remonta à um escrito de Fromm [datado de 1971] referente à figura de Rabinkow e, publicado somente

---

[160] "[...] *víctima de las fuerzas de sugestión.*"

[161] "[...] *voluntad de nascer todos los días.*"

[162] O termo *Habadnik* [também grafado como *hassid chabad*] refere-se ao indivíduo adepto da corrente mística judaica conhecida como hassidismo Chabad. Na corrente hassídica Chabad, a palavra "[...] chassid tem uma conotação essencialmente mística, baseada numa definição Zoharística, 'Quem é um chassid? Aquele que trata benevolentemente com seu Criador'." (ZOHAR VILNA, 1937 *apud* MINDEL, 2013, p. 321).

[163] [...] *I have never met anyone who was less conscious of himself as being "somebody", not to mention a great somebody. His humility had nothing of sentimentality or submissiveness in it; it was a humility one finds only in men whose ego is reduced to almost nothing. [...] He [Rabinkow] was a man Always full of joy, always prone to joke even in the most serious discussion, Always with a sense of humor. This facet os his personality may have had two sources. One, his character; he was a man who loved life in all of its aspects – people and ideas. Everything he touched he brought to life. The other source may have his Hasidic background. He was a "Habadnik" with the sense of joy characteristic of the Hasidic atitude toward life*.

em 1987 (FUNK, 1990, p. 3). Como se pode perceber, o tempo não foi capaz de apagar as experiências obtidas com o mestre hassídico de Heidelberg, Rabinkow continuava vivo na memória de Fromm, através de seus ensinamentos, ensinamentos estes que, em grande medida refletiam o espírito do hassidismo: a humildade [companheira inseparável da sabedoria] e a alegria de viver[164].

Um outro aspecto do rabino Rabinkow, aludido por Fromm (1987b) é o seu viés humanístico, que se manifestava através de sua práxis educativa e de suas reflexões éticas acerca das questões sociais. Conforme nos esclarece o pai da psicanálise humanista, o rabino Rabinkow tinha a "[...] sua própria interpretação do judaísmo, [entendido] como um sistema com ênfase na igualdade, justiça e dignidade do indivíduo." (FROMM, 1987b, p. 103, tradução nossa).[165] Nestes termos, para o psicanalista alemão, as ideias socialistas [sobre a igualdade, a dignidade e a justiça social] de Rabinkow traduziam de certa maneira, a essência praxiológica dos profetas do Primeiro Testamento. No tocante à praxiologia profética do Antigo Testamento [e a sua aproximação com as ideias socialistas/humanistas de Rabinkow] Fromm (1984b) pontua que, os profetas:

> [...] não se impressionavam com o poder e falavam a verdade, mesmo que isso os levasse ao aprisionamento, ao ostracismo ou à morte. Não eram homens que se colocavam à margem e aguardavam o que aconteceria. Correspondiam a seus semelhantes porque se sentiam responsáveis: o que acontecesse com os outros aconteceria com eles. A humanidade não estava fora, mas dentro deles. (FROMM, 1984b, p. 40-41).

Para Erich Fromm, o senso de responsabilidade pela vida do outro é o alicerce pelo qual a ética judaica dos profetas se erige. Neste sentido, o que se verifica é uma ética da responsabilidade, voltada ao combate das injustiças sociais. No entendimento de Fromm, os profetas do Antigo Testamento possuem um dos mais valiosos elementos do humanismo: a consciência de que, cabe ao humano, construir o seu futuro, a partir de suas ações na vida [livre-arbítrio]. *O profeta tem o papel de agente conscientizador*, é aquele que ergue a sua voz contra as injustiças sociais, sobretudo, as injustiças cometidas contra os vulneráveis, aqueles que foram silenciados e oprimidos pelos detentores do poder. A outra faceta dessa conscientização humanista presente nos profetas do Antigo Testamento, se refere à capacidade de despertar nas outras pessoas a necessidade de *ver a realidade em sua nudez*.

---

[164] A significação frommiana dos atributos da humildade, do amor e da alegria serão abordados no tópico 2.8 deste capítulo.

[165] "[...] *his own interpretation of judaism as a system with emphasis on equality, justice, and the dignity of the individual*."

Por fim, cabe ressaltar outro aspecto humanístico de Rabinkow, relembrado por Fromm como um mestre que estimulava o pensamento crítico de seus alunos. "[...] Seu método de ensino [de Rabinkow] era sempre direcionado ao estímulo da atividade [interna] de seus alunos e não o de oferecer respostas." (FROMM, 1987b, p. 105, tradução nossa).[166] Ainda segundo Fromm (1987b), da práxis cotidiana [de Rabinkow] provinha todo o impacto de seus ensinamentos, *ele fazia o que dizia e dizia sobre aquilo que experienciava*. Esta visão congruente entre discurso e práxis fundamentou o entendimento de Fromm sobre o processo educacional, processo este que deve ser permeado pela encarnação do saber, *onde as atitudes falarão mais do que as palavras*.

A influência humanista de Rabinkow sobre a cosmovisão de Erich Fromm, também é sinalizada por Rainer Funk em seu artigo nomeado *Humanism in the life and work of Erich Fromm: a commemorative address on the occasion of his 90th birthday* [O humanismo na vida e na obra de Erich Fromm: uma alocução comemorativa em ocasião dos 90 anos de seu nascimento]. Segundo Funk (1990), o humanismo de Rabinkow era expresso em sua conduta, tratando todas as pessoas com respeito e bondade. O mestre hassídico de Heidelberg, também possuía uma visão humanística do judaísmo e dos textos bíblicos [Tanah, a bíblia hebraica, conhecida como Antigo Testamento na tradição cristã]; visão esta muita admirada por Erich Fromm e, que posteriormente seria ressignificada[167] a partir de uma leitura psicanalítica humanista (FUNK, 1990, p. 3).

Além disso, deve-se ressaltar o interesse de Rabinkow pela tese doutoral de Fromm, que, em termos gerais, analisava o *ethos* compartilhado pelo povo judeu durante a diáspora. Em seu manuscrito intitulado *The jewish roots of Erich Fromm's humanistic thinking* [*As raízes judaicas do pensamento humanista de Erich Fromm*], Rainer Funk nos explicita que a tese doutoral de Fromm, nomeada *The jewish law* [A lei judaica], "[...] examinou o significado que a lei judaica [*Halakhah*] teve na manutenção do modo de vida judaico [*ethos*]" (FUNK, 1988, p. 4, tradução nossa),[168] analisando três ramificações distintas do judaísmo da diáspora. Estas

[166] "[...] *his method in teaching was always to stimulat the activity of his pupils and not to offer answers*."

[167] Algumas destas significações e ressignificações realizadas por Fromm, podem ser contempladas na obra frommiana *O espírito de liberdade*, como por exemplo podemos citar conceito de Halakhah. Em *O espírito de liberdade*, Fromm entende a *Halakhah* como um *caminho* pautado por um "[...] modo de vida justo" (FROMM, 1975, p. 144), caminho este que "[...] leva a uma aproximação cada vez maior com os atos de Deus." (FROMM, 1975, p. 144). Na cosmovisão frommiana, a principal ênfase do pensamento religioso judaico não está associada ao conhecimento sobre Deus, mas refere-se a imitação dos atos Divinos. Isto significa que, quando uma pessoa age com compaixão e amor para com o outro, por exemplo, imita os atos Divinos [*Imitatio Dei*].

[168] "[...] *examined the signifi-cance the Jewish law had on the reception of the specific Jewish manner of life*."

três[169] ramificações judaicas, analisadas por Fromm são, respectivamente: o caraísmo, o judaísmo reformista e o hassidismo [à cada uma destas três correntes judaicas, Fromm destinou um capítulo de sua tese, sendo o último, voltado ao movimento hassídico, foco deste capítulo] (FUNK, 2022, p. 128-130).

O interesse do rabino Rabinkow pela tese doutoral de Fromm, propiciou uma espécie de coorientação [Fromm já era orientado por Alfred Weber], que de fato, se mostrou muito produtiva para ambos. Devido ao seu "[...] conhecimento profundo e completo da história judaica e das tradições intelectuais judaicas" (FUNK, 1990, p. 2, tradução nossa),[170] Rabinkow foi de grande auxílio para a estruturação da tese de Erich Fromm. Todavia, como nos adverte Rainer Funk, apesar de acumular vasto conhecimento do judaísmo [história, filosofia e mística hassídica], "[...] Rabinkow publicou apenas uma única obra importante, que trazia o título *O indivíduo e a sociedade no judaísmo*" (FUNK, 1990, p. 3, tradução nossa),[171] fato que de certa maneira prejudicou o seu reconhecimento acadêmico. De modo sucinto, a referida obra de autoria de Rabinkow, é amparada por uma interpretação humanista do judaísmo, abordando a relação indissociável entre o [indivíduo] judeu e a comunidade judaica.

Neste viés, o auxílio prestado por Rabinkow [durante a escrita da tese de Fromm] se fundamentava, principalmente em indicações de leitura e em reflexões teóricas acerca da história do judaísmo. O profundo conhecimento da tradição judaica, somado ao seu *modo hassídico de viver*, fizeram de Rabinkow – aos olhos de Fromm – uma referência ímpar, tanto para a elaboração de sua tese doutoral quanto para os seus escritos posteriores. Por fim, cabe ressaltar que a influência de Rabinkow sobre Fromm, não se limitou somente ao viés acadêmico, a impressão do mestre hassídico de Heidelberg, também impactou a sua visão [de Fromm] religiosa dos textos bíblicos (FROMM, 1975, p. 16-17).

A interpretação [e as ressignificações psicanalíticas] que Fromm realiza das passagens bíblicas em várias de suas obras se ampara sob o pressuposto do *humanismo radical*[172].

---

[169] Devido ao foco de nossa pesquisa, não trataremos das outras duas correntes judaicas [caraísmo e judaísmo reformista] abordadas por Fromm em sua tese doutoral. Neste sentido, nos concentraremos na influência do movimento hassídico, compreendido como elemento religioso estruturante da espiritualidade humanista.

[170] "[...] *deep and thoroughgoing knowledge of Jewish history and Jewish intellectual traditions*."

[171] "[...] *Rabinkov published only a single major work, which bore the title 'The Individual and Society in Judaism'*."

[172] O termo frommiano *humanismo radical* não deve ser compreendido como uma atitude inconsequente e/ou permeada pelo fanatismo, como é o caso da expressão *radicalismo religioso*. No paradigma psicanalítico frommiano, o humanismo radical está associado à um modo de ver, compreender e agir no mundo. Isto é, se configura como uma *filosofia engajada*, cujos pressupostos se encontram nas potencialidades humanas para viver e disseminar o bem. Neste caso, a *leitura humanista radical* das passagens bíblicas objetiva evidenciar aspectos éticos e/ou místicos, não se tratando de uma análise teológica dos mesmos (FROMM, 2013, p. 38-39). Noutra terminologia, a análise humanista frommiana dos textos bíblicos é, antes de tudo, pautada pelo discurso ético (*outsider*) e, não por um discurso êmico (*insider*).

Segundo o pai da psicanálise humanista, a interpretação humanista radical refere-se à "[...] uma filosofia global que ressalta a unidade da raça humana, a capacidade que tem o homem de desenvolver suas forças e chegar à harmonia interna e ao estabelecimento de um mundo pacífico." (FROMM, 1975, p. 17). Neste sentido, a interpretação frommiana dos textos bíblicos, dos tratados do Talmude ou das estórias hassídicas, sempre procura evidenciar *o protagonismo do ser humano*: o seu livre-arbítrio [escolha entre o bem e o mal, entre a vida e a morte]; a expansão de seus poderes ou a paralisação dos mesmos; a utilização da razão e do amor a fim de impactar positivamente a vida de outras pessoas e, por fim, estabelecer uma união harmoniosa com o mundo.

Ou seja, na interpretação frommiana – que não se baseia no discurso teológico – as atitudes humanas [expressas em textos bíblicos, místicos, dentre outros] sempre são o objeto de análise e de destaque, pois sinalizam o grau de independência e de conscientização psíquica alcançada pelos indivíduos de um determinado contexto sócio-histórico (FROMM, 1975, p. 65). Como nos pontua Rainer Funk, vários aspectos do judaísmo foram revisitados e significados por Fromm, a partir da influência que Rabinkow exerceu sobre ele. Dentre estes aspectos vale citar: o amor ao próximo, a amor à todos os seres viventes, a conquista da liberdade, dentre outros (FUNK, 1988, p. 5).

Em suma, analisando tanto o relato de Fromm sobre a sua experiência enquanto aluno de Rabinkow – expressa no prefácio de *Reminiscenses of Shlomo Barukh Rabinkow* [*Reminiscências de Shlomo Barukh Rabinkow*] – quanto os comentários supramencionados de Rainer Funk, fica evidente que a admiração de Fromm pelo mestre hassídico de Heidelberg está atrelada não só ao seu conhecimento talmúdico, místico e humanístico, mas principalmente, pela sua forma de interação com as outras pessoas. O seu modo de agir [de Rabinkow] corporificava os seus ensinamentos. Para Fromm (1987b), o bom humor e a humildade de Rabinkow eram sinais externos de sua personalidade e, encarnavam a essência dos grandes mestres hassídicos de outrora.

Como nos pontua Funk (1999, p. 54-55), essa mescla de qualidades positivas experienciadas no vínculo de proximidade entre ambos [Fromm e Rabinkow], fomentou em Erich Fromm um grande interesse sobre a mística hassídica, cujo essência era de cunho popular. Ou seja, o hassidismo polonês visava alcançar os judeus de baixo poder aquisitivo e, desprovidos de erudição, instaurando uma mudança positiva no seu contexto social/material e espiritual (FROMM, 1975, p. 119). Dando continuidade à influência do hassidismo na cosmovisão de Erich Fromm, o próximo tópico, se destinará à apresentação da gênese do

hassidismo, aclarando elementos biográficos do rabino Israel ben Eliezer – o fundador do hassidismo –, que, posteriormente foram disseminados na filosofia hassídica.

2.2 Baal Shem Tov[173], a história de uma convocação: considerações sobre a gênese do movimento hassídico do séc. XVIII

Em sua tese doutoral em filosofia[174], defendida em 1922 na Universidade de Heidelberg, sob a orientação de Alfred Weber[175], Erich Fromm empreendeu no quarto capítulo [da referida tese] uma análise do movimento hassídico, tendo como um de seus principais teóricos referenciais o filósofo Martin Buber. O viés analítico de Fromm, em sua tese, parte do pressuposto do *ethos* instituído pelo movimento hassídico, perscrutando o contexto social da comunidade judaica polonesa do séc. XVIII. O psicanalista alemão, ressalta em sua tese que, o período precedente à disseminação da *hassidut*[176] foi marcado por grandes desolações – materiais e espirituais – que, atingiram às comunidades judaicas da Polônia e da Ucrânia, em grande parte devido às perseguições antissemitas violentas, conhecidas como *pogroms*[177]. Segundo Fromm (2022), no período "[...] de dez anos (1648-1658), cerca de 250,000 judeus foram assassinados. Os que permaneceram caíram na pobreza e na opressão; as comunidades –

[173] Primeiramente optamos por apresentar a gênese do hassidismo, utilizando como autor secundário Martin Buber, sendo este [Buber] uma referência teórica para Fromm, presente em sua tese doutoral e em seus escritos posteriores, como é o caso da obra frommiana *O espírito de liberdade*. Desse modo, o último tópico deste capítulo, apresentará em maior profundida, as considerações de Fromm acerca do movimento hassídico, sublinhando as significações realizadas pelo referido psicanalista humanista, dentre elas: as noções de humildade, de amor, de alegria e de ensinamento com alma.

[174] A tese doutoral de Fromm, intitulada *The jewish Law: a contribuition to the sociology of the jewish diáspora* [*A lei judaica: uma contribuição sociológica da diáspora judaica*] foi traduzida e publicada pela primeira vez na língua inglesa em 2022, em comemoração ao centenário de sua conclusão. Um cópia física desta publicação foi gentilmente enviada pelo Dr. Rainer Funk ao pesquisador deste estudo.

[175] Em uma carta enviada à Alfred Weber (1869-1958) [irmão do também sociólogo Max Weber], datada de 23 de dezembro de 1955, Erich Fromm expressou a sua gratidão ao seu orientador, dizendo as seguintes palavras: "[...] estudar com você foi para mim uma das experiências mais frutíferas da minha vida, não só pelo que aprendi, mas também pela impressão [efeito produzido no ânimo do outro] e exemplo de sua personalidade." (FROMM, 1955, *apud* FUNK, 1999, p. 53, tradução nossa). "[...] *el estudiar com usted fue para mí una de las experiencias más fructíferas de mi vida, no sólo por lo que aprendí sino también por la impresión y el ejemplo de su personalidad*."

[176] *Hassidut* é o termo hebraico usado para designar o hassidismo e, refere-se ao "[...] conjunto de princípios e observações que determina a vida do *hassid* [adepto do hassidismo]." (BUBER, 2012, p. 663).

[177] O termo *pogrom* é oriundo da língua russa, significa literalmente: *destruir com violência*. O referido termo é frequentemente associado à perseguição de um determinado grupo étnico e/ou religioso, neste caso refere-se à ataques antissemitas. De acordo com Fromm (2022), a situação política e financeira favorável dos judeus poloneses [do séc. XVII) provocou nos cossacos (povo originário do sudeste europeu) um forte sentimento de hostilidade que, mais tarde ocasionaria nos massacres antissemitas [*pogroms*] orquestrados pelo líder cossaco Hetman Khmelnytsky (1595-1657), conhecido por sua crueldade e ódio ao povo judeu (FROMM, 2022, p. 106).

e com elas, a vida espiritual e cultural – foram destruídas." (FROMM, 2022, p. 107, tradução nossa).[178]

Além da devastação socioeconômica e cultural ocasionada pelos *pogroms*, perpetrados em meados do séc. XVII, as comunidades judaicas remanescentes da Ucrânia e da Polônia se encontravam em um estado espiritual lastimável, desprovido de esperança. E justamente neste cenário de desolação, muitos judeus acabaram por abraçar as ideias do falso messias Sabatai Tzvi[179] (1625-1676); ideias estas que prometiam "[...] redenção neste tempo de grandes necessidades, mas que na verdade, só trouxeram um horrível desapontamento." (FROMM, 2022, p. 107, tradução nossa).[180]

De acordo com Fromm (2022), o contexto sociocultural das comunidades judaicas da Ucrânia e da Polônia, daquela época, era permeado pelo forte temor da destrutividade antissemita, sentimento este que, foi agravado pela frustração com o movimento do falso messias Sabatai Tzvi. Conforme nos explicita Erich Fromm, o pseudomessianismo sabatiano foi fortemente descreditado por grande parte das comunidades judaicas, devido à conversão de Sabatai Tzvi ao islamismo; conversão esta realizada devido às ameaças do sultão turco. Diante desta situação, Sabatai Tzvi, acabou "[...] mudando seu nome para Mehemed Effendi e desposando uma mulher turca." (FROMM, 1975, p. 118). Entretanto, como nos adverte o pai da psicanálise humanista, houverem outros falsos messias, que tentaram se aproveitar da esperança messiânica judaica [principalmente nesta época marcada pelos *pogroms*], propagando discursos ilusórios, repletos de promessas vazias. Neste viés:

> [...] embora Sabatai Tzvi tivesse sido o mais significativo de todos os falsos messias, não foi o último. Seu sucessor imediato foi Michel Cardozo (1630-1706), marrano converso que se proclamou messias. Sua carreira terminou ao ser morto por um sobrinho. Na Alemanha, Mordecai de Eisenstadt (1650-1729); na Turquia, Jacó Quendo; e finalmente na Galícia (Polônia), Jacob Frank (1726-1771) – todos se proclamaram messias, para findar tão miseravelmente quanto os seus predecessores. (FROMM, 1975, p. 119).

---

[178] "[...] *ten years (1648-1658), around 250,000 jews had been murdered. Those who remained fell into poverty and oppression; the communities – and with them, the spiritual and cultural life – were destroyed."*

[179] Como nos elucida o filósofo Gershom Scholem, o movimento sabatianista [1665-1666], cuja cerne estava erigida pelo arquétipo messiânico atribuído à Sabatai Tzvi, foi amplamente difundido nas comunidades judaicas da diáspora por Natã de Gaza (1644-1680)], considerado *o profeta do messias*. "A grande força histórica deste novo messianismo [sabatianismo] nasceu no dia em que Natã descobriu que Sabatai Tzvi, este estranho pecador, asceta e santo que sonhara ocasionalmente com sua missão messiânica, era na realidade o Messias, e tendo-o descoberto, converteu-o no símbolo de um movimento e a si próprio em seu porta-estandarte." (SCHOLEM, 1972, p. 299). Posteriormente, ocorreu o declínio do sabatianismo, advindo da "[...] renúncia ao judaísmo e adoção do islamismo [por parte de Sabatai Tzvi], quando conduzido à presença do sultão turco." (SCHOLEM, 1972, p. 292).

[180] "[...] *redemption in this time of greatest need, but in reality only brought about horrible disappointment*."

A lista de pseudomessias aludida por Fromm anteriormente, ressalta que, os momentos de crise e, de desespero experienciados pelo povo judeu foram propícios para o aparecimento de figuras pseudomessiânicas[181], que tinham como objetivo primordial se tornarem objeto de forte admiração [do povo judeu]. Referindo-se ao falso messias, o líder do movimento sabatiano, Gershom Scholem nos pontua que: "[...] Sabatai Tzvi era psiquicamente um homem doente" (SCHOLEM, 1972, p. 293), diagnóstico[182] este que passou despercebido pela maioria da população daquele época. Em grande parte, esta incapacidade de enxergar a doença psíquica do supracitado falso messias, se devia ao estado de desespero experienciado naquele período, desespero este que acabou prejudicando a percepção e o julgamento de muitos judeus.

Ao retomar a sua análise sobre o movimento sabatiano, Fromm (2022) destaca a fragilidade social e emocional das comunidades judaicas da Ucrânia e da Polônia em meados do séc. XVII. Segundo o nosso autor, este período foi permeado por uma profunda preocupação e pela tristeza, tanto sob o viés socioeconômico como no tocante à dimensão espiritual. Conforme nos adverte Fromm (2022), o pseudomessianismo sabatiano:

> [...] prometia a redenção do povo por meio de um profeta. Na Ucrânia, o anseio religioso do povo criou a ideia de redenção de cada indivíduo – e, portanto, da comunidade – através do poder e da força do sentimento religioso de cada indivíduo. A mesma causa – o desejo de superar a terrível miséria social – que deu origem ao falso caminho do pseudomessianismo, também abriu caminho para a ascensão do hassidismo, que se tornaria um dos maiores fenômenos da história judaica. (FROMM, 2022, p. 108, tradução nossa).[183]

O fragmento supramencionado salienta a situação existencial das comunidades judaicas da Polônia e da Ucrânia durante o final do século XVII. Neste cenário sócio-histórico e cultural,

---

[181] Em sua obra *O espírito de Liberdade*, na nota de rodapé de número cem, Erich Fromm relembra a contribuição de Martin Buber sobre o tema do pseudomessianismo. Nas palavras do psicanalista alemão: "[...] Martin Buber muito se esforçou em chamar a atenção do leitor ocidental para essa literatura [a respeito do contexto pseudomessiânico]." (FROMM, 1975, p. 119). A citação anterior, corrobora com a nossa ideia primordial, na qual, entendemos que, Buber foi uma grande influência teórica para Fromm, tanto no que diz respeito aos movimentos pseudomessiânicos quanto ao movimento místico hassídico.

[182] Na contemporaneidade, sob o prisma de manuais diagnósticos de transtornos mentais [como é o caso do DSM-5], este tipo de autoafirmação messiânica, é considerada como pertencente ao escopo dos delírios de grandeza de cunho religioso (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014, p. 87), sendo um dos mais conhecidos o *Complexo de Messias*, no qual o indivíduo acredita veementemente ser um enviado de Deus, o agente salvador de uma comunidade ou até mesmo do mundo. Todavia, como sabemos, naquele contexto sócio-histórico dos séculos XVII e XVIII, não havia nenhum tipo de entendimento científico/psicológico que, pudesse aclarar este estado de coisas à população judaica, fato que, potencializou uma forte crença em figuras messiânicas como foi o caso de Sabatai Tzvi.

[183] [...] *promised the redemption of the people though a prophet. In Ukraine, the religious longing of the people created the idea of the redemption of each individual – and thus of the community – through the power and strength of each individual´s religious feeling. The same cause – the longing to overcome appalling social misery – that had given birth to the false path of pseudo-messianism also paved the way for the rise of hassidism, which would become one of the greatest phenomena in jewish history.*

o povo judeu enfrentava dois tipos de aflições: 1) a privação de recursos financeiros/materiais e, 2) o enfraquecimento do sentimento religioso [oriundo da frustração com o falso messias]. No entanto, como nos esclarece Fromm (2022), estas adversidades não impediram o florescimento de um novo movimento religioso/místico de *cunho popular*, a saber, o hassidismo polonês do séc. XVIII, criado pelo rabino Israel ben Eliezer (aprox. 1690-1760), também conhecido como Baal Shem Tov[184] (O Mestre do Bom Nome). Neste viés, antes de nos aprofundarmos nos ensinamentos hassídicos, iremos tratar, em nosso próximo subtópico, da figura de Baal Shem Tov. Esta análise biográfica do pai do hassidismo é, ao nosso ver, fundamental para a compreensão dos valores espirituais que for, primeiramente experienciados e, posteriormente inseridos, por Baal Shem Tov em seu movimento místico.

2.2.1 Rabino Israel Ben Eliezer, o Baal Shem Tov: breves considerações sobre a vida[185] do fundador do hassidismo polonês

Na introdução de sua obra *A lenda do Baal Shem*, Martin Buber pontua que a figura do rabino Israel ben Eliezer sempre esteve envolta em lendas e em contos fantásticos, narrativas características do movimento hassídico. Como nos adverte o referido filósofo, a cerne do hassidismo repousa na lenda não como método dissociativo da realidade humana, mas para frisar, através da linguagem simbólica, o valor de atributos humanos como a simplicidade, a resiliência, a compaixão, dentre outros elementos. Além disso, Buber (2003), ressalta que o movimento hassídico se configura, antes de tudo, em uma renovação espiritual judaica que, em grande medida combateu os males causados pelas promessas ilusórias do falso messias Sabatai Tzvi.

Segundo a cosmovisão buberiana, o ensinamento hassídico representa "[...] o anúncio do renascer. Nenhuma renovação do judaísmo é possível se não carregar dentro de si os elementos do hassidismo. A lenda hassídica é o corpo do ensinamento, seu mensageiro, seu signo ao longo do caminho do mundo." (BUBER, 2003, p. 15). A essência do ensinamento hassídico, como nos adverte Martin Buber, encontra a sua força motriz na linguagem simbólica,

---

[184] De modo a padronizar a nomenclatura utilizada em nosso estudo, adotaremos a escrita *Baal Shem Tov*, para evitar certas variações linguísticas adotadas em outras obras. Esta escolha se fundamenta, sobretudo, por esta ser a forma pela qual, Erich Fromm se refere ao fundador do movimento hassídico do séc. XVIII em sua tese doutoral e, em seus escritos posteriores.

[185] Vale destacar que, Erich Fromm não apresentou em nenhuma de suas obras, uma biografia breve de Baal Shem Tov; sendo assim, este subtópico utilizará as contribuições de Martin Buber e de Zalman Hilsenrad, a fim de aclarar a trajetória de Israel ben Eliezer [nome anterior ao seu desvelamento como Baal Shem Tov], abordando assim, algumas de suas práticas religiosas [de Israel ben Eliezer] que, posteriormente foram incrementadas no movimento hassídico.

presente nas estórias fantásticas disseminadas inicialmente por Baal Shem Tov e, posteriormente, pelos seus sucessores, os mestres hassídicos (*tzadikim*[186]). Os contos fantásticos se tornaram um dos principais meios de divulgação dos valores do hassidismo [*Simchá* (Alegria), *Anavá* (humildade), *Ahavá* (amor), dentre outros] (BUBER, 2003, p. 45-51), por esta razão, ocupam um espaço tão importante na história desse movimento místico polonês do séc. XVIII.

Diante deste contexto, acerca dos valores defendidos pelo hassidismo, uma ponderação deve ser aclarada: os valores hassídicos possuem estreita ligação com o seu fundador, o rabino Israel ben Eliezer. A preocupação, do referido criador do hassidismo polonês, com os judeus desprovidos de erudição e de bens materiais é advinda de sua própria história de vida, a qual foi permeada por privações materiais na infância e juventude, constatação que nos ressalta a origem humilde de Israel ben Eliezer. De acordo com Hilsenrad (2017, p. 23), Israel ben Eliezer nasceu aproximadamente em 1690 (E. C), na cidade de Okup, localizada na Ucrânia. Seu pai, o rabino Eliezer, era o líder espiritual de uma pequena comunidade judaica nesta cidade. Ainda em sua infância, por volta de seus oito anos de idade, seu pai [rabino Eliezer] adoeceu gravemente.

Conforme nos adverte Martin Buber, o rabino Eliezer, em seus derradeiros sopros de vida, solicitou que chamassem seu filho, o pequeno Israel, e lhe deu o seguinte aviso, antes de falecer:

> [...] Meu filho, o Adversário há de confrontá-lo no início, no decurso e no término; na sombra do sonho e em carne viva. Ele é o abismo por sobre o qual você precisa voar. Haverá tempos em que você descerá como um raio em seu último esconderijo e, diante de seu poder, ele se dispersará como uma tênue nuvem; e haverá tempos em que ele o envolverá com brumas de espessa escuridão e você deverá resistir em solidão. Mas, estes e aqueles tempos irão desaparecer e você será o vencedor em sua alma. Por saber que sua alma é um minério que ninguém pode triturar e, somente Deus pode fundir. Por isso, não tema o Adversário. (BUBER, 2003, p. 57).

A última exortação do rabino Eliezer, procurava preparar o pequeno Israel para os momentos de perseguição que ele enfrentaria no futuro, perseguições estas decorrentes de sua mensagem religiosa que, seria propaganda pelo movimento hassídico. Vale destacar que o termo *Adversário,* grafado com letra inicial maiúscula, duas acepções distintas. A primeira está

[186] Na língua hebraica, o termo *tzadik* (plural: *tzadikim*) se refere à uma pessoa boa e justa, detentora de um bom caráter. No movimento hassídico, *tzadik* designa o posto de liderança hassídica, "[...] exemplificado pelo Baal Shem [Tov] e seus sucessores, o *tzadik* é o homem em cuja vida e ser a Torá está encarnada. O *tzadik* é o homem que está mais determinado que os outros a devotar suas energias à tarefa da salvação pertencente a todos os homens e em todos os tempos e, cujos poderes, purificados e unificados, estão dirigidos para essa única meta." (BUBER, 2003, p. 200-201).

associada à noção de uma personalidade/atitude negativa de um indivíduo [não um ente maligno] nomeada de Satã[187], que tem como função "[...] acusar, opor e prejudicar" outra pessoa (ESTEVES, 2018, p. 268). A segunda, destacada na passagem bíblica de Jó[188] (1, 6-12), se encontra associada à Satã, adquirindo assim, um novo significado: *o de um ente subordinado às ordens de Deus*. De acordo com Esteves (2018), na passagem bíblica de Jó, Satã, é representado como um ente, cuja função se destina à "[...] acusar, opor e prejudicar os seres humanos, não é o princípio do Mal, mas sim membro da corte celestial que nada faz sem o consentimento e a vontade de Deus (RUSSEL, 1991, p. 194 *apud* ESTEVES, 2018, p. 272).

A partir destas colocações, o uso do termo Adversário [grafado em inicial maiúscula por Martin Buber], nos aponta que o rabi Eliezer, o pai de Baal Shem Tov, referia-se tanto à pessoas contrárias à sua missão terrena [grupos opositores ao hassidismo] quanto à um ente sobrenatural [Satã], que iria, no futuro criar obstáculos e testes[189] a fim de "[...] medir sua força com o mensageiro precoce" (BUBER, 2003, p. 58), aquele que viria a ser conhecido como Besht (acrônimo de Baal Shem Tov), o disseminador da *hassidut*.

Entretanto, cabe esclarecer que, além dos desafios que iriam ser perpetrados pelo inimigo sobrenatural – segundo a previsão do rabino Eliezer –, o futuro Besht também iria se deparar com adversários de carne e osso, advindos de ramificações judaicas anti-hassídicas. Corroborando com esta perspectiva, a respeito das ramificações anti-hassídicas, Gershon Scholem salienta os desafios enfrentados por Baal Shem Tov e seus seguidores [os *hassidim*[190]], sublinhando os *maskilim* como um dos principais grupos opositores do hassidismo do séc. XVIII. Os *maskilim* – conhecidos como opositores racionalistas do hassidismo – representavam

---

[187] Na língua hebraica, a nomenclatura *Satan*, possui o sentido de "[...] opor, obstruir ou acusar, sendo [posteriormente] traduzida para o grego como '*diabolos'*, 'adversário', que passou para o latim como '*diabolus*', ao alemão '*teufel'*, e ao inglês como *'devil'*, que denota, portanto, 'o oponente'. (RUSSEL, 1991, p. 185 *apud* ESTEVES, 2018, p. 268).

[188] Nas passagens bíblicas referentes ao Antigo Testamento [Bíblia Hebraica], utilizaremos a versão do Tanah – acrônimo formado pela divisão do texto massorético: Torá (Pentateuco), *Neviim* (Profetas) e *Ketuvim* (Escritos) – em sua edição bilíngue português-hebraico, publicado no Brasil pela editora Sêfer.

[189] Um dos primeiros testes realizados pelo Adversário, se encontra no conto hassídico intitulado *O lobisomem*, na qual Satã [com a permissão de Deus] retira o coração de um jovem que se transformava em lobisomem e, coloca no lugar o seu próprio coração demoníaco, a fim de, ceifar a vida do jovem Israel Ben Eliezer (BUBER, 2003, p. 59).

[190] Conforme nos esclarece Martin Buber, [...] na linguagem bíblica, *hessed* é a amantíssima bondade de Deus para com a Sua Criação, mas também o amor sincero e devotado do homem a Deus e a seus semelhantes. Somente neste sentido abrangente pode o *hassid* [na forma plural: *hassidim*] significar pio. No judaísmo pós-Exílio surgiram, repetidas vezes, grupos de pessoas que se denominavam *hassidim.* Tinham em comum o fato de que desejavam consumar seu pietismo, a sua relação com o Divino, na vida terrena. Esse esforço se manifesta em especial no movimento hassídico fundado por Baal Shem Tov. (BUBER, 2003, p. 192). Em poucas palavras, no contexto hassídico, o termo *hassid* – assim como sua forma plural, *hassidim* – se refere à pessoas que aderiram ao movimento hassídico, são os discípulos de um *tzadik* [mestre hassídico].

o movimento *haskalá*, cujo essência se fundamentava em uma espécie de *iluminismo judaico* (SCHOLEM, 1972, p. 328), que condenava à disseminação de ensinamentos místicos judaicos.

Retomando a breve biografia de Baal Shem Tov, Buber (2003) explicita que, após a morte do rabino Eliezer, o pequeno Israel, na idade de cinco anos, se tornou um órfão – sua mãe, de nome Sara, também já havia falecido – e, assim, "[...] as pessoas devotas da comunidade [judaica] tomaram a si o cuidado do menino pelo amor que haviam tido por seu pai. E, quando chegou o devido momento, enviaram-no à escola." (BUBER, 2003, p. 58). Ainda segundo o referido autor, o pequeno Israel não gostava da estrutura física da escola, achava um espaço apertado e barulhento, e este descontentamento o levava, em várias ocasiões, à fugir para a floresta, "[...] onde se deliciava entre as árvores e os animais e se movia confiante na verde mata sem o menor temor pela noite e pelo clima." (BUBER, 2003, p. 58).

Em sua obra biográfica nomeada *Rabi Israel ben Eliezer*, Zalman Hilsenrad evidencia que, em sua juventude, o jovem Israel se debruçava sobre o estudo da Torá e do Talmude, fato que deixava o seu professor "[...] maravilhado com os seus progressos. Em poucos dias [após sua matrícula no Talmude Torá local], ele aprendeu a ler e a rezar como um adulto." (HILSENRAD, 2017, p. 40). Após os estudos dos textos sagrados, acompanhados pelo professor, o jovem Israel sempre que possível, se dirigia à floresta próxima ao seu povoado, "[...] sentava-se ao pé de uma árvore, ou sobre a grama, e revisava os trechos da Torá que tinha acabado de estudar." (HILSENRAD, 2017, p. 41). Mediante a análise dos fragmentos supramencionados, tanto na obra de Buber quanto no livro de Hilsenrad, verifica-se o apreço de Israel ben Eliezer pelo estudo dos textos sagrados do judaísmo, a Torá escrita e a Torá Oral [Talmude], assim como, o seu amor pela natureza.

Ainda em sua mocidade, o viés místico de Israel começou a se manifestar mediante a sua percepção de *unicidade entre todas as coisas*; na pureza das matas ele encontrava serenidade e, um sentimento de harmonia com o todo. Em seus momentos de interação com a natureza, ele: [...] observava as árvores, ouvia o canto dos pássaros e meditava. [...] Através do mundo da natureza, [Israel sentia] que todas as folhas das plantas crescem e vivem, e, que, Deus, que criou tudo, também sustenta tudo o que vive." (HILSENRAD, 2017, p. 41).

Um dos grandes elementos característicos do hassidismo é a sua visão e a sua relação com a natureza[191], que neste viés religioso, representa um local de contemplação e meditação

[191] O uso do termo natureza, no contexto hassídico, refere-se à um local desprovido da interferência humana, como as florestas e tudo aquilo que as integra [fauna e flora]. Ademais, vale frisar que, desde os primórdios da tradição judaica, o humano é visto como um parceiro de Deus na criação, sendo então, o homem responsável pelo cuidado da natureza, perspectiva que nos leva à uma especificidade humana: o seu livre arbítrio para o bem ou para o mal, para a preservação e cuidado com a natureza ou para a sua destruição (GLASMAN, 2001).

com Deus. Como nos elucida, o rabino Aryeh Kaplan[192], para os *tzadikim* [mestres] e seus *hassidim* [discípulos], o contato com a natureza instaura um contexto mais favorável ao estudo dos textos sagrados, e, inclusive, oportuniza uma conexão mais profunda com o Criador. Retomando à noção de conexão do jovem Israel com a natureza, deve-se explicitar que, o seu viés místico começava a aflorar.

Após finalizar o seu período de estudos na escola Torá local, o jovem Israel, aos seus dozes anos de idade, empregou-se como assistente de professor da sua antiga escola. A sua tarefa principal estava relacionada à "[...] conduzir os garotos de suas casas à escola e às suas casas novamente." (BUBER, 2003, p. 58). Com o passar do tempo, com o intuito de que, as crianças pudessem experienciar o deleite da natureza, o jovem Israel começou a inserir no trajeto [entre as casas dos alunos e a escola], pequenos desvios da rota original, passando por dentro da floresta localizada nas redondezas da escola. O efeito desses desvios diários [pela floresta] culminou em um novo estado de ânimo nas crianças. "[...] os meninos não mais curvavam suas pálidas e pesadas cabeças como antes. Exultavam e carregavam flores e ramos verdes nas mãos. Em seus corações ardia a devoção." (BUBER, 2003, p. 58). O *ardor da devoção*, sentido pelas crianças, posteriormente, foi assimilado pelo hassidismo como um de seus elementos essenciais, a saber, o *Hitlahavut*[193], definido por Martin Buber como *o abrasamento, um ardor do extâse de sentir* (BUBER, 2003, p. 23).

O sentimento de abrasamento [*Hitlahavut*], evocado na passagem em que as crianças conduzidas por Israel ben Eliezer, se encontravam exultantes, demonstra que a práxis empreendida pelo futuro Besht, procurava extinguir o estado de desamparo e de tristeza dos meninos, estado este proveniente da pobreza material e espiritual daquela comunidade judaica polonesa pós-pogrom. Corroborando com esta ideia, Buber (2003) ressalta que o *Hitlahavut* infunde na pessoa – que dele experiencia – um senso de libertação do "[...] sofrimento e de tudo o que é opressivo." (BUBER, 2003, p. 25) e complementa: "[...] o homem no fervor do êxtase rege a vida, e nenhum acontecimento externo que penetra em seu reino pode perturbar sua inspiração." (BUBER, 2003, p. 25). Em termos sucintos, o *Hitlahavut* caracteriza um *entusiasmo espiritual*, advindo de um estado de união com o mundo superior, que, por sua vez, reverbera em um estado de harmonia existencial.

---

[192] Aryeh Kaplan (1934-1983), foi um renomado rabino que, dedicou grande parte de suas obras aos temas da meditação e a sua relação com a mística judaica.

[193] Segundo o teólogo judeu Arthur Green, "[...] *Hatlahavut* [também grafado como *Hitlahavut*] significa 'entusiasmo' ou 'êxtase'. Geralmente se refere a um estado alcançado durante a oração, embora os mestres hassídicos às vezes relatem que também pode acontecer fora da oração." (GREEN, 2012, tradução nossa). *"*[...] *Hatlahavut* means 'enthusiasm,' or 'ecstasy'. It generally refers to a state reached within prayer, though Hasidic masters sometmes report that it can happen outside prayer as well."

De acordo com Hilsenrad (2017), após deixar o cargo de assistente de professor, Israel ben Eliezer, se aprofundou nos estudos da Torá e do Talmude, tendo como local preferido a floresta próxima de sua comunidade. E, foi justamente nesta floresta, durante as suas preces matinais, que o jovem Israel visualizou um homem venerável, o qual ele [Israel] acreditava ser um dos trinta e seis *tzadikim nistarim*[194] [justos ocultos]. Após se apresentar ao rabino misterioso de barbas brancas, o jovem Israel começou a estudar com ele o Talmude. Ao terminar o estudo, Israel não se despediu daquele homem idoso e desconhecido, pelo contrário, o seguiu. "[...] Eles viajaram juntos, de aldeia em aldeia, de cidade em cidade. A medida que iam viajando, o velho Rebe estudava a Torá com ele [Israel], e dividiam o alimento que conseguiam." (HILSENRAD, 2017, p. 45).

Passado algum tempo, o velho rabino e o jovem Israel, chegaram à uma pequena cidade, ocasião em que, o mestre ancião disse à Israel que, iria deixá-lo com um grande sábio daquela região, este sábio era o rabino Meir. Diante deste contexto, Israel ben Eliezer concordou com a proposta e se tornou um discípulo do rabino Meir, por cerca de quatro anos. Foi durante este período [de quatro anos como discípulo] que o jovem Israel começou a notar que, seu mestre, recebia uma grande quantidade de visitantes em sua simplória cabana, visitantes estes que não vinham até ele [Meir] para estudar a Torá. Ao analisar de modo mais atento as tais visitas, Israel descobriu que, aqueles homens [visitantes], se disfarçavam de forasteiros e operários para colocar em prática uma missão em comum:

> [...] acender nos corações do povo [judeu] o desejo de atingir o que há de melhor e mais nobre na humanidade usando a doçura da nossa Torá. Para atingir esse objetivo, auxiliando os pobres e os doentes com ajuda material; inspiravam-lhes a fé em Deus; ensinavam a nosso povo perseguido e desanimado como aproximar-se de Deus por meio das orações sinceras e do amor ao nosso povo, que deve manifestar-se em atos de amável generosidade. Israel ben Eliezer tinha 14 anos de idade quando se tornou membro sênior desses *tzadikim nistarim* (sociedade secreta dos justos), cujos nobres feitos eram conhecidos somente por eles mesmos. (HILSENRAD, 2017, p. 45-46).

As considerações supramencionadas, sublinham um dos momentos de maior importância na vida do futuro pai do hassidismo [que neste período ainda não havia se revelado como Baal Shem Tov], a sua participação como *tzadikim nistarim*, cuja práxis expressa a

[194] Erich Fromm, em sua obra *Espírito de liberdade*, ao tratar do diálogo estabelecido entre Deus e Abraão [e a súplica do referido patriarca para que Deus poupasse as cidades de Sodoma e Gomorra, caso houvessem no mínimo dez justos], ressalta a ideia bíblica de um *núcleo de pessoas justas*, necessárias para a preservação da vida no mundo. Segundo o nosso autor, esta mesma concepção judaica está presente "[...] na ideia talmúdica de 'trinta e seis justos', cuja existência em cada geração é necessária para a sobrevivência da humanidade." (FROMM, 1975, p. 27).

Imitatio Dei[195], a Imitação dos Atos Divinos. Ao direcionar o seu olhar e a sua energia vital nesta missão [de ajudar os desemparados], o jovem Israel sentiu que estava cumprindo um dos derradeiros e mais preciosos conselhos de seu pai, o rabino Eliezer, que lhe disse antes de falecer: "[...] 'meu filho, não temas ninguém, jamais, nem a nada neste mundo; teme somente a Deus com todo o teu coração e todo o teu ser, ama a cada um e a todos de nosso povo...grava bem e lembra-te sempre das minhas palavras!'." (HILSENRAD, 2017, p. 39). Na visão do filósofo Shmuel Ettinger, a preocupação de Israel ben Eliezer com a população judaica de baixo poder aquisitivo remetia em grande medida, à sua própria história de vida: se tornou órfão aos cinco anos de idade, era "[...] de origem humilde, e, bem cedo na vida trabalhou em diferentes ocupações." (ETTINGER, 1971, p. 11).

As ações do jovem Israel, enquanto um *tzadikim nistarim*, eram orientadas sob o aspecto de ajuda material e de animo espiritual. A sociedade secreta destes tzadikim, entendiam que a privação material de recursos básicos para a vida, como: a alimentação, a saúde e a educação, prejudicavam o estado de ânimo espiritual do povo judeu da Ucrânia e da Polônia naquele período. Como forma de ação contra a pobreza material, os *tzadikim nistarim,* em muitas ocasiões doavam dinheiro à judeus desafortunados, para que, estes pudessem abrir um pequeno negócio [comércio] ou para que investissem em plantações, lavouras, dentre outros trabalhos. O objetivo principal dos *tzadikim nistarim* era promover uma *ferramenta de sustento* para que as famílias desafortunadas pudessem sair da situação de pobreza, criando assim, uma rede de apoio comunitário, em que as famílias mais abastadas pudessem auxiliar aqueles que ainda não haviam conquistado a sua independência financeira.

Segundo Hilsenrad (2017), devido aos seus esforços e ao seu entusiasmo contagiante, Israel ben Eliezer se tornou um dos mais participativos *tzadikim nistarim*. Neste período de sua juventude, mais especificamente na idade de dezesseis anos, o jovem Israel iniciou os seus estudos sobre a Cabala, conhecida como "[...] a interpretação e abordagem mística" (HILSENRAD, 2017, p. 46) da tradição judaica.

Após alguns anos de trabalho com os *tzadikim nistarim,* o jovem Israel se tornou *bahelfer* [assistente de professor da tradição judaica] da cidade Brody, na Ucrânia. Neste período, Israel se dedicou ao ensino das crianças judias, as quais "[...] os pais tinham negligenciado sua educação religiosa. A elas, ele costumava relatar as belas histórias do

[195] De acordo com a interpretação humanista de Erich Fromm, a *Imitatio Dei* está interligada à ações humanas que visam a liberdade e a disseminação da solidariedade. Em outras palavras, "[...] libertar os acorrentados, alimentar os famintos, ajudar os desajudados, são normas sempre repetidas de ação adequada, pregadas pelos profetas." (FROMM, 1975, p. 58 *apud* COTTA, 2021, p. 46).

Chumash [Pentateuco], de Moshé Rabenu [Móises nosso Rabino], de como Deus nos deu a Torá no Monte Sinai, dos Profetas e dos Sábios do Talmude." (HILSENRAD, 2017, p. 46). Ainda neste período[196], os *tzadikim nistarim* elegeram o futuro Besht como seu líder, ocasião em que Israel direcionou os seus esforços e o de seus companheiros, ao encontro das "[...] pessoas não instruídas e sofridas da época, trazendo-as de volta para o campo da Torá. Até no menor dos movimentos dos judeus ele via uma oração ao Criador e, em cada suspiro judeu, o anseio pela *teshuvá* [arrependimento], o retorno à Deus." (HILSENRAD, 2017, p. 52).

Como se pode perceber, o jovem Israel já disseminava em seus afazeres – como auxiliar de professor, líder do *tzadikim nistarim* e, posteriormente, como diretor de centros de estudos judaicos –, elementos que seriam a base da *hassidut*, como: a humildade, a alegria, o arrependimento genuíno, dentre outros. Outra questão importante a ser ressaltada está associada ao seu método preferido para disseminar os valores judaicos: *a transmissão oral por meio de estórias*. Como nos relembra Martin Buber em sua obra *Histórias do Rabi*, a contação de estórias foi um dos meios pelos quais Israel ben Eliezer, disseminou valiosos ensinamentos judaicos para as pessoas que não possuíam erudição. Esse método era, em outras palavras, uma forma acessível de se comunicar e, ao mesmo tempo, de promover o encantamento sobre os indivíduos que estavam vivendo na pobreza espiritual, afastados do caminho da Torá.

As estórias contadas por Israel ben Eliezer e, por seus *hassidim*, visavam sobretudo, atiçar as centelhas divinas presentes em cada ouvinte, centelhas estas que as vezes se encontravam apenas adormecidas, esperando algo que as despertasse. Aí jaz o poder da narrativa hassídica, pois, "[...] a narração é mais que reflexão: a essência sagrada que ela testifica continua vivendo nela. O milagre narrado adquire nova força." (BUBER, 2012, p. 11-12). Reiterando a premissa sobre os *efeitos positivos instaurados pela narrativa hassídica*, Buber (2012) menciona que, certa vez:

> [...] Um rabi, cujo avô fora discípulo do Baal Shem Tov, foi convidado a contar uma história. Disse ele: "Uma história deve ser narrada de tal forma que, em si mesma, ela constitua auxílio." E contou: "Meu avô era paralítico. Certa vez pediram-lhe que contasse uma história sobre seu mestre. E ele pôs-se a contar como o santo Baal Shem costumava saltitar e dançar enquanto rezava. Ao contar a história, meu avô ergueu-se, a narrativa o arrebatou sobremaneira e, sem perceber, pôs-se a saltitar e a dançar, como seu mestre fizera. A partir daquele momento curou-se de sua paralisia. É assim que se conta uma história!" (BUBER, 2012, p. 12).

[196] Nesta etapa de sua vida, Israel ben Eliezer, também exercia o cargo de diretor do estabelecimento dos *chadarim* [Escola elementar para crianças judias] para os meninos e das *yeshivot* [centro de estudos dedicados à Torá e ao Talmude] para os rapazes em centenas de comunidades judaicas. (HILSENRAD, 2017, p. 52).

O fragmento buberiano supramencionado, nos adverte sobre os efeitos positivos que uma narrativa mística – no caso a hassídica – pode causar em uma pessoa. A questão que Buber (2012) nos evidencia não diz somente ao milagre da cura exterior [da paralisia], mas sobretudo, no que diz respeito à *cura interior*. Uma das peculiaridades do hassidismo reside justamente na premissa de uma devoção ardente e, em *ensinamentos com alma* (BUBER, 2012, p. 30).

De acordo com Buber (2012), no período de pré-revelação de sua missão como pai da *hassidut* – contexto no qual, Israel ben Eliezer ainda permanecia como líder dos *tzadikim nistarim* e, desenvolvia o ofício de assistente de professor –, ocorreu um grande acontecimento na vida do jovem Israel, que influenciaria fortemente o futuro movimento hassídico: o acesso à escrituras cabalísticas herdadas do rabino Adam Baal Shem[197] (BUBER, 2012, p. 85-86). Os manuscritos cabalísticos foram entregues à Israel ben Eliezer pelo filho do rabino Adam; este último, acabou fixando residência na cidade de Okup, onde se casou e se tornou companheiro de estudos do futuro Besht. Ao saber da profundidade das escrituras cabalísticas, o jovem Israel solicitou ao filho do rabino Adam, que, mantivesse estas questões em segredo, a fim de evitar honrarias, que poderiam afetar seu desenvolvimento espiritual[198] [de Israel]. O filho do rabino Adam concordou, e solicitou à Israel que o ajudasse na interpretação daqueles ensinamentos místicos, pedido que lhe foi concedido.

Segundo Buber (2012), durante esta época de estudos, o filho do rabino Adam demonstrou uma grande ânsia pelo conhecimento oculto das escrituras, chegando ao ponto de propor à Israel ben Eliezer, a convocação do Príncipe da Torá [anjo que representa a Torá no âmbito celestial], para assim aprender com ele os segredos não revelados da Torá. Israel ben Eliezer consentiu, realizando para este propósito jejuns e rezas de *Shabat*[199] à *Shabat*. Todavia,

---

[197] Cabe frisar que o rabino Adam, conhecido na cidade Imperial de Viena, como Baal Shem, antecede a figura de Baal Shem Tov, o Besht. De acordo com Buber (2012), o rabino Adam era chamado Baal Shem, "[...] porque conhecia o segredo do nome inteiro de Deus e sabia pronunciá-lo de modo a obrar, com seu auxílio, as coisas mais estranhas, mas principalmente, curar pessoas no corpo e na alma." (BUBER, 2012, p. 86). Segundo Hilsenrad (2017), certo dia, ao se isolar em uma caverna para meditar e orar, o rabino Adam encontrou uma série de manuscritos de cunho cabalístico, e, posteriormente, antes de falecer, solicitou ao seu filho que, os entregasse [os manuscritos] ao filho do rabino Eliezer, de nome Israel, que residia na cidade Okup (HIlSENRAD, 2017, p. 53-54).

[198] Segundo Hilsenrad (2017), no entendimento de Israel ben Eliezer, o reconhecimento e as honrarias, podem se tornar elementos prejudiciais à progressão espiritual de uma pessoa, quando ela não nutre, em seu interior, a humildade de coração. Neste contexto específico [de sua juventude], o jovem Israel temia que, os enobrecimentos dirigidos à sua pessoa, pudessem torná-lo uma "[...] presa fácil da vaidade e da arrogância, tão detestadas por Deus." (HILSENRAD, 2017, p. 60).

[199] Na tradição judaica, o *Shabat* [sétimo dia da semana] representa o dia do descanso, o quarto dos dez mandamentos outorgados ao profeta Moisés no Monte Sinai (Êx 20, 7). O *Shabat* dura "[...] do pôr-do-sol da sexta-feira até o pôr-do-sol do sábado, muitos judeus devotos encerram seu trabalho antes do início do *Shabat* e, depois de tomarem o banho ritual e vestirem um traje festivo, preparam-se em silenciosa meditação para receber a 'noiva' ou a 'rainha'. [...] O simbolismo da 'noiva' está presente no cântico que o coro entoa, 'Vem, amado meu, encontrar a tua noiva; vamos dar as boas-vindas ao *Shabat*." (BUBER, 2003, p. 197). Em sua interpretação humanística do *Shabat*, Erich Fromm explicita que, "[...] o *Shabat* simboliza um estado de união entre o homem

devido a impureza espiritual [ambição pelo poder do conhecimento] do filho do rabino Adam, em vez do Príncipe da Torá, quem lhes apareceu foi o Anjo da Morte, que decretou a morte de ambos, de Israel e do filho do rabino Adam. Só lhes restava uma condição de salvamento, sendo esta aludida por Israel ben Eliezer: "[...] ficar em vigília, acordados à noite toda, estudando e rezando" (HILSENRAD, 2017, p. 64), e, assim, fizeram. Quando estava quase amanhecendo, o filho do rabino Adam não consegui dominar o efeito do sono e morreu em seguida.

Após este trágico episódio, os moradores de Okup, começaram a prestar honrarias ao jovem Israel, fato que o fez deixar sua terra natal. Nesta ocasião, ao se instalar em Brody [outra cidade da Ucrânia], Israel se casou[200] com Hana, filha do rabino Efraim e irmã do rabino Gershom, aquela que nas palavras de Jacob Guinsburg "[...] seria seu par na vida e na lenda." (GUINSBURG, 1971, p. 38). Hana esteve presente durante a revelação de Israel [desvelamento de sua missão como *tzadik*, líder dos *hassidim*], sendo sua companheira até o fim de sua vida. De acordo com Hilsenrad (2017), aos trinta e seis anos, Israel ben Eliezer teve sua revelação: "[...] a sua missão nesta existência era trazer uma luz nova e instilar um espírito renovado em nosso povo [judeus], usando uma nova abordagem, um modo de vida que chamamos *hassidut*." (HILSENRAD, 2017, p. 77).

Conforme nos sublinha Martin Buber, após desenvolver inúmeros ofícios, Israel ben Eliezer, com a ajuda de seu cunhado, o rabino Gershom, se tornou dono de uma estalagem localizada perto do rio Prut [Ucrânia], que servia de pousada para viajantes (BUBER, 2012, p. 93). Perto de sua estalagem, havia também uma gruta, onde Israel se debruçava [durante seis dias da semana, no *Shabat* ficava em casa] sobre os estudos da Torá e realizava as suas rezas devocionais. Quando um hóspede chegava em sua estalagem, sua esposa Hana, se dirigia à gruta a fim de avisá-lo, e ele [Israel] prontamente, vinha atender o viajante, oferecendo-lhe uma refeição e um local para repouso.

---

e a natureza" (FROMM, 1975, p. 157) e, complementa: "[...] na tradição judaica não é o trabalho que representa o valor supremo, mas o repouso, o estado que não visa a outro objetivo que o de ser plenamente humano." (FROMM, 1975, p. 158).

[200] Em algumas versões biográficas de Baal Shem Tov, é citado que ele [o Besht] se casou duas vezes. Segundo Hilsenrad (2017), devido a admiração que a comunidade judaica de Okup sentia por Israel ben Eliezer [conhecido naquela época como o jovem *shamash*], "[...] arranjaram um *shiduch* [articulação coletiva que objetiva o encontro entre homem e mulher de modo que venham a se casar] para o *shamash* [responsável pelos estudos/serviços na sinagoga] de 19 anos de idade." (HILSENRAD, 2017, p. 62). Como se pode perceber, o nome e a origem da primeira esposa de Besht não são mencionados pelo autor supracitado, a ênfase recai no curto período desta primeira união matrimonial, devido ao falecimento da jovem esposa de Israel ben Eliezer. Em outras obras consultadas sobre a vida de Besht, nem mesmo o primeiro casamento é mencionado. Na obra buberiana, *Histórias do rabi*, por exemplo, nos é relatado que o casamento do jovem Israel ocorre com a irmã [de nome Hana] de um conhecido rabino da cidade de Brody, o rabino Guershon de Kitov, não mencionando em nenhum momento que, aquele era o *segundo casamento* de Israel ben Eliezer (BUBER, 2012, p. 87).

Ainda segundo Buber (2012), em certa ocasião, em uma *terça-feira*, um dos discípulos do rabino Gershom [cunhado de Israel] passava pela região a fim de encontrar-se com seu mestre na cidade de Brody. Como a viagem era longa e cansativa, decidiu descansar um pouco na hospedaria de Israel. Após servir uma refeição ao discípulo de seu cunhado e, preparar os cavalos do mesmo para a continuidade da viagem, Israel lhe perguntou: "[...] E se passásseis aqui o *Shabat*? – O hóspede sorriu das palavras tolas. Porém, mal viajara meia milha, quebrou-se uma das rodas do carro; não era possível consertá-la de imediato, e ele teve de voltar e passar a noite na hospedaria." (BUBER, 2012, p. 93). E assim foi se sucedendo, sempre ocorria algum tipo de empecilho que impedia a viagem do discípulo do rabino Gershom, não lhe restando outra alternativa senão passar o *Shabat* na hospedaria.

Em seguida a narrativa nos revela que, após voltar de suas preces na gruta, Israel chegou na hospedaria [que também abrigava em suas dependências, a casa de Israel e Hana] e saudou o hóspede dizendo: "[...] viste como, no final das contas, passastes mesmo o *Shabat* aqui?" (BUBER, 2012, p. 94). Após realizar suas preces iniciais, Israel pediu ao hospede que fizesse a benção do vinho e, posteriormente, interpretasse os ensinamentos da Torá. O hóspede, sendo uma discípulo do renomado rabino Gershom, e, por desconhecer a sabedoria de Israel, "[...] explicou, por alto, o conteúdo da seção semanal[201] [da Torá]." (BUBER, 2012, p. 94). Naquela mesma noite, após finalizado o momento de interpretação e, de reflexão da *parashá*, "[...] a última [noite] antes do dia em que se completava o trigésimo sexto ano da vida do Baal Shem, do céu lhe veio a mensagem de que se esgotara o tempo em que devia manter-se oculto." (BUBER, 2012, p. 94). No meio desta noite, o hóspede [discípulo do rabino Gershom] acordou e visualizou um grande fogo arder na lareira, correu até lá, mas ao chegar na lareira viu que, "[...] o que tomara por fogo, era uma luz intensa. Uma grande luz branca escapava da lareira e enchia a casa. O homem recuou e caiu sem sentidos. Tendo-o feito voltar a si, disse-lhe o Baal Shem: – Não devemos olhar para o que não nos é destinado." (BUBER, 2012, p. 94).

A narrativa hassídica prossegue ressaltando que, no dia seguinte, logo pela manhã do sábado, Israel ben Eliezer andou pela casa entoando canções místicas e, no fim da tarde, rezou junto com o seu hóspede a oração da tarde. Em seguida, o então desvelado Baal Shem Tov, "[...] falou e revelou ensinamentos que ninguém jamais ouvira." (BUBER, 2012, p. 94). Após experienciar todos estes momentos de profunda conexão espiritual com Baal Shem Tov, o

[201] Em termos gerais, na tradição judaica, o estudo da Torá é dividido em cinquenta e quatro seções/porções semanais, as *parashot* [plural de *parashá*], porções estas que, auxiliam a leitura completa da Torá no intervalo de um ano. Geralmente, o início da leitura anual da Torá ocorre na festa de *Shimchat* Torá [festa da Alegria da Torá] e, finaliza na mesma festa do outro ano, completando assim, um ciclo anual de estudos (HALPERN, 2020, p. 14).

discípulo do rabino Gershom, ao chegar na cidade de Brody e, antes mesmo de ir ao encontro de seu mestre, dirigiu-se à comunidade daquela cidade e, lhes disse tudo o que aconteceu durante aquele *shabat*, acrescentado:

> [...] – Perto de vós habita uma grande luz. Seria justo irdes ter com ela, e a trazerdes para a cidade. – Foram e encontraram o Baal Shem Tov adiante da aldeia, junto ao bosque. Com galhos construíram-lhe um assento e puseram-no nele, e ele lhes falou palavras de ensinamento." (BUBER, 2012, p. 95).

O fragmento supracitado, culmina na revelação de Israel ben Eliezer, que após uma mensagem divina, sai de sua ocultação aos trinta e seis anos de idade, sendo conhecido a partir de então como Baal Shem Tov. Como nos explica Martin Buber, existiram outros Baal Shem, mas só um Baal Shem Tov. Baal Shem significa o Mestre do Nome, ou seja, daquele que conhece os nomes secretos de Deus [como foi o caso do rabino Adam Baal Shem] e, com este conhecimento oculto, realiza *coisas estranhas e miraculosas*. Já o termo atribuído à Israel ben Eliezer, Baal Shem Tov, refere-se "[...] como designação geral, um homem em que o povo confia, o 'confidente' do povo." (BUBER, 2012, p. 29). É em outras palavras, um homem que, [...] a partir de sua relação com o divino, vive para e com seus próximos." (BUBER, 2012, 29). Em síntese, após os relatos do discípulo do rabino Gershom, à população da cidade de Brody acolheu Israel ben Eliezer como o seu *tzadikim*. Após a sua revelação, o Besht inaugurou um movimento religioso popular que, seria conhecido como uma das grandes correntes da mística judaica: o hassidismo polonês do séc. XVIII, aspecto que será tratado no tópico a seguir.

2.3 Servir a Deus com alegria[202]: o movimento beschtiano e os aspectos essenciais da vida dos *hassidim*

Inicialmente, no que concerne ao movimento hassídico, é de suma importância atentar para as ponderações de Gershom Scholem referentes à diferenciação do hassidismo alemão da Idade Média e do hassidismo polonês de meados do século XVIII. São dois movimentos homônimos da mística judaica, mas, de períodos cronológicos e características distintas.

[202] Em sua obra *Ter ou ser?*, Erich Fromm pontua que, "[...] o movimento hassídico, cujo lema 'Serve a Deus com alegria' [Sl 100, 2], criou uma forma de viver na alegria que era um dos seus elementos mais importantes." (FROMM, 2014, p. 123). Na filosofia hassídica, a alegria deve ser imbuída na prática das *mitzvot* [mandamentos] e, nos demais serviços direcionados à Deus. De modo sintético, no contexto hassídico, a alegria também contribui para o fortalecimento da inclinação para o bem [*yetzer tov*] de uma pessoa. Em termos analógicos: "[...] quando uma pessoa está feliz e cheia de energia, pode superar sua inclinação para o mal. No entanto, quando ela está triste, com a energia reduzida, mesmo que seja espiritualmente forte, seu *yetzer hará* [inclinação para o mal] pode facilmente controlá-la." (MAJESKI, 2015, p. 2).

Segundo o autor, o "[...] hassidismo polonês e ucraniano dos séculos XVIII e XIX nada tem a ver com o hassidismo medieval na Alemanha. O novo hassidismo foi fundado pouco antes dos meados do século XVIII pelo famoso santo e místico Baal Shem Tov." (SCHOLEM, 1972, p. 327).

Corroborando com diferenciação entre estes dois movimentos homônimos, Martin Buber, em seu livro *A lenda do Baal Shem*[203], sublinha que o movimento hassídico difundido pelo Rabi Israel ben Eliezer (1700-1760), o Baal Shem Tov, procurava trazer uma renovação para a dimensão espiritual do judaísmo, através de uma mística voltada à classe do povo judeu que não dispunha de grande erudição dos saberes talmúdicos. De acordo com o nosso autor, o núcleo central do hassidismo girava em torno do mestre hassídico [*tzadik*] e de seus discípulos [*hassidim*] em comunhão com o *povo simples* (BUBER, 2012, p. 24-25). Dito de outra forma:

> [...] os *tzadikim* necessitavam da massa do povo, e a massa do povo precisa dos *tzadikim*; sobre sua inter-relação repousa a realidade hassídica. E, destarte, aquele "descer de sua altura" não constitui verdadeira queda. Ao contrário: "quando o *tzadik* serve a Deus, sem, no entanto, dar-se ao trabalho de ensinar a massa do povo, ele cai de sua altura", diz o Rabi Nachman de Bratzlav[204]. (BUBER, 2012, p. 24-25).

A partir das considerações expressas anteriormente, é possível verificar um dos pilares que sustentam o movimento hassídico: a sua inter-relação com o povo desprovido de erudição e, em grande parte, destituído de recursos financeiros. A preocupação de Baal Shem Tov com as pessoas vulneráveis socialmente, é advinda de sua própria história de vida, de suas privações materiais na infância. Como nos pontua, o rabino Nissan Mindel, apesar de sua fama e, de ter atraído ao seu movimento muitos eruditos judeus, como o próprio Dov Ber de Mesritsch [O grande Maguid], o Baal Shem Tov "[...] permaneceu como um mestre popular, sem nunca ter

---

[203] Em sua tese de doutorado em filosofia e, de modo específico, no capítulo destinado ao movimento hassídico, Fromm utilizou-se de uma revisão bibliográfica baseada quase que exclusivamente nas obras de Martin Buber, dentre elas cabe citar: *A lenda do Baal Shem*, *As histórias do rabi Nakhman*, *The Great Maggid and his sucession* [*O grande Maguid e a sua sucessão*, obra não traduzida para o português], dentre outras.

[204] De acordo com Buber (2000), o bisneto do Besht, o rabino Nachman de Bratzlav (1772-1810) representa um dos grandes expoentes do hassidismo. Tamanha foi sua influência que, após sua morte, seus discípulos não escolheram outro *tzadik* (mestre). Os *hassidim* de Nachman, continuaram se amparando nos ensinamentos de seu mestre, fato que acabou instaurando a criação de uma nova corrente hassídica: o *hassidismo de Bratzlav*. Assim como seu bisavô, Nachman tinha um forte apreço pela natureza [local em que realizava suas preces e meditações] e, ensinava os valores da *hassidut* por intermédio de contos/estórias. Para o rabino Nachman, era imprescindível que os ensinamentos hassídicos fossem acessíveis ao *homem simples*, e tendo isto em mente, ele se utilizava do discurso narrativo e simbólico de estórias. Na visão de Nachman, as estórias "[...] deviam ser as vestes dos ensinamentos. A elas cumpria 'despertar'." (BUBER, 2000, p. 56). Despertar este, originado pela reflexão intima do ouvinte e, que, se manifesta em sua percepção e ação no mundo exterior. Um dos principais representantes desta linha hassídica na atualidade é o rabino Shalom Arush, que dissemina os ensinamentos de Nachman de Bratzlav em seus livros. Dentre as publicações hassídicas do rabino Shalom Arush, vale destacar: *O jardim da emuná* e *Portões do agradecimento*.

perdido o contato com as massas. Por esta razão, ele [o Besht] fez pleno uso de parábolas, metáforas e aforismos, com os quais foi capaz de convencer a muitos da profunda doutrina em termos simples." (MINDEL, 2013, p. 21). Entre as suas máximas mais expressivas sobre a simplicidade e a sua relação com devoção à Deus, o Besht assinalou que: "[...] entre o povo simples e sincero a presença de Deus é mais evidente." (MINDEL, 2013, p. 23). A referida máxima beshtiana, nos evidencia um dos aspectos centrais da mística hassídica*: o encontro com Deus não se dá pelo intelecto, mas através da sinceridade e da alegria de coração* (MINDEL, 2013, p. 22).

Em termos gerais, o hassidismo, enquanto um movimento místico popular polonês do séc. XVIII, visava promover o desenvolvimento material e espiritual do povo judeu. Esse desenvolvimento dual – material e espiritual –, era entendido por Besht como algo inseparável, pois a falta de recursos financeiros prejudicava o aprimoramento educacional das pessoas. Para Baal Shem Tov, o êxito no âmbito material não deveria ser um fim, mas um meio. Na cosmovisão do fundador da *hassidut*, os recursos financeiros, facilitam o acesso à educação formal e religiosa, condição que possibilita o progresso material [socioeconômico] e espiritual de uma pessoa, impactando diretamente em sua comunidade. A comunidade hassídica [daquela época] era estruturada na ajuda mútua – aspecto incorporado dos *tzadikim nistarim* –, sendo assim, a premissa religiosa apregoava a primazia do *nós* sobre o *eu*. A fraternidade entre os *hassidim* e o povo simples, era o alicerce do movimento hassídico.

No âmbito material, assim como fazia em sua juventude – quando era membro da sociedade secreta dos *tzadikim nistarim* –, o Besht difundia entre o povo, a ideia da partilha, da ajuda mútua, que propiciava o desenvolvimento da comunidade. Esta mensagem beshtiana sobre a necessidade da *gemilut hassadim* [prática de atos de bondade], é expressa na seguinte máxima atribuída ao Baal Shem Tov: "[...] uma alma pode descer do Céu para viver neste mundo material por setenta, oitenta anos, com um único propósito de fazer uma boa ação [à uma outra pessoa], materialmente ou espiritualmente." (MINDEL, 2013, p. 23). Ainda de acordo com os ensinamentos hassídicos, "[...] ajudar não é virtude, porém uma artéria da existência" (BUBER, 2003, p. 50), artéria pela qual a vida do *tzadik* e de seus *hassidim* fluía em comunhão com o povo.

Na esfera espiritual, Baal Shem Tov elencava aspectos essenciais para o desenvolvimento da alma, dentre eles: a humildade, o amor e a alegria. De acordo com Mindel (2013), por intermédio de uma metáfora, o Baal Shem Tov advertia que, assim como a terra, pisada por muitos e detentora de grandes tesouros, "[...] cada judeu, mesmo o mais humildade dos humildes, contém grandes *tesouros espirituais*, que precisam apenas ser trazidos à tona."

(MINDEL, 2013, p. 23, grifo nosso). E dentre estes tesouros espirituais, o Besht evocou "[...] as virtudes simples que encontrava inerentes no povo comum: fé, sinceridade, humildade, amor e benevolência [atos de bondade]. Ele instigava o cultivo e o exercício destas características pelas *palavras e ações*." (MINDEL, 2013, p. 23, grifo nosso). Na visão beshtiana, os referidos tesouros espirituais não se encontravam fora da pessoa, mas dentro, em seu interior, necessitando somente de um exercício pessoal, para que eles [os tesouros espirituais] pudessem ser desvelados.

Na visão de Baal Shem Tov, os três *tesouros espirituais* essenciais para o desenvolvimento da alma – a humildade, o amor e a alegria – sustentam a vida dos *hassidim* e são por eles propagados ao povo, à comunidade da qual fazem parte. De acordo com a filosofia hassídica, cada um destes tesouros espirituais se encontram presentes [mesmo que em pequena porcentagem] no âmago do ser de cada pessoa. Sendo assim, um dos principais objetivos do hassidismo se refere ao fortalecimento do âmbito espiritual daqueles que se encontram desanimados, desprovidos do êxtase ardente [*Hitlahavut*], o estado de união com o mundo superior (BUBER, 2003, p. 24).

2.3.1 A virtude da humildade

Segundo os ensinamentos do Besht, o primeiro destes tesouros espirituais é a humildade (BUBER, 2003, p. 45), virtude indispensável para o aperfeiçoamento espiritual. No prefácio da obra *O caminho dos justos* [*Messilat Iesharim*] de autoria do cabalista Moshe Chaim Luzzatto (1707-1746), o rabino Raphael Shammah evidencia que, "[...] várias ideias e abordagens do *Messilat Iesharim* foram desenvolvidas por importantes líderes hassídicos." (SHAMMAH, 2002, p. 12). Dentre as ideias expressas em *O caminho dos justos*, ressaltamos o capítulo vinte e dois, dedicado à virtude da humildade [*Anavá*]. Na obra supracitada, a essência da humildade "[...] consiste em a pessoa não se dar, por quaisquer motivos que sejam, excessiva importância a si própria. Ela [a pessoa] é oposta ao orgulho, e o que produz é também, evidentemente o oposto. Uma análise revelará que *a humildade depende da mente e da ação*." (LUZZATTO, 2002, p. 143, grifo nosso).

No hassidismo, a humildade representa uma simetria entre o pensamento [reconhecimento de suas limitações] e a práxis [detestar o autoritarismo, fugir de honrarias e dedicar respeito à todas as pessoas] (LUZZATTO, 2002, p. 143-146). Estas ideias referentes à virtude da humildade, apresentadas em *O caminho dos justos*, foram tratadas como ensinamentos de suma importância para a vida dos *hassidim*, pois, para eles, *a humildade é uma*

amiga inseparável da sabedoria [*chochmá*], "[...] como está dito (Provérbios 1, 5): Que o sábio escute e aumentará o seu saber." (Pv 1, 5 *apud* LUZZATTO, 2002, p. 150). Isto significa que, para escutar o outro, a fim de aprender com ele, é necessário uma postura de humildade.

O hassidismo também dissemina a noção de que, a sabedoria é adquirida nas experiências da vida. Assim, para a *hassidut, o sábio é aquele que aprende com todos*[205] *e, com tudo a sua volta, aplicando estes conhecimentos em sua própria vida*. A referida ponderação hassídica sobre a sabedoria é baseada na seguinte passagem bíblica do livro dos Salmos [*Tehilim*]: "Mais percepção que meus mestres alcancei, pois Teus estatutos vivo a estudar." (Sl 119, 99). A passagem bíblica expressa anteriormente e, amplamente disseminada no hassidismo, estabelece que, a sabedoria se desenvolve mediante uma postura pautada pela humildade, cuja síntese se encontra na máxima: *Sempre haverá algum saber desconhecido, sempre haverá algo novo a se aprender sobre os ensinamentos sagrados*.

Para Martin Buber, a humildade – na acepção *Schiflut*[206] – é vista como um elemento fundamental na vida dos *hassidim*, elemento este que, perpassa a noção da singularidade humana. Nos termos do nosso autor: "[...] todo homem deve saber e considerar que, em suas qualidades, ele é único no mundo e que ninguém igual a ele jamais viveu, pois nunca antes existiu alguém como ele, senão não seria preciso que ele existisse" (BUBER, 2003, p. 46). A noção de singularidade e a sua relação com a humildade está associada à ideia de que, "[...] cada pessoa deve aprender a sua qualidade especial e aperfeiçoá-la. Só tornando-se inteiro e único pode o homem reentrar no seio de Deus." (PFEFFER; DAHER, 2008, p. 45). Na cosmovisão buberiana, o indivíduo detentor do atributo da humildade, compreenderá que, "[...] não é um todo, mas uma parte. Por mais puro e mais perfeito que seja, tão mais intimamente ele sabe que é uma parte e tão mais ativamente agita-se nele a comunidade da existência. Esse é o mistério da humildade." (BUBER, 2003, p. 46).

---

[205] Um dos aforismos judaicos mais conhecidos a respeito da inter-relação entre a sabedoria e humildade é atribuído ao tanaíta [mestre talmudista] Shimon ben Zomá, "[...] que dizia: Quem é sábio? Aquele que aprende com cada um, pois foi dito: 'De todos os meus mestres recebi ensinamentos e os seus preceitos eram minha meditação." (BUNIN, 1998 *apud* GORODOVITS; FRIDLIN, 2018, p. 5). Assim, percebe-se que os mestres hassídicos utilizaram-se da referida máxima em seus ensinamentos, salientando que, podemos aprender com todos os que estão ao nosso redor, tanto na imitação de práticas positivas [condizentes com a bondade] quanto nos aspectos negativos, os quais devemos evitar.

[206] Pfeffer e Daher (2008), pontuam que é possível encontrar na língua hebraica duas acepções distintas de humildade: *Schiflut* e *Anivut*. A primeira [*Schiflut*] tem o sentido de inferioridade em relação aos outros, a segunda [*Anivut*] seria a ausência de autoglorificação na medida em que a pessoa reconhece que suas qualidades são uma dádiva divina. A humildade à qual o texto faz referência é a primeira. Somente através da *Schiflut* o homem pode rebaixar e esmagar sua *alma animal* e permitir que a luz de sua *alma divina* irradie por todo o seu ser. (PFEFFER; DAHER, 2008, p. 46, grifo nosso). Os conceitos de alma animal e de alma divina serão elucidados no subtópico 2.7.1 deste capítulo.

O mistério da humildade reside no encontro entre duas almas humanas, ocasião em que o indivíduo sente o outro como a si mesmo e vice-versa. Em síntese, esta colocação encontra a sua definição sob a figura do *homem humilde*, que "[...] mora em cada ser e conhece cada um de seus hábitos e virtudes. Por ninguém ser para ele 'o outro', sabe intimamente que, dentro de cada um, deverá haver algum valor escondido." (BUBER, 2003, p. 48). Diante destas ponderações, pode-se dizer que, na concepção hassídica, a humildade propicia o desenvolvimento da sabedoria, a consciência que, em cada pessoa "[...] reside um tesouro inestimável que não existe em nenhum outro" (BUBER, 2003, p. 48), e, por isso, cada vida é inestimável e única. Neste sentido, a humildade propicia um dupla conscientização: 1) o reconhecimento que, todas as pessoas são detentoras de algum tipo de qualidade; 2) a necessidade de receptividade à singularidade humana, postura associada à *escuta acolhedora*, que, por sua vez, favorece o desenvolvimento da sabedoria. De acordo com filosofia hassídica, uma conduta humilde, também nos proporciona uma melhor compreensão sobre o valor da vida humana, percepção esta que desemboca no segundo elemento indissociável da vida dos *hassidim*: o amor.

2.3.2 A virtude do amor

No hassidismo a capacidade de amar é compreendida como uma atitude primordial da existência, é somente através do amor que, uma pessoa consegue tocar a alma do outro. Ademais, de acordo com os ensinamentos hassídicos, o amor representa uma recordação de uma *vivência celestial*[207]. Neste sentido, o amor na concepção hassídica, adquire um viés místico praxiológico que, deve contemplar o amor aos animais, à natureza e à tudo o que é vivo. Ao discorrer sobre o ato de amar, sob o ponto de vista da filosofia hassídica, Buber (2003) nos evidencia que:

[207] De acordo com Buber (2003), na visão hassídica, o amor expresso [em ações] no mundo terreno está associado à uma concepção de afinidade espiritual. O hassidismo, através de sua perspectiva mística, concebe que todas as almas humanas são provenientes de uma fonte espiritual celestial, o *Gan Eden* [Paraíso]. Nas palavras de Martin Buber, essa vivência celestial [no *Gan Eden*] e a sua relação com o amor expresso no mundo terreno, se dá pela recordação de uma relação espiritual anterior. Isto é: "[...] aqueles que estavam um junto ao outro no Paraíso, e eram vizinhos e parentes, estão também perto um do outro, neste mundo." (BUBER, 2003, p. 48). Vale explicitar também a noção de reencarnação adotada pelo hassidismo, noção esta, proveniente dos ensinamentos do rabino Isaac Luria, cuja obra *Portal das reencarnações*, descreve o mundo das almas e o desenvolvimento dos seres humanos no processo da reencarnação, desde os tempos bíblicos até as gerações mais recentes. A influência desta crença reencarnacionista pode ser visualizada no conto hassídico intitulado *A alma que desceu*. O referido conto, narra a estória de um homem [filho adotivo de Baal Shem Tov] e de sua noiva, que, na vida passada foram consortes e, novamente se uniram em matrimônio sob as bênçãos do Besht (BUBER, 2003, p. 115-121).

> [...] o amor é algo que tudo compreende e tudo suporta e se alarga a todos os viventes sem escolha e distinção. "Como pode dizer a meu respeito que eu sou guia da geração", dizia um *tzadik*, "quando ainda sinto dentro de mim, com mais força, o amor aos que me são próximos e à minha semente, do que *a todos os filhos do homem*?" Que essa opinião também se estende aos animais dão testemunho os relatos de Rabi Wolf, o qual jamais seria capaz de gritar com um cavalo, de Rabi Mosché Leib, que dava de beber às cabras negligenciadas no mercado, de Rabi Susya que não podia ver uma gaiola "e a desdita de um pássaro e seu anseio de voar no espaço do mundo e de ser, conforme a sua natureza, um livre viageiro", sem abri-la. [...] O amor aos vivos é o amor a Deus, e é superior a qualquer outro serviço. (BUBER, 2003, p. 48-49, grifo nosso).

O fragmento anterior evidencia a ideia de que, segundo os ensinamentos hassídicos, o amor não deve ser restrito à família, à comunidade hassídica ou ao povo judeu, mas difundido à todos *os filhos do homem*, ler-se humanidade. Ademais, este amor deve ser estendido aos animais e à natureza, deve também ser zeloso e, por esta razão, demanda responsabilidade e o exercício da liberdade. O amor não pode se desenvolver sob o âmbito da opressão, do encarceramento, por isto, aquele que ama a vida, não suporta ver um ser vivente [humano ou animal] desprovido de sua liberdade, como é o caso do rabino Susya[208]. E, por fim, o amor à tudo o que é vivo, é entendido no hassidismo como uma atitude primordial no mundo. É através do amor que, uma pessoa pode realizar genuinamente atos de bondade e, assim, se tornar companheira de Deus na difusão do bem e da justiça na terra.

Ao tratar deste aspecto fundamental do hassidismo, a saber, o amor, Buber (2003) nos relata a ocasião na qual, "[...] um pai se queixou ao Baal Shem Tov: 'Meu filho se desviou de Deus – o que devo fazer?', ele [Besht] replicou: 'Ame-o mais'. Esta é uma das palavras hassídicas básicas: *amar mais*." (BUBER, 2003, p. 49, grifo nosso). A mensagem circunscrita na fala do Besht direcionado ao pai aflito, significa: a forma e a intensidade do seu amor reverberará no coração de seu filho. E, assim, ao ver o seu amor paterno por ele – como reflexo do amor de Deus –, o rapaz estará propicio à *Teshuvá*[209] [retorno, arrependimento] que, por sua vez, o reaproximará de Deus. Em termos gerais, a *hassidut* entende o amor direcionado ao outro

[208] Susya [ou Zússia] de Hanipol (1718-1800), foi um conhecido *tzadik* [mestre hassídico], que em sua juventude foi discípulo do Grande Maguid, o sucessor do Besht. Susya possuía um grande amor pela natureza e, era conhecido pelas suas devoções religiosas praticadas na floresta, próxima a sua residência. Outra aspecto peculiar da figura de Susya, é a sua forma de exercer a gratidão, em todos os momentos da vida (BUBER, 2012, p. 279). A vivência de Susya, permeada pela gratidão, é aludida na estória hassídica nomeada *O sofrimento*. A referida estória nos relata que, em certa ocasião, o rabino Schmelke e seu irmão foram até o Grande Maguid para ouvir dele um ensinamento referente às reveses da vida. Ao ouvir este questionamento, o Maguid solicitou aos dois que, eles visitassem o rabino Susya, para ouvir dele, uma explicação sobre as ocorrências desafortunadas da existência. Ao questionarem Susya sobre o porquê do sofrimento, a resposta dada pelo jovem rabino foi clara e sucinta: "[...] 'Deveis procurar outro e não alguém como eu, a quem jamais em sua vida aconteceu algo de mal.' – Mas eles sabiam que, desde o dia de seu nascimento até aquele momento, a existência do Rabi Susya fora tramada tão somente de penas e necessidades." (BUBER, 2012, p. 281-282).

[209] De acordo com a interpretação humanista frommiana, "[...] um homem que se arrepende é um homem que 'retorna'. Retorna ao caminho do bem, a Deus, a si mesmo." (FROMM, 1975, p. 136).

[ser humano] e à natureza [fauna, flora] como uma expressão de amor a Deus. Dito de outra maneira: *Se não formos capazes de amar as obras visíveis, como poderemos amar o Criador de todas as coisas, que é um Deus invisível?* Eis aí, um dos questionamentos que envolvem os ensinamentos hassídicos, referentes à necessidade de *amar mais*. O amor nos conduz à terceira virtude que, perpassa a essência hassídica: a alegria, entendida como uma postura diante da vida.

2.3.3 A virtude da alegria

Dentre os tesouros espirituais previamente mencionados [a humildade e o amor], característicos da filosofia hassídica, cabe elucidar a ênfase na alegria. Em sua obra *O caminho hassídico para a alegria*, o rabino Shloma Majeski, nos esclarece que, "[...] *Simchá*, a alegria, é um dos elementos mais essenciais do modo de vida hassídico." (MAJESKI, 2015, p. 1). Segundo o referido autor, a alegria – ou falta dela – está vinculada à energia vital de uma pessoa, impactando de forma direta em sua inclinação para o bem [*yetzer tov*] ou para o mal [*yetzer hará*]. O hassidismo adverte que, a falta de alegria pode levar uma pessoa à cometer atos destrutivos contra os outros e contra si própria, atos estes oriundos de sua *yetzer hará.*

De acordo com Majeski (2015), devido à preocupação dos *tzadikim* com os males provenientes da tristeza, seus ensinamentos "[...] sempre enfatizaram a importância da felicidade [alegria de viver] e exortaram seus seguidores [*hassidim*] a se empenharem na eliminação de todos os traços de tristeza e depressão. O Rabi Shlomo de Karlin dizia que a depressão é a porta para a entrada de todo o mal." (MAJESKI, 2015, p. 1). Cabe ressaltar que a depressão neste contexto, não é analisada segundo os critérios psicológicos, mas sob o prisma hassídico. No prisma hassídico, a depressão é entendida como um estado de infelicidade relacionado à um problema espiritual, que inclusive, impede a pessoa de realizar o serviço Divino. Para a *hassidut*, a alegria é fundamental para a prática do serviço Divino [*Avodá*], pois *sem a alegria de coração a pessoa não consegue se conectar com Deus* (BUBER, 2003, p. 24).

Na ótica hassídica, o estado de ânimo alegre que, possibilita o encontro com Deus, está associado à crença panenteísta, na qual Deus, *não está na natureza, mas a natureza está em Deus.* Nas palavras do rabino Alexandre Leone:

> O ensinamento hassídico, em sua origem, afirma que nada no universo "existe" verdadeiramente exceto Deus. O divino é para o hassidismo um transcendente que se manifesta de modo imanente através de cada fenômeno no universo. Os fenômenos são, por assim dizer, os veículos da manifestação da divindade. *O mundo é um véu, que se removido revela apenas a divindade*. Se no panteísmo Deus está imanente na

> natureza, no panenteísmo a natureza existe em Deus. (LEONE, 2007, p. 65, grifo nosso).

O trecho supramencionado explicita algo de muito particular da concepção mística hassídica: não há nenhum lugar do mundo em que Deus não possa ser sentido ou encontrado, não há limitação à Ele. Todavia, para Encontrá-lo é preciso aprimorar os tesouros espirituais [humildade, amor e alegria], praticando *mitzvot* e atos de bondade. Neste contexto, vale ressaltar que, as considerações do fragmento supramencionado, também nos apontam para à ideia de *ocultação de Deus*[210]. Segundo a interpretação hassídica, a ocultação de Deus possui um objetivo específico: motivar o ser humano à procurá-lo. E esta procura por Deus, por sua vez, demanda da pessoa cultivar a *bessimchá* [feliz]. Em termos gerais, "[...] quando está *bessimchá*, a pessoa percebe a presença de Deus; é como se dissesse: 'Sim, Deus está oculto, mas posso reconhece-Lo e identificá-Lo" (MAJESKI, 2015, p. 29) em variados eventos da vida. E, assim, "[...] a máscara é tirada e Deus emerge de Seu esconderijo. Ou em outras palavras, a benção e a bondade sobem à superfície." (MAJESKI, 2015, p. 29).

Baal Shem Tov apregoa em seus ensinamentos que, servir a Deus com alegria é uma *mitzvá* positiva [mandamento da Torá]. De acordo com Aboutboul (2021), vários versículos da Torá "[...] claramente ordenam ao ser humano servir a Deus com alegria" (ABOUTBOUL, 2021, p. 1), versículos estes amplamente difundidos nos ensinamentos do Besht. No entanto, como sabemos, a existência é permeada de revezes, de momentos de grande sofrimento, de adoecimentos e perdas. Diante destas circunstâncias, instaura-se o seguinte questionamento: como permanecer alegre diante das adversidades da vida? A resposta para esta pergunta está circunscrita na mensagem do conto *O sofrimento* [aludido anteriormente], protagonizado pelo mestre hassídico Susya[211]. A mensagem do referido conto hassídico ressalta que: *apesar das contingências da vida, são os nossos pensamentos e, sobretudo, as nossas atitudes diante das adversidades que, nos afundarão no lamaçal do sofrimento ou nos colocarão sob a brisa refrescante da esperança de dias melhores.* Este tipo de esperança não se coaduna com uma postura conformista desprovida de ação, mas está atrelada à uma esperança movida por atitudes, nutrida pelo desejo de ser feliz.

---

[210] A noção hassídica sobre a ocultação de Deus, é uma interpretação mística advinda da passagem bíblica de Isaías: "[...] Em verdade, Tu és um Deus que se oculta, ó Deus de Israel, o salvador." (Is 45, 15). Na interpretação hassídica, uma vez oculto da face humana, "[...] Deus diz [ao homem]: 'Escondo-Me de ti, mas o propósito de minha ocultação é fazer com que saias e Me procures. Porém, em vez de buscares por Mim, tu te afastas e te ocupas de outras coisas." (MAJESKI, 2015, 28). A Interpretação da fala de Deus [e o porquê de sua ocultação] é atribuída ao mestre hassídico Maguid de Mesritsch, em ocasião de ensinamento ao seu filho.

[211] O conto do rabino Susya [concernente ao seu modo de compreender o sofrimento e as privações materiais] é tratado de modo sintético na nota de rodapé de número sessenta e dois.

A este respeito, sob a luz dos ensinamentos hassídicos, o rabino Gabriel Aboutboul, sinaliza que:

> É natural que certas situações na vida nos deixem tristes, frustrados e irritados. Mas nosso problema é que, em muitos casos, esquecemos o bom e só nos lembramos dos incêndios em nossa vida. Nossos problemas nos consomem por muitos anos – mesmo depois de terem sido resolvidos há tempos. [...] A verdadeira felicidade não depende de situações externas, e sim, da capacidade de viver uma vida que leve à felicidade. Isso significa optar por ver o que há de bom em nosso dia a dia; significa se colocar em situações positivas; significa, acima de tudo, escolher ser feliz. Adquire-se a felicidade a partir do momento em que se cria o espaço para que ela cresça e se desenvolva. Quando o ser humano tem uma atitude positiva e alegre, ele naturalmente se torna uma pessoa mais feliz. Quando substitui uma visão negativa por uma positiva, o ser humano se abre para a alegria e para mudanças positivas em sua vida. (ABOUTBOUL, 2021, p. 1)

As colocações anteriores, baseadas nos ensinamentos hassídicos, suscitam a ideia de que, a nossa forma de ver o mundo e, ademais, a maneira como interagimos com o mundo, através de nossa significação e reelaboração mental, repercutem em nosso estado emocional. Dessa forma, tanto a tristeza quando a alegria estão diretamente associadas à nossa cosmovisão, à nossa psique. A questão da alegria para o hassidismo, não está ligada à uma negação ou à uma alienação do sofrimento vivido, pelo contrário, *a alegria de viver* apregoada pela *hassidut*, é a capacidade de não se deixar esmorecer, de não perder a vontade de descobrir o novo, de não perder a sua fé no Criador (GREENBAUM, 2010, p. 19).

Em sua obra *Jardim das almas*, o rabino Avraham Greenbaum se debruça sobre o tema do sofrimento, trazendo como fonte primordial os ensinamentos do mestre hassídico Nachman de Breslav [o bisneto de Baal Shem Tov). Neste livro, Greenbaum (2010) sinaliza que a fé genuína [*Emuná*] em Deus, é fundamental para que, a pessoa visualize os acontecimentos da vida sob um outro ângulo. Ao retomar a história hassídica envolvendo o rabino Susya, o nosso autor explicita que, "[...] *Emuná* significa ter uma perspectiva diferente" (GREENBAUM, 2010, p. 34), e, foi justamente esta visão diferenciada de Susya [sobre o sofrimento] que, permitiu ao seu visitante [rabino Schmelke] compreender a necessidade de "[...] sair de seu egocentrismo." (GREENBAUM, 2010, p. 34).

Na visão hassídica, a alegria de viver demanda que a pessoa cultive a fé, a esperança e trabalhe em prol da redução de seu "[...] ego materialista" (GREENBAUM, 2010, p. 32), para que assim, possa experimentar as benesses de uma existência pautada pela gratidão. Sob o ponto de vista hassídico, Shalom Arush explicita que, a prática do agradecimento – interligada à alegria de viver –, é a porta de entrada de inúmeras *brachot* [bênçãos]. Noutras palavras, "[...] o serviço de dar graças a Deus é o mais profundo e verdadeiro da vida. E a relação do

agradecimento com o Criador é o laço mais verdadeiro que existe com Deus" (ARUSH, 2009, p. 145). Neste viés, a pessoa que cultiva a gratidão é aquela que modificou o seu modo de ver o mundo, o seu foco passa a ser direcionado à contemplação das *pequenas coisas* (ARUSH, 2009, p. 199), ato fundamental para uma renovação espiritual.

O reconhecimento das pequenas coisas [as alegrias do cotidiano], como sendo oriundas da Divina Providência, possibilita a pessoa experimentar o *Hitlahavut* – o abrasamento – em que, o habitual se torna "[...] eternamente novo." (BUBER, 2003, p. 24). Assim, ao experimentar o abrasamento, o indivíduo se une ao mundo superior, ocasião na qual o tempo e o espaço perdem a sua relevância e, o que mais importa para ele [o indivíduo] é a vontade de *abraçar Deus e lhe render louvores de gratidão*[212] (BUBER, 2003, p. 27). Isto nos leva à seguinte constatação: na filosofia hassídica, a alegria e a gratidão são indissociáveis. Isto quer dizer que, uma pessoa detentora da alegria de viver também cultiva a prática da gratidão, pois descobriu que, *agradecer é a chave espiritual que abre os portões para uma vida repleta de sentido* e, em última instância, é uma atitude que aproxima a pessoa de Deus. Em síntese, os tesouros espirituais elencados por Baal Shem Tov (a humildade, o amor e a alegria) fomentam os ensinamentos e a práxis do movimento hassídico, compreensão que nos leva à noção de *ensinamento com alma*.

2.4 O ensinamento com alma: um dos pilares da filosofia hassídica

Ainda sob à perspectiva de desenvolvimento espiritual, cabe ressaltar a noção de *ensinamento com alma*[213], noção esta que nos leva à um dos momentos mais marcantes da história do movimento hassídico, o encontro entre o Besht e o Grande Maguid. A este respeito, Buber (2012), nos relata a estória em que, o erudito rabino Dov Ber [o Grande Maguid, também conhecido como o Maguid de Mesritsch (1704-1772)] foi ao encontro de Baal Shem Tov, para que este último o curasse de um sofrimento físico. Entretanto, o Besht "[...] o curou do desmedido espiritualismo, do 'ensinamento sem alma'." (BUBER, 2012, p. 30). Uma versão um pouco mais detalhada deste conto [sobre o encontro de Maguid com Besht] é descrita no

[212] O rabino Susya era conhecido por expressar a sua alegria e gratidão à Deus através da sua singular coreografia e de seus cantos repletos de entusiasmo. "[...] Rabi Susya costumava andar a passos largos por entre os bosques e entoar cantos de louvor com tão grande ardor que 'quase se disse a seu respeito que ele não estava no seu juízo'." (BUBER, 2003, p. 26). A forma de Susya expressar o seu louvor à Deus, caracteriza a *Hitlahavut*, o abrasamento que, livra a pessoa de "[...] todo o sofrimento e de tudo o que é opressivo." (BUBER, 2003, p. 25). É em outras palavras, um estado de plenitude e de santidade, em que a pessoa percebe a presença do Criador em toda a criação.

[213] A significação frommiana da noção de ensinamento com alma será tratada no subtópico 2.8.4 deste capítulo.

livro *Histórias do Rabi*[214], em um capítulo dedicado ao rabino Dov Ber, o Maguid de Mesritsch. A estorieta hassídica, nomeada de *A acolhida*, retrata a viagem empreendida por Maguid para se encontrar com o rabino, conhecido como Mestre do Bom Nome, o Besht. Ao chegar à casa do Besht, o Maguid se apresentou ao seu anfitrião e, esperava ansiosamente por palavras de sabedoria, para que assim, pudesse *julgar* os ensinamentos do pai da *hassidut* (BUBER, 2012, p. 141-142).

Contudo, para a frustração do Maguid, Baal Shem Tov, lhe relatou apenas acontecimentos pessoais, que ressaltavam a providência Divina; como uma vez em que ele [Besht] estava no deserto, com fome e desprovido de alimento e, eis que, em seu caminho surgiu um camponês e lhe vendeu pão. O Maguid não viu sentido algum nestas histórias pessoais que lhe foram contadas pelo Baal Shem Tov, e, portanto, decidiu voltar à sua cidade. Na noite que precedia a viagem de volta para casa, Maguid recebe um recado do Besht, para ter com ele naquele momento da noite. Ao entrar nos aposentos do Besht, o mesmo perguntou se ele [Maguid] tinha conhecimento da Cabala, e ele disso que sim. Neste momento Baal Shem Tov lhe entrega um exemplar do livro *A árvore da vida*[215], e lhe pediu para interpretar uma determinada passagem, assim Maguid o fez. Em seguida, o Besht recitou a mesma passagem, e:

> [...] então, diante dos olhos do Rabi Ber, o aposento consumiu-se em fogo, e ele ouviu os anjos rumorejando por entre as chamas, até que os sentidos o abandonaram. Quando voltou a si, o aposento estava como quando entrara. O Baal Shem encontrava-se a sua frente [de Maguid], e disse: "A interpretação que deste estava correta. Mas não tens saber, pois teu saber não possui alma." (BUBER, 2012, p. 142).

O trecho mencionado anteriormente sublinha um dos elementos fundamentais que permeiam os ensinamentos hassídicos: a *Hitlahavut* [abrasamento], que envolve a pessoa na santidade do Criador. Noutras palavras, as chamas que invadiram o aposento do Besht representam a *Shekhinah*, oriunda do êxtase do abrasamento e da *Kavaná* [devoção]. Conforme

---

[214] Vale destacar que, a obra buberiana intitulada *Histórias do Rabi*, abarca uma compilação/reprodução de duas obras anteriores de Martin Buber, a saber, *O Grande Maguid e seus sucessores* e *A luz oculta*. Em sua tese doutoral, Erich Fromm se utilizou de uma vasta bibliografia buberiana sobre o hassidismo, na qual, o livro *Der Grosse Maggid und seine Nachfolge* [*O Grande Maguid e seus sucessores*] é listado nas referências da referida tese frommiana (FROMM, 2022, p. 138).

[215] Segundo Gershom Scholem, o livro *A árvore da vida* foi escrita pelo rabino Chaim Vital (1543-1620), considerado o discípulo mais importante do renomado cabalista Issac Luria (1534-1572), também conhecido como O sagrado Leão ou Arizal. Deve-se ressaltar que a mística hassídica é fortemente influenciada pela interpretação cabalística luriânica. Como exemplo dessa influência luriânica, podemos citar a noção mística de elevação das centelhas divinas, que em termos sintéticos, simboliza a tarefa do cabalista: instaurar o *Tikun* [conserto] no mundo, reunindo e elevando as centelhas divinas espalhadas durante o *Tsimtsum* [Contração]. Estas concepções místicas luriânicas serão tratadas no subtópico 2.6.3 deste capítulo.

Buber (2003), a *Kavaná* "[...] é um raio da glória de Deus que habita em cada homem e significa redenção" (BUBER, 2003, p. 37), redenção esta que visa convocar a *Shekhinah*, de modo que, a Presença Divina possa sair de seu ocultamento. Por fim, a noção de *saber desprovido de alma*, representa fundamentalmente a falta de entusiasmo, diferentemente daquilo que chamamos comumente de *brilho no olhar*. De acordo com a filosofia hassídica, todos os atos de uma pessoa devem ser realizados com devoção. A *Avodá* [serviço Divino] simboliza a oferenda mística à Deus (BUBER, 2003). Assim, o êxtase ardente [*Hitlahavut*] "[...] brota da *Avodá* como o encontro de Deus brota da procura de Deus." (BUBER, 2003, p. 29).

Em outras palavras, na *hassidut*, os ensinamentos devem ser permeados por uma devoção genuína, para que assim, impregnadas de amor e de compaixão, *as palavras possam voar*. Esta foi a diferença crucial entre a interpretação cabalística apresentada pelo Maguid e a expressa por Baal Shem. A primeira [sem alma] permaneceu entre as paredes do aposento; já a segunda, dirigida pela devoção, foi amparada pela Presença Divina, que se manifestou na prece imbuída de humildade [*Schiflut*], pois a humildade preconiza um esvaziamento interior [diminuição do ego], permitindo assim, que esse espaço seja ocupado por Deus (BUBER, 2003, p. 47).

O *ensinamento com alma* também diz respeito à um tipo de práxis educativa imbuída de entusiasmo, de humildade, de amor e de alegria. Esta forma peculiar de ensino, não se reduz à uma mera explicação racional, é em outros termos, a união entre a mente e o coração, entre a razão e a emoção. É sobretudo, um ensinamento praticado no cotidiano, práxis esta inscrita em um pequeno conto hassídico, cuja narrativa trata sobre uma viagem árdua, empreendida por um jovem *hassidim* que, ansiava encontrar-se com um grande *tzadik* [mestre hassídico]. A narrativa prossegue nos dizendo que:

> [...] após se encontrar com o mestre, o jovem então decide regressar a sua cidade de origem. Depois de alguns dias, certas pessoas da cidade do jovem souberam de seu retorno e, foram lhe perguntar acerca dos ensinamentos obtidos com o mestre. Como resposta o jovem lhes disse: "[...] 'Eu não fui ao Maguid de Mesritsch para aprender dele a Torá, mas para observar como ele amarra os cordões de seus sapatos'." (SCHOLEM, 1972, p. 345 *apud* COTTA, 2020b, p. 50).

O fragmento anterior, sublinha que os ensinamentos hassídicos devem estar enraizados em uma postura diante da vida, onde as ideias e as convicções estejam encarnadas na práxis cotidiana de modo inseparável. Ao comentar sobre a referida estorieta hassídica[216], Erich

[216] Em sua obra *A revolução da esperança*, Erich Fromm, menciona a mesma estorieta hassídica evocada por Scholem: "[...] Perguntaram ao seguidor de um mestre hassídico: 'Porque ides ouvir o mestre? É para ouvir suas

Fromm ressalta que, "[...] o importante numa pessoa não é o conjunto de ideias ou opiniões que ela aceita porque foi exposta a eles desde a infância ou porque são padrões convencionais de pensamento, mas o caráter, a atitude e a raiz visceral das suas ideias e convicções." (FROMM, 1984a, p. 144). Segundo a interpretação frommiana do conto hassídico, o aprendizado que o jovem obteve com o mestre, transcende o âmbito do discurso, o seu aprendizado foi experiencial e, por isso se tornou impactante. Isto significa que, quando não há incongruência entre o discurso e a práxis, os ensinamentos de um mestre se tornam críveis, instaurando novos *insights* e percepções em seus discípulos. Foi este tipo de experiência impactante, que fez com que, o Grande Maguid, se tornasse um adepto do hassidismo e, posteriormente, assumisse a liderança do movimento hassídico. A fim de tratar do viés popular do hassidismo, o nosso próximo tópico empreenderá um diálogo teórico entre Fromm e Buber, a fim de evidenciar a premissa popular de seus ensinamentos, ressaltando também, as retaliações advindas de ramificações judaicas anti-hassídicas.

2.5 O contexto sócio-histórico e religioso da *hassidut*: um diálogo entre Fromm e Buber à respeito da premissa popular dos ensinamentos hassídicos e suas adversidades

Dando continuidade à análise do movimento hassídico do séc. XVIII, sob um ponto de vista sócio-histórico e religioso, Erich Fromm nos sublinha que:

> [...] o novo movimento [hassidismo polonês] pregava a primazia do sentimento religioso; enquanto o Rabinismo permitia que prevalecesse uma aristocracia de intelecto e de dinheiro, o hassidismo exigia e praticava a igualdade. Mesmo a pessoa desprovida de alfabetização e inculta (*am ha'aretz*) torna-se igual [ao erudito] pela força de seu sentimento; à luz dessa ideia religiosa, todas as distinções e os privilégios determinados pelo dinheiro, pelo conhecimento ou pelo talento desaparecem. (FROMM, 2022, p. 108, tradução nossa).[217]

O trecho anterior explicita uma das principais caraterística do hassidismo polonês, o valor da humildade, cuja essência se revela pela valorização da singularidade de cada pessoa, mesmo daquelas consideradas simplórias e incultas. Para Baal Shem Tov, todas as pessoas, independentemente de suas qualificações educacionais, podem desenvolver uma conexão

palavras sábias?' A resposta é: 'Oh, não, vou ver como ele amarra o cordão dos seus sapatos." (FROMM, 1984a, p. 144).

[217] [...] *the new movement preached the primacy of religious feeling; whereas Rabbinism allowed an aristocracy of intelellect and money to prevail, Hasidism demanded and practided equality. Even the ignorant and uneducated person (am ha'aretz) becomes an equal through the strengh of his feeling; in the light of the religious ideia, all distinctions and privileges determined by money, knowledge, or talent fade away.*

autêntica com Deus. Na filosofia hassídica, aspectos como a humildade, o amor e a alegria são essenciais para o desenvolvimento de uma religiosidade saudável e genuína. Além disso, o modo de *viver hassídico* prega a indissociabilidade entre a vida cotidiana e os momentos de religiosidade, ou seja, os *hassidim* (adeptos do hassidismo) devem amparar as suas ações corriqueiras sob a filosofia do hassidismo.

No que diz respeito ao público alvo dos ensinamentos hassídicos, Fromm (1975), salienta que, o hassidismo era "[...] um movimento religioso nascido entre as massas pobres e incultas da Polônia e Ucrânia" (FROMM, 1975, p. 119), cujo objetivo consistia na promoção de uma renovação espiritual que, abarcasse variadas formas de adoração ao Deus Vivo. Ou seja, Baal Shem Tov, introduziu no movimento hassídico formas de louvar à Deus através da música e da dança. Assim, aquelas pessoas desprovidas da capacidade de ler [analfabetas] e de interpretar os ensinamentos da Torá, poderiam servir à Deus de outras maneiras: mediante a dança e ao canto do *nigun*[218]. O *nigum* [plural: *nigunim*], pode ser entendido como uma forma de melodia judaica religiosa, cujas canções são desprovidas de letras formais. Geralmente o *nigum* é constituído de melodias repetidas, como por exemplo: '*la..la..la..lai..lalalalalai*.'

As canções hassídicas [os *nigunim*], quase em sua totalidade eram inspiradas no livro dos Salmos e, possuíam o objetivo de despertar a alegria em seus participantes. Segundo o pai da psicanálise humanista, as canções hassídicas, eram:

> [...] habitualmente cantadas pelo mestre hassídico com seus fiéis [os *hassidim*], nas tardes de sábado, e, possuem exatamente o mesmo movimento interior dos salmos dinâmicos da Bíblia. Começam num estado de tristeza e terminam com uma alegria entusiástica; esse movimento é, na realidade repetido frequentemente da forma seguinte: primeiro, a própria canção tem um movimento que leva da tristeza à alegria. Segundo, a canção é repetida muitas vezes, e cada repetição é mais alegre do que a anterior; por fim, toda ela se torna um hino de alegria. (FROMM, 1975, p. 174).

Baseado nas colocações apresentadas anteriormente, pode-se verificar uma premissa fundamental: o *nigun* visava em sua estrutura composta por melodias, incluir todas as pessoas, sobretudo, aquelas que não possuíam uma instrução educacional. O *nigun* é, em outras palavras, "[...] a *linguagem da alma* e, portanto, não precisa da ajuda de palavras." (FROMM, 2022, p.

[218] O *nigum* possui como uma de suas características o fato de ser realizado em grupo. Dessa forma, os *hassidim*, expressam e partilham entre si a alegria em servir a Deus em comunhão. Um dos *nigunim* mais difundidos é o *nigum lubavitch*, proveniente do hassidismo *chabad*. Segundo Erich Fromm: "[...] um bom exemplo [deste tipo de canção] é a famosa '*Rav's Nigun*', canção criada por Rabi Schneur Zalman, fundador do ramo *Chabad* do hassidismo." (FROMM, 1975, p. 174). Ao relembrar sua experiência como aluno do rabino Rabinkow, Fromm nos pontua sobre a "[...] grande variedade de canções hassídicas, transmitidas principalmente por via oral" e acrescenta: "[...] aprendi muitas com meu professor, S. P. Rabinkow." (FROMM, 1975, p. 174).

115, tradução nossa).[219] Por ser composto por melodias [sem palavras], o *nigun* poderia ser cantado por todos, sem exceção, fato que permitia a participação das pessoas iletradas. Ademais, o canto procurava suscitar em seus participantes uma das principais essências do hassidismo: a alegria genuína. Em algumas ocasiões, as canções também eram acompanhadas pela prática de danças judaicas entre os envolvidos, ato que englobava o *tzadik*, os seus *hassidim,* e, os demais membros da comunidade judaica daquela região.

Como nos esclarece Guinsburg (1971), a cerne religiosa hassídica aludia que:

> [...] a prece do iletrado, independentemente da maceração ascética, pode ascender às esferas divinas, desde que dedicada com sinceridade entusiástica. O cântico e a dança, elevam-se em êxtase a alma e geram um irmanamento dos corações, que importa e toca a Deus mais que a rotina cerimonial. Assim, em meio às agruras e tristezas de seu sombrio cotidiano, a gente do *schtetl*, da cidadezinha judia da Europa Oriental, passou a encontrar em sua religião uma fonte inesgotável de júbilo, um sentido para a sua existência profana, aqui e agora. (GUINSBURG, 1971, p. 36-37).

Baseando-se nestas premissas religiosas, o hassidismo introduziu no seio do povo simples, a compreensão de que, o culto ao Deus Vivo, não se limitava somente aos instruídos e eruditos: todas as pessoas que cultivavam a alegria e um coração sincero, poderiam experienciar a Presença de Deus. E, é justamente devido à ênfase destes valores, defendidos pelo hassidismo, que Martin Buber nos declarou que: "[...] o hassidismo simultaneamente prolongou a Cabala e se lhe contrapôs na sua ação. Hassidismo é a Cabala transformada em *ethos*. Porém, a vida que ela ensina não é ascetismo[220], mas alegria em Deus." (BUBER, 2000, p. 33). Assim, os aspectos cabalísticos de tamanha complexidade intelectual foram disseminados e convertidos em ensinamentos e práticas aplicadas no cotidiano, voltadas ao povo simples das comunidades judaicas da Polônia e da Ucrânia, *sedentos* pelo encontro com Deus.

Um outro elemento essencial concernente à este viés popular do hassidismo, se refere à *narração de estórias*. Baal Shem Tov introduziu no movimento hassídico, como ferramenta pedagógica, a narração de contos e parábolas, a fim de, se aproximar da massa popular judaica. A linguagem acessível das estórias facilitava o entendimento das pessoas simples, daqueles considerados incultos, propiciando dessa forma, a disseminação de valores éticos e místicos do

---

[219] "[...] *language of the soul, and therefore does not need the help of words*"

[220] O conceito de ascetismo se refere, de modo resumido à "[...] uma doutrina intelectual ou religiosa que considera a disciplina e o autocontrole imprescindíveis para alcançar a Deus, a virtude e a verdade." (DICIO, 2023). A ponderação de Martin Buber salienta que a filosofia hassídica visava a encarnação da Torá, imbuída pela alegria e pelo entusiasmo, práxis esta contrária à rigidez e à frieza na execução da *Avodá* [serviço Divino]. Assim, na filosofia hassídica, "[...] todo agir unido em uma única ação e a vida infinita contida em cada ato: é *Avodá*. 'Em todos os atos do homem – no falar, no olhar, no ouvir, no caminhar e estacar e no deitar – o ilimitado está vestido'." (BUBER, 2003, p. 30).

judaísmo que, eram quase que exclusivamente, saberes de eruditos judeus. Os contos hassídicos inaugurados por Besht e desenvolvidos por seus seguidores – e demais correntes hassídicas – são permeados por mensagens simbólicas, que exprimem ensinamentos fundamentais para o aprimoramento espiritual. Dentre os valores circunscritos nos contos hassídicos, cabe citar: o valor da humildade; a sabedoria como reconhecimento das próprias limitações humanas; os atos de bondade dirigidos aos outros são na verdade, um bem que fazemos a nós mesmos; o sofrimento contingencial não deve impedir o cultivo da esperança de dias melhores; certas desacertos da vida são, na verdade, *bênçãos disfarçadas* oriundas da Divina Providência (MAJESKI, 2015, p. 27); dentre muitos outros exemplos.

A linguagem simbólica presente nos contos hassídicos, visava provocar a reflexão dos ouvintes, os convidando à pensar sobre a missão de cada pessoa neste mundo, na sua responsabilidade enquanto companheira de Deus na preservação da natureza e na difusão do amor. Dessa maneira, a *gemilut hassadim* [a difusão da bondade, entendida no judaísmo como um dos pilares que sustentam o mundo] se tornou uma das práticas mais defendidas pela *hassidut*, sendo a máxima de Besth, a síntese desta práxis: "[...] uma alma pode descer do Céu para viver neste mundo material por setenta, oitenta anos, com um único propósito de fazer uma boa ação [à uma outra pessoa], materialmente ou espiritualmente." (MINDEL, 2013, p. 23). Aqui reside a conversão da Cabala em ética difundida pelo hassidismo: elevar as centelhas divinas espalhadas na criação através da *recuperação do pecado* [promovendo o arrependimento do transgressor] e, assim "[...] converter cada criatura humana em uma encarnação da Torá, em uma 'Torá viva', de maneira que possa por ela mesma ou por seu intermediário eleito, o *tzadik*, unir-se a Deus." (GUINSBURG, 1971, p. 41).

Cabe elucidar que, a ponderação: *converter cada criatura humana em uma encarnação da Torá*, não está estritamente relacionada à conversão ao judaísmo. A encarnação da Torá, neste sentido, também pode ser realizada pela incorporação das *sete leis de Noé*[221], normas éticas e espirituais pelas quais todas as pessoas da face da terra [não judeus] podem se orientar com retidão, se tornando assim um *Bnei Noah* [noequista/gentio justo] (FROMM, 1975, p. 46). Corroborando com este posicionamento, Pfeffer (2020) pontua que: "[...] a prática dos mandamentos bíblicos pelo ser humano, em particular as leis de Noé, têm por propósito dominar

[221] As setes leis de Noé, também nomeadas no judaísmo de *Sete Leis Universais*, são: 1) Não praticar idolatria; 2) Não blasfemar contra Deus; 3) Não cometer homicídio; 4) Não roubar; 5) Não cometer adultério e não manter relações incestuosas; 6) Estabelecer tribunais [respeitar as leis vigentes]; 7) Não molestar os animais ingerindo um órgão retirado com vida e não ser cruel com os animais (AS SETE LEIS..., 2018). De acordo com Pfeffer (2020), "[...] as leis noaicas [noéticas] emulam os atributos divinos a serem imitados. A mística judaica (Cabala) [também difundida no hassidismo] chama essas qualidades de *Sefirot* (Emanações Divinas), sendo elas responsáveis por modelar e ordenar a criação." (PFEFFER, 2020, p. 43).

a natureza humana *convertendo-a* em expressão divina" (PFEFFER, 2020, p. 43, grifo nosso), culminando assim, na *encarnação da Torá*. Isto significa que, os ensinamentos hassídicos apregoados por Besht, não se limitavam somente ao povo judeu, mas eram também dirigidos à todas as pessoas. O objetivo principal dos ensinamentos hassídicos, era o de tocar a alma de todas as pessoas, visando aproximá-las do Criador.

Entretanto, apesar de ter alcançado a admiração e a adesão de muitos eruditos do rabinato, como o próprio Maguid de Mesritsch, o movimento hassídico também recebeu fortes repreensões provenientes de outras ramificações judaicas. Dentre estas ramificações judaicas anti-hassídicas, Erich Fromm, destaca os *mitnagdim*, ramo do judaísmo ortodoxo do séc. XVIII que se orienta fundamentalmente pelos tratados haláquicos [concernentes à lei judaica] expressos no Talmude (FROMM, 1975, p. 38). Segundo o autor supramencionado, o cisma entre os *hassidim* e os *mitnagdim*, "[...] foi a expressão do conflito entre as massas pobres e incultas da Galícia, Polônia e Lituânia e os rabinos cultos, com sua ênfase sobre o conhecimento intelectual e a erudição." (FROMM, 1975, p. 38). Um dos principais aspectos do conflito entre os adeptos do hassidismo e os sequazes da erudição rabínica, se concentrava na ênfase [hassídica] nos aspectos místicos luriânicos, que, para grande parte dos intelectuais judeus da época, representava um retrocesso ao campo das *crendices*, que em nada contribuíam para o desenvolvimento espiritual.

Ainda tratando das ramificações anti-hassídicas, Gershom Scholem, sublinha que, devido as suas posições filosóficas e místicas, o hassidismo também enfrentou severas perseguições por parte dos *maskilim* – ramificação judaica contemporânea do hassidismo –, conhecidos como *iluministas judaicos*. Ao tratar destes opositores do movimento hassídico, os *maskilim*, o historiador Thiago Herzog, nos pontua que:

> Moses Mendelssohn (1729-1786), principal nome alemão deste movimento [*haskalá*], propunha, de fato, que os judeus das regiões de língua alemã abandonassem o *yiddish* em prol do alemão e do hebraico, considerando-o como parte da superstição e do atraso, abandonando também tudo que fosse culturalmente judaico, em prol dos valores germânicos. Além disso, também propôs uma reforma completa da religião judaica, principalmente no sentido oposto à superstição e à emoção dos *hassidim* (fiéis do hassidismo), construindo uma versão racional e moderna da religiosidade, à partir do próprio rabinismo. (HERZOG, 2018, p. 2-3).

O trecho supramencionado destaca a oposição ao hassidismo por parte dos *maskilim*, os "[...] opositores racionalistas", (SCHOLEM, 1972, p. 328), que entendiam a *hassidut* como uma corrente judaica amparada na superstição, fato que impedia o desenvolvimento da racionalidade. Esta rixa, entre os *hassidim* e os *maskilim*, era em grande parte associada a "[...]

ênfase [dada por Besht] mais para o emocional do que para o intelectual" (MINDEL, 2013, p. 25), contexto filosófico que, de certo modo, ia de encontro [sentido oposto] à autoridade do rabinato. Outro fator de crítica sobre o hassidismo, residia em sua premissa mística, influenciada pela cabala luriânica que, anteriormente havia sido amplamente utilizada pelo falso messias, Sabatai Tzvi.

Devido à esta influência luriânica, um grande temor se apoderava de certas ramificações judaicas: a iminência do aparecimento de um novo Sabatai Tzvi. Noutra terminologia, a grande preocupação destes grupos anti-hassídicos, residia na possibilidade da *hassidut* introduzir ou encorajar o aparecimento de outro falso messias. Felizmente, este temor foi sendo dissipado ao longo dos anos, graças à ênfase hassídica em não concentrar "[...] a fé em um só pessoa." (BUBER, 2012, p. 50). Neste contexto, vale aclarar que, o hassidismo não eliminou os elementos messiânicos de sua cerne, pelo contrário, de acordo com Erich Fromm, o referido movimento religioso "[...] estava impregnado de uma impaciente e ardente esperança do messias, embora não tenha produzido um falso messias." (FROMM, 1975, p. 119). De modo a reiterar esta afirmação, Fromm (1975) exemplifica o posicionamento hassídico com a seguinte narrativa [tratando do falso messias Sabatai Tzvi] de Baal Shem Tov:

> [...] muitos trilharam o mesmo caminho íngreme (no estudo da Cabala) e alcançaram a meta afortunada. Também ele [Sabatai] tinha uma centelha sagrada em seu ser; caiu, porém, na rede de Samael[222], o falso enganador, que o colocou no papel de redentor. Tal ideia só se apossou dele devido à sua arrogância. (NEWMAN, 1930, p. 250-251 *apud* FROMM, 1975, p. 121).

As colocações supracitadas, evidenciam a visão de Besht sobre a ruína espiritual que aguarda aqueles que se colocam em uma posição que não lhes cabe. Ao especificar a figura de Sabatai Tzvi, Baal Shem Tov, procurava esclarecer, mesmo que de forma implícita, que o hassidismo não compartilhava de suas convicções, mesmo possuindo uma influência em comum: a Cabala luriânica. O Besht propagava a esperança messiânica, mas ao mesmo tempo,

[222] Na tradição judaica o nome Samael, 'o veneno de Deus', [referido como Satanás no cristianismo], é atribuído à um demônio que é citado na literatura rabínica e na Cabala. Na Cabala, Samael assume "[...] o papel de marido de Lilith, considerada a primeira mulher de Adão, e o casal produz uma horda de demônios." (SILVA, 2021, p. 88). Na concepção folclórica judaica, apresentada por Ana Maria Shua, Samael é retratado como um arcanjo rebelde [no cristianismo retratado como Lúcifer, o portador da luz ou filho da aurora], que, devido à sua ambição em ocupar um lugar celestial acima de Deus, "[...] foi castigado e atirado violentamente do Éden à Terra e desta ao inferno [*guehinom*]. E foram lançados, também, os anjos que se revoltaram com ele. E, deste então, reina sobre o Mal, vagando às cegas pela escuridão do Abismo sem Fundo, *mas sem esquecer, jamais, que nem mesmo sobre o Mal tem o poder supremo.*" (SHUA, 1994, p. 13, grifo nosso). Percebe-se que mesmo nesta última versão [arcanjo rebelde], Samael não detém poder absoluto sobre mal, isto é, as perseguições e testes por ele elaboradas, são realizadas a partir de uma fragilidade espiritual do humano [como no caso da arrogância e da vaidade que, invadiram o coração de Sabatai Tzvi], fragilidade esta que, consequentemente, afasta a pessoa do caminho do bem e dos desígnios de Deus.

dissuadia a ideia de uma fé cega em uma única pessoa, como foi o caso de Sabatai, que cultivou a arrogância em seu coração, crendo ser o prometido redentor.

De modo a refrear e mitigar as críticas ferrenhas de seus opositores, o movimento hassídico não abandonou radicalmente a esperança messiânica, optando pela ênfase *no aqui e no agora*, atribuindo aos *hassidim,* o papel de agentes transformadores, de companheiros de Deus na difusão do bem no mundo. Em vista de aclarar esta noção de esperança messiânica presente na filosofia hassídica, Martin Buber sublinha que:

> [...] sem enfraquecer a esperança messiânica, o movimento hassídico provocou, tanto nos seus adeptos intelectuais como nas "criaturas simples", uma alegria no mundo como ele é, na vida como ela é, em cada hora da vida no mundo, como é essa hora. [...] O hassidismo mostrou ao indivíduo, partindo de cada tentação, até mesmo de cada pecado, o caminho para Deus, "que vive com eles no meio de suas impurezas". Sem diminuir a força obrigacional da Torá, o movimento não só fez luzir em todos os mandamentos legados um sentido imediatamente gerador de felicidade, mas chegou a eliminar efetivamente o muro que dividia o sagrado e o profano, ensinando a executar toda ação profana como santificada. (BUBER, 2012, p. 21).

As ponderações buberianas a respeito da esperança messiânica do hassidismo se aproximam do pensamento frommiano[223], dada a ideia de que, ambos autores, atribuem à *hassidut* uma ênfase ética cuja meta é o aprimoramento espiritual, tendo como foco as pessoas simples, desprovidas de erudição. De acordo com Fromm (1975), no âmbito hassídico, o advento da era messiânica só poderia acontecer mediante a "[...] perfeição crescente do povo" (FROMM, 1975, p. 122), o que nos direciona à necessidade indispensável de propagar os valores éticos *no aqui e no agora*, santificando as ações cotidianas. Isto significa que, "[...] o messias virá quando Israel[224] o tiver levado [o elemento messiânico] à perfeição do crescimento e à pureza dentro de si." (NEWMAN, 1934, p. 248 *apud* FROMM, 1975, p. 122).

Além do elemento messiânico, o hassidismo detém uma forte influência oriunda da Cabala luriânica, influência esta que, causou diversas críticas e perseguições por parte de seus grupos adversários, os *mitnagdim* e os *maskilim*. Desse modo, o nosso próximo tópico se ocupará, mesmo que de maneira resumida, de uma breve introdução sobre a tradição cabalística,

---

[223] À respeito da esperança messiânica, presente na filosofia hassídica, Erich Fromm destaca as valiosas contribuições de Martin Buber, as quais ele [Fromm] também corrobora. O psicanalista alemão sublinha em sua obra *Espírito de liberdade*, que, "[...] Martin Buber muito se esforçou em chamar a atenção do leitor ocidental para essa literatura [hassídica]" (FROMM, 1975, p. 119), que abarca a ideia da esperança messiânica.

[224] O sentido do nome *Israel*, neste contexto, está relacionado à singularidade existencial de cada pessoa pertencente ao povo de Israel: judeus e judias, que, carregam dentro de si o elemento messiânico. Neste pensamento, o advento da era messiânica, segundo a perspectiva hassídica, está atrelado ao aprimoramento [individual de cada judeu] da fagulha messiânica, que ocorre a partir da santificação de todas as ações cotidianas praticadas no mundo terreno.

tendo como foco a noção mística referente à *elevação das centelhas divinas*, proveniente do renomado cabalista Issac Luria.

2.6 *O caminho da iluminação judaica*: breves considerações sobre a tradição cabalista e a sua influência sob o hassidismo beshtiano

Primeiramente, deve-se salientar que, um dos principais aspectos que motivaram as severas críticas e discordâncias, por parte dos segmentos anti-hassídicos [os *mitnagdim* e os *maskilim*], se deve à ênfase mística adotada pelo hassidismo beshtiano. A este respeito, vale frisar que, a mística hassídica foi fortemente influenciada pelos ensinamentos do rabino Issac Luria, difusor de uma nova escola cabalística, a saber, a Cabala luriânica. Entretanto, como Issac Luria, também foi impactado por conceitos cabalísticos precedentes, o itinerário teórico deste tópico se iniciará pela apresentação de duas escolas cabalistas do séc. XIII: a Cabala extática[225] e a Cabala teosófica[226]. Após tratarmos dos aspectos centrais das referidas escolas, iremos sublinhar os principais conceitos difundidos pela Cabala luriânica, dentre eles: *a elevação das centelhas divinas*, conceito místico adotado pelo hassidismo.

Neste viés, cabe aqui uma breve conceituação sobre a Cabala[227], entendimento fundamental para prosseguirmos com a nossa análise. Segundo o filósofo Walter Rehfeld (1986):

> Cabala vem da palavra hebraica "*Cabel*", que significa receber. É portanto, um recebimento, uma tradição. Já existia uma tradição religiosa anterior, mas esta é uma tradição diferente. Desde os tempos de Moisés no Sinai, há a tradição oral e escrita, que interpreta compreensível e sensivelmente a regulamentação divina. Com a Cabala chega-se a uma outra tradição, uma tradição escondida, esotérica, àquilo que os próprios cabalistas chamam de *Chen*. "*Chen"* significa graça, mas as mesmas letras podem significar também "*Chochmá Nisteret",* sabedoria esotérica e secreta. Cabala é tradição, mas no sentido de mistério que não está aberto a qualquer um. (REHFELD, 1986, p. 57).

[225] O termo *extática*, no viés cabalístico, se refere a ênfase desta corrente mística pela busca do êxtase profético, "[...] que representa a união temporária do intelecto divino com o humano" (SCHOLEM, 1972, p. 141). Neste sentido, a doutrina cabalística extática enfatiza que o êxtase profético "[...] representa a união do intelecto humano, na fase mais elevada do seu desenvolvimento com uma influência cósmica" (SCHOLEM, 1972, p. 141).

[226] Segundo Gershom Scholem, a palavra *teosofia* "[...] significa uma doutrina mística, ou uma escola do pensamento, que pretende perceber e descrever os misteriosos modos de atuar da Divindade, talvez acreditando também na possibilidade de absorver-se em sua contemplação. A teosofia postula uma espécie de emanação divina pela qual Deus, abandonando seu repouso autossuficiente, desperta para a vida misteriosa." (SCHOLEM, 1972, p. 208).

[227] Devido ao escopo de nossa pesquisa, cabe salientar que, não nos aprofundaremos na literatura cabalística; o nosso enfoque está atrelado somente aos elementos [cabalísticos] que foram assimilados pelo hassidismo. Para um estudo mais abrangente da Cabala judaica, recomendamos a leitura do livro *As grandes correntes da mística judaica*, de autoria de Gershom Scholem.

Diante das ponderações anteriores, cabe frisar que, a Cabala constitui uma das correntes mais importantes da mística judaica. Ao tratar do cabalismo, deve-se levar em consideração as suas diferentes escolas, dentre elas cabe citar: a Cabala extática, a Cabala teosófica e a Cabala da redenção [também conhecida como Cabala luriânica]; tendo esta última, como um de seus principais representantes o rabino Issac Luria, o Arizal [acrônimo de Askenazi Rabino Issac Luria]. O fragmento supracitado, também salienta a premissa críptica que envolve a linguagem cabalística, linguagem esta que, só era descodificada por uma pequena parcela de indivíduos. Neste contexto, o mestre cabalista só compartilhava os seus segredos místicos com os seus discípulos mais próximos. Por ser considerado um tipo de conhecimento restrito, o cabalismo, acabou se tornando um ramo místico envolvo em narrativas lendárias, como é o caso da lenda do Golem de Praga[228].

De modo sintético, a Cabala extática é compreendida como "[...] elitista, rigorosamente reservada à poucos escolhidos, a segunda [Cabala teosófica] é mais popular e aberta, criando grandes obras literárias, como o '*Sefer Hazohar*', o 'Livro do Esplendor', um dos textos religiosos judaicos mais difundidos e mais venerados." (REHFELD, 1986, p. 58). A Cabala luriânica, por sua vez, é reconhecida por explicar a Criação do mundo sob uma linguagem mística. De acordo com a escola luriânica, durante o processo de Criação do mundo[229] ocorreu um desastre cósmico: *a Quebra dos Vasos* [rompimento das *Sefirots*, as Manifestações Divinas no mundo], ocasionando assim a dispersão das centelhas divinas pelo mundo. Assim, a partir desta concepção mística, a tarefa do cabalista luriânico seria o de promover a "[...] harmonia do Divino, restabelecer as grandes unidades da Criação." (REHFELD, 1986, p. 76).

A seguir, apresentaremos breves considerações sobre estas três escolas cabalísticas, ressaltando as suas principais características, com o objetivo de esclarecer que, apesar das singularidades de cada uma destas correntes místicas judaicas, há um fio condutor que as une: *o desejo do místico de experienciar um contato mais próximo com o Criador*. Desse modo, a fim de salientar este elo de aproximação, a síntese de cada uma destas três correntes cabalísticas, nos possibilitará visualizar não só as divergências conceituais e praxiológicas [que também

[228] No folclore judaico, o termo Golem [lit. embrião], designa um ser feito de barro que, por meios cabalísticos, foi trazido à vida, por intermédio do rabino Judah Loew (BUBER, 2012, p. 662). O rabino Judah Loew (1520-1609), também conhecido como o Maharal de Praga, foi um proeminente cabalista do séc. XVI, cujos ensinamentos foram entrelaçados em lendas judaicas, como é o caso do Golem. Para uma maior aprofundamento desta lenda, sugerimos a leitura das obras: *O Golem: a história de uma lenda*, de autoria de Elie Wiesel e, *Rabi Yehuda Loew: Maharal* de Yaacov Shulman.

[229] A noção da Criação do mundo sob o prisma luriânico será retomada posteriormente no subtópico 2.6.3 deste capítulo.

devem ser evidenciadas], mas também, os pontos de convergência, o que nos leva aos subtópicos seguintes.

2.6.1 A Cabala extática: rabino Abraão ben Abuláfia

Como nos evidencia Gershom Scholem, "[...] a partir do ano de 1200, os cabalistas começam a surgir como um grupo místico à parte, o qual, embora numericamente ainda inexpressivo, obtivera já destaque considerável em muitas partes da Espanha e do sul da França." (SCHOLEM, 1972, p. 121). Corroborando com esta perspectiva, Rehfeld (1986), aponta que, o principal aspecto de interesse e de devoção dos cabalistas extáticos, se concentrava nas manifestações da Glória Divina. De acordo com Rehfeld (1986), existem duas formas de expressão da Glória Divina: a *Kavod Penimi* e *Kavod Chitzoni*. Em termos gerais, a *Kavod Penimi:*

> [...] é a glória divina interna, íntima de Deus, que está necessariamente além do nosso alcance e que nenhum intelecto ou coração humano jamais poderá alcançar. Por outro lado, há o *Kavod Chitzoni*, a glória externa, exteriorizada, que resulta dum movimento misterioso da glória interna no sentido de se externar. [...] Segundo eles [os cabalistas], a glória interna, que está na parte suprema e inefável do divino, será o "*Kéter"*, a coroa, a suprema "*Sefirá"*, o primeiro movimento de exteriorização do Divino, sobre o qual Ele criará todas as outras "*Sefirot*", ou seja, todo o modelo de criação. (REHFELD, 1986, p. 57).

O trecho supramencionado salienta um dos principais elementos constituintes da Cabala extática: *a libertação da alma dos laços que a prendem* e, que a impedem de contemplar a *Kavod Chitzoni*, a Glória Divina externa. Entretanto, devido as vicissitudes da vida terrena e o fortalecimento da inclinação para o mal [*yetser hará*], o humano fica impossibilitado de ver e sentir a *Kavod Chitzoni*. Por esta razão, os cabalistas extáticos se voltaram à prática da meditação como meio de libertação da alma das correntes mundanas, que impedem a percepção da manifestação da Glória Divina no cotidiano. Um dos principais representantes da Cabala extática é o rabino espanhol Abraão ben Abuláfia (1240- 1291) (SCHOLEM, 1972, p. 128), que disseminou em seus ensinamentos[230] a necessidade de libertação da alma por intermédio da meditação judaica[231].

---

[230] A respeito dos ensinamentos sobre a Cabala extática, vale sublinhar as principais obras de autoria do rabino Abuláfia, sendo elas: *O livro da vida eterna*, *A luz do intelecto*, *Palavras de beleza* e *O livro da combinação* (SCHOLEM, 1972, p. 137).

[231] Conforme nos elucida o rabino Aryeh Kaplan, na literatura judaica, a palavra mais comum para meditação é *Kavanáh*, tradicionalmente traduzida como 'concentração' ou 'devoção'. No entanto, sob outro ponto de vista, "[...] ao analisarmos a origem dessa palavra, vemos que ela advém da raiz hebraica *Kavén*, que significa

De acordo com Gershom Scholem, os ensinamentos cabalísticos do rabino Abuláfia visam promover o *desatamento* dos laços que impedem o humano de aperceber a manifestação Divina no mundo. A este respeito o nosso autor esclarece que, a ideia de desatamento significa que:

> [...] há certas barreiras que separam a existência pessoal da alma humana do fluxo da vida cósmica. [...] Há um dique que conserva a alma confinada nos limites da existência normal e natural e a protege contra o dilúvio da corrente divina, que flui debaixo ou ao redor dela; mas o mesmo dique também impede a alma de tomar conhecimento do divino. A vida normal da alma, em outras palavras, é mantida dentro dos limites determinados por nossas percepções sensórias e por nossas emoções, e enquanto ela estiver cheia destas, ser-lhe-á extremamente difícil perceber a existência de formas puramente espirituais e coisas divinas. (SCHOLEM, 1972, p. 134).

O raciocínio exposto anteriormente evidencia um dos mais valiosos pressupostos tanto para o cabalismo extático como para o hassidismo: *o esvaziamento do ego*, o abandono das questões materialistas que, impedem o indivíduo de criar um espaço para Deus. Noutras palavras, "[...] quem está todo cheio de si mesmo, não tem lugar para Deus" (SCHOLEM, 1972, p. 134), por isto a importância do desatamento dos laços, laços estes que impedem a visualização e a experimentação das coisas divinas. Com o intuito de sistematizar uma forma para este desatamento da alma, Abuláfia desenvolveu um "[...] guia metódico para a meditação, com o auxílio de letras e de suas combinações" (SCHOLEM, 1972, p. 135), visando assim, uma profunda contemplação do nome de Deus. Diferentemente das práticas orientais de meditação, como no zen budismo, a meditação judaica proposta por Abuláfia, possui como cerne de concentração, os nomes sagrados de Deus[232], também nomeada de: *Caminho dos Nomes*.

Em suma, para Abuláfia, o processo de desatamento dos laços da alma, oriundo da prática meditativa, buscava sobretudo, conduzir o místico ao êxtase, à experiência de iluminação proveniente da luz divina. Assim, uma vez tomado pela luz divina, "[...] o iluminado sente-se não só possuído por um fogo celeste, mas também como se fosse da cabeça aos pés ungido com óleo sagrado e miraculoso." (SCHOLEM, 1972, p. 145). Durante este período de iluminação, o místico não mais se encontra preso nos laços terrenos, pelo contrário, a sua alma

---

'direcionar'. A palavra *Kavanáh*, portanto, significa direcionar a consciência para certa meta. A tradução mais correta seria 'consciência direcionada'." (KAPLAN, 2010, p. 66). De modo aproximado, os ensinamentos cabalísticos de Abuláfia, visavam promover um direcionamento mental por intermédio das práticas meditativas, com o objetivo de instaurar o êxtase, considerado por ele [Abuláfia], "[...] o prêmio mais alto da contemplação mística." (SCHOLEM, 1972, p. 140).

[232] De acordo com o viés cabalístico extático, na passagem bíblica concernente à abertura do Mar Vermelho – mais especificamente, quando o profeta Moisés estende a sua mão sobre o Mar Vermelho, para que o povo judeu pudesse fugir do exército egípcio (Êx 14, 15-17) – estão cifrados os *72 nomes secretos de Deus* (BERG, 2014). Para um maior aprofundamento sobre este tema, recomendamos a leitura da obra *Os 72 nomes de Deus*: tecnologia para a alma, de autoria do rabino Yehuda Berg.

permanece livre para preencher-se com a luz de Deus. A seguir, trataremos sucintamente da Cabala teosófica, abordando os principais aspectos do Zohar, considerada a obra máxima da Cabala judaica.

2.6.2 A Cabala teosófica: O Bahir, O Livro da Iluminação e o Zohar, O Livro do Esplendor

Inicialmente cabe ressaltar que a Cabala teosófica, enquanto doutrina cabalística distinta da Cabala extática, se originou com a obra *Bahir*[233], difundida "[...] no sul da França, no século XIII. Seu título significa brilhante e alude à mesma experiência que Ezequiel teve ao perceber o brilho através das escuras nuvens da tempestade." (REHFELD, 1986, p. 65). A escrita do *Bahir*, possui como fundamento a interpretação[234] midráshica, também nomeada de interpretação homilética. As obras que apresentam uma linguagem midráshica, como é o caso do *Bahir*, não pretendem "[...] apenas interpretar o sentido pleno de um versículo, como também pregar, transmitir um ensinamento próprio." (REHFELD, 1986, p. 66).

De acordo com Aryeh Kaplan, até a publicação do *Zohar*, o *Bahir* era a fonte primordial da literatura cabalística, sendo mencionado em inúmeras obras cabalísticas posteriores. Ainda segundo o nosso autor, o nome *Bahir* está associado à passagem bíblica do livro de Jó, mais especificamente no seguinte versículo: "O homem não consegue enxergar a luz que brilha nos céus." (Jó 37, 21). A este respeito, Kaplan (2018), também sublinha que a autoria do *Bahir* é creditada ao rabino Nehuniá ben HaKana [sábio talmúdico do séc. I E.C] e a sua escola. Entretanto, a primeira publicação do *Bahir* ocorreu somente em 1176, por intermédio da escola cabalística de Provença, com circulação restrita à apenas alguns leitores, principalmente estudiosos da Cabala.

Dentre os aspectos principais tratados no *Bahir*, cabe destacar cinco segmentos[235] que fundamentam as concepções cabalísticas presentes na referida obra: 1. Sobre os Primeiros

---

[233] Vale destacar que, a obra *O Bahir: o livro da iluminação*, se encontra disponível em tradução portuguesa, acrescida de comentários do rabino Aryeh Kaplan.

[234] Segundo Zukin (2016), a interpretação dos textos sagrados do judaísmo são divididos em quatro modalidades: o sentidos literal, o sentido simbólico, o sentido alegórico e o sentido místico (ZUKIN, 2016, p. 15). A tradição judaica evidencia que a interpretação bíblica pode se comparar à um *Pardes* [Pomar]. Assim, cada letra do *Pardes* designa uma forma de interpretação bíblica. O P [*Peshat*] simboliza a interpretação simples, literal do texto. O R [*Remez*] está associado a interpretação simbólico [duplicidade de significações]. O D, vem de Daleth, que é *Drash*, a interpretação homilética do *Midrash*, que quer não apenas interpretar o sentido pleno de um versículo, como também, transmitir um ensinamento próprio. E por fim, o S, que vêm de *Sod*, o mistério, a interpretação mística, que se recusa a qualquer tipo de hermenêutica, de regra de interpretação. Esta simplesmente acha que os textos são vestes que encobrem segredos profundos. (REHFELD, 1986, p. 65-67).

[235] Devido ao recorte teórico deste tópico, não iremos nos debruçar sobre as especificidades de cada um destes segmentos do *Bahir*. *Os cinco segmentos* supracitados, foram sublinhados somente como uma forma de

versículos da criação; 2. Sobre o Alfabeto hebraico; 3. Sobre As Sete Vozes e as *Sefirot*; 4. Sobre As dez *Sefirot* e, 5. Sobre os Mistérios da Alma (KAPLAN, 2018). Alguns destes aspectos foram revisitados e expandidos por uma obra cabalística posterior, que segundo vários estudiosos e eruditos da mística judaica [como Gershom Scholem, por exemplo], ofuscou todas as demais, ficando conhecida como O Livro do Esplendor, o *Zohar*.

Ao tratarmos do *Zohar*, mesmo que de modo breve, uma das primeiras questões que devem ser elucidadas diz respeito à sua autoria, aspecto que, Gershom Scholem sublinhou em sua obra *As grandes correntes da mística judaica*. Como nos adverte Scholem (1972), "[...] o *Zohar* está escrito em forma pseudoepigráfica, quase poder-se-ia dizer, na forma de um romance místico. [...] Seu modo favorito de apresentar uma ideia é trabalhar na interpretação mística de um dito bíblico." (SCHOLEM, 1972, p. 158). Assim, devido à sua importância no âmbito da mística judaica, por muito tempo houve um certo impasse quanto à figura de sua autoria. Entretanto, como nos pondera, Scholem (1972), por mais que *culturalmente*, grande parte da comunidade judaica credite a autoria da obra à Shimeon ben Iohai[236], a autoria do *Zohar* – validada pela comunidade acadêmica – pertence ao rabino espanhol Moisés de Leão (1240 E.C- 1305 E.C). A este respeito, Walter Rehfeld corrobora com Gershom Scholem, creditando a autoria do *Zohar* ao rabino Moisés de Leão. Nos termos de Rehfeld (1986):

> Certamente o rabi Moisés [de Leão] não inventou tudo o que escreveu, mas colheu de fontes as mais diversas e apenas as redigiu. Muitos ensinamentos do *Zohar*, seguramente, são mais antigos do que da segunda metade do século XIII. Durante muito tempo, Rabi Shimon bar Yochai, foi considerado o autor, figura a quem são atribuídos muitos dos *midrashin* do *Zohar*. [...] Então, Shimon é, na fantasia popular [judaica], o grande pai da Cabala. (REHFELD, 1986, p. 68).

As considerações supramencionadas frisam um aspecto de grande importância sobre o *Zohar* e o seu autor: a linguagem utilizada nesta obra máxima da Cabala, não é condizente com a forma escrita e falada no período [séc. II E.C] do rabino Shimon bar Yochai. O aramaico do *Zohar* "[...] é coisa puramente artificial, uma linguagem literária empregada por um escritor

visualização dos aspectos centrais tradados e comentados na obra. Recomendamos a leitura da obra *O Bahir: o livro da iluminação,* para um maior detalhamento destas questões.

[236] Shimon bar Yochai [acrônimo Rashbi] foi um rabino e cabalista que viveu no séc. II da Era Comum, um dos mais famosos discípulos do renomado tanaíta rabi Akiva (50 E.C- 135 E.C). De acordo com a tradição cultural, o rabino Yochai e seu filho se refugiaram em um caverna nas proximidades do Monte Carmelo, para não serem presos pelos romanos (REHFELD, 1986, p. 68). Lá permaneceram durante treze anos, estudando, noite e dia, a Torá. Sustentaram-se, dentro da caverna, do fruto de uma alfarrobeira e da água de uma fonte, surgida do nada. Durante os anos em que viveram na caverna, pai e filho - tendo o estudo da Torá como única ocupação - foram visitados pelas almas de Moisés e do profeta Eliahu [Elias], que lhes transmitiram os segredos místicos mais profundos do universo. E, exatamente essa riqueza de conhecimentos, adquiridos na caverna, foi transcrita no *Zohar* - a obra na qual se fundamenta a Cabala (WACHSMANN, 2004).

que obviamente não conhecia nenhum outro aramaico exceto, o de certos documentos literários judaicos, e que moldou seu próprio estilo de acordo com os critérios subjetivos definidos." (SCHOLEM, 1972, p. 165). Diante destas elucidações, concluímos que, *os cinco volumes completos,* que constituem a literatura zohariana, são de autoria do rabino Moisés de Leão, que se utilizou de vasta bibliográfia cabalística pregressa – como o *Bahir* – e dos ensinamentos de mestres cabalísticas anteriores, como o próprio Shimon bar Yochai. Desta maneira, nos resta pontuar, mesmo que sinteticamente, os elementos essenciais presentes no *Zohar*, destacando inclusive a divergência fundamental entre esta corrente mística [Cabala teosófica] e a difundida pelo rabino Abuláfia, a Cabala extática.

Segundo Scholem (1972), o *Zohar* deve ser compreendido como uma obra cabalista, cujos ensinamentos são contrastantes com a doutrina disseminada por Abraão Abuláfia. Para o referido autor:

> [...] a doutrina do cabalismo profético [de Abuláfia] apresenta-se como a forma mais aristocrática da mística, ao passo que a linguagem do *Zohar* é a de um escritor que experimentou os medos comuns da humanidade tão profundamente quanto qualquer pessoa. Por esta razão, se por nenhuma outra, ela [a linguagem zohariana] tocou uma corda que ressoou profundamente nos corações humanos e assegurou-lhe um êxito negado a outras formas do cabalismo antigo. (SCHOLEM, 1972, p. 207).

A partir das considerações expressas anteriormente, podemos visualizar certas diferenças entre a Cabala extática e a Cabala teosófica, esta última, tendo como sua obra máxima o *Zohar*. O primeiro aspecto de dessemelhança entre estas duas correntes cabalísticas, refere-se ao seu público alvo. A Cabala extática de Abuláfia, era disseminada à um público muito limitado e, quase exclusivamente, formado por *discípulos selecionados*; a sua ênfase era na erudição do intelecto. Já o *Zohar* [representante da Cabala teosófica] possuía um alcance maior de difusão entre os estudiosos, optando por um estilo linguístico que *tocasse a alma de seus leitores*; seus ensinamentos não privilegiavam a erudição como meta da experiência mística (SCHOLEM, 1972, p. 207-210).

Ademais, o segundo elemento de distinção entre estas duas correntes cabalísticas, está alicerçado no viés metodológico utilizado por cada uma delas. A Cabala extática se centra [de modo exclusivo] no caminho meditativo, entendido como uma práxis que, possibilita ao místico experimentar a união cognitiva com Deus. O *Zohar*, de modo distinto, *se volta ao objeto da meditação*. Isto quer dizer que, nos ensinamentos zoharianos, o foco central da experiência mística está relacionado *aos misteriosos modos de atuação de Deus no mundo*, aspecto que nos conduz ao conceito zohariano de *Sefirot* [Emanações Divinas].

Segundo Scholem (1972, p. 207), o terceiro elemento de distinção entres estas duas correntes cabalísticas, está associado à vinculação dos textos místicos com a Torá. Nas obras de Abuláfia, geralmente, não há menções às escrituras sagradas [Torá/Tanah]; já no *Zohar*, a linguagem permanece indissociável do texto bíblico. A questão da indissociabilidade do *Zohar* com as escrituras sagradas, é aclarada na obra *A tradição mística: considerações sobre a natureza da tradição mística no judaísmo*, de autoria do rabino Jacob Schochet (1935-2013).

Na referida obra, Schochet (2012) destaca que, o *Zohar* é permeado por interpretações místicas referentes à passagens bíblicas. A fim de exemplificar a sua colocação, o nosso autor sublinha um fragmento do *Zohar* que, interpreta uma passagem do livro do profeta Zacarias (14, 9): "Ser um com o Único, assim é estabelecido o mistério de 'Nesse dia Deus será Único e Único o seu nome' (ZOHAR II, 135a *apud* SCHOCHET, 2012, p. 19). Cabe aclarar que, a noção de *ser um com o Único* [Deus], aludida no fragmento cabalístico do *Zohar*, está relacionada à concepção de *Devekut*[237] [União mística com Deus]; concepção esta, posteriormente, retomada na Cabala luriânica e, no hassidismo polonês.

No intuito de esboçar, os elementos essenciais da doutrina zohariana, faz-se necessário elucidar a noção de *Sefirot*, e a sua relação com o conceito de *Ein-Sof* [O Infinito]. Nas palavras de Scholem, os cabalistas zoharianos enfatizaram a ideia do Deus oculto, Aquele que não detêm qualidades e, nem atributos. Entretanto, na medida em que, "[...] este Ser oculto está ativo por todo o universo, também possui certos atributos[238] [*Sefirots*/Emanações Divinas] que, por sua vez, representam certos aspectos da natureza divina; eles são outros tantos estágios do Ser divino e a manifestação divina de Sua vida oculta." (SCHOLEM, 1972, p. 210). Dito de outra maneira, os cabalistas zoharianos acreditam que, a realidade Divina do Deus oculto só pode ser apercebida pelo humano a partir das suas emanações, ou seja, as dez *Sefirot*[239] proporcionam um desvelamento parcial da Divindade oculta [*Ein-Sof*].

---

[237] O próximo subtópico 2.6.3, irá tratar deste conceito sob o prisma da Cabala luriânica, influência fundamental para o hassidismo polonês do séc. XVIII.

[238] Pode parecer paradoxal afirmar que o *Ein-Sof* não possui atributos e, posteriormente salientar que este mesmo Ser oculto, detêm certos atributos [*Sefirot*]. No entanto, de acordo com Scholem (1972), as *Sefirot* [Atributos Divinos] representam uma parcela da divindade que é acessível à compreensão e à experiência humana. Isto é, as *Sefirot*, são aspectos perceptíveis de uma Realidade oculta [*Ein-Sof*], que nos permitem ter uma pequena fração de conhecimento [devido a limitação humana] sobre o mistério que é a Divindade.

[239] As dez *Sefirot* geralmente são retratadas em obras cabalísticas a partir da imagem arquetípica da *Árvore de Deus*. A fim de aclarar esta representação, sugerimos a visualização do Anexo A. Devido ao escopo de nosso tópico não iremos nos aprofundar nas características de cada uma destas Emanações Divinas. A apresentação das mesmas, possui o objetivo de aclarar – de modo geral – quais são as dez *Sefirot* e, assim, aludir a perspectiva mística de atuação Divina no plano mundano. Para uma análise mais detalhada sobre as dez *Sefirot*, recomendamos a leitura do livro *As grandes correntes da mística judaica*, de modo específico, o capítulo intitulado: *O Zohar: a doutrina teosófica*, de autoria de Gershom Scholem.

Segundo os ensinamentos do Zohar, *existem dois mundos*, ambos estão conectados e representam Deus. O primeiro, nomeado de mundo primário, diz respeito ao âmbito do oculto, inacessível ao ser humano; este é o mundo do *Ein-Sof*. O segundo mundo, interligado ao primeiro, representa a esfera do acesso à Deus, que torna possível conhecer Deus. "[...] Os dois [mundos] na realidade formam um, do mesmo modo – para usar uma símile do *Zohar* – que o carvão e a chama; isto é, o carvão existe também sem a chama, mas seu poder latente manifesta-se apenas em sua luz." (SCHOLEM, 1972, p. 210). Assim, as *Sefirot* representam a luminosidade do Deus oculto [*Ein-Sof*], luminosidade esta que permite ao humano contemplar a *pulsação Divina* no *segundo mundo* [mundo da percepção], o mundo da possibilidade do conhecimento [limitado] sobre Deus.

De acordo com a doutrina do *Zohar*, as *Sefirot*, enquanto manifestações do Deus oculto, são representadas por dez atributos Divinos, concebidos pelos cabalistas como fases de manifestação da Divindade, "[...] que se originam uma das outras e sucedem umas às outras." (SCHOLEM, 1972, p. 211). Ainda segundo o nosso autor, as *Sefirot*, enquanto um processo de manifestação da Divindade: "[...] capacita o homem a perceber Deus. Em sua emanação, *algo* que pertence ao Divino é estimulado e rompe através da concha fechada de Seu Eu oculto. Este algo é o poder criador de Deus" (SCHOLEM, 1972, p. 211).

Em termos sintéticos, as *Sefirot*, são entendidas pelos cabalistas zoharianos, como manifestações do Deus oculto [*Ein-Sof*], manifestações estas compostas por variados tipos de *gradações*. Cada grau de uma *Sefirá* [Manifestação singular] possui um nome simbólico proveniente de sua ação no mundo (SCHOLEM, 1972, p. 211). Dessa forma, a partir destas ponderações básicas sobre as noções zoharianas de *Ein-Sof* e, das *Sefirot*, nos é possível elucidar quais são as dez *Sefirot*. Segundo Scholem (1972), os nomes mais comumente associados às *Sefirot* no âmbito zohariano, podem ser descritos da seguinte forma:

> 1. *Keter Elion*, a "suprema coroa" de Deus;
> 2. *Hochmá*, a "sabedoria" ou ideia primordial de Deus;
> 3. *Biná*, a "inteligência" de Deus;
> 4. *Hessed*, o "amor" ou misericórdia de Deus;
> 5. *Guevurá* ou *Din*, o "poder" de Deus, que se manifesta principalmente como poder de julgamento e punição severos;
> 6. *Rahamim*, a "compaixão" de Deus; à qual incumbe a tarefa de mediar entre as duas *Sefirot* precedentes; o nome *Tiferet*, "beleza", só é usado raramente;
> 7. *Netzá*, a "constância" duradoura de Deus;
> 8. *Hod*, a "majestade" de Deus;
> 9. *Iessod*, a "base" ou "fundação" de todas as forças ativas de Deus;
> 10. *Malkut*, o "reino" de Deus, comumente descrito no *Zohar* como a *Knesset Israel*, o arquétipo místico da comunidade de Israel, ou como a *Shekhinah*. (SCHOLEM, 1972, p. 215).

Como se pode visualizar, as dez *Sefirot* representam a manifestação Divina no mundo e, formam uma sequência de camadas que, simbolizam uma árvore. Em termos cabalistas zoharianos, esta árvore é nomeada de *Árvore de Deus* [vide Anexo A], "[...] representando cada uma um ramo cuja raiz comum é desconhecida e desconhecível [referente ao *Ein-Sof*]. (SCHOLEM, 1972, p. 217). Estes ramos da *Árvore de Deus,* por sua vez, são as bases [ou o esqueleto] do universo, ela sustenta e se ramifica por toda a criação. Isto significa que, "[...] todas as coisas mundanas e criadas só existem porque algo do poder das *Sefirot* vive e atua nelas." (SCHOLEM, 1972, p. 217). Em suma, por intermédio da contemplação destas Manifestações Divinas, o místico se torna capaz de perceber Deus, nas mais variadas circunstâncias existenciais.

A mística zohariana nos revela que, tudo o que há no mundo, só existe devido ao poder das Emanações Divinas, e, é justamente a percepção da atuação destas Emanações, que nutre a experiência mística do cabalista. O Deus oculto e Infinito [*Ein-Sof*] não pode ser acessado e, nem conhecido pelo humano, mas a Sua atuação no mundo pode ser percebida, desde que, os olhos espirituais do cabalista estejam abertos. Assim, com esta visão espiritual, o cabalista contempla todos os eventos do mundo, como manifestações do Deus oculto. Isto quer dizer que, até mesmo o raiar de um novo dia, assim como, o desabrochar de uma flor, só se concretizam na existência devido a atuação das *Sefirot*.

As considerações cabalísticas expostas até aqui, nos proporcionam uma visão geral dos principais conceitos estabelecidos pela Cabala extática e pela Cabala teosófica. Estas considerações, ao nosso ver, possibilitam uma melhor compreensão da Cabala luriânica, a principal influência para o hassidismo polonês. Dessa forma, o próximo subtópico, se ocupará da corrente cabalística luriânica, tendo como foco central a noção mística de *elevação das centelhas divinas*.

2.6.3 A Cabala luriânica: A elevação das Centelhas Divinas

Primordialmente, antes de realizarmos uma análise dos ensinamentos cabalísticos de Issac Luria, é preciso contextualizar o viés sócio-histórico que perpassa a *velha Cabala*[240] desenvolvida e propagada na Espanha do séc. XIII e início do séc. XV e, a nova escola de pensamento cabalístico, conhecida como Cabala da Redenção. Gershom Scholem nos evidencia

[240] O termo *velha Cabala*, utilizado por Gershom Scholem, se refere às duas correntes cabalísticas originadas na Espanha do séc. XIII: A Cabala extática e a Cabala teosófica. Scholem (1972), atribui ênfase à importância desta última [Cabala teosófica], que, teve como seu principal representante o *Zohar*, de autoria de Moisés de Leão.

que a Expulsão dos judeus da Espanha em 1492, constitui-se num período sócio-histórico de grande sofrimento para a comunidade judaica, sendo permeada por uma forte fragilização de suas manifestações culturais e religiosas, dentre elas, a disseminação do cabalismo. Neste contexto sócio-histórico, a tradição cabalística se tornou "[...] essencialmente o privilégio do eleito que seguia a vereda de penetração cada vez mais profunda nos mistérios de Deus." (SCHOLEM, 1972, p. 247-248). O *eleito*, diz respeito ao discípulo próximo – aquele escolhido à dedo pelo mestre cabalista –, que se tornava então, um herdeiro espiritual da tradição cabalística, sendo o responsável por continuar o legado de seu mestre. Este modelo restrito de disseminação da *velha Cabala*, somado às perseguições e à Expulsão dos judeus da Espanha, culminaram em um *processo gradual de perda de potência e de alcance* dos ensinamentos cabalísticos primordiais.

Desse modo, devido às circunstâncias opressivas deste contexto, a *velha Cabala* começou a entrar em declínio, fato que, enraizou em muitos cabalistas dessa época, o desejo de incorporar o aspecto messiânico [ideias e visões messiânicas não eram parte essencial da *velha Cabala*] em um nova tradição cabalística. Este apelo messiânico instaurou o que Gershom Scholem (1972) nomeia de *phatos do messianismo*, elemento que "[...] invadiu a *nova Cabala*[241] e suas formas clássicas de expressão como nunca o *Zohar* o fizera; o 'começo' e o 'fim' foram ligados entre si." (SCHOLEM, 1972, p. 249). Neste período de grande reformulação do pensamento cabalista – final do séc. XV –, surge então a chamada *nova Cabala* [a Cabala da Redenção], que se iniciou na comunidade cabalística de Safed, província da Galileia em Jerusalém. Os primeiros escritos desta nova abordagem cabalística datam do ano 1500, sendo um dos mais conhecidos o livro *Sefer Há-Meschiv, O livro das revelações*, de autoria anônima (SCHOLEM, 1972, p. 250).

Conforme nos exorta Gershom Scholem, apesar do novo movimento cabalístico de Safed [Cabala da Redenção], ser associado às figuras de Moisés Cordovero e Issac Luria, é preciso ressaltar que, os ensinamentos destes dois mestres não são similares, pelo contrário, as duas escolas de Safed apresentam percepções místicas distintas. Nas palavras do nosso autor:

> [...] Cordovero é essencialmente um pensador sistemático; seu propósito é dar uma nova interpretação e uma descrição sistemática do legado místico da *velha Cabala*, particularmente do *Zohar*. Pode-se afirmar que este modo de pensar, mais que um novo estágio de introversão mística, o leva a novas ideias e fórmulas. (SCHOLEM, 1972, p. 255).

[241] Os dois representantes mais famosos *nova Cabala*, conhecida também como *Cabala da Redenção*, são os rabinos: Moisés Cordovero [1522-1570) e Issac Luria (1534-1572). Devido à erudição e reconhecimento de seus pares, a doutrina cabalística desenvolvida por Issac Luria, se tornou conhecida como Cabala luriânica, nomenclatura atribuída às novas concepções místicas apresentadas pelo Arizal.

O comentário supracitado aponta uma breve distinção fundamental entre Cordovero e Luria: Cordovero desenvolveu novos *insights* cabalísticos a partir da *velha Cabala* – era mais um filósofo místico do que um místico [no sentido de práxis] –; já Luria se debruçou na elaboração de um novo sistema cabalístico, que, apesar de sua originalidade, também assimilou alguns elementos da *velha Cabala,* dentre eles: os conceitos de *Sefirot* e *Ein-Sof*. Outra diferença entre estes dois mestres, se refere à produção literária. Cordovero foi um autor prolífico[242], sendo que, grande parte de seus ensinamentos estão expressos em 12 volumes do livro *Pardes Rimonim* [*Pomar de romãs*], escrito em 1548. De maneira distinta, Issac Luria, apesar de sua originalidade e erudição, "[...] não deixou legado escrito quando morreu em 1572, com trinta e oito anos; na verdade, ao que tudo indica, faltou-lhe por completo a faculdade literária." (SCHOLEM, 1972, p. 256). As obras cuja autoria são atribuídas à Issac Luria, são oriundas das transcrições[243] de seu discípulo mais importante, o rabino Chaim Vital (1543-1620). O rabino Chaim Vital transcreveu variados ensinamentos de Luria, que mais tarde seriam fundamentais para o entendimento sistemático da Cabala luriânica. Dentre as obras transcritas pelo rabino Vital, cabe destacar: *Schmoma Schearim* [*Oito portões*] e, *Eitz Haim* [*A árvore da vida*].

A partir destes breves apontamentos sobre estas duas figuras, Cordovero e Luria, considerados os principais representantes da *nova Cabala* – gerada em Safed –, cabe reiterar que, segundo Scholem (1972), devido à sua fama de *tzadik* [pessoa justa] e ao seu poder criativo, é creditado à Luria, o título de *chefe do movimento de Safed*. A importância de Luria, ao nosso ver, está relacionada às suas *novas concepções cabalísticas*[244], concepções estas que foram assimiladas pelo hassidismo polonês do séc. XVIII, e, por esta razão, a análise da Cabala luriânica se torna fundamental para o nosso estudo. Assim, a apresentação prévia das escolas cabalísticas predecessoras foi necessária para que, pudéssemos aludir conceitos místicos judaicos que foram retomados e ressignificados pela escola luriânica (SCHOLEM, 1972, p. 262). Em síntese, vale aclarar que, a escola luriânica *bebeu da fonte da velha Cabala*, mas se

[242] No que tange à numerosa bibliografia atribuída ao rabino Moisés Cordovero, cabe ressaltar as seguintes obras: *Ohr Yakar [A luz preciosa]; Or Ne'erav* [*Doce luz*]; *Tomer Devorah [A tamareira de Deborá]*, dentre muitas outras (RABI MOSHÉ...,2006).

[243] Um exemplo deste tipo de atribuição de autoria – baseado em transcrições de ensinamentos de oralidade – pode ser visualizado nos conhecidos *Seminários Lacanianos*, que em sua gênese, foram transcritos por participantes/ouvintes do psicanalista Jacques Lacan (1901-1981), durante suas exposições orais. Posteriormente, estas transcrições foram confiadas ao seu executor testamentário Jacques Alain-Miller (REUILLARD, 2011, p. 395-396).

[244] Dentre estas concepções luriânicas assimiladas pelo hassidismo, cabe evidenciar: O *Tzimtzum* [Retração] e a premissa de *Tikun* [conserto do mundo] a partir da elevação das centelhas sagradas.

destacou pelas novas concepções místicas disseminadas pelo Arizal, como é o caso da noção mística de *elevação das centelhas divinas*.

A figura de Issac Luria, ou por assim dizer, o seu carisma pessoal, contagiava as pessoas à sua volta e, foi fundamental para a disseminação de seus ensinamentos. Segundo o rabino Joseph Saltoun, a praxiologia cabalística de Luria, lhe rendeu um apelido carinhoso pelo qual ficou muito conhecido no âmbito da mística judaica, a saber: *O Sagrado Leão.* A denotação desta nomeação – Sagrado Leão – está associada à:

> [...] coragem [de Luria] em quebrar os dogmas religiosos daquela época e por transcender o medo de abrir os portões de sabedoria e de conhecimento da *Kabbalah* [grafia hebraica para Cabala] para a humanidade. Foi graças ao Santo Leão que, pela primeira vez desde a destruição do Templo Sagrado em Jerusalém, no ano 70 da Era Comum, os portões da *Kabbalah* foram reabertos[245]." (SALTOUN, 2018, p. 7).

A partir da análise deste fragmento, pode-se evidenciar um aspecto singular da escola luriânica: a premissa de difundir os ensinamentos da Cabala para além dos círculos restritos de outrora. A escola luriânica visava promover, por intermédio da iluminação cabalística, *o desvendar de véus* [ou cascas], "[...] que possam estar bloqueando ou filtrando a luz em potencial que já existe dentro de cada ser humano, dentro de cada partícula do Universo." (GRINBERG, 2018, p. 26). Segundo Saltoun (2018), foi por intermédio da cosmovisão e da praxiologia de Luria, que o conhecimento cabalístico pôde ser compartilhado, permitindo assim, que "[...] todos tivessem acesso a essa sabedoria, de forma aberta" e, complementa: "[...] todos que conscientemente se aproximam da Divina Luz da *Kabbalah* recebem, incondicionalmente, uma centelha da luz da alma desse Santo Leão." (SALTOUN, 2018, p. 8). Aqui reside um dos fatores, pelos quais, a Cabala luriânica exerceu tamanha influência no movimento hassídico beshtiano: o ensino mais acessível da Cabala, que antes só poderia ser estudada por "[...] rabinos acima de 40 anos de idade, casados e extremamente eruditos nos

[245] Segundo Saltoun (2018), a ocultação da luz da Cabala, nos tempos do Segundo Templo de Jerusalém, foi originado pela corrução espiritual de alguns sacerdotes "[...] daquela geração e que, por consequência, causou a perda da consciência espiritual original e a desconexão com o Divino." (SALTOUN, 2018, p. 7). A este respeito convém elucidar que, em certas ramificações do judaísmo, como no caso do judaísmo ortodoxo, há a crença de que, o profeta Moisés subiu ao Monte Sinai para receber de Deus as tábuas dos Dez Mandamentos, e, nesta ocasião, o Eterno também lhe deu ensinamentos sobre a Torá Oral [Talmude] e, sobre a Cabala (GRINBERG, 2018, p. 23). Quanto aos ensinamentos cabalísticos concedidos por Deus à Moisés, Couto (2013) sublinha que este conhecimento se referia à um *diagrama secreto do universo*, isto é, "[...] uma espécie de mapa que retrata a fonte e as forças da Criação, além de uma explicação sobre o relacionamento entre os seres humanos e o restante do universo, tudo isso oculto no interior do texto bíblico." (COUTO, 2013, p. 31). É por intermédio desta concepção – na qual, os conhecimentos cabalísticos remontam ao tempo do profeta Moisés – que, Saltoun se apoia para referir-se à Cabala como um conhecimento místico judaico anterior ao período da disseminação e, da publicação dos ensinamentos de Abraão Abulafia e de Moisés de Leão, no séc. XIII.

conhecimentos das obras judaicas como a Torá, *Midrash*, Talmude, entre várias outras. (GRINBERG, 2018, p. 13-14).

Para Grinberg (2018), o atributo primordial para o estudo e, para a compreensão da Cabala é a *kavaná*, a Intensão original da pessoa que se dispõe à conectar-se com a Luz Divina. Noutras palavras, a *Kavaná* "[...] é o combustível e o leme que nos levará verdadeiramente a uma conexão com a luz do Criador, ela é a carruagem que nos transporta para um nível chamado na *Kabbalah* de o mundo da Árvore da Vida[246]." (GRINBERG, 2018, p. 15-16). Sob o ponto de vista luriânico, a *kavaná* – que também é um dos aspectos indissociáveis da vida dos *hassidim* – diz respeito à uma medição mística no ato da oração que, visa a "[...] ascensão mística da alma a Deus." (SCHOLEM, 1972, p. 279). Porém, antes de nos aprofundarmos na explicação dessa conexão entre o humano e o Divino, devemos nos atentar ao esclarecimento dos principais conceitos da Cabala luriânica, dentre eles a noção mística da Criação do mundo, sob a luz dos ensinamentos do Sagrado Leão.

Conforme nos aponta Gershom Scholem (1972), a Cabala luriânica se ampara sob a teoria do *Tzimtzum* [Retração], "[...] uma das concepções mais surpreendentes e de maior alcance jamais formulada em toda a história do cabalismo." (SCHOLEM, 1972, p. 263). A fundamentação do conceito luriânico de *Tzimtzum* é concernente à ideia de *Retração* de Deus; um movimento em que, a Divindade se *retirava/retraia* de um ponto, a fim de criar um espaço para que o mundo fosse feito. Esta concepção cabalística de Luria – o *Tzimtzum* – pretendia ser uma *resposta mística* para os seguintes questionamentos: "[...] como pode existir um mundo se Deus está em toda parte? Se Deus é 'tudo em tudo', como podem existir coisas que não são Deus? Como pode Deus criar o mundo a partir do nada se não existe o nada?" (SCHOLEM, 1972, p. 263-264). Neste viés, com o objetivo de oferecer uma resposta à estas questões, sob o ponto de vista da *nova Cabala*, Luria estruturou a sua concepção de *Tzimtzum*, que seria o conceito primordial a partir do qual, ele iria sistematizar a sua doutrina cabalística.

Em termos gerais, segundo a visão luriânica, o *Tsimtsum* representa uma noção mística sobre a Criação do mundo. Neste ato [de criação], Deus se ocultou e, retraiu a sua luz infinita [*Ein-Sof*] e, assim, criou "[...] o vazio, o Nada, que depois serviria para receber a Criação. [...] Quando a Substância [luz Divina] voltou do Exílio, veio com uma força tão grande que as *Sefirot* [Manifestações Divinas no mundo] não aguentaram o impacto e se romperam."

[246] De acordo com Grinberg (2018), a noção sobre o *Mundo da Árvore da Vida* se refere à um estágio de conexão entre a matéria [dimensão corpórea] a mente [dimensão psíquica]. Na perspectiva cabalística luriânica, "[...] a fonte de plenitude já existe dentro de cada ser humano, e entrar em contato com esse manancial de Sabedoria Divina e infinita é o objetivo original de toda a Torá e de toda a *Kabbalah*. Chamamos esse estágio de conexão de 'A Consciência da Árvore da Vida'." (GRINBERG, 2018, p. 24).

(REHFELD, 1986, p. 76). Este impacto, por sua vez, instaurou um desastre cósmico, o nomeado de *Shevirat-Kelim* [Quebra dos Vasos]; no qual, as centelhas divinas ficaram espalhadas "[...] pelo espaço em formas inadequadas e necessitando de redenção." (REHFELD, 1986, p. 76).

A fim de esclarecer o conceito de *Shevirat-Kelim,* Gershom Scholem se utiliza de uma linguagem metafórica: *o processo germinativo das sementes*; processo este pelo qual, as sementes necessitam passar por transformações, para que possam se desenvolver e, então, se converter nas mais variadas e belas plantas e árvores que, povoam o nosso planeta. Nas palavras de Scholem (1972): "[...] assim como a semente precisa rebentar a fim de germinar e florescer, do mesmo modo, os primeiros recipientes tiveram de ser quebrados para que a luz divina, a semente cósmica, por assim dizer, pudesse preencher sua função." (SCHOLEM, 1972, p. 271).

O evento da *Quebra dos Vasos*, que incidiu na fragmentação das centelhas divinas – que clamam por sua reunião mística –, deve ser compreendido a partir de uma visão mais ampla, abarcando a ideia da importância da ação humana para o reequilíbrio cósmico. Isto significa que, devido à este desastre cósmico – no qual a luz divina foi espalhada por toda a criação – foi dado ao humano uma missão, que lhe oportuniza, tornar-se companheiro de Deus. Esta missão, que se fundamenta na tarefa de reunir as centelhas divinas espalhadas na criação, é nomeada de *Tikun,* o concerto do mundo, a principal tarefa do cabalista luriânico.

O *Tikun* é o processo de restituição – das centelhas divinas – *outorgado ao homem*. "[...] É o homem quem acrescenta o toque final ao semblante divino; é ele quem completa a entronização de Deus, o Rei e o Criador místico de todas as coisas, em Seu próprio Reino do Céu; é ele quem dá ao Criador de todas as coisas a Sua configuração final." (SCHOLEM, 1972, p. 276). Portanto, o *Tikun,* na Cabala luriânica, diz respeito à uma tarefa exclusiva do ser humano, fato que lhe permite atuar no *Olam HaZeh* [plano terreno, o mundo da ação] através de *ações espirituais,* dentre elas cabe destacar: a prece imbuída de intensão genuína, a *Kavaná*.

No pensamento cabalista luriânico, a *kavaná* – em sua configuração de prece – não se limita à uma expressão individual ou coletiva oriunda do sentimento religioso. As preces, comunitárias e individuais, imbuídas de intensão, são visualizadas como "[...] veículos de ascensão mística da alma [humana] a Deus. [...] O fiel devoto que reza com espírito de meditação mística move-se por todos os estágios desse processo [estágios de ascensão], do mais afastado ao mais íntimo." (SCHOLEM, 1972, p. 279). Segundo Scholem (1972), neste estágio místico, a *Kavaná* se torna também uma via para a *Devekut,* a união mística com Deus.

Quanto à noção cabalística de união com Deus, o filósofo Steven Katz pondera que, na *Devekut não há a absorção em Deus*, mas "[...] uma intimidade amorosa, um 'apego a' Deus, uma relação em que o tempo todo se está consciente da dualidade de Deus e do místico, ou seja,

[o místico] *experimenta* Deus como Outro e não como Self." (KATZ, 2020, p. 1351, grifo nosso). Ou seja, na perspectiva cabalística judaica, a união com Deus, não é uma experiência na qual o místico se *dissolve* na Divindade, é uma união amorosa que preserva a singularidade existencial de ambas as partes envolvidas, do ser humano e de Deus.

É por intermédio do *Tikun*, que o cabalista se torna companheiro de Deus. O *Tikun* é em outras palavras, uma convocação para que o homem se converta no protagonista da "[...] restauração da harmonia, no sentido cósmico" (REHFELD, 1986, p. 77), encontrando e, elevando as faíscas divinas perdidas na criação. "[...] Estas faíscas se encontram em tudo: não apenas no ser humano, mas cada animal, cada flor, em tudo residem faíscas divinas. Com compreensão e [munido de] poderosas palavras da reza, o místico faz tudo isso reencontrar o seu lugar dentro da harmonia universal." (REHFELD, 1986, p. 77). Eis aí a tarefa mística, não só do cabalista luriânico, mas de todos aqueles que desejam ser companheiros de Deus no conserto do mundo:

- Primeiramente, é preciso redimir o universo através da compreensão de que, *as centelhas divinas estão espalhadas em cada ser do planeta, até mesmo os inanimados*;
- Esta redenção é realizada por intermédio de uma atitude espiritual: a *Kavaná*, a prece mística imbuída de intensão.
- Por fim, o concerto do mundo [*Tikun*], é amparado pela prática da bondade para com todos os seres.

Neste ponto chegamos ao foco principal deste tópico, a saber, o aclaramento dos elementos de interface entre a Cabala luriânica e o hassidismo polonês. Partindo da assimilação dos principais conceitos cabalísticos luriânicos [dentre eles: *Tzimtzum*, *Shevirat-Kelim*, *Tikun* e Kavaná], Baal Shem Tov introduziu em seu movimento religioso de cunho popular a ênfase na *elevação das centelhas divinas*. De acordo com o hassidismo beshtiano, esta tarefa mística [*Tikun*] só pode ser realizada quando os princípios hassídicos são incorporados na vida cotidiana. Noutras palavras, quando a *Avodá* [devoção ao serviço Divino] é permeada pela *Schiflut* [acepção de humildade] e pela *Kavaná* [Intenção mística] e, esta última se junta à *Hitlahavut*, "[...] a chama do entusiasmo que se expressa na imensa alegria de quem sabe servir" (REHFELD, 1986, p. 78), ocorre uma experiência pela qual os *tzadikim* e os *hassidim* ansiavam fervorosamente em seus corações: *Caminhar com Deus*.

A partir do itinerário analítico proposto neste capítulo, o nosso próximo tópico se destinará à apresentação da corrente hassídica conhecida como *Chabad*, fundada pelo discípulo do Maguid de Mesritsch, o rabino Shneur Zalman de Liadi, também conhecido como Alter Rebe e *Rav*. Visamos aclarar os principais pressupostos desta corrente hassídica, assinalando, posteriormente, os elementos que influenciaram a cosmovisão frommiana.

2.7 A *hassidut* racionalizada[247]: o *Rav* e a gênese da escola hassídica Chabad

Após o falecimento de Baal Shem Tov, em 1760, o rabino Dov Ber, o Maguid de Mesritsch, assumiu a liderança do movimento hassídico, dando continuidade à disseminação dos valores e dos ensinamentos da *hassidut*. Dentre os inúmeros discípulos do Maguid, um deles foi Shneur Zalman, aquele que mais tarde se tornaria o fundador de um dos ramos mais destacados do hassidismo, o hassidismo Chabad. De modo a introduzir, coerentemente, a visão desta nova corrente hassídica, faz-se necessária uma breve contextualização da ligação espiritual entre estes três mestres hassídicos, a saber, Baal Shem Tov, o Grande Maguid e o *Rav* [Shneur Zalman].

Esta contextualização nos leva diretamente aos futuros pais do *Rav*, Baruch e Rivca[248], que eram destacados membros da pequena comunidade judaica, sendo conhecidos por seus gestos de filantropia, auxiliando famílias judias a se assentarem em terras nos arredores de Liozna (MINDEL, 2013, p. 29). De acordo com Mindel (2013), Baruch e Rivca se casaram no ano de 1743 e, após um ano de matrimônio, ainda não haviam sido agraciados com um filho ou uma filha. Com o objetivo de experienciar a alegria da maternidade e da paternidade, o casal se dirigiu até à residência do Baal Shem Tov, com o intuito de lhe rogar uma benção. Baal Shem Tov, ao encontrá-los, "[...] os abençoou e prometeu-lhes que exatamente dentro de um ano seriam pais de um menino. Nesta época, nem mesmo o Besht sabia que a alma destinada a ser

[247] Martin Buber defende a ideia de que, a corrente hassídica Chabad é permeada pela confluência entre os ensinamentos do Baal Shem Tov e a tendência racional dos judeus lituanos [os talmudistas] (BUBER, 2012, p. 43). Para este fim [confluência da mística hassídica com o saber talmúdico], Shneur Zalman de Liadi, o líder do movimento hassídico Chabad, desenvolveu um tipo singular de escola hassídica, que não se desvencilhou dos ensinamentos do Besht e do Grande Maguid, e, ao mesmo tempo, incorporou em sua doutrina a valorização da erudição talmúdica.

[248] Segundo Mindel (2012), o pai de Shneur, Baruch era um membro da sociedade secreta dos *tzadikim nistarim*, seguidores do Baal Shem Tov. [...] Unicamente o Besht e mais tarde a esposa de Baruch, Rivca, sabiam que ele pertencia à sociedade dos *nistarim*." (MINDEL, 2013, p. 30). Quanto a mãe de Shneur, nos é relatado que, Rivca "[...] era uma senhora culta que estudava diariamente, o que era bastante raro naqueles dias. Ela era filha de Avraham, um judeu culto e piedoso, morador de Liozna, que não quis ser Rabi para poder ganhar seu sustento 'trabalhando com as mãos', como jardineiro." (MINDEL, 2013, p. 30).

o filho do casal era nova e imaculada, pois nunca havia estado na terra." (MINDEL, 2013, p. 30-31).

Ainda de acordo com Mindel (2013), a benção proferida por Baal Shem Tov foi concretizada: Rivca ficou grávida, e ao recordar de sua visita ao Besht [no ano anterior], lembrou de sua promessa: a de que "[...] consagraria seu filho para propagar a Torá e a Doutrina Hassídica, o modo de viver como o Besht ensinava." (MINDEL, 2013, p. 32). Assim se sucedeu que, no dia 4 de setembro de 1745, o pequeno Shneur Zalman, experienciou o primeiro contato com o plano terreno, saindo da proteção do ventre materno e, iniciando a sua jornada na existência. Neste mesmo dia, a tradição hassídica, nos relata que Baal Shem Tov estava muito exultante, e expressava essa alegria através de melodias festivas [*nigunim*]. Depois de realizar as preces do almoço, o Besht contou aos seus *hassidim*, o seguinte:

> [...] No quarto dia da Criação os astros foram colocados no Firmamento. Hoje, quarto dia da semana, a *Haftará* desta semana relata: 'Levante-se e brilhe' (Isaías 60, 1); uma alma nova desceu à terra, uma alma que iluminará o mundo com ensinamentos esotéricos e reveladores da Torá, e espalhará o caminho do hassidismo com uma dedicação sem par, preparando o caminho para a chegada do *Mashiach* (Messias). (MINDEL, 2013, p. 33).

O trecho supramencionado, evidencia um elo espiritual entre Baal Shem Tov e Shneur Zalman, elo este que se confirmou e se materializou posteriormente, na difusão dos valores da *hassidut* por intermédio da corrente hassídica Chabad. Segundo a tradição hassídica, Baal Shem Tov, o Maguid de Mesritsch e Shneur Zalman de Liadi, integram o *hall* dos *Primeiros Mestres*. O segmento de *tzadikim* que compõe o *hall* dos *Primeiros Mestres,* culmina com o rabino Iaakov Itzhak, conhecido o Vidente de Lublin[249] (1745-1815), que assim como, Zalman de Liadi, foi um dos mais destacados discípulos[250] do Grande Maguid (BUBER, 2012, p. 38).

Posteriormente, houveram novas ramificações hassídicas, imbuídas pelos princípios hassídicos fundamentais elencados pelo Besht, mas que, se distinguiam entre si, pela singularidade dos ensinamentos de seus respectivos *tzadikim*. Entretanto, cabe pontuar que, cada escola hassídica – composta por um mestre [*tzadik*] e por seus discípulos [*hassidim*] – possuía características próprias, o que incluía até mesmo novas concepções e ensinamentos. A

[249] Segundo a tradição hassídica, os *Primeiros Mestres* hassídicos eram todos homens de grandes poderes espirituais. Faziam milagres e curavam através de sua fé, além de possuir um "sexto sentido" – o *Ruach HaKodesh* – o Espírito Sagrado – uma pequena dádiva de profecia. Mas entre todos eles, há um que leva o aposto de *Chozé, o Vidente*. Muitos outros tinham o poder de prever o futuro, mas nenhum teve igual visão como a Iaakov Itzhak, o Vidente de Lublin. (O VIDENTE..., 2011).

[250] Conforme nos esclarece Martin Buber, a tradição hassídica atribui ao Grande Maguid, uma grande soma de discípulos, algo em torno de trezentos *hassidim*, que foram instruídos no *caminho hassídico.* (BUBER, 2012, p. 38).

este respeito, Buber (2012) salienta que a criação de uma nova escola deveria obedecer uma lei: "[...] aluno algum poderá fundar em vida do mestre sua própria congregação" (BUBER, 2012, p. 51), diretriz esta que, foi duramente criticada pelos *tzadikim* da *segunda época* [geração de mestres hassídicos posteriores ao *Primeiros Mestres*]. Para estes mestres da *segunda época*, esta lei hassídica, prejudicava o movimento hassídico; eles viam esta diretriz como um aprisionamento espiritual dos *hassidim*, que eram impossibilitados de inaugurar uma *nova escola*, enquanto o seu mestre ainda estivesse vivo.

Retomando à figura de Shneur Zalman, é valido ressaltar que o mesmo não teve contato direto com Baal Shem Tov, algo que o próprio pai da *hassidut* orquestrou com o rabino Yossef Yitschac, tio do jovem Shneur e tutor religioso do mesmo. O tio do garoto anualmente visitava o Besht, e lhe contava a progressão espiritual de Shneur, referente aos estudos da Torá e do *Midrash*. Numa destas ocasiões, Baal Shem Tov, ao ser indagado pelo tio de Shneur – sobre a possibilidade de introduzir o garoto nos ensinamentos da *hassidut* –, lhe disse o seguinte: "[...] 'Shneur Zalman não está destinado a ser meu discípulo. Ele pertence ao meu sucessor [o Grande Maguid]." (MINDEL, 2013, p. 39). Foi somente após o falecimento do Besht, no ano de 1760, que o rabino Yossef Yitschac, revelou ao jovem Shneur – então na idade de quinze anos – quem era o Baal Shem Tov, e, "[...] transmitiu-lhe alguns dos seus ensinamentos." (MINDEL, 2013, p. 40). Após estes aprendizados primordiais sobre a *hassidut*, Shneur Zalman se casou com Sterna, a filha de Yehuda Leib Segal, um homem conhecido por sua fortuna e erudição. Sterna foi uma companheira sem igual na vida de Shneur Zalman, sempre apoiou o marido em sua busca espiritual, mesmo nos momentos de fortes atribulações.

Outro momento marcante da vida de Shneur Zalman, está atrelado à sua conversão para a *hassidut*. Quando completou os vinte anos de idade, o jovem Shneur decidiu deixar a sua casa para expandir seus conhecimentos religiosos; ele desejava um mestre que, lhe proporcionasse ensinamentos equilibrados entre o lado racional e o lado emocional. Diante de sua busca, ele ponderou sobre dois centros de estudos distintos: um localizado na Lituânia, dirigido pelo "[...] famoso *Gaon*[251] Rabi Eliyáhu [O Gaon de Vilna[252]] (1720-1797). O outro estava em Mezritch, base do Rabi Dov Ber, o 'Maguid de Mezritch', sucessor de Rabi Israel Baal Shem Tov, o líder do ainda jovem movimento hassídico." (MINDEL, 2013, p. 45). Em termos de distância

[251] O termo hebraico *Gaon* significa: eminência, sábio, doutor da lei. (BUBER, 2012, p. 662).

[252] O rabino Eliyáhu Gaon de Vilna, é considerado um dos maiores sábios talmudistas de sua época, tendo escrito cerca de setenta tratados sobre aspectos da vida judaica. Gaon de Vilna também é reconhecido por ser um dos principais líderes dos *mitnagdim* [ramificação judaica anti-hassídica] que, em 1772, assumiu o comando de uma perseguição organizada contra o movimento hassídico, que, visava excomungar os *hassidim*. Gaon de Vilna considerava o hassidismo uma corrente permeada por heresias místicas (SCHOLEM, 1972, p. 346-348).

geográfica, a escola do rabino Eliyáhu estava mais próxima, mas ao saber da erudição do Grande Maguid, Shneur optou pela escola de Mezritch. Todavia, quando chegou em Mezritch e, se encontrou com o Maguid e seus *hassidim*, a primeira impressão do jovem Shneur, foi um pouco decepcionante. Nas palavras de Mindel (2013), devido ao apreço de Shneur pelo estudo e pela erudição, o modo de vida religioso da escola de Mezritch, lhe pareceu um tanto frustrante, devido a ênfase:

> "[...] às preces diárias, e à preparação antes das mesmas, reduzindo assim o espaço para estudo da Torá. Para um intelectual como ele era, esta ênfase nas orações parecia extravagante. Então decidiu que Mezritch não era para ele, e Rabi Dov Ber não o deteve. Quando Shneur Zalman deixou Mezritch, no caminho lembrou que havia esquecido um de seus objetos no *Beit Midrash* [Casa de Estudos] do Maguid. Voltando, encontrou o Maguid atarefado em examinar uma questão haláchica, fazendo uma brilhante análise sob todos os aspectos da questão, o que demonstrou sua extraordinária erudição no domínio da *Halakhah*, o que causou profunda impressão em Shneur Zalman, que resolveu ficar mais algum tempo em Mezritch. (MINDEL, 2013, p. 46).

Conforme a elucidação do fragmento, pode-se observar que, para Shneur, o conhecimento talmúdico – os tratados haláquicos –, era essencial, devido a sua busca por um conhecimento que abarcasse os ensinamentos da *hassidut* e, que, ao mesmo tempo, não excluísse a erudição talmúdica. Desse modo, ao presenciar a erudição do sucessor do Besht sobre a *lei judaica,* Shneur decidiu dar uma segunda chance à escola de Mezritch e, foi nesta ocasião que, o Maguid lhe disse que, Baal Shem Tov havia previsto que sua vida [de Shneur] seria "[...] perigosa, mas que ele, o Besht, intercederia em sua ajuda e no interesse de seus seguidores, de forma que 'seu fim será extraordinariamente próspero' (Jó 8, 9)." (MINDEL, 2013, p. 47). Após as palavras proferidas pelo Maguid, "[...] Shneur Zalman ficou profundamente comovido com o que estava ouvindo e decidiu unir o seu destino com o movimento hassídico." (MINDEL, 2013, p. 47).

Estes acontecimentos são o ponto de partida para a adesão, do jovem Shneur, em favor do movimento hassídico. Apesar de ser o mais jovem entre os discípulos do Grande Maguid, a sua busca contínua, a sua dedicação nos estudos e nas preces e, a sua postura humilde, colocaram Shneur em destaque entre os outros *hassidim*, que o "[...] chamavam carinhosamente de o 'jovem sábio'." (MINDEL, 2013, p. 51). Apesar de passar por uma série de dificuldades [de cunho material e espiritual], advindas de sua conversão para a *hassidut*, no ano de 1767, Shneur Zalman se tornou Maguid [pregador itinerante], em sua cidade, Liozna, fato que lhe rendeu o nome de Maguid de Liozna. Os ensinamentos de Shneur seguiam a *trilha dos*

primeiros tzadikim: uma ênfase especial com as preces e uma preocupação "[...] com o povo simples – Amei Ha'árets – de acordo com a doutrina do hassidismo." (MINDEL, 2013, p. 51).

Diante das fortes perseguições advindas principalmente dos *mitnagdim*, o Grande Maguid encarregou o jovem Shneur com uma missão de grande responsabilidade: investigar as comunidades judaicas que possuíam forte resistência ao movimento hassídico. E, assim, sucedeu que, Shneur visitou várias comunidades judaicas e, em muitas delas, omitia sua identidade como discípulo do Maguid de Mezritch. Em certas ocasiões, Shneur chegava a ser convidado pelos rabinos destas comunidades, [que não sabiam de sua adesão ao hassidismo] à apresentar exposições talmúdicas e haláquicas, as quais causavam uma "[...] profunda impressão em todos os presentes." (MINDEL, 2013, p. 57). Durante esta missão investigativa, Shneur angariou muitos admiradores e seguidores para o movimento hassídico. Essa empreitada, rendeu frutos positivos para o hassidismo, pois permitiu ao jovem Maguid de Liozna, dissuadir a ideia de que, a *hassidut* apregoava heresias. Ao findar sua missão, Shneur, retornou ao seu *tzadik*, o Maguid de Mezritch, e, relatou:

> [...] sobre o alto padrão de estudos e a devoção em todas as comunidades da Lituânia que visitara. Declarou também que onde havia oposição aos caminhos do hassidismo era pela falta de entendimento ou pura ignorância a respeito do mesmo. Defendeu o uso de uma política de contenção e paciência para com a oposição, e sugeriu também que a forma de ganhar da oposição seria igualar o nível do estudo do *Talmud*. (MINDEL, 2013, p. 58).

Baseado nas considerações supracitadas, vale esclarecer que os conflitos entre os *hassidim* e os *mitnagdim* duraram por décadas. Uma das principais questões irreconciliáveis entre estes dois grupos se referia à noção cabalística luriânica que, aludida à ideia de que, Deus pode ser "[...] encontrado em coisas ou causas muito modestas" (MINDEL, 2013, p. 66), conceito este visto por Gaon de Vilna [líder dos *mitnagdim* naquela ocasião] como uma heresia mística. Conforme nos elucida Erich Fromm, o Gaon de Vilna estava extremamente preocupado com a possibilidade do hassidismo se transformar em um movimento similar ao sabatianismo, movimento este que, conduziu o povo judeu à heresias místicas. Ainda segundo Fromm (2022):

> [...] homens como o Gaon de Vilna ainda viviam inteiramente sob o impacto das ameaças que essas heresias [provenientes do sabatianismo] evocavam, e eles [eruditos talmúdicos] temiam que o hassidismo – que em seu estágio inicial era um movimento místico constituído de pessoas incultas, liderado por um líder que não era um homem instruído [Besht] – instaurasse uma repetição desses eventos históricos desastrosos. (FROMM, 2022, p. 124-125, tradução nossa).[253]

[253] [...] *Men like the Vilna Gaon were still entirelly living under the impact of the threats that these heresies had evoked, and they feared that hasidism - which in its initial stage was a mystical movement precisely of the*

As elucidações expressas anteriormente, ressaltam o temor de Gaon de Vilna, sentimento também compartilhado por seus *mitnagdim*, que viam o hassidismo como um possível retorno, ao desastroso movimento místico de Sabatai Tzvi. A fim de, mitigar estes temores, em variadas ocasiões, Shneur Zalman e seu colega, o rabino Menachem Mendel, procuravam formas de abrandar os desentendimentos entre os *hassidim* e os *mitnagdim*, chagando à propor um encontro amistoso com o sábio Gaon de Vilna, encontro este sem sucesso. Sempre que Gaon, era informado da presença deles [Zalman e Mendel] na cidade, ele "[...] se esquivava, saindo da cidade e ficando distante até que os dois emissários partissem." (MINDEL, 2013, p. 63). Diante destas circunstâncias, Shneur Zalman e Menachem Mendel, ao verem a recusa do diálogo por parte de Gaon, resolveram continuar seu trabalho de divulgação da *hassidut*, mesmo sem uma reconciliação com os *mitnagdim*.

Após a morte do Grande Maguid em 1772, o movimento hassídico enfrentou uma séria crise: ninguém desejava assumir ou se sentia digno de liderar a *hassidut*. O primeiro *hassidim* a ser cogitado para assumir a liderança da *hassidut* foi o filho do Grande Maguid, o rabino Abraão, conhecido como *o Anjo* [1739-1776] (BUBER, 2012, p. 155). Devido a sua personalidade e a singularidade de seus ensinamentos [que em alguns aspectos divergiam de seu pai], o rabino Abraão, abdicou da liderança do movimento hassídico. O segundo candidato – seguindo o critério de maior idade e de envolvimento na *hassidut* – o rabino Menachem Mendel, por respeito ao Anjo, não aceitou ser o novo líder, este empasse durou até 1788. Após a morte do rabino Menachem Mendel, o então rabino Shneur Zalman, aceitou ser o líder oficial da *hassidut*. Durante este tempo, Shneur Zalman concentrou os seus esforços na difusão dos ensinamentos hassídicos, pautando-se pela aplicação de suas próprias interpretações, o que nos leva a criação da corrente hassídica Chabad e, à atribuição dos cognomes Alter Rebe e *Rav*, ao rabino Shneur Zalman (MINDEL, 2013, p. 70-71).

Ao tratarmos da gênese da ramificação hassídica Chabad, faz-se necessário aludir sobre três aspectos essenciais: 1) a premissa de conciliação do *Rav* com os adversários da *hassidut*; 2) as cidades que concentraram o ramo hassídico Chabad e, 3) a definição do termo Chabad. Neste viés, vale sublinhar que, o aclaramento destes três aspectos são fundamentais para a compreensão da gênese do movimento hassídico Chabad, dada a importância da pessoa de

ignorant people, led by a leader who was not a learned man - might mean a repetition of these disastrous historical events.

Shneur Zalman para a reconciliação dos *hassidim* com os *mitnagdim* e, para difusão das ideias de sua escola hassídica.

Em primeiro lugar, deve-se dizer que, a ampliação dos ensinamentos hassídicos neste contexto sócio-histórico e geográfico, se deve sobretudo, à "[...] política conciliadora de Rabi Shneur Zalman com os seus opositores baseada no princípio de que são necessários dois adversários para acontecer uma luta." (MINDEL, 2013, p. 129). Com este posicionamento amistoso e, sempre se pautado pelo diálogo respeitoso, Shneur Zalman, conseguiu, pouco à pouco, acalmar os ânimos exaltados de ambas as partes [*hassidim* e os *mitnagdim*].

A partir desta postura pacificadora, iniciou-se uma reaproximação entre estes dois grupos; ocasião em que, "[...] as fileiras dos *mitnagdim* estavam mais chegadas aos *hassidim* do que alguns dos seus dirigentes, pois não viam nada tão radicalmente perigoso sobre os *hassidim*, para que fossem autorizadas penalidades extremas contra eles." (MINDEL, 2013, p. 129). Todavia, somente em 1808, estes dois movimentos, definitivamente, instauraram entre seus adeptos e seus líderes, uma mútua reconciliação. Nesta ocasião, os "[...] líderes de ambos os lados [*hassidim* e *mitnagdim*] assinaram juntos uma *hascamá* (aprovação) sobre a impressão do Talmude em Kopust, algo que seria impensável uma década antes. Por fim, a ferida estava se curando." (MINDEL, 2013, p. 27).

O segundo elemento para a compreensão da gênese do movimento Chabad, está associado à ideia da criação de *polos da hassidut racionalizada*. Estes polos são, em outras palavras, as comunidades judaicas que acolheram os ensinamentos de Shneur Zalman, o *Rav*, e se tornaram referência para o estudo desta escola da *hassidut*. No que tange à estas comunidades, Mindel (2013), explicita que:

> [...] Liozna era uma das três pequenas cidades, todas da Rússia Branca [Bielorrússia], muito ligadas ao Chabad. As outras duas eram Liadi e Lubavitch[254]. Na primeira

[254] De acordo com Mindel (2013), posteriormente, a cidade de "[...] Lubavitch se tornou sinônimo do movimento hassídico Chabad, porque foi a sede das seis gerações seguintes de líderes Chabad" (MINDEL, 2013, p. 131), sendo o sexto, o rabino Yossef Yitschac Schneerson (1880-1950). Após a revolução Bolchevique, em 1917, iniciou-se uma série de perseguições contra as comunidades judaicas da Rússia, contexto que impeliu o rabino Yossef, à abandonar o país [emigrando para a Alemanha], em companhia de seu futuro genro, o jovem Menachem Mendel Schneerson (1902-1994), aquele que seria o sétimo e, último líder do Chabad. Devido às perseguições nazistas, Schneerson fugiu da Alemanha e, emigrou para os Estados Unidos em 1941, se fixando no bairro do Brooklyn, em Nova Iorque. Em 1950, após a morte de seu sogro, Menachem Schneerson se tornou o líder do Chabad, iniciando uma ampla campanha de expansão dos ensinamentos hassídicos ao redor do mundo. Menachem Schneerson, também cognominado como *o Rebe de Lubavitch*, se tornou mundialmente conhecido por seu trabalho de renovação espiritual judaica no período pós-Segunda Guerra Mundial, angariando o título de embaixador do Judaísmo. No ano de 1986, iniciou uma tradição dominical de encontros, para todas as pessoas que quisessem o ver, tanto judeus como não judeus. Nestes encontros, os visitantes recebiam um dólar e uma benção do Rebe, ação que visava encorajar nas pessoas, a prática do *tzedacá* [atos de caridade em prol dos menos favorecidos economicamente] (O REBE..., 2014). Dentre vários de seus escritos, vale destacar a obra *Sobre a*

> nasceu o fundador do Chabad e ali passou a maior parte de sua vida. Em Liadi, Rabi Shneur Zalman viveu os últimos doze anos de sua vida, quando sua fama estava no auge; e foi por esta razão que Liadi ficou famosa. Tudo isto porque o ilustre líder Chabad fixara residência no local; e estes dois nomes estavam ligados um ao outro, porque Rabi Shneur Zalman ficou conhecido como o "Rav de Liadi". (MINDEL, 2013, p. 131).

É válido destacar que, as cidades mencionadas no fragmento anterior, desempenharam um importante papel na difusão e, na consolidação dos ensinamentos hassídicos do Chabad. Neste período, sob a liderança do *Rav*, a cidade de Liozna, se tornou um local de peregrinação de adeptos da *hassidut* de toda a Rússia, fato que firmou a referida cidade como a *capital* do movimento Chabad. De acordo com Mindel (2013), os *hassidim* peregrinos buscavam um contato mais próximo com o famoso *tzadik* [Shneur Zalman de Liadi], cuja presença era considerada uma inspiração espiritual. O esclarecimento destes dois elementos primordiais do movimento hassídico difundido pelo *Rav*, nos direcionam ao encontro do terceiro aspecto: o significado do termo Chabad.

Segundo Martin Buber, o termo Chabad, proveniente da ramificação hassídica desenvolvida por Shneur Zalman, é "[...] formado pelas letras iniciais das três *sefirot* superiores de um total de dez emanadas, segundo a doutrina cabalística, de Deus: *Hokhmá*, a sabedoria, *Biná*, razão [compreensão]; *Daat*, saber ou conhecimento." (BUBER, 2012, p. 42). Estas três *sefirot* superiores estão conectadas à uma premissa singular do hassidismo Chabad: o potencial de aprimoramento cognitivo e espiritual a partir da singularidade existencial de cada pessoa, isto é, "[...] o *tzadik* [mestre hassídico] ainda desempenha um papel fundamental, porém mais como um facilitador que como uma estação de força." (FREEMAN, 2018, p. 1). Esta consideração frisa a ideia sobre o protagonismo singular de cada *hassidim*, que não deve se tornar uma pessoa extremamente dependente de seu mestre. Ao contrário das configurações anteriores da *hassidut*, o ramo Chabad enfatiza a necessidade de aperfeiçoamento individual, um processo de busca e desenvolvimento subjetivo, no qual, "[...] razão e intelecto devem ser reintegrados como caminho a Deus." (BUBER, 2012, p. 42).

Assim, de acordo com os ensinamentos do hassidismo Chabad, os três atributos divinos [as três *sefirot* superiores] estão condizentes com os três estágios intelectuais de uma pessoa:

- *Hokhmá*: está associada à concepção de uma ideia, está no âmbito do *insight* e do conhecimento intuitivo. *Hokhmá* é o núcleo seminal do entendimento, um

essência da chassidut [transcrita a partir de um discurso proferido em 1965] na qual, Menachem Mendel Schneerson explica de forma clara e objetiva, a essência da filosofia hassídica Chabad.

nível de entendimento inicial, que ainda não foi aprofundado. Essa faculdade intelectual é descrita analogicamente como um *pai*, pois está distante das emoções;

- *Biná:* refere-se ao processo de reflexão de uma ideia; se encontra na esfera da análise lógica. Também representa o desenvolvimento de uma estrutura conceitual, *é um aprofundar-se na ideia*, por intermédio de analogias e exemplos. É também descrita analogicamente como uma *mãe*, pois está mais perto das emoções (TOUGER, 2018);
- *Daat:* compreensão e assimilação de uma ideia. Este nível está associado à construção e à reflexão do saber. É a faculdade intelectual na qual, a pessoa não apenas objetivamente, ela [a pessoa] a vive conscientemente. Noutras palavras, o conhecimento que une a inteligência e a emoção, o lado paterno e o lado materno de nossa interioridade (GINSBURGH, 2017).

Conforme nos elucida Menachem Mendel Schneerson [o sétimo Rebe do Chabad], o hassidismo Chabad se fundamenta na percepção e, na interiorização de que, o caminho místico que nos leva ao encontro de Deus, é construído através da harmonia entre a mente e o coração. De modo a sintetizar, a filosofia do Chabad, Schneerson (2014), destaca que:

> [...] enquanto a fé e a crença em Deus constituem o fundamento de nossa religião [judaísmo], *Chabad-Lubavitch* frisa o estudo intelectual e a compreensão de verdades religiosas por todos, cada um segundo o seu nível intelectual, para criar uma aproximação com o serviço Divino, tanto na mente quanto no coração. [...] A virtude dessa filosofia *hassídica* é que ela não se esgota com ensinamentos teóricos. Ela motiva e induz aqueles que a estudam a traduzir seu conhecimento intelectual em ações práticas, levando-os a um nível mais alto de sentimento e ação religiosa, inspirados pelo conhecimento e apreciação intelectual das verdades básicas que *Chabad-Lubavitch* expõe. (SCHNEERSON, 2014, p. 11-12).

O trecho supramencionado, sublinha um dos principais pilares da *hassidut* Chabad: a meta de conciliar a intenção mística [*Kavaná*] e o entusiasmo religioso [*Hitlahavut*] com a intelectualidade talmúdica. Para o fundador do hassidismo Chabad, o *Rav*, é imprescindível que o *hassidim* desenvolva a conscientização sobre a importância do estudo religioso e, sobretudo, da aplicação destes conhecimentos no cotidiano. Noutras palavras, a *hassidut* Chabad se pauta, em sua essência, pela mescla da adoração entusiástica de Deus, "[...] de um lado, e [uma] intensa preocupação com a mente humana e seus impulsos, de outro." (SCHOLEM, 1972, p. 342). O elemento que abarca a *preocupação com a mente humana*, nos direciona à premissa ética do hassidismo Chabad: *traduzir o conhecimento intelectual em ações práticas*.

Ainda segundo os ensinamentos do Rav, a *corporificação dos ensinamentos*, está intrinsecamente associada ao controle e à mitigação dos impulsos animalescos e materialistas do ego humano. Partindo de suas próprias interpretações hassídicas e, da estruturação de seu pensamento místico, Shneur Zalman sistematizou um conceito singular para os seus *hassidim*: a noção mística da *dupla alma* judaica. Em poucas palavras, a noção mística de *dupla alma*, se refere à ideia de que, cada judeu é portador de uma *alma animal* e de uma *alma divina*. A referida noção mística, assim como outros ensinamentos do *Rav*, se encontram estruturados na obra *Likutey Amarim*, o *Tanya*[255], livro considerado sagrado para a *hassidut* Chabad. A análise breve da obra supracitada, faz-se necessária, devido à influência que ela [*Likutey Amarim*] exerceu sobre a cosmovisão de Erich Fromm, que, na década de 1920, à estudava quase diariamente com o rabino Rabinkow. Sendo assim, o nosso próximo subtópico abordará as noções sobre a alma animal e a alma divina, amparadas sobre os ensinamentos hassídicos do *Rav*.

2.7.1 O Likutei Amarim (Tanya): considerações breves sobre a alma animal e a alma divina de acordo com os ensinamentos do Rav

O livro *Likutei Amarim* é considerado a Torá da *hassidut* Chabad, pois sintetiza os ensinamentos do hassidismo sob uma nova roupagem, através de uma "[...] filosofia intelectual sistemática, compreensível para a mente." (WEITMAN, 2000, p. 11). A primeira publicação do *Tanya* ocorreu em 1796, sendo difundida primeiramente entre os *hassidim* Chabad e, seguidamente, outros exemplares da obra foram sendo requisitados. A busca ávida pela leitura do *Tanya*, se devia a sua singularidade: se tratava do *primeiro trabalho escrito* sobre a filosofia hassídica, que até então, era disseminada somente através da oralidade (MINDEL, 2013, p. 179). Ainda de acordo com Mindel (2013), o *Tanya* pode ser descrito "[...] como um trabalho sobre a ética e a prática religiosa, um 'guia' para orientar os candidatos à uma devoção religiosa." (MINDEL, 2013, p. 179).

O título em hebraico *Likutei Amarim*, pode ser traduzido para o português como *Coletânea de Ensinamentos* [influenciada pelos ensinamentos de Baal Shem Tov e do Grande Maguid] e, sua primeira seção – que se tornou praticamente um subtítulo – *Sefer shel Beinoním*

[255] Devido ao escopo sintético de nosso subtópico não apresentaremos as especificidades dos conceitos da alma animal e da alma divina. Nosso objetivo é somente, realizar uma breve explicitação destes conceitos místicos circunscritos no *Tanya*, e, que, posteriormente, foram significados por Erich Fromm em sua teoria psicanalítica humanista, significação esta que, será apresentada no subtópico 2.7.2.

se traduz como *O Livro dos Intermediários*, seção esta associada à um nível de caráter humano. Esta obra máxima da *hassidut* Chabad também conhecida como *Tanya*, significa *Aprendemos*, título que revela um dos principais alicerces do filosofia Chabad, a saber, o aprimoramento da nossa percepção e da nossa ação no mundo (ZUKIM, 2016, p. 7-9).

Corroborando com esta ponderação, Menachem Schneerson adverte que os ensinamentos de Shneur Zalman foram sintetizados em sua obra [*Tanya*], de modo à apresentar à ideia fundamental da *hassidut* Chabad: o aperfeiçoamento subjetivo de uma pessoa, que abarca o seu modo de ver e de se relacionar com o mundo. Noutras palavras, o *Tanya* visa sublinhar *a capacidade de mudança interior de uma pessoa*; uma mudança focada na "[...] natureza dos atributos de uma pessoa, isto significa mudar, não apenas suas próprias características, mas também a própria natureza de seu caráter." (SCHNEERSON, 2000, p. 19). O *Likutei Amarim*, se destina, segundo seu autor [Shneur Zalman], ao *beinoní* [a pessoa intermediária], ou seja, não é um livro direcionado ao *tzadik* [pessoa justa] e, nem ao *rashá* [pessoa perversa].

Em seu livro *Tanya em resumo*, o rabino Yossef Zukin, nos esclarece alguns dos principais conceitos do *Likutei Amarim*, dentre eles as distinções de caráter sob o prisma da *hassidut* Chabad. De acordo com Zukin (2016), o *Tanya* aponta a existência de *cinco tipos de pessoas* – diferenciação esta condizente à uma tipologia caracterológica –, sendo eles:

> O *Tzadik VeTov Ló* (é o Justo completo): o *Yétser Tov* – Instinto para fazer coisas boas – domina, e dá tudo certo para ele.
> O *Tzadik VeRá Ló* (é o *tzadik* que sofre, o Justo incompleto): é aquele que seu *Yétser Hará* – Instinto para fazer coisas Ruins – está dominado pelo seu Instinto Bom.
> O *Rashá VeTov Ló* (o perverso que se dá bem): O *Yétser Hará* domina.
> O *Rashá VeRá Ló* (o perverso que se dá mal), e o *Beinoní* (o Mediano) – aquele que o Instinto Bom e o Instinto Ruim dominam. (ZUKIN, 2016, p. 9).

As considerações supramencionadas, destacam os cinco tipos de caráter humano aludidos pelo Alter Rebe, Shneur Zalman de Liadi, tipos estes que, foram incorporados da *Guemará*[256]. Essa diferenciação possui como sua principal mensagem, advertir que, a maioria das pessoas que pensam ser boas e justas [*tzadikim*], na verdade são *beinonim* [medianas ou

[256] Segundo Martin Buber, a palavra hebraica *Guemará* pode ser traduzida como comentário, exegese. Também refere-se ao nome da segunda parte do Talmude, destinada à interpretação da *Mischná*. *Mischná* é o termo que designa à coletânea de leis e preceitos orais, que, após a destruição do Segundo Templo de Jerusalém, se tornaram objeto de trabalhos de hermenêutica bíblica. Divide-se em 6 ordens e 63 tratados, formando o núcleo e a primeira parte do Talmude. Seu ordenador e codificador [da *Mischná*] foi o Rabi Iehudá há-Nasi, o Patriarca. (BUBER, 2012, p. 662-664).

intermediárias] (ZALMAN DE LIADI, [1796]/2006, p. 30-33)[257]. Uma interpretação equivocada sobre a pessoa mediana, seria dizer que, *beinoní* é o indivíduo composto por duas metades ou duas facetas espirituais, sendo uma permeada de boas ações e, a outra de pecados. A interpretação correta para a pessoa *beinoní* perpassa a capacidade de aniquilar por completo o instinto para fazer o mal [*yétser hará*]. Isto significa que, "[...] todos aqueles que ainda não chegaram nesse nível [de aniquilar por completo o seu *yétser hará*], mesmo que a maioria de seus atos sejam bons, não se comparam com um tzadik" (ZUKIN, 2016, p. 10), permanecendo assim, como um *beinoní*.

A partir da concepção de *beinoní*, entendida na filosofia Chabad, como um tipo de caráter singular, uma das principais metas espirituais dessa corrente hassídica está atrelada à necessidade de aperfeiçoamento interior, melhoramento este quem possibilita uma melhor execução do serviço Divino [*Avodá*]. De acordo com os ensinamentos do *Tanya*, ao tratar de sua tendência egocêntrica, a pessoa cria a possibilidade do *Encontro com Deus*. Esta máxima retoma a noção difundida por Baal Shem Tov, de que, o ego exacerbado impossibilita a presença de Deus, daí a importância fundamental de mitigar os impulsos animalescos do âmago humano. Ao tratar sobre a necessidade de redução dos impulsos animalescos, o *Tanya*, apresenta dois importantes conceitos místicos: a alma animal e a alma divina[258].

Segundo Zukin (2016), a alma animal está atrelada à materialidade do corpo humano e também associada à prática de condutas negativas. Dito de outro modo, a alma animal:

> "[...] está no sangue da pessoa e lhe dá vida. Dela vêm todos os comportamentos ruins da pessoa, que originam-se, espiritualmente dos quatro elementos: Fogo, Ar, Água e Terra. Raiva e orgulho vêm do Fogo – que sobe; a atração por prazeres vem da Água, que promove o crescimento de todos os prazeres. O jeito gozador e superficial de levar a vida vem do elemento Ar, e a preguiça e a melancolia vem do elemento Terra. (ZUKIN, 2016, p. 10).

Como se pode perceber, diante das questões expressas anteriormente, a alma animal está conectada aos prazeres materiais, às necessidades físicas e, também à condutas negativas. As condutas negativas estão arraigadas na materialidade de cada pessoa, são em outras palavras, os desafios que obstruem, o desvelamento dos *tesouros espirituais* [humildade, amor e alegria]

[257] A primeira data entre colchetes se refere à publicação original da obra. A segunda, entre parênteses, remete à data da obra consultada. Nas demais citações, serão elucidadas somente a data da obra consultada.

[258] No *Tanya*, o conceito de *alma divina* é tratado como um elemento espiritual exclusivo do povo judeu. Neste paradigma, somente uma pessoa pertencente ao povo judeu [nascida de ventre judeu ou que se converte ao judaísmo] se torna detentora da *alma divina* (ZALMAN DE LIADI, 2006, p. 44). Segundo os ensinamentos do Chabad, cada judeu/judia recebe a alma divina quando alcança a maturidade religiosa, ocasião em que são realizadas as solenidades de *Bar-Mitzvá* [para os meninos que completaram os treze anos de idade] e o *Bat-Mitzvá* [para as meninas que completaram os doze anos de idade].

e a diminuição do ego. Segundo os ensinamentos do *Rav*, redigidos no *Tanya*, os quatro elementos [fogo, ar, água e terra] são a origem dos traços de caráter negativos que se manifestam nos judeus. Um outro aspecto que deve ser ressaltado, é que a alma animal não é dotada somente de traços negativos, há também *qualidades positivas* como a compaixão e a benevolência. "[...] O motivo para a presença destas qualidades positivas é que a alma animalesca de um judeu deriva da *Kelipá noga*[259], que não é totalmente má, ao contrário, contém algum bem." (A ALMA..., 2014).

A alma animal também é vinculada ao conceito de *kelipá* [casca], invólucro que encobre e protege algo valioso. Sob a perspectiva da proteção [*kelipá*], a alma animal desempenha um papel importante e positivo no âmbito espiritual: *protege a alma divina*. Em termos metafóricos, a alma animal é simbolizada como a casca que protege a fruta [a alma divina] (ZUKIN, 2016, p. 17). Por esta razão, cabe ao judeu, supervisionar a sua alma animal, para que ela não o distancie dos assuntos e serviços espirituais e, lhe aprisione no *mundo do materialismo* – busca desenfreada pelo prazer [hedonismo], anseio exacerbado pelo sucesso financeiro, dentre outros aspectos –. Desse modo, cabe ao *hassidim*, por intermédio da mente e do coração [estudo da Torá, serviço Divino, prática de boas ações], dominar os *impulsos animalescos* da alma animal, convencendo-a se tornar subordinada à alma divina.

A segunda alma do judeu, abordada no *Tanya*, é a alma divina, ela "[...] é de verdade uma parte de Deus acima. Essa alma foi soprada em nós, de 'dentro' de Deus, pois é como os filhos que são formados a partir do cérebro do pai." (ZUKIN, 2016, p. 11). Esta ideia do *sopro de Deus* está condizente com a concepção da criação singular do ser humano [todas as demais criações foram originadas pela fala do Criador]. Conforme nos pontua Robert Kremnizer, em sua obra *Centelhas do Tanya*:

> Somente o homem foi criado em duas etapas: a formação de seu corpo e o sopro dentro dele, dessa essência muito mais profunda de Deus. Portanto, ele é constituído de corpo mais força vital (assim como toda a Criação), mas com uma dimensão completamente diferente, que é o *sopro* adicional de sua segunda força vital – ou alma. [...] A alma Divina (soprada) é descrita como proveniente do *pensamento* de Deus em contraposição à *fala*. Em outras palavras, assim como os pensamentos de uma pessoa são mais profundos e íntimos do que sua fala (sendo, de fato, o motor originador dessa fala), também a *origem* das almas vem de um nível mais elevado do que a origem de todo o restante da criação, que, como vimos, advém da fala. (KREMNIZER, 2016, p. 12).

[259] *Kelipot* [plural de *Kelipá*] é um conceito abordado na literatura da *velha Cabala*, que se refere à forças espirituais [literalmente cascas ou conchas] que prevalecem no mundo e, ocultam a Divindade (BUBER, 2000, p. 34). Neste prisma, a tradição cabalística antiga destaca a existência de três *Kelipot*, completamente impuras e do mal e, uma quarta *Kelipá*, chamada noga, diferente das outras três, pois dentro dela [noga], *reluz um raio de santidade* (ZUKIN, 2016, p. 17)

As elucidações apresentadas anteriormente salientam que todas as pessoas – incluindo os não judeus – são portadores de uma faísca divina, pois todos os povos se originaram de Adão [o homem primordial] – mas isto não se aplica à *alma divina* que, segundo a tradição do Chabad, é exclusiva do povo judeu. O fragmento também expressa que, ao contrário dos outros elementos e seres da criação, somente o humano foi criado através do sopro divino, evidenciado como proveniente do pensamento de Deus. Usando como analogia o âmbito da psique humana, pode dizer que, a fala é oriunda do pensamento, por esta razão o nível do pensamento é superior ao da fala. Dito de outro modo, a dimensão intelectual é profunda, pois abarca uma gama de pensamentos criativos e complexos que, podem ser traduzidos pela linguagem [fala manifesta] ou permanecer no âmbito das ideias/imaginação. Por este motivo, para o Chabad, o intelecto é o objeto fundamental pelo qual, o *hassidim* aprimora a si mesmo, criando assim, um caminho que lhe permita encontrar-se com Deus.

Segundo Kreminizer (2016), a *alma divina* é composta por três níveis intelectuais [*Hokhmá*, *Biná* e *Daat*] e sete níveis emocionais – condizentes com às *Sefirot* – *Chessed* (Bondade), *Guevurá* (Poder/Severidade), *Tiferet* (Beleza), *Netsach* (Constância/Continuação), *Hod* (Esplendor), *Yessod* (União) e *Malchut* (Revelação/Reino, também atribuído como *Shekhinah*), A Presença de Deus], que repercutem na *saúde espiritual* de uma pessoa (ZUKIN, 2016, p. 12). Na perspectiva da filosofia Chabad, os três níveis intelectuais citados anteriormente, são fundamentais para imbuir na pessoa o amor e o temor à Deus. De acordo com o nosso autor, para que uma pessoa possa enraizar em sua vida, o amor e o temor à Deus, é preciso que estes três níveis intelectuais sejam desenvolvidos por ela [a pessoa]. Dessa forma:

> [...] ao contemplar a magnitude de Deus com *Hokhmá* (o pensamento original) e *Biná* [o processo de pesquisa e qualificação], as emoções do amor e temor podem ainda não ter nascido. Para provocar o amor e o temor, a contemplação da magnitude de Deus necessita vir acompanhada de *Daat* – provocando mudança e causando conexão. (KREMINIZER, 2016, p. 16)

O trecho supramencionado destaca um dos preceitos mais elevados na filosofia Chabad: a necessidade de mudar [positividade] a natureza dos atributos pessoais [caráter], por intermédio da união entre o intelecto e a emoção, *o encontro entre a mente e o coração*. O nível *Daat*, como pode-se visualizar, vincula-se à principal meta hassídica: ser tocado e transformado por Deus, se tornando assim, em um ser iluminado. O *Daat*, também pode ser descrito como o nível intelectual que conduz o *hassidim* ao *despertar interior*, despertar este que provoca uma

espécie de ressignificação existencial e espiritual, que se expressa indissociavelmente nas atividades cotidianas e, reverberam em *virtudes éticas*: amor, humildade, clemência, dentre outras (SCHOLEM, 1972, p. 340-344).

Diante destas considerações, faz-se necessário aludir uma importante questão à respeito [no tocante ao escopo analítico proposto neste subtópico] da alma divina, a saber, *os seus sete níveis emocionais*, níveis estes que são impulsionados pelos três níveis intelectuais, anteriormente elucidados. Na filosofia Chabad, *Hokhmá*, *Biná e Daat* "[...] representam a inspiração, a análise e a contemplação" (ZUKIN, 2016, p. 12), respectivamente. Assim, a partir da inspiração [Pai] e da Análise [Mãe], a pessoa tenta entender melhor a ideia que captou originalmente a partir de seu próprio ponto de vista, ou seja, é um processo de interiorização e, de reflexão que culmina no *entendimento racionalizado*, que se nomeia de *Daat*. Juntos *Hokhmá* [Pai] e *Biná* [Mãe] dão origem aos *sete atributos emocionais*, que por sua vez, desencadeiam no amor e no temor à Deus (OS PODERES..., 2016).

Em vista de aclarar a conexão entre os atributos intelectuais e os atributos emocionais, vale frisar a ponderação de Zukin (2016), que se inicia pela noção de temor à Deus como fruto do pensamento racionalizado. Assim, a contemplação da *Grandeza de Deus*, que se expressa pela compreensão panenteísta [Deus preenche o mundo inteiro e, está além do mundo], desemboca no nascimento do Amor a Deus. Neste contexto:

> [...] nasce um Amor como uma chama de Fogo, que deixa a gente com vontade [sede] por se juntar a Deus. Essa sede vem do elemento Fogo, da Alma Divina, que mora no coração e está ligado ao Amor, Bondade (*Chessed*) e Entendimento (*Biná*) = a Mãe. O elemento Água (Umidade) mora no cérebro e está ligado ao Temor, Força (*Guevurá*) e Sabedoria (*Hokhmá*) = o Pai. As outras *Midot* (Qualidades Emocionais) são todas filhas – que são produtos do Temor e do Amor. *Daat* (Conhecimento) também é uma mãe enquanto liga o Temor e o Amor, a Força e a Bondade, com todas as outras Qualidades Emocionais (*Midot*). (ZUKIN, 2016, p. 12).

As considerações expostas anteriormente, sublinham que os atributos do intelecto originam e, também nutrem os atributos emocionais. Esta ponderação visa aclarar a noção mística racionalizada, característica do hassidismo Chabad, na qual, as emoções se originam da experiência intelectual. Isto é, o amor e a bondade, por exemplo, somente se tornam manifestações genuínas, quando elas [as emoções] passam pelo processo de raciocínio crítico e reflexivo da pessoa; quando são interiorizadas e imbuídas de sentido, de um real e profundo entendimento [*Daat*]. Dessa forma, este profundo entendimento intelectual, oriundo da alma divina, ao propiciar a conexão entre a mente e o coração, incide na pessoa [*hassidim*] um aprimoramento existencial, que será manifesto em suas ações no Mundo da *Assiá* [o mundo da Ação]. A partir deste pressuposto, que abarca o viés ético da *hassidut* Chabad, cabe salientar

um último conceito místico desta corrente hassídica: *as três vestimentas da alma divina*, conceito que ao nosso ver se interliga à praxiologia hassídica disseminada pelo *Rav*.

De acordo com Zukin (2016), a alma divina possui Três Vestimentas, que são: o Pensamento, a Fala e a Ação; vestimentas estas que estão estritamente relacionadas à Torá e às 613 *Mitsvot* [Leis/Mandamentos]. Dessa maneira:

> [...] a Torá veste a parte intelectual – ChaBaD da Alma (Sabedoria, Entendimento e Conhecimento), a parte emocional – *Midot* (Qualidades) como o Temor e o Amor, cumpridos na Prática, e pela Fala (por meio do Estudo da Torá – que é igual a todos os mandamentos juntos). O Amor é a raiz das 248 *Mitsvot* "Para Fazer" que estão ligadas aos 248 órgãos do Rei. O Temor é a raiz das 365 *Mitzvot* "Para Não Fazer". (ZUKIN, 2016, p. 13).

As colocações supracitadas, evidenciam a tentativa do autor do *Tanya* [o *Rav*] de conciliar os ensinamentos da *hassidut* com os saberes talmúdicos. Como nos adverte Erich Fromm em sua tese doutoral, Shneur Zalman visou articular o hassidismo e o rabinismo talmúdico, evocando a importância da *lei judaica* [*Halakhah*], como pressuposto fundamental para o desenvolvimento do temor e do amor à Deus. Ademais, Fromm (2022), sinaliza que a ênfase de Shneur Zalman, em incorporar a *Halakhah* na *hassidut*, objetivando trazer ao conhecimento dos *hassidim*, que, a lei judaica expressa "[...] a sabedoria e a vontade de Deus" (ZALMAN DE LIADI, 1796, p. 41 *apud* FROMM, 2022, p. 122, tradução nossa).[260]

Em termos gerais, Shneur Zalman em seu livro *Tanya*, sinaliza que, por intermédio do intelecto e das emoções, cada pessoa – a partir de seu grau de entendimento –, deve pautar o seu pensamento e a sua fala sob, o *domínio de ideias elevadas* [calcadas pela Torá/Talmude/*Halakhah*] e, agir mediante o conhecimento profundo destes ensinamentos. Estas ações devem abarcar a prática das *mitzvot* [mandamentos] e a difusão de atos de bondade [*Gemilut Hassadim*]. De acordo com os ensinamentos hassídicos, circunscritos no *Tanya*, o aperfeiçoamento dual [intelectual e emocional], associado à uma vivência cotidiana pautada pela corporificação dos valores da *hassidut*, possibilita ao *hassid*, a experiência mística de união com Deus.

No que tange à principal influência mística do *Tanya*, deve-se destacar os ensinamentos cabalísticos de Issac Luria, dentre eles o conceito de *Ein-Sof* [O Infinito], conceito este fundamental para compreendermos a noção da possibilidade do *conhecimento religioso acerca de Deus* (FROMM, 2022, p. 111), saber este que perpassa as três vestimentas da alma divina. De acordo com as ponderações de Zukin (2016), o conhecimento de Deus, obtido por

[260] "[...] *the wisdom and will of God*"

intermédio da Torá e das outras obras sagradas do judaísmo, só é possível graças à Humildade de Deus, que se *diminuiu* de sua Grandeza [*Ein-Sof*], "[...] para fazer Sua sabedoria caber nas 613 *Mitsvot* e nas suas leis, e nas combinações das letras do TANACH (Torá, *Neviim* [Profetas] e, *Ketuvim* [Escritos]), e nas *Agadot* [textos alegóricos/folclóricos], e *Midrashim* [exegese profunda, além da interpretação literal]." (ZUKIN, 2022, p. 13).

Ainda segundo Zukin (2016), o conhecimento de Deus, na filosofia Chabad, perpassa a ideia de que o estudo das Escrituras Sagradas permite a pessoa conhecer a face desvelada de Deus. Isto significa que: "[...] Através do estudo da Torá, Deus envolve a Alma [Divina] da pessoa da cabeça ao pés. Assim, através do conhecimento da Torá, não só o Intelecto da pessoa fica vestido com a Sabedoria de Deus, Ela [a Sabedoria Divina] também entra dentro da pessoa." (ZUKIN, 2016, p. 15). Dito de outra forma, a pessoa que se debruça sobre o estudo da Torá, fica imbuída pela Sabedoria Divina [*Hokhmá*], fato que a leva a aprofundar-se nestes ensinamentos divinos [*Biná*] e, por fim, ela [a pessoa] assimila e incorpora estes saberes, corporificando-os em sua existência.

De acordo com Fromm (2022), o hassidismo Chabad preconiza o conhecimento de Deus, e, "[...] para conhecer Deus é necessário perceber Deus no mundo" (FROMM, 2022, p. 111, tradução nossa).[261] Este conhecimento sobre Deus, ao qual Fromm (2022) se refere, está associado ao âmbito experiencial, é, em outras palavras, um *conhecimento existencial* [*Erkenntnis*]. Para o nosso autor, o conhecimento existencial [*Erkenntnis*] "[...] não é adquirido por meio do aprendizado formal [*Wissen*], mas por intermédio da imersão no próprio mundo interior, por meio da contemplação. (FROMM, 2022, p. 113, tradução nossa).[262] Esta *imersão* contemplativa possibilita ao místico hassídico aprofundar-se nos recônditos de seu mundo interior, estabelecendo assim, uma reorientação produtiva existencial, adquirida por meio do fortalecimento dos atributos de sua alma divina.

Neste viés, ainda cabe aclarar que, no hassidismo de modo geral, o conhecimento existencial adquirido na imersão contemplativa, não está amparado prioritariamente sob a condição de *solitude* [isolamento voluntário] como é o caso da contemplação cabalista, mas sim, na experiência de *comunhão* (FROMM, 2022, p. 111). De acordo com Fromm (2022), na *hassidut*, o conhecimento existencial é manifesto no serviço Divino – realizado em comunidade –, imbuído de "[...] alegria, *kavaná* [Intenção mística] e *Hitlahavut* [Abrasamento]." (BUBER,

[261] "[...] *to know God is to realize God in the world*."
[262] "[...] *is not acquired through learning [Wissen], but rather through immersing oneself in one's own inner world, through contemplation."*

1922, p.2 *apud* FROMM, 2022, p. 113). Em poucas palavras, a essência da mística hassídica é a sua ênfase na experiência de participação[263], que promove o aprimoramento espiritual de cada indivíduo [*hassid*]. É na comunhão entre si e, com o seu *tzadik*, que, os *hassidim* nutrem a sua alma divina e, conseguem *perceber Deus no mundo*.

Entretanto, apesar da mística hassídica se basear na comunhão, uma questão de suma importância escapa à análise empreendida por Erich Fromm – no que tange à contemplação hassídica – a saber, a noção de *Hitbodedut*[264]. O termo *Hitbodedut* está associado à ideia de isolamento e busca interior, uma prática em que, o místico hassídico se dirige à lugares despovoados, como florestas ou cavernas, à fim de *adentrar* em seu mundo interior. O *Hitbodedut* é considerado um estado meditativo, focado na Presença Divina, que visa, propiciar ao místico a compreensão de que, "[...] nenhum aspecto da realidade pode ser aceito por seu valor nominal, pois cada manifestação da realidade oculta a essência divina. A existência física é tão somente algo que cobre a luz infinita, um receptáculo contendo a luz divina." (ELIOR, 2013, p. 29). De modo a esclarecer a ideia de *Hitbodedut*, Rachel Elior destaca a seguinte ponderação do rabino Zeev Wolf de Zhitomir, discípulo do Grande Maguid:

> Não veja nada no mundo como aparece, e sim levante os seus olhos para as alturas, significando o aspecto de sua contemplação e estudo, para ver apenas a divindade vestida em todas as coisas do mundo. Pois não há nada além Dele, e deve haver centelhas sagradas ocultas em todos os níveis do ser, outorgando-lhes vitalidade. (WOLF, 1798 [1968], p. 85 *apud* ELIOR, 2013, p. 29)

O trecho supracitado destaca a importância da contemplação mística [*Hitbodedut*] como forma de *perceber Deus no Mundo*. Nesta breve prédica, o rabino Wolf adverte sobre dois elementos da mística hassídica: a noção panenteísta [Não há nada além Dele [Deus] e a elevação das centelhas divinas, o *Tikun*. Ou seja, a contemplação é uma prática fundamental do hassidismo, mas *não deve ser compreendida estritamente como uma práxis desprovida de momentos de autorreclusão*, o próprio Baal Shem Tov praticava o *Hitbodedut* em florestas (HILSENRAD, 2017, p. 41). Em suma, o hassidismo é uma mística da comunidade, como

[263] De acordo com Fromm (2014), "[...] nada une as pessoas mais (sem restringir a sua individualidade) que comungar sua admiração e amor por uma pessoa; comungar uma ideia, uma obra musical, uma obra de arte, um símbolo; participar de um ritual – e compartilhar a tristeza. A *experiência da participação* vivifica e mantém viva a relação entre indivíduos; é a base de todas as grandes religiões, de todos os movimentos políticos e filosóficos." (FROMM, 2014, p. 120, grifo nosso).

[264] O *Hitbodedut* [autorreclusão] é *caracterizado pela ideia de um* isolamento espiritual, constituído por estado meditativo focado na percepção panenteísta de Deus – a natureza está em Deus –. A sua prática se originou com Baal Shem Tov e, foi amplamente difundida pelo seu bisneto, o conhecido rabino hassídico Nachman de Breslav (MAINYU, 2011), também grafado como Nakhamn de Bratslav por Martin Buber.

salienta Fromm (2022, p. 111), todavia, a contemplação é praticada tanto na comunhão do serviço Divino, quanto na autorreclusão [*Hitbodedut*].

Em última análise, o *beinoní*, é aquele que o Mal não consegue fazê-lo pecar, aquele em que a alma animal não se sobrepõe à alma divina. Porém o domínio da alma divina [do *beinoní*] "[...] não é absoluto e só tem soberania garantida em horas específicas como quando o *beinoní* fala o *Shemá* ou a *Amidá* [preces judaicas]. [...] O cérebro domina o coração, por sua natureza, e não deixa os desejos do coração se expressarem no Pensamento, Fala e Ação." (ZUKIN, 2016, p. 24-25). Assim, a pessoa intermediária é aquela que luta constantemente contra os desejos provenientes de sua alma animal; mesmo em pequenas quantidades, a luz de sua alma divina irradia e, expulsa a escuridão, ocasião em que o lado bom do *beinoní* ganha. Mas como se pode notar, o *beinoní* não é invulnerável à pensamentos pecaminosos e à *lashon haRá* (fofoca difamatória) (ZUKIN, 2016, p. 25). A pessoa intermediária pode ser entendida como *aquela que sempre deve estar alerta, pronta para dominar seus instintos animalescos.*

A principal tarefa do *beinoní* "[...] é se afastar do Mal e fazer o Bem, na prática – na Ação, Fala e Pensamento" (ZUKIN, 2016, p. 27), tarefa que só pode ser realizada de modo satisfatório pelo controle da mente, alcançado através da contemplação. É por intermédio da contemplação focada na Grandeza de Deus, que o *beinoní* estimula e nutre o amor e o temor a Deus, pois "[...] diferentemente do coração, a mente pode ser controlada." (ZUKIN, 2016, p. 30). Ou seja, não podemos controlar nossas emoções, mas podemos mudar o foco dos nossos pensamentos, pois são os pensamentos [de uma pessoa] que geram os diferentes estados emocionais, como a alegria ou a tristeza.

De modo a resumir os aspectos tratados neste subtópico, vale aclarar que a obra *Likutey Amarim*, o *Tanya*, deve ser compreendida como uma *Coletânea de Ensinamentos* da *hassidut* Chabad, tendo como principais influências a Cabala luriânica, os ensinamentos dos *tzadikim* predecessores [Baal Shem Tov e o Grande Maguid] e os saberes talmúdicos. O *Tanya* é um livro destinado à pessoa de caráter Intermediário, o *Beinoní*, aquele em que o *Instinto Bom e o Instinto Ruim dominam.* Ou seja, não é a pessoa que conseguiu extirpar completamente a sua Má inclinação [*tzadik*], mas é aquela que luta contra os desejos e os prazeres oriundos de sua alma animal. A alma animal está ligada à materialidade, aos prazeres mundanos e aos vícios/pecados [preguiça, fúria, hedonismo, dentro outros]; já a alma divina é verdadeiramente uma porção de Deus no homem, *que visa transformar a ânsia de prazeres humanos em amor por Deus,* mudança esta que, também se manifesta no amor ao próximo e à natureza. Todavia, este processo de aprimoramento do caráter de uma pessoa [prevalência da alma divina sobre a

alma animal], como nos exprime os ensinamentos da *hassidut* Chabad, é permeado pela *educação da alma*, a conexão entre a mente e o coração.

O amor à Deus, neste contexto, se encontra balizado à uma das principais máximas da *hassidut*: *amar mais*. No viés hassídico, o ato de amar é sinônimo de ajudar, ou seja, a difusão do amor deve conduzir à fraternidade. Esta ponderação sintetiza um dos aforismos hassídicos mais conhecidos e, que é atribuído à Baal Shem Tov: "[...] uma alma pode descer do Céu para viver neste mundo material por setenta, oitenta anos, com um único propósito de fazer uma boa ação [à uma outra pessoa], materialmente ou espiritualmente." (MINDEL, 2013, p. 23).

Esta perspectiva, advinda dos ensinamentos do Besht, sintetiza uma das principais metas do hassidismo Chabad: a mitigação dos aspectos negativos da materialidade – oriundos da alma animal – como pressuposto para uma existência pautada pelo amor. Essa postura existencial pautada pelo amor, deve ser compreendida de forma ampla. Isto significa que, de acordo com a filosofia hassídica apregoada por Baal Shem Tov e, por seus predecessores, o amor deve ser disseminado à todos os seres viventes, sem escolha e, sem distinção. Quando o *hassidim* compreende e incorpora este ensinamento, instaura-se dentro dele uma nova compreensão, ele [o *hassidim*] percebe que, "[...] o amor aos vivos é o amor a Deus." (BUBER, 2003, p. 49). Diante destas considerações, o nosso próximo subtópico se destinará à apresentação da ressignificação dos conceitos da alma animal e da alma divina, realizada por Erich Fromm, elementos estes que, foram revisitados pelo referido psicanalista em alguns de seus livros.

2.7.2 A batalha Interior, o Profano e o Divino em nós: a alma animal e a alma divina sob o prisma psicanalítico humanista de Erich Fromm

A partir da leitura analítica da obra *Likutey Amarim*[265] [*Tanya*], de autoria de Shneur Zalman, podemos salientar alguns elementos fundamentais que foram tratados no subtópico anterior, são eles: 1) a noção de tipos [caracterológicos] de pessoas, tendo como foco o tipo Intermediário [*Beinoní*]; 2) A conexão entre a mente [intelecto] e o coração [emoções] como caminho de aprimoramento pessoal 3) os conceitos de alma animal e de alma divina; 4) a batalha interior no âmago da pessoa – entre os prazeres materialistas versus e o seu oposto, a

[265] Cabe elucidar que o *Tanya*, foi uma obra de grande relevância para Erich Fromm, não somente no período de sua juventude, quando era discípulo do rabino Rabinkow; esta obra máxima do hassidismo Chabad [*Tanya*], permaneceu em posse de Erich Fromm durante toda a sua vida. Atualmente, o exemplar do *Tanya* [*Likutey Amarin*: as máximas reunidas], que pertenceu à Erich Fromm, se encontra no *Acervo Erich Fromm*, localizado na cidade de Tübinguen-Alemanha, sob os cuidados do seu último assistente pessoal e executor testamentário Rainer Funk.

busca pelo aprimoramento espiritual –; e, 5) a mística hassídica convertida em uma práxis fraterna.

Todos estes cinco elementos, sublinhados anteriormente, são de certo modo, revisitados por Erich Fromm em algumas de suas obras. Em certas ocasiões as *referências* ao hassidismo Chabad são mais evidentes, em outras, possuem um viés implícito. Consideramos estas *referências* frommianas como: ressignificações místicas do hassidismo Chabad, e, por esta razão iremos aborda-las neste subtópico, apontando também, as mudanças de significação das mesmas. Para este fim, utilizaremos uma *análise comparativa*, que evidenciará os pontos de aproximação e de distanciamento entre a obra hassídica *Tanya* e, obras psicanalíticas frommianas. Neste sentido, iremos iniciar nossa análise comparativa a partir das tipologias de caráter humano, sistematizadas – de modo mais abrangente – por Erich Fromm em sua obra *Análise do homem*.

Em *Análise do homem*, Fromm (1974), adverte que o caráter individual de uma pessoa é formado a partir de sua interação social, instituído pelo processo de socialização [com as outras pessoas] e de assimilação [incorporação do mundo dos objetos]. Diferentemente da teoria de caráter desenvolvida por Freud, que se baseava nas variadas organizações da libido [desenvolvimento psicossexual], Erich Fromm concebe o caráter como "[...] tipos específicos de relacionamento da pessoa com o mundo." (FROMM, 1974, p. 58). A este respeito, Fromm (1974) sinaliza para duas acepções de caráter: o tipo improdutivo [viés negativo] e o tipo produtivo [viés positivo].

Na acepção negativa de caráter, Fromm (1974) destaca cinco tipos de orientação improdutivas, sendo elas: a orientação receptiva [pautada pela receptividade e passividade interna, inércia existencial], a orientação exploradora [fonte de prazer baseada em subtrair/tomar algo do outro], a orientação acumulativa [controle obsessivo, foco na retenção material e emocional], a orientação mercantil [visualização de si mesmo e do outro como objeto/mercadoria, ênfase no hedonismo e superficialidade] e a orientação necrófila [preconizada por pensamentos, discursos e ações destrutivas] (COTTA, 2020a, p. 91-95).

Na acepção positiva de caráter, Fromm (1974) destaca o amor e o pensamento produtivo [fundamental para o exercício da criatividade]. Na concepção do nosso autor, o amor produtivo está associado a uma forma de relacionamento saudável com o outro, na qual não ocorre a perda da singularidade, o amor produtivo é um paradoxo no qual, dois seres se unem e, mesmo assim continuam sendo dois (FROMM, 1974, p. 89-90). Além disso, o pai da psicanálise humanista sinaliza que, a relação produtiva [baseada no amor genuíno] deve ser construída a partir do aperfeiçoamento intelectual e emocional, aprimoramento este que, impedirá formas patológicas

de vinculação, como é o caso dos pseudoamores. Assim, "[...] através do intelecto o indivíduo pode estudar e compreender a si e as particularidades do outro e, através do amor, consegue transpor os obstáculos das diferenças subjetivas e vislumbrar o semelhante através da empatia." (COTTA, 2020a, p. 97).

O pensamento produtivo – enquanto aspecto da orientação produtiva – está relacionado à "[...] implicação [de interesse] do sujeito pelo seu objeto de interesse." (COTTA, 2020a, p. 97). Fromm (1974), evidencia que, o pensamento produtivo está associado a ideia de atribuição de sentido ao objeto de contemplação, objeto que, pode ser uma pessoa, uma pesquisa científica, dentre outros exemplos. Este tipo de pensamento também se encontra no âmbito da objetividade, isto é, "[...] o sujeito vislumbra o objeto como ele é (ou como se apresenta de fato), e, não como fonte de seu desejo ou como gostaria que fosse." (COTTA, 2020a, p. 98).

A partir destas considerações iniciais, cabe salientar que, a sistematização caracterológica frommiana, apresentada no livro *Análise do homem*, não se deve exclusivamente à influência dos ensinamentos do *Tanya*. É preciso levar em consideração a formação psicanalítica freudiana de Erich Fromm e, posteriormente, a ruptura do autor, com esta escola analítica ortodoxa. Entretanto, o que podemos visualizar com esta breve síntese, são noções frommianas que se *aproximam* dos conceitos hassídicos presentes no *Tanya*, dentre eles: *os tipos* [caracterológicos] *de pessoas* e, as orientações improdutivas e produtivas de caráter. No *Tanya*, nos é apresentado, em resumo, *cinco tipos de pessoas*: o *tzadik* [justo] e suas duas vertentes, o *rashá* [perverso] e suas duas vertentes e o *beinoní* [intermediário]. A distinção caracterológica será o primeiro elemento de análise comparativa entre o *Tanya* e a teoria frommiana acerca do caráter humano.

Em análise comparativa, segundo a teoria frommiana, o caráter de uma pessoa é definido a partir da forma como ela interage com o outro e com o mundo que a cerca. Neste contexto, Fromm (1974) aponta que a maioria das pessoas possuem uma mescla de traços de caráter produtivos e improdutivos, sendo uma orientação [produtiva ou improdutiva] a determinante na vida do indivíduo e, que se manifestará em seu modo de interação com o mundo. Assim, de modo geral, pode-se distinguir duas tipologias caracterológicas principais: *a pessoa de caráter improdutivo e a pessoa de caráter produtivo*. Em termos comparativos, *a pessoa de caráter improdutivo dominante* [caráter necrófilo], se relaciona com o *rashá* [perverso] e, a *pessoa de caráter produtivo dominante* se relaciona com o *beinoní* [intermediário]. A comparação com o *tzadik* [justo], se restringe à poucas pessoas, que seriam aquelas que não possuem quaisquer traços improdutivos em sua psique. Sendo estas últimas, vistas por Fromm (1974), como seres distintos e raros em nossa sociedade, não constituindo dessa forma, o nosso foco analítico.

A partir da interpretação humanística, empregada em sua obra *O espírito de liberdade*, Fromm (1975) sublinha que, a maioria das pessoas possuem a liberdade de escolher entre o bem e o mal – salve os casos em que há o predomínio da perversidade ou da orientação necrófila (amor à morte/destrutividade) –. Para o pai da psicanálise humanista, a escolha subjetiva entre o bem e o mal está associada à noção de livre arbítrio humano [no qual Deus não intervêm]. Ao tratar desta possibilidade de escolha [entre o bem e o mal], Fromm (1975) retoma as três tipologias básicas de caráter expressas no *Tanya*, evidenciando que a maioria das pessoas é beinoní. Nas palavras do nosso autor:

> A ideia da opção do homem entre alternativas nas quais Deus não interfere é continuada na tradição pós-bíblica [escritos talmúdicos e textos místicos hassídicos]. Nela, as expressões *yetzer tov* e *yetzer hará* (anseios bons e maus, respectivamente) são usados com frequência. Um pequeno número de pessoas está livre dos impulsos maus; portanto, perderam na realidade a liberdade de pecar. São os perfeitos, os justos [*tzadikim*]. Há uma minoria na qual o impulso para o mal predomina: portanto, perdeu a possibilidade de escolha [*rashá*/perverso]. Mas a maioria dos homens é *beinoní* – 'no meio' – equilibrando as duas inclinações, e portanto possui a capacidade de escolher entre o bem e o mal. (FROMM, 1975, p. 133).

A teoria frommiana, destaca como citado anteriormente, que a maior parte dos indivíduos são detentores de traços improdutivos [negativos] e de traços produtivos [positivos], fato que nos permite relacionar esta noção psicanalítica à ideia de pessoa intermediária [*beinoní*], citada no *Tanya*. O intermediário [no *Tanya*] é aquele que luta contra à dominação de seus instintos animalescos [negativos]. De modo paralelo, a maioria das pessoas, também travam esta batalha [psicologicamente falando] em sua interioridade. Além disso, Fromm (1974), estabelece em sua teoria caracterológica, *a possibilidade de aprimoramento do caráter*, aperfeiçoamento este conquistado a partir de novas experiências e *insights*, meta similar à difundida no *Tanya*. No âmbito psicanalítico humanista de Fromm, o aperfeiçoamento do caráter é um processo psicológico e emocional subjetivo, o qual, também pode ser alcançado mediante uma experiência mística[266] teísta ou não teísta.

O *segundo elemento da análise comparativa* diz respeito *à conexão entre a mente [intelecto] e o coração [emoções]*, aludido como caminho de aprimoramento pessoal. Em sua

[266] Ressaltamos que, o aprimoramento de caráter, segundo Erich Fromm, está associado à vivências de novas experiências e *insights*, que promovem no sujeito, novas formas de compreensão do mundo e de si mesmo (FROMM, 1974, p. 53). Mediante esta consideração, e, com embasamento no posicionamento favorável de Fromm à respeito das experiências místicas [entendidas pelo autor como o ápice da expressão religiosa humanista] (FROMM, 1966a, p. 48), não podemos excluir, os efeitos produtivos instaurados em um indivíduo que, *encontrou-se consigo*, mediante um experiência mística [teísta ou não teísta] (COTTA, 2023, p. 23-24). Em suma, para Fromm (1966a), a experiência mística propicia ao indivíduo, que dela participa, uma nova percepção existencial, que se manifesta em uma "[...] atitude de identificação consigo mesmo, com os semelhantes, com toda a vida, e com todo o universo." (FROMM, 1966a, p. 112).

obra *Análise do homem*, Erich Fromm destaca duas manifestações principais da orientação produtiva do caráter: o amor e o pensamento produtivo (FROMM, 1974, p. 89). Para o nosso autor, a saúde integral – que abarca as três dimensões: corpórea, psicossocial e espiritual – de uma pessoa e a ressignificação existencial – advinda do processo de tomada de consciência a partir de novas experiências e *insights* – perpassa as esferas da razão e da emoção. Isto é, para Fromm (1974), o modo pelo qual, uma pessoa se relaciona com o *mundo exterior* – seja produtivamente ou improdutivamente – está intrinsecamente conectado ao seu *mundo interior*.

Noutros termos, a forma de relacionamento com o outro, com a natureza e com Deus [no contexto teísta], exprime o reflexo da interioridade do indivíduo. Se uma pessoa, por exemplo, é regida por uma orientação improdutiva de caráter, como é o caso da *orientação mercadológica*, o seu relacionamento com o outro será pautado pelo interesse e pela superficialidade; o outro é sempre visto como objeto de prazer, ou como *fonte de benesses*. Neste sentido, pode-se dizer que, um indivíduo de caráter mercadológico dominante, detêm uma cosmovisão baseada na premissa da compra e da venda, da coisificação das pessoas, uma visão de mundo em que, tudo na vida, *passa a ter um preço*, deve possuir uma serventia mercadológica, isto é, deve ter um valor mensurável (FROMM, 1974, p. 72-74).

Neste tipo de caráter mercantilista, até mesmo a relação do sujeito com a religiosidade adquire um viés mercadológico, pois a forma de expressão religiosa/espiritual, do sujeito [de orientação mercantil dominante] está impregnada por pressupostos valorativos. Assim, caso a pessoa [de caráter mercantil dominante] seja teísta, o seu relacionamento com Deus, também seguirá a mesma fórmula: *O que eu ganho com esta relação?* Este tipo de 'relacionamento' com a Divindade, adquire um viés de barganha, de negociação; a expressão religiosa neste contexto, é baseada no interesse materialista (FROMM, 2015, p. 100-102). Como nos pontua o pai da psicanálise humanista, neste tipo de caráter mercantilista, "[...] tudo, seja espiritual, seja material, se torna objeto de troca e de consumo." (FROMM, 2015, p. 108). De modo a exemplificar este tipo de conduta, podemos mencionar as práticas religiosas teístas, em que, a pessoa realiza certos rituais[267] com o objetivo de ser *abençoada* com riquezas materiais. No

[267] De acordo com Fromm (1966a), "[...] o ritual é uma expressão simbólica de pensamentos e sentimentos por meio da ação." (FROMM, 1966a, p. 128). A este respeito o psicanalista alemão, também sublinha que, os rituais se configuram em: *rituais racionais* e *rituais irracionais*. "[...] O ritual racional difere do irracional primariamente por sua função; o primeiro não tem por função *afastar* impulsos reprimidos, mas *exprimir* anseios que são reconhecidos como valiosos pelo indivíduo." (FROMM, 1966a, p. 127, grifos do autor). Em resumo, um ritual de limpeza espiritual, por exemplo, se torna irracional quando é praticado sob o *domínio da compulsão*, prática esta que reflete simbolicamente, a tentativa do sujeito de se libertar de um "[...] forte sentimento de culpa." (FROMM, 1966a, p. 125). Em sua outra acepção, a racional, o ritual de limpeza espiritual, destituído do "[...] componente obsessivo, representa antes uma expressão simbólica do nosso anseio de pureza, realizado ritualisticamente, como preparação para uma atividade que requer completa concentração e meditação." (FROMM, 1966a, p. 128). Em termos gerais, um ritual religioso, quando é desprovido da

âmago do ser, destes indivíduos mercantilistas, a verdadeira motivação para se relacionar com Deus é a possibilidade de ser tornar uma pessoa próspera [materialmente/posses]. Aquilo que motiva o sujeito, não é, o desejo racional de experimentar uma união mística com a Divindade, mas sim, *a possibilidade do milagre da multiplicação da quantia monetária em sua conta bancária* (FROMM, 2014, p. 136-137).

Por esta razão, Erich Fromm nos sinaliza que, a forma de relacionamento do sujeito com as outras pessoas e, com Deus [caso ela seja teísta], irá revelar o seu mundo interior [a sua personalidade total]. Daí jaz, segundo o autor, a necessidade de uma reorientação existencial que, conduza o sujeito para uma forma saudável de relacionamento com o mundo que o cerca. No entanto, para que esta reorientação existencial possa acontecer, é preciso inicialmente, que o sujeito se aperceba de sua situação improdutiva/patológica [mercantilista] e, deseje promover a mudança; mudança que ocorre mediante o cultivo da interioridade, uma educação que conecta a mente e o coração do indivíduo. Noutros termos, é um processo educativo que, objetiva nutrir e interligar, o pensamento produtivo [intelecto] e o amor [emoção].

Em nossa análise comparativa, compreendemos que as noções frommianas nomeadas de *pensamento produtivo e de amor produtivo*, foram em certa medida, influenciadas pelo livro *Tanya*. Um dos elementos que corroboram com esta ideia, é a noção frommiana que corresponde à possibilidade de uma pessoa aprimorar o seu caráter (FROMM, 1974, p. 53). A ponderação frommiana supracitada se assemelha à um conceito apresentado no livro *Tanya*, conceito este que, discorre sobre a importância da mitigação dos vícios e dos prazeres materialistas; sendo estes [os vícios] vistos como, obstáculos que impedem a pessoa de se relacionar com o mundo de forma mais positiva.

Para Fromm (1974), *a racionalidade desprovida de amor transforma o sujeito em um robô*, e o *amor desprovido do pensamento produtivo [crivo crítico] conduz à alienação e ao fanatismo*. Desse modo, para o pai da psicanálise, a mente e o coração, devem ser entendidos como dimensões indissociáveis e complementares. Na cosmovisão frommiana, a vida saudável e harmoniosa de uma pessoa, depende de sua capacidade de se utilizar produtivamente da razão e, das emoções, a fim de se posicionar no mundo como agente e protagonista de seu história e, não como um mero observador, que vê a própria vida passar diante de seus olhos, acreditando que tudo é obra do destino.

---

criticidade/racionalidade e, da conscientização humanista do sujeito, desemboca em práticas irracionais, destituídas de valores autênticos e produtivos (FROMM, 1966a, p. 130). Baseado neste prisma analítico, o ritual de *barganha com Deus*, é um exemplo da incapacidade do sujeito, de desenvolver um relacionamento saudável [por meio do amor autêntico] com a Divindade.

O *terceiro elemento da análise comparativa* diz respeito aos *conceitos de alma animal e de alma divina*. No livro *Tanya*, de autoria de Shneur Zalman de Liadi, a alma animal [e suas desvirtudes/aspectos negativos] é encontrada em todas as pessoas, tanto as pertencentes ao povo judeu como os não judeus; já a alma divina, segundo os ensinamentos da filosofia Chabad, é exclusiva dos judeus. Na ressignificação destes dois conceitos, Fromm sublinha que, todas as pessoas, sem exceção, possuem uma alma animal e uma alma divina. Esta afirmação, amparada sob uma linguagem psicanalítica humanista, parte do pressuposto de que, que somos *animais* detentores de racionalidade e, desprovidos do aparato instintivo – presente nos animais irracionais –, por esta razão, *estamos na natureza* e, ao mesmo tempo, nos *sentimos fora dela* [noção da desarmonia existencial oriunda da racionalidade]. O ser humano possui necessidades básicas de sobrevivência, mas o sujeito não quer apenas viver, ele deseja viver com sentido, deseja promover uma nova forma de harmonia existencial, pois também é um ser espiritual. Como nos adverte Fromm (1970):

> O problema da existência do homem é, portanto, único em toda a Natureza: ele saiu da Natureza, por assim dizer, mas ainda está nela; *é em parte divino e em parte animal; em parte infinito, em parte finito*. A necessidade de encontrar soluções sempre renovadas para as contradições de sua existência, de encontrar formas cada vez mais elevadas de unidade com a Natureza, com seus próximos e consigo mesmo, é a fonte de todas as forças psíquicas motivadoras do homem, de todas as suas paixões, seus afetos e ansiedades. (FROMM, 1970, p. 38, grifo nosso).

A observação do fragmento supramencionado, nos permite perceber uma espécie de ressignificação dos dois conceitos místicos fundamentais do *Tanya*: a alma animal e alma divina. No paradigma psicanalítico humanista, estes dois conceitos são, de certo modo, sistematizados à partir da noção da complexidade da existência humana: *a parte animalesca* do humano é condizente com as necessidades de sobrevivência [fome, sede, sono, sexo], que se não forem *refinadas* [autoconscientização] pela *alma divina* [pensamento produtivo e amor produtivo] se vertem em vícios/compulsões. Isto significa que: a satisfação pelo alimento, quando desmedida, desemboca em glutonaria [compulsão alimentar]; o conforto de um abrigo e o prazer do descanso, quando demasiado, se transforma em preguiça e ócio improdutivo; o prazer sexual, quando desprovido de amor, se torna uma parafilia, um transtorno sexual. A alma divina, na linguagem frommiana, é representada pela capacidade humana de romper com as condutas negativas – os vícios –, apoiando-se no aprimoramento dos *valores humanos mais altos*: o amor, a fraternidade, o altruísmo, dentre outros. O rompimento destas condutas negativas/patológicas, de acordo com Erich Fromm, é um processo de descoberta do mundo interior inexplorado. A jornada do autoconhecimento, possibilita a pessoa descobrir a origem

de seu comportamento patológico, este é o processo de encontro consigo mesmo, quando o sujeito se dá conta que *viver é nascer a cada instante* (FROMM, 1976, p. 103) e, que ele [o indivíduo] é o responsável por sua própria transformação.

Além destas elucidações, a obra frommiana *Ter ou ser?*, também fornece elementos pertinentes para a nossa proposta de *análise comparativa*, no que tange aos conceitos de alma animal e alma divina apresentados no *Tanya*. Na obra *Ter ou ser?*, Fromm (2014) evidencia dois modos existenciais distintos: o modo Ter e o modo Ser. Ter e Ser "[...] são modos singulares da existência humana, isto significa que cada sujeito é constituído por estes dois modos de existência, sendo um destes modos o determinante na vida do indivíduo." (COTTA, 2020a, p. 146).

Em poucas palavras, o modo Ter está interligado à uma existência materialista, em que a posse e o *status* são os bens mais preciosos na vida do sujeito, sendo inclusive, constituintes na identificação do indivíduo. No modo Ter, a pessoa mescla a sua singularidade existencial com aquilo que possui e, igualmente, o julgamento valorativo que ela faz das outras pessoas também passa por este crivo materialista. O modo Ser, é totalmente o oposto, "[...] refere-se à renúncia da cobiça, e a vivência de uma atividade produtiva imbuída de alegria, além de ser um processo em que o sujeito se identifica com o mundo que o cerca." (FROMM, 2014 *apud* COTTA, 2020a, p. 147).

A partir destas elucidações básicas sobre o modo Ter e o modo Ser, cabe ressaltar que, os modos Ter ou Ser são duas formas existenciais distintas e, conflitantes em nosso interior: *a batalha entre o materialismo e o desapego*. Isto é, estes modos singulares de vivência, abarcam a cosmovisão e a praxiologia de uma pessoa e, expressam uma batalha interior, travada entre os desejos materialistas de um lado e as necessidades/demandas espirituais de outro. De acordo com Fromm (2014), apesar da maioria das pessoas possuírem traços destas duas modalidades existenciais distintas [Ter ou Ser], sempre uma irá prevalecer, sobressaindo-se na postura existencial do indivíduo.

Esta percepção nos leva ao *quarto elemento da análise comparativa* [entre o *Tanya* e os escritos frommianos]: a batalha interior no âmago da pessoa – travada entre os desejos materialistas, de um lado, e, as demandas espirituais, de outro –. No *Tanya*, a alma animal se encontra associada negativamente à *ostentação* e ao orgulho, este último, oriundo da posse material e/ou intelectual. De acordo com Zalman de Liadi, o orgulho é "[...] o estado de quem se considera superior aos outros" (ZALMAN DE LIADI, 2006, p. 40) e, por esta razão se torna um impedimento para o aprimoramento espiritual de uma pessoa.

Em termos psicanalíticos humanistas, a ostentação e o orgulho, são manifestações improdutivas do modo Ter de existência, pautadas pelo ânsia da posse, posse que se torna uma afirmação do eu, uma identidade forjada no materialismo e na inautenticidade. Tanto a ostentação, entendida neste contexto como um tipo de exibicionismo [de bens materiais ou de dotes intelectuais, físicos, dentre outros] quanto o orgulho estão conectados. O sujeito exibicionista deseja não só mostrar ao outro aquilo que possui, mas sobretudo, deseja provocar neste outro, a inveja. A conduta da pessoa exibicionista exprime a seguinte afirmação: *Veja tudo isto que possuo, contemple os meus dotes, pois nestas coisas, sou melhor que você*. O orgulho, em sua acepção negativa [soberba], também se encontra amparado sob a afirmação anterior. Orgulho e vaidade, são aspectos negativos de uma vida regida pelo narcisismo, narcisismo este que, impede o sujeito de reconhecer as suas próprias limitações, pois, para o reconhecimento de nossas fragilidades, faz-se necessário desenvolvermos o atributo da humildade (FROMM, 2015, p. 149).

Uma pessoa de orientação existencial regida pelo modo Ter, é incapaz de expressar humildade; dada a ideia de que, para ela, a humildade significa: o *reconhecimento de imperfeições*. Os indivíduos narcisistas [devido a sua alienação subjetiva] em graus mais elevados desta patologia, chegam à se considerar como "[...] deuses, limitados apenas por doença, idade e morte" (FROMM, 1981, p. 72) e, por esta razão, acabam incorporando identidades ilusórias, vidas de fachada, onde a autenticidade não encontra morada. Os narcisistas, uma vez que, se consideram como deuses na terra, não podem suportar a ideia de que, são portadores de defeitos e, de fragilidades, afinal, assim como os deuses olimpianos, os narcisistas, *também se consideram perfeitos*. Como exemplo analítico, podemos recorrer à figura de Zeus, o rei dos deuses olimpianos, é a corporificação do narcisismo máximo, ele ansiava o poder e a soberania absoluta sobre todos os outros deuses, semideuses, titãs e humanos.

A partir da análise dos mitos gregos, é possível verificar um dos aspectos que mais evidenciam o narcisismo de Zeus: *a sua compulsão sexual*. O famigerado rei do Olimpo, dormia com inúmeras mulheres, tendo igualmente contraído, inúmeros filhos fora do seu casamento com Hera, a rainha dos deuses. Uma das principais problemáticas desta conduta sexual de Zeus, está balizada no *engodo*. Ou seja, muitas destas mulheres foram enganadas por Zeus, quando não queriam ter relações sexuais com ele. Em algumas ocasiões, o rei dos olimpianos, se metamorfoseava em outros seres. Um destes casos é aludido no mito de *Leda e o Cisne*, neste mito, Zeus se transforma em um belo Cisne, a fim de cortejar a bela Leda, rainha de Esparta, que era casada com o rei Tíndaro (MASSI, 2006, p. 45-46). A metamorfose de Zeus, simboliza

o seu *desejo de conquistar* [síndrome de Dom Juan ou Donjuanismo[268]] e, dar vazão ao seu desejo narcísico, que não foi realizado por amor à Leda, mais por sua compulsão sexual nutrida pela sua personalidade egóica. Este mesmo tipo de conduta existencial, em suas várias manifestações, estão alicerçadas na materialidade, na linguagem do *Tanya*, estão arraigadas na alma animal do homem.

No paradigma psicanalítico humanista, uma existência pautada por condutas voltadas estritamente ao ganho pessoal – que veem o outro, como um simples objeto de bel-prazer – se encontra dominada pelo modo Ter. O modo Ter, é caracterizado por uma postura existencial improdutiva, na qual, o egocentrismo, sustenta variadas praxiologias negativas, que aprisionam a pessoa, impedindo-a de usufruir uma vida harmoniosa com o mundo (FROMM, 2014). No egocentrismo existencial – modo Ter – a pessoa se distancia de si mesmo, se perde em condutas desprovidas de significado, se transforma em um ser regido por compulsões, o que a leva [a pessoa] à uma vida destituída de relações saudáveis com outro, com a natureza e, consigo mesmo.

A partir destas ponderações, podemos compreender que, ainda que tenhamos traços do modo Ter [*parte animal*] em nossa essência, também dispomos de traços do modo Ser [parte divina], que, assim como as tendências biófilas e necrófilas, estão condicionadas à nossa tomada de consciência. Cabe a nós, o fortalecimento da nossa parte divina [modo Ser]. Para esta tarefa [fortalecimento do nosso modo Ser], devemos primeiramente instaurar, uma autoconscientização e, tratar do cultivo do nosso jardim interior [alma]. Como nos elucida Fromm (1975), "[...] o homem pode tornar-se pior ou melhor se alimentar a sua imaginação de bons ou maus pensamentos. O que ele [indivíduo] alimenta cresce" (FROMM, 1975, p. 129), aí jaz a importância de nutrir a nossa *parte divina*, para que ela possa dominar a nossa *parte animal*.

Em termos gerais, o modo Ser de existência "[...] refere-se à renúncia da cobiça, e a vivência de uma atividade produtiva imbuída de alegria, além de ser um processo em que o sujeito se identifica com o mundo que o cerca." (FROMM, 2014 *apud* COTTA, 2020a, p. 147). Diante do pensamento supracitado, pode-se verificar que, o fortalecimento do modo Ser[269], implica em uma mudança produtiva no modo de *pensar*, *falar* e *agir*, sendo esta mudança

[268] Segundo Moizéis (2020) a síndrome de Donjuanismo se refere à "[...] uma compulsão por conquistar novas pessoas, configurando uma busca compulsiva pela satisfação sexual. Esta necessidade de excitar e seduzir caracteriza seu *traço narcisista* além de ser tido como um critério de classificação da personalidade de Don Juan. (NOVELLINO, 2005 *apud* MOIZÉIS, 2020, p. 27).

[269] Ainda que não tenha citado esta obra hassídica de modo explícito em seu livro *Ter ou Ser?*, uma análise mais apurada nos permite fazer tais aproximações, devido à importância e à influência que o *Tanya* exerceu sobre Erich Fromm.

existencial um dos principais elementos expressos na obra hassídica *Tanya*. Em sua linguagem psicanalítica, Erich Fromm aponta que a cobiça, assim como as suas comorbidades [ostentação, avareza, soberba, dentre outras] impedem a pessoa de experimentar uma existência de harmonia e de união com o mundo.

De acordo com o nosso autor, o modo Ser está atrelado à vida autêntica e à valorização das pessoas e dos objetos a partir de uma nova forma de relação: *a interação produtiva*. Mesmo um objeto, uma coisa mecânica, pode ser utilizada com sentido e, de forma produtiva quando há uma ruptura com a postura egoíca. Um exemplo comum deste tipo de interação produtiva, pode ser visualizado nas atividades cotidianas: uma pessoa, detentora de um automóvel, pode utilizá-lo de forma egocêntrica e possesiva, desejando simplesmente mostrar aos outros o seu poder aquisitivo; restringindo o uso do mesmo, aos seus próprios interesses. De modo diferente, esta mesma pessoa, pode utilizar o seu automóvel de modo fraterno, auxiliando outras pessoas que precisem de um meio de locomoção.

Para Fromm (2014), os modos de existência [Ter ou Ser] estão arraigados no âmago do ser de uma pessoa e, se expressam no dia a dia. *Ter e Ser designam formas divergentes do nosso mundo interior [psíquico/intelecto], que se manifestam em discursos e atitudes no mundo exterior*. Segundo o psicanalista alemão, a forma singular de uma pessoa interagir com o mundo, pode ser amparada pelo modo Ter ou pelo modo Ser, e, reverberará não só em um quadro de adoecimento ou de saúde, mas, em um estado de aprisionamento existencial [modo Ter] ou de liberdade e de harmonia com o todo [modo Ser]. Por esta razão, Fromm (2014), evidencia a importância da ruptura com a postura egocêntrica, baseada em posses. A questão que salta aos olhos do psicanalista humanista, *não é a necessidade de ter coisas*, todas as pessoas precisam adquirir objetos e, coisas a fim de manter a sua sobrevivência e alegria. O grande problema, aos olhos do psicanalista humanista, se refere à *escravidão materialista*, que preconiza o culto ao dinheiro, aos títulos, ao *status* social e, ao sucesso a todo custo. O modo Ter não estimula a liberdade, pelo contrário, a sua essência é o aprisionamento, tornando o sujeito cativo dos próprios desejos materialistas.

Diante destas considerações, Fromm (1970, p. 38) evidencia a importância do fortalecimento da *parte divina*, que habita em todo ser humano. Neste viés, o pai da psicanálise humanista, sublinha que, este fortalecimento deve conduzir à "[...] uma reorientação do modo Ter para o modo Ser, que em sua síntese é a saída do egocentrismo em prol do altruísmo. Em outros termos, é a possibilidade da mudança do coração do homem e, assim, o reoriente em prol do amor e da solidariedade." (COTTA, 2020a, p. 146).

Esta mudança do coração – enquanto processo contínuo –, instaurada pela tomada de consciência, permite à pessoa modificar positivamente o seu modo de ver o mundo. Se antes a pessoa desejava arrancar uma flor para possuí-la, a *nova pessoa*, de coração transformado, pautada pelo modo Ser, não sente mais o desejo de arrancar a flor – simplesmente para levá-la consigo – ela [a pessoa] deseja somente contemplar a flor, guardando-a em sua mente e, em seu coração. Neste paradigma, a pessoa de coração transformado, não deseja arrancar a flor do solo, *a flor já foi transferida e, replantada em seu jardim interior*.

A pessoa de predominância Ser, pelo fato de se encontrar livre da opressão materialista, está apta para amar genuinamente, pois amar autenticamente "[...] significa trazer à vida, aumentar a vida. É um processo, autorrenovador e autocrescente." (FROMM, 2014, p. 60). E este amor genuíno conduz à fraternidade e à doação, sendo estas, as expressões máximas do rompimento com a postura egocêntrica e avarenta. Dito de outro modo: "[...] a pessoa imbuída da vontade de doar expressa o seu amor ao romper com a perspectiva improdutiva acumuladora e aquisitiva, fato que incide no aprimoramento de suas capacidades produtivas." (COTTA, 2020a, p. 152). A capacidade de doação, sendo *a doação de si mesmo a mais valiosa* (FROMM, 2015, p. 30-31) nos conduz à noção de fraternidade e, ao quinto e último *elemento da análise comparativa* entre a obra *Tanya* e os escritos frommianos, a saber, a mística hassídica convertida em uma práxis fraterna [ética].

Em sua tese doutoral, em específico no capítulo em que, o movimento hassídico é abordado, Erich Fromm ressalta que ao contrário de outras místicas do Ocidente, como é o caso do cabalismo – no qual o místico se isola das outras pessoas –, no hassidismo a experiência mística está inseparavelmente ligada à comunidade. Dito de outra maneira, no cabalismo, o místico se isola dos outros afim de "[...] empreender a difícil tarefa da contemplação mística e experienciar na *unio mystica* [união mística] a graça que só recai sobre o indivíduo. O hassidismo é uma mística da comunidade. É na comunidade, e não nos vislumbres fugazes vividos na solidão, que Deus se faz perceptível." (FROMM, 2022, p. 111, tradução nossa).[270] Fromm (2022), destaca que a mística hassídica é estruturada entre o *tzadik* [mestre/liderança autônoma], os seus *hassidim* [discípulos] e a massa popular. Noutras palavras, o hassidismo é a alegria em Deus, experienciada em comunhão (BUBER, 1922 *apud* FROMM, 2022, p. 111). E esta alegria no desempenhar do serviço Divino, como nos reitera o psicanalista alemão, também abarca uma importante meta praxiológica: *a santificação do mundo*.

[270] "[...] *undertake the difficult task of mystical contemplation, and to experience in the unio mystica the grace that only befalls the individual. Hasidism is a mysticism of the community. It is in community, and not in the fleeting glimpses experienced in solitude, that God is realized*."

Como nos esclarece Fromm (2022), "[...] muitas estórias hassídicas visavam ilustrar a ideia religiosa de santificação do mundo: uma pessoa vai ao *tzadik* não para ouvir palavras de sabedoria dele, mas apenas para vê-lo tirar os sapatos, pois mesmo esta ação mundana é santificada por ele." (FROMM, 2022, p. 123, tradução nossa).[271] A premissa explicativa da citação supramencionada, está relacionada à noção de santificação do mundo através de nossas ações cotidianas. Este ato de santificação do mundo, sob o prisma hassídico, nos remete ao conceito místico de elevação das centelhas caídas, a tarefa primordial do místico.

Na obra máxima do hassidismo Chabad, o *Tanya*, o *Tikun* representa *uma forma de separar o bem e o mal* em ações cotidianas; é a mesma premissa que Erich Fromm nomeou em sua tese doutoral de: *santificação do mundo*. Conforme nos esclarece o rabino Tzvi Freeman, uma pessoa pode fazer negócios apenas para acumular riqueza, alimentando assim à ganância de sua alma animal; de modo contrário, pode santificar os seus lucros monetários empregando parte deles em objetivos caridosos (FREEMAN, 2019).

A partir desta noção hassídica de *santificação do mundo*, faz-se necessário salientar uma das principais influências do hassidismo sob a cosmovisão frommiana: *a ética que conduz à fraternidade* e, para este fim, iniciaremos pelo conceito frommiano de *experiência mística*. "[...] Diferentemente de Freud, para Fromm, a experiência mística não representa uma neurose infantil, nem se refere ao chamado *sentimento oceânico*; para o psicanalista humanista, a experiência mística se constitui como uma demonstração da maturidade espiritual do indivíduo." (COTTA, 2023, p. 3).

Segundo Fromm (1966a, p. 48), a experiência mística representa o ápice de uma *expressão religiosa humanista* e, para compreendermos esta noção [expressão religiosa humanista] é mister pontuar o conceito de religião do referido autor. Em sua obra *Psicanálise e religião*, Fromm apresenta o seu conceito de religião que, é descrito por ele, como um "[...] sistema de pensamento e ação seguido por um grupo, e capaz de conferir ao indivíduo uma linha de orientação e um objeto de devoção" (FROMM, 1966a, p. 30), sistema este que, provoca efeitos psíquicos e emocionais nos indivíduos religiosos. No tocante aos efeitos psíquicos e emocionais – advindos de uma determinada religião ou corrente religiosa – promovidos na psique do sujeito religioso, Fromm salienta que, "[...] a religião pode conduzir [uma pessoa] no sentido da destruição [radicalismo/fanatismo] ou do amor, da dominação ou da fraternidade; pode desenvolver os poderes racionais ou paralisá-los" (FROMM, 1966a, p. 35).

---

[271] "[...] *many Hasidic stories seek to illustrate the religious idea of the sanctification of the world: a person goes to the tzadik not to hear words of wisdow from him, but merely to see him take of his shoes, for even this very mundane action is made holy by him.*

De modo resumido, as correntes/estruturas religiosas que instauram a dominação, o fanatismo religioso [alienação] e o dogmatismo, são nomeadas por Fromm como *religiões autoritárias*. Em outro âmbito, se encontram as *tradições/ramificações religiosas humanistas* que, preconizam a liberdade do sujeito, o livre processo de questionar e a promoção da fraternidade. Segundo o psicanalista alemão:

> [...] a religião humanista está centralizada pela ideia do homem e das suas potencialidades. O homem deve desenvolver a força da sua razão, para que possa entender a si próprio, as suas relações com os seus semelhantes e o lugar que ocupa no universo. Ele deve reconhecer a verdade, tanto no que se refere às suas limitações, como às suas potencialidades. Cabe-lhe desenvolver a sua capacidade afetiva, não apenas em relação ao próximo, como a si mesmo, e experimentar solidariedade por todas as coisas vivas. (FROMM, 1966a, p. 48).

As ponderações anteriores, destacam algumas das principais características de uma *religião humanista*: o desenvolvimento dos *valores humanos mais altos* [amor, fraternidade, compaixão, dentre outros], o reconhecimento de suas potencialidades e, também de suas limitações, esta última, indissociável do atributo da humildade. Ainda segundo estas ponderações, o indivíduo deve buscar o aprimoramento subjetivo e, intersubjetivo, desenvolvendo em sua interioridade, um senso de responsabilidade para com o mundo.

Dentre estas manifestações humanísticas religiosas, Fromm (1966a), evidencia o movimento místico hassídico, caracterizado como "[...] uma rebelião do pobre contra os que possuíam o monopólio do dinheiro e do conhecimento." (FROMM, 1966a, p. 59). A ênfase hassídica na alegria, tanto no serviço divino quanto na vida cotidiana, preconiza a importância do sentimento ao invés do intelectualismo desprovido de entusiasmo. Enquanto uma mística teísta, a relação entre o místico e a Divindade, é um aspecto central no movimento hassídico e, a este respeito, Fromm (1966a) explicita que:

> [...] os místicos têm sido criaturas imbuídas da experiência do poder do homem, da sua semelhança com Deus, e da ideia de que tanto o homem precisa de Deus, quanto Deus precisa do homem; em suma, os místicos compreenderam a identidade fundamental entre Deus e o homem. Em vez de medo e submissão, o amor e a afirmação dos próprios poderes constituem a base da experiência mística. *Deus não é o símbolo de um poder superior, mas da própria força do homem*. (FROMM, 1966a, p. 61, grifo do autor).

As elucidações anteriores, sintetizam a visão frommiana acerca da experiência mística teísta, uma união mística entre o humano e o Divino, pautada pelo amor, em que não há à perda da singularidade do indivíduo, mas sim a afirmação de seus próprios poderes humanos. Neste fragmento também há uma demarcação da cosmovisão frommiana: o seu foco humanista. De

acordo com o psicanalista alemão, o místico teísta ao "[...] experimentar a unidade com Deus" (FROMM, 2015, p. 97) é imbuído de um senso de reverência a vida, de proteção à tudo o que é vivo, se torna companheiro de Deus na difusão do bem na terra. Esta premissa, de se tornar um companheiro de Deus, é a assunção da própria potencialidade humana, conduzindo a pessoa à "[...] uma maneira correta de viver." (FROMM, 2015, p. 97).

Para o nosso autor, a experiência de união com Deus, instaura na pessoa uma nova compreensão do mundo, que repercute em suas ações. Assim, "[...] tudo na vida, cada ação pequena e cada ação importante, está voltado para o conhecimento de Deus, mas um conhecimento que não se dá no pensamento correto, e sim na ação correta." (FROMM, 2015, p. 97). A *conduta correta*, manifesta em cada ação humana, é uma linguagem humanista ressignificada do conceito místico hassídico de *elevação das centelhas divinas*, o processo de *Tikun* [Concerto], a *santificação do mundo* por intermédio de ações mundanas. Para Fromm (2015, p. 96-97), as atitudes de uma pessoa, quando imbuídas dessa reorientação espiritual, adquirem um sentido renovado, respaldado na responsabilidade diante do outro. Isto é, as ações preconizadas por uma pessoa, não afetam somente a sua própria existência, mas em medidas diferentes, impactam à vida de outras pessoas, tanto para o bem quanto para o mal. Este pensamento expressa à relação da ética hassídica com a fraternidade e, com o cuidado integral do planeta.

Por esta razão, o hassidismo se configura para Fromm, como uma das expressões máximas do humanismo religioso teísta, devido ao seu enfoque no protagonismo do humano. No que diz respeito à crença em Deus [teísmo], Fromm[272] (1975, p. 38-39) elucida que, a maioria das religiões institucionalizadas, fundamentam seus dogmas no *conceito de Deus*,

[272] Erich Fromm se denomina como um não teísta, e, este posicionamento [não teísta] ao nosso ver, está associado à problemática da crença no *conceito de Deus*, e não à "[...] experiência indicada pelo conceito" (FROMM, 1975, p. 179). Para Fromm (1975), a experiência pessoal transcende o conceito [que pode ser transformado em ideologia]. Noutros termos, para Fromm, o conceito de Deus, devido ao seu condicionamento cultural, acaba se tornando em um ídolo. Daí, surge o questionamento frommiano: "[...] na verdade, não tem o culto de Deus sido, frequentemente, apenas o culto de um ídolo, disfarçado como o Deus da Bíblia?" (FROMM, 1975, p. 39). Assim, entendemos que, o *não teísmo* de Fromm, está relacionado ao conceito de Deus, e não à *realidade da experiência* (FROMM, 1975, p. 180), que não se limita ao conceito dogmático, mas que transcende a si mesmo. Cabe ressaltar que, até a idade de 27 anos, Erich Fromm seguia o judaísmo ortodoxo e, possuía uma crença teísta. Posteriormente, em grande parte, devido à influência da psicanálise freudiana, Fromm rompeu com a prática do judaísmo ortodoxo, sem no entanto, romper de fato com a espiritualidade judaica (FUNK, 1999, p. 61). Por espiritualidade judaica, nos referimos aos ensinamentos talmúdicos e hassídicos, amplamente difundidos nas obras frommianas e, citadas [por Fromm] como *máximas espirituais humanistas*. Em sua maturidade, como expresso em sua obra *Espírito de liberdade*, publicada originalmente em 1966, Fromm ressalta que "[...] a aceitação de Deus é fundamentalmente, a negação de ídolos" (FROMM, 1975, p. 38) e, que nesta missão [luta contra a idolatria contemporânea], tanto teístas quanto não teístas podem se unir em prol da fraternidade e do desenvolvimento humano. Além disso, por acreditar na importância dessa *experiência que transcende o conceito – o Nada absoluto* de Mestre Eckhart e o *Ein-Sof* da Cabala luriânica – Erich Fromm não se abstém da *unio mystica* (FROMM, 2015, p. 96-97), experiência íntima de união que não pode ser expressa em palavras e, que, está para além das definições religiosas institucionalizadas (ROBLES, 2004, p. 36-41).

conceito este relacionado à um condicionamento histórico e cultural de uma *experiência interior*. A partir deste pressuposto, Fromm (1975, p. 20-21) estabelece um diferença entre o *conceito condicionado culturalmente* e a *experiência interior*. A crítica frommiana está alicerçada na ideia de que, o conceito de Deus está sujeito à ser transformado numa ideologia dogmática, baseada na estrutura sociocultural dominante. Por exemplo, quando o conceito de Deus, se encontra impregnado por uma estrutura sociocultural capitalista, 'Deus' acaba sendo convertido em um *Grande Mercador*, cujo relacionamento [com o humano] é baseado em barganhas. Neste tipo distorcido de relação com a divindade, os líderes religiosos autoritários, apregoam que, o humano deve dar algo – na maioria das vezes, grandes quantidades de dinheiro – à 'Deus', a fim de receber, como troca, benesses divinas. Outro ponto negativo desta estrutura religiosa mercantil, é a ênfase no *terror religioso*: a pessoa que não se adequa aos requerimentos mercantilistas, ler-se: *não contribui financeiramente*, acaba se tornando um alvo de repreensões e, até mesmo de maldições, por parte destes líderes autoritários. Neste tipo de ambiente religioso, a vivência religiosa se torna patológica e desprovida de liberdade. A mensagem apregoada nestes recintos religiosos mercantilistas, revela uma práxis religiosa deturpada/improdutiva, que *incute no sujeito o medo em lugar do amor* a Deus.

Ao complementar a diferenciação entre conceito e experiência, Fromm elucida que: "[...] um conceito jamais pode expressar adequadamente a experiência a que se refere. Ele a descreve, mas não é a ideia. É como dizem os zen budistas, 'o dedo que aponta para a Lua' – não a Lua." (FROMM, 1975, p. 21). Por esta razão, o psicanalista alemão reitera que o sujeito não deve se prender aos dogmas e, nem aos conceitos socialmente estabelecidos. Somente as experiências pessoais são capazes de conferir sentido, pois são vivas e intransferíveis e, portanto, "[...] jamais são idênticas: assemelham-se apenas o suficiente para permitir o uso de um símbolo ou conceito em comum." (FROMM, 1975, p. 21).

Na visão do psicanalista alemão, em muitas ocasiões, o conceito de Deus acaba criando e, fomentando dogmas, que impedem o diálogo e a fraternidade entre as pessoas, instaurando inclusive à intolerância religiosa em relação aos não teístas. Neste contexto de intolerância, "[...] a pessoa que crê em Deus – ainda que não *viva* Deus – sente-se superior a quem *viveu* Deus, mas não 'acreditou' nele." (FROMM, 2015, p. 99, grifos do autor). Em suma, para o pai da psicanálise humanista, a crença em Deus se torna alienada, quando não leva em consideração a primazia da experiência pessoal, se balizando no dogmatismo oriundo de *um conceito condicionado culturalmente*. Noutras palavras, somente aquele que *vive Deus* em sua interioridade, é capaz de santificar as suas ações cotidianas/mundanas, não por que ouviu falar de Deus, mas por que experimentou *Deus* por intermédio do amor genuíno.

Esta vivência interior de Deus, destacada por Fromm (2015), se aproxima de um dos principais objetivos da mística hassídica: se tornar uma pessoa iluminada, desperta, aquela "[...] cujo coração foi tocado e mudado por Deus" (SCHOLEM, 1972, p. 335). A pessoa iluminada, *a pessoa plenamente desperta*, em termos frommianos, é aquela que nutre em seu interior a vontade de fazer a diferença na vida de alguém. No âmbito teísta, o amor a Deus é manifesto no amor ao próximo, "[...] em todo ato de vida" (FROMM, 2015, p. 100) e, conduz a pessoa à fraternidade. Assim, como reza a tradição hassídica, o amor não deve se limitar somente ao povo judeu ou aqueles que pertencem à mesma religião; o amor deve abarcar a humanidade e, todos os seres viventes (BUBER, 2003, p. 48-49). Nesta perspectiva, jaz a máxima de Martin Buber, em que, o hassidismo transformou a Cabala em *ethos* (BUBER, 2000, p. 33).

Na cosmovisão frommiana, a ética hassídica, difundida primeiramente, através da oralidade [contos fantásticos] e, posteriormente transcrita no livro *Tanya*, está atrelada à um movimento místico popular, que frisava a importância do cultivo da humildade, do amor e da alegria, sendo estes atributos fundamentais para o aprimoramento espiritual, sem os quais não haveria a possibilidade da santificação dos atos cotidianos. A ética hassídica, enquanto uma influência religiosa na cosmovisão frommiana, está interligada de modo inseparável à um compromisso de responsabilidade para com o mundo, de se tornar companheiro de Deus, em favor da difusão do bem e da preservação do planeta. Esta premissa fraterna, que constitui o núcleo ético do hassidismo, é belamente expressa por Martin Buber: "[...] ajudar não é uma virtude, porém uma artéria da existência." (BUBER, 2003, p. 50). A partir das considerações analíticas tratadas até este ponto, o último tópico deste capítulo, irá abarcar a ressignificação realizada por Fromm, de dois aspectos caros ao hassidismo: *os tesouros espirituais* e o *ensinamento com alma*; concluindo assim, a nossa proposta de análise de elementos hassídicos que influenciaram a cosmovisão frommiana.

2.8 A *hassidut* revisitada: os *Tesouros espirituais* e o *Ensinamento com alma* analisados sob à luz da cosmovisão frommiana

Para Erich Fromm, o hassidismo deve ser visto como uma corrente mística popular do judaísmo que, preconizava a alegria no serviço Divino [*Avodá*] (FROMM, 2022, p. 113). O fundador do movimento hassídico, Baal Shem Tov [Besht], possuía uma visão que divergia do rabinismo talmúdico de sua época, para ele: *todas as pessoas, independentemente de sua condição financeira ou educacional, poderiam servir à Deus e experienciar a sua Presença*. Conforme nos explicita Fromm (2022), Baal Shem Tov:

> [...] corriqueiramente relacionava-se com párias e pecadores, com pobres e [indivíduos] sem instrução de ambos os sexos, a quem outros professores ignoravam. Assim, com sua doutrina peculiar, ele conquistou um caminho para o coração do povo, adaptando sua vida e linguagem à compreensão e simpatia deles. (SCHECHTER, 1896, p. 25 *apud* FROMM, 2022, p. 109, tradução nossa).[273]

As elucidações anteriores, frisam uma das principais características do fundador do hassidismo: o seu carisma popular. Por esta razão, ele era conhecido como O Mestre do Bom do Nome [Baal Shem Tov], além de ser conhecedor dos Nomes Secretos de Deus, o Besht era bem afamado com o povo simples, *era aquele em que o povo confiava*. Baal Shem Tov, se utilizava de uma linguagem popular, com o objetivo de ser compreendido pelas pessoas desprovidas de erudição e, para isto, ele recorria frequentemente à *contação de estórias*. Os contos hassídicos, na visão do Besht, tinham a capacidade de provocar reflexões e, ao mesmo tempo, tocar o coração das pessoas. Seus ensinamentos era voltados à conexão entre a mente e o coração, produzindo assim, experiências de revigoramento espiritual.

Em seus ensinamentos, o Baal Shem Tov advertia que todas as pessoas [incluindo as simplórias] são detentoras de *tesouros espirituais*, tesouros estes que, as vezes se encontram ocultos de seus possuidores. Dentre estes tesouros espirituais, o Besht destaca três: a humildade, o amor e a alegria, cada qual, sendo de suma importância para a vida dos *hassidim*. O *descobrimento* destes tesouros, era visto como um processo fundamental para o aprimoramento do caráter de uma pessoa – como sublinhado posteriormente no *Tanya* – e, consequentemente, para o seu aperfeiçoamento espiritual. A fim de aclarar, o entendimento frommiano sobre os tesouros espirituais elencados pelo Besht, o subtópico a seguir, se ocupará do primeiro deles: a humildade.

2.8.1 A humildade como reconhecimento da limitação humana

A partir de uma releitura frommiana, os tesouros espirituais são compreendidos como atributos humanos e formas de expressão no mundo. Para Fromm (1974), a humildade parte do pressuposto do reconhecimento das próprias limitações e, é um atributo indispensável para o ato de amar. De acordo com o pai da psicanálise humanista, o atributo da humildade está associado à um traço positivo de caráter de uma pessoa (FROMM, 1974, p. 103-104) e,

---

[273] [...] *habitually consorted with outcasts and sinners, with the poor and uneducated of both sexes, whom the other teachers ignored. He thus won for his doctrines a way to the heart of the people by adapting his life and language to their understanding and sympathies.*

alicerçado em uma "[...] atitude emocional subjacente à razão." (FROMM, 2015, p. 149). Em outras palavras, no paradigma frommiano, a humildade é a capacidade que temos de sairmos "[...] dos sonhos de onisciência e onipotência que tínhamos quando éramos crianças." (FROMM, 2015, p. 149).

Segundo Fromm (2015), a humildade é um atributo fundamental para o estabelecimento de relações intersubjetivas, pois a arrogância, impede o diálogo produtivo e, impossibilita a construção e a manutenção de relacionamentos harmoniosos com as outras pessoas. Nestes termos, o atributo da humildade também se torna indispensável para o aperfeiçoamento espiritual de uma pessoa, pois uma postura humilde mitiga o ego, propiciando *espaço para o crescimento do amor genuíno e do altruísmo*. Assim, a partir destas colocações, pode-se afirmar que, a humildade, no pensamento frommiano, é um atributo indispensável para o ato de amar, que é, em outras palavras, "[...] é a única maneira sadia e satisfatória de responder ao problema da existência humana" (FROMM, 2015, p. 165), sendo capaz de criar um senso de harmonia e, de união com o mundo. Esta premissa frommiana sobre a importância da humildade nos leva ao segundo tesouro espiritual: *o amor*[274].

2.8.2 O amor como uma resposta saudável ao problema da existência humana

Em sua obra *A arte de amar*, Erich Fromm, concebe *o amor como uma arte*, uma atitude dirigida ao outro (FROMM, 2015, p. 6). Sendo assim, para amar genuinamente, é preciso que a pessoa, primeiramente, reconheça suas limitações e fragilidades, ou seja, este reconhecimento advindo da humildade, possibilita à pessoa, sair de uma conduta narcísica, de um *eu idealizado*. Esta conscientização oriunda da humildade, auxilia na construção de relações mais respeitosas, a partir do momento em que o sujeito busca refletir que, *assim como o outro está sujeito ao erro, eu também sou passível de errar*. Isto gera na pessoa um entendimento – conectado entre a razão e a emoção – que possibilita ao amor genuíno, florescer.

Na teoria frommiana, a prática do amor autêntico, é o resultado do processo anterior de aprimoramento do caráter. Dada a ideia de que, a expressão do nosso amor está vinculada à nossa psique, para amar verdadeiramente, é preciso primeiramente que, o sujeito instaure uma reorientação existencial produtiva, a fim de evitar *expressões desintegradas de amor*: os

[274] Para um maior aprofundamento sobre a concepção de amor sob o prisma frommiano, recomendamos a leitura do nosso artigo: *A concepção de amor como arte e a sua relação com a fé*: contribuições do pensamento de Erich Fromm, publicado na revista Plura.

pseudoamores. Os pseudoamores, podem assumir diversas configurações, dentre eles, vale destacar, o amor mercantilista:

- O *amor mercantilista*, é aquele "[...] em que o sujeito se apresenta como produto a ser vendido no mercado. [...] O indivíduo é tanto objeto/mercadoria como seu próprio vendedor, e necessita atender a demanda do outro." (COTTA, 2020a, p. 122).

No *amor mercantilista*, o indivíduo é detentor de uma *caráter mercantil* dominante, contexto que leva este sujeito à promover interações com o mundo baseadas em sua cosmovisão limitada: todas as experiências humanas adquirem um viés mercantil, inclusive as experiências de âmbito espiritual. Isto significa que, até mesmo o amor à Deus – que fundamenta uma expressão tipológica de amor – será impactado pela estrutura caracterológica da pessoa.

Neste viés de pensamento, um sujeito cujo caráter dominante seja o mercantil, terá um *amor condicional* à Deus, baseado na barganha[275]. Noutra terminologia: o amor a Deus, do sujeito mercantil, estará sempre condicionado ao ganho pessoal, aspecto que pode ser traduzido pela seguinte máxima: *Amo Deus porque ele me deu isto ou aquilo*. Nota-se que, nesta tipologia, a expressão do amor a Deus é nutrida pelo caráter improdutivo do indivíduo, cuja cosmovisão visualiza tudo e todos [inclusive Deus] como meios para o seu ganho pessoal. O indivíduo de orientação mercantil dominante "[...] está disposto a dar, mas apenas em troca de receber; dar sem receber é, para ele, ser tapeado" (FROMM, 2015, p. 28), esta pessoa não compreende que a essência do amor autêntico é a *amar sem exigir garantias*, daí a sua incondicionalidade.

Este tipo de concepção religiosa, é muita utilizada por autoridades religiosas autoritárias na contemporaneidade; eles apregoam ensinamentos voltados à uma espécie de barganha com Deus, em que, o dinheiro se torna a porta para inúmeras bênçãos divinas. Dessa forma, estes líderes autoritários, encorajam os seus adeptos à doarem – para as suas instituições religiosas – , grandes quantias de dinheiro [que em muitos casos são utilizadas para enriquecimento dos próprios líderes e, não para manutenção dos templos religiosos ou destinadas à justiça social]; uma práxis alicerçada em uma *orientação religiosa mercantil*. O lema destes líderes de *orientação religiosa mercantil*, pode ser expresso da seguinte forma: *Demonstre o seu amor a Deus com um voto de fé* [dinheiro] *e Ele lhe abençoará, conforme a sua fé* [a quantia de dinheiro que foi doada]. Conforme nos elucida Fromm (2014), a tradição religiosa oficial, professada

[275] A *barganha com Deus* pode ser definida como uma prática, na qual, uma pessoa visa negociar/trocar algo com Deus a fim de obter algum benefício pessoal (SUSAKI; SILVA; POSSARI, 2006).

por estes líderes religiosos, não passa de uma ideologia, a religião secreta deles é o poder e o dinheiro (FROMM, 2014, p. 137).

Neste tipo de manifestação religiosa, instituída por autoridades religiosas autoritárias e gananciosas, *não há lugar para a alegria*, pelo contrário, *é um recinto regido pelo medo*, cujo conceito de Deus, é erigido sob o estandarte de *Mamon* [termo hebraico para dinheiro]. A teologia do medo, apregoada por estes lideres, visa suscitar a ideia de que, aqueles que não contribuem financeiramente para a *obra de Deus*, de igual modo, não receberão as bênçãos divinas. Neste cenário religioso o que se nutre é o medo; as pessoas que frequentam estas instituições religiosas passam a cultuar Deus, não por alegria de coração, *mas pelo medo de serem esquecidas por Ele*.

Em sentido oposto, outro modo de relacionamento com o mundo [e com Deus, no caso teísta], é através do amor genuíno, que só pode ser expresso mediante uma reorientação caracterológica produtiva. O amor autêntico para Fromm (2015) é aquele que gera no indivíduo um senso de *cuidado* para com o outro [seu objeto de amor] e, para com o mundo e, este cuidado está atrelado ao ato de preocupar-se ativamente. "[...] O amor é a preocupação ativa com a vida e o crescimento do que amamos. Onde não há essa preocupação ativa, não há amor." (FROMM, 2015, p. 33). Ainda segundo o nosso autor, cuidado e preocupação estão conectados à outro elemento do amor autêntico: *a responsabilidade*. Responsabilidade neste viés, representa "[...] um ato inteiramente voluntário; é minha resposta às necessidades, expressas ou não, de outro ser humano." (FROMM, 2015, p. 34). Diante destas considerações frommianas, podemos perceber uma aproximação com o conceito hassídico de amor: a necessidade de *amar mais* (BUBER, 2003, p. 49); o amor deve abarcar todos os seres viventes e, exige o senso de preservação com o mundo que nos cerca.

Em sua concepção psicanalítica humanista, o amor a Deus está associado ao grau de maturidade psíquica, que uma pessoa alcançou. Dessa forma, para Fromm (2015), uma pessoa que concebe Deus como um *pai celestial* – cujo amor só é conquistado mediante a obediência do filho – ainda se encontra no estágio infantil de desenvolvimento. Segundo o psicanalista humanista, a expressão de maturidade do amor a Deus significa "[...] o anseio de alcançar a plena capacidade de amar, de realizar aquilo que Deus representa em nós." (FROMM, 2015, p. 89). E complementa, na mística "[...] o amor a Deus é a experiência de uma intensa sensação de unidade, inseparavelmente unidade à expressão desse amor em todo ato de vida." (FROMM, 2015, p. 100). Em suma, para o psicanalista alemão, o amor a Deus, como expressão da maturidade psíquica da pessoa, deve ser manifesto em suas relações com outro, com o cuidado e com a preservação da natureza.

Em sua leitura humanista do Antigo Testamento, Fromm (1975) nos adverte que, o Amor a Deus também está associado à capacidade humana de diferenciar Deus, dos ídolos. "[...] entender o que é um ídolo é o mesmo que começar a compreender *o que Deus não é*." (FROMM, 1975, p. 39, grifo do autor). E complementa: [...] O ídolo é inanimado; Deus é vivo. A contradição entre a idolatria e o reconhecimento de Deus, é em última análise, a diferença entre o amor à morte [necrofilia] e o amor à vida [biofilia]" (FROMM, 1975, p. 40). Nesse paradigma, uma pessoa teísta [que rompeu com a postura infantilizada] é aquela que manifesta o seu amor a Deus à partir de ações de preservação e de cuidado com todos os seres viventes; ela se torna uma pessoa imbuída de reverência à vida.

A partir de uma análise aprofundada destas colocações, pode-se verificar que na cosmovisão frommiana, o amor a Deus [de uma pessoa] pode ser baseado em duas categorias distintas: *a conceitual* e *a experiencial*. Isto é, o amor a Deus pode se atrelar à categoria de *conceito* – estruturado ao longo da história da tradição judaico-cristã –, ou pode transcender este conceito[276] mediante a experiência pessoal de união mística (FROMM, 2015, p. 96). Corroborando com esta análise que distingue o *conceito de Deus* da *experiência mística de união com Deus*, o comentador frommiano Amando Robles salienta que, para Fromm, a experiência de união mística não se dá com o conceito condicionado socialmente [o Deus confessional], mas somente com "[...] o Inominado [Aquele que não tem um nome], que não se pode expressar em um conceito; Deus [na acepção frommiana de experiência] é inexpressável, inefável. Neste sentido, se deve ter em mente que só se pode falar Dele, simbolicamente, poeticamente, mediante metáforas." (ROBLES, 2004, p. 40, tradução nossa).[277]

Ainda de acordo com Robles (2004), o Deus inefável [que transcende o conceito], não é confessional e, assim "[...] como a Sabedoria, está ao alcance de todos aqueles que a buscam" (ROBLES, 2004, p. 40, tradução nossa)[278], não se restringindo ao campo das religiões institucionalizadas. Ao sintetizar suas ponderações sobre a diferença entre o conceito e a experiência de Deus, Amando Robles sublinha que no pensamento frommiano:

> [...] esse Deus [Inominável, Inefável] só pode ser expresso simbolicamente, porque ele só pode ser conhecido experiencialmente, não teoricamente mediante representações ou conceitos. De modo que, qualquer conhecimento não experiencial

[276]Ao tratar da tipologia *Amor a Deus,* Erich Fromm se utiliza de duas categorias analíticas distintas e complementares. A primeira é a análise psicológica, que trata da maturidade psíquica do sujeito e a sua relação intersubjetiva com Deus. A segunda categoria está associada ao campo da mística e, se refere à possibilidade de *unio mystica* [união mística com Deus].

[277] "[...] *el inominado; que no se le puede expresar en un concepto; Dios es inexpresable, inefable. Deverá tener presente que sólo se puede hablar de él, simbólicamente, poéticamente, mediante metáforas.*"

[278] "[...] *como la Sabiduría, está al alcance de todos cuantos la buscan.*"

> de Deus e defendido como tal é idolátrico. Só se conhece Deus, na experiência de Deus. (ROBLES, 2004, p. 40-41, tradução nossa).[279]

Mediante as elucidações apresentadas no trecho anterior, compreende-se que, na cosmovisão frommiana, o amor a Deus só adquire sua plena manifestação quando a pessoa experimenta *Deus* por intermédio da união mística. Na cerne da experiência mística de união com Deus, todos os conceitos acerca Dele, deixam de ser relevantes, pois é a experiência pessoal e, não uma reprodução condicionada culturalmente [conceito], que, realmente nutre a fé autônoma de uma pessoa. Em suma, para o pai da psicanálise humanista, "[...] o amor a Deus não é nem conhecimento de Deus em pensamento, nem o pensamento de nosso amor a Deus, mas o ato de experimentar a unidade com Deus." (FROMM, 2015, p. 97). Estas breves considerações, nos levam ao último tesouro espiritual elencado por Baal Shem Tov e, revisitado mediante a leitura frommiana: *a alegria*.

2.8.3 A alegria, a luz sem chama que acompanha o ser

Segundo Fromm (2022), a alegria foi o antídoto utilizado por Baal Shem Tov contra à pobreza material [advinda dos *pogroms*] e a desolação espiritual [proveniente do sabatianismo]. "[...] Foi por intermédio da alegria, que o povo encontrou uma saída para o desânimo e para a tristeza." (FROMM, 2022, p. 110, tradução nossa).[280] A alegria no serviço Divino se tornou o lema do hassidismo, e também um *indício de saúde espiritual* (FROMM, 2014, p. 123). Todavia, a fim de elucidar satisfatoriamente a noção de alegria, o pai da psicanálise humanista pontua primeiramente, a diferença entre o prazer e a alegria. No paradigma frommiano, o prazer é caracterizado:

> [...] pela necessidade de satisfação, mesmo que de formas improdutivas, nocivas, e até destrutivas aos outros e ao próprio indivíduo. Outra característica do prazer são os seus efeitos de curto prazo e, que, de certo modo criam um ciclo de dependência nos indivíduos, que sempre necessitam serem satisfeitos através da aquisição de mais momentos de prazer. Os meio de aquisição de prazer na maioria das vezes são confundidos com momentos de alegria, artificialmente criados mediante o uso de bebidas, drogas, sexo, dentre outros. (COTTA, 2020a, p. 153).

---

[279] [...] *este Dios sólo se le puede expresar simbólicamente, porque sólo se le puede conocer experiencialmente, no teóricamente mediante representaciones o conceptos. De modo que cualquier conocimiento no experiencial de Dios y defendido como tal es idolátrico. A Dios sólo se le conoce en la experiencia de Dios.*

[280] "[...] *Through joy, the people found a way out of dejaction and sadness*."

Diante das ponderações supracitadas, verifica-se que o prazer possui como uma de suas principais características a efemeridade e a artificialidade; o prazer é um sentimento momentâneo e fugaz que, em alguns casos é experimentado por meios controversos e danosos à saúde do próprio sujeito. Por esta razão, uma pessoa que não se conscientiza, acaba se tornando refém de vícios e de condutas improdutivas, que criam a ilusão de alegria, quando na verdade conduzem o indivíduo à um progressivo alijamento de si mesmo e, de suas potencialidades. Há inúmeros casos de pessoas que se *perdem nos vícios* [como o alcoolismo], na busca de mitigar seus sofrimentos existenciais, sofrimentos estes que, na verdade não podem ser tratados por esta *válvula de escape* [vícios] (FROMM; MACCOBY, 1972, p. 212). O tratamento do sofrimento existencial é um processo, por isto demanda tempo e, esforço por parte do sujeito: primeiro é preciso conscientizar-se da causa do sofrer, para assim, buscar a alegria de viver.

Na visão frommiana, a alegria também é contemplada como um elemento da dimensão espiritual [antropológica]. A pessoa que cultiva a alegria em seu processo de viver, não é aquela que se torna invulnerável às mazelas e às contingências existenciais, mas é aquela que cultiva em seu interior a chama da esperança de dias melhores que virão, pois a esperança no paradigma psicanalítico humanista, é "[...] uma atitude de prontidão, em que a pessoa está atenta aos sinais da 'gravidez' de algo que ainda não nasceu." (COTTA, 2020a, p. 126). A alegria neste sentido, também diz respeito, à não se deixar abater pelas mazelas da existência, é, sobretudo, não cair na espiral da negatividade e do niilismo existencial.

A alegria, sob o ponto de vista frommiano:

> [...] não se trata de um estado de êxtase, que chega a um ponto e termina subitamente, mas se parece mais com um planalto, um sentimento que acompanha a manifestação produtiva das nossas próprias faculdades essenciais. Alegria não é o êxtase ardente de um instante. Alegria é a luz sem chama que acompanha o ser. (FROMM, 2014, p. 121-122).

O fragmento anterior evidencia a noção de que a alegria não é um sentimento momentâneo, é um traço constitutivo de uma vida produtiva. É noutras palavras, aquilo que nomeamos de *alegria de viver*, fruto da biofilia [amor à vida]. A alegria de viver, enquanto uma manifestação da produtividade interna de uma pessoa, pode ser visualizada em várias esferas de atuação, dentre elas a religiosa/espiritual. Ao contrário da expressão religiosa baseada no mercantilismo e no medo [barganha com Deus], a expressão religiosa imbuída de alegria é impregnada pela gratidão.

No contexto teísta, permeado pela alegria, como é o caso do hassidismo, o serviço Divino [*Avodá*] e o amor a Deus, não se pautam pela tentativa de negociação com a Divindade, mas pela expressão das próprias potencialidades humanas do amor e da fraternidade. Neste cenário, não há espaço para uma manifestação religiosa mercantilista e manipuladora. A pessoa amadurecida, detentora da alegria genuína, não se torna refém dos discursos materialistas, apregoados por líderes religiosos autoritários e gananciosos, pois, já se conscientizou que pode "[...] 'ser' muito ainda que tenha pouco." (FROMM, 2007b, p. 7, grifo do autor, tradução nossa).[281] De modo a finalizar a nossa proposta de *revisitação* da *hassidut*, o nosso próximo subtópico, abarcará a noção hassídica de ensinamento com alma, analisada sob o prisma psicanalítico frommiano.

2.8.4 O ensinamento com alma é a corporificação do saber

Ao tratar da figura dos mestres hassídicos [*tzadikim*], Fromm (2022), assinala que, a liderança no hassidismo é baseada na valorização da autonomia dos discípulos [*hassidim*] e, fundamentalmente, na encarnação dos valores da tradição judaica. Nestes termos, o mestre hassídico *é o homem em que a Torá se corporificou* (BUBER, 1922, p. 67 *apud* FROMM, 2022, p. 111). "[...] O *tzadik* é o representante do povo, aquele em todas as qualidades retidas no homem comum estão presentes em grau elevado, e, é aquele mostra ao povo o caminho" (FROMM, 2022, p. 111, tradução nossa),[282] para a sua própria libertação econômica, intelectual e espiritual. O *tzadik*, na visão frommiana, representa a essência da liderança autônoma – que mais tarde seria designada por Fromm como autoridade humanista[283] –, cujos ensinamentos, não são voltados à um dogmatismo religioso e, nem à subserviência. O *tzadik* apregoa que, todas as pessoas são detentoras de tesouros espirituais [potencialidades] e, que, portanto, são capazes de alcançar a sua própria libertação socioeconômica e espiritual.

Além disso, o *tzadik* é aquele que incorporou a Torá, ele se transformou em uma *Torá viva*, pois suas ações, mesmos as corriqueiras, são impregnadas pelos valores éticos e espirituais da tradição judaica. E esta incorporação é vista por seus discípulos [*hassidim*], não pelas falas do mestre [*tzadik*], mas por suas atitudes. A sabedoria do *tzadik* não reside em sua erudição

---

[281] "[...] *ser mucho aunque tenga poco*."

[282] "[...] *the tzadik is the representative of the people, one in whom all the qualities possessed by common man are present in an increaded degree, and who shows the people the way*"

[283] No âmbito de uma tradição religiosa, quaisquer que sejam suas peculiaridades, a autoridade racional se apresenta como uma figura de auxílio do sujeito, um mediador que, prioriza a autonomia do outro. Outra característica da autoridade racional é sua demonstração de empatia e amor, atos que provocam a gratidão dos discípulos deste tipo de autoridade. (COTTA, 2020a, p. 134).

intelectual, mas em sua capacidade de tocar o coração, por intermédio do *ensinamento com alma*. Como pudemos visualizar no tópico 2.4 desta capítulo, a vivência do ensinamento com alma foi fundamental para a conversão do Grande Maguid ao hassidismo; ocasião na qual, Baal Shem Tov, através da *kavaná* [Intenção] e da *hitlahavut* (êxtase ardente) – aspectos centrais do hassidismo (BUBER, 1922 *apud* FROMM, 2022, p. 113) – convocou a Presença Divina (*Shekhinah*) de seu ocultamento.

Já, o relacionamento estabelecido entre Erich Fromm e o rabino hassídico Zalman Rabinkow, analisado no tópico 2.1 deste capítulo, foi fundamental – segundo o próprio Fromm – para a instauração de uma nova percepção sobre a tradição judaica e, de modo, mais específico, para *o seu encontro* [de Fromm] com o hassidismo. Em sua relação, como discípulo de Rabinkow, Fromm percebeu a importância do ensinamento com alma, imbuído de alegria, humildade e amor; ensinamento em que, *as atitudes do mestre geram mudanças significativas em seus discípulos*. Ao relembrar do tempo em que, foi discípulo de Rabinkow, Fromm não relatou ter presenciado quaisquer elementos sobrenaturais – como a manifestação da *Shekhinah* –; o ensinamento com alma realizado pelo rabino Rabinkow, era direcionado à *convocação da consciência* de os seus discípulos. Os ensinamentos de Rabinkow visavam tornar seus discípulos, pessoas despertas e dispostas à experienciar a alegria de viver (FROMM, 1987b, p. 102).

Baseando-se em grande medida, em suas experiências com Rabinkow, o psicanalista alemão elencou pressupostos para um modelo de educação humanista, modelo este que, incorpora os atributos da humildade, da alegria e do amor, como elementos indispensáveis para a práxis educacional. Ademais, Fromm (1984b) defende a ideia de que a educação humanista só se torna efetiva quando ocorre *a corporificação das palavras pelo exemplo* (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 111). Isto significa que:

> [...] as ideias só têm realmente um efeito sobre o homem quando são vividas por aquele que as ensina, quando são personificadas pelo professor, quando a ideia aparece encarnada. Se uma pessoa expressa a ideia de humildade e é humilde, aqueles que o escutam compreenderão o que é a humildade. Não apenas compreenderão, como também acreditarão que ele está falando de uma realidade e não apenas proferindo palavras (FROMM, 1984b, p. 40).

O trecho supramencionado sublinha a ênfase frommiana na encarnação do saber, *o ensinamento que tem a capacidade de tocar a alma do outro*, que não se utiliza de discursos autoritários e dogmáticos, antes disso, ensinar nestes termos, é estar sempre disposto à aprender. O mestre humanista, é aquele que, percebe a importância da congruência entre a sua fala e a

sua práxis, um contexto educativo no qual, "[...] as ações do mestre falarão mais sobre ele do que os seus próprios discursos, e isso fará toda a diferença no aprendizado" (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 111) de seus alunos. Neste viés, o mestre humanista, compreende que, todos os seres educandos são detentores de saberes, *as vezes adormecidos* e, que só precisam de um pequeno estímulo para que sejam despertados, trazidos para fora, *transformando potencialidades em maravilhas manifestas*.

De modo resumido, este capítulo elucidou à priori, três mestres judeus [rabinos] que, influenciaram a cosmovisão de Fromm em sua infância e juventude, destacando a figura do rabino hassídico Zalman Rabinkow. Rabinkow foi o responsável por apresentar, ao futuro pai da psicanálise humanista, os fundamentos do movimento hassídico Chabad. O tópico seguinte, explorou a biografia [breve] do fundador do hassidismo, o Baal Shem Tov, abarcando a sua origem humilde e, a sua preocupação com a restauração da fé judaica na Ucrânia e na Polônia do séc. XVIII. Em seguida, apresentamos uma ponderação sucinta sobre a noção de *tesouros espirituais*, virtudes elencadas por Baal Shem Tov, como indispensáveis para a comunidade hassídica. Posteriormente, aclarou-se o conceito hassídico de ensinamento com alma, evidenciando a necessidade da alegria e do entusiasmo durante o serviço Divino. Dando continuidade, o tópico subsequente analisou o viés sócio-histórico da gênese do movimento hassídico, instaurando um diálogo teórico entre Erich Fromm e Martin Buber. O tópico que se seguiu, aclarou de modo sintético, a doutrina cabalista, evidenciando os aspectos que influenciaram e, estruturaram a mística singular do movimento hassídico, como é o caso da *elevação das centelhas divinas*, o concerto do mundo, por intermédio de atos de bondade. Em sequência, o estudo analítico investigou os principais aspectos da ramificação hassídica conhecida como Chabad e, a sua influência na cosmovisão frommiana, destacando por fim, as ressignificações frommianas advindas desta corrente hassídica. Por fim, o último tópico, se orientou pela revisitação frommiana de dois aspectos constituintes do hassidismo: os tesouros espirituais [potencialidades] e o ensinamento com alma [corporificação do saber], aspectos estes, de suma importância para o aprimoramento espiritual do indivíduo e, para a práxis educativa, respectivamente.

A partir das questões tratadas até este ponto, a saber, a influência religiosa do hassidismo sob a cosmovisão de Erich Fromm – a ética hassídica expressa no amor e no cuidado com todos os seres vivos; as potencialidades ocultas presentes em todas as pessoas [tesouros ocultos]; o amor a Deus vivenciado na união mística e expresso nas atitudes com o outro – o próximo capítulo se destinará à apresentação da segunda tradição religiosa/mística que exerceu grande no pensamento frommiano, a saber, o zen budismo. Orientados por este prisma, analisaremos à

influência do zen, alicerçada no encontro pessoal de Fromm com o profícuo estudioso da filosofia zen budista D. T. Suzuki. A amizade entre ambos gerou *frutos*: um seminário sobre zen e psicanálise realizado no México e a publicação de um livro advindo desse evento nomeado *Zen budismo e psicanálise*. Ademais, explicitaremos de modo breve, as origens da tradição zen budista e também apresentaremos os principais elementos espirituais constitutivos do zen: o *koan* (enigma), o *zazen* (meditação) e o *satori* (despertar).

3 FROMM E A VIA DO ZEN: A VIVÊNCIA DO AQUI E AGORA E A PLENITUDE DO DESPERTAR NOS ESCRITOS FROMMIANOS

No capítulo anterior versamos sobre o movimento místico judaico conhecido como hassidismo polonês do séc. XVIII, inaugurado pelo rabino e místico Baal Shem Tov. Ademais, analisamos a vertente hassídica Chabad, idealizada pelo rabino Shneur Zalman de Liadi, o Rav, cujos ensinamentos deram origem a um dos grandes livros do hassidismo: o *Tanya*. A mística hassídica iniciada com Baal Shem e, posteriormente, significada e renovada pelo Rav, foi uma das grandes fontes espirituais para Erich Fromm. A influência hassídica acompanhou Fromm por toda a sua vida; ela pode ser visualizada desde os seus primeiros escritos (*The jewish law* [1922]) até a sua maturidade (*Ter ou ser?* [1976]). Dentre os aspectos místicos do hassidismo, Fromm colheu e significou os seguintes: os *tesouros ocultos* presentes em cada indivíduo, a ética hassídica de reverência ao mundo e o *ensinamento com alma*. Neste viés, é válido afirmar que, os elementos hassídicos analisados anteriormente, são fundamentais para entendermos o apreço do psicanalista humanista pelo cultivo da dimensão espiritual, esfera antropológica associada a descoberta do *divino* em nós.

Dando prosseguimento a esta pesquisa, a primeira parte deste capítulo apresentará as origens do zen budismo, vertente budista também conhecida como *A Doutrina do Coração de Buda*[284], ressaltando duas tradições religiosas que contribuíram para o seu surgimento, a saber: o budismo mahayana e o taoísmo. Em razão de tratarmos do zen, uma vertente budista, não poderíamos deixar de incluir primordialmente, um tópico dedicado à figura de Sidarta[285] Gautama, o Buda histórico. Desse modo, o primeiro tópico se destinará ao aclaramento dos principais aspectos do *dharma* (ensinamentos/doutrina) de Buda, tendo como objetivo propiciar uma melhor compreensão dos aspectos religiosos da escola budista mahayana, aspectos estes que mais tarde seriam fundamentais para a estruturação do zen. O segundo tópico sublinhará o espectro do budismo mahayana, apresentando as valiosas contribuições do filósofo britânico Alan Watts[286] (1915-1973), o qual é conhecido por sua vasta publicação literária sobre o zen

[284] O termo *Buddhahridaya*, traduzido como a "Doutrina do Coração do Buda" é o nome escolástico atribuído à escola zen budista (SUZUKI, 1961, p. 31).

[285] Vale citar o significado do nome Sidarta: "Aquele que realiza o seu propósito" (HANH, 2022, p. 41), significado que se concretizou mediante a sua conquista espiritual (iluminação) e na disseminação da doutrina budista.

[286] Como nos aclara o abade zen budista Shinge Chayat, com apenas quinze anos, Alan Watts conquistou a atenção dos membros da Sociedade Budista de Londres, que ficaram maravilhados com a erudição do jovem sobre o zen. Christmas Humphreys – presidente da referida Sociedade – "[...] tornou-se seu mentor e foi através dele que Watts conheceu D. T. Suzuki." (CHAYAT, 2022, p. 11). A contribuição de Alan Watts para o nosso estudo se justifica em grande medida a influência que D. T. Suzuki exerceu em seus escritos e em sua compreensão sobre o zen budismo.

budismo e por ter sido fortemente influenciado por D. T. Suzuki. O terceiro tópico abordará a tradição taoísta, elucidando as seguintes noções: a harmonia dos opostos (*yin e yang*), a arte da não-ação (*wu-wei*) e a sabedoria que conduz ao altruísmo. Para este fim, nos apoiaremos na obra *Tao Te-Ching* (a bíblia do taoísmo) e nos escritos da filósofa inglesa Jean Campbell Cooper (1905-1999), que se dedicou aos estudos comparados das tradições chinesas, tendo como foco o taoísmo. O tópico ulterior, aclarará uma introdução aos princípios constitutivos do zen budismo sob a ótica do filósofo japonês D. T. Suzuki, destacando a prática dos *koans* e o *zazen*, a meditação zen budista. O quinto tópico, sublinhará a mística zen budista do *profundo desapego*, fundamentada em um vida regida pela simplicidade e cônscia da unicidade com todos os seres. O tópico seguinte abordará o encontro pessoal de Erich Fromm com D. T. Suzuki, acontecimento este que instaurou uma amizade duradoura entre o psicanalista humanista e o renomado filósofo japonês. A partir de sua proximidade com Suzuki, Fromm se aprofundou ainda mais no zen, sobretudo, na ética presente na mística do *profundo desapego*. Por fim, o sétimo tópico, responsável pelo encerramento deste capítulo, se destinará à exposição das principais noções zen budistas – tratadas previamente – assimiladas por Erich Fromm, noções estas fundamentais para a estruturação do conceito de espiritualidade humanista.

3.1 Seguindo as pegadas do Buda: breves elucidações sobre a gênese do Caminho do Meio

O budismo enquanto tradição religiosa/filosófica remonta ao príncipe Sidarta Gautama, nascido em 624 (A.E.C.), na província de Lumbini[287], na Índia. Sidarta era filho do rei Shudodana e da rainha Mayadevi (GYATSO, 2015, p. 3). Logo ao nascer, ao contemplar o pequeno Sidarta, seu pai sentiu que todos os seus desejos haviam sido realizados. Nesta ocasião, o rei solicitou a visita de uma brâmane[288] vidente a fim de decifrar o futuro do pequeno príncipe. Para a surpresa de seus pais, o vidente lhe dize que Sidarta estava destinado a ser tornar um rei *chakravatin* (líder do mundo inteiro), ou um Buda plenamente iluminado. Como a era dos reis *chakravatin* já havia passado, a ideia de que seu filho se tornasse um Buda, não deixou o rei plenamente satisfeito (GYATSO, 2015, p. 4).

[287] Atualmente a região de Lumbini pertente ao território do Nepal.

[288] Indivíduo oriundo da casta sacerdotal da sociedade indiana. Noutras palavras, um brâmane é um sacerdote de Brahma, o deus hindu da Criação. O sistema de castas divide os hindus em quatro categorias principais: brâmanes (sacerdotes), xátrias (guerreiros e governantes), vaixás (camponeses e criadores de gado) e sudras (os escravos e marginalizados); sendo os brâmanes a mais elevada casta hierárquica social. (HOFBAUER, 2020, p. 183).

A fim de evitar que seu filho se tornasse um homem santo, lhe propiciou inúmeros prazeres e uma vida de extremo luxo, acreditando que assim, o jovem Sidarta, não iria concretizar o destino previsto pelo vidente. O rei possui uma forte convicção que os inúmeros prazeres oferecidos ao príncipe o deixariam em um estado de ignorância sobre o sofrimento fora das paredes do palácio. Aos dezesseis anos, Sidarta escolheu uma noiva, chamada Yashodhara[289], donzela esta conhecida por sua grande beleza. Como fruto de seu amor com Yashodhara, Sidarta teve um filho, o qual nomeou de Rahula (HANH, 2022, p. 64). Todavia, apesar da vida luxuosa e de sua alta instrução intelectual (conhecedor de sessenta e quatro línguas e proficiência em matemática), Sidarta não se sentia plenamente feliz, parecia haver algo que ainda não fazia sentido em sua existência, algo que transcendia tudo aquilo ao qual ele estava acostumado (GYATSO, 2015, p. 4-5).

Sempre quando o príncipe Sidarta saia de seu palácio, havia uma *maquiagem* nas ruas. Por ordem do rei, as pessoas deviam sempre parecer felizes ao verem o príncipe Sidarta, os mendigos e doentes eram removidos/escondidos das ruas. Noutras palavras, não deveria haver nada que pudesse provocasse o sentimento de tristeza em Sidarta. No entanto, devido a sua alta sensibilidade, já aflorada desde a sua tenra idade, o jovem príncipe decidiu sair do palácio em segredo, a fim de visualizar o mundo em sua nudez. Nesta ocasião, aos vinte e nove anos de idade, Sidarta Gautama em companhia somente de seu cocheiro realizou quatro pequenas viagens, evadindo assim do mundo restrito do palácio. A partir de suas viagens, o príncipe Sidarta finalmente poderia se deparar com experiências que transformariam a sua forma de ver o mundo:

> Na primeira viagem, avistou um homem velho e decrépito, apoiado num cajado. Seu cocheiro prontamente lhe explicou que envelhecer era o destino de todas as pessoas. Na segunda viagem, avistou um homem doente e cambaleante, ardendo em febre. Seu cocheiro complementou que muitas doenças eram inevitáveis na vida. Na terceira viagem, avistou um corpo já em decomposição, sendo conduzido a um cemitério local. Seu cocheiro explicou que ninguém poderia escapar para sempre da morte. Desolado e deprimido, em sua quarta viagem o príncipe finalmente avista um monge mendicante calmo e sereno, mesmo conhecendo a velhice, a doença e a morte, como todos os demais que viviam fora dos palácios. (ARRAIS, 2018, p. 4-5).

Ao se deparar com estas questões que perpassam a finitude da existência humana, Sidarta foi fortemente impactado. Como nos adverte Gyatso (2015):

> Esses encontros deixaram uma forte impressão em sua mente, levando-o a perceber que todos os seres vivos, sem exceção, estão condenados a experienciar os

[289] Em algumas versões biográficas de Buda, a jovem Yashodhara é descrita como prima de Sidarta Gautama.

> sofrimentos do nascimento, da doença, do envelhecimento e da morte. Por compreender as leis da reencarnação, ele também entendeu que tais sofrimentos não acontecem uma vez, mas se repetem vida após vida, sem cessar. Percebendo que os seres vivos estão presos nesse círculo vicioso de sofrimento, o príncipe sentiu profunda compaixão por todos eles e desenvolveu um sincero desejo de libertá-los. (GYATSO, 2015, p. 4-5).

Os encontros de Sidarta com a nudez do mundo, fizeram com que o príncipe indiano voltasse a sua atenção para a fragilidade da vida humana. Além disso, ele percebeu que não só os humanos, mas todos os seres vivos estavam atados ao sofrimento e por isso, agrilhoados ao círculo contínuo de nascimento, morte e reencarnação, noutros termos, estavam presos ao *samsara*[290]. O desejo genuíno de Sidarta, de propiciar a libertação do sofrimentos dos seres é o início de sua jornada para a iluminação.

Após esta percepção, o príncipe Sidarta resolveu abandonar a sua família, o seu status e todo o privilégio que gozava enquanto integrante da realeza. Uma das primeiras atitudes de Sidarta foi a de raspar a cabeça e trocar suas vestimentas reais pela simplória túnica cor de açafrão usada por monges mendicantes (HANH, 2022, p. 74). Essa mudança externa refletia uma reorientação interior: a cabeça raspada e as túnicas simplórias seriam uma indicação, um símbolo exterior da humildade interior. Neste período, Sidarta Gautama buscou encontrar uma forma de romper com o sofrimento oriundo da ganância, do ódio e da ignorância, considerados *os três venenos* que, segundo o budismo, impedem a iluminação (MASUNO, 2019, p. 143).

Durante a busca espiritual empreendida, Sidarta Gautama se converte em um andarilho e se desloca para a região de Vaisali, ali encontra-se com um brâmane indiano chamado Arada Kalama, com quem aprende um sistema filosófico chamado à posteriori de *sanquia*[291]. Após aprender e dominar o sanquia, Sidarta agora conhecido simplesmente como Gautama, agradece e se despede do brâmane, partindo rumo a Rajagarra, capital do reino Mágada, ao sul do rio Ganges. "[...] Lá conhece o rei Bimbisara, que, seduzido pelo seu já vasto conhecimento, lhe oferece a metade do próprio reinado, mas o monge Gautama gentilmente recusa a oferta, e logo se torna discípulo de outro mestre, chamado Udraka." (ARRAIS, 2018, p. 5). Com o mestre Udraka, Gautama se dedica a filosofia e às técnicas do yoga. Quando completou seu treinamento partiu para o distrito indiano de Gaya.

Quando se estabeleceu em Gaya, o já conhecido monge Gautama contava com a companhia de cinco discípulos. O mestre e seus discípulos inicialmente começaram à praticar

---

[290] De acordo com D. T. Suzuki, *Samsara* (em sânscrito) "significa 'tornar-se' ou 'passar através de sucessivas mudanças', sendo traduzido pelos budistas chineses como (ciclo de) 'nascimento-e-morte'." (SUZUKI, 1977, p. 131).

[291] Sanquia (*Samkhya* em sânscrito), constitui um sistema filosófico espiritual originado entre os séculos IX e VIII (A.E.C.), tendo como objetivo primordial a erradicação do sofrimento (CUNHA, 2022, p. 479-480).

a meditação juntamente com uma ascese mais severa (jejuns extenuantes). Nesta época Gautama chegou a se alimentar com um único grão de milho por dia, fato que resultou em grande perda de massa muscular e, consequentemente lhe rendendo um aspecto de enfermo. Todavia, mesmo nestas circunstâncias, "[...] a fama de sua santidade se espalhou por toda a redondeza, e de lugares longínquos vinham pessoas vê-lo e receber a sua bênção. (KRARISHNANDA, 2009, p. 57).

Diante de sua fragilidade fisiológica, Gautama observou que a extrema mortificação não conduz à iluminação, e então disse aos seus discípulos: "[...] 'meu corpo se debilita cada dia mais com abstinências, e isso não me faz adiantar um passo na busca da libertação. Este não é o verdadeiro caminho. Será melhor fortalecer o meu corpo com o alimento e pôr o meu ânimo em disposição de possuir calma'." (KRARISHNANDA, 2009, p. 57). A fala de Gautama se refere ao princípio budista que ficou conhecido como o *Caminho do Meio*[292], isto é, equilíbrio existencial que conduz ao despertar espiritual. Após sua fala, Gautama se lavou no rio próximo donde meditava, mas devido a sua fraqueza, mal podia se banhar. Ao ver o estado do monge Gautama, uma jovem de nome Nanda, ofereceu-lhe uma porção de arroz com leite, o qual ele aceitou de bom grado. Os cinco discípulos[293] ao verem que Gautama aceitara o alimento, o abandonaram. Na crença dos discípulos, ao aceitar o alimento, Gautama havia abdicado do caminho para o pleno desenvolvimento espiritual.

Assim que recobrou suas forças, Gautama se dirigiu solitariamente a um bosque próximo, a fim de meditar e, assim, alcançar o estado de iluminação. Com este objetivo em mente, Gautama:

> [...] escolhe uma árvore (que eventualmente foi chamada de *bodhi-druma*[294], sânscrito para "a árvore do despertar") e se senta ao pé de suas raízes, decidido a se levantar

[292] Quanto ao equilíbrio da vida, o fundamento do Caminho do Meio, Buda proferiu o seguinte ensinamento: "[...] 'A abstenção de carnes ou pescados, raspar a cabeça ou trançar o cabelo, vestir-se com túnica grosseira, cobrir-se de pó e oferecer sacrifício a Ani, nada disso purificará aquele que não se libertou do erro'." (KRARISHNANDA, 2009, p. 76). Consoante a este ensinamento, Buda acrescentou: "[...] 'Porém, quem subjuga a personalidade (por intermédio da meditação) está livre de concupiscência, não deseja prazer nenhum, nem mundano nem celeste, e por isso não o contaminará a satisfação de suas necessidades naturais. Que coma e beba para a manutenção do corpo'." (KRARISHNANDA, 2009, p. 77)

[293] Em algumas versões biográficas de Buda, é dito que ele se encontrava na companhia de cinco monges ascéticos, ou youguis (seguidores da escola Yoga), que ao verem Gautama se alimentar, "[...] acreditaram que seu fervor religioso diminuíra [...]" (KRARISHNANDA, 2009, p. 58). Diante da postura crítica dos monges, Gautama lhes respondeu: "[...] há meses moro nestas montanhas buscando a verdade, e vejo meus irmãos, e também você, lamentavelmente torturados. Por que acrescentar males à vida, que por si já é tão má?" (KRARISHNANDA, 2009, p. 58). A fala de Gautama expressa que, no curso da vida iremos passar inevitavelmente por variados males contingenciais, sendo assim, não deveríamos impor mais restrições penosas a nós mesmos.

[294] Também chamada de Árvore *Bodhi*, foi uma grande figueira localizada na cidade de Gaya, na Índia, que segundo a tradição budista foi o local onde Sidarta Gautama alcançou a iluminação após seis anos de meditação (WATTS, 1979, p. 65). Atualmente, há uma grande figueira em Gaya, mais precisamente no Templo de Mahabodhi, que é creditada como sendo originária da grande figueira sagrada *Bodhi*.

> somente após haver obtido o "despertar", ou seja, uma forma de se livrar definitivamente do sofrimento da existência. Diz-se que, durante as sete semanas em que permaneceu aos pés da árvore, Sidarta foi tentado e atormentado inúmeras vezes pela entidade conhecida como Mara[295], que reinava sobre a morte. (ARRAIS, 2018, p. 6).

A entidade Mara, também nomeado de príncipe das trevas, visava perturbar o espirito de Gautama, a fim de impossibilitar a sua iluminação. Para este feito, Mara afligia o obstinado monge com visões de belezas feiticeiras, tentando desviar a concentração com pensamentos/desejos libidinais. Mara também tentou dissuadir Gautama de seu caminho do despertar, oferecendo-lhe poder e criando dúvidas, a fim de desestruturar a sua convicção espiritual. Após combater com determinação as tentações impostas por Mara, o príncipe das trevas se dá por vencido e desaparece entre as névoas do bosque. Uma vez livre da influência negativa de Mara, Gautama permaneceu em intenso estado meditativo debaixo da árvore *bodhi*, alcançando assim, a iluminação[296]. A partir de então não era mais o monge Gautama, mas o Buda Shakyamuni, um ser plenamente desperto. Nesta ocasião, Buda realiza uma valiosa explanação primordial do *dharma*[297] (a lei universal):

> É verdade que se os homens soubessem antecipadamente o resultado de suas más ações não as cometeriam; porém, a personalidade é cega e eles continuam sujeitos aos seus perniciosos desejos. Desejam ardentemente o prazer, e engendram a dor. Quando a morte destrói sua personalidade, não encontram a paz. Continuam sujeitos à roda de mortes e renascimentos, e aparecem em outra personalidade em novas existências. Assim continuam movendo-se num círculo, sem poder fugir do inferno que eles mesmos criaram. Vãos são os prazeres e ineficazes seus esforços. Ocos como o bambu, e vazios como a bolha de sabão. (KRARISHNANDA, 2009, p. 66-67)

Os referidos ditos de Buda, integram a base fundamental da doutrina budista, ou nos termos de Yogi Krarishnanda, são parte essencial do *Evangelho de Buda*. Para Buda, a ignorância nutre os desejos e apegos materialistas, que por sua vez, geram *duhka* (sofrimento) (WATTS, 1979, p. 67). Noutras palavras, a ignorância impossibilita a paz e a harmonia do ser humano, instaurando assim, o ciclo do *samsara*. O inferno, neste contexto, refere-se ao estado interior inescapável que as pessoas criam para si mesmas; estado este advindo de um modo

[295] Segundo Calazans (2021, p. 264), Mara é o mal personificado ou o deus do amor físico e sensual. Também pode ser compreendido como uma metáfora para os obstáculos mentais e paixões mundanas que tentaram impedir o despertar espiritual de Sidarta Gautama.

[296] Algumas fontes biográficas de Buda, evidenciam que a sua iluminação ocorreu na idade de 35 anos (ARRAIS, 2018, p. 6).

[297] Suzuki em sua obra *Mística: cristã e budista*, salienta o viés múltiplo da expressa *dharma*. Contudo, ele pontua que, em termos gerais, *dharma* pode ser definido como: Verdade, Realidade, Norma. (SUZUKI, 1976, p. 54). A conceituação de Suzuki corrobora com a definição apresentada pelo estudioso das tradições indianas José Carlos Calazans, a saber, dharma = a lei universal, o que está estabelecido, firme e irrevogável; direito, justiça, regra (CALAZANS, 2021, p. 262).

existencial (estilo de vida) desprovido de harmonia. Em suma, aqueles que não se livram das armadilhas dos desejos perniciosos e materialistas, se tornam seus próprios algozes, sendo continuamente atormentados por seus *demônios interiores*.

A doutrina de Buda preconiza o rompimento com os *invólucros materialistas* e baseados em divisões sociais, como é o caso das castas indianas. Buda advertiu que, "[...] a renúncia à casta é o sinal externo e visível da compreensão de que o verdadeiro estado de qualquer indivíduo é inclassificável." (WATTS, 1979, p. 65). Isto quer dizer que, qualquer pessoa, independentemente de seu nível intelectual, aquisitivo ou social possui a capacidade para conhecer a si mesmo, não havendo qualquer tipo de impedimento espiritual para o acesso à iluminação.

Como forma de romper com o ciclo do *samsara*, Buda anuncia a doutrina do *dharma*, a lei universal (WATTS, 1979, p. 67). Para o fundador do budismo, a ignorância – a falta de conhecimento sobre a própria existência e de sua inter-relação com o mundo – é a fonte de todo o mal, dela se originam todas as formas de apegos que produzem o sofrimento. Noutros termos:

> A causa de toda dor é a ignorância. Dissipe a ignorância e os apetites que nascem dela se desvanecerão. Desaparecerá a falsa percepção do mundo material e vocês se livrarão da concupiscência, do erro, da ilusão, do egoísmo da personalidade, que se sobrepõem à enfermidade, à velhice, à morte e ao renascimento. (KRARISHNANDA, 2009, p. 67-68)

Em sua doutrina, Buda adverte que o não conhecimento é a causa primária de todos os males que afligem o ser humano. É pela falta de conhecimento do *dharma* que, uma pessoa continua cativa de seus desejos e apegos e igualmente aprisionada ao ciclo do *samsara*. Como nos adverte Buda: "[...] a febre de paixão não aflige o Arahat[298], que terminou seu *samsara*, que está livre de tristeza, totalmente emancipado, e que destruiu todos os nós do apego." (ANÔNIMO[299], 2021, p. 81). De acordo com Buda, o *dharma* é o caminho espiritual que conduz o

[298] A palavra *Arahat* (advinda do páli) "[...] designa aquele que se libertou da roda dos nascimentos e das mortes, no sânscrito, é sinônimo de venerável ou respeitoso." (CALAZANS, 2021, p. 261).

[299] O fragmento de citação direta foi extraído da obra *Dhammapada: os ensinamentos de Buda*, cuja autoria é desconhecida, sendo atribuída aos discípulos do Buda Shakyamuni. "[...] Buda transmitiu seu conhecimento por via oral, e não deixou nada escrito" (CALAZANS, 2021, p. 16). A primeira transcrição do *Dhammapada*, isto é, quando foi passado à forma escrita em páli, remonta ao período compreendido entre "[...] 88-76 a.C." (CALAZANS, 2021, p. 18). Conforme nos elucida o pesquisador em estudos indianos José Carlos Calazans, o *Dhammapada* foi objeto de fascínio e de estudo de vários acadêmicos europeus que, o traduziram de forma parcial e integral, dentre estes especialistas vale citar o cientista da religião Friedrich Max Müller (1823-1900). Max Muller traduziu integralmente o *Dhammapada* da língua páli para o inglês em 1881, tradução esta presente em sua obra *Sacred books of the East*. Em termos gerais, o *Dhammapada* pode ser entendido como o grande livro sagrado do budismo, contendo 423 aforismos recitados oralmente por Buda aos seus discípulos, cujo conteúdo aborda temas como a mente, a felicidade, o afeto, a raiva, dentre muitos outros. Estes aforismos foram transmitidos (pela tradição oral) de geração em geração durante trezentos anos após a morte de Buda. A sua compilação completa só ocorreu em 972 (E.C), numa tradução do páli para a língua chinesa, posteriormente, em

indivíduo à cessação do sofrimento, à plenitude e à harmonia interior, experimentados após a iluminação. Conforme nos sinaliza (GYATSO, 2015):

> Praticando os ensinamentos de Buda nos protegeremos de sofrimentos e problemas. Todos os problemas que experienciamos em nossa vida cotidiana originam-se na ignorância e praticar o *dharma* é o método para eliminá-la. A prática do *dharma* é o método supremo para melhorar a qualidade da nossa vida humana. Qualidade de vida não depende de desenvolvimento exterior ou de progresso material e sim de desenvolvimento de paz e felicidade interiores. (GYATSO, 2015, p. 45).

O caminho espiritual não consiste em ensinamentos doutrinários dogmáticos, pelo contrário, o dharma é uma filosofia de vida dos praticantes do budismo. Não há incongruência entre o discurso e a práxis, todo o ensinamento é pautado pela experiência individual. O desapego material também é uma das características fundamentais do budismo, todo apego aprisiona e impedi a paz interior e alegria interior. Como nos relembra o monge zen budista Shunmyo Masuno, *uma vida regada pela simplicidade conduz ao despertar interior* (MASUNO, 2019). Somente quando nos abstermos da ganância e optarmos pela gratidão, poderemos viver com tranquilidade e alegria.

Pelo fato de saber que a felicidade genuína é um estado interior, que nada tem a haver com o acúmulo exterior. "[...] Em seus ensinamentos de Dharma, Buda nos aconselha a não procurar felicidade fora de nós mesmos, mas estabelecê-la em nossa mente. Como fazer isso? Purificando e controlando nossa mente por meio da prática sincera do *Budadharma* (budismo)." (GYATSO, 2015, p. 13). Isto quer dizer que a infelicidade e a raiva (chamados no budismo de delusões), assim como a felicidade e a harmonia são *estados mentais*. Desse modo, o *dharma* visa reduzir e, por fim, "[...] erradicar totalmente nossas delusões, substituindo-as por estados mentais pacíficos e virtuosos. Esse é o principal objetivo do treino em meditação." (GYATSO, 2015, p. 13).

Em seus ensinamentos, Buda enfatiza a importância das *Quatro Nobre Verdades*, os alicerces fundamentais do *dharma*; são elas que mostram o caminho do *nirvana*[300]. A *primeira nobre verdade* diz respeito ao reconhecimento do sofrimento, tomar consciência de que ele

1885, o Venerável Sri Dharmapala Nayaka Thero apresentou o texto integral em páli. O título *Dhammapada* significa o Caminho (*pada*) para encontrar o seu *Dharma* (*dhamma*) (CALAZANS, 2021, p. 20-21). Neste estudo priorizamos a versão bilíngue do *Dhammapada*, traduzida (diretamente do páli para o português) pelo professor Calazans.

[300] Para Suzuki (1977), a fim de compreendermos o estado de *nirvana*, faz-se necessário pontuar, primeiramente, a sua distinção com o ciclo do *samsara*. "[...] *Samsara*, significa 'tornar-se' ou 'passar por sucessivas mudanças', sendo traduzido pelos budistas chineses como 'nascimento-e-morte'. Contrasta com o *nirvana*, que é 'imutabilidade', 'eternidade', 'o absoluto'. Transcender o 'nascimento-e-morte' é estar liberto da escravidão do *karma*, é alcançar a emancipação, a iluminação e a eterna bem-aventurança, que é a condição do Buda." (SUZUKI, 1977, p. 131).

existe. “[...] Sofre-se ao nascer, ao crescer, ao adoecer e ao morrer. Sofre quem está unido ao que repugna. Sofre quem se vê forçado a separar-se de quem ama. Sofre quem anela o que não consegue obter.” (KRARISHNANDA, 2009, p. 68). Segundo o *dharma*, primeiramente, a pessoa deve reconhecer que a existência é permeada por várias formas de sofrimento (doenças, perdas, desamores, luto). Isto significa que, não podemos controlar as contingências da vida, assim, faz-se necessário compreender a efemeridade de todas as coisas, dentre elas: o ciclo da vida e a finitude humana. A ilusão, alimentada pelos prazeres humanos e pela ignorância, tolhe a capacidade da pessoa de ver a realidade em sua nudez. Por esta razão, o caminho para a iluminação, que leva à harmonia e à felicidade neste mundo, se inicia com o reconhecimento da existência do sofrimento, o que nos conduz à segunda nobre verdade.

A *segunda nobre verdade* está relacionada à causa do sofrimento que é atrelada ao apego ou possessão (*trichna*), que se origina na ignorância (*avidya*[301]). Em outros termos, a pessoa cuja vida é orientada pela busca incessante de satisfação (proveniente dos prazeres materiais/sexuais), acaba sendo aprisionada *nas redes* do sofrimento (WATTS, 1979). De acordo com os ensinamentos de Buda, do apego e da ambição emerge a tristeza (ANÔNIMO, 2021, p. 149-151), pois a alegria só pode ser vivida em liberdade. O mal da ganância reside em sua característica insaciável; a pessoa gananciosa nunca encontra a satisfação com aquilo que já conquistou para si. A ganância pode ser entendida como um mal espiritual, cuja essência está enraizada no materialismo e no hedonismo. Para o *dharma*, o apego e a ambição são venenos espirituais, que corroem a pessoa de dentro para fora e vice-versa.

A *terceira nobre verdade* refere-se a possibilidade do rompimento do sofrimento, mediante a prática do Caminho Óctuplo. Uma vez reconhecida a causa do sofrimento, oriundo “[...] do agarrar, e de toda a conduta viciosamente circular de *karma*[302] que gera o Círculo (*samsara*)” (WATTS, 1979, p. 71), a pessoa se apercebe que pode quebrar as cadeias que o aprisionam. Na obra *Dhammapada*, Buda explicita que toda ação (boa ou má) produz uma reação, uma consequência (*karma*) para aquele que a pratica. Em termos breves, o Iluminado nos diz que: “[...] uma boa ação é aquela cuja pessoa que a praticou não se arrepende, e em

[301] Segundo Alan Watts, *avidya* é o oposto formal de acordar. É a ausência de autoconhecimento, ausência de compreensão de que todo agarrar acaba por ser o fútil esforço para se agarrar a si próprio, ou melhor, para fazer com que a vida se apodere de si própria, pois para aquele que possui o autoconhecimento, não existe dualidade entre ele e o mundo externo. (WATTS, 1979, p. 69).

[302] Em sua obra *Zen: uma breve introdução*, Alan Watts define o *karma* (literalmente, ação) como a lei da causalidade. Assim, “[...] a frase ‘*karma* que conduz à transmigração’ significa o tipo de ação que tem o efeito de prender o agente ao *samsara*, onde, de acordo com a crença budista geral, o homem nasce de novo e de novo até que ele atinja o *nirvana*.” (WATTS, 2022b, p. 52). Noutros termos, pode ser descrito como a lei cósmica da causa e do efeito ou lei do retorno. As ações baseadas em bondade e compaixão geram *karma* positivo, ações destrutivas geram *karma* negativo. Isto é, todas as nossas ações (boas e ruins) repercutem no mundo e trazem consequências não só ao praticante, mas à todos que direta ou indiretamente foram afetos por estas ações.

cujas consequências a pessoa se delicia e satisfaz. Uma má ação é aquela cuja pessoa que a praticou se arrepende, e cujas consequências a pessoa enfrenta com lágrimas e lamentações." (ANÔNIMO, 2021, p. 67).

No que diz respeito ao *karma*, Buda procura evidenciar *os efeitos de nossas ações*. Ou seja, tudo aquilo que fazemos (ou deixamos de fazer) produz impacto na vida de outras pessoas. Nos ensinamentos budistas, a ênfase dada ao *karma* deve ser compreendida a partir de um *olhar mais profundo*: quem não eleva o seu *karma* (praticando o bem), permanece no ciclo do *samsara*. A pessoa que preconiza uma existência regida pela retidão (*dharma*) e, que se abstém da prática do mal se concentrando no bem, *venceu a si mesmo*. Pois "[...] quem vence a si mesmo é um vencedor mais glorioso do que aquele que sozinho vence mil vezes mil homens no campo de batalha." (KRARISHNANDA, 2009, p. 116). A pessoa que dominou a si própria é sábia, pois *tendo abandonado os caminhos da escuridão*[303], *ela se guia pela luz e por ela é habitada*. Os sábios são aqueles "[...] que estão cheios de luz, esses (os sábios) atingiram realmente a felicidade do *Nibbana*[304] neste mundo." (ANÔNIMO, 2021, p. 77).

A *quarta nobre verdade* é o saber que através do *Caminho Óctuplo*, também nomeado de os *Oito Degraus do Dharma de Buda*[305], o indivíduo alcança a cessação/aniquilamento do sofrimento. Segundo as palavras de Buda, "[...] Aquele que percebe a existência da dor e conhece a sua causa, o seu remédio e a sua extinção, compreende as quatro nobres verdades e está em bom caminho." (KRARISHNANDA, 2009, p. 78). Os Oito Degraus do Dharma de Buda são:

I) Reta compreensão;
II) Reto propósito;
III) Reta palavra;
IV) Reta conduta;
V) Retos meios de subsistência;
VI) Reto esforço;
VII) Reta atenção e;

---

[303] *Os caminhos da escuridão* são os dez sentimentos perversos: 1) ganancia; 2) ódio; 3) ilusão (interpretação errada); 4) arrogância; 5) visão errada (dogma); 6) dúvida estéril; 7) indiferença; 8) agitação (hiperatividade); 9) falta de decoro pela consequência de más ações; e 10) falta de receio pela consequência das más ações. (CALAZANS, 2021, p. 78).

[304] *Nibbana* (páli) possui o mesmo significado atribuído ao estado de *nirvana (sânscrito)*, de iluminação, de rompimento com o ciclo do *samsara* (CALAZANS, 2021, p. 264).

[305] Cada um dos Degraus está associado à uma *forma correta para a ação humana*, que deve integrar o cuidado e a compaixão com todos os seres vivos. "[...] Os primeiros dois degraus dizem respeito ao pensamento; os quatro seguintes à ação; e os dois últimos à contemplação ou ao estar ciente." (WATTS, 1979, p. 73).

VIII) Reta meditação (KRARISHNANDA, 2009, p. 68-69).

O Nobre Caminho Óctuplo pode ser descrito como uma forma de viver sobre o princípio do autoconhecimento, do domínio próprio (das paixões e apegos) e do cuidado e da compaixão para com todos os seres. Neste sentido, também podemos compreender os Oito Degraus como expressões de aperfeiçoamento *mental e ético.* Os dois primeiros Degraus correspondem, de modo geral à um entendimento completo do dharma, que possibilitará a pessoa à executar os Degraus concernentes à ação (III. Reta palavra; IV. Reta conduta; V. Retos meios de subsistência; VI. Reto esforço). Os Degraus supracitados, relacionados à ação, não devem ser entendidos como leis, normas da acepção ocidental. Os preceitos budista "[...] são regras de recurso voluntariamente assumidas, cuja intenção é remover os obstáculos à clareza da compreensão." (WATTS, 1979, p. 74). Por fim, os dois últimos Degraus, VII. Reta atenção e VIII. Reta meditação, tratam da via da interioridade, da trilha para descobrir e alcançar a essência búdica que jaz em cada ser humano.

Em cada um dos Degraus do Dharma de Buda podemos verificar uma orientação de cunho ético[306], que envolve a percepção de que tudo que fazemos gera algum tipo de efeito em nós mesmos (*karma*) e em tudo que nos cerca (pessoas, animais, plantas). Segundo a elucidação de Krarishnanda (2009), o primeiro Degrau – a Reta compreensão – salienta sobre a importância de viver segundo o *dharma,* evitando sempre prejudicar outros seres. O segundo Degrau, Reto Propósito, salienta para que o indivíduo "[...] seja benévolo com tudo quanto vive. Extirpe a maledicência, a inveja e a ira de tal sorte que você se assemelhe ao suave sopro da brisa." (KRARISHNANDA, 2009, p. 69).

O Caminho Óctuplo em sua essência diz respeito à uma forma harmoniosa de conduzir a vida e alcançar a iluminação. E esta harmonia com o mundo só pode ser obtida por meio do aperfeiçoamento pessoal. Na experiência budista não há agentes externos (divindades) que auxiliam a pessoa à alcançar experiência de iluminação. Entretanto, o indivíduo que almeja

[306] Vale mencionar a similaridade deste aspecto da doutrina de Buda (ética) com o conceito de ética humanista proveniente do psicanalista Erich Fromm. Para Fromm, a ética humanista não se baseia em normas/regras impostas por autoridade dogmática, é a própria pessoa – mediante sua reflexão e pensamento crítico – "[...] que fixa as normas e a ela se sujeita" (FROMM, 1974, p. 18-19). O autor adverte que a ética humanista conduz à pessoa ao amor ao próximo, amor este desvencilhado da noção de obrigatoriedade, isto é, não se refere a "[...] um dever que lhe seja imposto; é seu próprio poder pelo qual se relaciona com o mundo e torna este verdadeiramente seu." (FROMM, 1974, p. 23). Além disso, com o objetivo de aclarar a noção de ética humanista (presente em ensinamentos de grandes mestres espirituais), Fromm destaca a seguinte citação atribuída à Buda: "Sede vossas próprias luzes. Sede vosso próprio apoio. Conservai-vos fiéis à verdade que há dentro de vós como sendo a única luz." (BUDA *apud* FROMM, 1974, p. 7).

alcançar o estado de iluminado, deve se pautar por certas *condutas morais de vida*[307], que estabelecem a suma importância da relação para com os outros seres (pessoas, animais, natureza). Em seu *dharma*, Buda sempre enfatizou este cuidado, esta responsabilidade que o praticante de sua doutrina deveria expressar em cada momento de sua existência.

Nos ensinamentos budistas a ética da responsabilidade é uma pauta sempre presente, inseparável do caminho para o despertar espiritual. De acordo com Buda, a difusão da bondade (assim como a compaixão, uma das virtudes mais elevadas segundo o budismo), deve ser exercitada por todas as pessoas que desejam romper o ciclo do *samsara*, que desejam se libertar das ilusões de Mara (desejos, apegos) e viver com harmonia e paz interior. Esta máxima é belamente expressa nas palavras de Buda, que indicam a diligência em exercer o bem:

> Apressa-te em praticar o bem (*puñña*) e refreia a mente do mal (*pāpa*); se alguém é lento em praticar o bem, a mente acaba por se deliciar com o mal. Se um homem (*puriso*) pratica o mal, que ele não volte a repetir uma e outra vez; que ele não se delicie nisso, porque o acúmulo do mal traz sofrimento. Se um homem pratica uma boa ação, que ele a volte a praticar uma e outra vez; que ele desenvolva o desejo por fazer o bem, (pois) a felicidade (*sukha*) é o resultado do seu acúmulo. (ANÔNIMO, 2021, p. 97).

A ponderação de Buda sublinha um dos principais aspectos constituintes da doutrina do dharma: *fazer o bem e evitar o mal*. Fazer o bem e fugir da prática do mal não é algo que deve ser compreendido como um temor egoísta do *karma*. A pessoa deve orientar a sua vida pelo bem (altruísmo, compaixão) sem esperar recompensas do universo ou de uma divindade, a prática da bondade não deve ser permeada por este tipo de pensamento. Pois, caso o indivíduo espere *colher bons frutos* de suas ações ainda está preso nos grilhões da ignorância, está cativo na teia de Mara. E porque esta pessoa estaria preso na teia de Mara? Porque estaria cativa mesmo praticando o bem? Caso a sua prática de bondade (da pessoa) seja guiada pelo pretenso reconhecimento público de sua imagem, ou se espera receber retribuição de seus atos, a resposta é sim! Esta pessoa ainda se encontra nas redes de Mara, pois não conseguiu se livrar do pequeno eu, o ego ainda não foi superado.

O Iluminado ainda frisa que o mal deve ser evitado a todo custo, mas que ao contrário, o bem deve ser sempre praticado e dele se origina a felicidade genuína (*sukha*). Mas esta felicidade não deve ser entendida como *recompensa* de ações virtuosas, a felicidade nestes termos, significa que a pessoa enraizou dentro de si a convicção que só pode ser feliz se estiver

[307] Posteriormente, baseado nos ensinamentos de Buda, a escola budista mahayana difundiu a importância da prática das seis *paramitas*, também referidas como as Seis Perfeições. Uma sucinta ponderação sobre a premissa ética das *paramitas* será tratada em nosso próximo subtópico.

em harmonia com o mundo. Aquele que enraíza esta convicção em sua mente e em seu coração compreendeu que o ódio não pode ser combatido com ódio, mas assim como o fogo é extirpado com água, somente o amor pode neutralizar o ódio. Assim como nos exorta o fundador do budismo: "[...] por meio do ódio, os ódios nunca são desfeitos; por meio do amor (*averena*) os ódios são sempre desfeitos – e esta é uma lei eterna." (ANÔNIMO, 2021, p. 31).

De modo sintético, percebe-se o zelo de Buda com o ser humano e com toda a natureza. O dharma não é um caminho do isolamento do mundo, pelo contrário, o autoconhecimento adquirido (com a meditação) juntamente com a reflexão das palavras do Iluminado, propiciam não só uma vida mais harmoniosa para o indivíduo, mas infundem nele a percepção que tudo está conectado. A partir destas breves elucidações sobre o fundador do budismo e sua doutrina, o próximo tópico se destinará à uma apresentação breve da corrente budista mahayana, salientando os elementos religiosos/filosóficos que foram incorporados pela tradição zen budista.

3.2 Budismo mahayna, *o Grande Veículo*[308]: o Caminho do *bodhissattva*[309] e a vacuidade da plenitude

Em sua obra *Introdução ao zen budismo*, Suzuki explicita que a partir do budismo original, também chamado de budismo primitivo (concernente ao período em que o dharma era disseminado pelos primeiros discípulos de Buda), surgiram outras correntes da tradição budista, que se distinguem da primordial. Dentre estas correntes oriundas do budismo primitivo, o nosso autor destaca duas escolas: a hinayana e a mahayana, "[...] ou o pequeno veículo e o grande veículo da salvação (respectivamente)." (SUZUKI, 1961, p. 29).

Com o desenvolvimento do budismo primitivo – que foi a semente germinativa de toda as demais escolas budistas –, o budismo mahayana foi introduzido na China e no Japão, isso se deve à uma boa recepção dos aspectos religiosos budistas nestes países. Como nos elucida Shunmyo Masuno, um traços mais marcantes do budismo – presente na totalidade de suas correntes – é o chamamos de tolerância, não há extremismos. E devido a essa abertura na

[308] Também conhecido como *O Grande Caminho* ou *Caminho para Muitos* [literalmente significa o Grande Veículo]. Tal nome se justificava em face da alegação de que suas propostas eram relevantes para todas as pessoas, e não apenas para os monges e monjas que haviam renunciado ao mundo. A Mahayana eventualmente tornou-se a forma dominante de Budismo na Índia, e, nos dias de hoje, é praticada na China, Coreia, Taiwan, Vietnã e Japão. (OS 3 RAMOS..., 2016).

[309] Etimologicamente, o termo *bodhissattva* pode ser descrito como o "[...] ser (*sattva*) que se aproxima da iluminação (*bodhi*)" (USARSKI, 2009, p. 46). No zen budismo, o *bodhissattva* (também chamado de *homem zen*) é a pessoa que incorporou as seis virtudes cardeais, a saber: Dama (Caridade); Sila (Preceitos); Ksanti (Humildade); Virya (Energia); Dhyana (Meditação) e, Prajna (Sabedoria) (SUZUKI, 1976b, p. 86).

concepção da vida, na qual, termos como *preto no branco*, não concebidos como restritivos, o budismo salienta que, há coisas que são brancas e outras que são pretas, "[...] e entre uma e outra existem vários tons de cinza." (MASUNO, 2019, p. 159). Para o autor supracitado, essa forma de compreensão da vida foi sem sombra de dúvidas, um dos principais aspectos que promoveram o enraizamento do budismo no Japão, inclusive no que tange a coexistência religiosa com o xintoísmo[310].

No que tange à pluralidade do budismo, o cientista da religião Frank Usarski aclara que, para uma melhor compreensão desta tradição, faz-se necessário atentar-se para a coexistências de suas escolas/ramos, dois quais cabe destacar *Três veículos*, sendo eles:

> [...] o "Pequeno Veículo" (hinayana), [presente] em países como Sri Lanka, Tailândia, Myanmar (Birmânia), Laos ou Camboja; o "Grande Veículo" (mahayana), particularmente poderoso no Extremo Oriente [China, Coreia do Norte, Coreia do Sul, Japão, Taiwan, Mongólia]; e o "Veículo do Diamante" (vajarayana), que corresponde ao Tibete e outras regiões do Himalaia. (USARSKI, 2009, p. 24).

Atualmente esta diversidade da tradição budista nos possibilita dizer que há *budismos* que germinaram da *semente antiga*, isto é, dos do budismo primitivo difundido pelos discípulos próximos de Buda. Além disso, quando tratamos da pluralidade da tradição budista devemos levar em conta que estes *Três Grandes Veículos*, também possuem suas subdivisões, que de modo geral, derivam dos ensinamentos desenvolvidos pelos patriarcas de cada uma destas escola. De modo sucinto, cada patriarca (fundador de uma corrente budista) parte dos princípios fundamentais de Buda, e a partir deles propõe novos ensinamentos (as singularidades filosóficas de cada ramificação), ou desdobramentos dos ensinamentos primitivos (oriundos do *Dhammapada*).

Entretanto vale ressaltar que, apesar da diversidade destes ramos do budismo, todos eles possuem *doutrinas compartilhadas*. A primeira se refere à crença mútua "[...] do Buda como mestre iluminado" (USARSKI, 2009, p. 25), que disseminou conhecimentos filosóficos profundos (*dharma*) com seus seguidores (*sangha*). Ademais, todos os ramos budistas estão de

[310] De acordo com Masuno (2019), "[...] o xintoísmo é praticado no Japão desde os tempos antigos, e em algum momento o budismo chegou da China (aprox. II séc. da Era Comum). Em vez de opor o xintoísmo ao budismo, os japoneses consideraram que as duas religiões poderiam coexistir. (MASUNO, 2019, p. 159). A partir de seus estudos sobre esta tradição originária do Japão, o cientista da religião Rafael Shoji nos aclara que, o xintoísmo (Caminho dos *Kami* [Deuses]), ao contrário do budismo, não tem fundador. Esta tradição também possui similaridades com o taoísmo, empregando o termo *caminho*, mas neste caso, refere-se "[...] ao caminho através dos *kami*, o caminho espiritual a partir das divindades, que aqui são espíritos primordiais e nativos do Japão." (SHOJI, 2021, p. 6). Para um estudo detalhado sobre a tradição xintoísta, recomendamos duas obras: 1) *Xintoísmo* de autoria de Rafael Shoji e, 2) *Daoísmo, confucionismo e xintoísmo* assinada por André Bueno e Rafael Shoji.

acordo com a noção da transitoriedade e impermanência da existência, assim como os demais ensinamentos essenciais presentes no *Dhammapada*, como: o ciclo do *samsara*, as *Quatro Nobres Verdades* e o *Caminho Óctuplo*. Mesmo discordando em alguns aspectos (e, em alguns casos, incrementando novos *insights*), todas as escolas budistas possuem como alicerces primordiais: a pessoa de Buda como o mestre Iluminado; e, seus ensinamentos sagrados como base para todos as ramificações posteriores.

De modo específico, a tradição mahayana, foco deste subtópico, também conhecida como *Grande Veículo*, "[...] começou a se fazer ouvir a partir do século I (A.E.C)." (USARSKI, 2009, p. 38), configurando-se como uma força-chave que impactaram o Extremo Oriente. Segundo o autor, o mahayana é detentor de singularidades doutrinarias/filosóficas que diferem de outras correntes budistas, como o hinayana e o theravada (esta última predominante no Sul da Ásia). Além disso, cabe salientar que o budismo mahayana influenciou fortemente os países pertencentes ao Extremo Oriente, uma vez que, variados aspectos de sua doutrina foram incorporados nas artes, na educação familiar e em outras esferas da cultura.

O âmbito literário também desempenha um papel importante para o aclaramento das singularidades presentes no mahayana e em suas ramificações. A doutrina do budismo mahayana, reunida na forma de *escritos relevantes e sagrados*, pode ser dividida em dois tipos de *sutras*[311]: "[...] trata-se, primeiro, de textos filosóficos compilados entre o século I a.C. e o século VI d.C. dedicados a especulações metafísicas e, segundo, de sutras devocionais, baseados em uma *budologia* elaborada, na doutrina dos chamados *bodhisattvas* e em uma ética altruísta." (USARSKI, 2009, p. 40). O filósofo britânico Alan Watts corrobora com esta concepção sobre o *bodhisattva*, que em suas palavras é descrito como "[...] não simplesmente um Buda em potência, mas como alguém que, pela renúncia ao nirvana, estava a um nível espiritual superior ao daquele que atingia, e assim escapava do mundo do nascimento-e-morte." (WATTS, 1979, p. 83). Vale destacar que, a noção de *bodhisattva* e de sua ética altruísta, faz parte dos elementos fundamentais da filosofia mahayana, elemento este posteriormente assimilado pelo zen budismo.

O *bodhisattva* é a pessoa que trilha o caminho do *dharma* de Buda e, que, mesmo tendo a oportunidade de alcançar o nirvana, *opta por não alcança-lo*, a fim de ajudar as outras pessoas que se encontram no sofrimento. A figura do *bodhisattva* representa aquele que libertou do

[311] O termo *sutra* é advindo do verbo *siv* (sânscrito) que significa costurar. No âmbito da tradição budista, os sutras referem-se à ensinamentos em forma de texto (aforismos, breves sentenças morais), que se originaram dos discursos pessoais de Buda (SUZUKI, 1977, p. 65). Dentre a riqueza e variedade dos *sutras*, vale destacar o *Sutra do Coração*, que "[...] constitui um dos mais importantes (ensinamentos) para o estudo e prática do budismo mahayana e a aplicação de sua ética no mundo." (CARLUCCI, 2020, p. 112).

círculo vicioso do apego e do egocentrismo; ele adquiriu a compreensão sobre a "[...] profunda contradição entre um nirvana alcançado por si próprio e para si próprio." (WATTS, 1979, p. 83). Isto significa que, o *bodhisattva* é uma pessoa de elevado nível espiritual, cuja meta é auxiliar todos os seres sensíveis a alcançar o nirvana, mesmo que para isso, ele próprio tenha que permanecer no ciclo do *samsara*, até que seu propósito seja alcançado.

A postura do *bodhisattva* nos revela a importância de conduta altruísta para o budismo mahayana, importância esta alicerçada na meta do *Caminho do bodhisattva*, que elenca seis *paramitas*[312] (seis perfeições budistas) como formas de expressão.

> O ideograma chinês para "*Paramita*" tem o significado de "atravessar para outra margem". Então, as seis *Paramitas* são as seis virtudes de caráter que se, cultivadas corretamente, permite que o praticante atravesse da margem da ignorância e alcance a outra margem, a da iluminação. Além disso, essas travessias permite uma transformação tal nesses praticantes, que adquiram os meios hábeis que os tornam capazes de ajudar outros seres a fazer essa mesma transição e cruzar em segurança. (KRELING, 2022, p. 1)

A prática das seis *paramitas* é a essência do Caminho do *bodhisattva*, que é trilhado por aqueles que pautam a sua existência pelo altruísmo. As seis *paramitas* exercidas neste Caminho são: 1) *Dana* (generosidade/doação); 2) *Sila* (disciplina ética/conduta apropriada); 3) *Shanti* (paciência); 4) *Virya* (vigor/esforço entusiástico); 5) *Dhyana* (meditação/concentração) e; 6) *Prajna* (Sabedoria) (RINCHEN, 2009, p. 1-2). A prática destas virtudes é a chave para o bem-estar e a harmonia existencial suprema (iluminação), livre das emoções perturbadoras oriundas do apego. A fim de elucidar as peculiaridades do Caminho do *bodhisattva*, é mister aclarar cada uma destas perfeições budistas, devido a sua incorporação ao zen budismo (SUZUKI, 1976b, p. 86).

A primeira das *paramitas* é a perfeição da generosidade, uma ação essencial para o *dharma* de Buda. De acordo com a monja Tenzin Palmo (2018):

> Buda colocou *Dana* – o que significa doação ou generosidade – bem no início do caminho espiritual porque é algo que todos podemos fazer com mais facilidade do que algumas das outras perfeições. Por mais deludidos que possamos estar, por mais irritados que possamos estar, por mais ciumentos ou gananciosos que possamos estar, nós ainda assim podemos *doar***.** É uma qualidade muito básica. Não precisamos de

[312] No budismo chama-se de *paramita* [sânscrito] ou *parami* [pali] a transcendência de certas práticas cultivadas até a perfeição. Tais práticas são cultivadas por *arahants* e *bodhisattvas*, como guia, para percorrer o caminho da vida sensorial do *samsara* para a iluminação, o Nirvana. Nesse sentido transcendência não se refere a uma realidade externa, mas a um esforço de superar por meio de condutas a mente autocentrada. (KRELING, 2022). Conforme nos adverte *o monge tibetano Sonam Rinchen*, a importância atribuída à prática das *paramitas* não se restringe ao budismo mahayana e ao zen. O budismo tibetano também observa o valor destas seis perfeições no Caminho do *bodhisattva.*

> altas qualidades espirituais, para aprender como doar. O ato de ser generoso, significa termos aberto nossas mãos e coração. (PALMO, 2018, p. 1).

A generosidade é uma virtude que beneficia a todos, não só ao que recebe algo (em nível material ou emocional) mas à pessoa que doa, pois a doação é tanto um exercício de desprendimento do ego e do apego quanto um fruto do desenvolvimento espiritual, fruto este que sinaliza a *abertura do coração*. A abertura do coração deriva do enfraquecimento do pequeno eu (ego), que é enraizado no diretriz da posse e ganância. Abrir o coração é perceber o valor da doação de coisas imateriais como "[...] o nosso tempo, a nossa simpatia, a nossa presença e um coração destemido quando os outros precisam de nós." (PALMO, 2018, p. 1). Em termos gerais, a generosidade é um antídoto contra o agarramento das coisas e até da vida, é um sinal de desprendimento do materialismo que aprisiona.

A *paramita Sila*, está associada à moralidade, também conhecida como disciplina ética (RINCHEN, 2009, p. 25). Esta *paramita* fundamenta-se nos julgamentos morais e em ações (diante destes julgamentos) que praticamos no cotidiano. Sendo assim, esta bússola moral é advinda de um ensinamento de Buda à respeito de *três critérios morais*: o ***Princípio da Universalidade;*** o ***Princípio Consequencial e o Princípio Instrumental.*** **Em síntese:**

> O ***Princípio da Universalidade***; é a sabedoria do espelho, ou seja, a capacidade de se colocar no lugar do outro, sentir o que ele sente, sofrer ou alegrar-se com suas dores e alegrias, não fazer distinções ou agir com preconceitos. O segundo é o ***Princípio Consequencial***; é necessário avaliar as consequências tanto de quem age, quanto de quem sofre a ação, para determinar se um comportamento é benéfico ou prejudicial. Por fim, o terceiro critério de julgamento moral é o ***Princípio Instrumental***, ou seja, um comportamento é benéfico se ele nos conduz para mais perto do objetivo; Nirvana ou prejudicial, se nos afasta dele. (KRELING, 2022, p. 1)

Como se pode perceber, os três critérios morais advindos dos ensinamentos de Buda, foram sistematizados na *paramita Sila* em consonância com a *reta conduta* do Caminho Óctuplo. Desse modo, Sila preconiza uma postura de compaixão e de responsabilidade pelo outro, um olhar desprovido de julgamentos. Também é preciso refletir sobre os frutos de uma ação que, gerará *karma* positivo ou negativo, daí a importância da reflexão não superficial. Por fim, é preciso analisar com sabedoria, se uma determinada ação nos conduzirá à harmonia plena ou ao sofrimento existencial.

A terceira *paramita Shanti* (paciência) é fundamental pois está atrelada aos relacionamentos intersubjetivos e aos variados acontecimentos da vida, os quais irremediavelmente, serão permeados pela alternância entre a tranquilidade e a tormenta.

> A prática da perfeição da paciência é uma prática extremamente ativa, mesmo que tenha uma característica extremamente mental é preciso uma atitude positiva de acolher, analisar e observar. Esse processo é a travessia da margem onde está estabelecida a dinâmica dos *três venenos*; a raiva, a inveja e o orgulho para a margem da resiliência amorosa e tolerante. (KRELING, 2022, p. 1)

A virtude budista da paciência é fundamental para aqueles que desejam trilhar o caminho do dharma de Buda. Isto não significa que os praticantes do dharma não perdem a paciência ou fiquem chateados ou com raiva, a questão principal que deve ser observado é a *intensidade destas emoções*. A pessoa que *segue as pegadas do Buda*, não é imune as adversidades da vida, nem ao contato com pessoas destituídas, no entanto, a forma correta de lidar com estas situações faz toda a diferença. Por esta razão, a paciência além de uma virtude, pode ser exercitada por meio da meditação, que proporciona à pessoa que medita um momento *para olhar para dentro de si mesmo*. Um exercício inicial para auxiliar nos momentos de crise, nos quais a paciência é colocada à prova, é focado na *respiração adequada* (KUSHNER, 1988, p. 51-53).

Em ocasiões conflituosas, a pessoa precisa concentrar no controle da respiração (desacelerando-a), ação que culminará em um refreamento da resposta/ação impulsiva do calor do momento. Uma vez realizando esta prática, a pessoa não será guiada pela resposta desmedida da outra, ocasião que inclusive pode optar pelo silêncio, um silêncio poderoso que também é uma resposta. A *paramita Shanti* é fundamental para o nosso autocontrole, não só diante de fatores externos (circunstancias/pessoas) mas para lidar com nossas próprias limitações e fraquezas, como a raiva, a inveja e o orgulho. Uma vez ciente da transitoriedade da vida e da efemeridade ilusória proveniente dos estados de apego, a pessoa se torna mais sensata, sábia, tratando estas situações conflitantes por meio da *karuna* (compaixão). Uma compaixão que deve começar em nossa interioridade, devemos nos compadecer primeiramente, deste ser (nós) que sofre, acolhermos a nossa parte que também necessita de apoio, amor e paciência; dada a ideia de que todos somos seres imperfeitos.

A *paramita Virya* atrelada ao vigor e ao zelo, "[...] é sobretudo o a perfeição da coragem, do esforço heroico para atingir a iluminação." (KRELING, 2022, p. 1). Esta quarta *paramita* alude ao esforço e dedicação daqueles que seguem o Caminho do *bodhisattva*, cuja ênfase recai sobre o caráter do praticante. Ou seja, todas as atividades devem ser empreendidas com coragem e esforço correto, para que assim, ocorra o aprimoramento espiritual, que poderá ser utilizado em prol de outras pessoas pertencentes à *sanga* (comunidade budista) e de fora dela. Este processo de aprimoramento espiritual requer zelo, pois sem dedicação não se pode colher o frutos.

No espectro do zen budismo, esta *paramita* está associada ao valor do trabalho na vida monástica, cujo lema é "[...] Um dia sem trabalho é um dia sem comida" (SUZUKI, 1965, p. 33 *apud* KUSHNER, 1988, p. 72). Por esta razão a perfeição *Virya* é vista como um antídoto para a preguiça, procrastinação e desmazelo. O zelo se inicia pela percepção profunda do valor inestimável de cada instante, e por isso, cada uma de nossas ações deve ser revestida desse entendimento: "[...] o tempo não pode ser trazido de volta. Uma vez que um momento tenha passado, ele não pode ser repetido." (KUSHNER, 1988, p. 52). Esta máxima revela a importância da virtude do zelo, sem a qual não só as atividades mas a vida, se torna mecanizada, desprovida do princípio subjacente conhecido na língua japonesa como *ri*[313].

Como nos pontua o monge zen Kenneth Kushner[314], é preciso ter foco e zelo no desenvolvimento de atividade, seja ela braçal, intelectual ou religiosa. Por exemplo, quando queremos empurrar uma grande pedra durante a construção ou ornamentação de um jardim, "[...] devemos aprender a empurrar a rocha para onde ela quer ir." (KUSHNER, 1988, p. 72). Isto significa que, em nossas atividades, o zelo significa tratar tudo o que nos cerca com gentileza, não alcançamos paz com a guerra, nem harmonia com a força exercida sobre o outro. O caminho correto da *paramita Virya* só pode ser trilhado por aqueles que buscam a modificação interior e exterior respeitando o seu próprio tempo. Em termos analógicos, é saber *empurrar a rocha na direção de menor resistência* (KUSHNER, 1988), a fim de gerar mudanças necessárias e significativas sem comprometer a integridade (física, mental e espiritual) de si mesmo e do outro, por meios desprovidos de *ri*. Ademais, no que tange ao cultivo da *paramita* do zelo, vale frisar que a meditação é a maneira mais eficaz para o aperfeiçoamento desta virtude budista, noção que nos leva quinta perfeição budista: meditação.

---

[313] *Ri* por ser entendido como as verdades universais ou princípios subjacentes ao Universo. O *ri* é imutável e sem forma. O *ri* é inefável; é impossível descrever adequadamente com palavras os princípios subjacentes ao Universo. Manifestações especificas do *ri* também são chamadas *ji*. Assim, nos Caminhos [das artes zen= Cerimônia do Chá, Cerimônia das Flores, Arquearia (*Kyudô*), dentre outras], as técnicas são vistas como manifestações especificas dos princípios subjacentes. (KUSHNER, 1988, p. 23). Em outras palavras, neste contexto o *ji* se refere aos aspectos técnicos de um Caminho, enquanto o *ri* seria a execução de uma arte de modo a transcender os aspectos técnicos da mesma. Ou ainda, quando o *ri* está presente na arte do praticante, a técnica desta pessoa demonstra uma perícia sem igual, é como se ela e a arte se tornassem um só com o princípio subjacente ao Universo (*ri*).

[314] Após concluir o seu doutorado em psicologia clínica, no início da década de 1980, Kenneth Kushner se dedicou à prática do Caminho do Arco, o *kyudô*, a arte que lhe possibilitaria vivenciar o zen. O seu progresso nesta jornada espiritual é relatado detalhadamente em seu livro *O arqueiro zen e a arte de viver*. Posteriormente, Kushner se tornou um sacerdote e mestre zen. Atualmente, ele é abade emérito de Daikozen-ji em Madison, onde ensina *kyudô* (ROSHI KUSHNER, 2024).

A quinta perfeição *Dhyana,* diz respeito à pratica da meditação, elemento central do budismo e presente em todas as suas vertentes e subcorrentes. "[...] Basicamente a meditação é dividida em duas correntes: *Samadhi*[315] ou permanência serena e *Satori*[316] que significa obter uma compreensão, um olhar profundo, um *insight*." (KRELING, 2022, p. 1). A perfeição da meditação requer disciplina, foco e determinação, atributos sem os quais esta prática se torna insustentável. A fim de executar um exercício meditativo produtivo, o indivíduo deve se atentar a três aspectos principais que constituem esta prática: "[...] o ajuste da postura, o ajuste da respiração e o ajuste da atividade mental (concentração)." (KUSHNER, 1988, p. 37).

A postura é um elemento chave para a realização da meditação, pois se encontra interligada à respiração. A postura tradicional adotada no budismo (de modo geral), é a de lótus [ver Anexo B], que auxilia a respiração abdominal. A postura adequada é um fundamento essencial para a meditação correta, no entanto, ela não deve ser enrijecida em um único padrão. Nos casos em que os praticantes tenham alguma dificuldade para realizar a postura de lótus, podem ser adotadas outras posturas como: o meio lótus ou até mesmo sentar-se sobre uma cadeira. O mais importante no quesito postura, é manter o ventre inferior desimpedido, deixando assim, os músculos abdominais mais relaxados (KUSHNER, 1988).

A respiração na prática meditativa é baseada em um treinamento, distinguindo do modo de *respiração normal*. A respiração na meditação "[...] é muito lenta e os movimentos respiratórios são controlados pelos músculos do abdômen inferior [*hara*[317]] e não pela musculatura do peito." (KUSHNER, 1988, p. 37). Noutras palavras, a respiração na prática meditativa se apoia no *hara*, termo este que, possui também um sentido espiritual e psicológico associado ao equilíbrio interior. De acordo com o ensinamento budista, ao trabalhar o método *hara* (ventre inferior), a pessoa adquire uma respiração adequada, estado que lhe propiciará a capacidade de conservar o equilíbrio emocional diante das adversidades existenciais.

---

[315] Em termos gerais, o termo *samadhi* é oriundo do sânscrito e significa "[...] uma forma de intensa concentração, durante a qual perdemos o senso de nós de mesmos e dos outros." (KUSHNER, 1988, p. 53).

[316] De acordo com Faustino Teixeira em sua obra *Mística zen budista*, o *satori*, (a iluminação), "[...] não é uma experiência de êxtase ou arrebatamento, mas simplesmente o 'despertar para o comum'." (HAN, 2019, p. 43 apud TEIXEIRA, 2021, p. 86). Para Suzuki (1961), o *satori* deve ser entendido como *a aquisição de um novo ponto de vista*, "[...] um olhar intuitivo no âmago das coisas, em contraposição à sua compreensão intelectual ou lógica." (SUSUKI, 1961, p. 93). A experiência do *satori* no zen budismo será tratada com maior profundidade no tópico 3. 5 deste capítulo.

[317] A respiração abdominal, característica da prática meditativa, se concentra em dois locais do abdômen inferior: [...] o primeiro deles é o *hara*. Fisicamente, o *hara* designa todo o abdômen inferior, a região que fica abaixo do umbigo. O segundo é o *tanden*, ponto situado a cerca de 2,5 a 3,5 cm abaixo do umbigo, constituindo o centro do *hara*. Na tradição zen, o *tanden* é visto como o centro físico e psicológico do indivíduo. Fisicamente, é o centro de gravidade do corpo humano. Psicologicamente, é considerado o centro da personalidade. (KUSHNER, 1988, p. 38).

Por fim, a concentração deve ser compreendida como um elemento indispensável e inseparável dos outros dois (postura e respiração), juntos eles são a *tríade da prática meditativa correta*. Na iniciação meditativa, é utilizada uma técnica japonesa conhecida como *susoku* (amplamente utilizada pelos monges e discípulos do zen budismo), que significa *contar a respiração*. Nesta técnica, o aprendiz deve contar a cada expiração, "[...] quando chega ao dez, ele volta ao um e reinicia a contagem." (KUSHNER, 1988, p. 48). A primeira vista, pode parecer uma técnica de fácil aprendizado, todavia, adquirir a concentração não é simples como parece. Durante esta prática, a pessoa é tomada por inúmeros pensamentos, que acabam sendo distrações para as contagens do *susoku*. Diante disso, faz-se necessário um cuidado constante baseado na tríade meditativa, a fim de mitigar e, por fim, erradicar a força das distrações. A base da *paramita* da meditação é encontrar dentro de si a lucidez de Buda, reconhecendo as próprias imperfeições a fim de alcançar a outra margem, a iluminação. Isto é, "[...] pratica-se o que se é de modo imperfeito para chegar a perfeição daquilo que é." (KRELING, 2022, p. 1).

Prajna, a virtude da sabedoria transcendental é última das seis *paramitas* que permeiam o Caminho do *bodhisattva*. A prática das *paramitas* anteriores nos fornece a uma melhor capacidade para desenvolver o cultivo da sabedoria, que não deve ser entendida como acúmulo de conhecimento, mas como *a expressão do saber nas experiências cotidianas*. A virtude da sabedoria transcendental nos permite sermos capazes de:

> [...] atribuir um duplo grau a realidade, nos deslocando do plano relativo para o absoluto, como quem olha para um desenho bidimensional e desloca a visão para a tridimensionalidade. Este desdobramento significa a capacidade de transformar nossas experiências externas e internas de observador separado do objeto observado [dual] para uma relação de inseparabilidade com esse objeto [não-dual]. (KRELING, 2022, p. 1)

A compreensão não-dual[318] (*advaita*) integra o espectro filosófico tanto do budismo mahayana quanto do zen budismo. De acordo com Suzuki (1977), a meta do treinamento zen é extirpar o conceito dualístico presente na esfera da intelectualidade. A dualidade, proveniente do intelecto humano, realiza um processo psíquico de separação dualística dos objetos – eu e tu, isto ou aquilo, Montanhas e rios, por exemplo –, e esta separação leva à uma incapacidade de perceber a Realidade. A Realidade ou *substância verdadeira*, como nos diz Suzuki, não pode ser compreendida pela percepção intelectual entre *isto ou aquilo* (dualidade) e, igualmente não pode ser conhecida pela esfera das ideias, "[...] é para ser interpretada simbólica e

[318] A perspectiva não-dual como parte da *experiência zen budista* será aclara de modo mais detalhado no tópico 3.4 deste capítulo.

espiritualmente" (SUZUKI, 1972, p. 104). Neste viés, somente rompendo com a dualidade do pensamento intelectual, a pessoa pode se torna capaz de evadir do estado de ignorância, alcançado assim a sabedoria. A partir do cultivo da sabedoria, surge a compaixão genuína[319], virtude praxiológica indissociável do Caminho do *bodhisattva.*

As seis *paramitas* que constituem o Caminho do *bodhisattva* são elementos do budismo mahayana, sendo eles também incorporados pelo zen budismo como valores essenciais de sua experiência (SUZUKI, 1976b, p. 86). Na relação indissociável entre *prajna* (sabedoria) e *karuna* (compaixão) existe algo que os une: *a visão de vacuidade* (KRELING, 2022), conhecida também como *sunyata*, conceito mahayano igualmente assimilado pelo zen. Corroborando com esta colocação, Daisetz Suzuki em seu livro *A doutrina zen da não-mente*, ao referir-se à tradição mahayana, assinala: "[...] *prajna* (sabedoria) e *sunyata* (vacuidade/vazio) caminham de mãos dadas." (SUZUKI, 1993, p. 35).

Em consonância ao pensamento de Suzuki, o monge Sonam Rinchen nos explicita que, a sabedoria possibilita a compreensão da vacuidade, instaurando a libertação das "[...] fabricações criadas pela conceitualidade e suas marcas." (RINCHEN, 2009, p. 151). E acrescenta: "[...] o ensinamento sobre a vacuidade (*sunyata*) é um remédio muito poderoso porque, por meio dele, podemos destruir completamente a raiz da existência cíclica (*samsara*)." (RINCHEN, 2009, p. 154). Para o budismo mahayana, compreender e vivenciar a vacuidade é algo essencial, pois ela está diretamente associada à ruptura do pensamento lógico baseado em conceitos. Neste sentido, uma pessoa que não se liberta da esfera dos conceitos e da dicotomia entre sujeito e objeto (entendidos como obstáculos mentais), não será capaz de atingir a experiência de iluminação, pois toda conceptualização é um tipo de apego.

Em seu livro intitulado *Zen: uma breve introdução,* Alan Watts sinaliza a importância do conceito de vacuidade para o budismo mahayana. O autor aclara que o conceito de *sunyata* não deve ser compreendido como um vazio no sentido restrito, mas em vez disso, pode ser descrito como uma *vacuidade sólida*. De modo a explicar este complexo conceito, o filósofo britânico se utiliza da seguinte analogia:

> [...] *sunyata* se assemelha a uma bola de cristal, que é visível aos olhos apenas por meio do que reflete. Se você a segurar diante do céu vazio, parecerá não haver nada

[319] Em sua obra póstuma *O caminho zen* [editada por Alan Whatts], o filósofo alemão Eugen Herrigel (1884-1955), sinaliza uma diferenciação entre a compaixão superficial (puramente emocional e facilmente dissipada) e a compaixão genuína (enraizada na sabedoria). Segundo o nosso autor, a compaixão genuína estabelece entre as pessoas "[...] um profundo e íntimo liame, que não depende de palavras e que age tanto entre os seres humanos como entre todos os seres vivos" (HERRIGEL, 1993, p. 108). A compaixão genuína não é preconizada pelo êxtase do momento, mas pela profunda convicção ética/espiritual de um dever a ser cumprido para com aquele que sofre.

> nela, mas apenas porque está refletindo o vazio do céu. Sua verdadeira natureza permanece desconhecida. À medida que a bola de cristal reflete imagens, a multiplicidade de universos surge espontaneamente a partir da *sunyata*. Não há nada ali, mas tudo surge a partir da *sunyata*. *Sunyata* inclui tudo; por não ter oposto, não há nada que exclua ou ao que se oponha. (WATTS, 2022b, p. 34-35).

Ao utilizar-se da analogia da bola de cristal, Alan Watts enfatiza que a noção de *sunyata* está intrinsecamente conectada ao estado de *não fixação*, pois a fixação/apego é uma das principais causas do sofrimento segundo os ensinamentos de Buda. O Iluminado ressalta que o apego (*gantha*), seja material ou intelectual, aprisiona a pessoa no *samsara*, impedindo-a de viver com harmonia e felicidade. Sendo assim, para o Iluminado, uma vivência baseada no desapego e na vacuidade (esvaziamento de todas as formas), é uma existência pautada pela liberdade. Em um de seus aforismos, presentes no *Dhammapada*, Buda nos esclarece que: "[...] aqueles que não tem posses, que são sóbrios na alimentação, que estão no caminho da libertação por meio da realização do *Nada* (*sunnata*[320]) e da cessação (*animitta*) de todas as formas" (ANÔNIMO, 2021, p. 81) estão em um caminho de bem-aventurança.

No budismo mahayana – assim como no zen – a vacuidade (*sunyata*) transcende o pensamento conceitual, "[...] ele expressa a Realidade última, que está além da dualidade e que, não obstante, é imanente a todas as coisas. [...] Vazio (*sunyata*) não é sinônimo de não-existência. O vazio do Universo é capaz de conter todas as coisas." (COOPER, 1999, p. 82). Corroborando com esta colocação, Suzuki (1972), adverte que o vazio não é o vazio do 'nada', e sim o *vazio da plenitude* no qual *não há nem ganho nem perda, nem aumento, nem diminuição.*" (SUZUKI, 1972, p. 123, grifo do autor). Em *Mística: cristã e budista* livro de sua autoria, Daisetz Suzuki frisa que o *sunyata* não se encontra nos domínios da relatividade (dualidade), ele "[...] transcende todas as formas de relação mútua, de sujeito e objeto, de nascimento e morte, de Deus e o mundo, de alguma coisa e nada, de sim e não, de afirmação e negação." (SUZUKI, 1976a, p. 38).

Noutras palavras, a noção do vazio no budismo mahayana visa, sobretudo, romper com a visão dualística da realidade, sendo uma de suas máximas a ideia de que: *nirvana* é *samsara e que, o samsara é na realidade nirvana* (WATTS, 1979). O mahayana adota a noção de *sunyata* com o intuito de promover o desprendimento, o desapego e, assim instaurar *o acordar*. Noutros termos, o estado de não fixação – base central da vacuidade – evidencia uma cosmovisão singular do budismo mahayana: quando a pessoa pensa na dualidade entre *samsara*

[320] O termo *Sunnata* na língua páli possui o mesmo significa de *sunyata*, proveniente do sânscrito.

e *nirvana, transformando o estado de nirvana em um objeto de desejo*, o *nirvana* se transmuta em *samsara*, isto é, em desejo e em apego, fato que impossibilita a libertação do sofrimento.

Para o budismo mahayana, o *sunyata* (vacuidade) é plenitude, é o caminho para a ruptura do sofrimento (*nirvana*). "[...] O *nirvana* é alcançado quando temos conhecimento, quando o espírito está libertado da sede (*tanha*), dos anseios (*asava*) e da condicionalidade (*sankhara*)." (SUZUKI, 1976a, p. 39). *Sunyata* inclui tudo, não há oposição e, por isso, não ocorre o conflito advindo da oposição. Viver a realidade em *sunyata* representa um estado psíquico e espiritual de desapego, de não agarramento, é um *vazio vivo e pleno.* A pessoa cujo espírito se encontra livre do relativismo/dualismo é aquela que suplantou a mente estritamente racionalista, na qual a barreira *eu e tu* foi dissipada em favor de uma experiência de completo desapego (MERTON, 1972, p. 28-29).

Neste viés, a pessoa que se encontra agarrada na dualidade *samsara-nirvana* – como polos opostos – ainda permanece com a visão espiritual encoberta sob o *véu da ignorância* (*avidya*). Neste sentido, é preciso romper com a visão dicotômica "[...] de certo e errado, bem e mal, divino e profano, espiritual e material, etc, apenas nos impedem de experimentar a realidade de forma total. Neste sentido, 'ver as coisas no vazio', ou 'ser o próprio vazio', significa perceber as coisas além da dualidade." (CHEVITARESE, 2000, p. 7). Uma vez removido o véu da ignorância, a pessoa atinge "[...] a verdade suprema do Real – sua visão se expande ao ponto de englobar em um único e mesmo cotidiano, antes cindido em dois, a suprema abrangência do Todo" (MICHELLAZO, 2021, p. 14).

Como nos dizem os mestres zen, tratar do *sunyata* é falar da *negação da negação*: não é isso e nem aquilo e ao mesmo tempo é isso e é aquilo. A vacuidade transcende a lógica dualista, pois as palavras não conseguem exprimir a experiência da vacuidade, no máximo nos permite apenas *apontar* para algo inefável. *A* vacuidade não pode ser apreendida pela lógica convencional, ela não está no âmbito do pensamento racionalista e dualista. Só podemos falar dela em termos de experiência de libertação.

A partir da elucidação sobre os aspectos do budismo mahayano que, foram assimilados pelo zen budismo, a saber: o conceito de *bodhisattva*, as seis perfeições budistas (*paramitas*) e a noção de *sunyata*, o tópico subsequente se destinará à apresentação dos pontos essenciais de convergência entre a tradição chinesa do taoísmo e o zen budismo.

3.3 Taoísmo: o caminho místico do equilíbrio e da harmonia existencial

O taoísmo é uma tradição religiosa chinesa não-teísta[321] fundada pelo filósofo e místico Lao-Tsé, o Velho Mestre[322], nascido em Keuh-jin, na China, no final do século VII (A.E.C). Em seu livro *místicos e mestres zen*, Thomas Merton ressalta que, o referido filósofo chinês foi contemporâneo de Sidarta Gautama, o Buda histórico, assim como de "[...] Pitágoras, na Grécia, e dos profetas israelitas do exílio, como Jeremias e Ezequiel, e o Dêutero-Isaías." (MERTON, 2006, p. 53). A doutrina e os ensinamentos máximos do taoísmo se encontram presentes na obra *Tao Te Ching[323], o livro do Caminho e da virtude*, obra considerada sagrada pelos taoístas.

Os acadêmicos e estudiosos do zen budismo são uníssonos na concordância sobre a grande influência que o taoísmo exerceu na constituição do zen (COOPER, 1984, 1999; MERTON, 2006; SUZUKI, 1976a; WATTS, 1979, 2022a, 2022b). Por esta razão, é imprescindível apontar os elementos taoísta que foram assimilados pela tradição zen budista. No entanto devido ao escopo sintético deste subtópico, nos atentaremos somente aos elementos essenciais que tangenciam a interface entre o taoísmo e o zen budismo, sendo eles: a harmonia entre o ser humano e o mundo (*yin e yang*); a arte do *wu-wei* (não-interferência) e; o valor da sabedoria. Na tradição taoísta, todos estes requisitos são indispensáveis para a pessoa que busca trilhar o *Caminho da virtude[324]e da harmonia*.

---

[321] A filósofa Jean Cooper, evidencia que a tradição taoísta é não-teísta porque o conceito de Deus é demasiado restrito, em grande medida, às próprias limitações da mente humana. Ao transpor em conceitos e palavras, o Transcendental deixa de ser transcendental, ao ser formulado e denominado se transmuta em uma coisa. Esta postura se baseia na ideia de que, "[...] o ilimitado não pode ser efetivamente expresso uma vez que toda expressão depende de conceitos formais. As palavras só podem ser aplicadas ao empírico; elas são rígidas demais" (COOPER, 1984, p. 7) para abarcar a Unidade Primordial.

[322] A respeito do nome atribuído ao grande sábio chinês, Jean Cooper aclara que: "[...] Lao significa 'velho' e 'Tsé, um título de cortesia conferido aos grandes sábios ou aos autores de clássicos.'Velho' implica um tom de carinho; assim ele poderia ser chamado tanto de Velho Mestre, como de o Velho Camarada: a impressão que nos fica é a de um sábio genial, bondoso e bem-humorado." (COOPER, 1984, p. 17).

[323] De acordo com a tradição oral do taoísmo, o *Tao Te Ching* remonta ao encontro entre Lao-Tsé e um guarda de fronteira, que solicitou ao mestre um testemunho de sua sabedoria antes de prosseguir viagem. Este pedido originou a escrita dos oitenta e um aforismos que compõem o *Tao Te Ching* (GALVÃO, 2023, p. 10). O *Tao te Ching*, fundamenta toda a filosofia espiritual do taoísmo, sendo referido também como uma obra de caráter místico. Cabe mencionar que a perspectiva mística taoísta é defendida por alguns estudiosos das tradições do Extremo Oriente, como é o caso da filósofa Jean Cooper, a qual compreende o taoísmo como uma tradição "[...] puramente metafisica e mística." (COOPER, 1984, p. 3).

[324] Na tradição taoísta, a virtude não está atrelada ao moralidade (como ocorre no confucionismo), mas à uma qualidade interior baseado na simplicidade e na espontaneidade. No taoísmo ocorre um paradoxo na transmissão de ensinamentos: *a simplicidade é necessária para se lidar com as complexidades da vida*. (COOPER, 1999). Este paradoxo está associado a *facilidade* que a maioria dos indivíduos possui em complicar os fatos da vida, envolvendo-se em uma trama de pensamentos irrequietos que nada auxiliam na resolução das adversidades. A dificuldade reside em *acalmar a mente*, sob a prática do *wu-wei* (ausência de atividade), que possibilita ver as coisas como elas são de fato, promovendo equilíbrio interior.

A base fundamental do taoísmo, nos leva a fonte primária de sua filosofia: o Tao. O termo Tao, é considerado indefinível, entretanto, para o taoísmo "[...] o silêncio também não é apropriado." (COOPER, 1984, p. 3). Quando traduzida, a palavra Tao adquire o significado de *Caminho.* Todavia, este Caminho não é baseado em um método ou em uma conduta correta (como se verifica no Confucionismo), é antes de tudo, preocupado com a dimensão metafísica. Noutras palavras, dedica-se ao Caminho metafísico "[...] da Causa Primeira transcendental; da Unidade Primordial, do Inefável, do princípio eterno e onipresente do universo, originando-o embora sem ser reduzido por ele; sustentando-o e controlando-o; aquilo que foi anterior à Criação do Céu e da Terra." (COOPER, 1984, p. 5).

Diante destas colocações, vale destacar uma valiosa consideração de Lao-Tsé: "[...] Quando nos referimos a palavra Tao[325], não nos referimos ao Tao eterno. O Tao que podemos pronunciar não é o Tao da Eternidade." (LAO-TSÉ, 2023, p. 25). A máxima do mestre chinês, aborda a limitação do pensamento lógico, que tende sempre a criar conceitos igualmente restritos. Quando falamos do Tao, quando tentamos explicá-lo, não conseguimos expressar em palavras o que ele é. Esta proposição nos leva à uma questão intrigante: Qual pessoa teria a capacidade de explicar o que é o Tao? A resposta é dada por Lao-Tsé: "[...] aquele que sabe não fala. Aquele que fala não sabe." (LAO-TSÉ, 2023, p. 194). A *pessoa que sabe,* é aquela que vivenciou o Tao, é o místico, e por compreender a intransponibilidade da experiência, não ousa reduzi-la ao âmbito das formulações e conceitos. De modo divergente, o indivíduo que julga saber o que é o Tao, não compreendeu que a sua natureza é inexprimível. Só é possível conhecer o Tao, quando o buscamos sem ambição, quando aplacamos a agitação mental e nos guiamos pela serenidade.

O Tao é o sopro da vida, o ser primordial e inefável que só pode ser experienciado por intermédio da experiência mística. Como nos pontua Lúcia Helena Galvão, o Tao "[...] é o criador do universo, para o qual não há um nome, porque ter um nome é ter uma limitação" (GALVÃO, 2023, p. 26), por esta razão, falar sobre o Tao é tratar do *Mistério dos mistérios,* algo pertencente ao âmbito da inefabilidade. Isto significa que, *o Tao não pode ser descrito, mas pode ser alcançado*; ele é a *força criadora que flui* no mundo, é "[...] aquilo que envolve todas as coisas" (COOPER, 1984, p. 5).

[325] O aforismo de Lao-Tsé frisa que, ao nomearmos o Tao, ele se torna em algo definível, limitado. Corroborando com esta afirmação, o seu principal discípulo Chuang Tzu nos exorta que: "[...] a denominação Tao somente é adotada por uma questão de conveniência. Tao está além da existência material, ele pode ser transmitido, mas não pode ser recebido (possuído). Pode ser alcançado mas não pode ser visto." (CHUANG TZU, 1933 *apud* COOPER, 1984, p. 5).

De acordo com Alan Watts, o Tao é a vida em movimento, presente em todo lugar e sob variadas formas. Na tradição taoísta:

> [...] a Realidade é denominada Tao, outra palavra difícil de ser traduzida [para o pensamento ocidental], mas que tem, no entanto, uma conotação bastante mais dinâmica do que Brahman, *Tathata* [talidade/autenticidade] ou *Sunyata* [vacuidade]. Tao é a vida considerada uma *força que flui*, como o vento, ou um riacho, ou o momento presente. (WATTS, 2022b, p. 37-38, grifo do autor).

A dificuldade da tradução do termo Tao, não diz respeito somente a uma questão de ordem linguística, mas deriva em grande medida, das diferenças culturais/conceituais entre o Oriente e o Ocidente. Neste tocante, cabe uma ponderação complementar: *o Tao não pode ser entendido a partir da concepção monoteísta da tradição judaico-cristã*. Sob o âmbito da mística comparada, o Tao se encontra mais próximo da definição de *Uno*[326]. Corroborando com este pensamento, Cooper (1984) salienta que o Tao é indefinível, inominável e inefável, sendo somente conhecido a partir da experiência de unidade mística. Sentir a vida e interagir com ela em harmonia, é a base da experiência do Tao.

Como nos diz Lao-Tsé: "[...] o Tao é aquele vazio, aquele ser divino que habita dentro de todos os seres. Ele manifesta-se, sem egoísmo, em cada ser humano, o que significa que vai estar na justa medida. Não excede nem falta." (LAO-TSÉ, 2023, p. 35). O Tao, na concepção de Um[327], permeia as trivialidades do cotidiano assim como, as mais elevadas expressões das potencialidades humanas. A partir de sua grandiosidade, o Tao se faz pequeno, e essa grandeza está além do pensamento lógico, "[...] podendo apenas ser expresso simbolicamente" (COOPER, 1999, p. XIV), e vivenciado somente pela experiência mística.

---

[326] A noção do Uno, advém da esfera da teologia negativa (apofática), tendo como um de seus principais representantes o filósofo Plotino (205-270 E.C), sendo influenciador de grandes nomes da mística como: Pseudo-Dionísio, Mestre Eckhart, São João da Cruz, dentre muitos outros (SOMMERMAN, 2021). Em uma definição breve sobre o Uno, o referido filósofo explicita: [...] o Uno é todas as coisas e nenhuma delas; a fonte de todas as coisas e nenhuma das coisas todas; todas as coisas são sua possessão. (PLOTINO, 1952 *apud* MARÇAL, 2013, p. 17). Esta sintética noção nos evidencia que o Uno *é a fonte de todas as coisas, é todas as coisas e nenhuma delas;* perspectiva próxima da concepção panenteísta presente na mística judaica do hassidismo. Nestes termos, salvaguardando as devidas divergências entre estas tradições, no taoísmo a Unidade primordial, isto é, o Tao não é tudo (pessoas, natureza, animais), mas *tudo* se encontra impregnado pelo Tao. Como está escrito em *Tao Te Ching*: "[...] todas as coisas devem a sua existência ao Tao e ele não as ignora. Realizada a obra, ele não considera como sua propriedade." (LAO TSÉ, 2023, p. 119). E quanto a posição apofática, Jean Cooper explicita que, o taoísmo emprega o *meio negativo*, devido a sua capacidade única de "[...] expressar o que está além do ser." (COOPER, 1984, p. 7).

[327] Segundo Jean Cooper, no taoísmo, "[...] o Um primordial transforma-se em Dois na criação, o Dois transforma-se em Três, e assim por diante em uma multiplicidade sempre crescente no reino dos fenômenos e da manifestação. Esta multiplicidade é chamada de *As Dez Mil Coisas*, 'Dez Mil' representando o incontável." (COOPER, 1999, p. XIV, grifo nosso).

Em sua obra *Místicos e mestres zen*, Thomas Merton aborda um capítulo específico sobre o taoísmo, no qual discorre sobre a necessidade da experiência mística para se *conhecer* o Tao, que em essência não pode ser descoberto em sua totalidade. Em outra terminologia:

> Todo o segredo da vida consiste na descoberta desse Tao que nunca pode ser descoberto. Essa descoberta não implica uma busca intelectual, mas uma mudança espiritual de todo o nosso ser. "Alcança-se" o Tao "tornando-se como" o Tao, agindo-se, em certo sentido, de acordo com o "Caminho" [Tao]. (MERTON, 2006, p. 81)

A descoberta do Tao, essa força vital que tudo permeia, preconiza uma disposição interior, um redirecionamento existencial que conduza o indivíduo ao caminho da mansidão e ao abandono de todo tipo de culto ao ego: materialismo, ostentação de títulos, dentre outras formas. Trilhar o Caminho é encontrar-se com a virtude (prática da bondade), fruto da sabedoria; pois o sábio no taoísmo é aquele que "[...] abarca a Unidade e torna-se um exemplo para o mundo." (LAO TSÉ, 2023, p. 85). O pessoa sábia, nada deseja para si, por isso as coisas chegam ao seu encontro. Pelo fato da cobiça não encontrar morada em seu coração, o sábio conquista a harmonia, pois sabe que uma vida baseada no egocentrismo só lhe trará infelicidade. Assim, somente seguindo o caminho da harmonia e da virtude, tornando-se igual ao Tao, a essência criadora, a pessoa poderá alcançar a Unidade.

Esta experiência de unidade entre o Tao e o mundo é retratado em variadas passagens de *Tao Te Ching*, sendo uma delas a seguinte: "[...] o vínculo entre o Tao e o mundo é comparável aos ribeiros que brotam das montanhas, e às aguas do vale que se entregam aos rios e aos mares." (LAO TSÉ, 2023, p. 114). O vínculo de unidade do Tao com o mundo diz respeito ao estabelecimento do senso de responsabilidade diante do todo, a fim de vencer o egoísmo. Mas para alcançar esta plenitude, o ser humano necessita à priori, estar em harmonia consigo mesmo, para assim, experienciar a unidade com o Tao. A fim de compreendermos satisfatoriamente o estado de plenitude existencial, devemos nos atentar à um princípio fundamental do taoísmo: a harmonia dos opostos, o *yin* e *yang.*

Yin e *yang* são duas forças opostas e inseparáveis, constituem o princípio fundamental do taoísmo: obtenção do equilíbrio e da harmonia interior que se manifesta no mundo exterior. Conforme nos elucida Jean Cooper:

> O taoísmo adota como religião um ponto de vista antes cosmológico do que teológico. Busca a força criativa da Natureza, e não uma força exterior, apartada da coisa a que dá origem. O místico taoísta, absorvido pela vastidão do cosmos e identificando-se com ele, sentia-se impregnado por todas as forças do próprio universo. Estas se manifestam através das Duas Grandes Forças, o *yin* e o *yang*, as formas alternantes da força criativa, tal como se manifesta no mundo; elas são a substância primordial na

> diferenciação: o *yin* sendo o físico, o emocional, o cerebral, a inércia, o quadrado; o *yang*, a inteligência, a energia, o espiritual, o círculo. (COOPER, 1999, p. 1-2).

Yin e *Yang* são dois opostos mas isto não significa que são antagonistas. Estar consciente deste fato é um passo decisivo para percorrer o *Caminho da virtude*. É preciso pontuar que, os opostos desempenham um papel fundamental na existência. Essa compreensão pode ser visualizada no campo dos relacionamentos intersubjetivos, no qual a interação com o outro, detentor de singularidades, nos coloca diante de duas situações possíveis: 1) conscientizar-nos sobre a necessidade de lidar com as diferenças, a fim de evoluirmos enquanto seres humanos; 2) retroceder a prisão do egocentrismo, na qual a única imagem que admiramos e valorizamos é o nosso reflexo. Enquanto formos prisioneiros do nosso ego, só estaremos dispostos à admirar as pessoas que pensam e que agem como nós. Então, na verdade, não admiramos esse outro, admiramos a nossa imagem refletida neste outro.

É preciso compreender que os elementos fogo e água, por exemplo, são opostos, e ainda assim necessários para a sobrevivência humana. Na concepção harmônica dos opostos, *yin* e *yang* devem ser compreendidos como forças distintas da natureza: um de caráter passivo e o outro de caráter ativo. "[...] O aspecto ativo pode ser representado pelo elemento do ar e do fogo, e o passivo, pela água e pela terra" (COOPER, 1999, p. 3). Quando utilizamos o fogo em harmonia, ele nos aquece do frio, mantendo nosso corpo na temperatura ideal; também nos auxilia na preparação dos alimentos, contribuindo com a subsistência do nosso corpo. No entanto, quando é utilizado sem sabedoria ou baseado na destrutividade, provoca incêndios florestais e urbanos, acarretando sofrimento para humanos e animais e, em alguns casos mais severos, provoca o aniquilamento da vidas. A questão é sempre manter o equilíbrio e a harmonia destes elementos, também chamado de *o meio feliz*, expresso na conhecida imagem do *yin* e *yang*[328].

Cabe ressaltar que os opostos possuem uma faceta paradoxal, ou seja, são complementares e cooperativos, por um lado e, mutuamente destrutivos e exclusivos do outro, contudo, não precisam ser antagônicos. Estas duas forças distintas da natureza podem ser boas ou más dependendo da forma como são canalizadas. Isto quer dizer que:

> O impulso, a força e o pensamento imprimidos em qualquer ação podem, dependendo do objetivo do esforço e da intenção, gerar o bem ou o mal, tanto para as pessoas que manipulam as energias como para aquelas às quais as energias são dirigidas. O impulso que o criminoso dá ao crime é o mesmo que a pessoa bem-intencionada aplica

[328] A harmonia dos opostos na tradição taoísta é representada iconograficamente através do círculo dividido em duas metades, representando o yin (escuro e negativo) e o yang (luminoso e positivo). Para uma complementação explicativa deste conceito, recomendamos a visualização do Anexo C.

> em ajudar os outros, diferenciando-se apenas quanto ao motivo e o objetivo. O ódio e o amor fazem uso das mesmas possibilidades e forças na humanidade. (COOPER, 1999, p. 7).

Como bem nos descreve Jean Cooper, as forças da natureza, presentes sob muitas formas, são neutras em sua essência. Assim, a forma como tais forças serão empregadas determinará um resultado singular. Se forem usadas com sabedoria servirão para o benefício das outras pessoas e da natureza, caso sejam utilizadas de modo desequilibrado, culminarão em infelicidades e mazelas. As ações, sejam elas boas ou más, impactam tanto as pessoas a quem foram dirigidas, quanto os praticantes. Para o taoísmo, toda ação reverberará em seu praticante, ele também *será tocado*. Sempre haverá sempre ressonâncias em tudo aquilo que fazemos. O amor e o ódio são manifestações distintas igualmente poderosas, que operam segundo o prisma da benevolência e da malevolência, respectivamente. Na tradição taoísta, a sabedoria se manifesta em *todo ato imbuído de amor ao mundo e na ruptura de ações baseadas na malevolência*[329] ou na autoglorificação.

A pessoa que é movida pelo equilíbrio é aquela que compreendeu que "[...] luz e sombra tem seus lugares naturais" (COOPER, 1999, p. 14), são opostos complementares da natureza, fazem parte da existência. Além da percepção dualística entre o bem e o mal, o taoísmo também evidencia um "[...] terceiro mediador: a ação desmotivada, a espontaneidade, em que se enfrenta uma situação sem reação positiva ou negativa, mas com total naturalidade." (COOPER, 1999, p. 7). O terceiro mediador, a ação espontânea, não significa uma abstenção da prática do bem ou das ações imbuídas de maldade, mas caracteriza uma nova percepção da realidade, é aquilo que se mantém entre as extremidades, *o meio*. O terceiro mediador capacita a pessoa a ver os acontecimentos da vida além do prisma do bem e do mal. Uma dada situação, pode parecer ruim na visão dicotômica, mas para aquele que a transcendeu, a mesma situação passa a ser compreendida de outra forma.

Alcançar essa visão intermediária é um desafio, principalmente para a *mente ocidental*, fortemente arraigada na visão dualística da realidade: é isto ou aquilo, é certo ou errado, é preto ou branco, bem ou mal. Segundo o taoísmo, a percepção dicotômica não nos possibilita ter uma visão global da vida. O intelectualismo é, em grande medida, responsável por esta visão dicotômica presente na psique da maioria das pessoas, dicotomia esta arraigada principalmente

[329] Apesar do taoísmo não possuir como foco a moralidade e a ética, como podemos verificar na tradição confucionista, fica claro que a essência mística taoísta assinalada por Lao-Tsé, apregoa um senso de justiça, de amor e de cuidado para com o mundo (MERTON, 2006, p. 78-80). Esta aproximação nos leva a consideração de que o taoísmo concebe o amor como a força que dignifica os seres, uma energia poderosa capaz de beneficiar a todos os que dela se nutrem. "[...] Na concepção taoísta, amar é ajudar os seres a caminharem em direção ao Uno, ao bem que lhes é próprio, mas sem manipulá-los por interesse." (GALVÃO, 2023, p. 136).

pela *paixão criada em torno das certezas*. "[...] O mundo ocidental nutre uma paixão fervorosa pela certeza; exige-se um enfoque 'positivo', um posicionamento positivo, uma atitude bem definida; entretanto, a vida e a Natureza estão cheias de incertezas." (COOPER, 1999, p. 8).

Para o taoísmo, *a análise lógica destrói a reação espontânea*[330], fator indispensável para o desenvolvimento de uma visão mais ampla, mais globalizada. A imagem global está além do espectro dos sentidos, pois os mesmos são limitados, reproduzem apenas uma quantidade e tipo limitado de fatos" (COOPER, 1999, p. 10). Erroneamente podemos inferir que, o taoísmo não atribui valor ao sentidos e à racionalidade, mas não é o caso. A referida tradição ressalta a importância e o valor dos sentidos (assim como da racionalidade e da lógica) para a vida humana e para a organização mental; mas é enfático na importância da ruptura a visão dicotômica, que impede o alcance da harmonia interior e exterior. Neste viés, o terceiro mediador é o responsável pelo equilíbrio da tensão entre as duas forças dualísticas, e esta tensão só é aplacada mediante a reconciliação na unidade.

Dito de outra maneira, o terceiro mediador é o elemento harmonizador dos opostos, ele é o responsável pelo equilíbrio. "[...] quando duas coisas são comparadas surgem os seus opostos e um terceiro elemento é criado. *No Tao Te Ching* esta noção é expressa da seguinte forma: 'Todas as coisas têm às costas a Sombra (*yin*) e à frente a Luz (*yang*) e são harmonizadas pelo Sopro imaterial (*chi*[331])". (COOPER, 1999, p. 92). Em termos sintéticos, a harmonização dos opostos é concretizada na unidade, o que nos leva ao conceito de experiência mística no taoísmo. Entretanto, *deixar-se perder na Unidade*, encontrar-se com o Tao, demanda da pessoa a entrega do eu, fruto da sabedoria taoísta conhecida como *wu-wei*, o princípio da não-ação.

Em sua obra *Wu-wei: a arte de viver o Tao*, o escritor alemão Theo Fisher (1931-2013), ressalta que este *não-agir* não é sinônimo de indiferença, pelo contrário, representa a conquista da sabedoria de seguir o fluxo da vida, é em outras palavras, a arte de fazer a coisa certa na hora certa (FISHER, 1999). Em concordância com esta breve definição, Cooper (1984) nos aclara que *wu-wei* pode ser traduzido como não-ação, para evitar a conotação de *laissez-fair*, é preferível defini-lo como *não-interferência* ou *deixar estar*. *Wu-wei* possui diferentes camadas ou níveis, concernentes ao amadurecimento do indivíduo que segue o Caminho (Tao).

---

[330] A premissa da *reação espontânea* foi assimilada pelo zen budismo na prática dos famosos *koans*. De modo simplificado, os *koans* podem ser designados como enigmas que os mestres zen propõem aos seus discípulos, a fim de auxiliar o processo de *satori* (iluminação). O subtópico 3.4.1 tratará deste tema com maior profundidade.

[331] Segundo Kushner (1988), "[...] na mentalidade oriental, existe a crença numa força que os japoneses chamam de *ki* e os chineses de *chi*. O ki pode ser descrito como a força propulsora básica do Universo, a energia universal da qual toda matéria e toda a vida são feitas. Ela é também a força propulsora que se esconde por trás da consciência, sendo por esta razão frequentemente chamada de 'energia psicofísica'." (KUSHNER, 1988, p. 109-110).

O primeiro nível, é descrito como a política da naturalidade, que visa evitar o conflito, "[...] tanto a nível individual como em escala nacional, permitindo o máximo de liberdade individual e compreensão da visão dos outros." (COOPER, 1984, p. 85). No segundo nível, *wu-wei* preconiza o desprendimento do eu, o abandono do ego, ou seja, se vincula à ruptura com a vida pautada pelo egoísmo. O terceiro nível é o:

> [...] plano mais elevado, [*wu-wei*] é a ausência de desejo, a ausência de paixão, que leva automaticamente à liberação das tensões, além de fomentar a realização. Via de regra, a ação é o resultado do trabalho incessante, muitas vezes febril, da mente tomada pelos desejos, fantasias, e pela improdutiva reflexão sobre problemas que, como os desejos, são criados pelo próprio eu e centrados nele. Os problemas são resolvidos (o que significa literalmente dissolvidos) quando as tensões se amenizam, e a pessoa é capaz de compreender a verdadeira natureza de uma coisa, e consequentemente de se tranquilizar em relação a ela. (COOPER, 1984, p. 85-86).

Como bem nos esclarece o fragmento anterior, o *wu-wei* é a ruptura da ação motivada, sua essência é a espontaneidade. *Wu-wei* é a arte de viver com calma, evitando interferências desnecessárias no curso da vida. Isto no entanto não se coaduna com uma postura existencial de resignação sagrada, mas de uma passividade criativa. A compreensão da *verdadeira natureza de uma coisa*, está interligada ao princípio da harmonização com o Tao, com o sopro da vida que nos toca a cada momento de nossa existência. Viver sob a arte do *wu-wei* é desprender-se da agitação contemporânea que sempre exige uma resposta imediata, uma ação desenfreada ou mediada pela racionalização exacerbada. Um mente inquieta e agitada não pode compreender o *wu-wei*, pois se encontra em desequilíbrio; toda "[...] ação deve ser reservada às circunstâncias adequadas." (COOPER, 1984, p. 87).

A *arte do não-agir* não significa inação ou inércia completa, mas agir com assertividade e espontaneidade. *Wu-wei* é a não-atividade produtiva, pois sua *ação* é baseada na máxima: *o momento certo na hora certa*, é o fluir despretensioso de uma vida que já não é comandada pelos desejos e ânsias que aprisionam. Como nos salienta, o escritor brasileiro Luis Carlos Lisboa em seu ensaio: *O não-agir num mundo que só conhece a ação*: [...] o *wu-wei* ou não-ação foi comparado aos galhos esguios das árvores que cobertos de neve curvam-se até o chão. Em vez de se oporem ao peso que os oprime, cedem à pressão para não se partirem. Depositada junto à raiz, a neve liberta os galhos." (LISBOA, 2020, p. 17).

A arte do não-agir representa a sabedoria da aceitação da vida e de nossas limitações enquanto seres humanos. Não somos capazes de alterar certos eventos da vida, assim como não podemos evitar a finitude de nosso invólucro corpóreo. A mente irrequieta não possibilita a pessoa viver em paz um minuto sequer, isto é o sinal de desintegração com o Tao, com a vida,

consigo mesma. Uma mente movida desprovida de tranquilidade leva à uma existência permeada pelo caos, gerando também inúmeros conflitos intersubjetivos. O indivíduo que não aplaca os seus desejos, controlando a sua mente com a sabedoria proveniente do *wu-wei* é semelhante ao *arqueiro sem concentração*, cujas flechas não atingem o alvo com precisão. Quando se encontra extremamente preocupado com a *técnica correta*, o arqueiro não consegue estirar *o arco de forma espiritual*, imbuído de *kiai*, a energia espiritual (KUSNHER, 1988, p. 129). Isto significa que, ele não assimilou o *wu-wei* na arte do *kyudô* (arte zen da arquearia): sua postura e seus movimentos devem ser semelhantes à água, "[...] que a tudo se adapta porque a tudo se submete." (HERRIGEL, 1983, p. 37).

Wu-wei é uma arte que integra o cotidiano, um tipo de vivência acolhida pelo budismo zen sob o estado mental de *mushin*[332], também chamado de *não-mente* por D. T. Suzuki. Nas palavras poéticas de Jean Cooper, *wu-wei* "[...] é a aceitação calma da vida no mundo tal como ela se apresenta e é, esperando pela época e estação, nunca forçando uma situação, mas permitindo que ela se resolva a seu tempo e de acordo com sua natureza." (COOPER, 1984, p. 86). Esta arte do não-agir tem como fundamento a passividade criativa: *é preciso romper com a necessidade alucinada de dominar os eventos da vida*. *Wu-wei* é a sabedoria que enaltece à abertura para vida, abertura pautada pela não imposição ao curso da vida. Para o taoísmo, assim como as águas de um rio que, se movimentam com passividade e alcançam grandes distâncias, o mesmo deve ocorrer em nossa interioridade. Não é pelo imposição que conquistamos a harmonia interior, mas sim, pelo deixar fluir. O *wu-wei* é o caminho da tranquilidade, da temperança, como nos lembra o sábio Chuang Tzu: a não-ação é a disposição existencial para a não-violência (CHUANG TZU, 1992).

A não-violência no contexto taoísta, e mais especificamente atrelada a sabedoria do *wu-wei*, está balizada nos ensinamentos de Lao-Tsé, posteriormente aprofundados por seu discípulo Chuang Tzu (WATTS, 1995b, p. 109-114). Em variadas máximas do *Tao Te Ching*, atitudes realizadas mediante a força (no sentido de imposição) são vistas como contrárias a arte do *wu-wei*, pois não se encontram imbuídas de fluidez e de suavidade. Dito de outra forma: "[...] a fraqueza vence a força, a suavidade vence a dureza" (LAO-TSÉ, 2023, p. 253). Para o taoísmo,

[332] O termo *mushin* deriva de *mu* (vazio ou nulo) e shin que corresponde à mente. "[...] Suzuki descreve o *mushin* como um estado em que se está inconscientemente cônscio ou conscientemente inconsciente." (KUSHNER, 1988, p. 53). Noutras palavras o *mushin* é um estado mental que não pode ser alcançado através da razão; é uma estágio psíquico em que não há distrações derivadas de pensamentos ilusórios. Atingir o *mushin* significa: desapegar de tudo que nos impede de concentrar profundamente no aqui e agora e, em tudo o que há em nosso entorno.

a harmonia e o equilíbrio existencial só podem ser alcançados mediante um contato pautado pela serenidade e pelo amor.

O ódio e a opressão são indícios que a pessoa se encontra em uma espiral destrutiva, um ciclo nocivo que a afasta da alegria de viver. A violência dirigida ao outro deve ser entendida como um veneno que corrói aquele que a prática. Pelo fato de não se encontrar em harmonia com o Tao, a pessoa violenta não consegue encontrar a paz interior, muito menos alcança uma vida permeada pela felicidade. O aforismo 42 de *Tao Te Ching* exorta: [...] os fortes não morrem de morte natural." (LAO-TSÉ, 2023, p. 152). Os *fortes*, no contexto taoísta, simbolizam as pessoas que desejam *modificar, dominar e impor* as suas vontades aos outros e à natureza. Esse tipo de pessoa ainda não se libertou de seus desejos egoístas, e por esta razão, encontra-se em desequilíbrio com o Tao, gerando um *karma* negativo para si mesmo.

Ainda tratando dos *frutos amargos* oriundos da violência, cabe evidenciar outro dito atribuído à Lao-Tsé: "[...] Mostre-me um homem violento que tenha tido um final feliz e eu o tomarei por meu mestre" (LAO-TSÉ *apud* COOPER, 1984, p. 90) e ainda: "[...] o homem de valor procura sempre a decisão e não se dispersa. Ele jamais procura conquistar por meio da força." (LAO-TSÉ, 2023, p. 105). Este é o caminho da harmonização, da não-ação pautada pela serenidade, pelo diálogo pautado pelo respeito e amorosidade. Em termos simbólicos, o contato com o outro e com o mundo, deve possuir a fluidez da água, pois "[...] a virtude da água consiste em beneficiar todos os seres, sem conflito." (LAO-TSÉ, 2023, p. 44).

Na arte do *wu-wei*, a não-violência não é sinônimo de covardia, mas de coragem para suprimir e superar esta tendência destrutiva:

> [...] Ela [a não-violência] possui forças de sustentação, em oposição às qualidades de desintegração e dissipação da violência. A ocorrência da violência em qualquer uma de suas manifestações também é sintoma de um colapso ou na sociedade ou no indivíduo, seja ela um crime internacional cometido por nações, como ocorre nas guerras, seja ela a violência a nível pessoal. (COOPER, 1984, p. 91)

A violência de nível nacional (nos casos de guerras entre nações distintas) em sua grande parcela, deriva-se do desejo pernicioso do poder e da posse. As guerras quase sempre se originam de conflitos orquestrados por *pessoas de mentes desequilibradas e violentas* (nível pessoal), que almejam a obtenção de algum benefício (recursos materiais/naturais; ampliação, anexação ou ocupação de territórios, dentre outros) proveniente da nação inimiga. Por esta razão, a sabedoria de Lao-Tsé circunscrita em *Tao Te Ching*, em variadas ocasiões refere-se a necessidade de romper com esta atitude violenta para com o outro. A guerra é a violência em larga escala, fabricada por pessoas frias, rígidas, destrutivas e afastadas do estado de harmonia

com o todo. São rígidas porque estão mortas em vida; a fluidez é a característica daqueles que não vivem só para si mesmos.

Ao tratar sobre as penúrias da guerra, o Velho Mestre nos brinda com uma valiosa ponderação: "[...] quando dois exércitos se confrontam em batalha, *vence o que sofre por estar em guerra*." (LAO-TSÉ, 2023, P. 231, grifo nosso). Esta máxima alude a ideia de que, *na guerra nunca existem vencedores*! Essa afirmação se sustenta mediante a análise da destruição, das inúmeras mortes e dos sofrimentos advindos da guerra. O líder de uma nação que se alegra ao vencer uma guerra, é aquele que se encontra afastado do princípio criador da vida, é aquele que se perdeu em meio à escuridão da violência.

A arte do *wu-wei* não somente apregoa a não-violência, mas também o pagamento do mal com o bem. Para Lao-Tsé, a pessoa sábia possui o discernimento que o mal é a ausência do bem, portanto, sua atitude é direcionada a harmonizar estes opostos. Assim, "[...] uma vez identificada com e unida ao resto da criação, a violência se torna absurda e impossível, pois o indivíduo chega à conclusão de que prejudicar ou ferir alguém significa prejudicar e ferir a si próprio." (COOPER, 1984, p. 92). A violência não é outra coisa senão, um desequilíbrio com o mundo, que por sua vez, leva a pessoa à uma vida marcada por conflitos interiores e infelicidade. A fim de romper com esta paradigma existencial, o indivíduo deve buscar a harmonização com o Tao, atitude que nos direciona ao conceito da mística taoísta.

Como bem nos afirma Jean Cooper, a experiência mística fornece ao místico uma nova forma de ver e de compreender o mundo, é um tipo de "[...] visão que transforma toda a compreensão e a visão do mundo, elevando-as àquele nível mais alto." (COOPER, 1999, p. 16). A mística taoísta, como nos adverte Jean Cooper, está intrinsicamente conectada à experiência de união com o Tao, cujo fruto é a paz interior que encontra morada no âmago do ser, libertando a pessoa do isolamento do ego. É por intermédio dessa unicidade que a pessoa *abre os seus olhos* para contemplar a Unidade Primordial, da qual todas as coisas foram criadas.

Em sua obra *Wu-wei: a sabedoria do não agir*, o estudioso do taoísmo Henri Borel (1869-1933) nos aponta a premissa mística de que todas as coisas originaram-se do Tao. A partir de seu conto, desenvolvido na forma de diálogo entre um mestre chinês taoísta e um jovem ocidental, Borel (2020) exprime de forma poética a essência mística da unidade do Tao:

> As árvores, as flores, os pássaros provêm do Tao. O oceano, o deserto, os montes a ele devem sua existência. O dia, a noite, as estações, a vida e a morte nele têm origem. Tudo, enfim, e também a própria existência. Os universos perecem, os oceanos evaporam-se na eternidade. Um homem surge das trevas, sorri por um instante ao clarão da existência que o envolve, e logo desaparece. O Tao está presente em todas essas mudanças. Tua alma, em essência, é o Tao. (BOREL, 2020, p. 31)

No taoísmo, o místico é a pessoa que transcendeu a dicotomia dos opostos e os unificou. O caminho místico taoísta está amparado por um estado mental unificado com a esfera espiritual, união esta que proporciona uma genuína transformação interior. Entretanto, para entrar em contato com o Tao que habita em seu interior, a pessoa precisa afastar-se dos valores socioculturais egocêntricos enraizados em sua psique. Caso o indivíduo não se desvincule do apego e da necessidade de interferir desnecessariamente no curso da vida, o Tao em seu interior permanecerá oculto. Como nos aponta Thomas Merton, "[...] a conquista do Tao é impossível sem uma total transformação, uma mudança no coração, que o cristianismo chama de metanóia." (MERTON, 2006, p. 56).

A experiência mística no taoísmo demanda uma disposição interior, uma sabedoria de viver baseada na compreensão de que, a desarmonia advinda da prática do mal (violência, cobiça, egoísmo) gera um ciclo de sofrimento, o qual, só é cessado e unificado com o amor e com o altruísmo. O amor e o altruísmo são os antídotos espirituais que combatem os *venenos* que corrompem a alma do humano. Esta *mudança do coração*, imbuída de amor e altruísmo, é uma experiência na qual só os sábios alcançam, noção que nos leva ao último aspecto do taoísmo contemplado no escopo deste tópico: o valor da sabedoria.

Ao termos tratado de aspectos referentes a importância da espontaneidade – essência do *wu-wei* – e da harmonia entre o ser humano e a natureza, nos resta evidenciar a importância da figura do sábio no taoísmo, que é a pessoa que incorporou em sua existência o princípio da não-interferência (*wu-wei*) e vive em harmonia com o todo. O sábio, de acordo com os ensinamentos taoístas, é aquele que nada busca para si mesmo, "[...] ele abarca a Unidade e torna-se um exemplo para o mundo. Ele não pretende brilhar; por isso alcança a iluminação. Ele não quer ser nada; por isso será magnifico. Não procura fama; mas realiza obras." (LAO-TSÉ, 2022, p. 85). Pelo fato de nada buscar para si, o sábio encontra a serenidade e a plenitude existencial, pois a ausência de desejo produz um estado de paz interior, que reverbera no mundo. A pessoa sábia, como nos ensina Lao-Tsé, possui uma vontade de ensinar as outras pessoas (que ainda se encontram no estado de não-conhecimento e de não-unidade com o Tao) o caminho o do bem (GALVÃO, 2022, p. 101).

No taoísmo, o cultivo da sabedoria é o caminho da virtude, é a passagem que nos possibilita romper com os grilhões do egocentrismo e da violência; ser sábio significa assumir uma postura existencial de valorização daquilo que não morre e que não pode ser destruído, a saber, a bondade e a compaixão. A indissociabilidade entre a figura do sábio e a vivência altruísta é aludida belamente pelo Velho Mestre em *Tao Te Ching*:

> O Céu é eterno, a Terra permanece. *São permanentes e eternos porque não vivem para si mesmos*. E isso faz com que vivam eternamente. O sábio também é assim: Ele surge em primeiro plano porque menospreza o seu eu. Renunciando o seu eu, a sua essência é mantida. Não é assim? Ele torna-se perfeito por não querer nada para si. (LAO-TSÉ, 2022, p. 41, grifo nosso).

Na tradição taoísta, o sábio é aquele que não vive para si mesmo, a sua alegria de viver está embasada em sua disposição para servir, ele é apenas um *mensageiro do Tao* e, o sábio não deseja honrarias pois sabe que o *status* e a vaidade advinda dela, conduz à desarmonia. Por esta razão, o sábio não se apega a nada: *o apego ocasiona a perda das grandes coisas.* E o que são as grandes coisas? São os tesouros interiores, as joias que os ladrões não podem roubar, pois estão localizadas em uma dimensão inalcançável do plano material onde jaz a fonte de sua bondade: o seu coração amoroso.

A sabedoria é uma conquista alcançada pela pessoa que lutou bravamente com o seu pequeno eu e saiu vitoriosa. Os frutos de uma existência não-orientada pelo egocentrismo são: a serenidade, a paz interior, alegria de viver e a vontade de promover o bem na vida de outras pessoas. Na tradição taoísta, a pessoa sábia é aquela que adquiriu uma consciência cósmica e, por esta razão, o seu coração não é um recinto exclusivo para a sua família e amigos. Em outras palavras: "[...] o sábio vive no mundo com tranquilidade, e abre totalmente o seu coração para o mundo, Todos olham para ele com respeito e o escutam; e o sábio recebe a todos como seus filhos." (LAO-TSÉ, 2022, p. 170). Por não querer nada para si, o sábio se torna um afortunado, nada lhe falta, a sua sobrevivência é garantida pelo bem que dissemina. Assim como o amor, a bondade é uma energia autorrenovadora, provocando transformações em cada ser que por ela é tocado.

As pessoas escutam o sábio com atenção pois sabem que suas palavras são condizentes com as suas ações, o seu discurso não é vazio pois se encontra balizado na práxis. Além disso, ao ensinar o sábio preza pela humildade e pela simplicidade, de modo a não anular/constranger as outras pessoas. "[...] Quem se consagra ao Tao diminui, dia após dia. Vai diminuindo sempre, até alcançar a não-ação [*wu-wei*]" (LAO-TSÉ, 2022, p. 168). Esta *diminuição* nada tem a ver com o complexo de inferioridade[333], mas sim com a postura de humildade. O sábio é cônscio

[333] Em sua obra The Science of Living (*A ciência da vida*) publicada originalmente em 1929, o psicanalista neofreudiano Alfred Adler (1870-1937), sublinha a distinção entre sentimento de inferioridade e o complexo de inferioridade. Em termos sucintos, o sentimento de inferioridade é inerente à condição humana e serve como impulso motivacional fundamental. Todavia, quando a pessoa não consegue lidar com o seu sentimento de inferioridade origina-se daí o *complexo de inferioridade* (ADLER, [1929]/2022, p. 27-28). Para o autor, o complexo de inferioridade é uma condição patológica que impede o desenvolvimento psíquico do indivíduo, lhe impossibilitando uma existência saudável e harmoniosa com o mundo. Ainda segundo Adler (2022), as causas

de sua pequenez diante da grandiosidade do Tao, ocupando-se somente de transmitir a Sua mensagem.

Devido a sua disposição e abertura para com o mundo, o sábio vivencia a plenitude do não-ser (estado de não apego) e da não-ação (*wu-wei*), condição harmoniosa que lhe possibilita experienciar a Unidade Primordial, o Tao. Esta singular experiência promove no místico taoísta o senso de conexão com o universo e todas as suas forças:

> É o caminho da apreensão direta [que repudia o intelectualismo, não o intelecto, o moralismo, não a moralidade] e também um atalho para a Iluminação, ao "voo do Solitário ao Solitário". [...] É o entendimento da harmonia cósmica, a expansão do ser até que ele abrace o todo e se funda com ele, ao mesmo tempo que o contenha. (COOPER, 1999, p. 99).

A experiência mística taoísta é antes de tudo, uma experiência de comunhão com a Unidade Primordial, que reverbera no amor e no cuidado para com o mundo. A harmonia cósmica é uma comunhão com o Tao, comunhão esta que nos possibilita uma profunda compreensão de nosso papel no mundo, de que nossas ações geram energias positivas ou negativas, afetando tudo o que está em nossa volta. Devido a esta percepção transcendental, o místico taoísta se pauta pelo caminho do meio (*yin e yang*), propagando a não-violência e pagando o mal com o bem. Sua meta é propiciar a todos aqueles que buscam, a experiência que ele mesmo vivenciou: *ser um com o Princípio eterno, do qual tudo se originou.*

A partir elementos de interface entre o taoísmo e o zen budismo tratadas neste tópico (a harmonia entre o ser humano e o mundo [*yin e yang*]; a arte do *wu-wei* [não-interferência]; o valor da sabedoria), cale resumir os pontos de convergência entre estas duas tradições. Primeiramente, tanto o taoísmo quando o zen budismo são tradições não-teístas, elas sustentam que "[...] Deus, o Tao, ou o Nirvana estão além do pensamento conceitual; ambas desencorajam a especulação e o 'pensamento discursivo'." (COOPER, 1999, p. 138). Dessa forma, tanto na experiência mística taoísta quanto na iluminação zen budista, o *satori*, ocorre o abandono à quaisquer tipos de agarramento lógico e discursivo; como nos diz o filósofo zen budista Daisetz Suzuki: "[...] a experiência pessoal é tudo no zen" (SUZUKI, 1961, p. 31); vivência esta baseada no contato íntimo de nosso ser, desprovida da racionalização.

A vivência do *aqui e agora* é outra similaridade compartilhada entre o taoísmo e o zen budismo. Esta condição mental e existencial baseia-se na plenitude do momento presente, "[...]

---

do complexo de inferioridade estão atreladas à três grupos: 1) a influência desfavorável do meio; 2) deficiência física ou psíquica/neurológica e, 3) anomalia extravagante (má formação biológica, marcas de nascença, dentre outras).

sem apego ou retorno ao passado morto, sem discussão ou especulação em torno de um futuro, vendo apenas a natureza presente das coisas." (COOPER, 1999, p. 138). Quando a pessoa volta os seus pensamentos para o passado, ela retorna ao *reino das certezas*, daquilo que já foi vivido e experimentado. O passado é o tempo daquilo que já se foi, que não pode ser alterado e, por esta razão, quem *vive no passado se perde no agora*! Viver no passado é uma forma de regressão e não deve ser confundida com o resgate de memórias felizes e de aprendizagens valiosas colhidas em momentos ulteriores. De modo similar, a pessoa que dirige seus pensamentos para o futuro de maneira ansiosa, perde o valor imprescindível das escolhas e atitudes assertivas do agora. Quando vivemos no *aqui e agora*, deixamos de ser figurantes de nossa própria vida e, nos tornamos protagonistas plenamente despertos.

Por fim, resta sublinhar o valor da simplicidade, virtude importante tanto para o taoísmo como para o zen. A simplicidade é uma das principais características do sábio taoísta e seu equivalente no zen: *o homem sem títulos* ou *o iluminado*. O homem sem títulos é aquele que encarna a sabedoria de Buda, na qual o maior ensinamento se concentra nas ações do dia a dia. A virtude da simplicidade está interligada à outro aspecto de suma importância: a espontaneidade. No taoísmo verificamos a arte do *wu-wei* (não-agir) e no zen o estado de *mushin* (não-mente). O *mushin* possibilita a experiência imediata de concentrar no aqui e agora.

Como bem nos esclarece Jean Cooper, a espontaneidade é a condição essencial para uma vida em harmonia com a natureza (*yin e yang*) e também fundamental para alcançar o *satori* (COOPER, 1999, p. 141). No zen budismo, a prática dos *koans* (enigmas criados pelos mestres zen) visava despertar o monge/aprendiz zen ao caminho do despertar. Ao responder ao enigma do mestre, o discípulo zen não deve se ater a racionalização, sua resposta deve ser espontânea e instantânea. E isto tem um objetivo no zen: coibir a intervenção da mente racional e seu repertório de conceitos. A utilização dos *koans* é uma das principais características do zen, sendo uma prática singular desta corrente budista. O *koan* é o enigma que aproxima o monge zen de seu despertar súbito, assim como o clarão de um relâmpago, toda a existência passa a ser contemplada subitamente sob uma nova luz.

Dando continuidade ao escopo de nosso capítulo, após as devidas elucidações sobre os aspectos que exerceram influência na constituição da *Doutrina do Coração de Buda*, (abarcando os ensinamentos de Buda e os elementos evidenciados do budismo mahayana e do taoísmo), o próximo tópico se destinará à uma breve introdução do zen budismo, evidenciando a sua perspectiva mística e os seus principais elementos constitutivos, dentre eles: o *koan*, o *zazen* e o *satori*.

3.4 A verdade que jaz em nosso ser interior[334]: breve introdução ao zen budismo

Segundo o filósofo japonês D. T. Suzuki (1870-1966), o zen budismo (*Ch'an* em chinês transliterado), enquanto uma das ramificações do budismo, foi originalmente desenvolvido pelo primeiro patriarca conhecido como Bodhidharma[335], no século VI na China (SUZUKI, 1960, p. 104). Sobre a figura do primeiro patriarca do zen budismo, Alan Watts explicita:

> [...] A história tradicional que a escola zen refere quanto à sua própria origem é que Bodhidharma chegou a Cantão [cidade da república popular da China], vindo da Índia, por volta do ano 520, e se dirigiu à corte do Imperador Wu de Liang, um entusiástico protetor do Budismo. Contudo, a doutrina de Bodhidharma e o seu comportamento abrupto não agradaram o imperador, pelo que o monge se retirou, durante alguns anos, para um mosteiro no Estado de Wei, e aí passou o tempo "contemplando a parede" até que, por fim, encontrou um discípulo com as condições necessárias, Hui-k'o [também grafado como Huike], que veio a ser, mais tarde, o segundo patriarca do zen na China. (WATTS, 1979, p. 109).

O encontro entre Bodhidharma e o imperador Wu é uma das passagens mais lembradas nas estórias zen[336]. O imperador Wu era um seguidor entusiástico da doutrina budista, tradição esta que havia chegado na China por volta do século I (E.C) (DINIZ, 2010, p. 99). Por ser um budista praticante e um estudioso de vários sutras do budismo mahayana, o imperador Wu, ao saber da presença de um grande mestre budista em suas terras, solicitou que Bodhidharma comparecesse em sua corte. O imperador acreditava que o seu encontro com o mestre budista seria um evento memorável, uma oportunidade única para ouvir os ensinamentos de um grande sábio. Todavia, para a surpresa do monarca, o mestre budista parecia desconhecer a sabedoria budista, mas isso foi a impressão deixada por Bodhidharma.

---

[334] Expressão utilizada por Suzuki em sua obra *Introdução ao zen budismo*, na qual o autor sinaliza que, as conquistas espirituais, segundo o zen, não se dão por meio de doutrinas, mas pela experiência pessoal do *satori* (iluminação). Isto é, a experiência zen visa abrir "[...] os olhos do homem para o grande mistério que diariamente é representado." (SUZUKI, 1961, p. 45).

[335] Bodhidharma (séc. VI) foi um monge budista, de origem *asiático persa central*, creditado como o primeiro patriarca chinês da corrente budista *ch'an* (*chán*), que posteriormente ficou conhecida no Japão como *zen*. O seu nome deriva do sânscrito: *Bodhi* (iluminação/despertar) e *dharma* (Lei universal/ensinamento); assim ele era conhecido o mestre do "*dharma* do despertar" em sânscrito. O texto mais antigo que menciona Bodhidharma é *O Registro dos Mosteiros Budistas de Luoyang*, que foi compilado em 547 (E. C.), por Yang Xuanzhi. O referido texto apresenta Bodhidharma como um taumaturgo capaz de feitos místicos. Essa visão pode ter desempenhado um papel em sua associação subsequente com as artes marciais e com o conhecimento esotérico (BODHIDHARMA..., 2023). Corroborando com Alan Watts, Suzuki evidencia que o "[...] zen budismo foi introduzido na China pelo monge indiano Bodhidharma durante a Dinastia do Norte e do Sul [420-589 E.C]." (SUZUKI, 1960, p. 104, tradução nossa). "[...] *zen buddhism was introduced to China by an Indian monk called Bodhidharma during the Shouth and North Dynasties*."

[336] Durante séculos, a tradição zen budista foi transmitida pela oralidade, diretamente do mestre para os seus discípulos. Valiosos ensinamentos do zen foram repassados mediante estórias, muitas delas focadas nas vivências dos primeiros patriarcas e seus discípulos. Posteriormente, de modo a preservar estes *tesouros* da oralidade zen, estas estórias foram transcritas em livros. Dentre as obras focadas em estórias zen, destacamos o livro: *A tigela e o bastão* de autoria do mestre zen Taisen Deshimaru (1914-1982).

A fim de elucidar este como se desenvolveu este encontro, vale citar o questionamento realizado pelo imperador Wu ao monge Bodhidharma:

> - Os sutras referem-se muito à mais alta e mais santa verdade, mas o que é ela, meu Reverendo Mestre?
> - Uma vasta vacuidade sem nela haver santidade – respondeu Bodhidharma.
> O Imperador:
> - Quem és tu, então, que estás diante de mim, se nada há de santo, nada há de alto na vasta vacuidade da verdade suprema?
> Bodhidharma:
> - Não sei, Majestade.
> O imperador não compreendeu o sentido dessa resposta, e Bodhidharma deixou-o e se retirou para o Norte. (SUZUKI, 1976a, p. 35).

No diálogo estabelecido entre o mestre budista o monarca chinês, podemos verificar uma das principais caraterísticas dos mestres zen: eles são *desconhecedores que conhecem* (SUZUKI, 1976a, p. 36). Isto significa que, a resposta "*não sei",* dada por Bodhidharma não significa desconhecimento, mas aquele tipo de resposta que não pode ser descrita por conceitos. Dito de outra forma, este *não sei* é a resposta oriunda do *conhecimento do não-saber*, que só pode ser acessado por via da experiência da vacuidade (*sunyata*). É preciso entregar-se ao *sunyata* para acessar o conhecimento transcendental, pautado pela espontaneidade. Era justamente este tipo de conhecimento que "[...] Bodhidharma queria que seu imperial amigo compreendesse" (SUZUKI, 1976a, p. 36): o conhecimento advindo da vacuidade. No zen budismo, vacuidade não é sinônimo de ausência, *sunyata é a vacuidade sólida que perpassa toda a existência*, "[...] ela traz em si infinitos raios de luz e absorve todas as multiplicidades que há neste mundo." (SUSUKI, 1976a, p. 41).

O *não sei* de Bodhidharma é pleno de significado, é transmissão do saber desprovido de palavras e conceituações. Por isto, quando um mestre zen (o *roshi*[337]), deseja enfatizar que a Realidade é vacuidade, ele fica imóvel, de braços cruzados. "[...] quando lhe fazem uma nova pergunta, sacode a planta de chá, ou afasta-se sem dizer uma palavra" (SUZUKI, 1976a, p. 41). Este tipo de resposta não se ampara em terminologias, mas na espontaneidade e na autenticidade de espírito, isto é, quando a pessoa se despojou de todos as suas conceptualizações em prol da experiência concreta.

---

[337] *Roshi e Dai-oshô (大和尚)* são títulos reservados aos Monges Titulares que tenham demonstrado, por sua prática e empenho, o merecimento. Na tradição Soto zen, é preciso que haja a recomendação de outro monge titular para que seja oficialmente reconhecido como digno de ser assim chamado. Na tradição Rinzai zen, quando o Monge recebe "Inka" (a conclusão do estudo sistemático de koans [enigmas zen] e a aprovação como professor do Dharma), passa a ser chamado de Roshi (COMO SE USA..., 2009).

A sabedoria do *não-saber* aludida no encontro de Bodhidharma com o imperador Wu, retrata um dos pilares do zen budismo: a essência do zen só pode ser alcançada quando a pessoa deixa de procurá-la. Esta atitude preconiza um rompimento com a dicotomia do sujeito-experiência, gerando um estado de unicidade com todas as coisas, este é o princípio de *sunyata* (vacuidade). Pelo fato de não ser dualística, *Sunyata* não possui oposto nem nada que se oponha. É em outras palavras, "[...] um estado espiritual e psicológico – o estado de não-fixação" (WATTS, 2022b, p. 35). A sabedoria zen é baseada na premissa da espontaneidade, da não-fixação na racionalização que sufoca e impede a experiência. Somente através da vacuidade, o indivíduo consegue aniquilar os impedimentos da mente, "[...] então ele se torna livre de todo o medo, coloca-se além do alcance da mudança e goza o Nirvana" (SUZUKI, 1961, p. 52).

Conforme nos aclara Alan Watts, o patriarca Bhodidharma foi o sucessor espiritual do principal discípulo de Buda, conhecido como Mahakassyapa. A tradição afirma que o conhecimento transmitido por Buda à Mahakassyapa foi repassado "[...] por meio de uma linhagem de patriarcas a Bodhidharma, que o levou para a China, onde continuou a ser passado de professor para professor." (WATTS, 2022b, p. 28). A guisa destes esclarecimentos, fica evidente que a história do zen budismo está intrinsecamente associada à figura de Mahakassyapa, que compreendeu profundamente o *dharma* de Buda, *sem a mediação de palavras*; algo que só pode ocorrer mediante o atingimento da *sabedoria transcendental* (*prajna*).

A fim de elucidar a ideia sobre a sabedoria transcendental, o filósofo brasileiro Faustino Teixeira sublinha que, a figura de Mahakashyapa está associada a um evento significativo, que se observa no seguinte fragmento:

> Trata-se do clássico ensinamento silencioso de Buda Shakyamuni no Pico do Abutre. Ali, naquele histórico lugar, ele girou a flor de Udumbara, sendo correspondido pelo sorriso de seu discípulo Mahakassyapa (DÔGEN ZENJI, 2005b). Sem necessitar de nenhum recurso verbal, o grande mestre utiliza-se do simples gesto de girar uma flor para transmitir seu ensinamento. Esse acontecimento simbólico vem colocado no início da transmissão da escola, que foi nomeada *ch'an* na China e zen no Japão. Esse ensinamento (*Dharma*) foi transmitido, como sublinha Dôgen, de patriarca a patriarca até chegar a Bodhidharma (470-532), considerado o iniciador da tradição *ch'an* na China. (DÔGEN ZENJI, 2005, *apud* TEIXEIRA, 2012, p. 706).

A partir do fragmento supracitado, podemos visualizar que, Mahakashyapa foi o único entre os discípulos de Buda que transcendeu o mundo permeado pela lógica e pela racionalização, ele apreendeu algo de muito profundo no gesto do mestre, um tipo de experiência em que as palavras simplesmente deixam de ter importância. Quando Buda percebeu o sorriso de seu discípulo, o Iluminado teve a convicção de que, uma ação por mais

simples que pareça, adquire uma outra conotação quando é contemplada com os olhos de um sábio. Isto fez com que Buda proferisse as seguintes palavras ao seu principal discípulo: "[...] Eu tenho *o tesouro mais precioso*, espiritual e transcendental que, neste momento, eu entrego a você, ó venerável Mahakashyapa." (GAUTAMA *apud* WATTS, 2022b, p. 28, grifo nosso).

O tesouro mais precioso o qual Buda se refere, é aquele que não pode ser tomado a força e, que não se encontra no âmbito mundano do apego e da cobiça. Este tesouro precioso *é o conhecimento que não pode ser descrito em palavras, mas somente através da experiência pessoal*. Este modo de transmissão do conhecimento é característico da tradição zen, ou seja, é um método que não se apoia nas escrituras sagradas budistas[338] (como ocorre em outras correntes do budismo). Noutros termos: no zen as escrituras possuem um papel secundário. "[...] Palavras não podem transmiti-lo [o conhecimento], assim como não se pode descrever cores para" (WATTS, 2022b, p. 28) uma pessoa desprovida de visão. O zen budismo se ampara em uma forma singular de transmissão do conhecimento "[...] que está além das escrituras; sem depender de palavras e letras; aponta diretamente a alma do homem; vê dentro da própria natureza do ser." (WATTS, 2022b, p. 28-29).

A transmissão da *verdade do zen*, expressão usada por Suzuki (1977, p. 47), refere-se a necessidade da desconstrução do pensamento lógico e conceitual a fim de se chegar ao núcleo da experiência do *satori*. Esta perspectiva, referente à forma de transmissão do zen, também é ressalta por Alan Watts em sua obra *O espírito do zen*. Na referida obra, o filósofo britânico explicita que:

> Assim como é impossível explicar a beleza de um pôr do sol a um homem cego de nascença, é impossível aos sábios encontrar palavras que transmitam sua sabedoria aos homens de menor compreensão. Pois a sabedoria dos sábios não está em seus ensina mentos; se assim fosse, qualquer um poderia se tornar sábio simplesmente pela leitura do *Bhagavad-Gita*, dos *Diálogos* de Platão ou das escrituras budistas. (WATTS, 2022a, p. 17).

A sabedoria não pode ser adquirida somente pela *letra*, o estudo das escrituras quando desprovido da experiência pessoal nada produz e nada revela, é como esperar colher frutos de uma árvore seca. De acordo com os mestres zen, devemos abandonar a racionalização conceitual, só assim poderemos compreender *o espírito do zen*. O espírito do zen, isto é sua

[338] Como nos alude Yogi Kharishnanda, as escrituras budistas são transcrições oriundas dos ensinamentos de Buda, que se encontram condensadas [...] em três livros ou coleções, chamados os cânones budistas (*Tripitakas*), cuja idade se pode fixar, de maneira geral, no século IV (E.C). O primeiro [livro] (*Vinaya Pitaka*), atribuído aos primeiros budistas, trata da disciplina da Ordem (*sangha*); o segundo (*Sutta Pitaka*) se refere às Pregações leigas, ou às regras para os sacerdotes e ascetas, e o terceiro (o *Abidhama*), condensa dissertações filosóficas e metafísicas, além de instruções a respeito da meditação (*dhyana*). (KHARISHNANDA, 2009, p. 9).

essência, só pode ser captada e vivenciada por intermédio de uma visão não-dualística da realidade, visão esta que possibilita a experiencia de iluminação, o *satori*. A tradição zen budista enfatiza que a sabedoria (*prajna*) não pode ser transmitida ou repassada de um mestre ao seu aprendiz. A sabedoria é uma virtude alcançada mediante uma disposição interior que reverbera no mundo exterior. O monge zen Shunmyo Masuno sinaliza que, diferentemente do conhecimento, o qual aprendemos na escola/universidade ou por conta própria (no caso das pessoas autodidatas), a sabedoria é a capacidade de expressar o saber na prática cotidiana. Ainda segundo o autor supracitado, cultivar o conhecimento e a sabedoria é uma atitude fundamental para a nossa existência. Sendo assim, manter o equilíbrio entre ambos é a base para uma vida serena (MASUNO, 2019, p. 119).

Assim, um vez que, a sabedoria não pode ser alcançada mediante o estudo das escrituras ou por intermédio dos ensinamentos de um professor, os mestres zen optaram por transmitir o zen através de uma *série de negativas,* que soam como paradoxais à uma mente estritamente pautada pelo intelectualismo. "[...] O zen sempre desejou captar o fato central da vida, o qual nunca poderá ser traduzido à mesa dissecadora do intelecto." (SUZUKI, 1961, p. 52). Como o silêncio absoluto não possibilita a transmissão do saber, os mestres zen recorrem à máximas e aforismos que, que visam desconstruir a lógica dualística de seus discípulos. Conforme nos explica o filósofo japonês:

> [...] os seus conceitos [do zen] aparentemente paradoxais não são artificialidades com a função de esconderem a si mesmos atrás de uma tela de obscuridade, mas simplesmente por não ser a língua humana um órgão adequado para expressar as mais profundas verdades do zen, que não podem ser sujeitas a uma exposição lógica. Elas devem ser experimentadas no recôndito mais oculto da alma, quando essas verdades se tornam pela primeira vez compreensíveis. [...] "O corvo é negro" – é uma expressão suficientemente simples, mas o zen protesta e diz: "o corvo não é negro". (SUZUKI, 1961, p. 31).

Quando analisadas sob um olhar extrínseco do contexto zen budista, as afirmativas "o corvo é negro" e "o corvo não é negro", revelam uma relação contraditória, paradoxal. Entretanto, a questão primordial do zen não é a afirmação ou a negação de algo, mas sim a capacidade contemplar e de absorver o mistério que envolve o mundo. Noutros termos, o zen não se preocupa com o dogmatismo das verdades absolutas que devem ser aceitas pelo seu praticante de modo inquestionável. O zen preconiza um processo de contínuo aprendizado pautado pela percepção de que cada ser no universo – plantas, animais, pessoas –. Isto é, o zen não se ampara na redução lógica, *mas na abertura experiencial*. E esta abertura experiencial

proporciona ao que dela participa, um senso de continuidade e de novidade, que pode ser vivido a cada amanhecer.

Para o zen budismo, quando afirmamos: *a neve é branca e o corvo é preto*, ainda nos encontramos presos à esfera do pensamento lógico e dualista; presos à ignorância que nos impede de experimentar a vida em sua profundidade. O rompimento da visão dualística do mundo, é o fruto do aperfeiçoamento espiritual, é o sinal de que a pessoa abriu os seus *olhos espirituais* (SUZUKI, 1977, p. 157) para um outra realidade na qual: "[...] a neve não é branca, o corvo não é negro, todavia cada um em si mesmo é branco ou é preto." (SUZUKI, 1961, p. 53). A negação proposta pelo zen, sustenta a ideia de que a verdade *advaita* jaz diante de nossos olhos, mas devido a cegueira mental/espiritual somos incapazes de contempla-la.

Como forma de combater esta cegueira mental, os mestres zen se utilizam o método conhecido como *mondo*[339]. "[...] O discípulo faz uma pergunta (*mon*) e o mestre responde (*do*), mas as vezes é ao contrário, e a resposta não se dá sempre em palavras. Pois esse perguntar e responder dá-se na região do pensamento concreto, e não da abstração e do raciocínio." (SUZUKI, 1977, p. 28). Mas qual é a finalidade do *mondo*? Seria uma forma de dizer o que é o Zen? A resposta é categórica: não! O mestre zen nada *ensina* ao seu discípulo, "[...] mas força-o a aprender por si mesmo" (WATTS, 1995a, p. 69). A ideia que o mestre zen *nada ensina* deve ser compreendida com profundidade: a transmissão do zen ocorre com a mediação do mestre, mas o saber é adquirido pela prática pessoal do discípulo.

Como forma de ilustrar esta forma peculiar de transmissão, vale mencionar a seguinte estorieta zen budista:

> Um monge jardineiro aproximou-se certa vez do mestre e manifestou-lhe o desejo de ser iluminado no zen. O mestre disse: "venha novamente quando não houver ninguém por perto, e eu lhe direi o que ele é". No dia seguinte, o monge chegou outra vez, observou que não havia ninguém perto e implorou-lhe para revelar o segredo. Disse o mestre: "Aproxime-se mais de mim", e o monge chegou mais perto dele. Disse então o mestre: "O zen é algo que não pode ser transmitido por palavras". (SUZUKI, 1977, p. 20).

A forma de transmissão do saber zen não é pela lógica, não demanda pensamentos racionalizados e divagações filosóficas; a corrente zen tem como seu pilar aquilo que a *mente comum* (pensamento convencional/racional) acusa de irracional ou de ilógico. É justamente isto que os mestre zen procuram suscitar em seus discípulos: fazer com que o muro da razão desabe,

[339] Método zen budista de perguntas e respostas rápidas cujo objetivo é "[...] quebrar as fronteiras do pensamento conceptual." (ISMAEL, 1983, p. 13). Geralmente as perguntas são formuladas pelos discípulos (ansiosos para descobrir a essência do zen) e direcionadas aos mestre zen. O mestre por sua vez, *responde sem responder* e, em algumas ocasiões faz um questionamento ao discípulo, de modo a dirimir a ênfase racionalista do jovem monge.

que o chão da lógica desapareça diante de seus pés. E porque os mestres zen adotam esta perspectiva ilógica? A resposta é: perguntas como o que é o zen, por exemplo, não podem ser respondidas com palavras, pois ultrapassa o modo racionalista da mente humana. Devemos ressaltar que, cada mestre zen utilizou formas singulares para transmitir as verdades do zen; alguns utilizavam-se de anedotas/estorietas enquanto outros chegavam até mesmo usar golpes físicos em seus discípulos.

Um caso curioso sobre este tema é tratado no diálogo entre o mestre zen Baso e o seu discípulo Suiryo, que certa vez o perguntou qual era a verdade do zen convertida pelo primeiro patriarca Bodhidharma. A resposta do mestre veio na forma de um golpe, que derrubou Suiryo, despertando-o para a verdade do zen. Quando ele restabeleceu seu equilíbrio, bateu as mãos, rindo alto e disse:

> "Que estranho! Todos os *samadis*, toda a profundidade inesgotável que aparece nos sutras são, de uma só vez reveladas no ponto de um único fio de cabelo!" Então ele faz uma reverência para o mestre e retira-se. Posteriormente, ele costumava disser: "Desde que experimentei o pontapé de Baso, não pude parar de rir." Quando lhe perguntavam qual era a verdade última do budismo, ele simplesmente esfregava as mãos e ria alto. (SUZUKI, 1977, p. 26).

Certos atos violentos como o descrito na trecho anterior, ocorreram como forma de resposta à indagações sobre o zen. Todavia, cabe ressaltar que nem todos os mestres se utilizavam dessa rude forma de transmissão, e nem todos que sofreram golpes despertaram para a verdade do zen. Também é possível evidenciar que a personalidade do mestre zen estava estritamente conectada com a sua forma de transmissão. Suiryo, por exemplo, não reproduziu a mesma conduta de Baso quando se tornou um mestre zen, pelo contrário, a sua forma de responder era através do riso e do esfregar das mãos.

Como nos enfatiza Alan Watts, devemos visualizar os mestres zen como pessoas limitadas, pois apesar de terem alcançado a iluminação, não conseguiram transcender a condição humana. "[...] Os mestres zen são perfeitamente humanos. Adoecem e morrem; conhecem a alegria e a dor; tem mau humor, ou qualquer outra pequena fraqueza de caráter, tal como qualquer pessoa." (WATTS, 1979, p. 196). Uma coisa é certa, o mestre zen sempre deixará uma forte impressão em seu discípulo e, só ele (o mestre) poderá atestar se o discípulo compreendeu satisfatoriamente o dharma, concedendo-lhe o *shiho*[340]. O tempo em que um discípulo recebe o seu *shiho* depende da progressão do mesmo na assimilação do *dharma*.

[340] O termo *shiho* designa a certificação concedida pelo mestre zen ao seu discípulo (DESHIMARU, 1995a, p. 17). É em outras palavras, um documento que certifica a aptidão do discípulo para suceder o seu mestre na transmissão do zen.

A premissa da transmissão do zen, também é exemplificada belamente pelo filósofo alemão Eugen Herrigel em sua renomada obra *A arte cavalheiresca do arqueiro zen.* Durante o seu treino de *kyudô,* Herrigel questionou o seu mestre sobre *algo* que sua mente não fora capaz de compreender, e daí segue um *mondo*:

> - "Como o disparo pode ocorrer, se não for eu que o fizer acontecer?" [Perguntou Herrigel]
> - "*Algo* dispara", respondeu-me.
> - Já ouvi essa resposta outras vezes. Modifico, pois, a pergunta: como posso esperar pelo disparo, esquecido de mim mesmo, se *eu* não posso estar presente?
> - "*Algo* permanece na tensão máxima". [exprimiu o mestre]
> - "E o que é esse *algo*?"
> - "Quando o senhor souber a resposta, não precisará mais de mim. E se eu lhe der alguma pista, poupando-o da experiência pessoal, serei o pior dos mestres, merecendo ser dispensado. Por isso não falemos mais! Pratiquemos!" [encerra-se o *mondo*]. (HERRIGEL, 1983, p. 63, grifos do autor).

O mondo entre Eugen Herrigel e o mestre zen Kenzo Awa, evoca o conceito taoísta do Sopro imaterial (*Ki*), assimilado pelo zen budismo. Quando o arqueiro zen se harmoniza com o Sopro imaterial, ele se torna um canal para a sua atuação. Uma vez harmonizado com o *Ki*, o arqueiro zen desenvolve uma força interior: o *kiai*, criando assim, "[...] condições para que o tiro se espiritualize." (HERRIGEL, 1983, p. 30). Porém, esta explicação não poderia ser ensinada pelo mestre Kenzo Awa, pois, uma vez convertida em palavras, a essência do *algo* se perderia. Isto quer dizer que, só é possível *algo* atingir o alvo, quando o arqueiro se encontra imbuído de *kiai*, também chamado de energia espiritual. Esta energia espiritual é perceptível à outras pessoas através da serenidade do corpo e do espírito daquele que se encontra harmonizado com o Sopro imaterial. "[...] A pessoa com *kiai* transmite a força da serenidade em tudo o que ela faz" (KUSHNER, 1988, p. 120) e, isso repercute em ações mais assertivas e em relacionamentos mais harmoniosos.

De acordo com o mestre zen Kenneth Kushner, para praticar a arte do *kyudô* [o Caminho do arco], a pessoa precisa entrar em contato com o seu *kiai*, só assim poderá realizar um *disparo espiritual*, cuja flecha atingirá o alvo certeiro (KUSHNER, 1988). O objetivo do *disparo espiritual* é o de atingir o próprio arqueiro, "[...] nesse momento mágico, ele se ilumina." (ISMAEL, 1983, p. 7). Atingir a si próprio, significa alcançar o *satori*, por intermédio de uma *arte zen*. As artes zen podem ser descritas como meios de interiorização do *dharma* (ensinamento), saber este que não pode ser repassado por palavras.

No Japão, os mestres zen inserem o sufixo *dô*[341] aos nomes das artes zen, enfatizando dessa maneira o *Caminho*, a estrada rumo ao despertar espiritual. Neste sentido:

> As artes zen podem ser chamadas de Caminhos e não se restringem às artes marciais; *kyudô* é o Caminho do arco; *kendô* é o Caminho da espada; *karate-dô* é o Caminho do punho desarmado; *shodô* é o Caminho da escrita (caligrafia espiritual); e *chadô* é o Caminho do chá (cerimônia do chá). (KUSHNER, 1988, p. 12).

As artes zen são Caminhos que possibilitam a transmissão do zen, principalmente às pessoas que não tiveram a oportunidade de trilhar o caminho do dharma desde a mocidade. Ocidentais que ansiavam compreender o *dharma* do zen eram instruídas à escolher e praticar algum desses Caminhos, que serviriam como uma forma de acessar a iluminação. Dentre os ocidentais que buscaram a iluminação espiritual no Oriente, vale destacar a figura do filósofo alemão Eugen Herrigel[342], que se dedicou ao Caminho do arco e, a sua esposa Gusty Herrigel cuja escolha foi o Caminho das flores, o *ikebana*[343]. Cada Caminho possui a sua riqueza espiritual e a sua singularidade, mas todos tem em comum o mesmo propósito: possibilitar ao aprendiz o despertar para uma nova visão do mundo. A diversidade dos Caminhos[344] ressaltam a importância da valorização das diferentes formas de se alcançar o *satori*. De modo similar, também devemos nos atentar às diferentes ramificações do zen budismo, cada qual sendo detentora de aspectos únicos.

Em termos gerais, as correntes que integram a Doutrina do Coração de Buda (o zen) se dividem em cinco ramificações principais, a saber: Hogen, Igyo, Unmon, Soto e Rinzai. "[...] Dessas cinco escolas, somente a da tradição Rinzai ganhou importante difusão na China. Duas delas tiveram boa penetração no Japão, a Rinzai – introduzida por Eisai (1141-1215) –, e a Soto, introduzida por Dogen." (TEIXEIRA, 2012, p. 706). Pode-se diferenciar estas duas escolas zen budistas (Soto e Rinzai) mediante as suas particularidades praxiológicas na condução do

---

[341] Segundo nos aclara Kushner (1988), o sufixo *dô* "[...] é um termo muito importante no Zen. É a tradução para o japonês da palavra chinesa 'Tao'." (KUSHNER, 1988, p. 12).

[342] Após concluir o seu doutorado em filosofia na Universidade de Heidelberg e ter dedicado parte de sua vida ao estudo da mística, Eugen Herrigel com a idade de trinta e nove anos, parte para o Japão (juntamente com a sua esposa Gusty) para lecionar na Universidade de Tohoku. Durante os seis anos que residiu na Terra do Sol Nascente, Eugen e Gusty se dedicaram às artes zen, a fim de alcançar o despertar espiritual (ISMAEL, 1983, p. 6). Cabe ressaltar, que ambos escreveram livros sobre as suas experiências com o zen, obras estas que foram prefaciadas pelo mestre Daisetz Teitaro Suzuki.

[343] Conforme pondera Gusty Herrigel, "[...] a palavra *ikebana*, cujo significado é 'colocar plantas vivas na água' inclui o voto de amar as flores como seres vivos, e de cuidar delas com bondade." (HERRIGEL, 2013, p. 106). Como se pode notar, o Caminho das flores ressalta um importante valor espiritual do zen: a nossa forma de interagir com a natureza deve ser suave e cuidadosa, *cada toque deve ser imbuído de amor*.

[344] Devido ao recorte sintético deste tópico, não iremos nos aprofundar nas peculiaridades das *artes zen*, para este fim, recomendamos a leitura das seguintes obras: *A arte cavalheiresca do arqueiro zen* de Eugen Herrigel; *O arqueiro zen e a arte de viver* de Kenneth Kushner; *O zen na arte da cerimônia das flores* de Gusty Herrigel e; *O zen na arte da cerimônia do chá* de Horst Hammitzch.

Caminho do zen. A escola Rinzai possui como uma de suas particularidades a ênfase na utilização dos chamados *koans*, enquanto a escola Soto direciona uma maior ênfase na meditação silenciosa. Entretanto, a este respeito, cabe frisar o comentário de monja Coen, mestra zen da escola Soto: "[...] na Soto zen, os *koans* não são geralmente utilizados de forma sistêmica, mas aleatoriamente, e apreciados por meio das obras de nossos fundadores japoneses [isto é, da escola Soto] – mestre Eihel Dogen (1200-1253) e mestre Keisan Jokin (1265-1325)." (COEN, 2019b, p. 9). O apontamento realizado por monja Coen, é de suma importância pois nos revela que a prática dos *koans* não é algo exclusivo da escola Rinzai; a diferença na utilização deste método entre as duas escolas – Rinzai e Soto – está atrelada ao enfoque dado ao *koan*.

Com o objetivo de analisar estas particularidades zen budistas, a seguir nortearemos o nosso estudo em dois subtópicos: o primeiro apresentará uma sucinta explicação sobre o método *Koan;* o segundo se destinará à elucidação da prática meditativa conhecida como *zazen*, ambas adotadas pelas escolas Rinzai e Soto.

3.4.1 Koan, o enigma zen: qual é o som de uma só mão?[345]

Na cultural oriental o silêncio revela-se como um dos grandes indícios da sabedoria de uma pessoa; em muitas ocasiões a quietude das palavras é preferível à fala desprovida de saber. Suzuki em seu livro *El zen en la cultura japonesa* (O zen na cultura japonesa), destaca a influência do zen budismo nos costumes do Japão (SUZUKI, 2014), elencando dentre: o amor à natureza e a *comunicação em silêncio*. A partir de sua singularidade, o zen destaca um importante meio de comunicação entre o mestre e o seu discípulo: a *transmissão de coração a coração*[346]. "[...] Os orientais pensam que o espírito do ensino só pode ser protegido da rigidez dogmática através de uma transmissão pessoal." (HERRIGEL, 2013, p. 35). Para um mestre repassar o seu saber para alguém, deveria haver "[...] *afinidade espiritual* entre ambos e, sobretudo, a comprovada habilidade do aluno aprender os ensinamentos do mestre de modo intuitivo." (HERRIGEL, 2013, p. 35, grifo nosso).

Por esta razão, quando tratamos do *koan*, estamos falando de um mestre que aceitou uma pessoa como seu discípulo (nem todos são aceitos), e diante deste pacto formalizado entre

[345] O *koan* conhecido como *uma mão*, foi desenvolvido por "[...] Hakuin, um dos grandes mestres zen, no século XVII, no Japão." (SUZUKI, 1977, p. 144).

[346] Máxima utilizada por Gusty Herrigel ao se referir ao processo de transmissão silenciosa das artes zen. Coração a coração é a metáfora para a sincronicidade espiritual entre o mestre zen e o seu discípulo. Somente quando há esse grau de afinidade uma arte zen pode ser compreendida em profundidade.

ambos, ocorre aquilo que os mestre zen chamam de o *verdadeiro ensinamento*, que só pode ser acessado através da própria experiência do discípulo. O mestre se coloca em uma posição de mediador, daquele que não fornece "[...] ao aluno conhecimentos pré-fabricados ou determinados truques, mas sim a intenção de despertar nele o dever de descobrir o espírito" (HERRIGEL, 2013, p. 37) do zen. Essa é a meta do *koan*, propiciar um mudança interior, cujo fruto é a extinção do pensamento lógico, um contexto em que, a espontaneidade se torna indispensável para a experiência zen.

O método *koan* surgiu como uma forma de auxiliar o discípulo zen budista, em sua peregrinação espiritual em busca do atingimento do *satori*. Dada a ideia de que, o "[...] *satori* não seja algo transmissível de uma pessoa a outra, isto é, ensinável por certos meios, orais ou escritos" (SUZUKI, 1977, p. 144) cada pessoa se torna responsável por esta conquista espiritual. A fim de facilitar o acesso à iluminação, os mestres zen mediante uma atitude bondade, sistematizaram o método *koan*. De forma literal, o termo *koan* significa um *documento público*, pelo qual:

> [...] se supõe que o mestre zen teste a profundidade do entendimento alcançado por seus discípulos. Mas, na prática, ele [o *koan*] lhes é dado presentemente como uma espécie de problema a ser resolvido. Se vamos a um mestre zen para estudar o zen, *ele mostrará uma das mãos para nós e exigirá que ouça o seu som*. É claro que nenhum som provém da mão, e até onde vai o nosso assim chamado senso comum não se pode ouvir qualquer som aqui. (SUZUKI, 1977, p. 144).

A meta do *koan* é justamente trabalhar com o desmantelamento do pensamento tradicional pautado na lógica. Um exemplo singular destes enigmas zen, é evidenciado no koan chamado *uma mão*. A premissa é: quando batemos palmas, um som é produzido. "[...] Que som é produzido quando batemos palmas com uma só mão?" (WATTS, 2022a, p. 70). A ideia do *som produzido de uma mão*, cria em nós um senso de perplexidade, de algo que é anormal ao pensamento convencional. E justamente este sentimento de estranheza provocado pelo *koan,* é o responsável pela gênese de uma meta espiritual: *desvendar o significado oculto desse enigma zen.* Assim, uma vez direcionado um *koan*, o discípulo se sente na obrigação de trazer luz sobre a sombra do desconhecimento, esse aclaramento por sua vez, conduz ao *satori*.

Retomando a ideia do *koan* de *uma mão,* devemos evidenciar que a resposta para este enigma preconiza disposição interior pautada pelo abandono da racionalização e do pensamento lógico. O mestre zen espera uma resposta que brote da espontaneidade e que revele *o espírito do zen*, que não pode ser concebido mera intelectualização. Para responder ao *koan*: Que som é produzido quando batemos palmas com uma só mão? O discípulo deve procurar a resposta

em sua interioridade: Afinal, de que som este *koan* está tratando? É o som do Universo? E a mão? De quem é essa mão? De um mestre zen, de um *bodhisattva*? De Buda? Sobre este *koan*, monja Coen nos aclara que, "[...] há praticantes que levam sete anos para responder a essa pergunta. Cabe ao mestre decidir quando realmente compreenderam e quando estão apenas nas cercanias do real." (COEN, 2019a, p. 144).

Neste ponto, evidenciamos a importância do mestre na aferição da interiorização do zen por parte do discípulo, é ele (o mestre) que certifica o entendimento do monge. Enquanto o discípulo não demonstra o desapego frente a sua argumentação conceitual, o *roshi* não concede a aprovação do referido *koan*. Nisto se fundamenta a prática dos koans: *fechar as portas da racionalização* (MYOBUN, 2023), a fim de abrir o acesso a uma parte da mente que não se limita à conceituação ao pensamento formal. O mestre zen não quer "[...] ouvir respostas filosóficas ou palavrosas. O *roshi* quer, sim, que lhe *mostrem*. Quer algo de concreto, uma prova sólida." (WATTS, 1979, p. 199-200). A fim de alcançar este objetivo, pautando-se pela espontaneidade e pelo esvaziamento do pensamento convencional:

> O estudante começa a apresentar "exemplos de realidade" tais como pedaços de rochas, folhas e ramos, gritos, gestos das mãos – toda e qualquer coisa que consiga imaginar. Mas tudo isto é categoricamente rejeitado até que o estudante, incapaz de imaginar mais seja o que for, é conduzido ao esgotamento da sua esperteza – altura em que, evidentemente, começa a entrar no caminho certo. "Sabe que não sabe". (WATTS, 1979, p. 200).

Como podemos compreender a partir do trecho supracitado, o *koan* visa provocar uma espécie de esgotamento intelectual, a fim de que, o discípulo desista de recorrer ao seu intelecto e assim, sinta o espírito do zen. Quanto tratamos sobre *o espírito do zen*, falamos sobretudo de liberdade espiritual. Por esta razão, o *espírito do zen* não pode ser contido e nem aprisionado em uma garrafa; ele se assemelha ao vento, que caso pudesse ser capturado, "[...] deixaria de ser vento." (WATTS, 2022a, p. 51). *Saber que não sabe* é o sinal de que o discípulo conseguiu – mediante um grande esforço mental e espiritual – romper os grilhões do pensamento intelectual. Em uma linguagem simbólica, para alcançar este estágio – de saber que nada sabe –, o discípulo teve que esvaziar a sua xícara (de todo conhecimento pregresso), para só assim, experimentar o *gosto do zen*.

No tocante às origens do *koan*, o filósofo Alan Watts explicita que a sua sistematização ocorreu na escola Lin-chi (Rinzai) do zen, sendo o uso destes enigmas uma das principais caraterísticas desta ramificação zen budista. "[...] O sistema *koan*, tal como hoje existem é em grande parte obra de Hakuin (1695-1768), um mestre brilhante e extremamente versátil que se

ocupou da sua sistematização." (WATTS, 1979, p. 194). Este método foi amplamente utilizado pelos mestres zen da tradição Rinzai, como forma de controlar e ultrapassar o processo de racionalização mental, visto no zen budismo como impedimento à realização espiritual de iluminação.

Apesar do sistema *koan* ter alcançado prestígio entre os adeptos da tradição Rinzai, os anais da história zen budista nos mostram que, esse método não foi poupado de críticas. Grande parte dos representantes da escola Soto[347] zen, consideravam o método *koan* uma prática *demasiadamente artificial*. Assim:

> Enquanto os defensores do *koan* [adeptos da escola Rinzai] usavam esta técnica como um meio para encorajar aquele irresistível 'sentimento de dúvida' (*i ching*) que consideravam essencial como requisito prévio para o *satori*, a Escola Soto argumentava que se prestaria com demasiada facilidade a essa busca do *satori* conduzindo a um afastamento do *satori*, ou – pior ainda – provocando o *satori* artificial. (WATTS, 1979, p. 133).

Sob a luz da sabedoria zen budista, não há uma escola que esteja certa e outra que esteja errada quanto à ênfase dos *koans*, pensar assim seria incorrer em dualidades (certo ou errado), concepção totalmente contrária a premissa *advaita* adotada pelo zen. A defesa enfática do uso do *koan* pela escola Rinzai e a crítica realizada pelo ramificação Soto, são simplesmente, pontos de vista diferentes sobre os meios de se atingir o *satori*. Essa divergência, no entanto, não deve ser compreendida como um antagonismo regido pela vaidade, mas sim como fruto da diversidade do zen budismo, um reflexo de sua riqueza espiritual.

Ainda no que tange à divergência entre estas duas escolas zen budistas, Coen (2019b) explicita que a tradição Soto não excluiu a utilidade dos *koans*. A diferença fundamental é que na tradição Soto, os *koans* não possuem um caráter sistemático, ou seja, os enigmas zen não são compreendidos como *ferramentas indispensáveis* para a súbita iluminação (COEN, 2019b, p. 111). Noutros termos, a utilização dos *koans* na escola Soto, está atrelada à uma complementação do saber zen, e não à uma prática imprescindível para a experiência do *satori*.

De acordo com Daisetz Teitaro Suzuki, um profundo admirador do método *koan*, este método de modo algum é superficial, pelo contrário, ele conduz o monge/discípulo à realidade da experiência zen. O *koan* não procura criar a ilusão do imediatismo, ou a iluminação inautêntica, que nada produz ou modifica. A essência genuína do *koan* é o de direcionar a visão

[347] Cabe destacar que, a prática dos *koans* foi posteriormente assimilada pela tradição Soto do zen budismo, sem no entanto, desempenhar uma função essencial para o atingimento do *satori*, como o é na tradição Rinzai. A fim de destacar esta assimilação, vale citar o livro intitulado *Denkoroku* (Anais da Transmissão da Luz) de autoria do mestre zen Keizan. *Denkoroku* é uma das principais obras de estudos da tradição Soto, na qual estão contidos variados tipos de *koans* (COEN, 2019b, p. 9-10).

espiritual do discípulo para algo que ele ainda não se apercebeu, visão que só pode ser contemplada por uma mente que se entregue ao desapego.

É preciso mencionar também que, o desvelamento de um *koan* não conduz uma pessoa imediatamente à iluminação. Em outras palavras, mesmo uma pessoa "[...] que resolveu um *koan* ou mesmo muitos *koans*[348], seja necessariamente um ser humano *transformado*, cujo caráter e modo de vida se tenham tornado radicalmente diferentes daquilo que eram antes." (WATTS, 1979, p. 195). Esta consideração equivale a dizer que um estudante pode ter acesso à variados conhecimentos durante a sua formação acadêmica, mas se ele não se tornar receptivo e aplicar o saber em sua vida, a sua cosmovisão permanecerá inalterada. A resolução de um *koan* não implica no despertar e na mudança de vida advinda dessa iluminação interior. O *koan* é um método que possibilita o acesso à transformação mental e espiritual, mas não deve ser confundido como uma *receita infalível*.

Muitas pessoas que adentram no Caminho do zen buscam atalhos, e acreditam que ao resolver um *koan* (ou vários deles) os despertará para uma nova realidade, não poderiam estar mais enganados a respeito disso. Para trilhar o Caminho zen é necessário cultivar a paciência, não se deve ter na mente e no coração o almejo ardente, isto é, a paixão de ser tornar iluminado. Quando um mestre zen observa essa inquietude e pressa do discípulo para alcançar o *satori*, costuma admoesta-lo a fim de que, o monge abandone a postura de *urgência interior*. Este tipo de admoestação é belamente retratado no conto zen intitulado *Sem pressa*:

> Um discípulo foi ao seu mestre e disse fervorosamente:
> - Eu estou ansioso para entender seus ensinamentos e atingir a iluminação! Quanto tempo vai demorar para eu obter esse prêmio e dominar esse conhecimento?
> A resposta do mestre foi casual:
> - Uns dez anos...
> Impacientemente, o estudante completou:
> - Mas eu quero entender todos os segredos mais rápido do que isso! Vou trabalhar duro! Vou praticar todos os dias, estudar e decorar todos os sutras. Farei isso dez ou mais horas por dia! Nesse caso, em quanto tempo chegarei ao objetivo?
> O mestre pensou um pouco e disse suavemente:
> - Vinte anos. (COEN, 2019b, p. 39)

A assimilação do saber zen assim como a resolução de um *koan*, demandam do discípulo o exercício da virtude da paciência, é um processo mental e espiritual que não pode ser acelerado. Tentar apressar a assimilação do *espírito do zen* é como querer se tornar um habilidoso esgrimista, sem no entanto, se dedicar anos a fio ao domínio das posturas corretas e

[348] Vale mencionar que foram catalogados um número aproximado de 1.700 *koans*, criados ao longo dos séculos pelos mestres zen budistas (WATTS, 2022a, p. 77).

ao desapego da vida. Só aquele que preza pela virtude da paciência (*Shanti*), poderá em tempo propício, se tornar um mestre do *kendô*, o Caminho da espada (KAMMER, 1995). A resolução de um *koan* instaura uma forte pressão sobre o discípulo, e o mestre zen sabe que este estado é fundamental para destruir os grilhões do pensamento intelectual.

O mestre zen através de sua própria experiência, sabe a importância desse momento para o florescimento de seu aprendiz. O *roshi* não pode dar dicas ou guiar o seu discípulo pela mão, o processo de aprimoramento espiritual demanda o domínio interior e, essa não interferência do mestre (*wu-wei*) é um sinal de compaixão (*karuna*). Caso o mestre ofereça algum tipo de dica ou sugestão, *esta ajuda* impedirá a experiência de seus discípulo, se tornando assim uma obstrução ao acesso de iluminação. Por esta razão, um dos principais objetivos do *koan* é o de dissipar todo e qualquer tipo de agarramento intelectual, a fim de encontrar uma resposta autêntica e singular, que as vezes pode se manifestar com uma única sentença ou um gesto que demonstra profundo significado espiritual.

Segundo Suzuki (1977), o *koan* impede a pessoa de ter a sua mente *aprisionada* pela conceituação abstrata e pela absorção no vazio. "[...] Ele [*o koan*] coloca a mente no caminho do meio, pois a verdade do zen não está na abstração racionalista, nem na mera tranquilização quietista." (SUZUKI, 1977, p. 146). Com o objetivo de encontrar este equilíbrio psicoespiritual, os mestres zen enfatizam a prática do *Shamatha* juntamente com o *Vipashyana*. "[...] O *Shamatha* é a cessação dos pensamentos que perturbam a mente, enquanto que *Vipashyana* é a conservação de nossos olhos intelectuais abertos para um mundo de mudanças." (SUZUKI, 1977, p. 146). Ainda segundo o nosso autor, *Shamatha* e *Vipashyana* são disciplinas que se complementam "[...] mutuamente e não devem ser conduzidas separadamente. Quando não se possui as duas, não se pode esperar entrar para a senda da iluminação." (SUZUKI, 1977, p. 147).

Entretanto, convém evidenciar que, a ruptura da prática em conjunto de *Shamatha* e *Vipashyana*, originou a criação das duas escolas do zen aludidas anteriormente: a escola Soto (que tende a defender o aspecto *dhyana*) e a Rinzai (que inclina-se para o *prajna*). Para Suzuki, a fim de alcançar o aprimoramento espiritual, é necessário superar as divergências entre estas duas escolas, pois o Caminho do zen só pode ser trilhado mediante a unidade entre a contemplação meditativa (*dhyana*) e a sabedoria (*prajna*).

Em outas palavras, quem pratica *dhyana* "[...] mantém o pensamento unido, não o deixando peregrinar para longe do seu caminho, isto é, deixa a mente concentrada em um único objeto mental." (SUZUKI, 1961, p. 105). Já a sabedoria (*prajna*) conduz a pessoa à uma percepção da *unicidade das coisas*. A partir do entendimento da unicidade das coisas, o

discípulo zen desabrocha para uma nova realidade, não mais pautada pelo dualismo sujeito-objeto. Uma vez impregnado pela sabedoria, o discípulo zen levanta o seu dedo e, "[...] o mundo inteiro se revela nele" (SUZUKI, 1977, p. 149), ocasião em que "[...] o ego não é se não o mundo refletindo a si mesmo." (SUZUKI, 1977, p. 149). Não é raro visualizarmos vários *koans* tratando sobre *a necessidade de abandonar o ego e fundamentalmente, o suposto saber no qual ele se apoia.*

Para Taisen Deshimaru, o mestre zen deve ser a encarnação deste desprendimento do ego. Somente sendo um exemplo de *vida zen*, o mestre poderá inspirar outras pessoas a seguirem o Caminho. De acordo com o nosso autor, aquele que "[...] não se apega à vista do eu, que não se detém no conhecimento sensível, aquele cujas ações e cuja compreensão se correspondem, é um verdadeiro mestre." (DESHIMARU, 1995b, p. 95). E pelo fato de ter conquistado este estágio espiritual, o mestre zen se torna *o mediador,* aquele a quem compete transmitir *o espírito do zen*, tendo como um de seus instrumentos principais o *koan*.

Em vista de resumir a nossa análise sobre a prática dos *koans* na tradição zen budista, elencamos um belo e significativo conto da obra *A tigela e o bastão,* nomeado *Quem tem bom gosto?*

> Um mestre oferece um melão a um discípulo.
> - Que te parece o mesão? – pergunta-lhe.
> - Tem bom gosto?
> - Sim, sim! Muito bom gosto! – ouve o discípulo.
> O mestre faz então outra pergunta:
> - O que é que tem bom gosto, o melão ou a língua?
> O discípulo reflete, confunde-se e retruca:
> - O sabor provém da interdependência, não só do gosto do melão e da língua, mas igualmente da interdependência da...
> - Idiota! Tríplice idiota! – atalha o mestre, colérico. – Por que complicas o teu espírito? O melão é bom. O gosto se explica por esse único aspecto. A sensação é boa. É o suficiente.
> Os pensamentos pessoais limitam, categorizam e complicam. (DESHIMARU, 1995a, p. 19).

A historieta zen budista aludida anteriormente, evoca através de uma narrativa pautada pela simplicidade do cotidiano, a essência dos *koans*: servir como instrumento para acesso à uma outra realidade. Não é uma viagem astral – na qual o espírito sai de seu corpo e percorre os reinos espirituais –, *acessar uma outra realidade* no zen é sair do mundo dualístico, da complicação racionalista que sufoca o espírito livre que habita em todos nós. Por isso com frequência, os mestres zen comparam o *koan* a um tijolo, cuja serventia é a de bater na porta, e quando esta se abre, "[...] o tijolo pode ser jogado fora." (WATTS, 2022a, p. 72). A abertura dessa *porta* é a metáfora referente ao atingimento do *satori*. Assim, devemos ter em mente que,

o objetivo primordial do exercício mental e espiritual decorrente do *koan* visa não outra coisa do que a libertação do discípulo. Como nos salienta Suzuki (1977), "[...] o importante é ter o *satori* por meio de um *koan*. Por isso, os dois estão relacionados mais intimamente." (SUZUKI, 1977, p. 161).

Como nos dizem os mestres zen, o *koan* é o dedo que aponta para a lua, ele aponta o caminho, mas não é o Caminho. O *koan* trata sobretudo do desapego interior, ou seja, o discípulo só poderá trilhar a Via do zen quando se despir de todo arcabouço teórico, filosófico e sapiencial pregresso. Todo apego ao saber racional e lógico deve ser *esquecido.* Devemos sempre nos lembrar que, uma xícara cheia nem sempre é sinal de abundância. De acordo com o Caminho do zen, devemos *sempre esvaziar a nossa xícara*, permanecendo receptivos e vazios de nosso suposto saber. Este é o caminho do zen, a sabedoria de *saber que nada sabe*.

Após apresentar de modo sucinto, os fundamentos essenciais do *koan*, o nosso próximo subtópico se destinará a elucidação do *zazen*, a prática de meditação zen budista.

3.4.2 Zazen: a prática meditativa zen budista

A prática meditativa é a base de toda tradição budista, de modo especial, no zen budismo o *zazen*[349] é contemplado como uma atividade indispensável para o atingimento do *satori*. Inclusive possui estreita ligação com os *koans*, dada a ideia que os esforços para soluciona-los, isto é, desenvolver uma resposta satisfatória para o enigma zen é antes de tudo, imprescindível para obter a acesso à *verdade do zen*[350]. De acordo com Suzuki (1961), "[...] a experiência pessoal é tudo no zen. Não há ideias inteligíveis para aqueles que não têm alicerces na experiência." (SUZUKI, 1961, p. 31). O autor esclarece que, a essência da experiência zen é algo que todas as pessoas podem experimentar, desde que se dediquem ao caminho do autoconhecimento. A tradição zen budista evidencia que, o caminho do autoconhecimento só pode ser trilhado mediante uma vivência singular, vivência esta obtida na prática do *zazen.* Nos termos de Suzuki (1961):

> O zen, portanto, insiste forte e persistentemente numa experiência espiritual interna. Ele [o Zen] não dá qualquer importância intrínseca aos sutras sagrados ou a exegese

[349] *Za* significa sentar, deste modo a nomenclatura *zazen* pode ser interpretada como "sentar para meditar". (SUZUKI, 1961, p. 32).

[350] Suzuki (1961) se utiliza do termo a *verdade do zen* para se referir à reorientação existencial e espiritual promovida pelo despertar (iluminação). A *verdade do zen* só pode ser compreendida e interiorizada quando o discípulo se entrega totalmente à experiência de esvaziamento (de pensamentos, perspectivas, conhecimentos pregressos e desejos), rompendo com a visão dualística e racionalizada do mundo e voltando-se à contemplação de *sunyata* (vacuidade).

> pelos instruídos e sábios. A experiência pessoal é colocada diante da autoridade e da revelação objetiva e como os mais práticos métodos de conquista de iluminação espiritual, os seguidores do Zen propõem a prática do *Dhyana*, conhecida em japonês por *zazen*[351] e do qual a palavra Zen é uma abreviação. (SUZUKI, 1961, p. 32).

O *zazen* preconiza um treinamento sistemático por parte dos adeptos do zen budismo, baseados nos preceitos sistematizados por Buda e, posteriormente, repassados através da oralidade aos seus seguidores. A pratica meditativa foi incorporada por vários segmentos do budismo, sendo que na maioria das ramificações, a meditação silenciosa é a base fundamental[352] na qual a filosofia se apoia. A meditação zen budista, em específico, é amparada pela *introspecção espiritual*, um mergulho na interioridade, em que o *eu* deve se calar.

Corroborando com a ponderação de Suzuki, o mestre zen Taisen Deshimaru nos exorta:

> [...] o zen é simplesmente sentar-se, o zen é simplesmente *zazen*. Para muitos, o zen é uma religião da Ásia entre tantas outras mas, se cresceu no seio da mais antiga tradição budista, é como a água viva que jorra sempre fresca, sempre renovada. Sempre atual, sempre vivo, recria-se a cada instante. O zen não é raciocínio, nem teoria, nem ideia. Não é conhecimento que se possa apreender através do cérebro, é tão somente uma prática. Essa prática é *zazen*, meditação, o ato de sentar-se com perfeição, recriação de si mesmo e compreensão do verdadeiro eu; não é nem austeridade nem mortificação; é o verdadeiro acesso à paz e à liberdade. (DESHIMARU, 1995b, p. 13).

Tratar do zen budismo é compreender a indissociabilidade com a prática meditativa, por isso nos é dito que *os mestres zen nada ensinam*, esta expressão se justifica em razão do valor que se dá a experiência pessoal do discípulo/praticante. O mestre é o mediador, aquele que expressa o espírito do zen em seu modo de andar, de falar e de reagir à todas as causalidades da vida. Na prática do *zazen*, o mestre através de sua técnica (passada de geração à geração), demonstra a importância da postura corporal correta e igualmente, a postura interior correta; ambas devem estar em harmonia a fim de favorecer o alcance da serenidade espiritual. Ao contrário do que muitos críticos do budismo, e mais especificamente da tradição zen, enfatizam, a meditação não é uma prática de autorreclusão do mundo ou de aflição corpórea. Pelo contrário, o *zazen* visa instaurar a liberdade interior, a paz e a harmonia daquele que a pratica. Isto não é isolamento pessoal, é aprimoramento espiritual, que consequente irá repercutir no mundo exterior através de relações mais harmoniosas.

---

[351] *Za* significa sentar, deste modo a nomenclatura *zazen* pode ser interpretada como "sentar para meditar". (SUZUKI, 1961, p. 32).

[352] Apesar da meditação ser uma prática incorporada por todas as ramificações budistas, em algumas, como é o caso da escola *Rinzai*, o emprego dos *koans* [enigmas] é uma prática essencial e estruturante da referida corrente zen.

O objetivo do *zazen* não é o de criar uma válvula de escape do mundo, na qual o praticante/monge se isola do contato exterior, *zazen* possibilita encontrar a serenidade interior e repassa-la ao mundo. A prática meditativa "[...] conduz a uma compreensão profunda da própria pessoa e do mundo, possibilitando então uma ação adequada. Meditamos para encontrar um estado de equilíbrio e podermos sair para o mundo respondendo de forma adequada, com sabedoria e ternura." (COEN, 2018, p. 76).

Entretanto, não se pode alcançar este estágio de serenidade interior, sem antes travarmos uma batalha em nosso interior, por esta razão, o *zazen* é uma prática que envolve o domínio do corpo, da mente e do espírito. A disciplina corpórea (postura meditativa) nos auxilia a controlar os aspectos mentais que nos privam da experiência espiritual sublime que é o *satori*. Dessa maneira, todas as esferas constitutivas do humano são abarcadas ao praticar o *zazen*.

No nível corpóreo, o *zazen* sublinha a importância de três aspectos fundamentais para a sua prática, são eles: "[...] o ajuste da *postura*, o ajuste da *respiração* e o ajuste da atividade mental (*concentração*)." (KUSHNER, 1988, p. 37, grifo nosso). O primeiro elemento visa uma disposição corporal correta para meditar. Geralmente se estende uma esteira grossa no chão e se coloca uma pequena almofada redonda (*zafu*) em cima dela. Em seguida, o praticante assume a postura de lótus ou meio lótus, de acordo com a sua flexibilidade corpórea. A fim de auxiliar as pessoas que não estão familiarizadas com a prática do *zazen*, o mestre Deshimaru explana:

> "[...] Na posição de lótus, colocai primeiro o pé direito sobre a coxa esquerda, depois o pé o esquerdo sobre a coxa direita. Na posição de meio-lótus, contentai-vos com premir o pé esquerdo contra a coxa direita. Não vos esqueçais de desapertar as roupas e o cinto, arrumai-os convenientemente. Em seguida colocai a mão direita sobre a perna esquerda e a mão esquerda, virada para o alto, sobre a direita; as extremidades dos polegares se tocam. Sentai-vos bem aprumado, na atitude corporal correta, nem inclinado para a esquerda, nem inclinado para a direita, nem para frente, nem para trás. [...] Quando tiverdes assumido a postura correta, respirai profundamente uma vez, inspirai e expirai. Inclinai o corpo para a direita e para a esquerda, e imobilizai-vos numa posição sentada estável. (DESHIMARU, 1995b, p. 16).

A ênfase da postura correta dada pelo mestre Deshimaru possui extrema relevância com a *adequada respiração*, uma está interligada a outra. Assim, a postura correta auxilia a respiração correta e, a respiração correta favorece o estado de concentração meditativo. A atitude corporal correta facilita a respiração pelo *hara* (abdômen inferior), ou seja, mantém o corpo na forma de um triângulo harmonioso, fornecendo uma base sólida "[...] contra a qual o indivíduo pode pressionar o ar durante a expiração." (KUSHNER, 1988, p. 44). Em termos gerais, uma postura correta torna mais fácil a adequação da respiração correta pelo *hara*.

A partir de uma postura correta e por intermédio da prática contínua, o indivíduo angaria um estado de relaxamento muscular tantos das articulações quando do abdômen. Uma vez alcançado este relaxamento, "[...] o ar é levado para dentro dos pulmões, da mesma forma como fazemos a água subir pela pipeta de um conta-gotas ao aliviarmos a pressão sobre o bulbo." (KUSHNER, 1988, p. 38). Desse modo, a respiração correta faz com que, o ar contido nos pulmões, seja expelido pelos músculos do *hara*. A continua prática deste tipo de inspiração e expiração através do *hara*, o estudante do zen "[...] passa a ser capaz de conservar o equilíbrio emocional em meio à adversidade." (KUSHNER, 1988, p. 40).

Alan Watts também enfatiza a importância da postura e da respiração correta durante a prática de *zazen*. De acordo com o autor, os mestres zen ressaltam que, o praticante do *zazen*, deve substituir a respiração torácica em favor da *respiração ventral* (*hara*). Dito de outro modo:

> [...] a respiração é regulada até se tornar lenta sem esforço, sendo a expiração mais longa do que a inspiração e vindo o seu impulso mais do ventre do que do peito. Tem isto o efeito de mudar o centro de gravidade do corpo para o abdómen, de tal modo que toda a posição adquire um aspecto de firmeza, como se o corpo fizesse parte do próprio solo onde o monge senta. A respiração ventral descontraída e lenta atua sobre a consciência como um fole, e dá-lhe uma tranquila e brilhante clareza. Ao principiante é aconselhado a acostumar-se à tranquilidade através do processo de contar as suas respirações de um até dez, muitas vezes, até que a sensação de estar sentado, sem comentários, se torne natural e sem esforço. (WATTS, 1979, p. 190).

A disposição corporal, a forma respiratória ventral e a concentração não devem ser compreendidas como fundamentos espirituais inflexível, pelo contrário, sua meta é a libertação do indivíduo. A postura correta, a respiração correta e a concentração são meios que favorecem o domínio do corpo e da mente do praticante. Isto significa que, quando a pessoa consegue se conectar consigo mesma através do *samadhi* (intensa concentração), ela supera a inquietação mental e o desconforto corpóreo (advindo da posição meditativa) e, passa a experimentar um um estado de serenidade e de tranquilidade.

No tocante ao desconforto corpóreo, vale citar a experiência de Kenneth Kushner, que nos primórdios de sua prática meditativa sentiu fortes dores nas articulações, de modo específico em seus joelhos. Em seu relato pessoal, Kushner afirma que não possuía a flexibilidade necessária para realizar a postura de lótus completa (postura na qual, a pessoa fica sentada com as pernas cruzadas e a solas dos pés voltadas para cima). Assim, quando assumia a postura de lótus para praticar *zazen*, Kushner sentia uma grande dor nos ligamentos de seus joelhos, fato que o impedia de concentrar na meditação. Em certa ocasião, ao se queixar da dor que estava sentindo ao seu mestre zen, o mesmo lhe disse: "[...] a dor não está piorando; a sua capacidade de suporta-la é que está diminuindo." (KUSHNER, 1988, p. 95). De imediato,

Kushner se sentiu desapontado, ele esperava que o mestre lhe diria palavras de conforto ou algum truque para aliviar as dores. Em vez disso, o mestre enfatizou que ele deveria conviver com a dor. Após um tempo de reflexão, Kushner compreendeu as palavras do mestre, "[...] o problema não era a dor em si, mas sim a minha tolerância a ela." (KUSHNER, 1988, p. 96). Com a pratica contínua, ele passou a exercitar a pratica da respiração ventral e aos poucos sua capacidade de relaxar o corpo (incluindo os ligamentos musculares dos joelhos) aumentou, fato que o permitiu praticar *zazen* durante longos períodos sem desconforto excessivo.

O aumento da tolerância à dor corpórea, evidenciada no relato pessoal de Kushner, é *um sinal exterior de uma batalha que ocorre no interior* de quem pratica a meditação. Como nos aclara Suzuki (1961), meditar significa "[...] manter o pensamento unido, não o deixando peregrinar para longe do seu caminho, isto é, ter a mente concentrada em um único objeto mental." (SUZUKI, 1961, p. 105). A todo momento durante a prática de *zazen*, inúmeros pensamentos invadem a mente do praticante, criando assim verdadeiro embate psíquico, principalmente para os iniciantes. A fim de auxiliar os seus discípulos, os mestres zen ponderam sobre a naturalidade destes pensamentos que *atravessam* a mente durante o *zazen*. Uma indicação básica é: não brigar com estes pensamentos e sim, deixar que eles se acomodem. Quando uma pessoa insiste em seu diálogo interior visando não focar nestes pensamentos, automaticamente, acaba ficando presa neles.

Há uma divertida estorieta zen que trata desse tema intitulada *Meditação e macacos*. O conto apresenta a figura de um homem que estava muito interessado em praticar o *zazen*. Em vista de alcançar o seu objetivo, o homem unificou as suas forças vitais na busca por um professor e acabou encontrando um *zendo* [sala de meditação], dirigido por um professor de idade avançada. Ao encontrar-se com o referido professor, o homem lhe disse que havia lido muitos livros sobre o tema e estudado com extrema dedicação as posturas meditativas. Após ouvir o homem, o professor lhe perguntou se realmente gostaria de se dedicar à meditação. O homem disse que sim, com forte entusiasmo. O professor então lhe disse em tom irônico:

> - Estudou muito sobre meditação?
> - Fiz o máximo que pude... - exclamou o homem.
> -Certo - replicou o velho. – Então vá e não pense em macacos.
> O homem ficou pasmo, Nunca tinha lido nada sobre isso nos livros de meditação. Ainda meio incerto, perguntou:
> - Não pensar em macacos? É só isso?
> - É só isso.
> - Bem, isso é simples de fazer – pensou o homem, e concordou. O professor, então, completou:
> - Ótimo. Volte amanhã – e bateu a porta.
> Duas horas depois, o professor ouviu alguém batendo freneticamente na porta do *zendo*. Abriu, e lá estava de novo o mesmo homem.

> - Por favor me ajude! – exclamou, aflito. – Desde que o senhor pediu para que eu não pensasse em macacos, não consegui mais deixar de pensar em macacos, obsessivamente. (COEN, 2019b, p. 48-49).

A estorieta zen supracitada aponta para a compreensão de que, durante o *zazen* é comum o surgimento de inúmeros pensamentos, muitas vezes levando o praticante iniciante à desistir da meditação. O conto aborda a prática meditativa com bom humor, evidenciando que no zen budismo, a leitura dos livros é somente uma parte complementar, que nada tem a ver com a experiência. Por esta razão o mestre disse ao homem para não pensar em macacos, o que justamente criou um efeito contrário. Ao dizer: *vá e não pense em macacos*, o mestre queria promover uma nova percepção naquele homem: o zen não pode ser acessado sem a experiência pessoal. O retorna do homem em estado de aflição (pois não conseguia parar de pensar em macacos) é o reflexo que seus estudos simplesmente *apontaram para a lua*, indicaram uma direção, mas não eram capazes de oferecer mais do que isso. A premissa do conto sinaliza que, uma pessoa só poderá se livrar da aflição proveniente dos pensamentos invasivos quando os *deixar passar livremente* durante o *zazen*.

Em alguns de seus relatos, monja Coen (2019b) destaca que, no início de sua caminhada espiritual foi aconselhada pelos mestres à abandonar a leitura de obras que tratavam do zen budismo. Este aconselhamento visava sobretudo, desconstruir fórmulas ou conceituações pré-estabelecidas sobre o zen. Noutras palavras, ela deveria se esvaziar de quaisquer conhecimentos acerca do zen, para assim, experienciar o zen.

O *zazen* é fundamentalmente uma prática que preconiza esta atitude de desprendimento de si mesmo, em vista de alcançar o estado de *mushin* (não-mente ou mente vazia), estado psíquico em que a "[...] mente não é distraída por pensamentos ilusórios. Os pensamentos vão e vêm, mas a mente não se prende a eles." (KUSHNER, 1988, p. 54). O termo *pensamentos ilusórios* destacado pelo nosso autor, está conectado ao diálogo interior que realizamos corriqueiramente. De modo geral, as pessoas criam uma rede de pensamentos interconectados que, na maioria das vezes, acaba obscurecendo a percepção do mundo. Este obscurecimento perceptivo pode ser evidenciado em situações do dia a dia, por exemplo: quando um indivíduo se encontra na rua e ouve um barulho próximo que se assemelha a um acidente de trânsito; logo em seguida sua mente é tomada por pensamentos que remetem à acidentes anteriores que ele havia visto presencialmente ou pelo noticiário televisivo. Assim, em pouco tempo, a mente dessa pessoa estará repleta de pensamentos que não se baseiam na realidade dos fatos (no barulho inicial), mas em uma intrincada teia de ilusões.

Neste sentido, quando somos tomados por pensamentos ilusórios, não podemos nos concentrar profundamente no aqui e agora. Diante destes pressupostos cabe frisar que a concentração intensa (*samadhi*) só pode ser atingida quando não nos fixamos nos pensamentos ilusórios, alcançando assim o *mushin*, o estágio em que a mente não é distraída. Uma mente não distraída por sua vez, nos possibilita "[...] tratar cada momento como se fosse o último." (KUSHNER, 1988, p. 54). *Samadhi* e *mushin* estão conectados de modo inseparável da prática do *zazen*: somente uma mente vazia pode alcançar o estado de intensa concentração, concentração esta que "[...] faz com que tenhamos uma percepção mais intensa do que se passa a nossa volta. Existem relatos de monges que são capazes de ouvir a cinza caindo da vareta de incenso quando estão fazendo *zazen*." (KUSHNER, 1988, p. 55).

O estado de *samadhi* é fundamental na experiência zen devido a sua essência *advaita* (não dualística). O atingimento do *samadhi* é o sinal da ruptura com *eu menor* (ego), estágio "[...] no qual não existe separação entre o ser e o objeto, no qual é possível perceber-se interconectado, interligado, com tudo o que existe." (COEN, 2018, p. 25). Estar interligado e interconectado com tudo o que existe é a essência da iluminação, que se revela na compaixão, na disseminação do bem a todos os seres e na abstenção do mal.

A percepção profunda obtida através do *samadhi* atinge a mente e o coração do praticante do *zazen*, infundindo nele uma transformação interior, um despertar que lhe concede uma nova visão do mundo: estamos todos interconectados, sendo assim, cada ato praticado gera uma ressonância no mundo. Dito de outro modo, "[...] é dessa prática [do *zazen*] que emerge uma compreensão verdadeira de si mesmo e da realidade, espelhada em uma combinação transformadora, que une o enxergar-se integrado a tudo e a todos ao agir em benefício de quantos forem possíveis." (COEN, 2018, p. 25). Este é o Caminho do *bodhisattva*, permeado pela sabedoria e pela compaixão por todos os seres.

Resumindo este subtópico, Suzuki nos adverte que o *zazen* é fundamentalmente, "[...] sentar de pernas cruzadas em quietude e profunda contemplação." (SUZUKI, 1961, p. 103). O *zazen* é também um exercício de desprendimento do ego, é preciso silenciar o eu menor para que se alcance a essência de Buda que há dentro de cada um de nós. A quietude que o mestre japonês sublinha não se reduz ao ambiente do *zendo* [Sala de meditação] e nem ao ato de permanecer em silêncio; é antes de tudo, *uma quietude mental que conduz à uma serenidade interior*.

A partir da prática contínua do *zazen*, o estado de tranquilidade mental passa a gerar frutos duradouros na vida do praticante, sendo um deles: o controle da raiva e a serenidade interior. Entretanto, a prática do *zazen* não deve ser entendida como uma forma mágica de

dissipar aspectos limitantes de nossa condição humana; emoções como a raiva e a tristeza ainda são sentidas por pessoas que atingiram a iluminação, o que se modifica é a intensidade desses sentimentos. Em outras palavras, um mestre ou monge zen também passa por aflições cotidianas, ocasiões em que sua sabedoria e sua experiência são testadas. Com base nestas ponderações, podemos engendrar a seguinte máxima: *o maior adversário a ser vencido se encontra em nossa interioridade*. Isto se refere à necessidade de vencer os aspectos negativos de nossa personalidade, conquista que só pode ser concretizada com muita dedicação pessoal.

Como nos diz o mestre zen Shunmyo Masuno, praticar *zazen* é fundamentalmente a "[...] oportunidade de varrer os detritos de nossa mente." (MASUNO, 2019, p. 99). Os mestres zen enfatizam que grande parte do sofrimento de uma pessoa está relacionado a uma postura de apego ao passado, de ansiedade diante do futuro e da não percepção do aqui e agora. No *zazen*, passado, presente e futuro se encontram em harmonia. O passado não precisa ser esquecido, ele faz parte de nossa história, ele só não deve ser reduto de nossa morada psíquica. O futuro é um tempo de incerteza, nada sabemos sobre o amanhã, mas podemos pavimentar um caminho vindouro de paz. Por esta razão, o zen enfatiza a importância do aqui e agora, o momento oportuno para a transformação.

Em vista de dar continuidade ao nosso estudo do zen, o próximo tópico se destinará a uma breve explanação sobre a essência mística do zen budismo, uma vivência que conduz à iluminação.

3.5 A Via do zen: a mística do *profundo desapego*, da simplicidade e da compaixão

Em sua obra clássica *Introdução ao zen budismo*, D. T. Suzuki enfatiza que o zen não deve ser entendido como uma religião nem como uma filosofia. De acordo com o filósofo japonês, o zen não pode ser entendido pelo conceito ocidental de religião. O zen não cultua uma divindade, não é estruturado por ritos ou textos sagrados e, sobretudo não se ampara por preceitos dogmáticos, religiosos ou filosóficos (SUZUKI, 1961, p. 38). Suzuki sublinha que o zen é contrário a todo tipo de convencionalismo religioso, daí se encontra a dificuldade de captar a sua mensagem.

O que podemos perceber é que, o zen objetiva romper com quaisquer tipos de moldes religiosos convencionais/institucionalizados, se distinguindo inclusive de outras escolas e ramificações budistas. Um exemplo claro desta distinção (com as outras escolas budistas) pode ser notada através da relação do adepto do zen com as imagens sagradas:

> [...] A respeito das imagens sagradas dos vários Budas e *bodhisattvas* e *Devas* e outros seres que encontramos na entrada de um templo zen, são apenas peças de madeira, metal ou pedra. Assemelha-se às camélias, azáleas, ou lanternas de pedras do meu jardim. O zen nos diz: Reverencia uma camélia em plena floração e cultua-a, se quiseres. (SUZUKI, 1961, p. 39).

Os pressupostos zen budistas evocados por Suzuki, apontam para a ideia de que no zen, o nada deve ser objeto de apego, inclusive as divindades. As imagens sagradas para o zen budismo são representações da sacralidade da vida, o sagrado que habita em cada ser vivente. Esta sacralidade é a essência de Buda, que também não pode ser objeto de cobiça. Quando o foco de um adepto/monge zen se concentra na ideia externa sobre Buda, ele já se desviou do Caminho da Iluminação. A verdadeira reverência para o zen budismo se encontra na capacidade de perceber cada evento da vida como uma oportunidade única, irrepetível, daí seu valor imensurável.

No tocante ao apego à ideia externalizada de Buda, os mestres zen sempre destacaram a necessidade primordial de eliminar quaisquer concepções antropomórficas a respeito do Iluminado. Lin-Chi (aprox. 967 E.C), um renomado mestre zen e fundador da ramificação Rinzai, insistentemente admoestava os seus discípulos para a necessidade da *eliminação de* qualquer traço de apego as divindades. Em um de seus famosos ensinamentos, ele declarou:

> O seguidores da verdade! Se querem obter uma ortodoxa compreensão do zen, não sejam enganados pelos outros. Se interna ou externamente encontrarem qualquer obstáculo, eliminem-no. *Se encontrarem o Buda, matem-no*; se encontrarem o Patriarca, matem-no; ... Matem-no sem hesitação, pois esse é o único caminho para a libertação. Não fiquem emaranhados com nenhum objeto; fiquem de pé, passem adiante e sejam livres! (LIN-CHI *apud* WATTS, 2022a, p. 49, grifo nosso).

O trecho em destaque *Se encontrarem o Buda, matem-no,* está no âmbito do simbólico. Antes de tudo, Sidarta Gautama o Buda histórico já havia falecido séculos antes do mestre Lin-Chi tratar deste tema. Além disso, o zen budismo é uma tradição amparada pela não violência e pela compaixão. Portanto, o famoso dito do mestre Lin-Chi: *se encontrar Buda, Mate-o,* não está vinculado à violência ou à desveneração do fundador do budismo; a sua intenção é aludir para os perigos do apego até mesmo à Buda. Um discípulo zen deve ser desprendido totalmente, desapegado de qualquer tipo conceito que impeça a liberdade espiritual. Neste caso em específico, quando a devoção/veneração é exacerbada acaba por obstruir o caminho do *satori*. Em outras palavras, quando o discípulo se volta totalmente – com o amago do seu ser – à procura da essência de Buda, perde o foco na própria iluminação.

Em consonância com esta premissa de *não buscar o Buda,* Suzuki evidencia a figura do mestre zen Obaku (-850 E.C), que certa vez foi questionado por um discípulo devido a sua

reverência a Buda. Ao ver que o mestre Obaku prestava reverência a Buda no santuário, o discípulo se aproximou e lhe disse em tom reflexivo:

> [...] "O zen diz que não se deve procura-lo através do Buda, nem através do *Dharma*, nem através da *Sangha*, por que então vos prosternais diante do Buda, como se quisésseis obter alguma coisa pela devoção?"
> "Eu nada procuro", respondeu o mestre, "nem através do Buda, nem através do *Dharma*, nem através do *Sangha*, apenas manifesto a minha obediência ao Buda." (SUZUKI, 1961, p. 53).

Este fragmento circunscrito nos anais da história do zen budismo revela a essência do zen, a qual não pode ser explicada por palavras, e só pode ser compreendida pela experiência pessoal. O *mondo* expresso neste trecho nos mostra que a reverência a Buda, quando é imbuída de liberdade espiritual não se torna impedimento para o acesso à transformação existencial. Como nos diz Suzuki: "[...] *para encontrar o Buda temos de renunciar ao Buda*. Este é o único caminho para obter a verdade do zen." (SUZUKI, 1961, p. 55, grifo nosso). Este ensinamento é profundo e deseja promover a ideia fundamental do zen: *procuramos no exterior, algo que já se encontra dentro de nós*.

Em sintonia com a premissa da liberdade espiritual, Faustino Teixeira destaca que, na tradição zen budista, "[...] o que predomina e determina a reflexão é a consciência de que nada permanece de forma duradoura. Não há lugar para apegos, representações ou figuras retoricas. Os nomes são todos imperfeitos e limitados. Rejeita-se mesmo o apego a Buda" (TEIXEIRA, 2021, p. 101). No zen não há espaço para este tipo de conduta existencial, os praticantes do zen devem se desapropriar da percepção dualística da realidade e da "[...] busca da verdade fora de si mesmos." (SUZUKI, 1961, p. 56). Enquanto o apego até mesmo a Buda, não for rompido, a *captação* do zen será impossível.

Ainda no contexto do desapego como fundamento da liberdade espiritual, cabe reiterar a perspectiva não teísta do zen budismo. O zen não afirma e nem nega a existência de Deus, prefere se manter em silêncio. Esse silêncio sobre Deus no zen budismo, pode se traduzir pelo seguinte pensamento:

> Nem a afirmativa nem a negativa importam ao Zen. Quando uma coisa é negada, a própria negativa envolve algo que não é negado. O mesmo pode ser dito em relação à afirmativa. Isto é inevitável na lógica. O Zen quer ultrapassar a lógica, quer encontrar uma mais alta afirmação onde não haja antítese. Portanto, no Zen, Deus não é negado nem afirmado. Somente nele [Zen] não existe o Deus concebido pelas mentes judaicas e cristãs. (SUZUKI, 1961, p. 38-39).

O *silêncio respeitoso sobre Deus*, sinaliza tanto a premissa não teísta do zen budismo, assim como a sua reverência sobre a Divindade. Na tradição zen, *o não falar sobre Deus*, não é uma negação e nem uma afirmação, muito menos se configura em um antiteísmo. De modo assertivo, a postura do zen "[...] de não se pronunciar sobre a sua existência ou ausência, revela antes, a recusa de uma palavra supérflua a seu respeito." (TEIXEIRA, 2021, p. 100). Um dos principais pressupostos do zen budismo é o de não se amparar nas palavras como fonte primordial do conhecimento e da experiência. Esse pressuposto abarca a fluidez do zen, não se pode aprisiona-lo com palavras, ele é como o vento.

Dito de maneira sintética, quando pensamos logicamente nos afastamos da experiência, por isso o zen prefere a *resposta mística*. "[...] A resposta mística – ou seja, o fechamento dos lábios – parece ser o único caminho pelo qual podemos sair das dificuldades que envolvem constantemente o zen, quando este é instado a proferir uma declaração." (SUZUKI, 1961, p. 57). Segundo a tradição zen, quando o indivíduo se perde em abstrações intelectuais e em perspectivas metafísicas, ocorre a paralisação interior. O que o zen deseja é a *mente livre*, desobstruída e contemplativa. Neste contexto, uma vez envolvida por esta liberdade espiritual, a pessoa perceberá que o zen "[...] é uma nuvem que passa no céu" (SUZUKI, 1961, p. 41), cuja essência é fluída, ela se move quando quer e para onde quer.

Traçando um paralelo entre a posição teísta e a não teísta, Erich Fromm ressalta que, a crença teísta imatura, balizada na figura de uma *autoridade externa paternal*, se configura em uma *neurose infantil*, na qual, o sujeito projeta no Transcendente as qualidades de seu pai/progenitor. Essa projeção pode se referir tanto a figura real do progenitor ou à uma idealização[353]. Esta projeção pode assumir duas vertentes distintas, variando de acordo com a personalidade da pessoa teísta: 1) um pai severo e punitivo ou; 2) um pai amoroso e protetor. Para o psicanalista humanista, enquanto a pessoa não superar esta visão imatura/infantilizada sobre Deus, não poderá usufruir da liberdade espiritual. Ainda segundo Fromm (1966a), a perspectiva não teísta presente no zen budismo, representa uma postura voltada unicamente para as potencialidades do ser humano. O nosso autor sublinha que essa postura não deve ser compreendida como arrogante ou antropocêntrica, mas sim como uma percepção de que o ser humano é detentor de inúmeras qualidades (às vezes apenas adormecidas) no âmago de seu ser.

[353] Corroboramos com a definição psicanalítica de Savietto e Cardoso (2012), a qual entende a idealização como um "[...] dispositivo que põe em jogo uma atitude de fascinação, que silencia a crítica e cria um estado em que a falta e o conflito estão ausentes. A idealização pode ser comparada com a ilusão, uma vez que ambas substituem a realidade pela realização absoluta do desejo." (SAVIETTO; CARDOSO, 2012, p. 359).

As considerações aludidas até este ponto, reiteram que o zen não pode ser definido como uma religião aos moldes das conceptualizações ocidentais. Para D. T. Suzuki, o zen deve ser entendido como uma mística, *mas uma mística a sua própria maneira*. O zen budismo "[...] é místico no sentido que o sol brilha, que uma flor desabrocha e que neste momento ouço alguém bater um tambor na rua." (SUZUKI, 1961, p. 44). A mística zen budista não estão fundamentada no isolamento do mundo, antes disso, ela ocorre justamente no contato com o mundo. Para a tradição zen, cada instante inspira uma renovação, por isto, é imbuído de significação. O desabrochar de uma flor é também *o desabrochar da mente e do coração*, pois a pessoa zen[354] superou a visão dualística. Essa sintonia existencial é característica do indivíduo que *vive através do zen*[355]. Noutros termos, é aquele que encontrou a união com todo e assim, superou a barreira do eu-tu.

Consonante a este pensamento, Faustino Teixeira explicita que o zen é uma mística que se desenvolve no *coração do cotidiano*. Por isso é dito que o zen "[...] não ensina, aponta." (SUZUKI, 1960, p. 38 *apud* MERTON, 1972, p. 49). A sua essência está calcada na "[...] consciência cotidiana" (SUZUKI, *apud* TEIXEIRA, 2021, p. 41), que permite a pessoa contemplar cada evento da vida como algo único e irrepetível. Isto significa: cada aurora é um evento único, o dia de hoje nunca se repetirá. A essência da mística zen provém do estado de maravilhamento com o trivial, que só é adquirido com o processo de aperfeiçoamento espiritual obtido através do *zazen* e dos *koans*.

A noção sobre a consciência cotidiana nos permite compreender a base pela qual a mística zen se apoia, entretanto, é preciso contemplar também a *tríade de elementos místicos* presentes na Doutrina do Coração do Buda. Os elementos inseparáveis que compõem esta tríade são: *o profundo desapego* (elemento primordial), *a simplicidade* e *a compaixão*. Estes três elementos fundamentam a experiência mística zen budista cuja finalidade é o despertar da consciência para uma nova realidade: *satori*. O *satori* é uma transformação interior, um despertar mental e espiritual, que faz com que a pessoa iluminada veja o mundo sob um outro ângulo, nunca antes contemplado. Mas antes de tratarmos da iluminação, é imprescindível analisarmos os três elementos constitutivos da mística zen.

---

354 O termo *pessoa zen* é empregado neste estudo no sentido de adepto ou iniciado da tradição zen budista.

355 Em termos gerais, *viver através do zen* é ter a consciência da natureza de Buda e a partir dessa consciência alcançar o despertar. Viver através do zen requer o desapego da visão dualística da realidade, sempre permeada pela mediação do intelecto e dos julgamentos (SUZUKI, 1977, p. 13-15). Em última análise, a pessoa que vive através do zen atingiu a harmonia interior e exterior, não se prende a julgamentos entre o certo e o errado e experiência o processo de viver por intermédio da sabedoria e da compaixão.

O primeiro elemento constitutivo da mística zen, o profundo desapego, preconiza um desprendimento de tudo aquilo que impeça o processo de iluminação. Mas não seria o desapego uma conduta espiritual presente e enfatizada em todas as correntes budistas? A resposta é tipicamente zen: sim e não. A resposta afirmativa está vinculada aos ensinamentos de Buda Shakyamuni, os quais ressaltam *o apego* como um dos três venenos espirituais que originam o sofrimento humano. Quando dizemos não, ou seja, quando queremos pontuar o zen com uma mística alicerçada no *profundo desapego*, destacamos a singularidade desta corrente budista. No zen, o desapego profundo se encontra em nível mais acentuado: o desprendimento à *sangha* (comunidade budista), aos textos sagrados e ao próprio Buda. O aspecto místico do profundo desapego abrange o nível material (posses), o mental (ruptura com a pensamento lógico) e até certo pondo, o nível sagrado (textos sagrados, sutras). No zen, os livros sagrados e os sutras são utilizados como complementos, mas não como fontes indispensáveis para o atingimento do despertar espiritual.

A mística zen envolve uma completa restruturação interior do adepto, convidando-o à uma modificação existencial e espiritual. É uma mística instituída através do "[...] contato com os trabalhos íntimos do nosso ser da maneira mais direta possível, sem necessitar de alguma coisa externa superimposta. Portanto, tudo que aparenta ser uma autoridade externa é rejeitado pelo zen. Um fé absoluta é colocada no ser interno do homem." (SUZUKI, 1961, p. 44). Esta autoridade externa de que nos fala Suzuki se refere a quaisquer tipos de conotações ou conceitos religiosos que possam se tornar obstáculos para o aprimoramento espiritual. Não obstante, os mestres zen enaltecem o equilíbrio e a justa medida no que tange a devoção a Buda. No zen, prestar reverência a Buda é não se fixar à aquele que alcançou a Iluminação, é saber que em todos nós há um Buda adormecido. É em outras palavras, uma devoção desprendida que se baseia na liberdade espiritual. A máxima, *se encontrar Buda, mate-o* diz respeito a aniquilar os obstáculos mentais e emocionais que impedem a emancipação da consciência e sua verdadeira libertação de todo tipo de apego.

A fim de aclarar a singularidade da mística zen budista, Suzuki a classifica como uma *mística especulativa*[356] (SUZUKI, 1961, p. 31), que só pode ser experienciada através de um

[356] De acordo com Quadros e Almeida (2015), a mística especulativa "[...] consiste num caminho filosófico em que, através do pensamento, procura adentrar o *Ser*, entendido enquanto mistério, ou seja, constitui uma forma que se fundamenta no conhecimento." (QUADROS; ALMEIDA, 2015, p. 461). A guisa deste entendimento, Lima Vaz (2009) explicita que, a mística especulativa é apoiada na *intensidade experiencial*. "[...] Ela se apresenta, pois, como a face do pensamento filosófico voltada para o mistério do Ser, tentando mergulhar seu olhar nas profundidades propriamente insondáveis e inefáveis que assinalam a fronteira última do pensamento distinto da palavra – do *logos*." (LIMA VAZ, 2009, p. 34). A premissa mística do zen budismo se baseia na reestruturação psíquica e espiritual advinda da experiência subjetiva de iluminação (*satori*). A iluminação, por sua vez, promove no indivíduo uma nova "[...] interpretação metafísica da existência como um todo" (SUZUKI,

longo treinamento e pela assimilação dos ensinamentos de modo introspectivo. Noutra terminologia, na mística zen budista, somente os iniciados – os praticantes do zen – "[...] após um longo treino, alcançam uma visão introspectiva do sistema, podendo compreender a sua significação." (SUZUKI, 1961, p. 31). Por esta razão, o nosso autor frisa que "[...] a experiência pessoal é tudo no zen" (SUZUKI, 1961, p. 31); sem este caminho de esforço e dedicação – mediado pela prática dos *koans* e do *zazen* – o aprimoramento espiritual se torna algo impossível.

Como se pode notar, a experiência mística zen está enraizada nas práticas do *zazen* e na resolução dos *koans*, práticas estas que buscam despertar no iniciado, a importância do cultivo da simplicidade na vida cotidiana. Esta meta compõe *o segundo elemento místico* do zen: a simplicidade, que deve ser exercitada em cada ocasião oportunizada pela vida. Não se pode pensar no zen budismo sem concilia-lo com uma existência pautada pela simplicidade. A simplicidade é o atributo sob o qual todo o ensinamento zen é amparado.

Sob esta linha de raciocínio, Suzuki nos adverte: "[...] A alma do zen é a simplicidade da alma, daí provém a sua vitalidade, liberdade e originalidade." (SUZUKI, 1961, p. 62). Como bem nos disse Suzuki, a simplicidade é a alma do zen, elemento constitutivo de sua mística. A noção de simplicidade no zen é comparável a um espelho livre de manchas, capaz de refletir com exatidão tudo que se coloca diante dele (SUZUKI, 1961, p. 62). A analogia do espelho caracteriza o conceito de *mushin* (não mente ou mente esvaziada), um estado psíquico provido de liberdade do desejo e dos pensamentos intrusivos/ilusórios que impedem a concentração no aqui e agora.

A simplicidade na mística zen pode ser contemplada no cotidiano, cada ação quando imbuída de *kiai* (energia espiritual) se torna um evento de importante significado espiritual. Como nos pondera Gusty Herrigel em sua obra *O zen na arte da cerimônia das flores*, até mesmo os nossos afazeres diários adquirem um novo significados quando os praticamos "[...] com o coração, com a totalidade harmoniosa do corpo, da alma e do meio ambiente." (HERRIGEL, 2013, p. 52). Viver o zen é viver com simplicidade o momento presente, mas para isso devemos praticar a desvinculação com a mente apressada e agitada, *que não nos permite estar presentes no presente*.

Por mais que pareça obvio, a maioria das pessoas possuem uma grande dificuldade em focar e se concentrar naquilo que se propõe a fazer. A noção de *estar realmente presente no presente* é destacada em variadas historietas zen, muitas das vezes associadas as atividades

1976, p. 70). Em suma, *as palavras não são capazes de traduzir este tipo de experiência*, por esta razão, o zen deve ser compreendido como uma mística do dia a dia.

cotidianos dos mosteiros zen budistas[357]. Em muitas delas, os mestres zen enfatizavam que a experiência zen pode ser vivenciada no cotidiano. De modo humorístico, o mestre zen Po-Chang introduziu a seguinte máxima: *Comer quando estiver com fome, dormir quando estiver com sono* (WATTS, 1979, p. 125). Este ideia também é expressa no conto intitulado *Terminar a refeição, lavar as tigelas*. Esta historieta se concentra no diálogo entre o mestre zen Joshu e seu discípulo, eis o *mondo*:

> - Mestre, por favor, ensinai-me a verdadeira história do budismo.
> Joshu respondeu-lhe:
> - Terminaste a refeição?
> - É claro, mestre, terminei.
> - Então, vai lavar tuas tigelas! (DESHIMARU, 1995a, p. 21)

A historieta procura frisar o elemento fundamental do zen: a sabedoria advém da simplicidade. Ou seja, o iniciado/discípulo do zen não deve procurar o conhecimento no reino das palavras mas sim nas ações corriqueiras. Isto significa que, o importante na experiência zen não é o que se faz, mas como se faz. Utilizando-se de outra terminologia, o mestre zen Shunmyo Masuno nos aponta: "[...] com esforços verdadeiramente mínimos, é possível vivenciar experiências extraordinárias." (MASUNO, 2019, p. 12). Segundo a tradição zen budista, através do aprimoramento espiritual, alcançado sobretudo pelo *zazen*, a pessoa se torna capaz de experimentar as maravilhas que passam despercebidas no cotidiano, como é o caso de apreciar uma boa refeição.

A guisa destas considerações, vale mencionar um princípio característico do zen praticado no momento das refeições: *fazer uma pausa depois de engolir*. Segundo Masuno (2019), o objetivo desta pausa é nos "[...] permitir saborear a sensação de gratidão a cada bocado que comemos." (MASUNO, 2019, p. 37). Esta é a essência da simplicidade do zen, uma vivência do aqui e agora em estado de presença autêntica. A partir desta percepção, nos é possível contemplar a sabedoria oculta da simplicidade na máxima do mestre zen Po-Chang: *quando temos fome, nos alimentamos*. Quando se alimenta, aquele que é envolvido pelo zen, se envolve em *Cinco Reflexões*: 1) a consideração pela pessoa que preparou a refeição; 2) reflexão sobre as atitudes do dia; 3) saborear os alimentos sem avidez ou desatenção; 4) consideração da comida enquanto forma de nutrir o corpo e fortalecer o espírito e; 5) exercer a gratidão pela

[357] Segundo Alan Watts, Po-Chang (720-814) foi o mestre zen que sistematizou e inaugurou "[...] a primeira comunidade de monges puramente zen [budistas] e estabeleceu os respectivos regulamentos, a partir do princípio de que: *dia em que não se trabalha é dia em que não se come*. Desde a sua época, tem sido característica das comunidades zen a importância dada ao trabalho manual e a um certo grau de manutenção pessoal." (WATTS, 1979, p. 125). Devido ao escopo desta pesquisa, cabe ressaltar que, não trataremos das peculiaridades dos mosteiros zen budistas, nosso foco se destinará aos elementos constitutivos da mística zen.

comida, sem a qual não seria possível alcançar a harmonia que conduz ao *satori* (MASUNO, 2019, p. 37). Dito de outro modo, só aqueles que se entregarem verdadeiramente à Via do zen, serão capazes de nutrir tanto o corpo como o espírito em uma mesma ocasião.

Para o zen budismo, é no cotidiano que ocorre a vivência mística, o levantar e o deitar, não são simplesmente movimentações corporais, são também formas de expressão e de contato com o mundo. A cada palpitação, a pessoa envolvida pelo zen também escuta o som *do coração do mundo*. Por ser regida pela simplicidade, a pessoa não dirige os seus esforços para aquilo que vai além de seu domínio e de seu controle. Ela não busca o conhecimento dos eruditos, mas nos encontros da vida: com outras pessoas, com os animais, com as plantas, consigo mesma. Imbuída de simplicidade, ela sorri para o mundo e o mundo sorri de volta, ela aprendeu que o fundamento de uma vida significativa não se encontra na opulência, nem em grandes eventos; *a vida significativa é alcançada quando deixamos de buscar fora e olhamos para dentro*.

Ainda sob este contexto, Suzuki (1961) evidencia que a mística zen está entrelaçada aos hábitos corriqueiros dos mestres zen, na simplicidade que oculta uma profunda verdade espiritual. Em cada ato, por mais simples que seja, o mestre *inspira e expira* o espírito do zen. Há numerosos contos que remetem à impaciência de iniciados no que tange à compreensão do zen. Muitos discípulos chegavam a questionar os seus mestres sobre o porquê ainda não haviam ensinado nada. Como forma de resposta, os mestres zen frisavam que não deveríamos buscar a compreensão do zen em abstrações verbais ou metafisicas, mas sim "[...] nas coisas concretas da nossa vida diária." (SUZUKI, 1961, p. 87).

Um exemplo notável sobre a percepção do zen no dia a dia pode ser evidenciado na relação entre o discípulo Ryutan Shin e seu mestre zen Tenno. O discípulo permaneceu por um período de três anos com o mestre e sentia que não estava aprendendo o suficiente. Em certa ocasião se dirigiu ao mestre e lhe disse:

> [...] "Já faz algum tempo desde minha chegada aqui, mas ainda não ouvi nenhuma palavra sua, mestre, sobre o ensinamento espiritual." O mestre disse: "Sempre, desde a sua chegada aqui, eu tenho lhe ensinado a respeito da iluminação espiritual." Ryutan não compreendeu isso, e perguntou de novo: "Quando tais assuntos foram comunicados a mim?" A resposta do mestre foi: "Quando você traz o chá para beber, eu não o bebo? Quando você traz comida, eu não aceito? Quando você se curva diante de mim, eu não tomo conhecimento, balançando-lhe com a cabeça? Quando foi que errei ao instruí-lo nos assuntos espirituais? (SUZUKI, 1977, p. 53).

No zen, o ensinamento espiritual não se revela nos sutras ou através de sermões eloquentes, ele se desenvolve na simplicidade das atividades diárias: na limpeza e ornamentação do jardim do templo, na limpeza do templo e/ou do *zendo*, na preparação do chá

e até durante as refeições. Um dito zen popular enfatiza esta premissa com bom-humor: *o que os mestres zen fazem de especial?* "[...] *comem arroz* e bebem chá." (TEIXEIRA, 2021, p. 44). Como bem nos elucida Christmas Humphreys, toda a dinâmica prática do zen visa propiciar um ensinamento que não se encontra escravizado pelo discurso e por esta razão tem a capacidade de penetrar na alma do iniciado/discípulo (HUMPHREYS, 1977b, p. 67).

Quando a pessoa se entrega à experiência zen, todas as ações corriqueiras passam a ter um sentido precioso, pautado pelo *presente absoluto* também nomeado de *eterno agora*. De acordo com Suzuki (1977), o presente absoluto "[...] é o tempo onde não há passado deixada atrás, e não há futuro esperando à frente." (SUZUKI, 1977, p. 55). Em razão de promover uma reorientação mental e espiritual em seus discípulos, os mestres zen procuravam destacar a experiência zen não se restringia ao *zazen*, ela impregnava o cotidiano. Esta é a essência da mística zen, uma mística que se desenvolve do dia a dia, imbuída do profundo desapego e da simplicidade. Em outas palavras, a mística zen:

> [...] Abre os olhos do homem para o grande mistério que diariamente é apresentado. Alarga o coração para que ele abranja a eternidade do tempo e o infinito do espaço em cada palpitação e faz-nos viver no mundo como se estivéssemos andando no Jardim do Éden. Todas essas conquistas espirituais são obtidas sem necessidade de qualquer doutrina, simplesmente afirmando, da maneira mais direta, a verdade que jaz no nosso ser interno. (SUZUKI, 1961, p. 45).

A cada amanhecer, a cada instante, somos convidados à experienciar a novidade da vida, cada dia é único em oportunidades e aprendizados. A mística zen não se ampara em uma doutrina, nem em dogmas, a sua base é calcada no completo esvaziamento, ato que não deve ser entendido como auto-humilhação. O esvaziamento interior está enraizado na capacidade de se *despir de qualquer indumentária* que impeça o atingimento do *satori*. A *abertura dos olhos para o grande mistério* diz respeito a uma transformação interior, o *satori*. Quem atinge a iluminação adquire um novo ponto de vista acerca do mundo (SUZUKI, 1961, p. 92). O *satori* é o ponto central da mística zen budista, é em síntese o rompimento com os laços do desejo (BRANDON, 1976, p. 18), um estágio em que a pessoa não é mais governada pelo pequeno eu (ego). Esta via de ruptura com o ego conduz a uma das virtudes mais nobres da humanidade: a compaixão.

A compaixão é o *terceiro elemento intrínseco à mística zen budista*, uma virtude aludida pelos mestres zen como algo imprescindível a todos aqueles que almejam trilhar a via da iluminação. Quando tratamos da via zen como forma de atingimento do *satori*, é importante ressaltar que, a compaixão não é uma prática restrita às pessoas iluminadas, pelo contrário, a

compaixão perpassa todo o trajeto da caminhada espiritual. *A compaixão não é o fruto do satori, mas sua semente*. O Caminho do zen deve ser trilhado com isto em mente: de nada valerá a sabedoria se ela não nos conduzir ao amor. Consoante a relação entre amor e sabedoria sob o prisma zen, o monge trapista Thomas Merton relembra o seu encontro pessoal com D. T. Suzuki, ocasião em que o mestre japonês lhe disse: "[...] A coisa mais importante é o Amor!" (MERTON, 1972, p. 61). Diante da profundidade desta declaração, Merton complementa: "[...] devo dizer que, como cristão, fiquei profundamente comovido. Verdadeiramente *prajna* [sabedoria] e *karuna* [compaixão] são uma só coisa (como diz o budista), ou *caritas* (amor) é a mais alta sabedoria." (MERTON, 1972, p. 61).

De acordo com a tradição zen, a compaixão é um do elemento essencial para aqueles que desejam alcançar a plenitude existencial e espiritual. Uma vida sem compaixão, desprovida de bondade é uma existência amargurada, solitária e desarmoniosa. A virtude da compaixão é de tamanha importância para o zen, que acabou sendo tratada em variados contos, um dos mais famosos é intitulado *Fio de prata, fio de aranha*.

Este conto tem como personagem principal um homem de nome Kantaka, que durante sua vida foi uma pessoa violenta e devassa, sendo conhecido como um ladrão ardiloso. Um dia porém, durante uma de suas empreitadas viu uma pequena aranha atravessando o seu caminho, sentiu uma forte vontade de esmagá-la, mas acabou poupando a vida do aracnídeo. Quando morreu, devido a sua vida destrutiva, a alma imortal de Kantaka foi condenada ao *Naraka* (inferno). Certa ocasião, Buda passeava nos Céus, às margens do lago da Flor de Lótus, e quando olhou nas profundezas do lago avistou Kantaka que padecia em sofrimento (DESHIMARU, 1995a, p. 134). Buda se lembrou da ação generosa de Kantaka, quando ele poupou a aranha e, assim "[...] sentiu-se inclinado a ajudá-lo. Por isso fez descer às profundezas do lago um comprido fio de teia de aranha, que chegou aos infernos no lugar onde estava Kantaka." (DESHIMARU, 1995a, p. 134). Ao ver a o fio, Kantaka pensou que se tratava de uma corda de prata robusta, mas sua mente racional se apunha, o levando à conclusão que o fio na verdade era uma fina teia de aranha. Apesar disso, ele estava decidido a sair daquele sofrimento, e se pôs a subir pelo fio da teia. Enquanto subia, Kantaka avistou a luz e deseja a todo custo alcança-la. Em certo momento, quando já se encontrava em mais da metade do caminho, Kantaka olhou para baixo e viu uma multidão de pessoas que também subiam pelo fio. Ele foi tomado pela pânico e começou a praguejar:

> [...] "Que azar! Que droga!
> - Aquela gente lá embaixo não tinha nada que sair do inferno. Por que precisa seguir-me?

> Nesse preciso momento, o fio cedeu, exatamente à altura das mãos de Kantaka, e todos remergulharam nas profundezas tenebrosas do lago.
> Naquele mesmo instante, o sol de meio-dia resplandecia sobre o lago em cuja margem passeava o Buda. (DESHIMARU, 1995a, p. 135).

A estorieta através de sua linguagem simbólica visa nos convocar à reflexão sobre o significado da compaixão. O personagem Kantaka, através de um único gesto de bondade teve a oportunidade de sair do sofrimento espiritual, mas a essência de sua alma ainda permanecia na escuridão. Quando ele percebeu que outras pessoas também estavam tentando sair daquele lugar de tormento, o seu ego lhe impediu de alcançar a luz; ele questionou porque as pessoas também subiam por aquele fio, mas na verdade *queria dizer seu fio*. Na visão de Kantaka, aquelas pessoas eram indignas de alcançar a luz, deveriam permanecer em sofrimento e, por este motivo, o fio se rompeu. O rompimento do fio não está atrelado ao sobrepeso oriundo das outras pessoas, o fio da libertação se desfez *pelo peso da indiferença* de Kantaka. A mensagem desta estorieta zen pode ser resumida pela seguinte máxima: Sem compaixão não há possibilidade de libertação.

A compaixão é um ato de superação do pequeno eu, é destronar a majestade do ego, que persiste em governar a nossa relação com o outro. Em seu livro *Ajuda pelo zen budismo*, David Brendon nos aponta que o princípio da compaixão está vinculado a redução do número de julgamentos que fazemos às outras pessoas. Desenvolver uma atitude de compaixão é deixar de lado o papel de juiz e júri, é acolher o outro com ternura e amor. A compaixão tem como seu fundamento:

> [...] oferecer morada às pessoas, abrir as portas até então fechadas para elas, perguntar mais que responder. Significa tornar-se altamente sensível à situação e aos sentimentos da outra pessoa. Significa ouvir com todo o seu ser e dar, se for possível, o que seja relevante e apropriado para o relacionamento, não o avaliando com julgamentos próprios. [...] Compaixão é o processo de contato profundo com a fonte primordial do amor. (BRENDON, 1976, p. 51).

Adotar a compaixão como prática tem a ver com a mais alta forma de receptividade, reconhecendo o outro como um ser que não tem que corresponder as minhas expectativas e demandas. Se compadecer é ir ao encontro do outro com as mãos abertas, sem nada a esconder; é um atitude de total abertura. O diálogo pautado pela compaixão não se baseia em sermões ou lições de moral, a moralidade (diferente da ética) coloca uma barreira entre as pessoas. De acordo com a tradição zen, quando *a ajuda* é direcionada a uma determinada pessoa e se fundamenta em apontar aquilo que ela fez – ou está fazendo – de errado, na realidade, neste

contexto não há uma ajuda genuína. Ajudar o outro com compaixão significa abrir mão da fala permeada de julgamentos, e *ouvir com o coração*.

No zen budismo, a compaixão (*karuna*) não é compreendida estritamente como uma virtude pessoal, em seu nível mais elevado transcende a esfera do sofrimento presente nas situações humanas individuais. Neste nível mais profundo, a compaixão se dirige a todos os seres vivos (BRENDON, 1976, p. 52) e só se pode alcançar este estágio mais elevado de *karuna*, quando se compreende a linguagem da harmonia com o todo. A fim de tratar desta relação, Brandon (1976), baseado na perspectiva de Erich Fromm, nos adverte:

> A compaixão é a reflexão completa da harmonia total. Ela contém, como salientou Fromm ao escrever a respeito do amor, os ingredientes do zelo, da responsabilidade, do respeito e do conhecimento. É vital sentir preocupações pelos outros, sentir interesse pelo que podem ser ou pelo que pode estar acontecendo com eles. (BRANDON, 1976, p. 59).

No zen, compaixão é estar envolvido com o mundo, é se envolver com a causa do sofrimento do outro. A compaixão e o amor andam de mãos dadas, todo ato de compaixão envolve em seu amago a presença do amor genuíno. *Karuna* nasce do cultivo do amor universal, amor este que não vê barreiras, não se encontra restrito à bolhas sociais ou religiosas[358], é o amor à todas as pessoas e a todos os seres. Se uma pessoa não superar as limitações e restrições sociais ou religiosas, ela nunca alcançará a plenitude advinda da harmonia com o mundo. A compaixão só pode ocorrer, quando percebo a outra pessoa como a mim mesmo. Assim, o sofrimento dela se torna uma questão sobre a qual eu direciono as minhas energias, a fim de, mitiga-lo.

Compaixão é síntese, uma atitude de preocupação autêntica com o bem-estar do outro que padece, ato este que só pode ser exercido por alguém que se libertou da prisão do egocentrismo. Só aquele que venceu o seu ego poderá unir-se harmoniosamente com o mundo, pois ao abandonar o seu *eu menor*, ele encontra o tesouro mais inestimável deste mundo: a plenitude existencial advinda do despertar espiritual. Desse modo, podemos dizer que: *o profundo desapego, a simplicidade e a compaixão descortinam o Caminho para a iluminação*. Estes três atributos da mística zen são indispensáveis para o atingimento do *satori*, não são frutos destes, antes disso, são as suas sementes. Aquele que cultiva estas virtudes caminha na via do zen, na via do *satori*, o ponto mais alto da mística zen budista.

---

[358] Infelizmente, certas doutrinas religiosas de caráter dogmático e autoritário, apregoam que a fraternidade e a compaixão devem ser exercidas somente entre os membros ou adeptos daquela comunidade religiosa. Este tipo de configuração religiosa é caracterizado pela construção simbólica de um núcleo restritivo, no qual: a prática do bem deve ser exercida prioritariamente entre os participantes da mesma tradição (FROMM, 1966a, p. 35).

A iluminação de Buda, o despertou para a realidade do mundo, onde a falta da *consciência do agora* se torna um empecilho para a paz e para a harmonia interior; esta mesma ideia é frisada no zen. A mística zen budista se ampara neste foco: concentre-se no aqui e agora sem esquecer o seu entorno. Todo ato deve ser imbuído de energia espiritual (*kiai*) para que assim, possa adquirir um significado genuíno e autêntico. No zen, principalmente na ramificação Rinzai, o *satori* (iluminação) é compreendido como uma experiência repentina, originada de um processo continuo de dedicação espiritual.

Apesar de súbito, o *satori* não acontece da noite para o dia, não há atalhos. Ele é repentino para a pessoa que já tem se dedicado ao zen (DESHIMARU, 1995a, p. 17). Todavia, o *satori* é um despertar que pode levar anos ou até décadas para ocorrer. De acordo com os mestres zen, a pressa de concretizar algo, conduta tão comum em nossos dias é incompatível com a experiência mística do zen. O senso de urgência é divergente à essência do zen budismo, entendimento que nos leva ao seguinte questionamento: Como podemos atingir a iluminação se ainda estamos presos nas garras do imediatismo? A resposta (baseada na tradição zen) seria: Quanto maior for o grau de agitação interior, mais longo se tornará o caminho para a plena libertação.

Isto significa que, na tradição zen, a experiência de iluminação é desvinculada de qualquer tipo de ser transcendente, a senda da iluminação é um caminho trilhado em *solitude*. Nem mesmo o mestre zen pode percorrer lado a lado com o seu discípulo, o mestre pode no máximo apontar-lhe uma direção. O praticante zen que objetiva atingir o *satori*, deve procurar desmantelar as variáveis formas de apego exterior e se lançar com coragem no terreno do desconhecido. Sua mente deve estar livre dos pensamentos ilusórios e dos conceitos pré-estabelecidos, a fim de usufruir da autossuficiência, estágio conhecido no taoísmo e no zen budismo como *o vazio perfeito*[359] (LIE-TSÉ, 2020). O vazio perfeito trata da importância de cultivarmos o vazio interior, um estágio de desapego dos desejos e dos pensamentos dualísticos, a fim de atingirmos a serenidade e a paz interior.

Há uma estorieta zen intitulada *O som do calhau, o som do bambu* cuja essência aborda o viés súbito do *satori*. Este conto se inicia com o diálogo entre o mestre zen Issan e seu discípulo Kyogen, cujo assunto girava em torno da necessidade de se abondar a ênfase nas

[359] *Vazio Perfeito* é um conceito taoísta que intitula a obra máxima de Lie-Tsé, também conhecido como Liezi, um renomado filósofo chinês e mestre taoísta que deu seguimento aos ensinamentos de Lao-Tsé e Chuang-Tzu. Segundo o filósofo naturalizado brasileiro Chiu Yi Chi (2020), os estudiosos do taoísmo acreditam que Liezi "[...] tenha vivido durante o período chamado *Primavera e Outono* chinês da dinastia de Zhou (770-446 a.C.)". (CHIH, 2020, p. 4). O *vazio perfeito* caracteriza-se não como *ausência* mas como uma presença poderosa, fonte de tudo o que existe. A referida obra apresenta conceitos taoístas como: *wu-wei* (não-ação), a harmonia dos opostos (*yin e yang*) e, sobre a necessidade do cultivo do *vazio interior* (CHIH, 2020, p. 4-5).

palavras. Mestre Issan destacava a inteligência de seu discípulo, mas afirmava que o mesmo ainda estava *preso demais* aos sutras. Kyogen entristecido com as palavras do mestre, "[...] queimou todos os seus livros, seus sutras, seus cadernos. Chorou. Deixou o *dojo* do mestre, foi para a montanha e passou a viver sozinho." (DESHIMARU, 1995a, p. 17). Neste período se dedicou à prática do *zazen*, e um dia, enquanto "[...] varria o jardim à frente do eremitério [local de habitação de um eremita], rolou montanha abaixo um calhauzinho [pedra solta] que foi bater num bambu. O som fê-lo despertar e ele, assim, obteve o *satori* perfeito." (DESHIMARU, 1995a, p. 17). Após o ocorrido, Kyogen escreveu um poema sobre sua experiência de iluminação e enviou ao seu mestre, que ao ler o relato de seu pupilo, disse: "[...] 'Esse rapaz, meu discípulo, compreendeu'. E concedeu-lhe o *shiho*." (DESHIMARU, 1995a, p. 18).

Como nos mostra a estorieta, na perspectiva zen budista o *satori* é atingido quando menos se espera, justamente quando se deixa de buscá-lo, ele vem ao nosso encontro. A este respeito, D. T. Suzuki explicita que o *satori* é a "[...] aquisição de novo ponto de vista para olhar a essência das coisas." (SUZUKI, 1961, p. 92). Entretanto, esta experiência singular demanda o cultivo dos três elementos indispensáveis do zen: o profundo desapego, a simplicidade e a compaixão. A estorieta *O som do calhau, o som do bambu,* citada anterior nos possibilita entender esta indissociabilidade: 1º) o discípulo se desprendeu de todo o conhecimento pregresso adquirido por meio dos livros sagrados e sutras; 2º) voltou-se à uma vida de simplicidade e *solitude* na montanha; 3º) cultivou a compaixão dirigindo-a tudo que o rodeava, atitude visualizada através de seu amor e de seu cuidado para com o jardim. O satori de Kyogen adveio não pela sua busca frenética, mas pela serenidade de desejar o *satori*, e por não cobiça-lo, ele veio ao seu encontro.

Em última análise, a mística zen budista se solidifica no dia a dia, na profundidade que permeia as pequenas ações corriqueiras: "[...] ao esticar um dedo, apontando para cima, ou dizer um 'bom dia' a um amigo casualmente encontrado na rua." (SUZUKI, 1961, p. 33). A mística zen é a experiência do acesso à nossa natureza de Buda, natureza esta que ilumina a nossa existência, transformando a nossa percepção do mundo. A experiência mística do zen instaura uma nova consciência existencial, que se expressa poeticamente na seguinte máxima:

> Antes de um homem estudar o zen, para ele as montanhas são montanhas e as águas são águas; depois de obter insights sobre a verdade do zen por meio da instrução de um bom mestre, as montanhas para ele não são montanhas e as águas não são águas; mas depois disso, quando ele realmente atinge a morada do descanso, as montanhas novamente são montanhas e as águas novamente são águas. (SUZUKI, 1939 *apud* WATTS, 2019, p. 58).

A montanha e as águas nunca se modificaram exteriormente, isto é, suas estruturas naturais permaneceram as mesmas, a transformação ocorreu na percepção do observador, mais especificamente na visão alcançada pelo adepto do zen. Esta nova visão do mundo é o fruto do *satori*, é "[...] o desabrochar de um novo mundo até então despercebido, em face da confusão da mente dualística." (SUZUKI, 1961, p.93). Em suma, na mística zen budista, cada evento só se torna único, quando experienciamos o despertar, no despertar interior tudo se faz novo. Para a pessoa iluminada, cada amanhecer traz consigo uma dádiva: a oportunidade de celebrar mais um dia de vida, ocasião ímpar de interagir com o mundo e de aprender com ele. Esta é a essência da mística zen, uma experiência que se desenvolve no dia a dia e o transforma em um evento extraordinário.

A partir dos conceitos apresentados até este ponto, o nosso próximo tópico destacará os elementos zen budistas, colhidos e significados por Erich Fromm, fato que nos permitirá compreender a influência do zen na vida e na obra do psicanalista alemão. Além disso, cabe evidenciar que, a explicitação dessa influência é fundamental para a sistematização da noção de espiritualidade humanista, tema que será tratado em nosso último capítulo.

3.6 O *homem sem títulos*[360] e o psicanalista humanista: encontro com D. T. Suzuki e reflexões sobre a essência da vida zen[361]

Antes de tratarmos da influência que D. T. Suzuki exerceu sobre a vida e a obra de Erich Fromm, vale destacar brevemente um contextualização biográfica deste renomado filósofo japonês. Como destaca o fundador da Sociedade Budista de Londres, Christmas Humphreys, o Ocidente possui uma dívida de gratidão com Suzuki, que ao longo de sua jornada acadêmica se tornou o maior disseminador do conhecimento do zen, publicando dezena de obras diretamente para o inglês (HUMPHREYS, 1977b, p. 10). À guisa dessa consideração, Faustino Teixeira

[360] A expressão *Homem sem títulos* refere-se à uma pessoa que incorpora os valores do zen em sua vida cotidiana, no contato com as outras pessoas e com a natureza. Outra grande caraterística do *Homem sem títulos* é a sua postura humilde, ele não se comporta como um *homem superior*; a profunda impressão que ele nos deixa é que estamos diante de um santo e de um sábio muito próximo de nós (WATTS, 1995a, p. 81). Na obra *Zen e as aves de rapina* de Thomas Merton, o referido autor enaltece a figura do filósofo D. T. Suzuki (com o qual se encontrou pessoalmente em meados da década de 1950), descrevendo-o como a encarnação do *Homem sem títulos* (MERTON, 1972, p. 60).

[361] No ano de 2006, o diretor e produtor executivo Michael Goldberg, idealizou um documentário sobre a influência de D. T. Suzuki no Ocidente. Com o título sugestivo de *A zen life: the man who introduced Zen Buddhism to the West* (*Uma vida zen: o homem que introduziu o zen budismo no Ocidente*), o documentário com duração de 77 minutos, nos brinda com vários depoimentos e imagens inéditas de personalidades que tiveram contato direto com o renomado filósofo japonês. Dentre estas personalidades influenciadas por Suzuki, o documentário destaca o psicanalista Erich Fromm, trazendo imagens do seminário sobre *zen budismo e psicanálise*, ocorrido no México em 1957, ocasião em que ambos compartilharam os seus saberes (A ZEN LIFE, 2006).

declara: “[...] para os que buscam entender o zen budismo, a presença de Suzuki se faz imprescindível, de modo particular para os ocidentais, que tiveram acesso ao mundo zen pela força irradiadora desse mestre japonês.” (TEIXEIRA, 2021, p. 71).

Daisetz Teitaro Suzuki nasceu em 1870, em Kanazawa, capital do distrito de Ishikawa, localizada em Honshu, ilha central do Japão. Sua família provinha de uma linhagem de médicos e também possuía ligações com a casta dos samurais (HUMPHREYS, 1977a, p. 9). Em sua juventude Suzuki optou por não seguir a profissão de seu pai, preferindo se dedicar ao estudo da filosofia e da tradição zen budista, em especial na escola zen Rinzai. Neste período, o jovem Suzuki estabeleceu contato comum grupo de missionários cristãos, ocasião em que alguns de seus amigos “[...] chegaram a se converter ao protestantismo, e pressões nesse sentido ocorriam também sobre ele.” (TEIXEIRA, 2021, p. 71). Todavia, Suzuki não se cedeu a pressão de se converter ao cristianismo, para ele essa decisão deveria estar consolidada no convencimento interior da verdade anunciada pelo cristianismo. Assim, ele continuou a sua jornada espiritual com enfoque no zen budismo.

Posteriormente, conquistou o cargo de professor “[...] Mikawa, uma vila situada a cerca de 25 quilômetros de Kanazawa. Permaneceu ali cerca de seis meses, quando então interrompeu os seus estudos sobre o zen.” (TEIXEIRA, 2021, p. 72). Após certo período, conciliando trabalho e estudo, Suzuki retoma a sua iniciação do zen com o Roshi Kosen, abade de um mosteriro zen de Engakiji. Devido a morte do mestre Kosen, Suzuki se dirige ao encontro do mestre Shaku Soen, o qual o acolhe como discípulo. Durante quatro anos, Suzuki se dedica à prática do zazen e da resolução dos koans. Diante da batalha travada interiormente na busca de decifrar os *koan*, Suzuki compreendeu que “[...] que as certezas absolutas deveriam ser deixadas de lado, e todas as energias deveriam ser concentradas para a resolução do koan.” (TEIXEIRA, 2021, p. 72). Pelo intermédio do *zazen*, Suzuki conseguiu se conectar com a essência do *koan*, fato que resultou no atingimento do satori, sua iluminação ocorreu no ano de 1896 (HUMPHREYS, 1977a, p. 9). Pouco depois de alcançar o *satori*, Suzuki:

> Ainda jovem, com 27 anos de idade, parte para os Estados Unidos, onde viverá por 12 anos, trabalhando inicialmente com o Dr. Paul Carus, filósofo e estudioso das Religiões Comparadas. Retorna depois ao Japão, para a sua cidade natal, e mais adiante é nomeado professor de Budismo Zen na Universidade de Otani, em Kyoto. As viagens e conferências no Ocidente não cessaram com o retorno ao Japão, dando assim continuidade ao processo de irradiação da tradição por toda parte. (TEIXEIRA, 2021, p. 73).

O fragmento supracitado ressalta um elemento presente durante toda a vida de Suzuki: o seu amor pelo zen budismo, amor este manifesto na divulgação desta tradição considerada

por ele como uma mística, mas uma mística a sua própria maneira. Suzuki possuía uma grande facilidade na assimilação de línguas estrangeiras, tendo publicado várias de suas obras em inglês e alemão. De fato, Suzuki exerceu um grande fascínio sobre todos aqueles que se dedicavam ao estudo do zen, dentro e principalmente fora do Japão. Dentre o grande número de estudiosos do zen, filósofos, teólogos e psicanalistas influenciados por D. T. Suzuki, vale destacar os nomes de Christmas Humphreys, Eugen Herrigel, Alan Watts, Thomas Merton, Erich Fromm, Carl Gustav Jung, dentre outros e muitos outros.

Um questão de grande relevância sobre a figura de Suzuki e que, talvez seja um forte indício de sua popularidade e admiração está associada à sua personalidade ou como diríamos à sua presença de espírito. Corroborando com esta perspectiva acerca de Suzuki, Faustino Teixeira adverte: "[...] mais importante que sua obra propriamente dita, é sobretudo sua personalidade, o seu carisma e sua presença. É o que normalmente ocorre com os grandes mestres." (TEIXEIRA, 2021, p. 75). No que tange a figura do renomado mestre japonês, Thomas Merton, Alan Watts e Erich Fromm são unânimes em um ponto de vista: Suzuki é a encarnação do *Homem sem títulos*, um grande sábio zen, que não desejava brilhar e por esta razão acabou se tornando um farol, iluminando todos a sua volta.

De modo particular, o encontro pessoal entre Suzuki e Erich Fromm ocorreu em meados da década de 1950, um encontro que trouxe consigo uma experiência enriquecedora do zen, ocasião de grande alegria[362] para o psicanalista humanista. Conforme nos explicita Rainer Funk: "[...] Fromm conhecia o grande transmissor do zen budismo, Daisetz T. Suzuki, desde os anos quarenta. Entretanto, somente quando Suzuki o visitou no outono de 1956 no México e Fromm esteve mais tarde em sua casa em Nova York" (FUNK, 1999, p. 133, tradução nossa)[363], ele [Fromm] pôde de fato assimilar o espírito do zen. Diante de sua experiência com o mestre japonês, Fromm exprimiu as seguintes palavras em uma carta endereçada a Suzuki: "[...] pela primeira vez [tive] a sensação de ter compreendido o zen" (FUNK, 1999, p. 133, tradução nossa).[364]

A partir do grande fascínio de Fromm pelo zen budismo e a seu vínculo de amizade com Suzuki, em agosto de 1957 foi organizado um seminário cujo foco se destinava à interface entre

[362] É possível visualizar alegria e a admiração de Fromm no que tange a figura de Suzuki. Nas fotos presentes na biografia ilustrada do psicanalista alemão e em trechos do documentário sobre a vida de Suzuki, Fromm aparece constantemente sorrindo, expressando a alegria do encontro memorável com o *mestre zen*. Vale mencionar que, embora não tenha se tornado um religioso (monge zen), Suzuki "[...] era respeitado, como um budista iluminado, em qualquer templo japonês." (HUMPHREYS, 1977a, p. 10).

[363] "[...] *Fromm conocía al gran transmisor del budismo zen, Daisetz T. Suzuki, desde los años cuarenta. Pero sólo cuando Suzuki lo visito em otoño de 1956 en México y Fromm estuvo después en su casa de Nueva York*".

[364] "[...] *por primera vez tuve la sensación de haber entendido el zen*".

o zen budismo e a psicanálise. Este evento foi realizado no município de Cuernavaca (México), tendo a duração de uma semana e contando com a presença de estudiosos de diversas áreas do saber e de abordagens psicanalíticas distintas. Como fruto das conferências ministradas neste seminário, originou-se a publicação da obra *Zen budismo e psicanálise*, constituída da transcrição de palestras de D. T. Suzuki, Erich Fromm e Richard de Martino.

O principal interesse de Fromm pelo zen budismo e pela figura de Suzuki, estava atrelada não só ao campo dos pensamentos e ideias, mas sobretudo, à encarnação do espírito do zen, isto é, na capacidade de "[...] fundir-se com o objeto de observação, por exemplo uma rosa ou um gato. [...] O zen budismo, assim como a psicanálise, conhece os caminhos da experiência de fusão entre a realidade externa e interna" (FUNK, 1999, p. 133, tradução nossa)[365] sem que haja a desfragmentação da singularidade existencial daquele que participa desta vivência. Esta experiência zen está enraizada na preocupação de captar o objeto contemplado em profundidade, como nos elucida Suzuki: "[...] o enfoque do zen consiste em penetrar diretamente no objeto e vê-lo, por assim dizer, por dentro. Conhecer a flor é tornar-se a flor, ser flor, florescer como flor e deleitar-se tanto com o sol quanto com a chuva." (SUZUKI, 1976, p. 21).

Exatamente dez anos após este profícuo seminário, D. T. Suzuki falece em 1966 aos noventa e cinco anos de idade, deixando um legado acadêmico – composto por cerca de trinta obras – e espiritual cuja mensagem ainda ecoa em nosso tempo. Em tom de gratidão e reverência ao falecido mestre japonês, Christmas Humphreys proferiu as seguintes palavras: "[...] se a extraordinária mensagem do zen budismo chega a integrar-se à vida espiritual do Ocidente, com benefício para o mundo, isso se deve, em grande parte, ao trabalho do grande mestre, sábio e homem do zen que nós conhecemos e amamos como Daisetz Teitaro Suzuki." (HUMPHREYS, 1977a, p. 10). Na ocasião do falecimento de Suzuki, inúmeros admiradores, alunos e amigos do mestre japonês se pronunciaram, emitindo comunicados e notas de falecimento. Dentre estes comunicados, destacamos o manuscrito de autoria de Erich Fromm, datado de setembro de 1966 e que se intitula *Memories of Dr. D. T. Suzuki*[366] (*Memórias do Dr. D. T. Suzuki*).

Nesta nota Fromm, destaca a presença marcante de Suzuki, como um mestre singular que incorporava a essência do zen. Já nas primeiras linhas, o psicanalista sinaliza a dificuldade de escrever as *memórias* de uma pessoa cujo vivacidade ainda permeia a existência de todos

---

[365] "[...] *fundirse con el objeto de la observación, por ejemplo una rosa o un gato. [...] El zen budismo, al igual que el psicoanálisis, conoce caminos de la experiencia de fundirse con la realidad exterior e interna*".

[366] O manuscrito *Memórias do Dr. D. T. Suzuki* foi redigido originalmente por Fromm em uma máquina de datilografia e, posteriormente digitalizada. A cópia deste escrito nos foi enviada generosamente pelo Dr. Rainer Funk, o qual agradecemos profundamente.

aqueles que tiveram a oportunidade de lhe conhecer pessoalmente. Nos termos do psicanalista alemão:

> Escrevo estas linhas no jardim da nossa casa em Cuernavaca (México) onde o Dr. Suzuki ficou conosco durante vários meses, há exactamente dez anos. Aqui ele sentou, caminhou, leu, conversou [conosco] e, embora sejam dez anos atrás, a força e o brilho de sua personalidade fazem com que ele esteja sempre presente. (FROMM, 1966c, p. 1, tradução nossa).[367]

Fromm sempre valorizou o encontro direto com as pessoas, e o seu encontro com Suzuki era sempre repleto de significados, de aprendizados que iam além da mera elucubração conceitual. A maneira com que o mestre japonês se portava em atividades cotidianas era sempre imbuída de sentido, de concentração no aqui e no agora e na contemplação da unicidade de todas as coisas. De acordo com o psicanalista humanista, Suzuki exalava o amor à vida. "[...] Ele deu vida a tudo pelo seu interesse, pelo seu relacionamento ativo; seja uma pessoa, um gato, uma árvore, uma flor – todos ganharam vida através de sua própria vitalidade." (FROMM, 1966c, p. 1-2, tradução nossa).[368] A fim de ilustrar esta visão sobre o mestre japonês, Fromm relembra a ocasião em que Suzuki visitara a casa do Dr. Francisco Garza (um amigo de Fromm), que residia no México:

> [...] quando esteve no México, dois anos antes, ele [Suzuki] visitou a casa do Dr. Francisco Garza, um amigo e colega meu, e admirou o lindo jardim repleto de árvores centenárias. Dois anos depois, quando voltou e visitou novamente a casa do Dr. Garza, olhou para uma das árvores e perguntou: "O que aconteceu com o galho da árvore que estava aqui da última vez?" Na verdade, um galho foi cortado, mas o Dr. Suzuki lembrou-se daquele galho e percebeu a sua ausência. (FROMM, 1966c, p. 2, tradução nossa).[369]

Ao rememorar este episódio, Fromm sublinha a corporificação do zen em cada momento da vida de Suzuki. Para Suzuki o zen era a vida e a vida era o zen, entretanto, para experienciar a existência desta maneira era necessário a priori um profundo treinamento, que conduz a iluminação interior (*satori*). A lembrança *do galho da árvore* não é apenas o indício que Suzuki

---

[367] [...] *write these lines in the garden of our house in Cuernavaca (Mexico) where Dr. Suzuki stayed with us for several months, exactly ten years ago. Here he sat, walked, read, conversed, and although it is ten years ago, the strength and radiance of his personality makes him ever-present.*

[368] [...] *He gave life to everything by his interest, by his active relatedness; a person, a cat, a tree, a flower - they all came to life through his own aliveness.*

[369] [...] *when he had been in Mexico two years before, he visited the house of a friend and colleague of mine. Dr. Francisco Garza, and admired the beautiful garden with its many old trees. Two years later, whenl he returned and visited Dr. Garza's home again, he looked at one of the trees and asked: "what happened to the branch of the tree that was here last time?" Indeed, a branch had been cut off, but Dr. Suzuki remembered that branch and missed it.*

possuía de uma ótima memória de longo prazo, esta lembrança está associada à noção zen budista de *mushin*, profunda concentração que amplia a percepção de tudo ao redor. Quando contemplava a árvore, Suzuki via a sua totalidade e ao mesmo tempo, sentia a conexão com ela. O seu *olhar* não era de um simples observador, mas daquela pessoa cujos *olhos são iluminados*, e por serem iluminados, a visão da realidade se torna mais ampla. Neste tipo de visão não dualística, ocorre a ruptura entre o observador e o objeto –sem que haja o comprometimento da individualidade –, um contexto em que se observa a transformação interior originada por uma vida experienciada através do zen. É em outras palavras, a essência da mística zen budista, que se expressa na comunhão com o mundo, no qual cada passo dado transmite a sensação de estar caminhando no paraíso ainda que estejamos no plano terreno.

Continuando a escrita de suas memórias sobre Suzuki, Fromm destaca que o mestre japonês havia lhe prometido um presente: uma lâmpada de pedra [característica dos jardins japoneses] para ser colocada no jardim de sua residência (de Fromm) no México. Todavia, como o presente foi enviado de navio (do Japão) com destino ao México, a entrega foi demorada, chegando cerca de dois meses após a morte de Suzuki. A respeito disso, escreve Fromm:

> [...] Na verdade, a lanterna chegou como ele desejava; estou olhando para ela enquanto escrevo isto; mas o Dr. Suzuki morreu antes que eu pudesse confirmar a chegada de seu presente. Ainda preciso escrever sobre o efeito que a presença dele teve sobre mim, sobre a minha esposa e sobre tantos outros amigos e colegas? Seu amor pela vida, sua liberdade de desejos egoístas, sua alegria interior, sua força, tudo isso resultou num efeito profundo. Estes efeitos tendiam a tornar alguém mais forte, mais vivo, mais concentrado; sem no entanto, evocar aquele tipo de admiração que a *grande personalidade* tantas vezes faz. [...] Ele foi um homem que nunca despertou medo em ninguém; não havia nada da aura irracional e mistificadora do "grande homem" nele; nunca houve um senso de obrigação em aceitar o que ele disse porque ele havia dito. (FROMM, 1966c, p. 2-3, tradução nossa).[370]

O relato de Fromm destaca uma grande admiração por Suzuki, não só pelo expoente acadêmico da filosofia zen budista, mas pelo seu exemplo enquanto pessoa, daquele tipo que marca positivamente a nossa existência. A experiencia pessoal de Fromm com Suzuki é similar a outras pessoas que puderam gozar de sua companhia, dentre elas destacamos a percepção de Thomas Merton. De modo igualmente reverente, Merton (1972) designa Suzuki como o *homem*

[370] [...] *Indeed, the lantern arrived as he had wished; I am looking at it as I write this; but Dr. Suzuki had died before I could confirm the arrival of his gift. Should I write about the effect his very presence had on me, on my wife, and on so many other friends and colleagues? His love for life, his freedom from selfish desires, his inner joy, his strength, all had a deep effect. They tended to make one stronger, more alive, more concentrated. Yet without ever evoking that kind of awe which the great personality so often does. He was a man who never aroused fear in anybody; there was nothing of the irrational and mystifying aura of the "great man" about him; there was nevrer a sense of obligation to accept what he said because he said it.*

sem títulos do zen, aquele que nada quer para si, cuja sabedoria e simplicidade criam um profundo impacto a todos aqueles que dele se aproximam. Fromm sublinha justamente esta característica de Suzuki: apesar do grande renome mundial e da eloquência do mestre japonês, Suzuki nunca quis ocupar este *lugar* de prestígio, nunca desejou ser a encarnação de um guia iluminado e por esta razão, por nada desejar, foi contemplado como sábio por tantas pessoas. Através de sua alegria de viver, alegrava a todos; a sua autoridade era humanista, desprovida de dogma, de vaidade e do culto ao temor. Como um grande mestre zen, deixou registrado nos anais da história, ensinamentos atemporais reforçados por sua presença inspiradora.

A influência de Suzuki na vida e na obra de Erich Fromm é inquestionável, ele foi um dos mestres mais importantes para o desenvolvimento espiritual do psicanalista humanista e, sobretudo, no que tange ao entendimento da tradição zen budista. Em suas memórias, Fromm ressalta a sua gratidão por Suzuki, gratidão originada pela capacidade do mestre japonês *falar o incomunicável*, dar voz àquilo que é indizível e ao mesmo tempo, transpor a sabedoria zen em uma linguagem acessível a mente ocidental. Para Fromm, Suzuki foi antes de tudo um mestre da vida, cuja presença continua viva através de seus ensinamentos.

No trecho final de seu manuscrito em homenagem ao grande mestre, o psicanalista humanista evidencia que, quem dialogava com Suzuki, sentia-se diante de um grande mestre zen, daqueles que não buscavam admiração; ele era a encarnação do *homem sem títulos*. Segundo Fromm (1966), Suzuki "[...] era duro como rocha e macio como cera; ele era o homem realista, maduro, que soube olhar o mundo com a inocência e a fé de uma criança" (FROMM, 1966c, p. 6-7, tradução nossa)[371] e por esta razão "[...] ele estará sempre presente; um amigo e um guia cuja presença física era secundária em relação a luz que dele irradia." (FROMM, 1966c, p. 7, tradução nossa).[372]

Para o pai da psicanálise humanista, Suzuki era um mestre da vida, um daqueles tipos raros de pessoas que nos agraciam com a sua presença sábia e afetuosa. A forte influência desse mestre sobre a cosmovisão de Fromm, é evidenciada sobremaneira no capítulo *Psicanálise e zen budismo*, assinado pelo psicanalista supracitado e, que, integra a obra *Zen Budismo e psicanálise*. Desta maneira, as significações frommianas acerca dos *elementos constitutivos* da tradição zen budista serão o objeto de análise do nosso próximo tópico, também responsável por encerrar a primeira parte deste capítulo.

---

[371] "[...] *He was hard as rock and soft as wax; he was the realistic, mature man, who was able to look at the world with the innocence and faith of the child."*

[372] "[...] *Because of this, he will be present always; a friend and a guide whose physical presence was secondary to the light which radiates from him."*

3.7 Fromm e a Via zen: influências zen budistas na cosmovisão frommiana

Desde a década de 1940, Erich Fromm já se dedicava ao estudo do zen budismo, amparando-se sobretudo, pelas obras de D. T. Suzuki (FUNK, 1999, p. 133). Este interesse contínuo pelo zen, instaurou em Fromm a vontade de estabelecer um contato pessoal com Suzuki; desejo este que se concretizou durante a visita do mestre japonês à residência do psicanalista alemão, localizada no México. Posteriormente, Fromm se encontrou novamente com o renomado filósofo japonês, desta vez em sua casa fixada em Nova York. A partir destes encontros pessoais, Erich Fromm e Suzuki acabaram se tornando amigos, amizade esta nutrida pela troca de correspondências. No ano de 1957, Erich Fromm com o apoio de colegas e de psicanalistas do IMPAC[373] (Instituto Mexicano de Psicanálise) organizaram o seminário *Psicanálise e zen budismo,* ocorrido em Cuernavaca, México.

Como fruto deste seminário originou-se a publicação do livro *Zen budismo e psicanálise* em 1960. A referida obra foi escrita em coautoria, sendo dividida em três capítulos. O capítulo introdutório *Conferências sobre zen budismo* é assinado por Suzuki, e apresenta elementos zen budistas como o *koan* e a meditação em interface com a psicanálise; o capítulo seguinte *Psicanálise e zen budismo,* é assinado por Erich Fromm, o qual assinala alguns dos principais elementos constitutivos do zen em diálogo com o paradigma psicanalítico humanista; e por fim, Richard De Martino sublinha em seu capítulo *A situação humana e o zen budismo,* as contribuições do zen no que tange ao desenvolvimento existencial de uma pessoa, frisando que o desenvolvimento biológico e fisiológico não constituem a *maturação* do indivíduo como humano (MARTINO, 1976, p. 167).

Como foco analítico deste tópico, analisaremos os elementos constitutivos da tradição zen que foram *colhidos* e significados por Fromm. Como se poderá notar, os principais aspectos do zen tratados anteriormente, são valiosos para Fromm, no sentido que neles reside *uma*

[373] Durante a sua estadia no México, que durou entre 1950 a 1973 (GARCIA, 1988), Fromm contou com o auxílio de outros colegas psicanalistas estadunidenses, a fim de iniciar a formação dos primeiros analistas mexicanos orientados sob uma nova abordagem: a psicanálise humanista. Um dos primeiros analistas mexicanos formados por Fromm foi Jorge Silva Garcia, que posteriormente, projetou o edifício do vindouro Instituto Mexicano de Psicanálise (IMPAC). O IMPAC foi inaugurado em 1963, munido de uma bela infraestrutura composta por: clínica psicoterapêutica, salas de assessoria/aconselhamento, biblioteca, salas para seminários e um auditório para conferencias públicas (FUNK, 1999, p. 132). O Instituto Mexicano de Psicanálise se encontra em pleno funcionamento, promovendo a formação em psicanálise humanista além de oferecer o serviço de atendimento psicoterapêutico sob o prisma frommiano. Atualmente, o IMPAC é dirigido pela Dra. Amparo Espinosa Rugarcía, enquanto o Dr. Pablo Javier Varela Fregoso atua como coordenador da área de educação. No ano de 2023, o Dr. Pablo Javier apresentou (de modo online) a conferência: *O corpo fala: a linguagem da subjetividade* no I Congresso Internacional de Psicanálise, sediado na cidade de São Paulo-SP, evento no qual o pesquisador deste estudo participou presencialmente e ministrou a palestra: *O mal-estar da idealização: padecimento psíquico frente às demandas socioculturais da contemporaneidade*.

sabedoria espiritual, que transcende as formalidades estritamente intelectuais. Para o psicanalista humanista, o zen budismo objetiva o pleno desenvolvimento espiritual do ser humano, preconizando a liberdade, a receptividade/esvaziamento interior e a reverência à vida. De acordo com Fromm (1976), o taoísmo e o zen budismo integram a vertente das tradições humanistas não teístas, pois se fundamentam no aperfeiçoamento das potencialidades humanas e, sobretudo, na maturidade espiritual[374] caracterizada pela não dependência idolátrica de uma força/divindade exterior, na qual, o sujeito se aliena. Como nos reitera Fromm, o zen sublinha que "[...] todo homem tem, dentro de si mesmo, *a capacidade de despertar e ser iluminado*. Esta é precisamente a razão por que o pensamento religioso oriental, o taoísmo e o budismo – e a sua fusão no zen budismo – assume tamanha importância para o Ocidente." (FROMM, 1976, p. 96).

A partir de seu manuscrito *Psicanálise e zen budismo*, o pai da psicanálise humanista tece comentários valiosos acerca da relação desenvolvida entre o Mestre e o aluno/discípulo; a prática do *koan* e do *zazen*; e do viés místico do zen, cuja essência incorpora o profundo desapego, a simplicidade e a compaixão. Neste viés, destacamos que, cada um destes elementos constitutivos do zen – ressaltados por Fromm – são indispensáveis para a constatação da influência desta tradição na cosmovisão de Fromm e para a sistematização da espiritualidade humanista.

3.7.1 Os princípios da Doutrina do Coração de Buda sob o prisma frommiano: a pessoa do mestre zen e o conhecimento experiencial

Para Fromm (1976), a principal tarefa do zen budismo a principal tarefa do zen é conduzir a pessoa à iluminação (*satori*), processo no qual ocorre uma reorientação existencial do sujeito, que passa a ver o mundo que o cerca de outra maneiro, de modo mais profundo e que transcende a percepção dualística da realidade. Mas para atingir este estado de transformação interior, o iniciado/discípulo do zen deve passar por um processo de treinamento

[374] Na cosmovisão frommiana, a *maturidade espiritual* integra o espectro da personalidade do sujeito. Isto é, designa o grau de desenvolvimento de sua dimensão espiritual, pautada pelo cultivo dos *valores humanos mais altos* (compaixão, altruísmo, fraternidade, amor genuíno, dentre outros) e da harmonia com o mundo. A imaturidade espiritual refere-se de modo geral, a uma conduta subjetiva arraigada no dogmatismo, na idolatria/alienação, no fanatismo religioso e no empobrecimento geral das faculdades humanas do indivíduo. Cabe sublinhar que, para Fromm, a maturidade espiritual não se restringe aos indivíduos pertencentes à tradições não teístas. No âmbito teísta, a maturidade espiritual é expressa pela "[...] plena capacidade de amar, de realizar aquilo que Deus representa em nós" (FROMM, 2015, p. 89) e, através da união mística – pautada pelo amor – entre o homem e Deus, união esta que não visa obter vantagem, proteção ou auxílio. Noutras palavras, "[...] nas concepções indiana, chinesa e mística, a tarefa religiosa do homem não é pensar direito, mas agir corretamente [eticamente], e tornar-se uno com o Um concentrando-se na meditação." (FROMM, 2015, p. 98).

sob a tutela de um mestre zen. Como nos frisa o psicanalista alemão, nenhum tipo de reestruturação mental/espiritual pode ser conquistada sem esforço e dedicação e muito menos sem alguém que *aponte o caminho* para a senda desta transformação. Isto significa que, o zen deve ser compreendido como "[...] um caminho para a salvação espiritual." (FROMM, 1976, p. 92). A *salvação espiritual* destacada por Fromm está associada a libertação de uma vivência pautada pelos *venenos materialistas* (possessividade, cobiça e ódio), que impedem a pessoa de viver em harmonia consigo mesma e, consequentemente com o mundo.

De acordo com os pressupostos do zen, os atos de uma pessoa refletem a sua condição interior, assim, toda atitude interpessoal manifestará um estado espiritual. Dito de outra forma, *aquele que não se encontra em paz interiormente, sempre estará em guerra com o mundo*. Aos olhos de Fromm, a salvação espiritual do zen está conectada ao atingimento de um genuíno despertar, que não deve ser buscado com inquietação mas com tranquilidade. A via zen é trilhada mediante a supervisão de um mestre, aquele que já dissipou a sua escuridão interior, se tornou iluminado e a partir de sua própria luz, aponta o caminho singular da experiência zen.

O mestre zen, como nos pondera Fromm (1976), é a essência da autoridade humanista: ele nada quer ensinar, ele deseja que o aluno aprenda por si mesmo; ele não fala de uma verdade final, convida o aluno a buscar a sua essência; ele não cria dependência, sua meta é o fortalecimento da liberdade interior de seu discípulo. O mestre zen corporifica o *espírito do zen*, a sua atitude é sempre voltada à emancipação do iniciado, postura sempre recorrente nas estórias zen budistas. Ainda segundo Fromm (1976):

> A atitude do mestre zen em relação ao aluno é desconcertante para o moderno leitor ocidental, que se vê preso entre dois polos [improdutivos de autoridade]: uma é autoridade irracional, que limita a liberdade e explora o seu objeto e [a outra caracteriza] uma ausência bonachona de qualquer autoridade [*Laissez-faire*]. Zen representa outra forma de autoridade, a *autoridade racional*. O mestre não chama o aluno, nada quer dele, nem mesmo que se torne esclarecido; o aluno vem por sua livre e espontânea vontade, e por sua livre e espontânea vontade se vai. Mas visto que deseja aprender com o mestre, cumpre reconhecer que o mestre é um mestre, isto é, que o mestre sabe o que ele deseja saber e ainda não sabe. (FROMM, 1976, p. 140, grifo do autor).

Para o psicanalista humanista, a figura de autoridade está atrelada à um tipo específico de conduta existencial, que pode ser autoritária, *Laissez-faire* ou humanista. No contexto zen budista a autoridade característica é a humanista, aquela que nada impõe ao outro, que não se nutre de discursos autocentrados e nem baseados em dogmatismos. A autoridade humanista é aquela que parte do pressuposto da fé nas potencialidades do outro, incentivando o desenvolvimento da pessoa/aluno por intermédio da emancipação de sua consciência. Por esta

razão é dito no zen que, o mestre zen nada quer ensinar. Porém, esta expressão deve ser examinada com atenção: nada ter a ensinar não significa a ausência de sabedoria. *O não querer ensinar* enfatizado pelos mestres zen, prioriza uma noção zen budista basilar: "[...] a experiência pessoal é tudo no zen." (SUZUKI, 1961, p. 31).

Cintando sua fonte primordial sobre o zen budismo, Erich Fromm sublinha que no zen "[...] não há nada a explicar por meio de palavras, nada a expor como doutrina sagrada." (SUZUKI, 1949, p. 49 *apud* FROMM, 1976, p. 140). O pai da psicanálise humanista enfatiza que a relação entre mestre e discípulo/iniciado é pautada pelo respeito e amor e não pelo temor. O enfoque dos mestres zen sempre é voltada para a desconstrução da tendência à cerebração[375] e ao apego as palavras. Na cerebração *a experiência plena é substituída pela palavra*, ou seja, quando a pessoa se apega à palavra – seja ao texto sagrado ou ao racionalismo – se origina um impedimento ao aprimoramento espiritual. Isto significa que, os mestres zen buscam destronar o conhecimento teórico em favor do conhecimento experiencial (FROMM, 1976, p. 129).

De acordo com Fromm (1976), o conhecimento experiencial difundido pelos mestres zen se encontra atrelado às vivências diárias com os seus discípulos. Como nos explicita Suzuki poeticamente: "[...] somente nas mãos do mestre zen que a folha insignificante de grama na estrada passa a brilhar na cor dourada de Buda de dezesseis pés de altura." (SUZUKI, 1977, p. 29). O mestre zen visa despertar o discípulo para a realidade em sua nudez, algo que só pode ser contemplado por um estado de concentração no aqui e no agora; por esta razão ele consegue ver o extraordinário naquilo que é ignorado pelas pessoas de mente adormecida. Estar concentrado no aqui e agora é a condição prévia para realizar todas as atividades cotidianas com um sentido único, irrepetível.

O conhecimento experiencial, é enfatizado em várias estorietas zen budistas estruturadas em um mondo (conversação entre o mestre e o seu discípulo). A fim de explicitar a importância do saber experiencial, Fromm (1976) destaca o seguinte mondo:

> - Fazeis, alguma vez, um esforço para disciplinar-vos na verdade? [perguntou o discípulo]
> - Sim, faço. [respondeu o mestre]
> - E como vos exercitais?
> - Quando tenho fomo, como; quando estou cansado, durmo.
> - Isso é o que toda gente faz; pode-se dizer dos outros que se exercitam da mesma maneira que vós?

[375] Na cosmovisão de Fromm (1976), a cerebração caracteriza uma pseudoexperiência calcada em ficções e ilusões de uma mente ainda não desperta. Nesta pseudoexperiência, a pessoa acredita estar sentindo algo, mas não sente nada em concretude; *ela acredita sentir, mas apenas pensa nos sentimentos*. Dito de outa maneira, "[...] a pessoa que se entrega à cerebração é a pessoa alheada, a pessoa na caverna que, à semelhança do que acontece na alegoria de Platão, só vê sombras e as toma pela realidade imediata." (FROMM, 1976, p. 127).

> - Não.
> - Por que não? [retrucou o discípulo]
> - Porque, quando comem, não comem, estão pensando em várias coisas e, dessa maneira, consentindo em ser perturbados; quando dormem, não dormem, mas sonham com mil e uma coisas. Por isso não são como eu. [finalizou o mestre] (SUZUKI, 1949, p. 86 *apud* FROMM, 1976, p. 136-137).

O mondo escolhido por Fromm, evidencia algo de muito particular na relação entre mestre e discípulo, o desenvolvimento de uma *percepção não deformada da realidade,* que só pode ser conquistada por intermédio da concentração nas atividades cotidianas. O grande problema da sociedade ocidental contemporânea, como nos pontua Fromm, jaz necessariamente na incapacidade de concentração genuína, algo que se verifica em grande parte das atividades exercidas no dia a dia. Esta postura displicente consigo mesmo e com o outro configura em uma perda exponencial da atribuição de sentido, seja no fazer (atividades laborais/intelectuais) ou no âmbito do ser (esfera existencial). O fragmento supracitado enfatiza sobretudo, a fundamental importância da concentração no momento presente, atitude que incidirá em atividades com genuína significação.

No que tange à concentração, Erich Fromm evidencia que o sujeito contemporâneo possui um elevado grau de dificuldade em se manter compenetrado, pois este estado exige da pessoa dedicação e desprendimento dos pensamentos e da *alta conversação interior*. Para atingir um estado satisfatório de concentração, o indivíduo precisa enxerga-lo como uma arte, que demanda um aprendizado. "[...] O passo mais importante no aprendizado da concentração é aprender a ficar sozinho, sem ler, sem ouvir rádio, sem fumar ou beber. De fato, ser capaz de se concentrar significa ser capaz de estar a sós consigo mesmo" (FROMM, 2015, p. 139). É preciso silenciar o *falatório mental* – advindo dos pensamentos sobre o que fazer a seguir – para então, ser capaz de se concentrar naquele instante, se situando genuinamente no momento presente.

No *mondo* citado anteriormente, o mestre zen ao frisar que, *ao sentir fome, se alimenta; e ao sentir sono, dorme,* enfatiza a genuína presença do espírito zen nas atividades corriqueiras da vida. Entretanto, o mestre não deseja que a sua resposta seja entendida como a verdade absoluta do zen, o que ele realmente almeja é despertar a percepção de seu discípulo para algo que ele ainda não *viu*; ele só viu com os olhos corpóreos e não com os "[...] olhos espirituais" (SUZUKI, 1977, p. 157). Aludindo à obra *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*, de autoria de Eugen Herrigel, Fromm destaca que o mestre zen não almeja ser a fonte de sabedoria e muito menos criar uma dependência em seu discípulo. No Caminho do arco, o mestre zen mostra ao discípulo a técnica do Kyudô e avalia o seu progresso, mas não objetiva criar um imitador. "[...]

Pelo contrário, logo que o aluno se faz mestre, segue o seu caminho, e tudo o que o mestre espera dele são notícias, de quando em quando, que lhe mostrem os seus progressos. Pode-se dizer que o mestre zen ama os discípulos" (FROMM, 1976, p. 145) e por isto, não deseja aprisiona-los para si.

De acordo com o pai da psicanalise humanista, o mestre zen deve ser visualizado como um *guia nas montanhas* (FROMM, 1976, p. 145), ele acompanha a pessoa no caminho, procurando despertar nela o senso fundamental da singularidade experiencial. Por mais que ele esteja ali, ele não pode trilhar o caminho por ela, a Via zen é uma experiência mediada pelo mestre, mas a sua essência se concentra na realidade viva e intransferível da vivência singular. O mestre zen a partir de sua atitude humanista, procura despertar em seu discípulo o valor da autenticidade, uma vez que, cada experiência é única justamente pela singularidade pessoal. O discípulo cabe a decisão de acolher (ou não) este conhecimento experiencial difundo pelo mestre zen. O que importante fundamentalmente é que o discípulo se disponha a percorrer a senda do *satori*, estando genuinamente presente em cada instante deste caminho espiritual. A fim desta jornada interior, o nosso próximo subtópico se encarregará das duas práticas fundamentais do zen, analisadas sob o ponto de vista frommiano.

3. 7. 2 O zen e a transformação caracterológica: o koan e o zazen

Segundo a perspectiva frommiana, a tradição zen budista apesar de não conceber a ética como um fundamento primordial para o progresso espiritual, como é o caso da tradição confucionista, procura evidenciar a necessidade de uma transformação do caráter de seus seguidores. O zen não entroniza a ética [assim como o taoísmo] como meta fundamental, mas isto não significa que os preceitos éticos são ignorados, pelo contrário, só pode viver através do zen aquele que passou por uma transformação profunda em seu caráter. Aos olhos de Fromm, a tradição zen budista visa algo que transcende "[...] a Ética, mas sua finalidade não poderá ser atingida se não se verificar uma transformação ética." (FROMM, 1976, p. 144).

Como nos pondera Fromm em sua obra *Análise do homem*, a ética deve ser compreendida como uma arte de viver, e esta arte por sua vez, está estritamente relacionada ao caráter do indivíduo (FROMM, 1974, p. 16-17). Por esta razão, para o psicanalista alemão:

> Não será possível compreender o zen sem levar em conta a ideia de que a consumação da verdadeira visão está indissoluvelmente ligada à mudança do caráter. Aqui o zen deita raízes no pensamento budista, para o qual a transformação caracterológica é requisito de salvação. A ganância da posse, bem como de qualquer outra coisa, a

> vaidade e a glorificação de si próprio devem ser deixadas para trás. (FROMM, 1976, p. 140-141).

O psicanalista humanista atesta que o zen não abdica das raízes budistas, isto é, do caminho primordial para a salvação de si mesmo e da compaixão para com todos os seres, sendo estes aspectos oriundos do budismo clássico difundido por Buda Shakyamuni. A mudança caracterológica sublinhada por Fromm, deriva do abandono dos venenos espirituais segundo o budismo: a ganância, o ódio e a ignorância. Estres três venenos são expressos pela segunda nobre verdade budista *A causa do sofrimento*, uma vez ciente da causa do sofrimento o indivíduo agora pode conscientizar-se da possibilidade de rompimento de seu sofrer, por intermédio de uma mudança de caráter, que incorpora o abandono dos venenos espirituais, esta é a terceira nobre verdade. Neste desenvolvimento progressivo, a quarta nobre verdade é a compreensão que através dos Oitos Degraus de Buda, pode-se romper com o sofrimento existencial. Os oito degraus constituem o caminho da ética disseminada pelo Iluminado.

Em seu livro *Ter ou ser?* Fromm destaca que o caráter humano pode ser aprimorado se existirem as seguintes condições:

> 1. Estamos sofrendo e temos consciência desse sofrimento.
> 2. Reconhecemos a origem do nosso mal-estar.
> 3. Reconhecemos haver um modo de superar nosso mal-estar.
> 4. Aceitamos que a fim de superar nosso mal-estar devemos seguir certas normas de vida e mudar nossa atual maneira de viver. (FROMM, 2014, p. 165).

Como se pode perceber, estas quatro condições evidenciadas pelo psicanalista alemão são significações analíticas humanistas baseadas nas Quatro Nobres Verdades budistas. Conforme o próprio Fromm assinala: "[...] esses quatro pontos correspondem às Quatro Verdades Nobres que constituem a base dos ensinamentos de Buda, que tratam da condição geral da existência humana. Esta constatação corrobora com a afirmação de Fromm sobre a mudança caracterológica presente nos alicerces do zen budismo. Para Fromm (1976), o aprimoramento do caráter é o requisito não só para se compreender o zen, mas para *viver o zen* genuinamente.

Um dos elementos característicos dessa vida zen é a conscientização ética, expressa na figura do *bodhissattva* (homem zen). O *bodhissattva* é a pessoa que incorporou as seis *paramitas*, as virtudes cardeais do budismo (caridade, humildade, preceitos, energia, meditação e sabedoria) e as aplica em sua vida, na sua relação com as outras pessoas e com o mundo que a cerca. O homem zen, como nos aponta Fromm (1976, p. 141), é aquele que aboliu qualquer tipo de apego e de glorificação, é a pessoa cuja luz emana sabedoria, sabedoria que tem o poder

de transformar outras vidas, desde que estas últimas, estejam receptivas e dispostas a sair da escuridão da ignorância. A essência do homem zen é visualizada na conduta dos mestres zen, responsáveis por mediar, por apontar o caminho para o aprimoramento caracterológico. Todavia, para alcançar esta mudança produtiva de caráter, o discípulo/iniciado do zen deve se ater à duas práticas fundamentais do zen, a saber: o *koan* e o *zazen*.

Uma das expressões mais conhecidas no zen budismo se refere a noção de que os mestres zen nada querem ensinar, mas isto não quer dizer que não haja um tipo específico de ensino/treinamento para o acesso ao aprimoramento existencial. São os mestres zen que atestam o progresso do discípulo e visam desconstruir as constantes perguntas relacionadas às *verdades do zen.* A fim de dirimir a ênfase de discípulos na celebração e no racionalismo, o mestres zen se utilizam dos *koans*. De acordo com Fromm (1976), a utilização do *koan* objetiva encantoar o aluno, tira-lo de sua zona de segurança pautada pela lógica; pois a racionalização – segundo os mestres – é o obstáculo para a experiência zen budista.

O *koan* é o método de *aprendizagem* característico do zen, pois a sua resolução não se encontra numa resposta mediada pela cerebração [atividade intelectual], mas deve ir além, deve ser autêntica a alcançar uma solução que seja satisfatória aos ouvidos apurados do mestre zen. Há um forte diálogo interior, durante a resolução de um *koan*, característica fundamental do *zanzen*[376], que não deve ser confundido com *zazen*, a meditação zen budista. Durante o *zanzen*, ocorre a reação do mestre referente à resposta (de um *koan*) dada pelo discípulo. Nesta ocasião, o mestre zen pode avaliar a resposta do koan como satisfatória ou insatisfatória; caso seja a resposta seja positiva, o mestre pode dar ao seu discípulo outro *koan* para decifrar. O objetivo principal do koan é abrir a senda para o *satori*, abertura esta que não pode ser realizada sem o aniquilamento do pensamento racionalista. A este respeito, nos esclarece Fromm (1976):

> O *koan* veda ao aluno buscar refúgio no pensamento intelectual; o *koan* é como uma barreira que impossibilita a fuga. O analista faz – ou deveria fazer – algo parecido. Impede-lhe evitar o erro de alimentar o paciente interpretações e explicações que só *o impedem de desferir o salto que vai do pensar ao experimentar*. (FROMM, 1976, p. 146, grifo nosso).

A ponderação frommiana a respeito do *koan* realiza uma estreita ligação com o processo terapêutico da psicanálise, no qual o analista assume o lugar de mediador no processo de

[376] *Zanzen* é o nome dado ao processo no qual, o discípulo vai ao encontro do mestre zen, a fim que, este último, afira a sua resposta sobre o *koan*. Corroborando com esta significação, Suzuki nos explicita: "[...] fazer *zanzen* é ir até o mestre e apresentar os seus pontos de vista sobre o *koan*, para o exame crítico do mesmo." (SUZUKI, 1961, p. 133).

desrecalque[377] do paciente. Assim como o mestre zen, o analista não pode dar conselhos ou direcionamentos específicos, ele [o analista] não pode e não deve se colocar no centro da terapia analítica; o protagonista da sessão é o paciente e é ele e só ele que pode sair de seu sofrimento. A cura que ele tanto busca fora de si, na fala do analista não pode ser achada em termos interpretativos, somente pela própria percepção. De modo análogo a experiência do setting analítico, o discípulo do zen também deve se tornar o protagonista de sua história, o seu desenvolvimento caracterológico e espiritual depende disso. O *koan* visa libertar o sujeito da escravidão das palavras em prol de viver a experiência.

Como nos aclara o psicanalista alemão, aquele que se encontra escravizado pela cerebração não é capaz de viver plenamente e nem de estabelecer relacionamentos saudáveis com as outras pessoas. Traçando um paralelo entre o âmbito da psicanálise e o budismo, Fromm evidencia que, o recalcamento é a significação psicanalítica da ignorância da qual Buda se referia, ignorância esta representada pelo véu de Mara (a divindade da ilusão). Nas palavras do psicanalista humanista:

> [...] No estado de recalque, o homem experimenta o mundo com uma falsa consciência. Não vê o que existe, mas empresta sua imagem intelectiva às coisas, e as vê à luz de suas imagens e fantasias intelectivas, e não da realidade delas. É a imagem intelectiva, o véu deformante, que cria suas paixões, suas ansiedades. Finalmente, o homem recalcado, em lugar de experimentar coisas e pessoas, experimenta por cerebração. Tem a ilusão de estar em contato com o mundo, quando está apenas em contato com palavras. (FROMM, 1976, p. 147).

O paralelo estabelecido por Fromm, sublinha a similaridade entre o estado psicológico de recalcamento (permeado por fixações[378], idealizações, dentre outros elementos inconscientes) e o estado ignorância da realidade aludida por Buda. Para o psicanalista alemão, o recalque constitui em termos psicanalíticos um estado de anuviamento perceptivo da

---

[377] O desrecalque é em termos gerais, o processo analítico de "[...] tornar consciente o inconsciente" (FROMM, 1976, p. 147).

[378] No âmbito psicanalítico freudiano, o termo fixação (*fixierung*) está associado a um tipo de *insistência* libidinal que repercute em "[...] diversas regiões da atividade psíquica" (MADEIRA; JORGE, 2022, p. 600) do sujeito, sendo considerada uma forma de recalcamento. Ainda segundo os autores, durante o estudo do Caso Dora, Freud "[...] usa o termo para especificar a fixação da libido com os sintomas da afonia e da tosse de Dora, que toma para explicar a conversão histérica, na enigmática transposição de uma situação puramente psíquica para uma corporal." (MADEIRA; JORGE, 2022, p. 600). Sob a luz da teoria frommiana, compreendemos a fixação (estagnação existencial) como uma paralisação do ciclo de desenvolvimento psíquico, no qual o sujeito se *prende* à um determinado contexto social/familiar na tentativa de evitar o desprazer e a frustração oriundas das contingências e responsabilidades da vida. Em grande medida, da fixação decorrem variados tipos de doenças psicossomáticas vinculadas ao que nomeamos neste estudo de *fuga da vida*. A noção de fuga da vida será examinada com maior profundidade no último capítulo desta pesquisa.

realidade, sendo portanto um sinal de desconhecimento psíquico ou daquilo que ele nomeia de estado *semidesperto*. A pessoa semidesperta é aquela que ainda não se desfez de suas paixões irracionais e obsessões. Neste estado de desconhecimento de *sua própria morada*, o sujeito se encontra propenso a estabelecer para si mesmo, um cativeiro mental, ambiente propício ao desenvolvimento de diversas patologias mentais, dentre elas: o automatismo.

Uma vez aprisionado pela cerebração, o indivíduo se torna incapaz de desenvolver um contato real com o mundo, as suas relações acabam sendo pautadas pela superficialidade. Toda a sua forma de reagir ao mundo se torna padronizada, inautêntica, sem alma. Noutras palavras, o indivíduo se converte em um autômato, cuja principal caraterística é ênfase restrita no pensamento lógico. De acordo com Fromm (1984a), quando o pensamento lógico não se encontra em sincronicidade com a esfera emocional, ocorre uma paralisação do desenvolvimento saudável do indivíduo. Isto significa que:

> O pensamento lógico não é racional se for meramente lógico[379] e não for orientado pelo interesse pela vida e pela investigação do processo total da vida em toda a sua solidez e com todas as suas contradições. [...] A racionalidade da vida emocional significa que as emoções afirmam e ajudam a estrutura psíquica da pessoa a manter um equilíbrio harmonioso e ao mesmo tempo auxilia o seu crescimento. (FROMM, 1984a, p. 56).

Sob este prisma pode-se dizer que, a fim de fortalecer a sua harmonia interna, o indivíduo precisa unificar e cuidar tanto da sua mente (psique) quando do seu coração (emoções). A relação com o mundo só se torna saudável quando estas duas esferas se encontram conectadas. Assim, quando estes dois polos se interligam, a pessoa passa a experienciar um estado de equilíbrio interno, que se manifesta no contato com o outro. Este processo caracteriza o que Fromm nomeia de *Síndrome de Crescimento*, na qual, a pessoa passa a manifestar níveis progressivos de amor à vida, de liberdade/emancipação, amor ao próximo e à natureza; frutos estes advindos da diminuição de elementos nocivos à percepção da realidade.

Em sentido divergente, a pessoa estritamente racionalista acaba se autoimpedindo de experienciar a beleza das coisas simples da vida. O sujeito orientado pela cerebração exacerbada possui uma grande dificuldade em experienciar a alegria da simplicidade, devido em grande parte, a sua forte fixação em *dissecar intelectualmente* tudo a sua volta. Com esta fixação, a pessoa acaba perdendo algo muito valioso: a capacidade de *perceber e sentir* as pequenas maravilhas cotidianas. Um exemplo notário da problemática referente à dissecação racionalista,

---

[379] Segundo Fromm (1984a), "[...] o pensamento paranóide é caracterizado pelo fato de que ele pode ser completamente lógico, embora careça de qualquer orientação por interesse ou investigação concreta da realidade, em outras palavras, a lógica não exclui a loucura." (FROMM, 1984a, p. 56).

é ressaltado no conto zen *Quem tem bom gosto?* Nesta estorieta, um interessante koan é aludido no diálogo entre um mestre zen e o seu discípulo. O mestre pergunta: "[...] – O que é que tem bom gosto, o melão ou a língua?" (DESHIMARU, 1995a, p. 19); o discípulo então inicia uma reflexão estritamente racional e é interrompido pelo mestre: "[...] Por que complicas o teu espírito? O melão é bom. O gosto se explica por esse único aspecto. A sensação é boa. É o suficiente." (DESHIMARU, 1995a, p. 19).

Corroborando com a necessidade de abolir a percepção alheada da vida, Fromm (1976) sublinha a importância da conexão real com o mundo, destacando que na simplicidade se oculta a sabedoria do zen. Quando estamos muito preocupados na análise metódica de uma experiência, a essência dessa vivência nos escapa. Em termos análogos, a cerebração da experiência é como querer reter a areia nas mãos por meio da força, *quando mais se fecha a mão, mais a areia escorre entre os dedos*. Assim como a metáfora da areia, as pessoas que se guiam pela cerebração não conseguem viver a experiência, procuram explica-las logicamente e acabam transformando-as em conceitos. Utilizando da mesma metáfora, a real conexão com o mundo que o zen propõe não é a *de segurar com força e nem de abrir a mão completamente* (pois assim o vento a dissipa), mas manter a mão semiaberta num sentido de liberdade e de cuidado; esta é a essência da conexão genuína do zen.

Na visão frommiana, para experienciar um contato autêntico com o mundo é preciso se libertar do peso das palavras, que acabam se tornam empecilhos para a conexão genuína com o todo. Quando a pessoa alcança este estágio mental (de superação do alheamento) ela se torna capaz de atribuir um sentido profundo e renovador à eventos que antes passavam despercebidos; ela atingiu "[...] a apreensão imediata, direta, total do mundo" (FROMM, 1976, p. 148).

A apreensão imediata [atingida por um indivíduo] pode ser visualizada através da contemplação do pôr do sol. Durante a contemplação do crepúsculo, a pessoa não sente a necessidade de dizer nada, muito menos de avaliar a intensidade da luz dessa estrela central, ela quer simplesmente viver o momento em conexão com o astro rei, que naquele momento, se despede do horizonte. Fromm (1976) compara a apreensão direta, difundida no zen budismo, ao "[...] regresso a inocência num plano mais elevado" (FROMM, 1976, p. 148). Neste sentido, voltar a ser *criança* não refere-se um estado de regressão, mas sim ao estágio de superação dos condicionamentos sociais que nutrem o racionalismo extremado. Ou seja, voltar a ser criança é "[...] experimentar a apreensão criativa, não alheada do mundo" (FROMM, 1976, p. 150), enquanto adultos plenamente desenvolvidos. A aquisição da apreensão imediata é uma das metas fundamentais do zen budismo e circunscritas na técnica dos *koans*. Um *koan* é em última análise, um meio para aquisição de um novo ponto de vista sobre o mundo; ele é capaz de

provocar uma verdadeira revolução na psique do discípulo, visando sobretudo, o abandono aos conceitos pré-estabelecidos e ao racionalismo em favor da experiência direta.

De modo indissociável do método *koan*, a prática do *zazen* é fundamental para a aquisição da harmonia interior e para a dissipação dos pensamentos intrusivos que povoam a nossa mente, perturbando a nossa concentração no aqui e agora. O *zazen*, como muitos mestres elucidam, é a base do zen budismo, sem *zazen* não há *satori*. A prática de *zazen* possibilita ao iniciante, abrir a porta de acesso ao seu mundo interior, marcado pela turbulência e inquietude das experiências externas. Isso se deve ao fato da indissociabilidade entre o *mundo externo e o mundo interno*, ou seja, a nossa interioridade (psique) reflete aquilo que experienciamos no nosso dia, nas esferas laborais, familiares, dentre outras. Por esta razão, zazen é uma prática de demanda antes de mais nada, a capacidade de concentração.

Apoiando a premissa fundamental da concentração, o mestre zen Kenneth Kushner afirma que *zazen* é indiscutivelmente calcado pela introspecção interior, que integra a postura correta e a respiração. No caso dos estudantes iniciantes, é indicado o exercício do *susoku* (contagem da respiração) a fim de auxiliar na regulação do estado concentrativo. Conforme o nosso autor, "[...] mantemos a concentração através do cuidado constante com a respiração e a postura." (KUSHNER, 1988, p. 48). Uma vez que a concentração seja comprometida (por quaisquer tipos de obstáculos mentais ou fatores externos), todo o processo de *zazen* acaba sendo prejudicado. O local para a prática de *zazen* deve prioritariamente, ser favorável ao silêncio, auxiliando dessa maneira no atingimento da quietude interior.

Baseado nesta premissa, Fromm (2015) destaca a grande dificuldade do sujeito contemporâneo para concentrar-se em uma atividade, traço característico da cultura ocidental. *Zazen* é uma prática que envolve sobretudo, a capacidade de autodomínio mental, de foco naquilo que se faz. Mas para alcançar este estágio mental, faz-se necessária a instauração de uma disciplina pessoal. Para o pai da psicanálise humanista, para que a disciplina se interiorize no cerne da pessoa, ela não deve ser imposta como regra de outrem ou sob um discurso dogmático de uma tradição religiosa. Quando a disciplina adquire uma conotação dogmática, ela se torna um meio de desprazer, e consequentemente poderá se converter em uma fonte de sofrimento mental, ainda que, essa percepção seja anuviada da dimensão consciente do praticante.

Na cosmovisão frommiana, a disciplina é a base para o estabelecimento da concentração, mas para este atingimento ela deve ser imbuída de sentido pelo próprio sujeito. Isto é, a pessoa deve atribuir um significado, uma finalidade para a prática de uma determinada

disciplina e, mediante esta significação a disciplina se torna algo genuinamente valorativo e construtivo. Noutra terminologia:

> [...] é essencial que a disciplina não seja praticada como uma regra imposta do exterior, mas se torne uma expressão da própria vontade; que ela seja sentida como uma coisa agradável e que pouco a pouco você se acostume com um tipo de comportamento de que pode chegar a sentir falta, se parar de praticá-lo. Um dos aspectos lamentáveis de nosso conceito ocidental de disciplina (assim como das virtudes) é achar sua prática uma coisa penosa, e que somente sendo penosa é "boa". O Oriente reconheceu faz tempo que o que é bom para o homem – para seu corpo e para sua alma – também deve ser agradável, ainda que no início seja necessário superar certas resistências. (FROMM, 2015, p. 138- 139, grifo do autor).

No pensamento frommiano, todo tipo de atividade a fim de ser benéfica e construtiva, deve ser edificada sob o pilar da consciência humanista, cuja reflexão é permeada pela criticidade e desenvolvimento das potencialidade inerentes do sujeito. No âmbito do Ocidente, Fromm destaca justamente a problemática referente ao significado de disciplina disseminado culturalmente. O indivíduo ocidental, por intermédio da assimilação de valores socioculturais, acaba enraizando a ideia de que *tudo aquilo que vale realmente a pena só pode ser conquistado com sofrimento*. Este tipo de pensamento pode inclusive levar a pessoa ao desenvolvimento de uma visão extremamente pessimista do mundo, criando para si mesma uma visão trevosa do mundo. A fim de ressignificar esta concepção, Erich Fromm sublinha a importância de se contemplar a disciplina sob outro ângulo.

A disciplina não precisa ser compreendida pelo sujeito como algo sofrível a ser executado; ela não precisa ser vista como uma senda de autopenitência, na qual o sofrimento é um pré-requisito para o atingimento de uma meta desejada. Para Fromm (2015), a noção de disciplina pode ser ressignificada pelo sujeito ocidental, transformando-se em uma prática produtiva que demanda o enfrentamento de resistências psíquicas, para enfim, se tornar um hábito prazeroso. Para que a disciplina se torne uma fonte de prazer, a pessoa deve tratar primeiramente, dos obstáculos psíquicos que desmotivam a meta de aquisição.

A fim de exemplificar a ideia de *transformação conceptual da disciplina*, destacamos o seguinte caso hipotético vinculado ao campo das Ciências da Saúde: uma paciente de nome Rose[380], é diagnosticada com sedentarismo extremo, e é aconselhada pela sua médica à praticar algum tipo de exercício físico (pilates, ioga, caminhada, dentre outros) a fim de, recuperar o condicionamento físico e uma melhora significativa no seu quadro de saúde. Inicialmente, devido a sua falta de hábito com a prática de exercícios físicos, Rose se queixa de dores leves

[380] Rose é um nome fictício, utilizado somente para fins explicativos do caso hipotético.

e passageiras (provocadas pela início das atividades), ressaltando à sua médica as dificuldades que está enfrentando na execução de suas caminhadas. A médica então lhe sugere, iniciar o exercício aeróbico com calma, aumentando progressivamente com o tempo e caso necessário com a supervisão de um profissional especializado. Rose então decide continuar, e progressivamente começa a aumentar o trajeto de sua caminhada. Com algumas semanas de prática, Rose já havia alcançado uma boa melhora em seu condicionamento físico, além de se sentir mais motivada e confiante. Este processo demandou disciplina, Rose fazia suas caminhavas três vezes por semana, pelo período de uma hora. Com o aumento de sua disposição física e a sensação de prazer (ocasionada pela liberação dos hormônios endorfina e serotonina[381]), Rose transmutou a sua visão sobre a disciplina. Para ela, a disciplina empregada na prática da atividade aeróbica foi fundamental para a mudança do seu quadro de saúde e para a aquisição de bem-estar. Para Rose, a disciplina não era mais um fardo, algo imposto e que gerava sofrimento, ele se transmutou para um hábito imbuído de significado, prazeroso e benéfico.

A disciplina é o elemento fundamental para o exercício da concentração, pois sem concentração não há possibilidade de se realizar *zazen*. De acordo com Fromm (2015), "[...] o passo mais importante no aprendizado da concentração é aprender a ficar sozinho, sem ler, sem ouvir rádio [ou ver televisão], sem fumar ou beber. De fato, ser capaz de se concentrar significa ser capaz de estar a sós consigo mesmo." (FROMM, 2015, p. 139). Ser capaz de estar a sós consigo mesmo não é uma tarefa fácil, principalmente na contemporaneidade. Devido em grande parte a influência de nossa cultura, pensamos ser uma perda de tempo dedicar alguns minutos de nosso dia para a *solitude*. Aos olhos de Fromm, parece haver uma forte resistência por parte do sujeito, em despender algum tempo, mesmo que seja pouco, ao cultivo desta prática tão importante para o estabelecimento do equilíbrio interno.

Por não estar acostumado a este exercício, a prática concentrativa acaba sendo racionalizada pelo indivíduo como "[...] uma bobagem, que toma muito tempo" (FROMM, 2015, p. 139) e com isto, vai se tornando cada vez mais ansioso e dominado por toda a sorte de pensamentos intrusivos. Neste contexto marcado pela ansiedade, o sujeito se projeta para o futuro, pois *o agora* se tornou insustentável. Ele começa a pensar em "[...] planos para mais tarde ou sobre algum problema no trabalho, ou sobre aonde ir à noite, ou qualquer outra coisa

[381] Estudos na área da medicina esportiva, como o desenvolvido por Mello *et al* (2005), destacam que a prática de exercícios físicos são aliados poderosos para a manutenção da saúde física e mental. Além disso, segundo os autores supracitados, durante a atividade aeróbica ocorrem alterações hormonais (relacionadas à liberação de endorfina e serotonina na corrente sanguínea), que instauram a sensação de prazer e bem-estar (MELLO *et al*, 2005, p. 2005).

que lhe passe pela cabeça – em vez de permitir que ela se esvazie." (FROMM, 2015, p. 139). Concentrar-se é romper com esta ilusão de controle da vida, é esvaziar-se para receber, é antes de tudo, estar completamente presente no aqui e agora. Isto é, *concentração é a disciplina da genuína presença* (corpórea, mental e espiritual), na qual cada instante é único, por isto, cada ação deve ser entendida como única, até mesmo as mais corriqueiras. Segundo o psicanalista alemão, esta é a condição primordial para a prática da meditação[382].

A fim de iniciar o processo meditativo, quando não é realizado em um *zendo* (sala de meditação zen budista), a pessoa deve escolher o ambiente mais calmo e silencioso possível. Em seguida, a pessoa deve se atentar a postura propicia:

> [...] sentar-se numa posição relaxada (nem largada, nem rígida), fechar os olhos e procurar ver uma tela branca diante dos olhos, tentar afastar qualquer imagem e qualquer pensamento que interfiram, depois prestar atenção na sua respiração – não pensar nela, nem forçá-la, apenas acompanhá-la –, até senti-la; além disso, tentar ter uma sensação do "eu"; eu como centro dos meus poderes, como criador do meu mundo. (FROMM, 2015, p. 139-140).

Como se pode notar, Fromm não visa estabelecer uma orientação detalhada sobre a prática meditativa, o seu objetivo principal é sublinhar que o *zazen* pode ser realizado em variados contextos e lugares, desde que sejam garantidas as condições mínimas para a sua execução. A condição mínima primária é a escolha de um ambiente calmo (ou mais silencioso possível); a segunda diz respeito à disponibilidade de tempo para a prática e; a terceira é a aplicabilidade da concentração, que incide na ruptura do apego aos pensamentos.

Segundo Fromm (1992a), a meditação é um meio essencial para o atingimento do despertar interior. A prática meditativa possibilita a conquista de "[...] um grau mais elevado de não vinculação, de não cobiça e de não ilusão" (FROMM, 1992a, p. 76). Meditar é em outras palavras um processo que conduz a libertação das condutas improdutivas arraigadas no modo Ter de existência, condutas estas vistas como venenos espirituais pelo zen. A pessoa ainda que não seja cativa de grilhões externos, devido ao seu anuviamento perceptivo da realidade, não é livre; ela é uma prisioneira de suas próprias paixões irracionais, em termos budistas, ela ainda se encontra sob a influência dos véus deturpantes de Mara.

Em termos simbólicos, a meditação serve como um colírio espiritual, que permite o sujeito ver o que estava oculto, ou seja, conscientizar-se da causa de seu sofrimento e diante desta constatação, surge a necessidade de se libertar, de cortar as amarras que o prendem ao

[382] Conforme nos assinala Rainer Funk, Fromm praticava a meditação diariamente, num tempo estimado de sessenta minutos (FUNK, 1999, p. 132). Em nosso último capítulo, trataremos sobre a meditação como um recurso transterapêutico.

sofrimento. Este processo de libertação e de contínuo aperfeiçoamento espiritual é balizado pelas técnicas do *koan* e do *zazen*, métodos indissociáveis e que se completam mutualmente. Não se pode tratar do zen budismo sem mencionar estas duas práticas singulares, o zazen é o exercício completo da mente, do corpo e do espirito; é por meio dele que os *koans* são unificados na grande sabedoria do zen. Em última análise, a meditação é a prática zen que conduz ao aperfeiçoamento espiritual, estágio que permite ao indivíduo "[...] alcançar um nível mais elevado de ser." (FROMM, 1992a, p. 76). Este nível mais elevado de ser está associado à plenitude do desenvolvimento das *qualidades humanas mais altas*, qualidades estas que constituem a Via mística do zen budismo, aspecto que será tratado no subtópico que encerra a primeira parte desta capítulo.

3.7.3 A mística zen da unidade com o mundo: satori, o despertar espiritual da Consciência Cósmica

Segundo Fromm (1976) o zen objetiva promover a liberdade espiritual do indivíduo, por esta razão, demanda um treinamento, dedicação pessoal a fim de alcançar a libertação por meio do *satori*. A Via do zen é "[...] a arte de descobrir a natureza do próprio ser, e mostra o caminho do cativeiro à libertação." (SUZUKI, 1956, p. 3 *apud* FROMM, 1976, p. 133). A arte de descobrir a natureza do próprio ser está associada ao reconhecimento de *sunyata* (vacuidade), reconhecimento este que propicia o esvaziamento do *pequeno eu* e o encontro da autenticidade. Em concordância com esta premissa, Eduardo Fávaro nos explicita que, *sunyata* "[...] possibilita ao indivíduo não só entrar em contato profundo com a realidade, natureza e outros seres, mas também tornar-se realidade, natureza e outros seres em uma visão cosmo-ética que remodela toda a forma de existência e relação com o mundo." (FÁVARO, 2023, p. 8). Assim, o reconhecimento de *sunyata* preconiza um "[...] esvaziar-se do 'eu' desvelando a talidade [autenticidade] de si e do todo." (FÁVARO, 2023, p. 8).

O vazio do zen não significa falta, mas uma vacuidade sólida, repleta de possibilidades. *Sunyata* engloba a realidade que nos cerca e a sua essência está atrelada à condição de impermanência e transitoriedade da vida e das coisas que nos rodeiam. Buda experienciou esta compreensão da realidade, por isso enfatizou a importância do esvaziamento do eu como forma de libertação do ciclo do *samsara*. Esvaziamento do ego é a condição essencial da qual todas as correntes budistas são erigidas; uma vida presa em paixões egoicas é uma existência cativa, desprovida de liberdade. Libertar-se destas amarras é encontrar em seu interior a autenticidade, singularidade existencial que ficava oculta pela força das cadeias da ilusão. Para Fromm (1976),

a libertação instaurada pelo zen caracteriza "[...] dar ampla liberdade de ação a todos os impulsos criativos e benévolos inerentes aos nossos corações." (FROMM, 1976, p. 133). A ampla liberdade advinda do processo de libertação nos conduz à um dos principais elementos do zen: *a transformação ética oriunda da experiência mística zen budista*.

Com base na teoria frommiana, *a experiência mística* é descrita como a vivência espiritual que capacita a pessoa alcançar a "[...] unidade em todos os planos da sua personalidade, para conseguir novo equilíbrio" (FROMM, 1966a, p. 33) e a partir dessa transformação interior, o indivíduo se torna um *novo homem*[383], capaz de manifestar e difundir os valores humanos mais altos, como a compaixão, o altruísmo, o amor genuíno e o perdão. O novo homem, movido pela influência de sua transformação interior, se sente impelido a sair de sua ilha particular (ego) em direção ao outro sob o estandarte da ética biofílica. A pessoa que experimentou o despertar espiritual[384], é aquela que se pauta pela prática do bem e pela abstenção do mal; ela não o faz sob o comando de outrem (autoridade externa), mas a partir de sua própria vontade. A nova pessoa pratica o bem porque "[...] gosta de fazer o bem" (FROMM, 1975, p. 49) e não porque deseja agradar alguém ou porque espera algo em troca.

No zen, esta transformação interior se encontra vinculada à noção do *homem sem títulos*. *O homem sem títulos* é o sábio que não deseja ser visto como tal e, por esta razão é frequentemente procurado por muitos; é aquele não deseja atenção para si mesmo e por isso é procurado. Devido a sua sabedoria, fundamentada no viver através do zen, ele ensina sem querer ensinar, pois o que ele ensina é a vida, mas é a vida imbuída pelo zen. O *homem sem títulos* é a pessoa que se iluminou, alcançou o *satori*, e por ter experimentado esta transformação, se torna uma fonte luz capaz de iluminar a todos que dele se aproximam.

Viver através do zen só é possível se a pessoa procurar seguir as pegadas do Buda, mas caso encontre-o no caminho, não deve parar, dever seguir adiante. Este é o princípio elementar da mística zen budista: *o profundo desapego*. A tradição zen budista frisa a importância do

---

[383] A noção *Novo Homem* é apresentada e desenvolvida na obra frommiana *Ter ou Ser?*, na qual o psicanalista humanista sublinha as características de uma pessoa que experienciou uma transformação interior, transformação esta associada à uma *nova* forma de interagir com o mundo, guiada pela orientação existencial Ser. A orientação Ser é compreendida por Fromm, como um elemento singular presente nos místicos (tanto teístas quanto não teístas), cuja vida não era voltada para si, mas para o cuidado e reverência com o mundo. Os místicos, aos olhos de Fromm, são aqueles que superaram a cupidez, a ganância e o egocentrismo, entronizando os valores espirituais sublimes como regentes de seu agir no mundo (FROMM, 1966a, p. 61). O conceito de *Novo Homem* será aclarado em maior profundidade no último capítulo desta pesquisa.

[384] Segundo Fromm (1975), o despertar espiritual é o acontecimento pessoal, singular e intransferível observado em variados contextos religiosos, principalmente na senda da mística judaica, cristã e zen budista (FROMM, 1975, p. 50). Para o nosso autor, o despertar espiritual é o fruto da experiência mística; o místico é aquele que acordou e abriu os seus olhos (espirituais) para uma realidade nunca antes contemplada: *o mundo é o mesmo de antes e ao mesmo tempo não o é*. A nova percepção permite a aquele que despertou, ver o que antes era invisível e imperceptível devido a agitação interna e o excesso de cerebração.

apego à fontes externas de culto. De acordo com estes ensinamentos, quando um iniciado/monge se detêm na procura por Buda, a sua experiência é fortemente prejudicada, pois mesmo esta procura (com boas intenções) ainda se encontra arraigado no desejo, no ter. A guisa desta ponderação, Fromm nos explicita: "[...] Em zen não se nega Deus nem se insiste sobre ele. Zen quer absoluta liberdade, até de Deus. Quer a mesma liberdade até de Buda; daí o dito zen: 'Limpa tua boca quando pronuncias a palavra Buda'." (FROMM, 1976, p. 139). Outras formas de apego também são vistas como empecilhos para a senda da iluminação. O silêncio sobre Deus e o não apego a Buda, evidencia a necessidade de não fixação na exterioridade, mesmo que seja uma divindade ou a um ser que alcançou a iluminação. Seguir os passos de Buda, neste sentido não se coaduna a busca o encontro pessoal com ele, mas sim com os seus ensinamentos, corporificando-os na existência. Desse modo, o silêncio sobre Deus no zen é um silêncio respeitoso, o diálogo e o encontro com o Divino não constituem metas do despertar espiritual, o encontro do zen é o encontro com a natureza divina interna, é encontrar a centelha de Buda em nossos corações.

A mística zen budista, o profundo desapego se refere tanto a elementos materiais (posses) quanto a fixação em aspectos abstratos como títulos e saberes pregressos. Segundo Fromm, por isso a experiência zen se encontra vinculada à uma transformação produtiva da personalidade total da pessoa. Noutra terminologia: "[...] a ganância da posse, bem como de qualquer outra coisa, a vaidade e a glorificação de si próprio devem ser deixadas para trás. A atitude para com o passado é de gratidão, para com o presente, de serviço, e para com o futuro, de responsabilidade." (FROMM, 1976, p. 141). Para o psicanalista alemão, o zen objetiva uma ressignificação existencial de seus adeptos, que só pode ser alcançada pelo esvaziamento.

Perceber a impermanência da vida e das coisas é o primeiro passo para compreender que toda forma de apego é um tipo de *corrente ou véu espiritual*, que impedem a existência pautada pela liberdade. Toda busca incessante pelos bens materiais, pelo sucesso pessoal, pelo reconhecimento social são ilusões de felicidade, mesmo quando alcançados, eles não conseguem suprir a dimensão espiritual do humano. O sofrimento jaz na incapacidade de perceber os véus deturpantes que privam o sujeito de ver a realidade em sua profundidade. Uma vez que sua visão espiritual seja tamponada, a pessoa se torna autocentrada, egocêntrica e cada vez *mais cheia de si mesma*.

O aqui e agora, como nos evoca Fromm (1976), deve ser pautado pelo serviço, serviço dedicado ao outro e ao mundo que nos cerca. Servir é ir ao encontro do outro com total desprendimento, despedido de qualquer senso de grandiosidade; por isto, servir é um ato de simplicidade. A simplicidade integra o segundo elemento constitutivo da mística zen budista, e

é por intermédio desta simplicidade que a pessoa consegue adentrar o coração do outro sem provocar feridas. Simplicidade é o atributo que possibilita o encontro genuíno entre dois seres, quando não há vaidade e nem o desejo de se colocar acima do outro, se inaugura uma reunião de almas. Este tipo de encontro é aludido em inúmeras estorietas zen, nas quais o mestres pontuam aos seus discípulos que o *espírito do zen* não deve ser perseguido, ele se encontra presenta nas atividades diárias, *ele se esconde as vistas daqueles que ainda não despertaram*. A simplicidade do zen – que oculta tamanha grandeza espiritual – se manifesta no cotidiano, no cuidado com o jardim do templo, durante as refeições, ao tomar chá. Todas estas atividades estão impregnadas pelo espírito do zen.

Segundo Fromm (1976), em cada uma destas ações, os mestres zen estão plenamente presentes, eles experimentam intensamente tudo o que fazem e esta condição produz uma forma inter-relacional com o mundo. Desde modo, quando algo é experienciado sob o prisma do *presente absoluto*[385] "[...] eu o trago a vida – e ele me traz à vida." (FROMM, 1976, p. 136). Assim, quando os mestres zen são questionados a responder sobre a grandiosidade do zen, eles frustram os seus questionadores: *Eles comem, quando sentem fome e dormem, quando sentem sono*. A diferença é que, ao comer e ao dormir, eles estão plenamente presentes, cada ocasião abriga uma significação. Quando se alimentam pensam na pessoa que preparou os alimentos e em cada intervalo, repousam o *hashi*[386] e exercitam a gratidão (MASUNO, 2019, p. 37). Quando vão dormir, não se concentram em pensamentos do amanhã, simplesmente se entregam ao sono reparador.

Em cada ação corriqueira, o mestre zen demonstra o poder da simplicidade, e que é justamente nesta simplicidade que se encontra *prajna* (a sabedoria). Para a tradição zen budista, o sábio é aquele que demonstra o seu saber em ações singelas, em *mondos* sintéticos; ele não se vereda pelos encantos da oralidade, mas a partir de atos simples acaba provocando transformações naqueles que se encontram ao seu redor. A simplicidade é o meio pelo qual se manifesta o terceiro atributo místico do zen: a compaixão. Fromm (1976) destacada o desapego, a simplicidade e a compaixão como princípios éticos/espirituais do zen, indissociáveis de sua constituição mística. Sob o prisma zen, a simplicidade é vista como a companheira inseparável

[385] O *presente absoluto,* também chamado *eterno agora* corresponde ao fundamento zen budista da concentração interior em cada evento da vida, em cada instante. Nas palavras de Suzuki (1977), o presente absoluto caracteriza a capacidade de desvencilhamento "[...] tanto do futuro como do passado" (SUZUKI, 1977, p. 59) a fim de experienciar plenamente o agora.

[386] O *hashi* é um utensílio essencial da culinária japonesa. São conhecidos no Ocidente como *palitos de bambu,* frequentemente vistos/utilizados durante a alimentação.

da sabedoria. Sendo assim, somente a pessoa que possui o atributo da humildade pode alcançar a perfeição de *prajna* e, consequentemente, se compadecer do sofrimento do outro.

Sob este prisma, Fromm (1976) sublinha que o zen budismo objetiva produzir uma transformação caracterológica (reconhecimento e assunção de princípios éticos) e espiritual (disseminação do bem e percepção de unidade com o mundo) sem a qual é impossível alcançar o *satori*. Isto é, a superação da ganância, o exercício da simplicidade e a prática da compaixão são vias de acesso, ou degraus psicoespirituais para alcançar a iluminação interior. Dito de outra forma: "[...] seria um erro fundamental acreditar que a finalizado do zen possa ser separada do objetivo de superar a cupidez, a autoglorificação e a insensatez, e que se possa alcançar o *satori* sem alcançar a humildade, o amor e a compaixão." (FROMM, 1976, p. 143). Sem o aprimoramento psicoespiritual, no que se encontra embasada a mística zen budista, o sujeito não poderá alcançar a iluminação, pois só pode encontra-la aquele que abandonou e afastou de si, a escuridão proveniente das fixações e dos desejos autocentrados. Este é a Via da mística zen budista que leva ao acendimento de nossa luz interior, ao descobrimento de nossa natureza búdica.

Para Fromm (2015), a compaixão é a expressão mais sublime do amor, capaz de trazer alento e renovar a energia de ambos os envolvidos. Ao se compadecer de outra pessoa, o indivíduo também se nutre daquela ação, pois a compaixão assim como o amor são forças poderosas autorrenovadoras. A compaixão, enquanto ato genuíno de amor, está atrelado *a doação de si*, doação de sua vida em prol de mitigar o sofrimento do outro.

> A mais importante esfera do dar, no entanto, não é das coisas materiais, ela está no domínio especificamente humano. O que uma pessoa dá a outra? Dá de si mesma o bem mais precioso que tem, dá sua vida. Isso não significa necessariamente que sacrifique sua vida pelo outro, mas que lhe dá aquilo que está vivo nele; dá sua alegria, seu interesse, sua compreensão. [...] No ato de dar, alguma coisa nasce, e os indivíduos envolvidos ficam gratos pela vida que nasceu para eles. (FROMM, 2015, p. 30-31).

No paradigma frommiano, a compaixão é a manifestação plena do amor autêntico expressa no ato de doação de si mesmo, cujo objetivo é produzir no outro o senso que não está só e que o sofrimento não deve ser entendido como algo eterno. A compaixão é o oposto da indiferença; compaixão refere-se a atitude de ir ao encontro do outro com o *coração aberto*, é se importar genuinamente com o bem-estar daquele ser. Por esta razão, a compaixão é fundamentada na responsabilidade para com o outro e implica numa ação que se estende a todos os seres, animais e plantas (FROMM, 2015, p. 33). Neste âmbito, o senso de responsabilidade

presente na compaixão, faz com que a pessoa se sinta "[...] responsável por seus semelhantes, tanto quanto se sente responsável por si." (FROMM, 2015, p. 35).

Corroborando com esta perspectiva, David Brandon sublinha que, compaixão "[...] significa tornar-se altamente sensível à situação e aos sentimentos da outra pessoa. Significa ouvir com todo o seu ser" (BRANDON, 1976, p. 51). Noutras palavras, *não basta ouvir, a pessoa precisa aprender a escutar, não com os ouvidos, mas com o coração*; pois "[...] a compaixão é o processo de contato profundo com a fonte primordial do amor." (BRANDON, 1976, p. 51). Segundo o nosso autor, a compaixão é a corporificação, a práxis do cultivo do amor. No zen budismo, a compaixão (*karuna*) integra o processo de viver, mas um viver *através do zen*. Ao relembrar este elemento constitutivo da mística zen, Brandon (1976) destaca:

> Quando *prajna* (sabedoria) é atingida, temos uma visão do significado fundamental da vida e do mundo e cessamos de nos afligir com os interesses e sofrimentos individuais. *Karuna* é livre para percorrer seu caminho que significa amor; desvencilhado de seus obstáculos egoístas, é capaz de expandir-se sobre todas as coisas. (BRANDON, 1976, p. 51-52).

A virtude da sabedoria deriva de uma mente serena, capaz de avaliar em profundidade as teias da realidade. O sábio é a pessoa que adquiriu uma estado aprimorado de consciência e de devido a esta conquista interna, se libertou do sofrimento e das formas de apego. Por ser sábia, o seu coração é aberto, disposto a perdoar e a disseminar o amor em sua forma mais sublime: a compaixão (*karuna*). No zen, a sabedoria – enquanto virtude – é o atingimento do conhecimento transcendental, e devido a este grau elevado, se torna inseparável da compaixão. Sob o prisma do zen, a genuína compaixão é ação benévola para com todos os seres, ela não faz acepções e não possui preferências. A compaixão é a atitude daqueles que derrotaram as tentações de Mara, e que venceram o inimigo mais perigoso do ser humano: *o velho homem* que habita em sua interioridade, símbolo obscuro daqueles que ainda vivem presos na escuridão de uma egocêntrica.

A compaixão em última análise, é "[...] a reflexão completa da harmonia total. Ela contém, como salientou Fromm ao escrever a respeito do amor, os ingredientes do zelo, da responsabilidade, do respeito e do conhecimento." (BRANDON, 1976, p. 59). Nestes termos, a compaixão, entendida como expressão máxima do amor genuíno, envolve o zelo/cuidado cuja essência é "[...] a preocupação ativa com a vida e o crescimento do que amamos." (FROMM, 2015, p. 33); a responsabilidade que implica se tornar "[...] capaz de responder e estar pronto" (FROMM, 2015, p. 34) para agir em prol daquele que sofre e por fim; conhecer a situação existencial que envolve a minha atenção.

Este conhecimento como componente da compaixão, é um tipo de saber mais elevado, aquele que nomeamos de *sabedoria interior* (COTTA, CAMPOS, 2022). Sabedoria interior, sob o prisma frommiano, é o sublime saber; conhecimento pessoal e intransferível fundamentado nas potências intelectuais, emocionais e espirituais de uma pessoa. A sabedoria interior é o conhecimento que não fixa no intelecto mas que se manifesta com vigor no cotidiano, este é o tipo de conhecimento propicio à prática da compaixão. Em poucas palavras, de acordo com a cosmovisão frommiana, a virtude da compaixão pertence aos espectro das qualidades humanas mais altas, tendo como componente primordial a sensibilidade. Se tornar sensível é acolher o outro em sua integralidade, é pôr em ação *a arte de escutar*. Quando escuto o outro num grau de comprometimento e concentração, me assento no aqui e agora, vivo plenamente o presente e consigo ser empático com o sofrer do outro.

A compaixão é o degrau mais elevado da empatia, quando me compadeço sinto a influência da dor do outro e me dedico a mitiga-la, a criar formas de modificar aquela situação. Na medida em que uma pessoa dedica a sua vida em prol do outro, manifesta a maior de todas as formas de doação: a doação de si mesmo. Quando um indivíduo se dispõe à auxiliar outra pessoa, ele também é ajudado, pois neste processo ocorre a separatividade, momento no qual o ajudador "[...] liberta-se das grades de sua solidão." (FROMM, 1956, p. 8 *apud* BRANDON, 1976, p. 61).

No pensamento de Fromm, o desapego material/abstrato, a simplicidade e a compaixão são elementos que envolvem uma disposição interior, sem a qual, se torna impossível atingir o *satori*. Na cosmovisão do pai da psicanálise humanista, o *satori* é "[...] o estado em que a pessoa se acha completamente afinada com a realidade fora e dentro de si mesma, o estado que ela tem plena percepção dessa realidade e a apreende plenamente." (FROMM, 1976, p. 134). De acordo com o nosso autor, *satori* é a experiência de iluminação zen budista, a conquista advinda do processo de aperfeiçoamento espiritual. O *satori* é a essência da mística zen, é através dessa iluminação que a pessoa alcança um novo patamar perceptivo, cuja visão não se limita ao intelecto, mas integra a sua totalidade.

Satori é uma transformação profunda do modo de ver e interagir com o mundo, é o evento que desperta a pessoa para um novo ponto de vista da realidade:

> [...] Aquele que desperta se torna aberto e receptivo para o mundo, e pode tornar-se aberto e receptivo porque deixou de aferrar-se a si mesmo como a uma coisa e, assim, se tornou vazio e pronto para receber. Ser iluminado significa "o pleno despertar da personalidade total para a realidade". (FROMM, 1976, p. 134-135).

Na visão frommiana, a pessoa desperta é aquela que alcançou a *Consciência Cósmica*, consciência esta que permite ver o mundo sob uma nova visão, muito mais reveladora. Estas nova visão é adquirida com a abertura dos "olhos espirituais" (SUZUKI, 1977, p. 157), os quais permitem ao indivíduo ver as coisas ocultadas pela percepção puramente biológica e intelectual. A pessoa que alargou a sua visão agora é capaz de perceber as intrincadas teias ilusórias que roubam a energia vital do humano, percebe que o intelectualismo, *o pensar demais em vez de sentir e viver*, é um dos maiores obstáculos para perceber que o Jardim do Éden se encontra ao nosso alcance, na verdade ele está dentro de nós. Despertar é o abrir dos olhos "[...] para o grande mistério que diariamente é representado" (SUZUKI, 1961, p. 45); é o alargamento do coração "[...] para que ele abranja a eternidade do tempo e o infinito do espaço em cada palpitação (SUZUKI, 1961, p. 45). Eis o *fruto* da mística zen budista: a inauguração de uma nova realidade interior no homem, uma transformação que leva em si a premissa da unicidade com o mundo.

A pessoa que despertou, que alcançou a Consciência Cósmica é aquela que passou por uma mudança interna, transformação esta que a possibilita "[...] a apreensão imediata, não refletida da realidade, sem contaminação afetiva e sem intelectualização, a realização da relação entre mim e o Universo." (FROMM, 1976, p. 156). Somente sob este novo posicionamento existencial e espiritual, a pessoa consegue ver a vida sob a luz do espírito do zen:

> Antes de me tornar esclarecido, os rios eram rios e as montanhas eram montanhas. Quando comecei a tornar-me esclarecido, os rios já não eram rios e as montanhas já não eram montanhas. Agora, depois que tornei esclarecido, os rios voltaram a ser rios e as montanhas voltaram a ser montanhas. (FROMM, 1976, p. 137).

O fragmento evidenciado por Fromm é uma clara menção à uma das máximas mais famosas do zen a respeito da transformação oriunda da iluminação. O esclarecimento obtido pela experiência zen simboliza a transformação interior, a abertura tanto dos olhos quanto do coração para uma realidade que escapa àqueles que ainda não despertaram. Após a ruptura com o racionalismo, a montanha não é vista e sentida como um objeto alheio de mim, mas é sentida em unidade; e esta unidade evoca o princípio que nomeamos nesta pesquisa de *ressonância cósmica*.

A *ressonância cósmica* é a percepção espiritual pela qual, o sujeito conscientiza-se que suas ações provocam consequências no mundo, dada a ideia da interligação entre todos os seres e a natureza. Isto significa que, tanto atos de preservação e cuidado quanto as ações destrutivas afetarão não só a natureza (fauna e flora) mas a todo sistema que rege a vida do planeta. O

desmatamento de uma floresta num canto do mundo, afeta toda uma população de seres vivos, não só nas proximidades mas em nível global. A destruição dos recursos naturais é a práxis improdutiva advinda da escuridão que habita no *homem adormecido*, ele é como um zumbi, "[...] gente cuja alma está morta, embora o corpo esteja vivo" (FROMM, 2015, p. 141).

A atitude da pessoa desperta é o avesso desta que está *morta em vida*, aquele que se iluminou vive o zen em sua plenitude. A pessoa iluminada vive segundo o zen, e por ele é regida:

> [...] Viver em zen *significa tratar a si mesmo ao mundo com a disposição de espírito mais apreciativa e reverente*, numa atitude que é a base da virtude secreta, traço sumamente característico da disciplina zen. Significa não desperdiçar recursos naturais; significa fazer uso pleno, econômico e moral, de quanto se nos antolha. (FROMM, 1976, p. 141, grifos do autor).

Viver em zen é a manifestação da assimilação dos princípios éticos zen budistas, é o indício que a pessoa evadiu do cativeiro do ego e ampliou a sua consciência. A *Consciência Cósmica* – resultado do genuíno despertar espiritual – incute no indivíduo o senso de preservação e de cuidado com a manutenção da vida em todas as suas formas. A natureza búdica que jaz no interior do homem, é como uma centelha, uma fagulha, que precisa de uma ação para ser acessa. Nenhuma força exterior pode acender a fagulha interna do indivíduo; ninguém pode fazer por ele, aquilo que só ele pode realizar por si mesmo: iluminar-se. O atingimento do amadurecimento psicoespiritual é uma experiência individual e intransferível, assim como o despertar espiritual da mística zen budista.

Em termos análogos, a prática analítica possui uma grande similaridade com o zen: ao analista cabe auxiliar o paciente lhe fazendo direcionamentos, questionamentos interiores. Não é a da boca do analista que brota a cura do paciente, a cura se encontra no processo de desrecalque, na transformação do *id* em ego, estágio no qual ocorre a desanuviação perceptiva da consciência (FROMM, 1976, p. 156). A cura em termos analíticos, ocorre mediante o autoconhecimento, algo que só a pessoa pode fazer por si própria. Mas a psicanálise humanista de Erich Fromm não se destina somente a cura de sintomas, mas à vivência do bem-estar, estágio fundamentado na reorientação existencial em prol do Ser em vez de Ter. No modo Ser de existência, a pessoa cultiva o altruísmo e percebe o mundo não como algo a ser explorado, mas algo a ser protegido e reverenciado.

O zen budismo aos olhos de Fromm, é a experiência que permite ao que dela participa, uma reestrutura de nível caracterológico e espiritual. A Via zen perpassa uma transmutação no modo de ver e sentir a vida em cada instante, esta transmutação é uma característica singular

de sua experiência mística. A visão começa com uma mudança interna, não biológica, que se converte num olhar mais profundo da realidade: a pessoa desperta não deixa de ver as mazelas do mundo, ela só não se fixa nelas (desapego). Ela cria forma de combate-las, por intermédio da simplicidade e da compaixão, atributos inseparáveis que nos permitem ir ao encontro do outro com serenidade. É por intermédio da compaixão, a forma mais sublime de amor, que a pessoa consegue mitigar as feridas do outro, neste processo, o ajudador acaba percebendo algo extraordinário: ao esquecer de si mesmo ele se encontra na dor do outro; ao se doar ele acaba recebendo mais do que doou; na intenção de auxiliar o processo de cura da outra pessoa, várias de suas feridas abertas (psíquicas e emocionais) são cicatrizadas. E por não desejar nada em troca, todo o bem acaba retornando ao seu remetente. Isto não é obra do destino e nem mesmo da benevolência de Buda, é o efeito da *ressonância cósmica*.

Tendo em vistas as ponderações realizadas até este ponto, iniciamos a nossa análise pela figura e pelos ensinamentos de Sidarta Gautama. Posteriormente, o nosso estudo se guiou pela apresentação sintética do budismo mahayana e do taoísmo – tradições influentes para a fundação do zen –, chegando assim, ao âmago deste capítulo: o aclaramento dos princípios constituintes do zen e de sua mística do profundo desapego. Por fim, explicitamos a ótica frommiana sobre o zen, tópico responsável por concluir este capítulo.

Seguindo o itinerário de nossa pesquisa, no próximo capítulo focaremos na influência de três vertentes místicas de feição cristã, a saber: Mestre Eckhart, o Autor desconhecido da obra *A nuvem do não saber* e Thomas Merton. Em o autor desconhecido de *A nuvem do não saber*, analisaremos a prática da contemplação; em Mestre Eckhart, focaremos no conceito de *liberdade interior* e na mística do total desprendimento; e por último, em Thomas Merton, evidenciaremos a ideia do diálogo autêntico, fundamental para a construção da cultura da paz em tempos de indiferença à vida.

4 A LIBERDADE ESPIRITUAL DO SER, A PRÁTICA CONTEMPLATIVA E O DIÁLOGO DA PAZ: INFLUÊNCIAS DAS CORRENTES MÍSTICAS DE FEIÇÃO CRISTÃ SOBRE A COSMOVISÃO DE ERICH FROMM

Fromm e a via do zen: a vivência do aqui e agora e a plenitude do despertar nos escritos frommianos, capítulo predecessor dessa pesquisa, apresentou à priori, uma breve biografia do mestre espiritual e inaugurador do budismo, Sidarta Gautama, o Buda Shakyamuni, acompanhando a sua jornada espiritual em direção à iluminação, despertar que foi seguido por uma série de ensinamentos: o dharma. Em seguida, tratamos das duas tradições religiosas responsáveis pelo *nascimento* do zen budismo, a saber: o budismo mahayana e o taoísmo. Após elucidar sinteticamente os principais aspectos assimilados (pelo zen) destas duas tradições religiosas, sublinhou-se os principais elementos constitutivos do zen: o *koan*, o *zazen*, o *satori*, dentre outros. Por fim, o último tópico, discorreu sobre a influência destes elementos na cosmovisão de Erich Fromm, dando ênfase aos aspectos éticos/espirituais que promovem, segundo o psicanalista humanista, o aprimoramento espiritual do indivíduo que os pratica.

Dando prosseguimento ao nosso estudo, o presente capítulo se destinará ao aclaramento de três vertentes místicas de feição cristã, vertentes estas que exerceram grande influência sobre o pensamento de Fromm. Cada uma dessas vertentes é analisada a partir de seu próprio contexto religioso/místico, sendo sucedidas pelas interpretações e significações de Erich Fromm. Neste viés, cada tópico deste capítulo corresponderá à uma determinada vertente mística de feição cristã; que se iniciará com uma breve contextualização biográfica da figura central analisada (Mestre Eckhart, O autor desconhecido do séc. XIV, Thomas Merton), seguida de uma elucidação sintética de seus conceitos fundamentais (aqueles colhidos por Fromm) e, finalizando com as considerações do psicanalista humanista supracitado. Tendo em vista estes esclarecimentos, passemos então ao itinerário teórico deste capítulo.

A primeira das vertentes místicas de feição cristã, circunscrita no tópico inicial, sublinhará a figura de Mestre Eckhart, místico renano medievo que apregoa a *liberdade espiritual e* o *total desprendimento* como via de acesso a Deus. Partindo desse pressuposto eckhartiano, Fromm adverte que, a liberdade interior é um elemento indispensável para a saúde espiritual, liberdade esta que, também possibilita ao indivíduo se livrar dos *conceitos* de Deus. O segundo tópico terá como foco analítico a obra *A nuvem do não-saber*, de autoria desconhecida, cuja ênfase se encontra calcada no exercício da contemplação. Ainda neste tópico, Erich Fromm associa a prática contemplativa à um processo de aperfeiçoamento espiritual que possibilita a conexão com o Deus oculto. O terceiro tópico centralizará o seu

enfoque na pessoa de Thomas Merton, monge trapista e contemporâneo de Erich Fromm. Este derradeiro tópico, elucidará aspectos biográficos e místicos de Merton, tendo como premissa fundamental a exposição elucidativa de temas como: o amor fraterno, a *nova vida* em Cristo e seus *frutos espirituais* e a necessidade do diálogo verdadeiro. O último subtópico responsável por encerrar este capítulo, se pautará pela exposição do noção frommiana nomeada diálogo autêntico – advinda da influência de Merton –, que se fundamenta pelo cultivo da biofilia e da cultura da paz.

4.1 Mestre Eckhart, um místico cristão medievo de linguagem audaciosa: a mística do total desprendimento

Nascido em 1260 na aldeia de Tambach, na Turíngia (Alemanha central), Eckhart ainda na sua juventude decidiu seguir a vida religiosa, incorporando-se a ordem religiosa católica dos dominicanos de Efurt. Com o seu progresso acadêmico, Eckhart foi enviado por seu superiores a Colônia "[...] para estudar teologia no famoso *Studium generale* (Estudo geral) da província dominicana alemã, conhecida como província da Teutônia, cuja importância, sobretudo no campo cultural, era notável." (RASCHIETTI, 2013, p. 10). Após a formação de seus estudos teológicos, Eckhart se dedicou à docência, lecionando na Universidade de Paris no período de 1293 a 1294, experiência que culminou em seu desenvolvimento intelectual e na assunção de cargos mais altos em sua Ordem religiosa. Nesta época, Eckhart desempenhou o ofício de "[...] padre espiritual e reformador." (RASCHIETTI, 2013, p. 14).

Nesta etapa de sua trajetória acadêmica e religiosa, mais especificamente em 1298:

> [...] portanto com pouco menos de quarenta anos, Eckhart chega a Erfurt vindo de Paris onde chegara a ser Mestre de Teologia. Tem a seu encargo a formação dos jovens estudantes e noviços. À noite, após a ceia, reúnem-se em círculo ao redor do Mestre e colocam questões que tinham ficado abertas nas aulas. É nesta ocasião que Eckhart, de forma direta e curta, expõe suas intuições místicas e ascéticas. (BOFF, 1991, p. 99)

Mediante estes encontros com os jovens religiosos em formação, Eckhart aprofundava questões a respeito da doutrina da Igreja, e já esboçava elementos que posteriormente, acompanhariam os seus tratados espirituais. Dentre estes elementos primevos, vale ressaltar a noção de *total desprendimento*. Estes diálogos desembocaram na escrita de um texto belíssimo, conhecido no idioma português como *Conversações espirituais*. Neste manuscrito, Eckhart sublinha a premissa do total desprendimento de si mesmo e das coisas do mundo, atitude vista como essência da liberdade interior; é em outras palavras, *a atitude livre*. "[...] A atitude livre

é aquela de quem não se perturba com nada nem está preso a nada; nem condicionou a sua felicidade a uma situação dada, nem se preocupa consigo mesmo, antes está mergulhado totalmente na amorosíssima vontade de Deus e se despojou de si mesmo." (ECKHART, 1983, p. 102).

Entre os anos de 1302 a 1303, Eckhart retorna a Paris para doutorar-se em teologia. Durante este período é nomeado "[...] exegeta dos textos bíblicos. É o tempo em que começa a ser chamado de 'Mestre[387]' [*Meister*, *Magister*]." (BOFF, 1983, p. 25). Como nos pondera Faustino Teixeira, nesta época Eckhart alcançou uma fama proeminente no magistério da Igreja, sendo reconhecido como um grande "[...] mestre espiritual ou mestre da vida (*lebemeister*)" (TEIXEIRA, 2019, p. 26), *aquele que falava na voz do povo e para o povo* (BOFF, 1983, p. 44). Nas palavras do teólogo Leonardo Boff, grande estudioso da mística eckhartiana, Eckhart era um *Mestre do povo*, ele procura enfatizar em seus discursos e tratados, a necessidade de libertação do desejo material e do dogma petrificado, que são obstáculos ao encontro com Deus. Assim, a "[...] utilização da linguagem popular por parte de Eckhart significava um fato político; tomava o partido dos humildes abandonados social e religiosamente." (BOFF, 1983, p. 44). Devido aos conflitos socioculturais presentes naquela época, somados à uma certa rigidez eclesiástica da Igreja, Mestre Eckhart acabou pagando um preço alto por sua linguagem audaciosa.

A linguagem mística de Mestre Eckhart[388] evocava uma completa disponibilidade e esvaziamento a qual, premissa esta que não era vista com *bons olhos* por algumas autoridades eclesiásticas medievas, e esta atitude, que visa provocar o desmascaramento das ilusões e alienações é própria do místico. Noutras palavras:

> A mística em si mesma é libertadora. Ela rompe com os esquemas montados pela vontade de poder e de organização, seja da religião, seja da sociedade. O místico, por natureza, é um criador e não um mero reprodutor do capital religioso. Em razão disto, todo místico padece as suspeitas e os controles as instituições porque legitimidade de sua experiência não provém dos critérios estabelecidos mas pela verdade intrínseca do que experimenta e testemunha. O místico invoca Deus e não as autoridades religiosas como o garante de sua verdade. Em Eckhart encontramos amiúde este expediente. (BOFF, 1983, p. 43).

[387] Segundo a ponderação de Matteo Raschietti, "[...] o título de Mestre (*Meister*, em alemão) encontra-se em todos os escritos e todos os atos públicos. Isso demonstra que Eckhart devia ser muito conhecido no mundo cultural de língua alemã como um mestre de renome." (RASCHIETTI, 2013, p. 9).

[388] Segundo nos aponta Raschietti (2013), na Idade Média "[...] o uso da palavra mística como substantivo não é comprovado, embora seja possível encontrar raros exemplos de emprego como adjetivo. Nesse caso, 'místico' tem a ver com secreto, misterioso, de forma bastante próxima ao significado mistério do mundo grego clássico. Mas aqueles que são considerados grandes místicos medievais – sejam eles homens ou mulheres, religiosos ou leigos, de Mestre Eckhart a Catarina de Sena, de Ângela de Foligno a João da Cruz – utilizaram muito raramente esse termo, e sempre como adjetivo. Eles, portanto, nunca tiveram consciência de si mesmos como místicos." (RASCHIETTI, 2013, p. 29).

Ao mesmo tempo que a mística liberta, ela também sofre *tentativas de aprisionamentos,* todo discurso contrário aos dogmas religiosos acaba sofrendo penalidades. No contexto medieval dos séculos XII e XIII, vivido por Mestre Eckhart, a rigidez eclesiástica era ferrenha, qualquer discurso religioso que se desviava dos preceitos/dogmas estabelecidos pela Igreja poderia levar a pessoa (que os difundiu) à penalização, excomunhão e morte na fogueira. Esta época foi marcada pela criação do Tribunal do Santo Ofício, o período que inaugurou a Inquisição, sob o pontificado do papa Gregório IX (RASCHIETTI, 2013, p. 57).

Por mais que tenha atingido prestígio como Doutor da Igreja, no ano de 1326, Mestre Eckhart foi acusado de promover heresia (do grego *hairesis*, que significa 'escolher'); acusação esta que partiu do arcebispo Franciscano Henrique II de Virneburg. Na visão do Franciscano supracitado, Mestre Eckhart difundia doutrinas heréticas em suas obras. Diante desta acusação, foi implementada uma comissão designada pelo arcebispo Henrique II, a qual elencou "[...] 120 proposições do Mestre Eckhart tiradas de seu livro *Da divina consolação,* das obras latinas e dos sermões em alemão." (BOFF, 1983, p. 26). Impactado por estas acusações, Mestre Eckhart redigiu o manifesto conhecido como *Escrito da justificação*, no qual refutou as acusações de heresia dirigidas a sua pessoa. Em 13 de fevereiro do mesmo ano, o *Escrito da justificação* foi lido publicamente em latim e traduzida em alemão pelo próprio Eckhart. Nesta declaração, o mestre renano explicitou que, caso fossem encontradas proposições errôneas de sua parte, elas deveriam ser abandonadas (RASCHIETTI, 2013, p. 70).

Posteriormente a sua declaração de defesa, Mestre Eckhart passou por um novo julgamento papal, na qual as proposições foram reavaliadas e reduzidas à 28 proposições[389], condenadas na bula papal *In Agro Dominico* (No campo do Senhor) promulgada pelo papa João XXII no dia vinte e sete de março de 1329. Destas vinte e oito proposições, João XXII classificou "[...] dezessete como hereges e onze *tanquam male sonantes, temerarias et suspectas de heresi* (mal sonantes, temerárias e suspeitas de heresia)." (RASCHIETTI, 2013, p. 72). Como nos afirmam os estudiosos do místico renano, Mestre Eckhart não presenciou a mazela de sua condenação, porque faleceu um ano antes da promulgação da bula papal, em 1328. Entretanto, graças ao renome de Eckhart e suas inúmeras contribuições à Igreja (somado ao seu manifesto de defesa), o processo inquisitório transformou a acusação de heresia em *erro*

[389] Conforme o recorte sintético deste tópico não apresentaremos sistematicamente as *vinte e oito proposições* eckhartianas condenadas, para este fim, recomendamos a obra *Mestre Eckhart*: um mestre que falava do ponto de vista da eternidade, de autoria de Matteo Raschietti.

doutrinal; mudança esta que possibilitou o mestre renano de escapar da morte na fogueira a salvação de sua alma (STURLESE, 2001, p. 88-89 *apud* RASCHIETTI, 2013, p. 57-58).

Apesar das censuras eclesiásticas de outrora, Mestre Eckhart (1260-1328) figura na contemporaneidade como um dos grandes representantes da mística cristã, conforme nos atestam acadêmicos e estudiosos do campo da mística[390]. Como pode-se evidenciar, a mensagem espiritual circunscrita nos tratados eckhartianos originaram uma série de questionamentos em sua época, alguns posicionamentos inclusive foram vistos como desvirtuantes da fé e até mesmo imbuídos de teor herético. Como consequência desta condenação, grande parte da obra de Eckhart se perdeu. Os manuscritos que temos hoje em mãos são uma pequena parcela da riqueza espiritual redigida por Eckhart à séculos atrás. Entretanto, apesar das perdas, ainda dispomos de manuscritos valiosos que revelam a sabedoria do mestre renano, dentre eles vale citar: o *Livro da divina consolação*, *Conselhos espirituais*, *Sobre a nobreza da alma humana* e os renomados *Sermões alemães* (publicados no Brasil em dois volumes e que somam um total de cento e cinco sermões). Apesar das problemáticas envolvendo os seus ensinamentos orais e manuscritos, Mestre Eckhart continuou *vivendo* através de seus discípulos, dentre eles destacam-se: Tauler (1300-1361), Suso (1296-1366). Além disso, os ensinamentos do mestre renano também influenciaram grandes nomes da mística cristã como Ruybroeck (1293-1381) e num período posterior: Teresa d-Ávila (1515-1582) e João da Cruz (1542-1591) (BOFF, 1983, p. 28).

As elucidações de caráter biográfico tratadas até este ponto, nos permitiram visualizar mesmo que de maneira breve, os desafios enfrentados por Mestre Eckhart devido a linguagem audaciosa de seus ensinamentos. De modo a promover um melhor entendimento da cosmovisão do mestre renano, o subtópico a seguir se destinará a uma breve consideração acerca das influências filosóficas e teológicas que influenciaram na estruturação da mística do total desprendimento.

4.1.1 O Uno e a treva divina que oculta a Causa primeira: influências de Plotino e Pseudo-Dionísio no pensamento de Mestre Eckhart

[390] No contexto brasileiro, é possível visualizar uma gama de estudiosos voltados à mística eckhartiana. Dentre eles vale citar: Leonardo Boff, Faustino Teixeira, Matteo Raschietti e Marco Vannini. Este último, em sua obra *Introdução à mística*, nos adverte: "[...] O magistério eckhartiano consiste, com efeito, somente nisto: em procurar fazer compreender que *não há um Deus lá em cima enquanto nós estamos aqui embaixo, mas que Deus e o homem são uma coisa só* – mensagem eminentemente cristã, aliás, somente cristã, e no entanto revolucionária para a consciência comum, inclusive cristã, tanto hoje quanto na Idade Média." (VANNINI, 2005, p. 59).

A fim de uma compreensão mais satisfatória da mística eckhartiana, cabe explicitar duas grandes influências no pensamento de Eckhart e que de certo modo, são as bases de sua noção espiritual de total desprendimento, são eles: Plotino e Pseudo-Dionísio. Do pensamento plotiniano Eckhart colheu a noção de Uno e de Pseudo-Dionísio captou a noção apofática, também conhecida como teologia negativa. A guisa das significações realizadas por Mestre Eckhart, vale sintetizar os conceitos supracitados de Plotino e de Pseudo-Dionísio.

Segundo a visão do filósofo Plotino (205-270 E.C), Deus não é um deus-pessoal, pois a subjetividade e a vontade se encontram atreladas ao contexto humano e natural, circunscrito na ideia de contingência (imprevisibilidade). Por esta razão o filósofo neoplatônico utiliza-se para referir-se a divindade que é imutável e impessoal, o termo Uno. De acordo com Raschietti (2013), o Uno é

> [...] inapreensível, inexprimível, incognoscível e transcendente. Este Uno está imóvel e não quer nem consente o nascimento das coisas: elas, portanto, não são criadas, mas se originam por um processo inevitável e necessário que Plotino define como emanação, semelhante ao perfume exalado por uma flor ou à luz exalada pelo Sol. Do Uno deriva, como primeira hipóstase ou realidade subsistente, o intelecto (*Nous*), pois ele pensa o Uno e, portanto, se coloca fora dele, implicando a distinção entre o sujeito que pensa e o objeto pensado. Do *Nous* deriva a segunda hipóstase, a Alma do mundo, intermediaria entre o intelecto e as coisas naturais: ela é o princípio de vida e dá origem, portanto, às coisas do mundo. (RASCHIETTI, 2013, p. 31-32).

A noção de Uno de Plotino nos revela um caráter diferente do conceito de Deus Criador, o Sagrado pessoal que mantém relacionamento pessoal com a humanidade. Nota-se aqui, uma diferença primordial no conceito de Deus pessoal, Aquele que se revela e fala com o homem. Nesta percepção do Sagrado pessoal, Deus conversa com o homem desde os primórdios da criação; é o Deus que questionou Adão no Jardim do Éden: "[...] Onde estás?" (Gn 3, 9), é Aquele que convoca Abraão a sair da casa de sua parentela (Gn 12, 1). O Uno de Plotino é impessoal, é o Divino inacessível, que está além da compressão humana. Em termos de aproximação com a perspectiva mística judaica, o Uno de Plotino se aproxima da definição de *Ein Sof* (O Infinito), o Deus oculto, Aquele que não detêm qualidades e nem atributos. Mas dele, Uno, ocorre a emanação, um processo não-criacionista, que primordialmente deriva o intelecto e deste origina-se a *Alma do mundo*, aquela que origina a vida e as coisas do mundo.

De modo distinto, Plotino ressalta que a formação dos corpos é permeada por outro princípio, não mais de hipóstase/suporte, e do qual derivam a imperfeição, a multiplicidade e o mal. Segundo o comentário de Raschietti (2013), esse princípio secundário é a matéria:

> [...] na qual Plotino distingue uma matéria inteligível e uma matéria sensível: existe uma matéria no mundo inteligível, pois primeiro que tudo as ideias têm qualquer coisa de comum e, se há forma, há também algo de informe, que é precisamente matéria. Além disso, o mundo sensível é uma imitação do inteligível: ora, uma vez que há matéria naquele, é necessário que haja também neste. Finalmente, o mundo inteligível é variado, logo dividido, e supõe, por conseguinte, uma matéria a dividir. A concepção de matéria de Plotino enquanto não-ser, privação da realidade e do bem, semelhante à treva que se produz por falta de luz, é essencialmente negativa. A matéria portanto, está no último degrau do processo de emanação: a conclusão desse pensamento é que os corpos estão dentro das almas e não as almas dentro dos corpos. (RASCHIETTI, 2013, p. 32).

A noção plotiniana sobre a interface entre o corpo e a alma revela que a dimensão corpórea é simplesmente um invólucro da alma, sendo esta última, o bem mais preciso do ser humano. A imperfeição, a multiplicidade e o mal são oriundos da falta do ser, pois é o ser que unifica, daí a soberania da alma sobre o corpo para Plotino. Da matéria ou da carne, derivam os aspectos divisivos e negativos, e da alma provém a capacidade de transcender os aspectos mundanos, conduzindo o "[...] contato tranquilo com o Uno". (PLOTINO, 1998 *apud* RASCHIETTI, 2013, p. 32). Em suma, na cosmovisão de Plotino, se observa a superioridade da alma sobre o corpo, de modo que, para alcançar uma vida mais significativa e feliz, a pessoa deve se pautar pelo cultivo da *vida espiritual*, procurando se desvencilhar das coisas do mundo, coisas estas que impedem a plena experimentação da beleza, da justiça e da virtude. Para o filósofo neoplatônico, não somos seres corpóreos que abrigam uma alma, mas seres espirituais envolvidos num invólucro carnal.

A segunda grande influência a ser tratada diz respeito a figura de Pseudo-Dionísio, considerado o precursor da teologia apofática. Até o ano de 1800, Pseudo-Dionísio também conhecido como Dionísio Areopagita, creditado como o autor do tratado *Teologia mística*, foi considerado o discípulo do Apóstolo Paulo, convertido em 51 (E.C). Entretanto, como nos esclarece Raschietti (2013), "[...] na realidade, sob o nome de Dionísio se esconde um autor cristão grego que viveu entre o fim do século V e a metade do século VI d.C., cuja identidade ainda permanece desconhecida (daí a necessidade do antepositivo 'pseudo', isto é, falso)." (RASCHIETTI, 2013, p. 37).

Dentre os principais aspectos desenvolvidos por Pseudo-Dionísio, se destaca a noção de Deus como Uno, advindo do pensamento do filósofo Proclo (412-485 E.C.). Proclo, como último mestre da filosofia pagã antiga, disseminou a noção metafísica conhecida como henologia, a saber, "[...] a doutrina do Uno, princípio primeiro e absoluto e explicação de toda realidade." (RASCHIETTI, 2013, p. 34). A partir da definição de Uno de Proclo, Pseudo-Dionísio sublinha que Deus *está além do ser e do conhecer* do homem, portanto é incognoscível e inefável. Para Dionísio Areopagita, Deus está para além de qualquer descrição ou atributo

oriundo da psique humana, Deus é "[...] Aquele que se encontra além de toda afirmação" (PSEUSO- DIONÍSIO, 2005, p. 27). Este é o princípio essencial que reverbera em toda a sua teologia apofática: Nenhum atributo pode ser atribuído à Causa universal, segundo Dionísio Areopagita, "[...] a Causa perfeita e unitária de todas as coisas está acima de toda afirmação" (PSEUSO- DIONÍSIO, 2005, p. 36).

Sob as malhas de sua teologia apofática, Pseudo-Dionísio evidencia a importância do caminho da negação dos atributos de Deus a fim de se possa chegar até ele; este é o processo de *hénosis*, a união da alma humana com Deus "[...] através do êxtase, ou seja, saindo de si mesmo e pertencendo total e exclusivamente a Deus." (RASCHIETTI, 2013, p. 37). E esta via de acesso à Deus, só pode ser trilhada através da negação de Deus, a Causa primeira que "[...], não se move, não repousa, não possui força, nem é uma força, não é luz" (PSEUSO- DIONÍSIO, 2005, p. 35). De acordo com Dionísio Areopagita, a fim de unir-se com Deus, a pessoa deve esquecer de tudo que sabe a respeito Dele – característica da teologia afirmativa –, para assim penetrar na "[...] *treva verdadeiramente mística da ignorância*, onde se exclui toda percepção intelectual, e entra nAquele que é absolutamente intocável e invisível" (PSEUSO- DIONÍSIO, 2005, p. 18). Em termos gerais podemos dizer, que a teologia apofática de Dionísio Areopagita não pode ser simplesmente entendida como uma negação sobre Deus, *é uma negação da negação*. Ou seja, Pseudo-Dionísio objetiva afirmar que "[...] Deus é cognoscível através de suas obras, mas absolutamente incognoscível na sua essência." (REEGEN, 2002 *apud* RASCHIETTI, 2013, p. 40).

As influências oriundas de Plotino e de Pseudo-Dionísio são perceptíveis na obra de Mestre Eckhart, e mesmo apresentadas de modo sintético, são essenciais para a compreensão da mística eckhartiana. A noção de Uno e a teologia negativa se encontra presentes no discurso do mestre renano, assim como na diferenciação que ele realiza entre *Deus e Divindade*. A fim de adentrarmos nos princípios essências da mística eckhartiana, vale destacar a distinção entre o Deus (*Got*) da Criação, aquele que se faz cognoscível e a Deidade (*Gottheit*), a essência Divina.

Como nos pondera Faustino Teixeira, na mística de Mestre Eckhart, a diferenciação entre Deus e Deidade é tratada de modo mais acentuado nos Sermões Alemães, raramente tendo destaque nos escritos latinos do mestre renano. Ainda segundo Teixeira (2019):

> Essa distinção indica para o pregador uma maneira eficaz de mostrar a diferença entre o Deus das criaturas, que é existente, e a misteriosa Deidade desconhecida e oculta. A Deidade indica a essência divina, uma noção que desconstrói toda configuração metafísica exterior ou interior de Deus. Expressa, na verdade, o fundo (*grunt*) do ser divino, em que "ele fica em si mesmo, onde gera seu Filho unigênito e donde floresce

> o Espírito Santo". É o "Deus para além de Deus", o Mistério "incandescente" e "ardente", que ao mesmo tempo habita o íntimo da alma. (TEIXEIRA, 2019, p. 30).

A mística de Mestre Eckhart parte do princípio do despojamento das *significações atribuídas à Deus,* enquanto Deus permanece no campo da afirmação, a Sua existência é comprovada pelas criaturas, *é partir das criaturas que se percebe a existência de um Criador*. Porém, a noção mística de Eckhart se verifica no mistério que vai além das concepções sobre Deus, concepções estas que limitam o Aquele que não tem limites. Neste entendimento, a Deidade é *o Deus para além de Deus,* Aquele que só pode ser conhecido pelo homem através da abdicação dos pressupostos sobre Deus.

Para alcançar a dimensão profunda de Deus e assim, usufruir de sua intimidade vida, a pessoa deve se pautar por "[...] por um radical despojamento, de uma "límpida humildade." (TEIXEIRA, 2019, p. 31). Não pode penetrar neste Mistério dos mistérios sem a total o total desprendimento, desprendimento este que só é possível à uma pessoa de alma nobre, cuja vida se encontra repleta de frutos que resplandecem a virtude que vem do Alto. Na mística eckhartiana também se verifica uma essência ética: a pobreza interior possibilita a pessoa galgar o tesouro que não pode ser roubado por ninguém (Mt 6, 19-20). Aquilo que não pode ser roubado por alguém, é a espécie de riqueza da qual Jesus de Nazaré se referia: *a riqueza espiritual de uma alma nobre.*

O grande exemplo dessa excelência espiritual, se verifica na releitura de Mestre Eckhart sobre a passagem bíblica que narra o encontro de Jesus com Maria e Marta (Lc 10, 38-40). O mestre renano se volta para a figura de Marta, salientando um ponto de vista singular sobre esta anfitriã do Nazareno. Aos olhos de Eckhart, Marta era orientada pela *sabedoria da ação*, ela "[...] sabia coordenar retamente a obra exterior para dentro do mais próximo que o amor ordenasse." (ECKHART, 2008, p. 126). Na mística de Mestre Eckhart, as obras não nos santificam, "[...] nós é que santificamos as obras" (ECKHART, 1991, p. 104). Contudo, só podemos santificar as obras quando nos voltamos totalmente para Deus, algo que só se torna possível mediante o total despojamento do mundo e daquilo que pensamos sobre Ele. Só se pode chegar na *profundidade de Deus*, quando nos tornamos pobres e vazios. É sob esta noção que se fundamenta a mística eckhartiana, elemento fundamental de nosso próximo subtópico.

4.1.2 A mística do total desprendimento: o caminho místico eckhartiano para a união com Deus

Um dos elementos fundamentais da mística eckhartiana se encontra no total desprendimento, mas atingir tal estado interior, a pessoa deve se guiar por um processo de transformação: ela deve abdicar do seu velho eu em prol de dar nascimento ao novo homem, este é o processo de cultivo da nobreza da alma. A nobreza da alma, necessária para a união da alma com Deus, é aperfeiçoada quando o indivíduo se torna pobre e vazio[391]. Se tornar pobre e vazio *não é reservar um espaço na alma para que Deus possa ocupar*, é estar plenamente desprendido de tudo daquilo que obstrui a unicidade com Deus: o apego à própria vontade, a fixação nos vícios que aprisionam e impedem *o desabrochar do ser*. O desabrochar do ser sintetiza uma postura existencial de liberdade, liberdade do apego que incide no *nada querer e nada saber.* Nas palavras de Leonardo Boff, em Mestre Eckhart, a pessoa pobre e vazia é aquela "[...] que não deve se perturbar na busca e no encontro com Deus." (BOFF, 1983, p. 37), pois aquele cuja alma se encontra perturbada não dispõe de liberdade espiritual, "[...] porque na verdade está buscando a si mesmo ou algo para si mesmo." (BOFF, 1983, p. 37).

Como se pode verificar, a fim de atingir a *profundidade de Deus*, o indivíduo deve priorizar a vida espiritual, a nobreza da alma; pois só se alcança Deus quando se deixa de buscá-lo de modo possessivo. A unidade com Deus é o caminho espiritual que preconiza sobrepujar os desejos carnais e com eles, a postura materialista e autocentrada. Sem esta reorientação existencial, unir-se a Deus se torna impossível, aos olhos de Mestre Eckhart. A partir de sua significação da passagem bíblica de Lucas (19, 12), Eckhart sinaliza que toda pessoa detém duas naturezas distintas: corpo e espirito. A primeira associada as coisas deste mundo, é a natureza aludida nas Escrituras Sagradas como o *homem exterior*; a segunda natureza é a associada ao amor a Deus e à prática das virtudes, é natureza conhecida como homem interior ou homem nobre (ECKHART, 1983, p. 90).

Na cosmovisão do mestre renano, em cada pessoa existe uma guerra sendo travada entre a carne (homem exterior) e o espírito (homem interior/nobre). A respeito desta batalha interna, nos sublinha Mestre Eckhart:

---

[391] O termo *Vazio* sob o prisma eckhartiano, possui uma concepção positiva que caracteriza a renúncia dos pressupostos/conceitos sobre Deus, que povoam a mente do indivíduo. Além disso, para o mestre renano, ser vazio/desprendido de si mesmo e das coisas do mundo é a condição *sine qua non* para experienciar a unidade com Deus, pois "[...] o desprendimento força Deus a me amar. Ora, é preferível, de muito, forçar a Deus a vir a mim do que forçar-me a ir a Deus." (ECKHART, 1991, p. 48).

> [...] A carne recomenda o vício e a maldade; o espírito inculca o amor de Deus, a alegria, a paz e toda a virtude (Gl 5, 17). Quem segue o Espírito e vive pelo Espírito e segundo o seu conselho, tem a vida eterna (Gl 6, 8). O homem interior é aquele de quem Nosso Senhor diz que "um homem nobre partiu para uma terra distante a fim de tomar posse de um reino." Ele é a árvore boa que, no dizer de Nosso Senhor, produz sempre frutos bons e nunca maus, visto querer a bondade a bondade e aspirar à bondade, tal como flutua em si mesma, incontaminada pelo isto e pelo aquilo. O homem exterior é a árvore má que em tempo algum pode dar fruto bom (Mt 7, 18). (ECKHART, 1991, p. 91).

Baseando-se nos ensinamentos de Jesus de Nazaré, Mestre Eckhart vincula o *homem interior* a indissociabilidade de sua práxis existencial, ou seja, a pessoa que cultiva e dissemina os *frutos do espírito* – as virtudes humanas mais sublimes, dentre elas: o amor genuíno, o altruísmo e a compaixão – é aquele que possui uma alma nobre, capaz de mitigar o máximo possível os desejos do *velho homem*. Dito de outro modo, o homem interior prevalece na vida de uma pessoa quando ela rompe com os desejos da carne. Quando o homem exterior é derrotado, nasce daí a liberdade para ser uno com Deus. O homem interior é aquele no "[...] se encontra presente e implantada a semente de Deus e a imagem de Deus" (ECKHART, 1991, p. 93), semente esta cuja germinação se manifesta na prática das boas obras. O homem nobre não vive para si mesmo, pois se sente impelido em florescer, em ser canal de amor d'Aquele em que se encontra em unicidade.

Eckhart sinaliza que a expressão dessa interioridade só pode ser difundida quando a pessoa romper com a postura de cobiça terrena e até mesmo de Deus, enquanto o desejo de posse for um norteador da vida, o indivíduo não conseguirá germinar e florescer. De modo a aclarar a sua ponderação, o mestre renano se utiliza da analogia do brilho proveniente do sol: "[...] o sol brilha sem cessar; contudo, quando uma nuvem ou a neblina se interpõe entre nós e o sol, já não lhe percebemos o brilho. Do mesmo modo, quando o olho está doente em si mesmo, e enfermiço, ou velado, é-lhe impossível perceber o brilho." (ECKHART, 1983, p. 93). A analogia do Mestre dominicano salienta que em cada ser humano jaz a luz de Deus, mas que, em muitos casos esta luminosidade acaba não sendo contemplada pela cegueira espiritual que tampona *a visão além da visão*. Esta visão além da visão é a capacidade de ver o tesouro oculto na nossa interioridade, é em outras palavras, a habilidade de chegar-se a Fonte das águas vivas e eternas que se encontra no fundo da alma (ECKHART, 1983).

Mediante o contato com a fonte viva que brota no amago do espírito humano, a pessoa se renova, ela consegue se "[...] apartar de todas as imagens e de si mesmo" (ECKHART, 1991, p. 94) e por ter alcançado este estágio com desprendimento total, ela alcança uma *atitude livre*. Em seu renomado tratado intitulado *Conversações espirituais*, Mestre Eckhart nos explicita a sua concepção de atitude livre (*lediges Gemüt*):

> A atitude livre é aquela de quem não se perturba com nada nem está preso a nada; nem condicionou a sua felicidade a uma situação dada, nem se preocupa consigo mesmo, antes está mergulhado totalmente na amorosíssima vontade de Deus e se despojou de si mesmo. Ninguém pode realizar alguma obra, por mais insignificante que seja, que não haura daí sua força e seu poder. (ECKHART, 1983, p. 102)

A atitude livre da qual o Mestre dominicano se refere preconiza uma postura de desprendimento, por esta razão deve ser vista como uma conquista espiritual e mais: como fruto de um processo de aperfeiçoamento pessoal. Para o místico alemão medievo, esta atitude baseada na liberdade genuína não é enraizada em causas externas, mas no mergulho em Deus, e aquele que se encontra em união com Deus não pode ser perturbado por nenhuma coisa deste mundo terreno. Até mesmo a felicidade, a alegria de viver daquele que detém uma atitude livre para com o mundo, não é abalada por circunstâncias adversas, a sua relação com o plano terreno é assertiva pois ele (o indivíduo) não foge de si mesmo.

Para Mestre Eckhart a raiz de todas as preocupações e desgostos existenciais nasce do egoísmo e da *tentativa de fuga de si mesmo*. Em seus *Conselhos espirituais,* Eckhart (2016a) ressalta aos jovens estudantes e noviços, os quais eram de sua responsabilidade enquanto mestre formador, a importância de evadir dos esconderijos internos que criamos para nós mesmos. Segundo o Mestre dominicano, grande parte das pessoas se colocam num patamar de impossibilidades ou de infortúnio; assim, a vida, o destino ou Deus, acabavam sendo culpabilizados pelo fracasso pessoal do sujeito. Eckhart (1991) sinaliza justamente o contrário, cada pessoa deseja assumir a responsabilidade diante de sua vida, nem é o local externo ou a completa solidão de um mosteiro que trará paz ou aprimoramento espiritual, a mudança genuína é interior.

A mudança interna é que capacita ver o mundo com olhos luminosos, se não houver esta transformação, se o homem interior não se sobrepor ao homem exterior, de nada adiantará a pessoa viver num lugar sagrado e afastado do mundo. A culpabilização da falta de sorte ou de oportunidades na verdade oculta uma postura autocentrada, mesmo que de modo inconsciente (ECKHART, 1983, p. 102). A respeito desta tentativa de fuga de si mesmo, o mestre renano pondera:

> Há os que pensam que para se realizar tem que fugir disto ou buscar aquilo, ir para tais e tais lugares ou encontrar-se com tal gente, proceder de tal maneira ou unir-se a este grupo ou fazer tal coisa. Não é por isso que este modo de ser ou estas coisas te criam obstáculos. És tu mesmo o obstáculo para ti mesmo nas coisas, pois te relacionas erroneamente com elas. Por isso, começa primeiro contigo mesmo. Deixa tudo para lá! *Não fujas de ti mesmo; para onde quer que fujas, encontrarás obstáculos e perturbações.* (ECKHART, 1983, p. 102-103, grifo nosso).

A ponderação do Mestre dominicano assinala a importância do desapego à certas crenças ilusórias que criamos para nós mesmos. Enquanto houver o apego a ideia de que a transformação espiritual depende de algo externo e não à própria interioridade, a pessoa continuará desprovida da visão que possibilita encontrar a luz que está para além das trevas do egoísmo. Ainda segundo Eckhart (1983), é preciso direcionar os passos no caminho correto, o caminho que conduz a Deus. Mas para lograr neste objetivo, a priori, a pessoa "[...] deve renunciar a si mesma, porquanto quem renunciou a si mesmo, renunciou a tudo." (ECKHART, 1983, p. 103). Esta renúncia de si mesmo abarca tanto o desprendimento exterior quanto o interior.

Quando o indivíduo alcança este grau de despojamento, as coisas do mundo deixam de aprisioná-lo, uma vez livre dos condicionamentos socioculturais (externos) e dos pensamentos afirmativos sobre Deus, a pessoa deixa de projetar a sua frustração no outro e na crença do Destino fixo e imutável; ela se abre ao Mistério dos mistérios quando se despoja totalmente de si mesma. O despojamento total de si mesmo, proporciona uma reorientação existencial fundamentada naquilo *que ela deve ser em vez de pensar no que deve fazer*. Isto significa que, o despojamento total preconiza uma reestruturação mental profunda, do tipo que reorienta positivamente a forma de ver e de interagir com o mundo. Para Mestre Eckhart esta transformação interior é o fruto do cultivo da nobreza da alma, o aperfeiçoamento espiritual alcançado mediante *o voltar-se totalmente para Deus.*

Neste sentido, todo o agir humano passa a ser luminoso, repleto de bondade, quando é realizado com despojamento total, ou seja, quando a pessoa procura se unir a Deus. Noutras palavras, "[...] quem se une a Deus, Deus se unirá a ele e todas as virtudes. O que antes buscavas, agora te busca a ti; o que antes procuravas com afinco, agora isto te procura com afinco a ti; aquilo que tu antes corrias, agora corre de ti." (ECKHART, 1991, p. 105). No pensamento eckhartiano, tudo aquilo a que nos prendemos faz morada em nossa interioridade, influenciando fortemente as nossas ações. Dessa forma, aquele que se conecta "[...] fortemente a Deus, a este se prende tudo o que é divino; dele foge tudo o que é distante e estranho a Deus." (ECKHART, 1991, p. 105). Sob este viés, pode-se dizer que, a conexão profunda com Deus, reverbera num modo singular de ser e de estar no mundo:

> Se alguém está bem, estará bem em todos os lugares e no meio de todo tipo de pessoas. Se está mal, estará mal em todos os lugares e no meio de todo gênero de pessoas. Quem está bem com todas as coisas, traz, verdadeiramente, Deus consigo. *E quem traz Deus verdadeiramente consigo, o traz em todos os lugares, na rua e no meio da*

> *multidão, tão bem quanto se estivesse numa igreja ou no deserto ou em seu quarto*. (ECKHART, 1983, p. 105, grifo nosso).

Para Mestre Eckhart, o indivíduo que se encontra apartado das coisas divinas não encontrará paz e nem alegria, mesmo que caminhasse no Jardim do Éden. Isto significa que, o ambiente em que nos encontramos – ou almejamos estar – e as pessoas ao nosso redor, não são os responsáveis pelo nosso bem-estar. *O paraíso e o inferno também estão dentro de nós*. Deus não se restringe a um único lugar sagrado aonde se manifesta, *Ele se encontra onde é buscado verdadeiramente*. Aquele que está inteiramente com Deus e Deus com ele, anda na plenitude de sua paz e de seu amor em quaisquer que forem as situações.

Sob o prisma da mística eckhartiana, Leonardo Boff nos explicita que, a pessoa que se conecta a Deus, alcança uma compreensão mais alta à respeito da Presença Divina no mundo, ela percebe que Ele não está distante, pelo contrário, está mais próximo do que possa imaginar. Para a pessoa de alma nobre, "[...] Deus se faz presente em todas as coisas, em cada situação e em toda hora. Sua presença não depende de nós. Ela está sempre aí plena e completa. Depende de nós captá-la e viver sempre no vigor de sua presença." (BOFF, 1983, p. 46). Mas para alcançar este grau elevado de percepção, o indivíduo deve se despojar de si mesmo, e sobretudo, se desvencilhar dos conceitos formatados e enraizados sobre Deus.

Na mística de Eckhart, a união com Deus só é realizável quando abandonamos nossas convicções sobre Ele, pois Deus está além de nossos modelos e conceitos limitados; "[...] para chegarmos ao Deus vivo precisamos negar nossas fantasias e representações sobre Deus" (BOFF, 1991, p. 44), devemos nos libertar do conceito de Deus, aí se encontra a essência da *liberdade interior* que só pode ser vivenciada através do caminho do esvaziamento.

> O desprendimento puro, ou despojamento, faz o sujeito libertar- se do "isto" e do "aquilo", deixando-se habitar pela gratuidade do nada. Para Eckhart, "o desprendimento puro assenta naquilo que há de mais elevado. Ora, ali se encontra aquele em cujo íntimo Deus pode agir segundo a sua vontade total". É no "puro nada" que se revelam as mais nobres possibilidades no caminho do buscador. É quando se favorece a mais límpida receptividade do Mistério. (TEIXEIRA, 2019, p. 35)

A mística eckhartiana, parte do pressuposto do total despojamento, da pobreza interior na qual, o buscador de Deus, deve se abster de uma existência pautada pelo desejo de ter. Somente quando se torna vazio de si mesmo, de suas paixões arraigadas nas coisas deste mundo, a pessoa se torna livre para a ação de Deus em sua vida. No Sermão Alemão 52, o mestre renano destaca a necessidade de cultivarmos a pobreza interior. A pobreza interior está atrelada à três princípios do esvaziamento: o nada querer, o nada saber e o nada possuir (ECKHART, 2006,

p. 287). Aquele que se tornou pobre interiormente, abre caminho para o florescimento e fortalecimento da nobreza da alma.

Eis o princípio da sabedoria mística eckhartiana: a pessoa que nada *quer* está livre das armadilhas do mundo, das teias do materialismo e da cobiça, aspectos cultuados pelo homem exterior. O "[...] homem pobre é somente aquele que nada quer e nada deseja." (ECKHART, 2006, p. 288). O nada querer é o abandono às vicissitudes da vida que impedem a pessoa de nutrir a dimensão espiritual, de cultivar a nobreza da alma e os *tesouros no céu*. Estar livre desse tipo de *querer*, é viver sem a influência nefasta da cobiça que entorpece os sentidos e afasta de nós o senso de justiça e compaixão.

O nada saber implica na virtude da humildade e no abandono de pensamentos/conceitos dogmáticos que nada revelam da experiência interior, "[...] a experiência interior não se diz, vive-se." (BOFF, 1983, p.16). No pensamento do Mestre dominicano, a pessoa deve se esvaziar de seu saber, "[...] de maneira a deixar que Deus opere o que ele quer" (ECKHART, 2006, p. 289). Ainda segundo o místico medievo, o nada saber, é princípio pelo qual jorra o amor da alma a Deus, e "[...] quando a alma com amor flui totalmente em Deus, ela não sabe de mais nada a não de amor." (ECKHART, 2008, p. 67). O nada quer saber da alma, não é sinônimo de ignorância espiritual, mas sim de sabedoria, sabedoria que se fundamenta no ato de "[...] retirar todos os atributos [divinos] e conhecer a Deus como Um." (ECKHART, 2008, p. 66). O nada saber não é desconhecimento displicente, é estar totalmente receptivo para a experiência com Deus, que se fundamenta no *esquecimento de si mesmo*, de todo pretenso conhecimento a respeito do Inominado, "[...] pois Deus é acima de todo nome. Ninguém consegue chegar a expressar a Deus." (ECKHART, 2008, p. 66-67).

Por fim, o *Nada possuir* é a capacidade fundamental de "[...] libertação de imagens, de fixações e libertação para o que se antolhar à pessoa em cada momento." (BOFF, 1991, p. 37). A pessoa que rompeu com o ter é aquela que busca *simplesmente ser*. Ela não se prende à posses materiais, nem à pessoas e nem mesmo à Deus, ela é livre de todo tipo de apego; pois o apego é a raiz da prisão interior. A superação do ter é a pobreza mais extrema: "[...] aquela em que o homem nada tem." (ECKHART, 2006, p. 290). Neste tipo de pobreza, o mestre renano, aponta para a completa despretensão do ter, "[...] inclusive de um lugar reservado para a atuação de Deus" (TEIXEIRA, 2019, p. 36); a pessoa que *reserva um lugar para Deus*, ainda não se esvaziou completamente. Na cosmovisão eckhartiana, a fim de unir-se a Deus, a pessoa não pode limitar um espaço (em sua interioridade) para Deus ocupar, todo o nosso ser deve ser preenchido por Ele.

Como nos elucida Boff (1983), na mística de Eckhart, "[...] enquanto tivermos alguma coisa dentro de nós, ainda não somos totalmente disponíveis nem totalmente livres. Para Eckhart enquanto não nos libertarmos das imagens de Deus, de querer reservar um lugar para Deus no coração, Deus não pode estar plenamente em nós." (BOFF, 1983, p. 38). Este é o caminho do real e completo despojamento, caminho que nos evoca uma dos elementos primordiais da mística eckhartiana: experienciar a união com o Uno. Mas para estar em união com o Uno, o indivíduo deve-se percorrer a trilha da *negação de Deus*, ou seja, abster-se da via positiva que nomeia os atributos divinos (bondade, justiça, misericórdia, sabedoria, dentro outros) e assim, será capaz de encontrar "[...] Deus como um e unidade." (BOFF, 1991, p. 31). Deus em sua absoluta unidade é *a negação da negação*, "[...] Ele é um e nega todos os outros, pois nada existe fora de Deus. Todas as criaturas são em Deus e são sua própria divindade e isto significa a plenitude." (BOFF, 1983, p. 32).

Na mística de união com Deus em Mestre Eckhart, verifica-se o enfoque no abandono das imagens criadas sobre Deus, imagens estas que impedem a conexão com o Inominável. Como nos esclarece Faustino Teixeira, do Deus das Criaturas (*Got*), Eckhart deseja ser livre, como se verifica no fragmento do Sermão Alemão 52: "[...] por isso peço a Deus que me esvazie de Deus" (ECKHART, 2006, p. 291). Na visão do místico renano, enquanto houver resquícios do *saber humano sobre Deus*, ainda haverá um esvaziamento incompleto, pois ainda há fixação à atributos divinos, à um nome Divino e a necessidade de um espaço para que Ele possa ocupar em nosso coração. Mestre Eckhart, enquanto um buscador da união com o Uno, ansiava pela liberdade do Deus das criaturas. Neste sentido, o místico alemão medievo se direcionava ao Mistério dos mistérios, Aquele que não se pode nomear, pois "[...] no Mistério da Deidade, o que emerge é um Deus simples, 'livre de todos os nomes e despido de todas as formas'." (TEIXEIRA, 2019, p. 33). Este é o Deus acima de todo pensamento, o *Deus além de Deus*, Aquele que é "[...] é infinito em sua simplicidade e simples em sua infinidade. Por isso está em toda parte e em toda parte todo e inteiro." (ECKHART, 1983, p. 160).

Para alcançarmos este Deus e nos unirmos a ele, precisamos primordialmente nos tornarmos livres, esvaziados de quaisquer tipos de posse ou de saber, uma vez *pobres* nutrimos a nobreza da alma, dando nascimento ao homem novo, o homem interior. Esse processo espiritual é o caminho místico elucidado por Eckhart, é antes de tudo, uma mística do total desprendimento que exige uma profunda humildade. Só assim, o homem pode chegar na profundidade de Deus, recinto da eternidade em que "[...] todas as coisas são presentes." (ECKHART, 2006, p. 61). Na *eternidade do presente*, o indivíduo experiencia a plenitude do Um, "[...] totalmente solto e livre, como Deus é solto e livre em si mesmo" (ECKHART, 2006,

p. 50), e nesta liberdade, a pessoa exprime o seu amor a Deus e às criaturas, pois pelo amor "[...] eu entro em Deus" (ECKHART, 2006, p. 74) e nesta unidade o humano torna-se um com Uno. Uma vez unida ao Mistério dos mistérios, a pessoa não possui mais o desejo e a ânsia de falar sobre Ele, ela *vive Deus* a cada batida de seu coração.

A partir da síntese da mística eckhartiana apresentada, o nosso subtópico que se segue sublinhará a influência dos escritos de Mestre Eckhart na cosmovisão de Erich Fromm. Dentre os aspectos significados pelo psicanalista humanista destacamos: a mística da total despojamento, a liberdade interior e a busca de união com Deus.

4.1.3 Liberdade espiritual para Ser: a mística eckhartiana sob o prisma de Erich Fromm

Desde a sua juventude Erich Fromm se mostrava um verdadeiro apaixonada pelo campo da mística, num primeiro momento a sua análise se voltou ao movimento hassídico, objeto de análise do capítulo anterior. O pai da psicanálise humanista sempre manteve um forte interesse pela campo da mística, que segundo ele era *o ápice da expressão espiritual humanista* (FROMM, 1966a, p. 61), e por esta razão, dedicava parte de seu tempo aos estudos do que hoje nomeamos de mística comparativa. Conforme nos adverte Rainer Funk (1999), em sua maturidade, Fromm verificou um *fio condutor* entre o a mística judaica (Cabala e hassidismo); a mística cristã de Mestre Eckhart e o zen budismo, a saber: *a experiência de união com o Uno*, experiência esta "[...] que não pode ser designada por um conceito ou um nome" (FUNK, 1999, p. 134, tradução nossa).[392] Ainda segundo Funk (1999), posteriormente, Fromm também se debruçou sobre a experiencia de união "[...] na ideia filosófica do Uno em Plotino e Pseudo-Dionísio o Areopagita e na história religiosa judaico-cristã." (FUNK, 1999, p. 134, tradução nossa).[393] Sob este prisma, verifica-se Fromm não só como psicanalista, sociólogo e filósofo, mas como um estudioso da mística comparada e, sobretudo, interessado na experiência de união com o Uno.

Aqui cabe fazer uma menção explicativa acerca do pensamento frommiano no que diz respeito à experiência de unicidade com o divino. Assumindo-se como um místico não teísta (FROMM, 1975, p. 20), ao tratar da mística teísta e da experiência de união com Deus, Fromm procura enfatizar o substrato essencial da vivência mística, a saber, *a experiência de unicidade com o mundo.* O psicanalista humanista se utiliza do conceito Deus, no âmbito teísta, a fim de

---

[392] "[...] *no puede ser designada con un concepto o un nombre*"

[393] "[...] *en la idea filosófica del UNO en Plotino y Pseudo-Dionisio el Areopagita y en la historia judeocristiana de la religion."*

ressaltar que além do conceito, existe *algo além*, uma essência vivida que não pode ser expressa adequadamente em palavras, pois quando se fala dela, *ela deixa de ser.* Para Fromm, a essência da experiência mística está no encontro do *divino interior*, na capacidade de expressar os valores humanos mais altos, de dar luz a si mesmo e de perceber o *sagrado*[394] (não ontológico) *na cotidiano da vida*[395]. Sendo assim, ressaltamos que, quando Fromm se utiliza da linguagem teísta, ela *fala* na linguagem dos místicos teístas[396], mas sempre *apontando para a lua*, para o elemento primordial da experiência mística, o atingimento da harmonia e da unidade com o Todo.

Sob o prisma da mística eckhartiana, como aludido no subtópico anterior, a experiência de união com o Uno (a divindade) é a base pela qual Mestre Eckhart vincula a plenitude espiritual do ser humano, estado que só pode ser atingido com um total despojamento. E é justamente a partir desse caminho espiritual de desprendimento e de união com o Uno, que Fromm dedica a sua análise e por ela é influenciado. A influência que Mestre Eckhart exerceu sob Erich Fromm pode ser visualizada em algumas de suas obras, dentre elas cabe destacar: *A arte de amar*, *Ter ou ser?* e *El humanismo como utopía real*. Nesta obras, o pai da psicanálise humanista evoca a figura de Eckhart a fim de assinalar a premissa humanista de seus textos e tratados, de modo específico, a noção de desprendimento e de liberdade espiritual, elementos essenciais da mística eckhartiana. Destacando a riqueza espiritual do mestre renano, Erich Fromm ressalta que, Eckhart foi um teólogo erudito e "[...] o maior representante bem como o mais profundo e radical pensador da mística alemã. Sua imensa influência irradiou de seus sermões alemães, que se exerceu não apenas sobre seus contemporâneos e discípulos, mas também sobre místicos alemães depois dele" (FROMM, 2014, p. 72).

Tendo em vista que a mística eckhartiana trata da unicidade com Deus, cabe aclarar neste primeiro momento, a visão frommiana a respeito do *conceito de Deus*, cuja estruturação está associada ao viés sociocultural do Ocidente. Isto é, em certos períodos histórico e políticos, ocorreu uma *evolução da percepção humana sobre Deus*: primordialmente, Deus é associado a um *Rei Supremo* e, posteriormente na teologia negativa, instaura-se a percepção do *Deus*

---

[394] A noção da sacralidade da vida, o sagrado não ontológico, será tratada em profundidade no último capítulo desta pesquisa, de modo específico no tópico 5.5.

[395] Desejo expressar a minha profunda gratidão ao meu orientador, Prof. Fabiano Victor Campos, por ter direcionado o meu foco analítico para o aspecto fulcral, aos olhos de Fromm, que permeia a experiência mística: o sagrado não ontológico que se encontra no próprio viver.

[396] Cabe mencionar, que esse pressuposto frommiano, centralizado na *experiência de unidade com o mundo*, é aludido de modo direto ou de modo indireto, em todos os comentários do referido psicanalista, que tangenciam a experiência dos místicos teístas: Mestre Eckhart, o autor desconhecido *d'Nuvem do não saber* e Thomas Merton. Para Erich Fromm, mesmo com suas características únicas e distintas, estes místicos comungam de uma premissa espiritual em comum: *o abandono dos conceitos em favor da experiência*, e isso constitui para o psicanalista humanista, um sinal de alta maturidade espiritual.

oculto, Aquele que não possui atributos. Na tradição judaica e posteriormente no cristianismo, verifica-se que "[...] o conceito de Deus sofreu um processo de evolução, partindo do ciumento Deus de Adão, indo até o Deus sem nome de Moisés, e continuando até o Deus de Maimônides, de quem o homem só pode saber o que ele não é." (FROMM, 1975, p. 34). Ao tratar da herança judaica espiritual, Erich Fromm destaca que o avanço humanístico da percepção sobre Deus alcança o seu auge com a teologia apofática, aspecto que ele trataria em Ter ou ser?

Em sua obra *Ter ou ser?* o psicanalista humanista salienta que o conceito de Deus foi sendo modificado ao longo do tempo, sempre numa postura de luta contra a idolatrização de Deus. Nestes termos, a postura religiosa teísta e humanista é aquela que preconiza a negação dos ídolos e, de igual modo, combate a transformação do Deus vivo em um ídolo; o Deus vivo "[...] não deve ter nome; não se deve fazer qualquer imagem de Deus." (FROMM, 2014, p. 58). Baseado nesta premissa, o psicanalista alemão evidencia o desenvolvimento positivo da imagem de Deus:

> [...] No desenvolvimento judaico e cristão, tenta-se conseguir completa desidolatração de Deus, ou antes, lutar contra o perigo de converter Deus em ídolo, postulando-se que nem mesmo as qualidades de Deus podem ser enunciadas. Ou mais radicalmente, na mística cristã – desde Dionísio Areopagita (Pseudo-Dionísio) até o autor desconhecido de *A nuvem do não não-saber* e Mestre Eckhart – o conceito de Deus tende a ser o de Único, o "Espírito" (Aquele que não é uma coisa), reunindo assim modos de ver contidos nos Vedas e no pensamento neoplatônico. (FROMM, 2014, p. 59).

O fragmento supracitado sublinha um aspecto *sine qua non* para a experiência de unidade com o Uno: a necessidade de remoção dos obstáculos mentais enraizados na psique humana, que tendem à atribuir virtudes à Aquele que não possui atributos. Na cosmovisão frommiana, o desenvolvimento da imagem que homem possui de Deus, é aprimorada por intermédio da negação dos atributos divinos. Para o psicanalista alemão, o apofatismo é a via espiritual humanista que permite à pessoa cultuar *Deus em silêncio* (FROMM, 1975, p. 54), e por nada querer e nem possuir, o indivíduo se torna livre, assim como o Deus sem atributos cuja essência é a liberdade. O Deus sem atributos é o *Nada absoluto* mencionado por Mestre Eckhart.

Sob a premissa apofática de Mestre Eckhart, nos aclara Fromm (2015):

> Só podemos conhecer a negação, nunca a posição da realidade essencial. 'Enquanto isso, o homem não pode saber o que Deus é, ainda que tenha plena consciência do que Deus não é ... Contentando-se pois com nada, o espirito clama pelo bem supremo'. Para Mestre Eckhart, "o Um Divino é a negação das negações, e uma negativa das negativas...Toda criatura contém uma negação: um nega que é o outro. Para ele, é tão só uma consequência Deus tornar-se "o Nada absoluto", do mesmo modo que a

> realidade essencial é o *Ein Sof*, o Sem Fim, da Cabala [luriânica]. (FROMM, 2015, p. 96).

Na mística eckhartiana, a negação dos atributos divinos é o princípio fundamental pelo qual o indivíduo pode se libertar dos condicionamentos que detém sobre o Deus da Criaturas (*Gott*), e assim, vivenciar a "[...] a experiência da unidade" (FROMM, 2015, p. 97) *com o Deus sem atributos*. Para viver esta unidade com Deus e em Deus, o indivíduo precisa remover as vestimentas que ocultam a essência de Deus. Como nos relembra Leonardo Boff, quando retiramos tudo o que reveste Deus (seus atributos), aí encontramos "[...] Deus como um e unidade" (BOFF, 1983, p. 31), aí nos encontramos com a essência divina.

Erich Fromm sinaliza justamente a necessidade espiritual de libertação dos *condicionamentos sobre Deus*, as verdades absolutas (dogmas) difundidas por líderes religiosos autoritários. De acordo com o psicanalista alemão, a mística eckhartiana ressalta a união com o Deus Uno como a experiência de plenitude espiritual (FROMM, 1975, p. 53), mas esta união demanda um processo de aperfeiçoamento ético: o *enobrecimento da alma*. Não se pode atingir a *profundidade de Deus*, sem que haja uma mudança do coração (FROMM, 2007b, p. 212), uma relação pautada para com mundo. Aqui podemos notar uma outra faceta importante da mística eckhartiana que diz respeito a premissa ética: ninguém consegue chegar a essência de Deus sem abandonar o egocentrismo, "[...] ninguém aprende fugindo, esquivando-se das coisas e buscando uma solidão fácil." (BOFF, 1991, p. 41).

As considerações do teólogo brasileiro Leonardo Boff, a respeito da premissa ética circunscrita na mística eckhartiana corroboram com a visão de Erich Fromm. Para Fromm, Mestre Eckhart não "[...] era um homem alijado do mundo, nem apartado da sociedade e que passava o dia inteiro meditando" (FROMM, 2007b, p. 212, tradução nossa)[397] ele era um homem de ação. E por defender a importância da ação no mundo, Eckhart enfatizava a necessidade de cultivar a *nobreza da alma*, isto é, uma necessidade de nos tornarmos pessoas justas, alimentando *a chama, a centelha* (*Funke, Fünklein*) *de Deus que habita em nosso interior* (BOFF, 1983, p. 35).

Com base na mística eckhartiana, Fromm (2007b) sublinha que, as pessoas justas são minoria no mundo contemporâneo, devido em grande parte a influência cultural que entroniza a competição e o egocentrismo. Entretanto, no entender do psicanalista alemão, estas pessoas de alma nobre – devido a sua recusa em viver sob os grilhões do autocentramento – podem ser reconhecidas "[...] por seu comportamento com o próximo e com a comunidade. Elas nunca

[397] "[...] *era un hombre alejado del mundo, retirado de la sociedad, y que se pasaba todo el día meditando*"

fogem do dever ou dos atos éticos" (QUINT, 1969, p. 43 *apud* FROMM, 2007b, p. 213, tradução nossa).[398] Para Erich Fromm, a nobreza da alma, tratada por Mestre Eckhart, está associada à uma disposição altruísta para com o próximo, uma ação que visa auxiliar materialmente ou emocionalmente/espiritualmente. No que tange a doação, o psicanalista humanista ressalta a maior de todas as doações: *a doação de si mesmo* (FROMM, 2015, p. 30-31). Doar a si mesmo tem a ver com o compartilhar da vida, do tempo que dispomos para ir ao encontro do outro que padece, daquele que necessita de um olhar amigo, de compreensão e empatia. A doação de si, nestes termos é a disponibilidade interior da alma para acolher o sofrer que aflige o outro, procurando formas de mitigar e extinguir esse sofrimento.

Aos olhos de Fromm (2007b), a pessoa nobre se sente impelida a intervir no sofrimento e na opressão que aflige o mundo, e por esta razão, procura diligentemente se pautar pela *ação correta* cuja essência é gratuidade. A pessoa que age altruisticamente nada espera receber, nem do outro e nem de Deus. A pessoa nobre/justa age de acordo com os seus próprios princípios, pois descobriu que, *quando ajuda alguém ela também é ajudada*. Por nada esperar e por nada querer, o justo recebe algo que o dinheiro não pode comprar: sentir-se genuinamente vivo, ocasião em que brota uma alegria interna que não pode ser adequadamente traduzida em palavras. É como se a *chama divina* presente em nosso interior se regozijasse de alegria por estarmos no caminho da bondade e da razão, da ação correta que nos possibilita "[...] experimentar a unidade com Deus." (FROMM, 2015, p. 97). Mas experimentar a unidade da alma com Deus, o homem deve cultivar o total despojamento, processo indissociável da mística eckhartiana.

Segundo Fromm (2014), um dos principais aspectos constituintes da mística eckhartiana se refere ao total despojamento, uma atitude em que o indivíduo deve tornar-se pobre. *Mas Mestre Eckhart não fala de pobreza externa*, destaca Fromm, ele fala de uma pobreza de coisas: "[...] ele quer falar da pobreza íntima, a pobreza de que fala o versículo do evangelho, que ele define dizendo: 'trata-se do homem pobre que nada quer, nada sabe e nada tem'." (FROMM, 2014, p. 73). A partir destes pressupostos eckhartianos, Fromm inicia o seu comentário se debruçando pelo primeiro aspecto do despojamento, o nada querer. O psicanalista humanista enfatiza que o nada querer nada tem a ver com "[...] demonstração externa de religiosidade" (FROMM, 2014, p. 73), pois esta postura acaba mascarando um apego ao próprio ego. Sobre este aspecto, o pai da psicanálise humanista comenta que o nada querer enfatizado por Eckhart, está atrelado à superação da "[...] avidez, ânsia por coisas e pelo próprio eu" (FROMM, 2014,

[398] "[...] *por su comportamiento con el prójimo y con la comunidad. No eluden nunca el deber ni los actos de ética*"

p. 73). Este tipo de apego, frisa o psicanalista, ocasiona o sofrimento e impossibilita a liberdade espiritual. Ainda segundo Fromm (2014), o não apego difundido por Eckhart é semelhante ao ensinamento budista, "[...] Buda considera esse querer (avidez por coisas e pelo eu) a causa do sofrimento humano, e não do prazer." (FROMM, 2014, p. 73). Em resumo, o nosso autor adverte: "[...] A pessoa que nada quer é aquela que não anseia por coisa alguma: eis a essência do conceito de Eckhart de desprendimento." (FROMM, 2014, p. 73).

Sob o segundo tipo de desprendimento, o nada saber, Fromm aclara que este conceito eckhartiano está interligado a "[...] diferença entre *ter conhecimento e o ato de conhecer*." (FROMM, 2014, p. 74, grifos do autor). No tocante ao despojamento do nada saber eckhartiano, Fromm ressalta o seguinte fragmento[399]:

> [...] De novo, é pobre quem nada sabe. Dissemos, algumas vezes, que o homem deve viver como se não vivesse, nem para si mesmo, nem para a verdade, nem para Deus. Mas a esta altura, diremos algo mais e mais além. O homem que quiser conseguir essa pobreza viverá como quem nem mesmo sabe que vive, nem para si mesmo, nem pela verdade, nem para Deus. Mais ainda: deve estar raso e vazio de todo conhecimento, de modo que nenhum conhecimento de Deus exista nele; porque quando a existência do homem é da espécie externa de Deus, não existe qualquer outra vida nele: sua vida é ele mesmo. Portanto, dizemos que deve-se estar vazio de seu próprio conhecimento, como se não existisse, e que Deus consiga a sua vontade e o homem seja livre. (BLAKNEY, 1941 *apud* FROMM, 2014, p. 74).

A análise do trecho supramencionado, evoca uma disposição interior de desfazimento do saber, mas isso não implica em esquecer o que sabemos, *mas sim em esquecer que sabemos*. Na análise frommiana, o nada saber é o despojamento da *posse do conhecimento* e das certezas absolutas que impedem o indivíduo de contemplar a novidade da vida. Aí desemboca o genuíno ato de conhecer, quando a pessoa *penetra nas raízes* de algo que lhe é estimado. O ato de conhecer é "[...] essencialmente a experiência ativa de uma pessoa, um relacionamento pessoal concreto mais do que uma abstração." (FROMM, 1992b, p. 39). Por esta razão, o despojamento do saber é antes de tudo, estar vazio dos conceitos e dos dogmas. Noutras palavras, "[...] não devemos estar preenchidos de nosso conhecimento, ou valermo-nos dele, ou ansiar por ele." (FROMM, 2014, p. 74-75).

Por fim, o último tipo de desprendimento, considerado *a maior das pobrezas*, é o despojamento do ter. O despojamento do ter, enquanto despojamento total de si mesmo implica numa reorientação existencial, instaurada pela *liberdade espiritual*. A liberdade espiritual é uma

[399] Os fragmentos das obras eckhartianas citadas por Erich Fromm derivam das traduções de Joseph Quint e de Raymond Blakney, este último sendo tradutor de textos eckhartianos para a língua inglesa. Assim, nos fragmentos eckhartianos (citações diretas), Fromm insere como fonte consultada Quint e Blakney e não propriamente o nome de Eckhart.

conquista do humano na medida em que não se encontra aprisionado pela cobiça/cupidez com as coisas do mundo (nada querer), intelectuais (nada saber) e ao próprio eu (nada ter). O nada ter de Eckhart, sob o prisma frommiano é o ápice para a vivencia da plenitude espiritual, quando nos libertamos do egocentrismo nos tornamos capazes de *frutificar* (FROMM, 2014, p. 75). Frutificar é o símbolo da semente de Deus que germinou e floresceu em nossa alma, ao abandonar o próprio ego, encontramos a liberdade genuína. Neste processo, ocorre o desacorrentamento do sujeito, ele se liberta da prisão do ego, contexto propício "[...] para o amor e para o ser criativo" (FROMM, 2014, p. 76) tomarem forma e lugar no seio da alma humana. No florescer da *semente divina* que habita o humano, ocorre o rompimento da postura voltada ao *ter*, atingimos o total desprendimento, "[...] chegamos ao pleno ser." (FROMM, 2014, p. 76).

Neste total desprendimento do eu, o nada ter, o indivíduo vivencia a liberdade espiritual até mesmo de Deus, o Deus bíblico da criação, chegando ao ponto de *rogar a Deus que o livre de deus*[400]. (BLAKNEY, 1941, p. 231 *apud* FROMM, 2014, p. 75). A pessoa que vive a *liberdade espiritual* não se apega aos conceitos e as *vestes* de Deus e não se detém na busca do conhecimento sobre Deus, *ela adquiriu a sabedoria de que nada sobre Ele*, e por *nada saber* sobre Ele, mais conhecimento tem de Deus (FROMM, 2015, p. 87), conhecimento este ligado à experiencia de unidade com Ele. [...] A única maneira de apreender o mundo essencialmente não está no pensamento, mas no ato, na experiência da unidade" (FROMM, 2015, p. 97) com Deus. A fim de experienciar a unidade com o Deus além de Deus, é necessário ocorrer o *nascimento de Deus na alma*, nascimento oriundo do total desprendimento. *O nascimento de Deus na alma* ocorre quando a pessoa deixa de buscar, abandona o anseio e a positividade, é o momento em que ela passa a se orientar pelo ser. Quando o egocentrismo dá lugar ao altruísmo na alma, quando a pessoa deixa de viver só para si mesma e começa a viver em harmonia com o Todo. Quando o indivíduo se dedica a total desprendimento, ele vive em plenitude com Aquele que não possui nome e nem atributos, e consequentemente, vive em harmonia e em amor com as demais criaturas.

Para Erich Fromm, a liberdade espiritual para Ser, é a condição para experimentar a unidade com o Deus Uno e com o mundo, "[...] não regredindo ao estado pré-humano, mas a partir do pleno desenvolvimento de suas qualidades especificamente humanas: o amor e a razão." (FROMM, 1975, p. 53). Esta é a essência da mística eckhartiana que influenciou a

[400] Ao citar o tradutor de Eckhart, Raymond Blakney, Fromm elucida que o mesmo "[...] emprega a letra maiúscula 'D' quando Eckhart se refere a divindade e 'd' minúsculo quando Eckhart se refere ao Deus bíblico da criação." (FROMM, 2014, p. 74).

cosmovisão de Erich Fromm: O Uno, o Deus sem nome e sem atributos, não está longe de nós, ele habita na alma daquele que se esvaziou completamente, daquele que *cultua Deus em silêncio*, que não vive falando sobre Ele, mas que a cada dia vive Deus na experiência de unidade com Ele.

Dando continuidade ao estudo das influências místicas de feição cristã que influenciaram a cosmovisão de Erich Fromm, o nosso próximo tópico focará na obra *A nuvem do Não-Saber*, de autoria desconhecida. Conforme veremos a seguir, vários estudiosos deste livro ressaltam que o autor era contemporâneo de Mestre Eckhart, contudo, a ênfase do autor da *Nuvem* se concentrava na vida contemplativa, vida esta que segundo o mesmo, possibilita o acesso da alma humana ao Deus oculto, que se encontra além da Nuvem escura.

4.2 *A nuvem do não-saber* e a sua mística do total esquecimento: o anonimato do autor e as suas principais influências místicas e apofáticas

A obra intitulada *A nuvem do não-saber* é um tratado sobre contemplação escrito no período conhecido como *tardio medievo*. Acadêmicos e estudiosos da mística cristã, como Anselm Grün e Evelyn Underhill, apontam que a obra supracitada é datada do séc. XIV. Ainda sobre a data de publicação, Dom Lino Correia Marques de Miranda Moreira[401] nos aponta que o referido tratado de contemplação "[...] terá sido escrito pouco depois de 1390." (MOREIRA, 2013, p. 23). Além da concordância da maioria dos estudiosos no que tange ao período de escrita do tratado contemplativo, outro ponto merece destaque: a autoria, ou melhor o anonimato desta.

Na introdução americana de *A nuvem do não-saber*, Evelyn Underhill salienta que durante muito tempo, estudiosos da mística cristã tentaram desvendar a identidade do autor desconhecido desta obra, alguns chegaram à apontar o místico cristão medievo Walter Hilton (1340-1396), especulação que se provou mais tarde um completo equívoco (UNDERHILL, 1922, p. 10-11). Corroborando com o posicionamento de Evelyn Underhill sobre o anonimato do autor *d'A Nuvem*, Anselm Grün explicita que, somente podemos afirmar que ele (o Anônimo

[401] Na edição brasileira publicada pela editora Vozes, Dom Lino de Miranda Moreira traduziu *A Nuvem do Não-Saber* do inglês medieval para a língua portuguesa, além de incluir notas explicativas, que possibilitam a compreensão de certos conceitos teológicos cristãos do período medieval. Cabe ressaltar ainda, a participação de Dom Lino na organização beneditina-cisterciense D.I.M (Diálogo Inter-Religioso Monástico), a qual lhe oportunizou vivenciar *uma experiência de vida monástica* em mosteiros zen budistas no Japão. Em nota explicativa, Moreira (2013), evidencia certos aspectos de aproximação entre a contemplação cristã presente em *A Nuvem do Não-Saber* e a prática zen budista do *zazen*, destacando porém a diferença fundamental da primeira: *a experiência de unidade com Deus*.

do séc. XIV), "[...] foi um místico, teólogo e sacerdote que viveu em Inglaterra, no século XIV." (GRÜN, 2013, p. 15).

Atualmente, os estudiosos da mística cristã, creditam a autoria de *A nuvem do não-saber* à um monge cristão medievo, provavelmente da Ordem dos Cartuxos[402] (COMBLIN, 2014; CHADAN, 2013; MOREIRA, 2013; UNDERHILL, 1922), mas a sua identificação ainda permanece um mistério. Por esta razão, quando referenciado nesta pesquisa, optamos pelas nomenclaturas *Anônimo do séc. XIV* ou *Cartuxo anônimo*, termos estes também utilizados pelo filósofo brasileiro José Chadan, em sua dissertação de filosofia centrada na mística e no apofatismo presente na obra *A nuvem do não-saber*. De acordo com os estudiosos supracitados, há duas causas prováveis para o anonimato da obra: a primeira se refere à possíveis divergências conceituais do tratado frente a corrente teológica dominante da época – vide os casos de acusação de heresia no medievo tardio –; a segunda causa se associa à uma postura de humildade do autor, o qual, seguindo os preceitos de sua ordem monástica, preferiu não atrair para si qualquer tipo de mérito, ocultando o seu nome como voto de silêncio.

Outro ponto que merece destaque, se refere ao destinatário deste tratado. O manuscrito do Anônimo do séc. XIV, se destinava à orientação de um jovem religioso, servindo como um *tratado espiritual* para a vida contemplativa. A este respeito nos ressalta Dom Lino Moreira:

> [...] o destinatário *d´A Nuvem do Não-Saber* é um jovem de vinte e quatro anos de idade, chamado por Deus à vida contemplativa. A este principiante, ainda muito inexperiente, é recomendado que procure manter-se num estado de total ignorância acerca de Deus, para que possa unir-se a Ele exclusivamente pelo amor. (MOREIRA, 2013, p. 23-24).

Diante destas considerações, chegamos a um elemento de grande importância sobre o tratado contemplativo do Cartuxo anônimo: as suas influências místicas e apofáticas. Na expressão *manter-se num estado de total ignorância acerca de Deus*, pode-se notar a influência da teologia apofática de Pseudo-Dionísio, inclusive citado pelo autor anônimo *d´A nuvem do não-saber* no capítulo Setenta do referido tratado. Mas esta não é a única influência religiosa/mística desta obra de cunho contemplativo, há estudiosos como o filósofo José Chadan, que defendem a teoria de que, o autor desconhecido foi instigado pela obra *A vida de Moisés* de autoria de São Gregório de Nissa, nascido na Capadócia na primeira metade do séc. IV. Além disso, cabe frisar que, *A nuvem do não-saber* não foi redigida exclusivamente e

[402] A Ordem Cartuxa, também conhecida como Ordem de São Bruno, foi fundada pelo monge alemão Bruno de Colônia em 1084. Esta Ordem monástica abrange homens e mulheres, cuja estrutura religiosa se centraliza na contemplação, silêncio e clausura estrita. Além disso, um dos preceitos desta Ordem é o desprendimento de si e das coisas materiais, despojamento que facilita o Caminho até Deus (MERTON, 2024, p. 143-158).

restritivamente ao jovem destinatário de vinte e quatro anos. O Cartuxo anônimo recomenda o seu manuscrito a todas as pessoas que se sentem completamente disponíveis para exercer a vida contemplativa, um caminho espiritual que exige um completo esquecimento e silenciamento *daquilo que se sabe* sobre as criaturas e coisas do mundo e, sobretudo, daquilo que pensa acerca de Deus.

Retomando as influências religiosas presentes de modo explícito ou implícito em *A nuvem do não-saber*, vale citar primeiramente o livro *A vida de Moisés*. Nesta obra antiga, São Gregório de Nissa (aprox. 330-395 E.C.), reconhecido como um dos pioneiros da teologia mística cristã[403], retrata a vida do profeta Moisés em duas partes: a primeira é orientada sob o prisma das Escrituras Sagradas; já a segunda, nomeada *Contemplação da vida de Moisés*, se pauta pelo "[...] significado espiritual que corresponde à história" (NISSA, 2023, p. 16) da jornada existencial vivida pelo Grande legislador dos Dez Mandamentos. Para São Gregório de Nissa, Moisés representa a figura do homem em busca de uma vida virtuosa, de abandono das práticas do pecado (vida velha) em prol de uma nova vida que só pode ser obtida com a Graça de Deus, pois "[...] Ele é a virtude perfeita." (NISSA, 2023, p. 14).

Na segunda parte da obra de São Gregório, vinculada ao significado espiritual da vida de Moisés, é possível visualizar alguns aspectos de forte similaridade com *A nuvem do não-saber*, esta última escrita quase mil anos depois. Um aspecto inicial de aproximação entre as duas obras cristãs, se refere a batalha interior (entre as virtudes e os vícios) que ocorre em cada ser humano. São Gregório de Nissa enfatiza que "[...] aquele que busca ascender espiritualmente" (NISSA, 2023, p. 47) como Moisés, deve procurar cultivar uma vida virtuosa. Já o autor anônimo do séc. XIV enfatiza já no prólogo de *A nuvem do não-saber,* que aquele que almeja ler o referido tratado, "[...] deverá ser alguém que esteja fazendo e tenha feito tudo que pôde e o faça presumivelmente, por um longo tempo, a fim de adaptar-se à vida contemplativa através das virtudes e dos exercícios da vida ativa." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2014, p. 26). Desse modo, para o Cartuxo desconhecido, a vida contemplativa requer o cultivo das virtudes advindas de Deus, dentre elas, o nosso autor sublinha *a virtude da humildade e a virtude do amor* (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2014, p. 59).

[403] Segundo Ponte (2013), na segunda parte da obra *A vida de Moisés,* São Gregório de Nissa nos apresenta a *mística das trevas* que, mais tarde foi "[...] acolhida no seio da mística cristã, engendrando riquíssima tradição e presenteando a literatura cristã com inestimáveis obras, a exemplo da *Noite escura*, de São João da Cruz." (PONTE, 2013, p. 6). Para um melhor aprofundamento sobre a *mística das trevas* na obra de São Gregório de Nissa, recomendamos a leitura do artigo intitulado: *A mística das trevas de Gregório de Nissa na obra A vida de Moisés,* de autoria de Moisés Nonato Quintela Ponte.

A partir de seus estudos sobre *A nuvem do não-saber*, José Chadan sublinha a influência de São Gregório de Nissa e sua exegese profunda, calcada no método alegórico[404] das Sagradas Escrituras. Segundo Chadan (2017), São Gregório de Nissa destaca em sua obra *A vida de Moisés*, três estágios de ascese a Deus, compreendendo uma jornada espiritual do grande profeta do Antigo Testamento, sendo eles: 1) a sarça ardente; 2) a travessia do deserto e; 3) a subida ao Monte Sinai. Neste sentido, a sarça "[...] representa a iluminação de Moisés; a travessia, o progresso de Moisés. Deixando as coisas corpóreas (referente aos sentidos) e caminhando rumo às coisas espirituais; e a subida ao monte Sinai, onde Moisés foi coberto por uma nuvem, representa a união mística com Deus. (CHADAN, 2017, p. 222).

Outro elemento de conexão com *A nuvem do não-saber*, presente na obra de São Gregório de Nissa é a sua recomendação para momentos de solidão meditativa (NISSA, 2023, p. 52), assim como na necessidade de despojamento de si mesmo e das coisas do mundo:

> Do mesmo modo que Moisés, naquela ocasião [do contemplação da Causa suprema, manifesta na sarça ardente], alcançou esse conhecimento [conhecimento da verdade através da contemplação], assim também alcançará todo aquele que, como ele, se despoja da cobertura terrena e olha para a luz que irradia da sarça. (NISSA, 2023, p. 53).

Neste fragmento, São de Gregório de Nissa salienta a importância essencial do despojamento das coisas mundanas, do abandono da *vida velha*. Somente quando a pessoa se liberta dos vícios e do desejo material ela se torna capaz de nutrir as virtudes essenciais para o encontro com Deus; e isto exige "[...] um treinamento longo e exigente como o de Moisés." (NISSA, 2023, p. 63). Ainda segundo o padre capadócio, o desejo material cria um ciclo interminável de vazio interior, o qual impossibilita a pessoa de olhar para as coisas do céu (NISSA, 2023, p. 64-65). É preciso inaugurar a *vida nova* em nossa interioridade, uma vida que não é regida pela cobiça, que não acumula nada além do necessário (NISSA, 2023, p. 101). E esta transformação é um processo árduo, deixar os prazeres mundanos exige determinação e o exercício de nutrir aquilo que nem a traça e nem a ferrugem podem consumir: as virtudes que provém de Deus.

Um último aspecto que deve ser mencionado na obra de São Gregório de Nissa, diz respeito a presença inefável de Deus, aspecto tratado no capítulo *A montanha do conhecimento Divino* do livro *A vida de Moisés*. Este momento é o ápice da jornada espiritual de Moisés, o

[404] Em termos sintéticos, *o método alegórico* de exegese cristã pode ser definido como "[...] aquele que tem na criatividade mística o fundamento geral que define as diretrizes de aproximação, instrumentalização, e aplicação do texto bíblico. É o método que privilegia a chamada busca pelo sentido espiritualizante ou mais profundo do texto." (TEIXEIRA, 2021, p. 102-103).

terceiro grau da ascese a Deus. Ao subir o Monte Sinai, Moisés é levado ao conhecimento inefável de Deus, adentrando nas "[...] trevas onde Deus reside" (NISSA, 2023, p. 105). Neste momento da obra, São Gregório de Nissa ressalta que "[...] a contemplação[405] de Deus não se efetua pela visão e pela audição, nem é compreendida por nenhuma das percepções habituais da mente" (NISSA, 2023, p. 107), pois "[...] a natureza divina transcende todo pensamento e representação, não podendo comparar-se a nada conhecido." (NISSA, 2023, p. 31). O padre capadócio aponta que, o intelecto humano é incapaz de alcançar o conhecimento da essência Divina, ou seja, sempre haverá uma *nuvem escura* que impedirá o homem ver Deus em sua essência. Por esta razão, Moisés ao crescer "[...] em conhecimento, declarou que tinha visto a Deus nas trevas, isto é, que agora sabe que o divino está além de todo o conhecimento e compreensão, pois nos diz o texto: 'Moisés aproximou-se da nuvem escura onde Deus estava'." (NISSA, 2023, p. 112).

O conhecimento obtido por Moisés ao adentrar na nuvem escura, não é um saber intelectual, haja visto a incapacidade humana de conhecer a essência de Deus – essência que só o próprio Deus conhece –, é um tipo de *não-saber*. Na visão de São Gregório de Nissa, esse *não-saber* constitui a consciência de que "[...] o verdadeiro conhecimento de Deus consiste em não conhece-lo absolutamente, pois não pode um ser finito apreender aquele que não conhece fim ou limites." (PONTE, 2013, p. 10). Ainda segundo o nosso autor, ao revelar-se à Moisés primordialmente na sarça ardente, Deus buscava não um servo, mas um vínculo de amizade pautado pelo amor. A epifania primordial retratada nas Sagradas Escrituras e em *A vida de Moisés*, evoca a ideia do *buscador de Deus*, que é a pessoa que sente compelida à ir ao encontro do Deus invisível, e esta busca tem como sua fonte essencial o amor à Deus[406], o grande

[405] Sob o prisma de São Gregório de Nissa, a contemplação é uma experiência de silenciamento de si mesmo (de todo pensamento e noções sobre Deus), que visa, alcançar o Divino invisível. É em outras palavras, uma "[...] migração mística rumo ao Ser inacessível" (PONTE, 2013, p. 9). O profeta Moisés simboliza a pessoa que se deixa guiar por Deus, e por intermédio desse *abandonar-se* Nele, "[...] Deus se manifesta" (PONTE, 2013, p. 10); esta é a experiência a qual denominamos teofania, a manifestação divina de forma observável. Na jornada espiritual do profeta que recebeu os dez mandamentos, Ponte (2013) destaca três principais momentos nos quais Deus se manifestou à Moisés, a saber: 1) a sarça ardente (Ex 3, 1-6); 2); a nuvem que envolve Moisés nas trevas (Ex 20, 18-21) e, 3) "[...] a passagem de Deus, quando Moisés, na fenda da rocha, o vê pelas costas (Ex 33, 18-23)." (PONTE, 2013, p. 10). Na teofanias retratadas na jornada espiritual de Moisés, o Deus invisível e sem nome se manifestou no mundo de forma visível, primeiramente através da sarça ardente, com o objetivo de suscitar em Moisés o desejo amoroso do encontro com Ele.

[406] De acordo com Ponte (2013), na obra *Homilias*, São Gregório de Nissa, "[...] privilegia as trevas como o lugar em que a alma, incendiada de amor a Deus, encontra o desejo de seus olhos sem o enxergar: 'Mira-a agora envolvida na noite divina: *o esposo está com ela*, mas não se deixa ver (...) Não obstante ele dá à alma certo sinal de sua presença sem que seja claramente conhecido, pois está velado pela sua natureza invisível'." (NISSA, 2001, p. 143 *apud* PONTE, 2013, p. 18).

mandamento divino que se enraíza no coração do homem, não como algo dogmático, mas como livre vontade.

Aquele que é um buscador de Deus, ama Deus não por medo, mas porque anseia encontrar-se com Ele, viver na plenitude do seu amor divino. Aqui há outro ponto de confluência com o autor desconhecido de *A nuvem do não-saber*: o encontro com Deus se dá através de um impulso humildade de amor. "[...] Portanto, erga seu amor até aquela nuvem; ou melhor, se posso falar mais abertamente, *permita que Deus atraia o seu coração até aquela nuvem*; e tente, com a ajuda de sua graça, esquecer qualquer outra coisa." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2014, p. 52, grifo nosso).

Ao analisarmos a interpretação profunda (alegórica) de *A vida de Moisés*, pode-se visualizar um enfoque de São Gregório de Nissa no *caminho da virtude*, elencando Moisés como aquele que alcançou êxito espiritual através de uma vida virtuosa. De acordo com o padre capadócio, o encontro com Deus nas trevas, não pode ser pautada pelo pensamento humano limitado, mas sim pelo cultivo de uma vida virtuosa que se orienta "[...] pelo caminho do bem." (NISSA, 2023, p. 15), caminho este contrário a toda uma "[...] falange do mal – como a cobiça, o desejo desenfreado, o pensamento voraz, a paixão da presunção e da arrogância, o impulso selvagem, a ira, a raiva, a malicia, a inveja e todas essas coisas." (NISSA, 2023, p. 92).

Assim, para São Gregório de Nissa, o aperfeiçoamento espiritual – enquanto processo contínuo ao longo da vida – instaura uma existência virtuosa que é verificada e confirmada através das ações para com o próximo. A pessoa que continuamente busca cultivar uma vida virtuosa, "[...] torna-se capaz de ajudar os outros no caminho da salvação, de destruir a tirania que detém o poder maldosamente e de entregar à liberdade todos os mantidos na escravidão." (NISSA, 2023, p. 53). Na visão de São Gregório de Nissa, para encontrar-se com o Deus oculto, é necessário estar com as *vestes limpas*, despojados dos vícios que nos impedem de acessar a presença do Divino. É antes de tudo, um ato de abandono de tudo que é visível e mundano, um lançar-se no escuro, nas trevas divinas onde Deus faz a sua morada.

Sob o prisma do padre capadócio, a mística das trevas vinculada à vida de Moisés, é a experiência do silenciamento diante do Deus invisível, ocasião em que o grande profeta experimentou o maravilhamento de estar diante do indescritível, uma vivência que "[...] transcende tudo aquilo que a inteligência humana é capaz de perceber." (PONTE, 2013, p. 17). Neste contexto, as trevas "[...] constituem o lugar de encontro entre Deus e o ser humano" (PONTE, 2013, p. 18), é o lugar em que o homem consegue experienciar Deus, reconhecendo ao mesmo tempo, que muito pouco sabe sobre Ele, e esta consciência é a base do conhecimento do *não-saber*. É em outras palavras, uma atitude que exige a coragem para penetrar no

desconhecido, abandonando tudo o que é visível e lançando-se no escuro, nas trevas onde Deus reside.

Por fim, vale mencionar um último comentário da obra de São Gregório de Nissa, a saber, a proibição da construção de comparações/conceitos sobre Deus. Nas palavras do padre capadócio, as Sagradas Escrituras, desde o início (Ex 20, 2), proíbem "[...] que o Divino seja comparado a qualquer das coisas conhecidas pelos homens, pois todo conceito elaborado pelo entendimento com uma imagem sensível, com o fim de estimar e conjecturar a natureza divina, constitui um *ídolo de Deus* e não proclama Deus." (NISSA, 2023, p. 112, grifo nosso). O entendimento do padre capadócio ressalta a incapacidade humana de conhecer Deus em sua essência, assim, a divindade está num nível que transcende a capacidade de pensamento humano, é em outras palavras, a consciência de que entre o humano e Deus, existe uma *nuvem escura*. Entretanto, apesar destes vários pontos de similaridade com o autor desconhecido de *A nuvem do não-saber*, São Gregório de Nissa não aprofunda a ideia de contemplação como um exercício espiritual ou *experiência interior* (MERTON, 2007) que possibilita o acesso à Deus. Levando este ponto em consideração, cabe destacar a noção sobre a mística das trevas e a sua relação com o encontro com o Deus invisível, encontro este que não se dá pelo conhecimento/intelectualismo, mas pelo amor. Esta noção, ao nosso ver, é o ponto fulcral de influência para o autor anônimo de *A nuvem do não-saber*.

A partir das considerações expressas a respeito da obra *A vida de Moisés*, e suas influências na obra do Cartuxo anônimo do séc. XIV, cabe destacar a obra *Teologia Mística* de Pseudo-Dionísio citada de modo explícito em *A nuvem do não-saber*. No capítulo setenta da referida obra, o Cartuxo desconhecido exorta:

> [...] Não importa o volume de compreensão espiritual que um homem possa ter quanto ao conhecimento de todas as coisas espirituais criadas, ele jamais poderá chegar, pelo esforço de sua compreensão, ao conhecimento de uma coisa não criada, que nada é a não ser Deus. Mas, pela falha desta compreensão ele pode chegar a esse conhecimento. Pois onde a sua compreensão falha nada mais há além de Deus só; e foi por este motivo que São Dionísio [o Aeropagita] disse: "O saber verdadeiramente divino de Deus é aquele que é conhecido pelo *não-saber*". E agora, todo aquele que quiser examinar as obras de Dionísio descobrirá que suas palavras confirmam claramente tudo o que eu tenho dito e ainda vou dizer, do começo ao fim deste tratado. (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 167).

De modo a aclarar o entendimento de seus leitores, o Anônimo do séc. XIV destaca de modo explícito a influência de Pseudo-Dionísio na composição de sua obra. O Cartuxo anônimo enfatiza que nada pode-se falar sobre Deus, pois o intelecto humano é demasiado limitado para compreender a essência do Deus invisível. Baseando-se na teologia apofática de Pseudo-

Dionísio, o autor desconhecido *d'A nuvem do não-saber*, frisa o conhecimento do *não-saber*, pois em realidade, o homem nada pode falar sobre Aquele que está acima de toda palavra e de toda interpretação. Por esta razão, o Cartuxo desconhecido recomenda o despojamento total do pensamento de todas as criaturas do mundo, assim como dos conceitos sobre Deus, o Divino não deve ser pensado, deve ser experienciado.

No primeiro capítulo do livro *Teologia mística* de Pseudo-Dionísio, o autor faz uma menção a experiência das trevas vivida pelo profeta Moisés, retomando a figura chave da nuvem escura, lugar em que o Deus sem atributos reside, "[...] Aquele que está acima de todo ser e de todo conhecimento" (PSEUDO-DIONÍSIO, 2005, p. 16). Desse modo, em vista de encontrar-se com o Deus sem atributos, o nosso autor recomenda o "[...] abandono irrestrito, absoluto e puro ao raio superessencial da treva divina" (PSEUDO-DIONÍSIO, 2005, p. 16), vivência em que se deve esquecer de tudo, para assim, ser conduzido para o alto. Neste ponto do tratado de Pseudo-Dionísio, verifica-se uma aproximação com a obra de São Gregório de Nissa, *A vida de Moisés*, a saber, sobre o processo de aperfeiçoamento espiritual vivido por Moisés, que teve de *esquecer-se de tudo* para encontrar-se com Deus. Conforme nos exorta Dionísio, o areopagita:

> Não sem razão, o divino Moisés recebe antes de mais nada a ordem de purificar-se e depois a de separar-se daqueles que não são puros; purificado afinal, ouve o som variado de trombetas, e vê muitas luzes, emanando raios puros e difusos; em seguida, afastando-se da multidão, junto aos sacerdotes escolhidos, atinge a sumidade da ascensão divina. Mas ainda nesse ponto, não se está junto a Deus: o que contempla não é Ele (Ele é invisível), mas o lugar onde Ele está. [...] Em seguida, [Moisés] afasta-se de tudo que é visível e dos que vêem, e penetra na treva verdadeiramente mística da ignorância, onde se exclui toda percepção intelectual, e entra n'Aquele que é absolutamente intocável e invisível: sem ser de mais ninguém, nem de si mesmo, nem de outrem, vive n'Aquele que a tudo transcende (PSEUDO-DIONÍSIO, 2005, p. 17-18).

Somente após *lavar as suas vestes* de toda impureza – advinda dos vícios mundanos – e de abandonar toda sorte de pensamentos e de palavras, Moisés pôde enfim, adentrar nas trevas divinas, passagem bíblica aludida no livro de Êxodo (20, 18-21). Utilizando-se de uma linguagem mística (alegórica) apofática, Pseudo-Dionísio salienta o *não-saber* que abarca o silêncio interior e exterior como forma de acesso ao Deus invisível. Para adentrar na nuvem escura *é preciso esquecer tudo aquilo que se supõe saber sobre Deus*, pois estas elucubrações na verdade constituem um grande empecilho na jornada de encontro com Deus. Por esta razão, Pseudo-Dionísio defende a via apofática (teologia negativa), cujo núcleo é constituído pela virtude da humildade. A via apofática exige o reconhecimento da limitação da mente humana, incapaz de descrever o indescritível. Segundo Pseudo-Dionísio, é necessário que o indivíduo

abandone as múltiplas representações forjadas à respeito da *Causa transcendente de tudo* (PSEUDO-DIONÍSIO, 2005, p. 16), pois Deus transcende todas formulações humanas, "[...] é mais apropriado negar-Lhe todos estes atributos." (PSEUDO-DIONÍSIO, 2005, p. 16).

A via apofática é o meio pelo qual, o Autor desconhecido *d'A nuvem do não-saber*, estrutura o seu tratado contemplativo. Para ele, o acesso à Deus só pode ocorrer quando a pessoa deposita na *nuvem do esquecimento* tudo aquilo que pensa acerca de Deus. A contemplação, a vida interior é descrita também pelo necessidade do silêncio, não o simples silenciar das palavras externas, mas sobretudo, um silêncio interior: *só podemos ouvir Deus, quando abandonamos nós mesmos na nuvem do esquecimento*. A pessoa que deseja unir-se a Deus, deve primeiramente, esquecer de tudo a sua volta, deve concentrar-se somente n'Aquele que não possui atributos e nem um nome. Não se pode enxergar o Deus invisível através da percepção visual biológica e tampouco pelos *olhos da razão*; mas ele pode ser sentido quando abrimos o coração para a experiência interior chamada de vida contemplativa, tema que será exposto no subtópico a seguir.

4.2.1 A união mística com o Deus invisível: a vida contemplativa segundo o autor Anônimo do séc. XIV

A fim de tratar da vida contemplativa, o Anônimo do séc. XIV inicia o seu discurso assinalando os quatro graus ou modos de vida cristã[407]: 1) o ordinário, 2) o especial, 3) o singular e 4) o perfeito. Os três primeiros podem ser iniciados e completados nesta vida, o último pode ser iniciado na vida terrena mas durará pela eternidade no plano celestial (ANÔNIMO SÉCULO XIV, 2013, p. 33). O foco do autor, se dirige ao terceiro grau da vida cristã, o singular, caracterizado pelo estilo de vida solitário e monástico, um caminho de espiritualidade adotado pela Ordem dos Cartuxos. Assim, para o autor supracitado, a pessoa que deseja se entregar à vida contemplativa, deve buscar em seu coração a vocação, o chamado de Deus para uma integra total de sua existência.

Ao enfatizar o caminho da vida eremítica, o Cartuxo desconhecido pondera: "[...] nessa vida solitária, é-te possível aprender a elevar o teu amor, e assim dar passos para aquele estado e grau de vida que é perfeito e o último de todos." (ANÔNIMO SÉCULO XIV, 2013, p. 34).

[407] De acordo com Moreira (2013), o primeiro grau está associados aos leigos (não religiosos), a vida no mundo; o especial se refere aos clérigos e a vida religiosa; o singular refere-se a vida solitária (isto é, eremítica ou semi-eremítica) e o último grau, o perfeito se associa à bem-aventurança celeste (MOREIRA, 2013, p. 33). De modo a complementar estas ponderações, Barros (2014) evidencia que o terceiro grau da vida cristã (dos solitários) é uma referência a Ordem dos Cartuxos.

Nestes termos, a vida contemplativa evoca a necessidade de distanciamento do mundo, não um indiferentismo ou fuga da vida que seriam condutas patológicas, mas sim à consagração da experiência que não preconiza e nem necessita de palavras, pois palavras limitam e obstruem esta vivencia espiritual singular.

Um dos elementos essenciais da vida contemplativa, conforme nos diz o Cartuxo desconhecido, é a *virtude da humildade*. Na concepção do nosso autor, a humildade em si mesma "[...] nada mais é do que a verdadeira consciência de nós mesmos tal como somos." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 62), ele se refere à esta noção de humildade como capacidade humana de ver as suas limitações e erros próprios de sua natureza humana. O autor ainda aponta duas causas da humildade: a primeira tem a ver com a fragilidade do ser humano no acometimento de erros; a segunda "[...] é a excelência de Deus em si mesmo e o seu amor superabundante" (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 62); diante da sabedoria divina "[...] os homens sábios tornam-se loucos, e todos os anjos e santos ficam cegos. Esta segunda causa é perfeita, pois durará para sempre." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 62). O Cartuxo desconhecido afirma que a segunda causa, *humildade perfeita* é experienciada pelo indivíduo em raras ocasiões devido a suas limitações, sendo a *humildade imperfeita*, o reconhecimento genuíno do que somos, a causa mais acessível de experimentação, sendo esta vista como boa e indispensável para a prática da contemplação. Dito de outro modo, não se pode chegar a Deus sem um coração sincero e humilde, preenchido de amor.

O Cartuxo desconhecido sublinha que todos os seres racionais – humanos e angelicais – são dotados de duas faculdades ativas da alma: a *faculdade de conhecer* e a *faculdade de amar* (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 40). A faculdade de conhecer, segundo o nosso autor, auxilia a pessoa a executar diversas obras, interagir com o mundo. A faculdade de conhecer está estritamente relaciona com a razão, que proporciona ao humano distinguir entre o bem e o mal. Esta consideração faz referência a passagem bíblica da Árvore do conhecimento presente no Jardim do Éden (Gn 2, 9), cujo fruto proibido concedeu a Adão e Eva, se tornarem versados sobre o bem e o mal (Gn 3, 22). A outra faculdade ativa da alma, a capacidade de amar está conectada à *vontade*. A vontade "[...] nos torna capazes o bem determinado pela razão. É pela vontade que amamos a Deus, O desejamos e n'Ele finalmente repousamos, como imensa alegria e pleno consentimento." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 166).

A partir destas ponderações iniciais, cabe ressaltar o seguinte: a humildade e o amor são virtudes indispensáveis para o exercício contemplativo, a contemplação é um exercício espiritual que se fundamenta na vontade da alma, no *impulso humilde de amor direcionado a Deus* (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 49). No tocante a *faculdade de conhecer*,

abarcando a razão e os aspectos cognitivos da mente, o Cartuxo desconhecido aclara a necessidade da consciência da inalcançabilidade da alma eleva-se a Deus por intermédio do intelecto. A razão é uma capacidade de grande valia para a vivência no mundo, mas na contemplação, a faculdade de conhecer deve se pautar pelo *não-saber*, que exige o atributo da humildade: *o reconhecimento de que nada sabemos sobre o Deus invisível que reside na nuvem escura*, "[...] Aquele que em si mesmo é inacessível às faculdades cognitivas do homem e do anjo." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 40). Deste modo, a pessoa que deseja se dedicar à vida contemplativa *deve esquecer que sabe*, deve depositar todos os seus pensamentos na *nuvem do esquecimento*. Tratando desta segunda nuvem, a nuvem do esquecimento, o Cartuxo desconhecido explicita sobre a necessidade de se desligar das coisas do mundo, para assim se conectar com Deus (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 45). Noutras palavras, nesta nuvem do esquecimento, "[...] o indivíduo chamado à vida contemplativa, esconderia todos os obstáculos que se opõem entre ele e Deus, tais como: os seres criados (materiais e espirituais), os anjos, os pensamentos (por mais santos que pareçam ser). Até que fiquem a sós, a alma e Deus." (CHADAN, 2017, p. 224).

A contemplação, aos olhos do autor desconhecido *d'A nuvem do não-saber*, demanda o impulso humilde e amoroso da pessoa desprendida de si mesma. Por esta razão, o ato de penetrar nas trevas divinas onde Deus está, requer do indivíduo a coragem para abandonar toda a sorte de pensamentos, sejam eles referentes às criaturas, aos santos e até mesmo aqueles concernentes aos atributos divinos. A este respeito nos adverte o Cartuxo desconhecido: "[...] tudo aquilo em que pensas está por cima de ti, no momento de o pensares, interpondo-se entre ti e o teu Deus, e assim tu estás longe d'Ele na mesma proporção em que houver na tua mente alguma coisa mais para além d'Ele." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 46).

Corroborando com esta noção, Alan Watts em sua obra *A vida contemplativa* nos pontua que, a postura do místico contemplativo se resume à "[...] estar consciente, sem julgamento ou comentário, do que realmente está acontecendo neste momento, tanto em nosso íntimo como exteriormente, sem nos apercebermos sequer de nossos pensamentos involuntários, como se não passassem de mero ruído de chuva." (WATTS, 1971, p. 20). Com uma abordagem distinta de suas outras obras que se debruçam sobre as tradições do Extremo Oriente (taoísmo, zen budismo, hinduísmo), em *A vida contemplativa,* Watts revisita vários autores da mística cristã, dentre eles o autor desconhecido *d'A nuvem do não-saber* (WATTS, 1971, p. 110). Para o autor supracitado, a vida contemplativa deve ser regida pelo estado do *presente eterno* e do abandono de todo tipo de pensamentos. Durante o exercício contemplativo, o praticante não deve brigar com os pensamentos, deve simplesmente silencia-los, não concentrando a sua atenção neles.

Ainda neste contexto dos pensamentos intrusivos, o Cartuxo desconhecido salienta que muitos deles possuem uma faceta irresistivelmente tentadora: muitos deles estão voltados à santidade e a bondade de Deus, trazendo assim à ideia de que eles serviram como auxílio na busca por Deus. Entretanto, segundo o Anônimo do séc. XIV, estes pensamentos não ajudam e sim atrapalham, eles provocam a perda da concentração. A este respeito, o autor desconhecido pontua:

> [...] É que ele [o pensamento] talvez faça vir à mente diversos exemplos da bondade divina, belos e maravilhosos, asseverando que Deus não é senão doçura, amor, graça e misericórdia. E se lhe deres ouvidos, não quererá mais nada: passará a tagarelar cada vez mais, até que te faça descer à memória da Paixão. Aí ele te fará ver a maravilhosa bondade de Deus e, se continuares a escutá-lo, é quando basta: imediatamente te mostrará a vida miserável que levavas outrora, e porventura, ao veres tal coisa e pensares nela, logo te virá à mente algum lugar em que habitaste noutro tempo. De sorte que, por fim, sem te dares conta, já te acharás com o espírito disperso nem sabes por onde. E a causa desta dispersão, é que primeiro escutaste de bom grado o pensamento, e a seguir deste-lhe resposta, acolhimento e rédea solta. (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 48-49).

À respeito da concentração, o Cartuxo anônimo evoca a importância de *direcionar* toda sorte de pensamentos à nuvem do esquecimento. Durante a contemplação, como nos diz o autor, é comum virem a mente do praticante vários tipos de pensamentos, os quais podemos chamar de *pensamentos intrusivos*[408]. Esta constelação de *linguagens e imagens mentais* podem atrair a atenção do contemplativo, fazendo com que ele se disperse e se distancie do foco de seu exercício mental. Até mesmo o pensamento sobre as virtudes divinas devem ser alocadas na nuvem do esquecimento. Esta ação de desvencilhamento dos pensamentos intrusivos é fundamental para aqueles que desejam penetrar na nuvem escura. Ou seja, a pessoa contemplativa "[...] deve enviar para debaixo da nuvem do esquecimento pensamentos e sentimentos, paixões e emoções, para poder penetrar com seu espírito na nuvem do não-saber" (GRÜN, 2013, p. 15), por esta razão, o Anônimo do séc. XIV frisa a necessidade do *silenciamento interior*.

O silenciamento interior tem relação com a necessidade de abandonar e alocar os pensamentos na nuvem do esquecimento, e não só os pensamentos intrusivos mas sobretudo, do suposto saber. A pessoa que deseja se dedicar à vida contemplativa deve abdicar de seu saber, esquecer que sabe, pois o acesso a nuvem escura não se dá pelo "[...] através das ideias

[408] No que tange a necessidade de *abandono dos pensamentos intrusivos* na prática contemplativa, verifica-se uma notável aproximação com a prática zen budista conhecida como *zazen* (meditação). De acordo com Grün (2013) e Moreira (2013), devido a este aspecto de similaridade com o exercício meditativo do zen e de outras correntes da tradição budista, a obra *A nuvem do não-saber* – salve as devidas diferenças oriundas de seu viés teísta – pode ser utilizada como um valioso instrumento para o diálogo inter-religioso.

e da reflexão intelectual. O conhecimento de Deus fica num ‘não-saber’, isto é, o não saber por meio de ideias e reflexões. (COMBLIN, 2014, p. 6-7). Daí vem a exortação do Cartuxo desconhecido: “[...] Assim, por amor de Deus, tem cuidado e não canses de maneira nenhuma nem a inteligência nem a imaginação! É que em verdade te digo: não chegarás lá forçando-as. Por isso, deixa-as de lado e não trabalhes com elas!” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 44). O autor desconhecido sublinha que todos aqueles que desejam viver esta experiência interior, a vida contemplativa, devem antes de tudo, diminuir *a força do ego*, pois “[...] enquanto existir um ‘eu’ que enfrente Deus, não haverá uma verdadeira união com Ele.” (TUGWELL, 2014, p. 22). Daí se verifica a indispensável necessidade da virtude da humildade, virtude esta que nos possibilita *destronar o monarca vaidoso que nos habita.*

Este monarca vaidoso – alusão ao ego quando se torna elevado – acredita ter ciência de tudo, não deseja ouvir os conselhos dos homens sábios e, por esta razão, o seu saber por mais extenso que seja se torna empobrecido, pois ele se ampara na arrogância, um dos grandes males espirituais. Este pretenso saber são como as *vestes* deste monarca interior, são belas e chamam a atenção de todos os seus súditos, mas quando se *concentra nas vestes*, se perde o mais valioso: o ser que está coberto por elas. O Anônimo do séc. XIV salienta justamente para a suma importância do indivíduo se despir destas vestes (do saber limitado e fragmentado). Assim, faz-se necessário que ocorra o desnudamento de todo o conhecimento sobre Deus, é preciso cultivar um coração verdadeiramente humilde para achegar-se d’Aquele que habita na nuvem escura. E este desnudamento traz consigo a graça da plenitude, como bem nos sublinha o Cartuxo desconhecido: as pessoas que vivem em humildade de espírito, são agraciadas pela Providência Divina, “[...] nada lhes faltará: nem coisa material, nem coisa espiritual. O quinhão dessas pessoas é Deus, no qual reside toda a plenitude, e quem o possui – como afirma este livro – não precisa de mais nada na vida presente.” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 85). A humildade assim como o amor são forças poderosas, que atraem para aquele que as pratica uma bonança interior, instaurada pela processo de aprimoramento de espiritual.

O Anônimo do séc. XIV esclarece que o exercício contemplativo deve se pautar por um tripé espiritual, a saber: *a leitura, a meditação e a oração*. Estes três meios são interligados e indissociáveis da vida contemplativa: a leitura é o meio inicial sem o qual não pode haver meditação/reflexão das Sagradas Escrituras; a meditação sobre o Sagrado é a condição *sine qua non* para a oração breve que penetra os Céus (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 111). De modo resumido, “[...] só poderão meditar como convém, se primeiro lerem ou escutarem; e só poderão orar como convém, se primeiro meditarem.” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 107). Neste ponto chegamos a duas noções de muita importância para vida contemplativa a

meditação e *oração breve*. Sobre a meditação, o Cartuxo desconhecido pondera sobre a necessidade da concentração desprovida de intelectualismo. Assim ele sublinha que, ao concentrar numa palavra como meio de meditação, o contemplativo não deve "[...] decompor nem analisar estes vocábulos com curiosidade intelectual" (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 108), deve haver uma abdicação conceitual. Se por exemplo, o aprendiz contemplativo se concentrar na palavra 'pecado', ele deve entender esta palavra como um bloco, o qual ele não pode definir, esta é a ideia *meditativa obscura*, que visa desconstruir a tentativa de conceituação natural da mente humana. A meditação obscura está interligada à nuvem do esquecimento, ou seja, durante a meditação sobre uma palavra focal, não deve-se tentar estabelecer ligações intelectuais sobre a mesma, deve-se permanecer no mais profundo esquecimento conceitual, o foco está para além da palavra, está direcionado na aquisição da "perfeita tranquilidade." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 109).

Sobre a oração breve, terceiro aspecto da vida contemplativa, o Cartuxo anônimo aponta para a necessidade destas serem compostas por poucas palavras, de preferência utilizando-se de um curto monossílabo. O nosso autor advoga que, um monossílabo "[...] penetra mais depressa nos ouvidos de Deus do que um longo saltério distraidamente engrolado por entre os dentes. Eis a razão por que está escrito que a oração breve penetra os Céus." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 111). No pensamento do nosso autor, não é pelo muito falar, mas pela profundidade e ardor que a oração chega até Deus; a oração breve é expressão da reverência ao silêncio, só ouvimos quando nos silenciamos.

O Destinatário da oração, não deseja excessos de falatório desprovidos de autenticidade, o valor da oração está no grau de sua devoção amorosa a Deus. Em síntese, "[...] a oração nada mais é em si mesma do que uma intenção devota que se dirige para Deus, com o fim de alcançar o bem e afastar o mal." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 114). Neste trecho pode-se visualizar que a oração circunscrita no exercício contemplativo é balizada num foco de aprimoramento espiritual, quando mais a pessoa se volta a oração breve, mais ela se distancia das particularidades do pecado e do julgamento. Para os contemplativos o pecado é entendido como um bloco indefinível, que "[...] os separa de Deus e lhes rouba a paz espiritual." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 116).

Assim, ao concentrar a atenção na palavra pecado, o contemplativo deve enche-la de sentido espiritual e se pautar pelo silêncio, o grito da alma pelo expurgo do mal deve ser inaudível. E como se expurga o mal advindo dos vícios, através do foco em Deus, Aquele em que se encontra toda a realidade. "[...] Por isso, deves alternar entre estas duas palavras – 'pecado' e 'Deus' –, tendo sempre em mente a seguinte noção geral: se possuísses a Deus, não

terias pecado, e se te fosse possível não ter pecado, estarias na posse de Deus." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 117). A pessoa que se une a Deus se separa das coisas do mundo, todas as coisas se tornam novidadeiras, pois ela adquiriu a bem-aventurança de experimentar aquilo que é inefável. Mas esta experiência de união só é possível, segundo o Cartuxo desconhecido, por intermédio da virtude da caridade, pois sem amor é impossível adentrar nas trevas da nuvem escura.

E em que consiste a virtude da caridade, ora esta virtude significa "[...] amar a Deus por Ele mesmo, sobre todas as criaturas, e amar o homem como a ti mesmo, por causa de Deus." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 86). Este amor dirigido a Deus deve ser genuíno, isto é, ele não é pautado por recompensas, este amor nada pede. Do mesmo modo, este amor genuíno por Deus infunde no contemplativo o amor às criaturas, dada a ideia de que, a pessoa que não ama as criaturas não pode amar o Deus invisível que as criou.

Nesta perspectiva verifica-se que o contemplativo não é uma pessoa indiferente ao mundo, enquanto um exercício de aprimoramento espiritual, a contemplação instaura no praticante uma nova visão do mundo incidindo numa necessidade partilha e de comunhão. Como salienta Thomas Merton, a "[...] vida contemplativa é imperfeita sem partilha, companheirismo, comunhão." (MERTON, 2017, p. 245). O contemplativo após o seu período de *solitude*, retorna ao *mundo dos homens* trazendo em suas mãos os frutos da contemplação. Por esta razão a vida contemplativa também incorpora em certo grau elementos da vida ativa, "[...] estas duas vidas estão ligadas de tal modo entre si que, embora sejam parte diferentes, nenhuma delas pode existir plenamente sem abranger uma parte da outra" (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 52).

Uma vez revestido pelas virtudes da humildade e do amor, o contemplativo não faz acepção de pessoas, se pauta pela *Imitação de Cristo*[409], cuja mensagem de amor universal não possui barreiras. A respeito do amor ao próximo, o segundo nível da caridade[410], o Cartuxo desconhecido adverte que, o contemplativo:

> [...] Julga que todos os homens são seus irmãos e não considera nenhum deles um estranho; julga que todos os homens são seus amigos e não considera nenhum deles

[409] Devemos ressaltar que, a utilização do termo *A imitação de Cristo* não está vinculada ao tratado espiritual homônimo do monge católico alemão Tomás de Kempis (1380-1471), dada a noção de que, o referido tratado foi escrito no séc. XV, sendo assim, posterior à obra *A nuvem do não-saber*. Todavia, vale mencionar que, em *A imitação de Cristo*, Tomás de Kempis aborda elementos que tangenciam a vida contemplativa, como por exemplo: o amor à solidão e ao silêncio, a vida monástica, a necessidade de cultivar a humildade e o valor da caridade (KEMPIS, 2019).

[410] Para o Anônimo do séc. XIV, a virtude da caridade possui dois níveis ou graus. O primordial é o amor à Deus acima de todas as criaturas, considerado o grau mais elevado da caridade; o segundo grau caracteriza o amor universal dirigido às criaturas (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 86-87).

> seu inimigo. Tanto assim que, a todos quantos o magoam e oprimem nesta vida, os tem na conta de amigos bons e especiais, e sente-se impelido a desejar-lhes tantos bens quantos desejarias ao seu amigo mais íntimo.” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 87).

Com esta admoestação, o autor desconhecido *d'A nuvem do não-saber* ressalta que a virtude da caridade juntamente com a virtude da humildade são indispensáveis para o aperfeiçoamento espiritual e para a prática contemplativa. Segundo o nosso autor, a pessoa que obtêm estas duas virtudes, “[...] não precisaria de mais nenhuma, uma vez que as possuiria a todas.” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 61). Como se pode notar, a humildade e a caridade são as virtudes essenciais da contemplação: para achegar-se a Deus, a pessoa precisa abandonar o seu saber e *esquecer de si mesma*, é preciso que o indivíduo liberte-se de sua consciência. O esquecimento de si mesmo é o maior desafio para o contemplativo iniciante, é um processo de profunda dor espiritual, mas que quando vencida traz um grande regozijo para a alma.

Essa dor espiritual “[...] capacita a alma receber aquela alegria em que o homem perde totalmente a consciência do seu próprio ser.” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 123-124). O esquecimento de si mesmo é em última análise, o destronamento do monarca interior (o ego) em favor da união plena com Deus; e esta experiência só pode ser alcançada por concessão divina. Por isto, o Cartuxo desconhecido em variadas passagens da obra caracteriza a contemplação como o exercício espiritual baseado *no humilde impulso de amor*. Ademais, como nos pontua o nosso autor, “[...] é só o amor que chega até Deus, e não o conhecimento” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 54), aí jaz a valiosa recomendação: deixa que Deus atraia o teu amor para aquele nuvem, e tenta, com a ajuda da graça, esquecer tudo o mais.” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 56). Somente num estado completo esvaziamento interior (pensamentos e ego), a pessoa pode adentrar na plenitude de Deus.

Quanto ao aprimoramento espiritual alcançado pela contemplação, o Anônimo do séc. XIV admoesta que, esta conquista é árdua, exigindo dedicação a fim de se alcançar uma vida virtuosa. Como exemplo desse processo, o Cartuxo desconhecido destaca a figuras bíblica do profeta Moisés. Ao tratar de Moisés, o nosso autor sublinha a pessoa contemplativa que só alcança a perfeita contemplação em raros momentos de êxtase – um chamamento especial de Deus –. Noutras palavras, “[...] Moisés representa aqueles que só conseguem chegar à perfeita contemplação espiritual depois de muitos esforços, e mesmo assim só muito raramente e por uma revelação que Deus se digne conceder." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 180). Segundo o Cartuxo desconhecido, algumas pessoas só conseguem praticar o exercício

contemplativo quando passam por um extenuante processo de dedicação; para alguns exigirá mais tempo enquanto que para outros –que se encontram em maior grau de intimidade com Deus – conseguem experimentar as benesses contemplativas sem muitos esforços. Neste último exemplo, o nosso autor ressalta o irmão de Moisés, Aarão, o sacerdote do Templo.

A fim de tratar destas experiências distintas, o Cartuxo anônimo realiza uma analogia entre a Arca da Aliança e a contemplação. Na Arca da Aliança "[...] estavam guardados todas as joias e relíquias do Templo, assim também num pequeno impulso de amor que se oferece estão contidas todas as virtudes da alma humana, que é o templo espiritual de Deus." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 180). Neste sentido, como Aarão era sacerdote, o seu ofício (serviço divino) lhe proporcionava uma maior intimidade com Deus; o irmão de Moisés possuía um contato frequente com Arca da Aliança – receptáculo da Presença Divina –, a qual ele "[...] tinha à sua guarda, e costumava ver e tocar quando queria" (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 182). Em síntese, diferentemente de Moisés, "[...] que apesar de escalar a montanha [Monte Sinal] com grande fadiga, só conseguia ver a Arca pouquíssimas vezes" (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 182), Aarão tinha livre acesso à ela, usufruindo da graça da perfeita contemplação.

Outra figura bíblica importante referenciada como exemplo da vida interior em *A nuvem do não-saber* é Maria, irmã de Marta, retratada no evangelho de Lucas (10, 38-42). Maria simboliza a vida contemplativa enquanto Marta retrata a vida ativa. Assim nos aponta o Cartuxo anônimo:

> No evangelho de São Lucas está escrito que, quando nosso Senhor se encontrava em casa de Marta, irmã de Maria, Marta ocupa-se de lhe preparar a refeição, enquanto Maria se quedava sentada aos pés do Mestre. E ouvindo a sua palavra, ela não prestava atenção às ocupações da irmã, conquanto fossem muito boas e santas, já que pertenciam à primeira parte da vida ativa. [...] Maria voltava-se, pois, para a sabedoria suprema da divindade do Senhor, velada nas palavras obscuras da sua humanidade, e nisto se fixava com todo o amor do seu coração. Com efeito, dali não queria afastar, por nada do que pudesse ver ou ouvir ao seu redor; antes permanecia sentada, muito quieta em seu corpo, fazendo pressão, com muitos impulsos de um doce amor, secreto e ardente, sobre a alta nuvem do não-saber, que se encontrava entre ela e o seu Deus. (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 71).

Ao fazer menção à passagem bíblica referente a visita de Jesus de Nazaré à casa das irmãs Marta e Maria (Lc 10, 38-42), o Cartuxo anônimo dá ênfase a postura contemplativa de Maria, *aquela que se sentou aos pés do Mestre* para ouvir Dele, palavras de sabedoria. A postura de Maria não é simplesmente corpórea, ela reflete uma condição interior fundamental: a capacidade de isolar-se das coisas do mundo exterior, para então, poder concentrar-se nas coisas profundas da interioridade. Mas esse concentração requer a virtude do amor, sem amor não é

possível achegar-se a Deus, não é possível ser atraído por sua voz, voz esta que repercute em nossa interioridade nos conclamando a abandonar as preocupações demasiadas com as questões do mundo. Neste trecho, o Anônimo do séc. XIV aponta para a mensagem espiritual fundamentada na experiência interior. Quando Jesus de Nazaré se volta para a irmã de Maria e lhe diz: "Marta, Marta, tu te inquietas e te agitas por muitas coisas" (Lc 10, 41), o Nazareno procurava instaurar um despertar interior que ainda ecoa em nossos dias. Jesus de Nazaré está tratando da ansiedade enquanto um estado de desarmonia com o presente, estado este que não nos permite estar plenamente disponíveis para escutar palavras de sabedoria, para escutar a voz de Deus em nossa interioridade. Pelo fato de estar ansiosa e "[...] ocupada pelo muito serviço*"* (Lc 10, 40), práxis fundamental da vida ativa, Marta acabou não aproveitando com sabedoria *o eterno presente*.

Por esta razão, o Cartuxo desconhecido (ao contrário de Mestre Eckhart) elenca Maria como o exemplo de uma vida orientada pela experiência interior, a irmã que optou pela contemplação. Diante desta escolha, Jesus disse: "Maria, com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada" (Lc 10, 42). A vivência do momento presente é um ensinamento valioso disseminado por Jesus de Nazaré, o grande Mestre procurava enfatizar o necessário ato de abandonar-se à Providência Divina. Na passagem bíblica do Evangelho de Mateus, o Nazareno pondera aos seus discípulos: "Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã se preocupará consigo mesmo." (Mt 6, 34). A passagem supracitada se refere a necessidade de buscar o Reino de Deus e entregar-se a Ele com total despojamento. A ansiedade, em termos gerais tem como núcleo central uma grande preocupação (medo excessivo) daquilo que ainda está no plano do futuro. Assim, uma vez imerso na preocupação a pessoa se torna incapaz de viver o presente genuinamente, uma vez que sua mente perambula inquietamente nas coisas vindouras. Aqui se verifica o elo espiritual da contemplação cristã aludida pelo Anônimo do séc. XIV: *é preciso estar plenamente voltado à Deus com um humilde impulso de amor, assim como Maria, alocando todo sorte de pensamentos, angústias e preocupações na nuvem do esquecimento*.

Ao eleger Maria como símbolo da pessoa contemplativa, o Cartuxo desconhecido salienta a importância da concentração em Deus, pautada pelo ardor místico da alma, que visa encontrar o Amado, Aquele que reside na nuvem escura. Com o seu humilde impulso de amor, Maria se desligou de tudo e de todos, ela só tinha olhos para contemplar e ouvidos para escutar, as palavras de sabedoria divina proferidas por Jesus de Nazaré. Como nos diz o Cartuxo desconhecido, a atividade de Maria estava vinculada à *nuvem do não-saber*; é nesta nuvem que Maria concentrou a sua ocupação, "[...] exercendo pressão com numerosos impulsos de amor

secreto. E por quê? Porque isto era a parte da contemplação melhor e mais santa, alcançável nesta vida. E dessa parte ela não se queria afastar, por nada deste mundo." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 72). Nada mais havia de importante para Maria, senão a *atividade interna*, aquela que não pode ser percebida externamente aos olhos nus, mas que ao mesmo tempo, promove um forte impressão nas outras pessoas. Eis o paradoxo da contemplação: uma atividade interna cujos frutos se tornam visíveis e atraentes à outras pessoas por intermédio da graça divina.

A causa disso, segundo o Cartuxo desconhecido é o aprimoramento espiritual conquistado através da contemplação. O indivíduo que se dedica à experiência interior, "[...] será senhor de si mesmo e exercerá domínio sobre tudo o que lhe pertence." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 145). Por ter alcança o domínio de si mesmo, o contemplativo já não é mais governado pelo *velho homem*, sendo assim, totalmente disponível para Deus, ele se torna uma pessoa admirável aos olhos das outras pessoas, atraindo "[...] outros homens ao trabalho espiritual em que ele mesmo se exercita." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 145). E por ser um exemplo aos outros homens, o contemplativo, mesmo que indiretamente, acaba impactando positivamente a vida de outras pessoas que, desejam a sua companhia. Noutros termos, os contemplativos energizam as pessoas a sua volta; pois aqueles que se dedicam ao cultivo da interioridade acabam exalando uma paz de espírito contagiante oriunda de sua experiência espiritual singular com Deus.

Neste termos, o contemplativo cuja atividade é interna, é a pessoa similar a boa árvore, conhecida por seus frutos (virtudes). O contemplativo, assim como a boa árvore, não está rodeado pela aridez infecunda da arrogância, está enraizado na fluidez da graça divina devido a sua humildade. "Ele é como a árvore plantada junto a riachos: dá seu fruto no tempo devido e suas folhas nunca murcham; tudo o que ele faz é bem-sucedido." (Sl 1, 3). E por estar plantado junto a fonte de vida, isto é, meditando e concentrando-se naquilo que é mais Alto, o contemplativo se une a Deus "[...] em espírito, amor e acordo de vontades." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 172). A união com Deus, mediante a prática contemplativa, não está restrita à um lugar específico no plano terrestre, dada a ideia, de que é uma experiência espiritual, o encontro com Deus pode ocorrer em qualquer lugar sob o ponto de vista espiritual. Isto significa que, não é o lugar (materialmente falando) onde nos encontramos que proporcionará o encontro com Deus, *mas na nossa capacidade de não estar em lugar nenhum*. É preciso que o contemplativo se abstenha do apego com o local material e se concentre num *lugar* onde a intelectualização e o sentido geográfico sejam esquecidos. Quando se conquista este *esquecimento do plano terreno*, a pessoa contemplativa atinge uma condição indispensável

para a união com Deus, a saber, aplicar a concentração da mente na nuvem do não-saber, *um lugar que é não-lugar*, no qual a alma se une à Aquele "[...] que ninguém conhece." (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 174).

Sob o prisma contemplativo, o Cartuxo anônimo observa a suma importância do *Entregar-se ao chamado de Deus*, disposição interior que exige o total esquecimento do pequeno eu em prol do fortalecimento do *homem interior* (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 174). O Deus desconhecido que habita na *nuvem do não-saber*, é o Deus que vai ao encontro do homem. Esse Deus oculto não se importa com o passado da pessoa que deseja ardentemente encontrar-se com Ele, mas antes de tudo, importa-se com aquilo que a pessoa deseja se tornar (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 187). Para o Anônimo do séc. XIV, o humano aos olhos de Deus é sempre *um vir a ser*, não está fadado – devido aos seus erros do passado e do presente – ao exílio permanente num deserto inóspito. A nuvem do não-saber é o símbolo que aponta para o mistério do Deus oculto, é debaixo dela que o *homem externo* se abriga. A prática da contemplação é a experiência de despertar do *homem interior*, um despertar espiritual que conduz ao arrependimento e a uma vida virtuosa.

Para a maioria das pessoas, a prática da contemplação demandará extremo esforço e dedicação, principalmente dos iniciantes. A experiência interior é antes de tudo, um exercício espiritual pautado pelo esquecimento de todas as coisas incluindo o eu. É o exercício de cultivo do *homem interior*, que demanda a superação do estado ansioso da mente, para assim contemplar o mistério no presente absoluto. As pessoas que dão vida ao *homem interior* são semelhantes à Moisés, aquele que corajosamente escalou a Montanha Sagrada e se despojou de todo conhecimento pregresso, para adentrar a nuvem do desconhecimento e encontrar-se com Deus, o Deus oculto que não tem nome e cuja essência é desconhecida pelo homem. A pessoa que deseja trilhar semelhante caminho espiritual, não deve se ater a uma localidade terrena, *deve focar na concentração de sua intenção contemplativa, pois onde sua mente estiver, aí ela estará em sua totalidade*.

Dando continuidade à nossa análise, o subtópico seguinte abarcará a significação realizada por Erich Fromm à respeito da obra *A nuvem do não-saber*. Enquanto uma influência mística de feição cristã, a prática contemplativa defendida pelo Cartuxo anônimo, é aludida pelo psicanalista alemão como um meio de aprimoramento espiritual, noção essencial para o nosso estudo.

4.2.2 A Contemplação do Deus sem nome: a contemplação como atividade de aperfeiçoamento espiritual na perspectiva frommiana

A priori, antes de nos aprofundarmos na ponderações frommianas a respeito da contemplação[411], e sobretudo no que tange as noções colhidas da obra *A nuvem do não-saber*, cabe mencionar a figura do profeta Moisés, a sua jornada espiritual e o seu encontro com o Deus sem nome. Em sua obra *O espírito de liberdade*, Fromm sublinha o conceito de Deus, isto é, a percepção/conceituação humana à respeito Daquele que não pode ser nomeado. Fromm ressalta que dentro de uma perspectiva antropológica ou filosófica da religião, a narrativa bíblica apresenta uma evolução do *conceito de Deus*[412], pautada por uma transformação constante ao longo do tempo, alicerçada pelas experiências singulares dos personagens bíblicos.

Primeiramente, Deus é retratado como um governante absoluto (Gênesis 3, 22); neste primeiro momento, ressalta-se a figura do *Deus criador*, Aquele que "[...] fez o homem e a natureza, e, se não estiver satisfeito com eles, pode destruir o que criou." (FROMM, 1975, p. 23). Nesta primeira formulação conceitual de Deus, o psicanalista alemão salienta o trecho bíblico referente à Expulsão de Adão e Eva do Jardim do Éden, dando ênfase a vida independente oriunda do *pecado da desobediência*[413]. Para o nosso autor, este pecado primordial simboliza "[...] o começo da história humana, porque é o começo da liberdade humana." (FROMM, 1975, p. 24). O pai da psicanálise humanista concebe a capacidade de escolha, o livre arbítrio como algo positivo, a desobediência neste contexto não é vista como algo negativo, mas como exercício de liberdade.

Em seu livro *Da desobediência e outros ensaios*, Erich Fromm destaca:

> O ato de desobediência fez Adão e Eva livres e abriu-lhes os olhos. Eles se reconheceram um ao outro como estranhos e reconheceram o mundo fora deles como estranho e até mesmo hostil. Seu ato de desobediência rompeu o vínculo primário com a natureza e fez deles indivíduos. O "pecado original", longe de corromper o homem,

[411] Em seus escritos, Erich Fromm não retoma a passagem bíblica do Novo Testamento associada ao encontro de Jesus com as irmãs Marta e Maria. Sendo assim, nosso foco se pautará pela jornada espiritual de Moisés e o seu encontro com o Deus sem nome na Montanha Sagrada. Em seguida elucidaremos a perspectiva da experiência interior (vida contemplativa) aludida pelo Anônimo do séc. XIV, autor de *A nuvem do não-saber*, sob o prisma frommiano.

[412] Erich Fromm defende a ideia de que um conceito quando não está atrelado à experiencia pessoal, se torna algo alienado. Noutras palavras, quando o conceito está "[...] – separado da experiência a que se refere – perde sua realidade e se transforma num artefato da mente humana." (FROMM, 1975, p. 19).

[413] É preciso aclarar que a *desobediência não* deve ser compreendida como anarquia, mas como ato amparado pela *consciência autônoma/humanista*. A consciência humanista preconiza a capacidade de agir em concordância (obediência) ou discordância (desobediência) por intermédio da razão e da ética. Neste sentido, "[...] se um homem pode apenas obedecer, e não desobedecer, ele é um escravo [vide o exemplo de Adolf Eichmann]. Se pode apenas desobedecer, e não obedecer, é um rebelde (não um revolucionário): age a partir da raiva, da decepção e do ressentimento, e não em nome de uma convicção ou princípio." (FROMM, 1984b, p. 12).

> libertou-o: foi o começo da história. O homem teve que sair do Jardim do Éden para aprender a confiar em suas próprias forças e tornar-se integralmente humano. (FROMM, 1984b, p. 9-10).

Para o nosso autor, o pecado original da desobediência, dotou o ser humano da razão, do conhecimento do bem e do mal, e ao mesmo tempo, provocou o seu estado de desarmonia existencial. Com a expulsão do Jardim Edênico, Adão e Eva tiveram que se ater ao trabalho e as obrigações, sentiram o desprazer da angústia e das dores; tudo era novo para eles. Todavia, em meio a todo esta nova realidade que se apresentava diante deles, surgiu também a liberdade humana, condição indispensável para uma existência saudável. Segundo Fromm (1975), é sobretudo na *liberdade para* (acepção positiva), que a pessoa teísta pode verdadeiramente cultuar o Deus invisível, não como algo imposto, mas porque o seu *coração livre* deseja se achegar a Ele.

A segunda modificação do conceito de Deus, de acordo com Fromm, pode ser verificada na narrativa bíblica do Dilúvio. Devido a maldade humana que assolava a Terra, o Criador decide destruir toda a vida, "[...] mas *arrepende-se* de sua decisão e resolve salvar Noé, sua família e todas as espécies de animais." (FROMM, 1975, p. 24). Esta passagem evidencia a aliança (*berit*), simbolizada pelo arco-íris, estabelecida por Deus com Noé e seus descendentes. "[...] Com a conclusão da aliança, Deus deixa de ser o governante absoluto. Ele e o homem tornam-se partes de um tratado." (FROMM, 1975, p. 25). Posteriormente, esta aliança – entre Deus e a humanidade – é seguida por outra, a aliança entre Deus e Abraão, no qual o Eterno diz ao primeiro patriarca para sair da sua terra e ir para uma terra ainda desconhecida. É uma aliança seguida de uma promessa divina: "[...] E far-te-ei uma grande nação e abençoar-te-ei e engrandecerei o teu nome; e tu serás uma benção." (Gn 12, 2 *apud* FROMM, 1975, p. 26).

Ainda segundo Fromm (1975), uma das passagens mais importantes circunscritas na vida de Abraão é retratada na discussão do patriarca "[...] com Deus quando Deus quer destruir Sodoma e Gomorra devido a sua maldade[414]." (FROMM, 1975, p. 26). Abraão intercede pelas pessoas por Sodoma, argumentando com Deus a possibilidade de haver indivíduos justos morando naquela cidade. Abraão dialoga com Deus, amparando-se na justiça divina, e enfatiza a possibilidade de haver cinquenta pessoas justas residindo em Sodoma. O diálogo prossegue

[414] No que tange a noção de maldade perpetrada pelo povo das cidades de Sodoma e Gomorra, Fromm destaca uma evolução interpretativa do texto bíblico. Na Torá, essa maldade é descrita como homossexualidade, esta seria a interpretação balizada em exegetas judeus como Rashi (1040-), Ibn Ezra (1089-1167) e Rashbam (1085-1174). Entretanto, Namânides (1194-1270), interpreta *a maldade* das cidades supracitadas como uma conduta amparada pela ganância e avareza. Noutros termos, o objetivo dos "[...] homens de Sodoma e Gomorra era manter afastados os estranhos a fim de guardar para si mesmos toda a riqueza. Essa interpretação está próxima da definição talmúdica da malignidade de Sodoma e Gomorra como sendo a indisposição de proporcionar ao próximo "algo que lhe dá prazer e não prejudica a que o faz." (FROMM, 1975, p. 26).

com Abraão perguntando a Deus, se por causa destas pessoas justas, a cidade seria poupada. E Deus respondeu a Abraão: "[...] Se eu em Sodoma achar cinquenta justos dentro da cidade, pouparei a todo o lugar por amor deles." (Gn 18, 26 *apud* FROMM, 1975, p. 26). Abraão prossegue em sua intercessão até chegar ao número de dez pessoas justas, e Deus lhe diz que por amor as dez não destruiria a cidade (Gn 18, 32). Neste diálogo estabelecido entre o Primeiro patriarca e Deus, Fromm sublinha a ousadia heroica de Abraão. "[...] Abraão desafia Deus a agir de acordo com os princípios de justiça." (FROMM, 1975, p. 27). E este ato de desafiar a Deus não revela uma postura de desveneração por parte do Primeiro patriarca; este ato está balizado no pressuposto da justiça e do amor estabelecido pelo próprio Criador. Sendo assim, na visão do psicanalista humanista, tanto o homem quando Deus, estão atrelados aos princípios da justiça e da misericórdia.

A terceira fase de evolução do conceito de Deus, fundamental para o presente subtópico, surge com a revelação divina a Moisés, o libertador (FROMM, 1975, p. 28-76). O psicanalista alemão destaca que a *linguagem antropomórfica* perpassa esta terceira fase, assim como toda a Bíblia. A linguagem antropomórfica a que Fromm se refere está associada a certos elementos descritivos na narrativa bíblica, como por exemplo: "[...] Deus ainda fala; mora numa montanha; mais tarde, escreverá a lei em duas tábuas." (FROMM, 1975, p. 28). Entretanto, o nosso autor destaca um elemento singular desta terceira fase de evolução do conceito de Deus, a saber: a revelação de Deus "[...] como Deus da história, e não o Deus da natureza; e o, que é mais importante, a distinção entre Deus e um ídolo encontra sua expressão cabal na ideia de um *Deus sem nome*." (FROMM, 1975, p. 28, grifo do autor).

Para compreendermos a importância da ideia de um *Deus sem nome*, é preciso retornar a narrativa bíblica da libertação dos hebreus do Egito. Depois de José do Egito (filho do terceiro Patriarca Israel) levar os hebreus para o Egito, eles prosperaram e se multiplicaram, contexto que acabou gerando um grande temor nos egípcios, que se sentiram ameaçados. A partir deste grande temor estabeleceu-se um regime de escravidão: os hebreus foram obrigados a trabalhar sem remuneração, sentindo o laço do açoite e da opressão egípcia. Neste período de grande sofrimento, os hebreus construíram:

> [...] as cidades das tendas, Fitom e Ramessés. Mais quanto mais oprimiam, tanto mais se multiplicaram e cresciam. E os egípcios odiavam os filhos de Israel, e os afligiam com insultos; e faziam-lhes passar uma vida amarga com penosos trabalhos de barros e de tijolos, e com toda a espécie de serviço com que os oprimiam nos trabalhos do campo. (Êx 1, 11-14). A opressão tornou-se ainda mais cruel quando o Faraó mandou que os filhos recém-nascidos dos hebreus fossem mortos, deixando-se vivas apenas as filhas. (FROMM, 1975, p. 75).

Em meio a este grande sofrimento, a narrativa bíblica se dirige ao nascimento daquele menino que seria o libertador dos hebreus, nascido numa humilde choupana, filho de Anrão e Joquebede. A criança foi escondida por três meses por seus pais, mas pelo temor que a vida do menino fosse ceifada (ao ser encontrado pelos egípcios), Joquebede fez-lhe um cesto, calafetou-o com betume e pez, e colocou o pequeno bebê em seu interior (Êx 2, 2-3). Juntamente com Miriam, irmã da criança, Joquebede se dirigiu ao rio Nilo, e colocou o cesto, o qual continha o pequeno bebê. Miriam acompanhava de longe, o fluxo das aguas levarem o cesto com a criança. "E eis que a filha de Faraó desceu para lavar-se no Rio, enquanto as suas criadas andavam a beira do Rio. Ela viu o cesto entre os juncos e mandou uma de suas servas apanha-lo. Abrindo-o, viu a criança: era um menino que chorava." (Êx 2, 5-6). A filha de Faraó se compadeceu da criança, mesmo sabendo que era hebreia. Neste momento, Miriam se aproxima da filha do Faraó e lhe pergunta se gostaria que uma mulher hebreia cuidasse do menino, diante da afirmativa, o menino foi criado pela sua própria mãe, e quando cresceu vou levado de volta à filha do Faraó que lhe deu o nome de Moisés, dizendo: "[...] Eu o tirei das águas." (Êx 2, 10).

A narrativa bíblica nos revela que, Moisés cresceu e foi educado como príncipe do Egito (FROMM, 1975, p. 76), sendo "[...] instruído com a sabedoria dos egípcios" (At 7, 22). Posteriormente, já tendo alcançado o status de *grande homem*, Moisés viu um egípcio ferindo um de seus irmãos hebreus; a revolta tomou o seu coração e ele acabou assassinando o egípcio, Este ato ocasionou a sua fuga do Egito, pois o Faraó ao saber do acontecido desejava a morte de Moisés. "[...] Moisés rompe o laço com a corte egípcia e torna-se um pária. Não pode voltar senão como chefe revolucionário." (FROMM, 1975, p. 76).

Evadindo do Egito, o agora ex-princípe, dirigiu-se a terra de Madiã, donde conheceu Jetro o sacerdote daquela região, e ali residiu morada, casando-se com Séfora, uma das setes filhas do respeitado sacerdote de Madiã (Êx 2, 21). Neste ponto da passagem bíblica, Erich Fromm ressalta a passagem bíblica de Êxodo (2, 23-24), que retrata o clamor dos filhos de Israel, clamores estes que subiram até Deus, e ouviu os seus gemidos, e se lembrou da aliança que tinha feito com Abraão, Isaque e Jacó. "[...] E o Senhor olhou para os filhos de Israel, e reconheceu-os" (Êx 2, 23-24 *apud* FROMM, 1975, p. 77). O psicanalista humanista reitera que os hebreus não rezaram a Deus, que Ele ouviu os seus clamores e *compreendeu*. Assim, para o autor supracitado, o clamor do povo chegou até Deus, porque Ele "[...] compreende o sofrimento e por isso resolve ajudar." (FROMM, 1975, p. 78).

Diante do sofrimento, pontua Fromm, cria-se uma oportunidade de transformação, transformar a sua situação sócio-histórica em busca da liberdade, mas não somente da *liberdade de*, a busca se dirige à *liberdade para*. Noutros termos:

> O início da libertação está na capacidade que tem o homem de sofrer, e ele sofre quando é oprimido, física e espiritualmente. O sofrimento leva-o a agir contra seus opressores, a buscar um fim da opressão, embora não possa buscar ainda uma liberdade da qual nada sabe. Quando o homem perdeu a capacidade de sofrer, perdeu também a capacidade de transformar-se. (FROMM, 1975, p. 77).

Aos olhos do psicanalista alemão, o sofrimento é inerente a existência humana, o indivíduo em algum momento de sua vida terá de lidar com algum tipo de perda, de ausência, de luto, dentro outros tipos e formar de *pathos*. Todavia, ele enfatiza que os momentos difíceis da vida são vivencias que nos desafiam a seguir em frente, em criar formas de sair do ciclo do sofrimento. Ou seja, de acordo com Fromm, o sofrimento não deve paralisar a pessoa, deve ser vivido mas sem apego a ele; o sofrimento deve servir como algo que possibilite uma transformação interna: se caso não pudermos erradicar aquilo que originou o nosso sofrimento, cabe a nós modificar a nossa conduta diante dele. Como nos revele Fromm (1975), esta mudança parte do coração, é um processo que não pode ser realizado por outra pessoa ou divindade, só o próprio sujeito pode instaurar esta mudança. Numa perspectiva teísta judaico-cristã, isso significa que "[...] Deus ajuda, mas nunca modificando a natureza do homem, fazendo aquilo que somente o homem pode fazer por si mesmo." (FROMM, 1975, p. 77). Cabe ao sujeito assumir a responsabilidade diante do seu próprio sofrimento e deixar-se compadecer pelo sofrimento do outro. Como forma de ajudar o povo hebreu, Deus se manifesta a Moisés como *Aquele que não tem nome*, e diz a ele para conduzir o povo ao caminho da liberdade.

Neste ponto da narrativa bíblica, mais especificamente em Êxodo (3, 1), nos é dito que Moisés apascentava as ovelhas de seu sogro para além do deserto, chegando a Horebe, a montanha de Deus, donde ele experienciou uma teofania, a manifestação divina numa sarça; a sarça ardia no fogo e não se consumia. "[...] A sarça simboliza o paradoxo de toda existência espiritual, que em contraste com a experiência material não tem a sua energia diminuída quando usada." (FROMM, 1975, p. 78). A sarça ardente é a manifestação visível do Deus invisível, é antes de tudo, um encontro entre o humano e Deus, encontro fundamentado no amor. Moisés sobe o monte Horeb espantado pelo fenômeno da sarça que ardia em fogo e não se consumia, e neste momento, Deus lhe diz para tirar as sandálias dos pês, pois o terreno em que estava pisando era sagrado. Este trecho bíblico também retrata o Deus oculto que busca o encontro com o homem, Ele se revela à aqueles que estão dispostos a procurá-lo (FROMM, 1975, p. 29)

Neste encontro, o Deus invisível agora manifesto, diz a Moisés que ouviu o clamor do seu povo, isto é, o sofrimento deles chegou até os ouvidos de Deus, e Ele viu a opressão egípcia sobre eles. E dá uma ordem direta à Moisés: "Vai, eu te enviarei ao Faraó para que possas tirar

meu povo, os filhos de Israel, do Egito." (Êx 3, 10 *apud* FROMM, 1975, p. 78). Ainda nesta ocasião de epifania, Fromm (1975) destaca o trecho em que, Moisés ao falar com Deus, questiona: "[...] Eis que eu irei aos filhos de Israel, e lhes direi: O Deus de vossos pais me enviou a vós. Se eles me perguntarem: Qual é o seu nome? Que lhes direi?" (Êx 3, 13 *apud* FROMM, 1975, p. 79).

Diante desta passagem bíblica, Erich Fromm sublinha um aspecto de suma importância nesta terceira fase do conceito de Deus: o de um *Deus sem nome*. Segundo o pai da psicanálise humanista, a pergunta de Moisés revela o seu conhecimento pregresso, ou seja, a cosmovisão do Libertador ainda estava amparada nos costumes egípcios, dentre eles o culto aos ídolos. Deus por tudo conhecer, faz uma concessão a Moisés, e diz: "[...] 'Eu sou o que sou.' E disse mais: 'Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós'." (Êx 3, 14 *apud* FROMM, 1975, p. 28). O psicanalise humanista evidencia que ter um nome é a característica fundamental dos ídolos, "[...] porque está completo, no tempo e no espaço." (FROMM, 1975, p. 28). Mas por entender a influência cultural egípcia sobre o povo de Israel, cuja mentalidade foi impactada pelos seus costumes religiosos (nomeação dos deuses), o Eterno atribui a si mesmo o termo hebraico transliterado *Eheyeh*. A este respeito nos esclarece Fromm (1975):

> *Eheyeh* é a primeira pessoa do imperfeito do verbo hebraico "ser". Devemos lembrar que no hebraico não há presente, mas apenas duas formas verbais básicas: perfeito e imperfeito. O presente pode ser formado pelo uso do particípio, como "eu estou escrevendo", mas não há tempo correspondente a "eu escrevo". Todas as relações de tempo são expressas por algumas modificações secundárias do verbo. [...] Ao considerarmos o "nome" de Deus, a importância de *Eheyeh* está no fato de que ele constituí o imperfeito do verbo "ser". Diz que Deus *é*, mas seu ser não está concluído, como o de uma coisa, constituindo antes um processo vivo; um *vir-a-ser*. Somente uma coisa, isto é, aquilo que alcançou a sua forma final, pode ter um nome. (FROMM, 1975, p. 28-29, grifo do autor).

Diante dessa ponderação, Fromm (1975) enfatiza o termo empregado por Deus para referir-se a si mesmo: *Eheyeh*. *Eheyeh* tem uma significação muito importante para compreendermos esta terceira fase de evolução do conceito de Deus. Primeiramente refere-se a uma concessão de Deus à Moisés, atribuindo um nome à Si mesmo – dada a ideia de que são os ídolos que possuem nomes –; a segunda perspectiva do termo *Eheyeh* simboliza o fluxo da vida, que não é estagnada e sempre se encontra em transformação, não é algo acabado. Esse percepção de contínua transformação nos leva a compreensão de que *Deus é*, mas sua essência oculta se verifica no ato da ação constante no mundo, por isso se manifesta no *ser*. Sob este prisma, Deus está em constante fluxo de vida, e por ser a *Fonte da Vida*, sempre está em movimento e em toda parte. Ele instaura encontros e maravilhas para aqueles que o buscam, e

é encontrado até mesmo pelas pessoas que não o buscaram (Is 65, 1 *apud* FROMM, 1975, p. 78), pois *Deus também está em busca do homem*.

Ainda sobre esta passagem bíblica que refere-se ao diálogo de Deus com Moisés, e a atribuição do nome divino, Erich Fromm pontua: "[...] uma tradução livre da resposta de Deus a Moisés seria: 'Meu nome é Inominado[415]; diga-lhes que o Inominado te enviou'." (FROMM, 1975, p. 29). O termo Inominado, diz respeito a não nomeação de Deus, enfatizando uma de suas principais características: a ação, Ele é o *Deus da ação*[416]. O Deus da ação se manifesta em contínua manifestações e encontros; a cada encontro Deus se mostra em novidade, pois cada pessoa experimenta Deus de modo singular. A experiência de encontro com Deus não pode ser repetida, é sempre novidadeira. A sua essência está interligada ao relacionamento singular instaurado a partir da individualidade da pessoa que se aproxima Dele, ou seja, O Deus de Abraão e do Deus de Moisés é a mesma divindade, mas o relacionamento é diferente com cada um destes personagens bíblicos (FROMM, 1975, p. 80). Cada pessoa que se encontra com Deus, experimenta algo novo, irrepetível e intransferível, daí a noção de Deus em contínuo movimento e fluição no mundo, Ele é por excelência a essência do Ser, que em tudo se manifesta em vida abundante. "[...] O Deus vivo não pode ter um nome" (FROMM, 1975, p. 30), e por ser a fonte da vida, se manifesta na história, busca o encontro com o humano, e se revela na expressão de suas criações.

A noção do *Deus sem nome*, nos possibilita direcionar o nosso olhar para um momento posterior do livro de Êxodos, quando o povo de Israel, enfim, foi libertado da escravidão, tendo Moisés cumprido o seu papel como agente de libertação da opressão egípcia. Após a travessia do Mar Vermelho, os hebreus continuaram caminhando pelo deserto, amparados por uma nuvem que os guiava de dia – além de protege-los da insolação –. O povo israelita está liberto da escravidão egípcia, mas será que estavam genuinamente livres? A liberdade conquistada era uma *liberdade de* ou uma *liberdade para*? Erich Fromm nos pontua que, apesar de presenciarem as maravilhas e milagres operadas por intermédio de Moisés, o povo hebreu continuava escravizado, não por correntes visíveis, mas uma escravidão ainda pior, *a escravidão do coração* (FROMM, 1975, p. 89). Ainda continuavam queixando-se e lembrando-se da cebola e

[415] Sobre o termo Inominado, Fromm sinaliza que ele deve ser entendido somente como uma expressão momentânea, daquela ocasião de encontro com Moisés. Ademais, segundo a interpretação bíblica-humanista do autor, Deus não tem nome, ele age na história (FROMM, 1973, p. 79); é o Deus que flui através da vida no mundo e com o mundo.

[416] A respeito da ação de Deus no mundo, Fromm relembra um interessante comentário hassídico, o qual se dirige ao seguinte questionamento: "[...] Pergunta-se porque Deus não diz: 'Eu sou o Deus de Abraão, Isaque e Jacó', mas 'Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó'. A resposta está em que esta formulação indica que não houve duas pessoas que tivessem visto o mesmo Deus, que Deus é sempre uma experiência individual para cada homem." (FROMM, 1975, p. 79-80).

do alho-poró do Egito; constantemente reclamavam com Moisés, esquecendo-se de todas as maravilhas presenciadas anteriormente.

Neste período foram conduzidos pelo deserto, em busca da Terra que mana leite e mel, a Terra prometida aos Patriarcas. Ao tratar do deserto, Fromm aponta para o simbolismo não somente de um lugar inóspito, mas de uma jornada espiritual em busca de romper com a premissa da escravidão interior, fundamentada numa orientação existencial baseada no Ter. "[...] O deserto não é lar nenhum: não tem cidades; não tem riquezas; é o lugar dos nômades que têm o que necessitam, e o que precisam é o essencial para a vida, e não a posses." (FROMM, 2014, p. 63). No pensamento do psicanalista humanista, a jornada do povo hebreu no deserto também visava um aprimoramento espiritual: o abandono de uma vida pautada pela escravidão interna, pelo culto idolátrico manifesto no coração.

Um exemplo dessa escravidão interior do povo hebreu, fundamentada no modo Ter de existência, é visualizada na colheita do pão divino, o maná, alimento que a foi a fonte de sobrevivência de todo o povo israelita naquela ocasião. Havia dois mandamentos divinos acerca da colheita do maná: o primeiro relacionava-se a não acumula-lo, as pessoa não deveriam pegar "[...] mais do que podem comer num dia" (FROMM, 1975, p. 89) somente a parte que lhe coubesse para o dia; o segundo se referia ao Shabat, "[...] no sexto dia, deve ser colhida duas vezes a porção diária (e o que sobrar não se perderá no sétimo dia)" (FROMM, 1975, p. 90). O primeiro dos mandamentos relativos a colheita do maná detém um significado espiritual: "*A vida deve ser vivida, e não acumulada*." (FROMM, 1975, p. 90, grifo nosso). Como nos é relatado nas Escrituras Sagradas, algumas pessoas não confiaram na Providência Divina, pois seus corações ainda não haviam sido libertados genuinamente das cadeias da cobiça. O resultado era observado no dia seguinte: aqueles que colheram mais do que deveriam a porção diária, verificaram que o excedente estava cheio de vermes (FROMM, 1975, p. 89). A acumulação simboliza as *cadeias interiores*, nas quais o sujeito ainda se encontra cativo. O maná estragado (devido ao acúmulo) é o sinal de que não a vida não deve ser amparada pela ganância mas pela *sabedoria de viver em equilíbrio, sem excessos.*

Dando prosseguimento, a jornada espiritual de Moisés, Fromm (1975) destaca o acontecimento principal, o ápice espiritual daquele geração: o anúncio dos Dez Mandamentos. "[...] Moisés é chamado por Deus ao alto do monte ficando Aarão com o povo." (FROMM, 1975, p. 90). Neste ponto da vida de Moisés, chegamos enfim, ao encontro com o Deus oculto que reside na nuvem escura. Aqui visualizamos a jornada espiritual de Moisés, o profeta que enfrentou inúmeros desafios até poder escalar a Montanha Sagrada, e encontrar-se com o Deus sem nome. Mas para contempla-lo, Moisés teve que abdicar de todo o seu conhecimento

pregresso, teve que se desnudar do *grande homem do Egito* que fora outrora, pois este é o princípio da contemplação: se desfazer de toda imagem, conceitos, nomes, enfim, de todo pretenso saber, a fim de se tornar plenamente disponível para encontrar com Deus.

No pensamento de Fromm, a contemplação enquanto meio de aprimoramento espiritual se encontra interligado a esfera existencial do modo Ser. Atividade baseada no Ser, é a experiencia da interioridade, é inefável, por isso adquire o sentido de *atividade íntima* (FROMM, 2014, p. 97). Quando uma atividade baseada no modo Ser, como a contemplação, é exercida pelo sujeito, a energia atribuída a ela não se consome, é como a *sarça ardente*, ela continuamente se renova e proporciona ao indivíduo um revigoramento espiritual. Por esta razão, na atividade contemplativa, os termos e os conceitos devem ser abandonados em prol "[...] da experiência viva e inefável." (FROMM, 2014, p. 97). Dito de outro modo, "[...] as palavras designam a experiência; não constituem a experiência. *No momento que exprimo o que vivenciei exclusivamente em pensamentos e palavras, a experiência se foi*: secou, está morta, é um mero pensamento." (FROMM, 2014, p. 97, grifo nosso).

E deste pensamento surge uma questão: como alimentamos o Ser que nos possibilita experimentar aquilo que é indizível? Para Fromm, isso só é possível quando *a pessoa se torna pobre*. Mas esta pobreza não é uma pobreza material, aqui estamos tratando da *pobreza interna*, aquela que requer a completa disponibilidade, uma atitude embasada no esvaziamento do ego. Dito de outra maneira:

> Só na medida em que diminui o modo Ter, isto é, o não ser – deixando de encontrar segurança e identidade pelo apego ao que temos, repousando nele, agarrando-nos ao nosso eu e nossas posses – pode surgir o modo Ser. Ser exige renúncia da egocentricidade e egoísmo, ou, nas palavras frequentemente empregadas pelos místicos, tornando-nos "vazios", "pobres". (FROMM, 2014, p. 97-98).

Ao utilizar-se de terminologias utilizadas pelos místicos cristãos[417] a que faz referência, o psicanalista alemão procura ressaltar que a experiência calcada no modo Ser, de modo específico a contemplação, só pode ser praticada com este total despojamento de si mesmo, ato que preconiza o *esquecimento do próprio saber.* Esquecer que se sabe, não é um processo de recalcamento, como é visto na abordagem psicanalítica. De modo diferente, quando associado à atividade pautada pelo Ser, o *esquecimento do próprio saber* tem uma função produtiva: *cria espaço para receber*; quem está cheio de si não pode experimentar a alegria oriunda do

[417] Dentre os místicos cristãos que fazem alusão à pobreza interior e, que exerceram forte influência na cosmovisão frommiana, destacamos: Mestre Eckhart, o Anônimo do séc. XIV, autor *d'A nuvem do não-saber* e Thomas Merton.

despojamento. Este despojamento interno conduz a pessoa à experimentar uma renovação espiritual, que é vivenciada por intermédio da atividade produtiva.

A atividade produtiva, sob o prisma do modo Ser de existência, deve ser entendida como um "[...] processo de dar à luz alguma coisa, de produzir alguma coisa e permanecer relacionado com ela. Isso também implica que minha atividade seja expressão de meus poderes, que eu, minha atividade e o resultado de minha atividade sejam uma só coisa." (FROMM, 2014, p. 99). Só posso me tornar um com aquilo que me relaciono, se me torno vazio, enquanto houver um ego regendo a minha vida, não haverá harmonia e nem união, seja com Deus, com o próximo ou com a natureza. Aos olhos de Fromm, enquanto atividade produtiva e íntima, a contemplação é um meio de aperfeiçoamento espiritual, que requer esvaziamento interno a fim de nos tornarmos um com Deus.

Ao mencionar o Doutor da Igreja, Tomaz de Aquino e o Autor desconhecido *d'A nuvem do não saber*, Fromm (2014) destaca a *vida contemplativa como uma das mais elevadas formas de atividade humana*. O pai da psicanálise humanista também aponta para uma diferenciação conceituação entre estes dois autores: a visão de Tomaz de Aquino é conciliadora entre a vida ativa e a vida contemplativa; já para o Anônimo do séc. XIV, a vida contemplativa é eleita como a melhor das experiências, contrapondo-se também ao pensamento de Mestre Eckhart, que advoga em favor da vida ativa (FROMM, 2014, p. 101). Como pôde ser analisado anterior, Mestre Eckhart destaca a figura de Marta em vez de Maria, fazendo alusão a importância da ação no mundo. O Anônimo do séc. XIV, por sua vez, defende a primazia da experiência interior, elencando Moisés e Maria como representantes da via contemplativa.

Levando em consideração as divergências sobre estes dois tipos de vida religiosa, Fromm (2014) sublinha que para estes três mestres espirituais, "[...] o atarefamento, isto é, atividade distinta da base espiritual, deve ser desconsiderado." (FROMM, 2014, p. 101). O atarefamento é aquilo que perturba e inviabiliza a capacidade de concentrar-se no aqui e agora, no *Presente Absoluto* necessário para o trabalho contemplativo. E como nos relembra o pai da psicanálise humanista, nada é mais custoso e árduo para o indivíduo contemporâneo, do que, concentrar-se totalmente no presente, abstendo-se dos inúmeros pensamentos intrusivos que permeiam a sua mente (FROMM, 2015, p. 140-143). O sentido do atarefamento não diz à necessidade básica de ação, todo contemplativo mesmo que em um grau reduzido, experimenta em seu dia a relevância da ação. O que é destacado aqui, está relacionado a uma espécie de agitação interna que impossibilita o trabalho contemplativo. Por isso, o atarefamento – enquanto não equilíbrio existencial – deve ser evitado; uma vez *atarefado* o indivíduo se distancia gradualmente de si mesmo, e consequentemente, do atingimento da união com Deus.

Mas para atingir a união com Deus, o contemplativo deve se *desnudar* de todo pretenso conhecimento acerca das coisas criadas e sobretudo, dos conceitos sobre Deus (FROMM, 2014, p. 56). Erich Fromm sinaliza que os termos Nudez e desnudo são amplamente utilizados pelo Anônimo do séc. XIV, fazendo alusão à *nuvem do esquecimento*. Neste ponto, o psicanalista humanista frisa a necessidade do abandono dos pretensos saberes, a fim de experienciar o conhecimento em profundidade que só pode ser alcançado através da vivência singular.

Na contemplação, o ego deve ser esquecido, a alma deve estar desnuda diante de Deus, deve esquecer-se dos conceitos e formulações sobre Ele, e se entregar à experiência. É sobretudo, um ato que renuncia à "[...] tentativa de conhecer Deus pelo pensamento, substituindo-a pela experiência da união com Deus, em que não há mais espaço – nem necessidade – para o conhecimento *sobre* Deus." (FROMM, 2015, p. 40, grifo do autor). Este desnudamento recomendado pelo Anônimo do séc. XIV é uma condição *sine qua non* para alma encontrar-se com o Deus invisível e inominável, união que só se concretiza com os atributos da humildade e do amor. A humildade enquanto reconhecimento das próprias limitações, auxilia a pessoa a reconhecer que *nada sabe sobre Deus*, e o amor genuíno, é o impulso que a leva em direção ao recinto sagrado em que Deus habita, o coração humano. Assim como na Montanha Sagrada, a nossa interioridade também possui uma espécie de *nuvem*, que nos aponta uma direção, é centelha divina que nos habita, é faísca do Ser.

Retomando uma consideração importante do autor desconhecido *d'A nuvem do não-saber*, Fromm enfatiza o uso recorrente do termo *To list*, cujo significado na obra supracitada denota *estar verdadeiramente interessado em* (FROMM, 2014, p. 48). E complementa dizendo que este termo refere-se ao "[...] livre e ativo interesse em alguma coisa, ou luta por alguma coisa. *To list* é uma das expressões-chaves do autor anônimo de *A nuvem do não-saber*." (FROMM, 2014, p. 48). Esse interesse ativo na referida obra destina-se à contemplação de Deus; nada nem ninguém deve tomar lugar nesta atividade interna. Este interesse é livre e ativo porque brota da procura genuína por Deus e não do conhecimento sobre Ele. Nesta união amorosa entre a alma humana e Deus, todo conhecimento humano deve ser rejeitado, depositado na nuvem do esquecimento.

Desse modo, assim como Moisés, cuja jornada espiritual foi empreendida em meio à inúmeros desafios, o contemplativo deve perseverar em sua atividade interior. Deve ter a coragem de abandonar as certezas balizadas nos dogmas a fim de adentrar no desconhecido. O contemplativo, assim como Moisés, deve buscar o Deus sem nome, despindo-se de qualquer tipo de saber; *deve ir desnudo ao encontro d'Aquele que é oculto*. Enquanto a pessoa não se libertar do culto do eu, e não destronar o *bezerro de ouro* que habita em seu coração (FROMM,

1975, p. 91-92), ela não conseguirá contemplar o Deus que não tem nome e que não pode ser representado visivelmente. Por este motivo, a contemplação é sobretudo, um exercício espiritual de liberdade para "[...] uma nova vida sem idolatria." (FROMM, 1975, p. 93). É a via de união com o Inominável, "[...] o Único, o Espírito (Aquele que não é uma coisa)" (FROMM, 2014, p. 59); Aquele que *não pode ter um nome pois é vivo*, e sendo vivo vive em toda parte, no interior de cada pessoa, dentro de cada coração que cultiva o amor.

As pessoas produtivas, nos diz Fromm (2014), "[...] dão alma a tudo o que tocam. Dão nascimento a suas próprias faculdades e dão vida a outras pessoas e a coisas." (FROMM, 2014, p. 100). Enquanto uma atividade produtiva, aqueles que se dedicam a contemplação, trazem ao mundo os frutos de sua atividade interior. Os contemplativos, aos olhos de Fromm, são aqueles que conseguem fazer germinar através de seu exemplos, os frutos do amor. Consoante a esta ideia, o Anônimo do séc. XIV diz que, os contemplativos energizam espiritualmente as pessoas a sua volta (ANÔNIMO DO SÉCULO XIV, 2013, p. 145).

Em última análise, sob o prisma frommiano, a contemplação é a atividade íntima cuja energia espiritual não se desgasta com a prática, é semelhante a sarça ardente. Essa atividade caracteriza-se pelo esvaziamento do eu e pela busca do encontro com Aquele que não pode ser nomeado. O Deus oculto não pode ser conhecido através do intelecto humano, somente pode ser experienciado através da *sabedoria do desconhecimento*. Este tipo de sabedoria nasce do reconhecimento da limitação humana, conduta pautada pela humildade, que permite ao indivíduo trilhar o caminho espiritual em direção a Deus.

Dando continuidade às vertentes místicas de feição cristã que influenciaram a cosmovisão de Erich Fromm, o próximo tópico se debruçará sobre a figura do monge da ordem trapista Thomas Merton, o qual desenvolveu um forte vínculo de amizade com o psicanalista alemão. O referido tópico também será o responsável por encerrar este terceiro capítulo, enfatizando uma atitude valorizada tanto por Merton quanto por Fromm, a saber: a necessidade de ir ao encontro do outro de modo receptivo, *a fim de nos unirmos na diferença de nossas crenças*, sob um estandarte único – a fraternidade entre todos os povos e o cuidado com o mundo.

4.3 Thomas Merton e a valorização dos *encontros da vida*: a busca por Deus e a alegria da liberdade oriunda do amor

Thomas Merton[418] nasceu em 31 de janeiro de 1915 na cidade de Padres, um pequeno município do sul da França, fruto do amor entre Owen Merton (1887-1931) e Ruth Jenkins (1887-1921). Seu pai Owen, era um pintor e artistas plástico neozelandês, já sua mãe, também pintora havia nascido nos Estados Unidos. Owen Merton pertencia à tradição anglicana e Ruth Jenkins era Quaker, mas ambos não eram religiosos praticantes, indo às celebrações religiosas ocasionalmente (MERTON, 2018). A partir de uma acordo entre seus pais, o pequeno Merton acabou sendo batizado na Igreja Anglicana, todavia a prática da religiosidade seria cultivada anos mais tarde.

No ano de 1916, os pais de Merton decidem se mudar para os Estados Unidos, evadindo dos conflitos instaurados na Europa decorrentes da Primeira Grande Guerra. Em 1918, nasce o irmão mais novo de Thomas, John Paul Merton (que faleceu nos confrontos da Segunda Guerra Mundial). Em 1921, Ruth Jenkins, a mãe de Thomas, adoece gravemente e depois acaba falecendo vítima de câncer. Neste período, Owen, decide deixar as duas crianças sob a tutela dos avós maternos e parta para a Europa, tendo em vista continuar a carreira como artista (MERTON, 2018). Posteriormente, o pai de Merton retorna e o leva novamente para a França, onde fica até os seus quatorze anos. Nesta idade, Thomas Merton se muda para a Inglaterra, onde é matriculado no Ginásio de Oakham, dedicando ao estudo da literatura inglesa (MENESES, 2022).

No início da década de 1930, o pai de Merton falece em decorrência de um tumor cerebral. Diante desta perda, o jovem Merton, com dezesseis anos de idade, termina seus estudos em Oakham e se torna bolsista em Clare College, na Universidade de Cambrigde. No ano de 1933, retorna aos Estados Unidos e vai morar novamente com os avós maternos estadunidenses. Neste retorno ao Estados Unidos, Merton se matricula na Universidade de Columbia, em Nova York, onde se dedica ao estudo da literatura. Foi neste período que Merton conheceu o célebre professor de literatura "[...] Mark Van Doren. Merece destaque as amizades preciosas de Robert Lax e Edward Rice, e de outro professor: Daniel Walsh – que o incentiva a ler São Tomás de Aquino e Duns Scotus." (MENESES, 2022, p. 1).

[418] Devido ao escopo de nossa pesquisa não iremos nos aprofundar na biografia de Thomas Merton, somente nos ateremos de modo sintético, aos principais eventos de sua vida (infância, conversão ao catolicismo) e, sobretudo, a ao vínculo de amizade estabelecido com Erich Fromm, iniciado na década de 1950. Para uma análise mais profunda da vida de Merton, recomendamos a leitura da obra *A montanha dos sete patamares*, biografia assinada pelo próprio monge trapista.

Ainda em meados da década de 1930, o jovem Merton já sentia a germinação da espiritualidade que se manifestava em sua alma, este período marcaria o início de sua *conversão religiosa* através do intelecto (MENESES, 2022, p. 1). Como nos aponta Cristóvão Meneses, a partir da leitura do livro *O espírito da filosofia medieval*, "[...] do filósofo e historiador Étienne Gilson (1884-1978) incitou o jovem a buscar aquilo que antes considerava desprezível." (MENESES, 2022, p. 1).

Em sua autobiografia Merton sinaliza que, num primeiro momento, ao saber que o referido livro se vinculada à tradição católica sua vontade foi de joga-lo fora: "[...] Feriu-me como uma estocada no estômago a sensação de desagrado e decepção que experimentei. Foi como se me sentisse roubado! Deviam ter avisado que se tratava dum livro católico, e então eu não o teria comprado!" (MERTON, 2028, p. 240). Mas ao controlar a impulsividade da juventude, Merton decidiu ler a obra, e se deparou com uma noção de Deus que o impactou grandemente. Naquelas páginas, "[...] estava uma noção de Deus que era ao mesmo tempo profunda, precisa, simples e certa e, o que é mais, tensa de implicações que eu não podia sequer começar a apreciar mas que podia pelo menos obscuramente avaliar mesmo com a minha falta de exercitação filosófica." (MERTON, 2018, p. 242). Esta noção estava vinculada ao termo *Aseitas*, o qual Merton translitera para *asseidade*, aclarando sua significação. Desse modo, asseidade significa: [...] a possibilidade dum ser existir absolutamente em virtude de si mesmo, não como causado por si, não necessitando de causa nenhuma, de nenhuma outra justificação para a sua existência a não ser que a sua natureza mesma é existir. Só pode haver um único Ser assim: é Deus. (MERTON, 2018, p. 242). Este entendimento, segundo o próprio Merton, foi o início da germinação de sua busca por Deus, de seu despertar espiritual.

De acordo com o estudioso mertoniano Richard Croghan, o mês de Junho de 1938 foi marcado por um acontecimento marcante na vida de Merton. Acompanhado de seu amigo e colega universitário Seymour Freedgood, Thomas Merton decidiu encontrar-se com o monge hindu Mahanambrata Brahmachari (1904-1999). "[...] Merton o descreve como 'um homenzinho tímido, muito feliz, mostrando todos os dentes com um sorriso enorme que se delineava em seu rosto moreno. No topo de sua cabeça jazia um turbante amarelo ornamentado com orações hindus escritas em vermelho por toda a parte. E calçando seus pés, com certeza: tênis." (MERTON, 1948 *apud* CROGHAN, 2021, p. 3, tradução nossa).[419] Ao contrário do que possa imaginar, o encontro de Merton com o sábio monge hindu não se dirigiu à um

[419] "[...] *a shy little man, very happy, with a huge smile, all teeth, in the midst of his brown face. And on the top of his head was a yellow turban with Hindu prayers written all over it in red. And, on his feet, sure enough: sneakers.*"

proselitismo religioso por parte do mestre indiano, pelo contrário, ele incentivou Thomas Merton à buscar *as suas próprias raízes espirituais*.

Em uma suas visitas à Universidade de Colúmbia, Brahmachari atraia um grande número de pessoas, em sua maioria jovens universitários, interessados na filosofia hindu e na sabedoria do oriental daquele mestre. Merton e seus amigos universitários procuravam estar sempre presentes durantes as visitas do renomado monge indiano. Numa destas ocasiões, "[...] Brahmachari deu Merton este conselho: 'Existem muitos belos livros místicos escritos pelos cristãos. Você deveria ler as Confissões de Santo Agostinho e *A Imitação de Cristo* [de Tomáz de Kempis]. Sim, você deve ler esses livros.' (MERTON, 1948 *apud* CROGHAN, 2021, p. 8, tradução nossa).[420] Em sua biografia, ao relembrar deste aconselhamento oriundo do renomado monge hindu, Merton explicita: "[...] era raro Brahmachari falar assim com tanta ênfase. E agora que volvo o olhar para aquele tempo, tenho a impressão de que provavelmente um dos motivos de Deus haver trazido Brahmachari lá da Índia para aqui foi para me declarar tal asseveração." (MERTON, 2018, p. 277).

Amparando-se no conselho do sábio monge hindu, Merton se dedicou a leitura destas obras, sentiu-se profundamente impactado por elas. Posteriormente, começou a interessar-se profundamente pela tradição católica, sobretudo, pelas ordens religiosas que enfatizavam "[...] a maravilhosa alegria do silêncio e da solidão" (MERTON, 2018, p. 443). Ao comentar a jornada espiritual de Merton, o estudioso mertoniano Sibélius Cefas Pereira salienta que:

> [...] depois de uma busca intensa, consumada na inadiável conversão, [Merton] ingressou na Igreja Católica em 1938. Três anos depois, em 1941, entrou para a comunidade monástica da Abadia Getsêmani, em Kentuck, EUA, mosteiro trapista da Ordem Cirterciense da Estrita Observância (OCSO). Imortalizou essa fase e experiencia de sua vida, revelando o grande escritor que se tornaria, em sua conhecida autobiografia A montanha dos sete patamares, publicada 1948 e reconhecida como um clássico da literatura cristã. (PEREIRA, 2014, p. 21-22).

Após refletir bastante sobre sua decisão, baseada fortemente nos anseios de sua alma, Thomas Merton decide ingressar na ordem trapista. Em sua autobiografia, o renomado monge descreve o seu sentimento de segurança e paz com esta escolha. Merton tinha a convicção de que, sua escolha pela vida religiosa estava alicerçada num designo de Deus, e o que se abria diante dele era "[...] uma estrada bem reta, clara e amena." (MERTON, 2018, p. 514). Merton estava decidido e gozava de paz de espírito, ao chegar finalmente na Abadia de Getsêmani –

---

[420] "[...] *There are many beautiful mystical books written by the Christians. You should read St. Augustine's Confessions, and The Imitation of Christ [...] Yes, you must read those books"*

desta vez para ficar permanentemente e não somente num período de retiro espiritual, como outrora (MERTON, 2018, p. 150-151) – seu coração estava transbordante de uma alegria incomparável. Ao referir-se ao ingresso na ordem trapista, Merton enfatiza *o doce sabor da liberdade*, sentimento que nomeia tanto a sua experiência como o título do quarto capítulo *d'A montanha dos sete patamares*.

Merton (2018) ao referir-se à sua experiência na Abadia de Getsêmani, a compara à uma escola, um lugar sapiencial cujo saber se encontra amparado na alegria e no amor, frutos da liberdade conquistada na entrega total a Deus. Segundo o monge trapista:

> O que temos que aprender é o amor. Tratamento e aprendizado são a mesma coisa, porque bem no âmago de nossa essência somos constituídos à semelhança de Deus para nossa liberdade, e o exercício dessa liberdade nada mais é do que o exercício do amor desinteressado — o amor a Deus por Sua própria causa, por Ele ser Deus. (MERTON, 2018, p. 523).

Neste trecho pode-se analisar dois elementos presente em toda a obra mertoniana, *a ênfase no amor* a Deus e ao próximo e a necessidade do cultivo da liberdade espiritual. A liberdade espiritual é o fruto do amor desinteressado por Deus que se manifesta por toda a criação e por todas as pessoas. É em outras palavras, por intermédio do amor genuíno, que a pessoa se sente motivada à empreender a *contínua procura por Deus*, o que a leva também a uma conscientização da pluralidade da experiência de Deus. Thomas Merton foi um autor prolífico, escreveu em torno de sessenta livros, os quais faziam menção ao exercício da contemplação, à solidão (como meio de aprimoramento espiritual), ao amor a Deus e ao próximo, à necessidade do diálogo da paz e à sabedoria do silêncio. Entretanto, sobre este último, cabe destacar que, Merton não se referia a um silêncio negativo mas a um silêncio sapiencial. O silêncio sapiencial *é o silêncio do eu, que possibilita a pessoa escutar a voz de Deus em seu coração*. Devido a sua orientação mística[421], de *buscador de Deus*, Merton acabou se abrindo para o diálogo inter-religioso, que mais tarde o "[...] levaria ao Oriente[422]"

[421] Segundo o ponto de vista de Pereira (2018), "[...] para ler Merton, um autêntico místico do século XX, é preciso se colocar sensivelmente diante das difíceis relações entre linguagem e experiência religiosa." (PEREIRA, 2018, p. 39). A este respeito, o nosso autor pretende aludir à peculiaridade da linguagem mística, que em grande parte das vezes se exprime por um balbuciar, praticamente incognoscível e permeado por paradoxos. Daí expressões apofáticas como: penetrar a *treva luminosa* que oculta o Deus invisível (PSEUDO-DIONÍSIO, 2005, p. 15-18); [...] Deus é nada e é tudo. A revelação como ocultamento. O êxtase da noite escura. O gozo como sofrimento. A linguagem, em última instância, se encaminha para o silêncio. Nessa fronteira pode-se lembrar o clássico *A nuvem do não saber*, bem como místicos bem reconhecidos pela tradição cristã, como Gregório de Nissa, Mestre Eckhart e Angelus Silesius, São João da Cruz, Santa Tereza de Ávila e mais outros extraordinários. (PEREIRA, 2014, p. 41).

[422] Thomas Merton foi uma grande estudioso das tradições do Extremo Oriente, sobretudo do taoísmo, confucionismo e zen budismo. Dentre as obras mertonianas que abarcam estas tradições, destacamos as seguintes: *Místicos e mestres zen*, *Zen e as aves de rapina*, *A via de Chuang Tzu* e, *O diário da Ásia*. No final do

(PEREIRA, 2014, p. 34) e também a estabelecer contato com líderes religiosos de tradições distintas como: o judaísmo, o zen-budismo, o taoísmo, dentre outras. A respeito do diálogo inter-religioso empreendido por Thomas Merton, vale destacar a coleção *Fons Vitae Thomas Merton*, dedicada a exposição do *encontro* do monge trapista com outras tradições religiosas/espirituais. Dentre as obras que contemplam esta coleção – e que, de alguma maneira se conectam com esta pesquisa – sublinhamos as seguintes: *Merton and judaism* (*Merton e o judaísmo*); *Merton and buddhism (Merton e o budismo)* e, *Merton and Tao* (*Merton e o Tao*).

Na década de 1950, Merton não poupou esforços para romper as barreiras do encontro com o outro, mantendo contato por meio de cartas, com vários intelectuais da época, dentre eles destacamos o psicanalista Erich Fromm. Algumas destas cartas trocadas entre Merton e Fromm, estão presentes no livro *The Hidden Ground of Love* (*O terreno oculto do amor*), organizado e editado por William Shannon. A referida obra, também apresenta correspondências com inúmeras figuras acadêmicas e religiosas, dentre elas vale citar: o rabino Abraham Heschel, o erudito do zen budismo D. T. Suzuki, o monge zen vietnamita Thich Nhat Hanh, o teólogo protestante Paul Tillich, o arcebispo brasileiro Dom Hélder Camara e a monja dominicana Ir. Maria Emmanuel de Souza e Silva (SHANNON, 1986, p. 657-658), que além de amiga de Merton foi a principal tradutora das obras do monge trapista para o idioma português.

Como expõe Sibélius Cefas Pereira (2014), Thomas Merton iniciou um contato amistoso com Erich Fromm (que pode ser verificado nas cartas trocadas por ambos) no ano de 1954. O contato iniciado por Merton gerou uma amizade genuína com Fromm, que durou até a morte do monge trapista, em 1968. Uma questão que merece ser pontuada sobre o vínculo estabelecido entre o monge trapista e o psicanalista humanista, diz respeito ao interesse mútuo em ler a obra um do outro. Assim, na troca de correspondências[423] (cartas) entre ambos, ocorria também um compartilhamento das experiências obtidas a partir da leitura dessas obras.

---

ano de 1968, entre os meses de Outubro e Dezembro, Merton teve permissão para viajar ao Oriente, período em que participou de um Encontro Ecumênico da Ásia, realizado em Bangkok, Tailândia. Conforme nos esclarece Dom Bernardo Bonowitz, Merton estava radiante com as experiências obtidas nestes meses. "[...] O monge [Merton] ficou totalmente estupefato com a beleza interior das imagens de Buda que visitou em Polonnaruwa, no Sri Lanka. No dia 10 de dezembro, após ministrar sua conferência no congresso, retirou-se para seu quarto para tomar um banho e descansar. Várias horas depois, foi encontrado morto em seu quarto, aparentemente eletrocutado por um ventilador com a fiação defeituosa." (BONOWITZ, 2015, p. 1).

[423] Infelizmente, como nos expõe Funk (1999), após a morte de Erich Fromm, todas as cartas/correspondências trocadas/correspondidas com outras pessoas foram incineradas. Este pedido, assinalado no testamento do psicanalista alemão, acaba por dificultar a análise sobre a relação de amizade entre Fromm e Merton. Ademais, em razão da destruição das correspondências supracitadas, não tivemos acesso às cartas enviadas por Fromm, fato que inviabiliza a observância das colocações do psicanalista frente as cartas enviadas por Merton. No último subtópico deste capítulo, nos ocuparemos de outros aspectos tratados nestas correspondências. Vale destacar que, a última carta trocada entre Merton e Fromm, publicada em *The hidden ground of love* é datada em treze de outubro de 1966, dois anos antes da morte de Merton. Nesta última carta, Merton fala sobre sua vida no eremitério, algo que sempre quis e da alegria de viver em meio ao bosque, rodeado pela natureza. Ele ainda diz

Na primeira carta enviado a Erich Fromm, datada de dois de outubro de 1954, Merton inicia a sua escrita dizendo sobre a leitura da obra frommiana *Psicanálise e religião*, destacando o seu interesse em ler outras obras do analista alemão. Merton pontua que, por intermédio dos escritos de Karen Horney (psicanalista influenciada pela psicanálise humanista de Fromm), ele reavaliou o seu "[...] julgamento prematuro da psicanálise." (SHANNON, 1986, p. 309, tradução nossa).[424] O monge trapista complementa dizendo que, ao seu ver, há pontos fundamentais de convergência entre a psicanálise humanista e a tradição cristã. Merton pontua que, a:

> [...] cristandade é fundamentalmente humanista, no sentido de que sua principal tarefa é capacitar o homem a atingir seu destino, de encontrar a si mesmo, de ser ele mesmo: de se tornar a pessoa que ele foi feito para ser. O homem deve ser o ajudante de Deus na obra de criar a si mesmo. (MERTON; SHANNON, 1986, p. 309, tradução nossa).[425]

Este fragmento da carta enviada a Erich Fromm, salienta uma das características mais marcantes de Thomas Merton, a sua capacidade de dialogar sabiamente na senda da diversidade, respeitando e valorizando a alteridade. Merton sublinha a leitura da obra frommiana que designa duas vertentes divergentes de expressão religiosa: *religião autoritária* e *religião humanista*. O monge trapista tece um comentário muito rico, fazendo menção da tradição cristã como uma religião que preza pelo desenvolvimento do ser humano, frisando a importância do indivíduo se tornar um ajudante de Deus em seu próprio processo de amadurecimento, de humanização. Noutros termos, este processo designa a capacidade de ser o que ele é potencialmente: um ente imbuído do equilíbrio interior (entre a razão e o amor), *que não vive somente para si mesmo, mas é receptivo ao mundo* e por estar aberto, se torna capaz de alcançar a harmonia com o Todo.

Posteriormente, na década de 1960, o mundo vivia num período de uma eminente hecatombe nuclear advinda do desentendimento político entre as maiores potências mundiais da época: a Rússia e os Estados Unidos. Tendo em vista a urgência de um manifesto em prol da paz e da instauração de uma *Sociedade sadia* (tradução literal da obra frommiana *Sane Society*, que no Brasil foi traduzida como *Psicanálise da sociedade contemporânea*), Thomas Merton e Erich Fromm se uniram com outros estudiosos e intelectuais da época, e deste esforço

---

que enviou ao endereço de Fromm, dois novos livros de sua autoria *A via de Chuang Tzu* (1966) e *Reflexões de um espectador culpado* (1966).

424 "[...] *premature judgment of psychoanalysis."*

425 "[...] *Christianity is fundamentally humanistic, in the sense that its chief task is to enable man to achieve his destiny, to find himself: to be the person he is made to become. Man is supposed to be God´s helper in the work of creating himself."*

conjunto publicaram a coletânea intitulada *Ofensiva de Paz.* Esta obra visava sobretudo despertar os *homens do poder,* aqueles que poderiam com o simples toque de um botão extirpar toda a vida da face da terra. Mas a mensagem não era destina somente a eles, mas a todas as pessoas; era sobretudo voltado ao *problema moral e espiritual*, pois é dele que procede toda sorte de alternativas, tanto a favor da vida quando da destrutividade. A fim de afirmar a gravidade do problema, Merton sublinha a extrema necessidade de investigarmos e conhecermos "[...] as forças secretas que se levantam em nós e ditam decisões fatais. Devemos aprender a distinguir a voz livre da consciência dos impulsos irracionais do preconceito e do ódio." (MERTON, 1965, p. 11). Baseando neste premissa, todos os autores, cada qual a sua maneira, tratam da questão do sofrimento e da destruição oriunda de uma possível guerra nuclear. O grande temor instaurado na década de 1960 parece distante aos nossos olhos contemporâneos, mas será que realmente as grandes lideranças políticas mundiais de nossos dias são movidas por esta preocupação com a vida do planeta? Como se pode notar, a destrutividade humana não abrandou desde aqueles tempos, alguns *chefes de estado* ainda continuam, infelizmente, com a mesma sede de poder e de domínio. Por esta razão, o diálogo da paz, tão valorizado por Merton e por Fromm, é atemporal.

A partir de sua experiência no mosteiro trapista, Merton nos convoca à *sairmos da ilha que criamos para nós mesmos*, um movimento que só pode ser realizado quando imbuído de amor genuíno. Como se pôde visualizar nesta breve introdução da vida de Merton, o monge trapista valorizava os encontros da vida; ele era um buscador de Deus e via a contemplação como o exercício espiritual que possibilita escutar a voz baixinha de Deus, a voz divina que ressoa no coração daquele que tem fé e amor. Nestas pessoas, se encontra a abertura para o mundo, elas buscam a experiência de Deus, e ao mesmo tempo, nunca se esquecem que é a partir do encontro com o outro que podemos expressar o nosso mais verdadeiro amor.

Daí flui a essência do amor fraterno presente no ensinamento do Cristo: "[...] Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Mt 22, 39), pois é este amor que possibilita a ruptura da prisão que construímos ao nosso redor. "[...] O dom do amor é o dom do poder e da capacidade de amar, e, por conseguinte, dar o amor plenamente é também recebê-lo. Assim, só um amor que é repartido pode ser conservado, e ele só pode ser perfeitamente dado quando é também recebido." (MERTON, 2021, p. 24). Em síntese, o amor é uma força poderosa de libertação que nunca se desgasta ao ser difundido, pois ele brota de uma Fonte autorrenovadora, cujas águas tem o poder de conceder uma vida em abundância. Somente pelo amor, o indivíduo pode evadir de sua *ilha interior*, pois o amor em sua essência é liberdade, não pode ser restringido. Na visão de Merton (2021), a pessoa que é guiada pelo amor genuíno, não age segundo os pressupostos

do *homem velho;* o amor verdadeiro é aquele que rompe as barreiras religiosas, é a força que nos convoca a ir pacificamente na direção do outro. O amor quando amadurecido, instaura uma nova consciência na pessoa, consciência de que ela não pode viver isolada em si mesma.

Em meados da década de 1960, antes de sua fatídica viagem para a Ásia, Thomas Merton consegue realizar o seu sonho de viver como eremita, desejo as vezes dito de modo latente em vários de seus escritos. Como nos pontua Faustino Teixeira:

> Tendo gestado por muito tempo o sonho de ser eremita, Merton consegue, finalmente, em julho de 1965, a licença que buscava para dedicar-se inteiramente à vida de oração. Deixa o encargo com os noviços para viver essa nova experiência. Quebrando uma tradição vigente na ordem trapista, Merton passa a viver numa construção no bosque, a cerca de 1,5 km do prédio central do mosteiro. (TEIXEIRA, 2019, p. 200).

O fragmento revela a conquista de viver na *liberdade da solidão*. No pequeno eremitério construído junto ao bosque, Merton se regozijava com a alegria e com a paz daquele lugar; não que ele já não estivesse em paz, mas aquele isolamento era algo que proporcionava um tipo diferente de quietude espiritual: *a paz do silêncio e da solitude*. Na cosmovisão do monge trapista, esse isolamento em meio à natureza era algo maravilhoso, um contexto que lhe propiciou um renovo espiritual e consequentemente, reverberou em sua interioridade. Na última carta enviada à Erich Fromm, Merton comenta sobre os benefícios de sua nova morada em meio à natureza. Merton salientou ao psicanalista alemão que, viver no eremitério era o "[...] ambiente ideal para mim, no meio da floresta, [experienciava] muito silêncio e liberdade interior." (MERTON; SHANNON, 1986, p. 324, tradução nossa).[426] É interessante notar uma postura similar com outros mestres espirituais contemplados nesta pesquisa, como é o caso de Baal Shem Tov, Sidarta Gautama, o Buda Shakyamuni e alguns mestres zen como Kyogen[427].

Os referidos mestres, incluindo o próprio Thomas Merton, valorizam o silêncio, a *solitude* e o contato com a natureza como meios que favorecem o aprimoramento espiritual. Em seu livro *Direção espiritual e meditação,* Merton explicita a necessidade do recolhimento para a prática meditativa. Nos termos do monge trapista: "[...] para meditar, tenho de afastar meu pensamento de tudo que me impeça de estar atento a Deus presente em meu coração." (MERTON, 2022b, p. 82). Todavia, o monge trapista adverte que a *solitude* enquanto isolamento voluntário não deve desencadear uma fuga existencial do mundo que nos cerca. Ao contrário, o autoisolamento, condição indispensável para a prática meditativa e contemplativa,

---

426 "[...] *it is the ideal milieu for me, out in the woods, plenty of silence and inner freedom*."

427 A *solitude* de Kyogen em seu eremitério e a sua experiência de despertar espiritual (*satori*) foram analisadas na primeira parte deste capítulo. A estorieta zen budista que retrata a sua *meditação em isolamento* é nomeada *O som do calhau, o som do bambu* (DESHIMARU, 1995a, p. 17-18).

prepara a pessoa para o encontro com o outro. Primeiramente é preciso encontrar-se consigo mesmo, isto é, penetrar o âmago do próprio ser a fim de achar o *verdadeiro eu*, que muitas das vezes está ocultado do próprio sujeito. Encontrar o *verdadeiro eu*, o *true self*, é um atividade que preconiza liberdade interior, somente assim, a pessoa pode dizer como Merton, que está vivendo plenamente. Ao referir-se a sua vida no eremitério, Merton escreve nas últimas linhas da derradeira carta destinada à Fromm: "[...] realmente me sinto muito mais humano e natural sozinho do que quando estava preso nas rotinas de uma instituição. Aqui não tenho que desempenhar nenhum papel, e isso é muito agradável. Eu apenas vivo." (MERTON, SHANNON, 1986, p. 324, tradução nossa).[428] *Apenas viver* ao contrário do que parece, não significa viver alienadamente ou de modo displicente, é antes de tudo, uma existência plena imbuída de liberdade para Ser. Por esta razão, ao escrever para Fromm, Merton quis compartilhar a alegria de sua conquista: viver no eremitério era o sonho realizado, era a aquisição de um espaço em meio à natureza, local de encontro com sua interioridade e com o Deus que nela habita.

No final da década de 1960, Thomas Merton foi agraciado com a liberação da Ordem Trapista para viajar para a Ásia, algo que o renomado monge almejara a anos. A celebrada viagem se inicia em 15 de outubro de 1968. Nesta data, Merton decolou do aeroporto de São Francisco, EUA, em direção à Ásia, a fim de conhecer em *primeira mão* a vivência monacal budista. A viagem durou dois meses, e deu origem a conhecida obra mertoniana *O diário da Ásia*, na qual o monge trapista assinalou várias percepções sobre sua estádia no Extremo Oriente. Infelizmente, esta mesma viagem que trouxe tanta alegria para Merton, acabou resultando em sua despedida do plano terreno. Em tom poético, Murilo Nunes de Azevedo assinala em seu prefácio à obra mertoniana *Zen e as aves de rapina*, a trágica e inesperada morte de Merton. "[...] Tailândia. Bangkok. Dia 10 de Dezembro. 1968. 14 horas. Calor. Num quarto um homem liga o ventilador. Choque? Colapso? Um corpo cai junto com o ventilador. Lá fora, no rio, os barcos continuam a passar rumo ao Mercado." (AZEVEDO, 1972, p. XVI).

Em 10 de Dezembro de 1968, o mundo perdia a *voz silenciosa* de Thomas Merton, o místico cristão que valorizava o encontro com a alteridade. Ao finalizar a sua última palestra intitulada *Monaquismo e Marxismo*, ocorrida num mosteiro em Bangkok, Merton disse: "[...] E agora desaparecerei" (AZEVEDO, 1972, p. XXVI). O que se seguiu foi uma fatalidade, Merton foi encontrado morto em seu quarto, vítima de eletrocussão durante o banho. A causa dele dizer: *e agora desaparecei*, continua um mistério. Mas apesar deste fim inesperado, Merton

[428] "[...] *Really I feel much more human and natural on my own than when tied up in the routines of na institution. Here I don´t have to play any part at all, and that is very delightful. I just live."*

não desapareceu. Sua presença ainda irradia naqueles que tem contato com as suas obras. Parafraseando Erich Fromm em seu manuscrito *Memórias sobre D. T. Suzuki*: a presença de Thomas Merton ainda é viva pois vive através de seus escritos e de seu exemplo enquanto humilde buscador do encontro com os homens e com Deus.

Ao tratar do encontro com outro, Thomas Merton reforça a necessidade do impulso suave do amor desinteressado, pois somente este movimento sereno é capaz de adentrar o coração de outra pessoa e *lhe comunicar o incomunicável*. Sob este viés, em vista de tratar da importância de derrubarmos os *muros que construímos ao nosso redor,* o próximo subtópico se destinará à análise da necessidade da transformação interior, restruturação esta que, possibilita o indivíduo alcançar a plenitude existencial e espiritual. Por fim, o aclaramento destes elementos mertonianos, nos possibilitará visualizar a influência do monge trapista na cosmovisão de Erich Fromm.

4.3.1 Pessoa alguma é uma ilha, somos todos parte de um continente: o homem novo, o diálogo autêntico e o terreno sagrado do amor[429]

Em sua obra *Homem novo,* publicada originalmente em 1961, Thomas Merton pontua primordialmente a noção sobre o embate entre vida e morte, travado em nosso interior. Desde o seu nascimento, o indivíduo já se encontra num processo de vida e morte, simultaneamente. Quando atinge a percepção de sua singularidade e da distinção entre o Eu e o Tu, a pessoa começa a se preocupar com a sua existência, principalmente com a sua própria finitude. O sujeito através da socialização, aprende o que deve fazer para sobreviver, mas aprender a *viver* é algo de demanda um outro tipo de aprendizado. Diante da existência, o indivíduo dotado de racionalidade goza tanto dos benefícios quantos das mazelas oriundas da razão; a vida "[...] torna-se uma interrogação semelhante a um *koan* do zen." (MERTON, 1966, p. 9).

Mas se a existência se constitui em um enigma, o qual deve ser respondido por cada um de nós, deve-se partir do pressuposto daquilo que está para além da sobrevivência, ou seja, "[...] a vida como um dom de Deus" (MERTON, 1966, p. 10). Encontrar o sentido da vida, é antes de tudo, compreender que viver não é simplesmente atender as necessidades corpóreas (sede,

[429] Convém aclarar que, a expressão intitulada *terreno sagrado do amor* não foi utilizada por Thomas Merton, ela é advinda de nossa pesquisa e embasada na cosmovisão mertoniana. Além disso, como se pode notar, o título do livro mertoniano *The hidden ground of love* (O terreno oculto do amor), editado por William Shannon, serviu como inspiração para a elaboração da referida expressão. Em termos sucintos, o *terreno sagrado do amor* está associado ao encontro fundamentado na caridade, virtude teologal que conduz ao amor a Deus e ao próximo (MERTON, 2021, p. 155). O encontro com o outro, neste contexto, adquire uma dimensão profunda, que *toca o coração e a mente* de ambos os envolvidos, produzindo *insights* e novas percepções sobre a vida.

fome, sono, dentre outros). Viver de modo a atender somente às carências biológicas e os desígnios carnais, não é viver em plenitude, *é somente ausência da morte*. As pessoas que vivem dessa forma, desprovidas de um sentido existencial e espiritual, "[...] não vivem, vegetam." (MERTON, 1966, p. 12). Para viver de modo saudável integralmente, a pessoa necessita aprofundar a sua percepção no processo da própria existência. Ela deve tratar do seu *koan* pessoal de modo que, fomente em sua interioridade, um questionamento primordial: "O que é a vida?" (MERTON, 1966, p. 12). *Viver* no sentido aqui empregado, nada tem a ver com a subsistência do corpo, vigor físico ou saúde em termos fisiológicos. Conforme nos elucida Thomas Merton, para viver de modo pleno, o indivíduo precisa transcender a noção básica de sobrevivência humana. Para viver em plenitude, a pessoa deve prioritariamente:

> [...] dirigir seus atos, por meio de opções livres, realizadas à luz do seu próprio pensamento. Essas decisões, além do mais, devem tender ao seu desenvolvimento intelectual, moral e espiritual. Devem ter por finalidade torná-lo mais consciente de suas capacidades de conhecimento e de livre atuação. *Devem expandir e alargar seu poder de amar os outros e dedicar-se ao bem deles; pois é precisamente nisso que o homem encontra a sua própria plenitude.* Em uma palavra, para viver tem o homem de tornar-se inteiramente vivo. Tem de estar cheio de vida, em seu corpo, seus sentidos, sua mente, sua vontade. (MERTON, 1966, p. 12, grifo nosso).

Na visão do monge trapista, a fim de alcançar uma existência plena, o indivíduo deve priorizar a instauração de uma mudança em sua interioridade, mudança esta que lhe permitirá ver as coisas que o rodeiam em profundidade. E *só podemos ver as coisas realmente importantes quando desaceleramos*; quando abdicamos da vida turbulenta e nos rendemos a lucidez proveniente da serenidade (MERTON, 1966, p. 13). Neste sentido, o desenvolvimento integral só ocorre genuinamente quando a pessoa deixa de ser autocentrada, quando ela se volta para o outro em uma postura de autêntica receptividade. A evasão da postura egocêntrica por sua vez, torna o sujeito apto para cultivar as "[...] suas potencialidades espirituais mais profundas" (MERTON, 1966, p. 13), culminando numa nova percepção da realidade exterior. Este processo possibilita a pessoa encontrar "[...] o verdadeiro sentido de sua existência" (MERTON, 1966, p. 13), e este verdadeiro sentido existencial é atingido mediante a experimentação "[...] da plenitude da inteligência, liberdade e espiritualidade" (MERTON, 1966, p. 13). Enfim, para estar genuinamente viva, *a pessoa não deve viver só para si mesma*, a alegria da vida só é realmente festejada em união de amor com os homens e com Deus.

Diante destas considerações iniciais Merton (1966), salienta que, o genuíno sentido da vida, não pode ser encontrado em isolamento. Segundo o monge trapista, a significação existencial se encontra arraigada à busca transcendental e daí deriva *o caminho místico do*

desvelamento de Deus. Para encontrar o sentido último da nossa existência, "[...] temos de encontrar, não o sentido que esperamos e sim o sentido que nos é revelado por Deus. O sentido que vem da treva transcendente do Seu mistério e do nosso. Não conhecemos a Deus e não conhecemos a nós próprios." (MERTON, 1966, p. 14). A guisa deste comentário, *o sentido último da vida* não é algo passível de ser descoberto mediante a nossa limitação humana, é algo dado, é algo revelado, mas só é revelado aos que buscam verdadeiramente. E não há como realizar esta busca pela revelação do sentido existencial derradeiro sem que nos conscientizemos de que a vida é um dom divino, "[...] é luz que surge quando Deus a faz sair das trevas." (MERTON, 1966, p. 15).

Segundo Merton (1966), a conscientização do sentido existencial e do desvelamento do Deus oculto, só é viável quando o homem goza de liberdade de espiritual, ou seja, quando não se encontra preso à "[...] uma vida egocêntrica, fatalmente condenada à morte, e sim vida que transcende limitações e necessidades individuais e subsiste fora do ser individual, pois mergulha no Absoluto – em Cristo, em Deus." (MERTON, 1966, p. 15-16). Quando a pessoa consegue se desvencilhar destas paixões, destas verdadeiras prisões espirituais, ela alcança um estado interno de serenidade "[...] onde tudo é liberdade porque tudo é ação inativa, [estado espiritual] que os chineses denominam *wu-wei* e o Novo Testamento 'a liberdade dos filhos de Deus'." (MERTON, 1972, p. 13). Só pode haver o encontro do sentido último da vida num contexto que haja a plena liberdade e o fluir do amor; é por intermédio do amor altruísta, desinteressado, que nos aproximamos de nosso *eu verdadeiro* e da nossa missão singular neste mundo.

As paixões e os apegos são obstáculos espirituais que infligem um distanciamento cada vez mais do encontro consigo mesmo, com o próximo e com o Deus invisível, Aquele que não conhecemos mas que vem ao nosso encontro. É através da luz proveniente d'Ele que conseguimos ver aquilo que nos era impossível ver, os olhos físicos só enxergam as coisas deste mundo, Deus possibilita ao homem ver as coisas invisíveis. O amor "[...] é o dom do poder e da capacidade de amar" (MERTON, 2021, p. 24), através dele o humano se torna capaz de se libertar do sofrimento oriundo do desemparo existencial; "[...] a verdadeira felicidade encontra-se no amor generoso, no amor que aumenta à medida que é repartido." (MERTON, 2021, p. 23).

Por esta razão, *viver plenamente*, só é possível quando há libertação do autocentramento, ou seja, a verdadeira vida é "[...] liberdade que transcende o eu e subsiste 'no outro', pelo amor. É algo que se recebe inteiramente de Deus." (MERTON, 1966, p. 17). E só pode receber, aquele que é capaz de dar, dar a si mesmo por inteiro a Deus, processo que preconiza um abandonar-

se ao Grande Mistério do cosmos, sem nunca desejar possui-lo, porque o desejo é uma forma de aprisionamento. E o Espírito é livre e sopra onde quer, "[...] Ele é como o vento que sopra onde lhe apraz. Quem o ama, deve amá-lo assim, vindo não se sabe donde e indo não se sabe para onde." (MERTON, 2021, p. 207). Todavia, para *verdadeiramente viver* neste estado de plenitude existencial, dotado de sentido e imbuído de amor, a pessoa precisa passar por um processo de transformação interna (MERTON, 1966, p. 129), uma metanoia que possibilita o contínuo nascimento de Cristo no coração humano (MERTON, 2021, p. 137). E mediante este sagrado nascimento perpétuo, a mente e o coração do homem se tornam serenos, repletos de amor e de compaixão, a sua visão de mundo se alarga além das fronteiras religiosas; essa é a mística do nascimento do Cristo Místico na interioridade do humano, e é essa mística que proporciona o atingimento do *homem novo*, da nova criatura que não vive só para si mesmo, mas deixa Cristo fazer morada em seu coração. Da fluição desta nova vida, que a pessoa se torna apta para ir ao encontro do outro destituído de julgamentos moralistas (MERTON, 2021, p. 95), os quais impedem a saudável convergência de singularidades.

Neste sentido, para viver plenamente é preciso *morrer para o mundo*, abrir mão da avidez e da ingratidão, se tornar pobre e vazio, a fim de viver uma nova vida. Esta abertura espiritual é o caminho místico cristão de *nascer novamente*, é noutras palavras, o nascer do Cristo místico dentro de nós (MERTON, 1966, p. 129-131). Ao tratar dessa transformação interior, o monge trapista sublinha a figura do místico, o indivíduo que possuem a sede do mistério Divino, aquele que "[...] mergulha na infinidade dinâmica da realidade" (MERTON, 1966, p. 18). Segundo o nosso autor, através da experiência mística, o místico:

> [...] não só vê e toca o que é real mas, além da superfície de tudo que é atual, alcança a comunhão com a liberdade, fonte de toda realidade. Essa realidade, essa liberdade, não é um conceito, uma coisa, não é um objeto, nem mesmo um objeto de conhecimento. É o Deus vivo, o Santo, Aquele ao qual ousamos aplicar um Nome unicamente porque Ele próprio revelou-nos um Nome, mas que está situado para além de todos os Nomes como supera todo Ser, todo conhecimento, todo amor. É Ele o infinitamente "Outro", o Transcendente, do qual não temos nem podemos ter nenhuma ideia unívoca. (MERTON, 1966, p. 18).

A designação *Aquele que está para além de todos os Nomes,* remete à noção apofática do mistério Divino, do Deus oculto que é invisível e cujas palavras não são capazes de nomear, cuja essência escapa à limitada compreensão humana. O monge trapista, neste trecho ressalta a dimensão transcendente do mistério, cujo descobrimento está associado à experiencia mística de união da alma humana com Deus. Entretanto, este descobrimento do Deus oculto e Desconhecido, só pode ocorrer quando a pessoa encontra o seu *verdadeiro ser* por intermédio

do Cristo Jesus. Noutros termos, é por intermédio do Cristo, que acessamos a "[...] a treva luminosa do Deus infinito" (MERTON, 1966, p. 19) que habita no centro do nosso ser. Dessa forma, a fim de encontrar a essência do seu ser e, consequentemente, vivenciar o nascimento de Cristo em sua interioridade, o indivíduo deve *morrer para o mundo para viver em plenitude*. Dentre as práticas espirituais que auxiliam nesta metanoia, Thomas Merton destaca a contemplação.

Ao relembrar a obra *A nuvem do não-saber*, Merton explicita que, a prática contemplativa demanda serenidade e humildade, "[...] não é simplesmente uma maneira de oração, uma forma de devoção: é um *modo de vida*." (MERTON, 2006, p. 160, grifo do autor). A pessoa contemplativa é aquela que se entrega totalmente à Deus, que Dele *nada deseja receber*; pois o desejo é um grande obstáculo para ter com Ele; o contemplativo deve esquecer de si mesmo – de seu pequeno eu – para *lembrar* daquilo que é mais importante: a necessidade do esquecimento de todas as coisas. Paradoxalmente, é através desse ato de esquecer de si que a pessoa se encontra no seio de Deus, por isto, a contemplação é a vida no mistério d'Aquele que é Oculto mas que se revela no íntimo de nosso coração. Esta revelação, porém, só acontece quando nos morremos para as paixões e apegos materiais que nos aprisionam.

Neste viés, a experiência de contemplação é:

> [...] a experiência da vida e da presença de Deus em nós, não como objeto mas como a fonte transcendente de nossa própria subjetividade. A contemplação é um mistério no qual Deus se revela a nós como o próprio centro de nosso ser mais íntimo, *intimior intimo meo*, na expressão de Santo Agostinho. Quando, num relance, tomamos consciência de Sua presença em nós, nosso próprio ser desaparece n'Ele e atravessamos misticamente o Mar Vermelho de separação para nos perdermos (e assim encontrar nosso ser verdadeiro) n'Ele. (MERTON, 1966, p. 21).

A contemplação é a vida interior que nos convoca ao esquecimento de tudo a nossa volta, ao esquecimento de nós mesmos. Mas isto não significa fuga existencial ou indiferentismo para o com o próximo e para com o mundo; se assim fosse, de nada adiantaria. O genuíno encontro só ocorre quando se instaura o destronamento do *Monarca interior* (o ego) ou em termos mertonianos, quando a pessoa deixa de prestar culto aos seu *pequenino deus* (MERTON, 1966, p. 26). *No mergulho no Nada, encontramos o Tudo, quando esquecemos é aí que lembramos, quando nos tornamos pobres encontramos O Maior de Todos os Tesouros*. O descobrimento do verdadeiro ser, é o despertar de uma vida plena na treva luminosa do Deus infinito.

Uma vez desperto do sono da arrogância e do pretenso saber sobre Deus, o humano se torna capaz de viver genuinamente. A vida passa a ser "[...] vivida e experimentada em sua

inteireza, isto é, em todas as ramificações de sua atividade espiritual. Todas as capacidades da alma se desenvolvem no sentido da liberdade, do conhecimento e do amor." (MERTON, 1966, p. 21). A contemplação é a vida para a liberdade espiritual, nela o homem não se torna escravo ou servo de um Mestre Divino, "[...] a contemplação é aquela sabedoria que faz do homem um amigo de Deus" (MERTON, 1966, p. 20), e a amizade pressupõe um vínculo de igualdade, eis a maravilha do Evangelho propagado por Jesus Cristo. Em sua mensagem, Jesus focalizava-se na compaixão de Deus, referindo-se a Ele como *Abba* (papai em hebraico transliterado), o pai amoroso que vai de encontro ao filho perdido. Na parábola do Filho Pródigo, a figura paterna se alegra com o retorno do filho, pois o arrependimento (*teshuvá*) é o caminho de retorno para Deus e para si mesmo (MERTON, 2022b, p. 85).

Ainda tratando da parábola do filho pródigo, vale destacar o livro de Henri Nouwen[430], teólogo holandês e estudioso de Thomas Merton. Em sua obra intitulada *A volta do filho pródigo*, Nouwen (1997) nos brinda com uma bela reflexão da supracitada parábola proferida por Jesus de Nazaré, amparada pela análise da pintura homônima de Rembrandt (1606-1669). Ao referir ao seu primeiro contato com a pintura de Rembrandt, o teólogo holandês descreve que naquela ocasião a presença de Deus em seu interior não era tão nítida. "[...] Entretanto, a reação intensa ao abraço do pai e filho mostrou quão ansiosamente eu buscara aquele lugar secreto onde eu também pudesse me sentir tão amparado quanto o jovem do quadro." (NOUWEN, 1997, p. 24).

A figura do pai nos remete à duas perspectivas centrais: 1ª) a compaixão do pai que se alegra com o retorno do filho; assim como a alegria de Deus quando uma pessoa *retorna* [ao caminho dos justos] para Ele; quando me volto ao "[...] santuário bem dentro do meu próprio ser onde Deus escolheu fazer sua morada." (NOUWEN, 1997, p. 25). 2ª) A figura paterna, presente na parábola/pintura, também está associada à assunção desse lugar pelo próprio indivíduo, isto é, devemos amadurecer psicologicamente e espiritualmente, *devemos nos tornar o pai* (NOUWEN, 1997, p. 131-135), e para nos tornarmos este *pai* precisamos assumir um dos maiores atributos desse pai: a compaixão. A assunção desta posição paterna num espectro psicológico, significa romper com a infantilidade e assumir a responsabilidade diante da vida. Dito de outra maneira:

[430] Henri Jozef Machiel Nouwen (1932-1996), foi um teólogo e sacerdote católico fortemente influenciado pelos escritos de Thomas Merton. Dentre várias obras de Nouwen, destacamos dois livros cujo foco se direciona à reflexão do pensamento mertoniano, a saber: *Oração pela vida: o compromisso contemplativo de Thomas Merton* e *Encounters with Merton: spiritual reflections.*

> [...] não posso permanecer criança para sempre, não posso continuar usando meu pai como uma desculpa para a minha vida. Tenho que ousar estender minhas próprias mãos numa benção e receber meus filhos com toda compaixão, não importa o que eles sintam ou pensem ao meu respeito; uma vez que tornar-me o Pai misericordioso é o objetivo final da vida espiritual, como é demonstrado na parábola e também na pintura de Rembrandt. (NOUWEN, 1997, p. 135).

No trecho supracitado, Henri Nouwen destaca a necessidade da maturidade psíquica e espiritual. Não podemos *ficar presos* numa posição de filhos eternos, extremamente dependentes e infantilizados. Urge despertar o nosso *pai interior*, é preciso imitar os atos de Deus, através de seu exemplo de misericórdia e compaixão para com todos os seus filhos. Assumir o lugar do Pai eterno, é antes de tudo, deixar Deus fazer morada em seu mais profundo ser, é alimentar a chama divina que nos habita e que nos convida a ser como Ele é.

De acordo com Merton (1966), é por intermédio de Cristo que acessamos o Mistérios dos mistérios. Cristo "[...] é o caminho para um Pai inimaginável" (MERTON, 1966, p. 135). Através de Jesus, conseguimos penetrar as trevas escuras donde reside o Pai, o Deus oculto e invisível que se torna visível na imagem e semelhança[431] de Cristo (MERTON, 1966, p. 109). É o filho que nos apresenta – através de sua face – o *rosto* amoroso do Pai. Como Verbo encarnado da nova aliança, Jesus Cristo se torna o Caminho de acesso ao Deus invisível e oculto: "[...] Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim. Se me conheceis, também conhecereis meu Pai." (Jo 14, 6-7).

Em sua obra *Viver Buda, viver Cristo*, o monge zen budista Thich Nhat Hanh[432], amigo de Thomas Merton, evidencia a mensagem de amor, compreensão, coragem e aceitação disseminada por Jesus Cristo, o Filho de Deus. Por intermédio do filho, o Pai se tornou conhecido à nós. "[...] Com o Espírito Santo e o Reino de Deus presentes nele, Jesus tocou as pessoas de seu tempo. Falou com prostitutas e cobradores de impostos e teve a coragem de fazer

---

[431] De modo a aclarar a diferença entre imagem e semelhança com Deus, Merton se utiliza a analogia do retrato de uma pessoa. "[...] Uma fotografia pouco nítida de alguém é um retrato ou imagem de uma pessoa, mas está demasiadamente exposta ou duplamente exposta ou de qualquer modo defeituosa. Uma fotografia nítida é não somente um retrato de uma pessoa, mas também, uma *semelhança* da pessoa; dá dessa pessoa uma ideia exata." (MERTON, 1966, p. 52).

[432] O monge zen budista Thich Nhat Hanh (1926-2022), estabeleceu contato com Thomas Merton por meio de troca de correspondências, algumas destas cartas (enviadas por Merton) se encontram presentes na obra *The hidden groung of love* editada pelo padre William Shannon (1917-2012), biógrafo e Presidente Fundador da Sociedade Internacional Thomas Merton. Vale destacar que, no final do mês de Maio de 1966, Thich Nhat Hanh em companhia de John Heidbrink, visitou Thomas Merton na Abadia de Getsêmani (MERTON; SHANNON, 1986, p. 381). "[...] Merton escreveu sobre os laços estreitos que sentia com este monge vietnamita em um artigo intitulado "Nhat Hanh é meu irmão", publicado em Agosto de 1966." (SHANNON, 1986, p. 381, tradução nossa). "[...] *Merton wrote of the close ties he felt with this Vietnamese monk in an article called "Nhat Hanh Is My Brother", published in August 1966*."

tudo o que era necessário para curar sua sociedade." (HANH, 2023, p. 52). Jesus Cristo foi o abraço de Deus num mundo repleto de sofrimento, ele foi a expressão do amor e da compaixão num contexto de moralismo religioso que fazia acepção de pessoas. Segundo o nosso autor, Jesus desafiou a rigidez dos dogmas não com violência, mas com amor. Sua luta não era contra Roma, mas contra a *romanização interna*, que jazia em muitos corações de seus contemporâneos. Em seu contexto sócio-histórico e cultural, Jesus *convidava* as pessoas que ouviam as suas mensagens a fazerem parte do Reino de Deus, um reino que não pode ser destruído ou reivindicado por uma cultura opressora. As *moradas* de Deus não se referem exclusimente à um âmbito extraterreno, mas sobretudo, fazem referência à morada interior, o recinto da alma humana, o Templo de Deus que jaz em nossa alma.

Embasado nestas ponderações, Thomas Merton destaca a noção de que Deus só pode fazer morada quando Sua presença é desejada. Deus não pode habitar num coração que não deseja a Sua Presença, pois Ele preza pela liberdade de todos os homens, inclusive daqueles que preferem o exílio da morada sagrada. Retomando a noção de imagem e de semelhança divina, Merton (1966) enfatiza que alguns Padres da Igreja entendem que a *imagem* está presente em nossa natureza e que a *semelhança* é conferida pela graça de Deus. E complementa:

> Os santos Padres geralmente reconhecem que a imagem de Deus na alma é a "sede" da presença de Deus na alma – um trono que pode, infelizmente, permanecer vazio. Pois embora esteja Deus sempre presente, por seu poder, conhecimento e ser em todas as coisas, diz-se que está "ausente" dos seres espirituais nos quais sua presença não é, ao menos implicitamente, reconhecida ou desejada. Alguns Padres da Igreja realçam a ideia de que "a verdadeira imagem de Deus é o homem que pratica o bem. [...] Outros como São Gregório de Nissa que, nesse particular, influenciou São Bernardo, estão absortos pelo pensamento de que, no homem, a imagem divina é constituída especialmente pela sua liberdade. Resumindo todas essas ideias, a imagem de Deus é o ápice da conscientização espiritual no homem. (MERTON, 1966, p. 53).

Diante destas considerações, pode-se evidenciar um questionamento de suma importância: dada a noção de que a *Imago Dei* está enraizada na natureza humana, como uma potencialidade espiritual, há a possibilidade dessa imagem divina ser obstruída? De acordo com Merton (1966, p. 54), a resposta é sim. Uma vez que a imagem divina é visualizada na prática do bem, a qual só pode ser realizada genuinamente sob o princípio da liberdade (livre arbítrio), ela também pode ser ofuscada por maus hábitos de pensamentos e de ações. Para encontrar a imagem de Deus em seu interior, o sujeito deve voltar-se para si mesmo, conscientizar-se de sua situação existencial, de suas escolhas e ações, que reverberam não só em sua própria vida mas também na vida das pessoas que o rodeiam.

Para refletir a *Imago Dei*, faz-se necessário "[...] desentulhar o templo espiritual de todas aquelas maneiras de pensar que obstruem nossa visão interior" (MERTON, 1966, p. 54), só então abriremos "[...] caminho para uma comunhão existencial, ao mesmo tempo conosco e com Deus, na realidade espiritual verdadeira, subsistente, de nosso ser inviolável." (MERTON, 1966, p. 54). E este caminho de aprimoramento espiritual deve ser compreendido como um processo genuinamente místico, no qual o homem se transforma, *permanecendo essencialmente o mesmo*. De acordo com Merton (1966), neste processo o indivíduo é transmutado por intermédio do Espírito de Deus[433], que nele se faz presente. Através do Santo Espírito, alcançamos contato direto com o Cristo, que é o Caminho para o acesso ao Pai.

Todavia, para que este processo espiritual ocorra satisfatoriamente, a saber, a "[...] recuperação da imagem divina em nossa alma" (MERTON, 1966, p. 99), necessitamos nos tornarmos "[...] 'homens novos' em Cristo" (MERTON, 1966, p. 99) e para isto, devemos *morrer para o mundo*[434]. Esta ponderação é alicerçada na mensagem de Jesus Cristo no Evangelho de Mateus: "[...] Pois aquele que quiser salvar a sua vida, a perderá, mas o que perder sua vida por causa de mim, a encontrará. De fato, que aproveitará ao homem ganhar o mundo inteiro mas arruinar a sua vida? Ou que poderá o homem dar em troca de sua vida?" (Mt 16, 25-26). De modo não literal, a interpretação desta passagem, está fundamentada na necessidade de *entregar-se à Deus*, postura que se ampara no reconhecimento que o *apego* as coisas mundanas/materialistas conduz ao sofrimento. Este ensinamento voltado ao desapego material é recorrente em várias parábolas de Jesus de Nazaré, a saber: parábola do credor incompassivo (Mt 18, 23- 35), parábola do rico insensato (Lc 12, 13-21), parábola o rico e Lázaro (Lc 16, 19-30), dentre outras.

Neste sentido, como nos adverte Merton (2007, p. 49), o seguimento de Cristo exige uma ruptura com a *velha vida*. Para tornar-se um *homem novo*, o indivíduo precisa *viver Cristo*, seguir seus passos, renunciando aos obstáculos materiais que lhe impedem de alcançar o genuíno tesouro: uma vida plena amparada pelo desapego, cuja essência se encontra na virtude da caridade. Segundo Merton (1966), Cristo simboliza o Segundo Adão, Aquele que resgata o humano de seu próprio exílio (oriundo do pecado). Cristo é noutras palavras, o Caminho que

---

[433] Ao tratar das Três Pessoas da Santíssima Trindade, *que são distintas e ao mesmo tempo inseparavelmente Um*, Merton (1966) explicita que o Espírito Santo é o Sopro de Deus, que age como o vento, e por isto é livre, sopra aonde quer. É por intermédio do Santo Espírito, que Jesus Cristo "[...] se torna presente em nós, tanto a si mesmo quanto ao Pai. Assim, o Pai viverá e atuará em nós como vive e atua no Filho." (MERTON, 1966, p. 136).

[434] Sob o prisma do cristianismo, a ideia de *morrer para o mundo*, está associada à uma transformação interna, uma metanoia na qual a pessoa se volta ao cultivo das virtudes espirituais. Nesta mudança do coração como nos diz Merton (1966), o indivíduo não é mais dirigido pelo *pequeno eu*, pelo contrário, ele é guiado pela presença divina do Espírito Santo, que continuamente lhe inspira a seguir o caminho da Bem-aventurança.

conduz o exilado de volta ao convívio amoroso com Deus, é por intermédio do Filho que o homem consegue ter acesso ao Pai, e o Pai, por amar e ansiar este retorno, "[...] entregou o seu Filho único, para que todo que nele crê não pereça, mas tenha vida eterna." (Jo 3, 16). Sendo assim, Cristo se torna não só o doador de uma nova vida, mas um *Mediador Cósmico*. "[...] Alguém que reunisse em si a natureza de Deus e a natureza do homem, restabelecendo em si, da maneira mais perfeita, a comunhão entre Deus e o homem." (MERTON, 1966, p. 108).

De acordo com o monge trapista, mesmo antes da criação de Adão, Cristo já desempenhava o papel de Mediador Cósmico. Através dessa mediação, "[...] Deus se tornaria homem vindo habitar no meio de sua Criação" (MERTON, 1966, p. 109), promovendo uma ponte entre o abismo que separava os humanos do Criador. Em sua missão de restauração da união amorosa com o Pai, Jesus Cristo, é a face revelada do Deus invisível, é através da simplicidade do Cristo, que o homem se torna apto para encontrar o Deus manifesto e Oculto. A respeito da ocultação de Deus no mundo, nos diz Merton (1966):

> [...] Deus nos parece escondido, não só pela infinita distância que nos separa d'Ele, mas também, em razão da sua proximidade, Ele está mais perto de nós do que nós mesmos o estamos. Eis porque não o notamos. É-nos mais difícil vê-lo do que ver nossos próprios olhos. Podemos ver nossos olhos ao menos num espelho. Cristo, "a luz que ilumina todo homem vindo a este mundo", *é a luz que não vemos mas que nos permite ver*. "No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus... Por Ele foram feitas todas as coisas, e nada do que existe foi feito sem Ele. Estava n'Ele a vida e a vida era a luz dos homens. E a luz brilhou nas trevas e as trevas não a compreenderam." (JOÃO, 1, 1-5). (MERTON, 1966, p. 110, grifo nosso).

A encarnação do Verbo é sobretudo, uma atitude permeada no mais genuíno amor que brota da verdadeira necessidade do encontro de almas separadas. Cristo se torna a luz para um mundo de trevas, um lugar de escuridão que não consegue enxergar Deus. Devido à ações pecaminosas como o orgulho, o ódio, a avareza e a possessividade, o humano se torna um ente exilado não só de Deus, mas de si próprio e de seu semelhante. As ações desvirtuosas ocasionam uma escuridão interior que é propagada ao mundo, gerando assim um ciclo de obscuridade espiritual. Jesus Cristo é a luz que só brilha no coração que dele se aproxima para Dele ouvir palavras de sabedoria, assim como Maria, irmã de Marta, o fez. Viver uma vida nova, é viver em Cristo e viver em Cristo é continuamente preservar o azeite das lâmpadas, assim como as noivas prudentes à espera do noivo (Mt 25, 1-13). O azeite simboliza prudência, e isto significa cuidado com a vida espiritual, significa estar atento com o cultivo Daquilo que é mais importante: *preservar a luz que vem de Deus e que afasta a escuridão que habita em nós* (tendência para o mal/*yetser hará*) *e no mundo*.

Aquele que *vive em Cristo*, vive sob a luz divina e alcança "[...] uma transformação interior." (MERTON, 1966, p. 129). Esta metanoia proporciona à pessoa uma nova maneira de se relacionar com o mundo, maneira esta associada à um processo de *descentramento* existencial:

> [...] Quando falamos de 'vida em Cristo' conforme a palavra de São Paulo, 'Não sou mais eu que vivo, Cristo é que vive em mim" (Gálatas, 2, 20), não estamos falando de autoalienação, mas da descoberta de nós próprios em Cristo. Nessa descoberta, participamos espiritualmente do mistério de sua ressureição. E essa participação na morte e ressureição do Cristo é o próprio cerne da fé cristã e da mística cristã. (MERTON, 1966, p. 130).

Desta união da alma humana com o Cristo místico, *a vinha da qual todos são ramos*, não ocorre a perda da individualidade: *o sujeito não se perde na videira mística, ele se encontra em plena consciência de sua singularidade.* Como nos adverte Thomas Merton, esta união mística do homem com Deus (através de Cristo) é a base da experiência mística cristã. Para compreendermos satisfatoriamente o que é a *vida em Cristo*, devemos primeiramente entender o núcleo da experiência espiritual de união com Deus, sob o prisma mertoniano. Segundo o nosso autor:

> Na experiência mística, o espírito do homem está, de fato, consciente da realidade de Deus como sendo o "Outro", presente de modo imanente. Porém, quanto mais consciente se torna da presença Dele e do fato de ser Ele o "Outro", tanto mais o espírito do homem, também, se torna consciente da união e da "semelhança" que o une a Deus. Esse é o grande paradoxo sem o qual a experiência mística seria esquizofrenia, rompendo a personalidade do homem e destruindo-a em lugar de unifica-la, integrando-a e aperfeiçoando-a no mais alto grau. (MERTON, 1966, p. 130).

De modo contrário à noção freudiana sobre o *sentimento oceânico*[435], a qual sublinha que a essência deste *sentimento* está atrelada a um desejo *ilusório e imaturo* de alcançar a plenitude com o mundo (FREUD,1929/2011b, p. 7-8), na experiência mística não ocorre a fragmentação da personalidade, mas a sua integração. A experiência mística de união, advoga Thomas Merton, propicia a aquele que dela participa, o contato com o seu eu mais profundo, com a camada de sua interioridade obstruída pelo *pequeno eu*, o deusinho chamado ego. Como é admoestado pelos místicos cristãos como Mestre Eckhart e o Anônimo desconhecido de *A*

[435] No paradigma psicanalítico freudiano, o *sentimento oceânico* é entendido como uma espécie de "[...] cicatriz mítica deixada pelo cuidado de um ser que nos amparou, nos alimentou e nos protegeu, e com isto nos permitiu experimentar primitivamente uma experiência ilusória de plenitude." (TORRANO, 2021, p. 73). Ademais, este sentimento enquanto ilusório, é incapaz de fomentar a integralidade da personalidade, sendo sobretudo, amparado na ideia de dissolução (psíquica da personalidade) entre o sujeito e o mundo (RIVERA, 2021).

nuvem do não-saber, enquanto houver um eu que se oponha a Deus, não haverá um genuíno encontro entre a alma e a Fonte do Amor.

A fim de descobrir e acessar o seu *verdadeiro eu*, que é "[...] simplesmente o que realmente somos e nada mais" (MERTON, 2007, p. 18), o indivíduo necessita se desnudar de toda "[...] presunção, arrogância e preocupação consigo mesmo" (MERTON, 2007, p. 19); só assim ele estará pronto para ser moldado e transformado pelas mãos do Grande Oleiro. Isto significa que, "[...] tenho de aprender a 'deixar-me' para poder me encontrar ao me render ao amor de Deus." (MERTON, 2019, p. 30). Dito de outro modo:

> De acordo com a tradição mística cristã, enquanto se está envolvido pelas preocupações e desejos do *eu exterior* [pautado pelo egocentrismo], não se pode encontrar o próprio centro interior e lá conhecer Deus. [...] A liberdade para adentrar o santuário interior de nosso ser é negada àqueles que se detêm pela dependência de autoglorificação e satisfação dos sentidos, qualquer que seja seu móvel: busca de prazer, amor ao conforto, disposição à ira, autoafirmação, orgulho, vaidade e todo o resto. (MERTON, 2007, p. 24).

Diante do exposto, verifica-se uma atitude fundamental para o encontro com Deus, a saber, o desnudamento de si mesmo. Somente quando desnudo de suas paixões e de seu ego inflado, o indivíduo poderá se entregar genuinamente ao mistério da experiência de Deus, e por intermédio dela ser transmutado. Reiterando este posicionamento, Thomas Merton afirma que, na experiência mística cristã: "[...] eu permaneço a pessoa individual que eu sou. Contudo, mística e espiritualmente, o Cristo vive em mim desde o momento que a Ele estou unido, em sua morte e ressureição." (MERTON, 1966, p. 131). *Viver em Cristo* é em última análise, deixar transparecer a essência Crística que faz morada na alma daquele se uniu ao Verbo Encarnado. E este *Viver em Cristo* implica numa postura de disseminação dos valores ensinados pelo Filho do Homem, dentre eles o amor ao próximo, o segundo grande mandamento (Mt, 22, 39).

A pessoa que vive em Cristo se torna uma nova criatura, através de "[...] seu Espírito, o Espírito Santo" (MERTON, 1966, p. 132), ela é curada de sua cegueira espiritual, sendo capaz de abrir os "[...] olhos para as coisas de Deus." (MERTON, 1966, p. 132). O Espírito sopra onde quer, "[...] e a vida que o Espírito sopra em meu espírito é o próprio Cristo, presente misticamente em meu ser e em minha pessoa." (MERTON, 1966, p. 132). Imbuído por esta presença crística, o indivíduo começa a manifestar os frutos de sua transformação: ele começa a viver a plenitude da paz, pois a sua serenidade não está enraizada no turbilhão do mundo, mas no recanto pacífico que ele cultiva em sua interioridade. A pessoa que vive em Cristo, como nos pondera Merton (1966), não deseja andar sobre o vale da amargura e do ódio; a *pessoa nova* entende verdadeiramente o significado de amar, porque não se baseia em conceitos e em

argumentos, ela se pauta pela experiência do contínuo caminhar com Cristo. *Este caminhar não é a mera atividade do corpo, é a atividade sublime da alma, atividade esta que se desenvolve no terreno sagrado do amor.*

Só se pode evadir do autocentramento e ir em direção do outro com amor, a pessoa que deixa ser guiada pelo Espírito e preenchida por Ele. A pessoa que é guiada pela sopro do Espírito é aquela que alcançou a autêntica liberdade de dizer não aos vícios e as paixões humanas (MERTON, 1966, p. 138), ela não mais é governada pelo *eu exterior* (MERTON, 2007), seu agir é fundamentado pelo amor. Pois, "[...] é renunciando à nossa 'própria vontade' no sentido de uma vontade carnal, cega, iludida, que nos tornamos espiritualmente livres" (MERTON, 1966, p. 141) para agir em consonância com a virtude do amor. Através do amor conhecemos a Deus, "[...] por nosso amor para com os outros, tornamo-nos capazes de descobrir o Cristo neles próprios e de passar, através do Cristo, à Fonte, ao Princípio de toda a vida: o Pai presente e oculto nas profundezas do ser de cada qual." (MERTON, 1966, p. 146). Viver em Cristo é cultivar o amor, é dedicar à pratica do bem, "[...] pois é precisamente nisso que o homem encontra sua própria plenitude." (MERTON, 1966, p. 12). A vida em Cristo é antes de tudo, resplandecer a luz do Verbo Encarnado, é imitá-lo, *é ser um outro Cristo*, como foi São Francisco de Assis[436] (MERTON, 2021, p. 147).

Como nos afirma Merton (2021), São Francisco de Assis foi um santo que viveu na plenitude do Espírito Santo, um seguidor do Cristo, que propagou uma mensagem poderosa que ecoa até os dias de hoje na espiritualidade cristã. Ele gostava de rezar na solidão da natureza, ali encontrava o renovo de suas energias, nestas ocasiões era fortificado pelo Espírito Santo, mas "[...] depois deixava-se levar de volta às cidades e aldeias, pelo mesmo Espírito." (MERTON, 2021, p. 147). De acordo com o monge trapista, somente uma pessoa cheia do Espírito Santo consegue ser um genuíno seguidor do Cristo, pois este seguimento requer do indivíduo um total desprendimento.

[436] Giovanni di Pietro di Bernardone (aprox. 1181-1226), nome de batismo de São Francisco de Assis, foi um monge católico italiano que prezava pelos votos de pobreza exterior e interior. A espiritualidade cristã de São Francisco de Assis está enraizada na ternura da amorosidade com o próximo e com a natureza (HESSE, 2019). Como nos pontua Thomas Merton, São Francisco era uma pessoa buscava a contemplação pela via eremítica. "[...] Saía, frequentemente, para as montanhas a rezar e a viver solitário" (MERTON, 2021, p. 148-149), sem no entanto, esquecer do Segundo Grande Mandamento: *amar o próximo* como a ti mesmo. Como um genuíno contemplativo, São Francisco de Assis buscava em Deus o seu vigor, ele bebia na *Fonte das Águas Vivas*, e através de sua busca imbuída de amor, auxiliava outras pessoas materialmente e espiritualmente, principalmente aqueles menos afortunados financeiramente. São Francisco, no seguimento de Cristo, pautou-se pela humildade e pela ternura, chamando todos os homens de irmãos. "[...] Ele mesmo se deixa chamar de irmãozinho (*fratello*)." (BOFF, 1999, p. 37). Para uma leitura complementar sobre a figura de São Francisco de Assis recomendamos a leitura das seguintes obras: *Vida de São Francisco de Assis* de autoria de Tomás de Celano, *Francisco de Assis* de Hermann Hesse e, *São Francisco de Assis: ternura e vigor* de Leonardo Boff.

Neste viés, para seguir o Verbo Encarnado e ser um com Ele, a pessoa deve "[...] abandonar todas as coisas, para recobrá-las em Cristo." (MERTON, 2021, p. 148). Abandonar, desapegar das coisas do mundo é o primeiro passo para o seguimento do Cristo. Enquanto a pessoa for governada pelas suas paixões materialistas, ela não poderá trilhar o Caminho de acesso ao Pai, ela não poderá *sentir* o amor de Deus, pois sua alma se encontra *perdida,* afastada do Casa do Pai amoroso. Nos termos de Merton (2021), através da experiência contemplativa, a pessoa se torna capaz de *sentir* o amor divino no cotidiano: *no sol que aquece e na chuva que refresca* (MERTON, 2019, p. 30). Para o nosso autor, é necessário cultivar a serenidade, um estado mental e espiritual que não pode ser aprendido por meio de conceitos e teorias, mas somente conquistado por meio da dedicação contemplativa. Através da contemplação, o místico se torna capaz de perceber *a voz* de Deus no canto dos pássaros e no tranquilo som dos riachos.

A percepção de Deus está atrelada ao grau de aperfeiçoamento espiritual de cada pessoa, de modo semelhante, quando a percepção de Deus se encontra anuviada, ou é substituída por conceitos e não por experiências, a pessoa se afasta cada vez mais do Deus vivo. Ou seja, caso o eu interior não floresça, o indivíduo terá uma imagem destorcida de si próprio e do Deus que ele venera. Dito de outro modo: "[...] *Cada homem se torna a imagem do Deus que ele adora*. Quem adora uma coisa morta, converte-se em coisa morta. Quem ama a corrupção, fica podre. O que ama uma sombra, transforma-se em sombra. O que ama coisas perecíveis, vive no medo da sua perdição." (MERTON, 2021, p. 208, grifo nosso).

O monge trapista ainda alude também sobre um certo *mercantilismo* presente no meio religioso, no qual, a oração sempre se e encontra pautada pela cobrança de favores divinos. Neste tipo de oração, certos indivíduos pensam que tem "[...] o direito de mandar em Deus, sujeitando a sua Vontade à deles. Vivem mais no plano da magia do que no da religião." (MERTON, 2021, p. 208). A oração destas pessoas, fundamentadas numa acepção mercantilista, é embasada na troca e nunca no amor desinteressado e na gratidão. Geralmente, estas pessoas pensam que vão receber as benesses divinas pelo grito arrogante de suas demandas, e por isso, geralmente são amantes do ruído. E aqueles [...] que amam o ruído que fazem são impacientes do resto." (MERTON, 2021, p. 223). Por estarem cheios de si mesmos, são incapazes de contemplar o *silêncio das florestas, das montanhas e do mar*, e portanto, não conseguem sentir a presença suave de Deus numa brisa. Não conseguem entender que, "[...] Deus está presente, e o seu pensamento é vivo e palpitante na profundeza e na vastidão de todos os silêncios do mundo." (MERTON, 2021, p. 223). A pessoa que é incapaz de silenciar o seu eu exterior, se torna inapta pata escutar o seu eu interior. E uma vez que, o eu interior é abafado, se torna impossível viver em *novidade de vida*.

Em sua obra *O pão do Deserto*, Thomas Merton elucida que ao contrário dos indivíduos que adoram uma *imagem divina* destorcida e aprisionada, a pessoa cujo coração cultiva o amor e a humildade – virtudes fundamentais da vida contemplativa – "[...] conhece a Deus não só como ser absoluto, ato puro, mas o reconhece como Pai das Luzes, Pai de Misericórdias, que tanto amou o mundo que lhe deu seu Filho Unigênito para o redimir." (MERTON, 2008, p. 31) e complementa: "[...] Tal homem o conhece, não apenas pela fé, pela especulação teológica, mas por uma íntima e incomunicável experiência." (MERTON, 2008, p. 31). A partir de experiência direta com Deus, vivência que vivifica a sua fé, a pessoa não busca Nele nada a não ser um relacionamento genuíno. O amor a Deus da pessoa amadurecida é pautado pela gratidão e não pelas intermináveis solicitações de cunho material. O indivíduo de coração transformado aprendeu que a genuína felicidade se refere à um estado de gratidão (por tudo aquilo que já possui), e por esta razão, essa pessoa "[...] é mais feliz do que aquele que tem mais, mas se aborrece pelo que lhe falta." (MERTON, 2021, p. 122). A contínua insatisfação nos impede de perceber as pequenas maravilhas do dia a dia, é como uma cegueira espiritual, que nos torna cegos para as coisas maravilhosas que só podem ser vistas por *olhos luminosos*. A pessoa que adora o Pai das Luzes, é agraciado com uma luz que o acompanha durante toda a sua existência, uma luz que nunca se apaga pois é advinda do Alto. É por meio dessa luz interior que a Imagem de Deus resplandece na vida daquele que o cultua verdadeiramente; luz esta que acaba servindo como *candeia,* iluminando o caminho de outras pessoas a Deus.

A contemplação enquanto exercício espiritual tanto aproxima a pessoa de Deus, quanto também a aproxima do outro; a contemplação não pode ser conduzida pelo indiferentismo. "[...] Quem ignora os direitos e necessidades alheias não pode ter a esperança de andar à luz da contemplação, pois seu caminho se desviou da verdade e da compaixão – e, portanto, de Deus." (MERTON, 2017, p. 32). A contemplação, exercida na *liberdade da solidão,* não deve levar o místico ao isolamento do outro, não deve ser uma prática de fuga do mundo. Em sua obra póstuma *Amor e Vida*, Merton descreve justamente o *paradoxo da genuína solidão, cuja* "[...] verdadeira base é o amor universal – a verdadeira solidão é a unidade indivisa do amor para a qual não há número." (MERTON, 2024, p. 18). Ainda a este respeito nos enfatiza Merton (2017):

> Em uma vida de contemplação, uma das piores ilusões seria, portanto, tentar encontrar Deus fechando-se em si mesmo e deixando fora dessas barricadas toda a realidade exterior pela simples concentração e força de vontade, cortando todo o contato com o mundo e os outros ao se enfurnar dentro da própria mente e fechar as portas como uma tartaruga. [...] Terei mais alegria no céu e na contemplação de Deus se você também estiver lá para compartilhar essa felicidade comigo; quanto maior for o

> número dos que compartilharem, maior será a alegria de todos. Pois a contemplação só atinge sua perfeição última quando é compartilhada. (MERTON, 2017, p. 71).

De nada adiantaria ao contemplativo criar uma redoma ao seu redor e pensar que, por meio desta reclusão infrutífera, ele alcançaria a plena união com Deus. Este pensamento não passa de uma grande ilusão, fundamentada numa visão errônea do propósito contemplativo. Como nos adverte Merton (2017), a contemplação não pode ser praticada se não for edificada pelas virtudes do amor altruísta e da humildade, virtudes estas que levam o místico ao encontro do seu eu mais profundo, sendo também uma via de acesso à Deus. Em outra terminologia, "[...] ninguém pode entrar no mais íntimo de seu ser e passar dali a Deus se não for capaz de sair inteiramente de si mesmo, esvaziar-se de si mesmo e dar-se a outras pessoas na pureza de um amor altruísta" (MERTON, 2017, p. 70), eis o paradoxo da mística.

A fim de despojar de si mesmo, o indivíduo precisa cultivar a virtude da humildade. A vida interior, a prática contemplativa não pode ser realizada sem este valioso atributo. Isto quer dizer que, não se pode galgar níveis espirituais mais elevados sem que haja uma postura imbuída de humildade. O próprio Cristo foi o maior exemplo da encarnação da humildade, ele foi o Rei que "[...] veio não para ser servido, *mas para servir* e dar sua vida como resgate por muitos" (Mt 20, 28), principalmente aos *pequeninos*, os desesperançados e oprimidos. Consoante a mensagem do Evangelho, Thomas Merton nos explicita:

> [...] O início da humildade é o início do caminho da bem-aventurança, e a consumação da humildade é a perfeição de toda alegria. A humildade contém em si a resposta a todos os grandes problemas da vida da alma; é a única chave que dá acesso à fé, início da vida espiritual, pois a fé e humildade são inseparáveis. Na perfeita humildade desaparece todo egoísmo e a alma não vive mais para si nem em si mesma para Deus, mas se perde de vista, mergulha em Deus e é nele transformada. (MERTON, 2017, p. 170).

O fragmento supracitado ressalta que, a humildade é a virtude que possibilita a pessoa ser transformada por Deus, e uma vez transformada ela sente a necessidade de compartilhar a alegria dessa *nova vida*, júbilo interior que a faz ir ao encontro do outro. Assim, ao se tornar uma *nova pessoa*, cujo coração é repleto de amor, o indivíduo consegue evadir do cativeiro do autocentramento. É noutras palavras, um fluir que já não nos deixa indiferentes, mas amantes da vida. Pois para aquele que foi transformado por Deus, o mundo externo torna-se "[...] o que devia ser para Adão – um paraíso." (MERTON, 2021, p. 112). Uma vez transformada pelo *mergulho em Deus*, a pessoa sente a necessidade de difundir o bem, de ir ao encontro do outro que sofre, sem promover quaisquer tipos julgamentos.

Assim como alude o poeta inglês John Donne (1572-1631), é necessário conscientizarmos, diz Merton (2021), que "[...] homem algum é uma ilha inteiramente à parte; cada homem é uma parcela do continente, uma partícula da terra firme." (MERTON, 2021, p. 19). Não há possibilidade de encontro com Deus, se não ocorrer a prática do amor desinteressado, o isolamento e o indiferentismo frente ao outro é sobretudo, um distanciamento do próprio Deus, mesmo que o indivíduo assim não o perceba. Não se pode participar da verdadeira felicidade, da vida transformada, sem cultivar o amor. "[...] A verdadeira felicidade encontra-se no amor generoso, no amor que aumenta à medida que é repartido." (MERTON, 2021, p. 23). O amor genuíno é desinteressado, nada demanda do outro, é livre e suave, não se ampara sob o prisma do ego. Quando se ama verdadeiramente, tudo o que se quer é o verdadeiro bem do outro. Imbuído pela autenticidade, "[...] o amor, portanto, é a sua própria paga." (MERTON, 2021, p. 24).

Uma vez imbuída pelo amor genuíno, a pessoa se torna capaz perceber que Deus "[...] quer o bem de todos os seres e o bem de cada indivíduo" (MERTON, 2021, p. 101), mas essa percepção só é possível quando *despertamos* de nosso sono "[...] e encontramos nosso verdadeiro eu, que está dentro de nós, no santuário interior que é o templo de Deus, Seu Paraíso e (no final da jornada de retorno do filho pródigo) a 'casa paterna'." (MERTON, 2007, 28). Para despertarmos do sono que embota a nossa percepção espiritual das coisas mais importantes, devemos procurar desenvolver a nossa *consciência espiritual* (MERTON, 2007, p. 29). Segundo o autor supracitado, a consciência espiritual é a consciência desprendida, destituída de cobiça própria do eu interior. A fim de esclarecer pedagogicamente a consciência espiritual, Merton a compara a *visão* de duas pessoas distintas, um madeireiro e uma criança, à respeito de uma árvore. Esta *visão* da qual tratando está associada à percepção singular, isto é, não estamos falando dos olhos sob o viés biológico/fisiológico, mas no sentido de interioridade.

O madeireiro representa o eu exterior, o velho homem, cuja visão está balizada no mercantilismo, na cobiça, no lucro. Para ele, o real valor de uma árvore se encontra na sua condição e na sua aplicabilidade para a venda, para a transformação em tábuas, móveis, papel, dentre outros. De modo contrário, ao ver uma árvore, a *visão* criança é "[...] sumamente simples e 'nova', incontaminada por preconceitos" (MERTON, 2007, p. 30). A visão incontaminada das coisas é o nascer de novo, a *visão* da criança é pura, ela nada cobiça da árvore, pelo contrário, faz dela a sua amiga de brincadeiras. Jesus de Nazaré enfatizava a necessidade de sermos como as crianças, não como uma forma de regressão/infantilização, mas para termos *os olhos de criança*, os olhos imbuídos pela simplicidade. "[...] Se o teu olho é simples, todo o teu corpo será luminoso." (MATEUS 6, 22 *apud* MERTON, 2021, p. 191). Paradoxalmente, a visão

simples e serena, que nada cobiça, transforma o corpo num local de habitação da luz divina habita, que preenche o ser e dele transborda.

Na passagem bíblica do livro de Mateus, visualizamos a fala de Jesus de Nazaré: "[...] Deixai as crianças e não as impeçais de vir a mim, pois delas é o Reino dos Céus." (Mt 19, 14). Possuir os *olhos de criança* não é se entregar à ingenuidade, é antes de tudo, dar nascimento à própria alma, dar vazão ao *eu interior* cujo relacionamento com o mundo é sempre marcado pela capacidade de encantar-se com o novo, pois a própria vida se torna novidade. O desejo de *ser como deuses* e por tabela, permanecer sempre os mesmos, foi o que "[...] levou Adão e Eva a provar do fruto proibido. Que podia ser mais triste do que um homem e uma mulher imutáveis, eternamente os mesmos!" (MERTON, 2021, p. 124). Ser imutável é o mesmo que estar petrificado, sem vida, estagnado. O Deus vivo, por outro lado, é a fonte do contínuo renovo, é d'Ele que jorram as águas revitalizadoras que desembocam na alma do homem.

A visão pura, destituída de preconceitos e de julgamentos é fundamental para fomentar o diálogo com a alteridade própria do outro, só assim poderemos caminhar no terreno sagrado do amor. Para trilhar este terreno, a pessoa deve se amparar pela virtude da humildade, sem a qual não se poderá trilhar o caminho do encontro genuíno, "[...] porque só a humildade pode destruir o egocentrismo que impossibilita a alegria" (MERTON, 2019, p. 170) advinda da comunhão da partilha. A humildade é a virtude que possibilita não só o encontro com o outro, mas o encontro com Deus; esta postura de simplicidade diante de Deus, é o primeiro de passo de acesso a Ele. A união mística é a experiência transformadora cuja base se encontra no "[...] amor puro e altruísta que esvazia a alma de todo o orgulho e o aniquila na visão de Deus, de modo que nada reste além da pura capacidade de recebê-lo." (MERTON, 2019, p. 171). Mas uma advertência deve ser evidenciada: a experiencia de união com Deus não pode ser adquirida, ela é sobretudo, "[...] puro dom de Deus." (MERTON, 2019, p. 173).

Na partilha da vida, na comunhão das coisas divinas, a pessoa também é auxiliada pelo outro. Afinal, "[...] como homem algum é uma ilha, já que todos dependemos uns dos outros, não posso fazer a vontade de Deus em minha vida se também não ajudo, conscientemente, os outros homens a cumprir nas suas vidas essa mesma vontade." (MERTON, 2021, p. 72). Como nos elucida o monge trapista, cada pessoa possui a tarefa de descobrir a sua missão no plano terreno e para isso, necessita despertar o seu *verdadeiro eu*, que muitas das vezes se encontra obstruído, enterrado em meio as paixões e apegos do *falso eu*, do eu exterior. Assim, a tarefa primordial do indivíduo nesta existência é encontrar em seu interior a "*vida autêntica"* (MERTON, 2021, p. 72), que lhe proporcionará viver com plenitude e sentido. "[...] *Para tornar-me eu mesmo, preciso deixar de ser o que sempre pensei que queria ser*; para encontrar

a mim mesmo, tenho de sair de mim; e, para viver, tenho que morrer" (MERTON, 2019, p. 56, grifo nosso) para o mundo. E essa vida em plenitude nunca pode ser alcançada no isolamento do mundo, por esta razão a *solitude* não pode nunca desembocar num egoísmo disfarçado de santidade.

Em várias de suas obras[437] Merton se dedica ao tema da solidão interior, apontando noções como liberdade na solidão, solidão interior, solitude, dentre outras. Todavia, o monge trapista esclarece que a *solitude* é tão necessária ao indivíduo quanto à sociedade. É necessário encontrar-se consigo mesmo, antes de ir em direção do outro. *Devo silenciar a mente para aprender a escutar com profunda atenção a voz inaudível que clama pelo meu auxílio*. "[...] Não vamos para o deserto no intuito de fugir das pessoas, e sim para aprender a encontrá-las, não nos separamos delas para não termos mais nada a ver com elas, mas para encontrar o melhor modo de lhes fazer bem." (MERTON, 2019, p. 83). A verdadeira solitude é desinteressada, se preocupa em mitigar o sofrimento do outro, nunca é uma fuga existencial, é antes de mais nada, um meio para cultivar o encontro amoroso. Noutros termos, "[...] o verdadeiro solitário tem de reconhecer a sua obrigação de amar os homens e as criaturas de Deus: obrigação que, longe de ser penosa e desagradável, é um dever que não é nunca amargo." (MERTON, 2021, p. 218). O nosso trata com muita propriedade da *solitude*, mas ao mesmo tempo, ressalta a importância da disseminação do amor, que só pode ser exercida através do contato com o outro. A primeira vista pode parecer paradoxal, mas este tempo de solidão e de silêncio interior é indispensável para o encontro genuíno.

Na perspectiva mertoniana, a pessoa só se torna apta para encontrar o outro quando se encontra consigo mesma, quando encontra o seu *verdadeiro eu*. Não pode haver encontro genuíno enquanto a pessoa não for autêntica, para ser eu mesmo, "[...] preciso deixar de ser o que sempre pensei que queria ser" (MERTON, 2019, p. 56) e isso exige sinceridade. Sinceridade para *reconhecer e ser* quem é genuinamente, sem engodos ou ilusões narcísicas. "[...] Devemos ser verdadeiros por dentro, verdadeiros a nós mesmos, antes de poder conhecer uma verdade que está fora de nós." (MERTON, 2021, p. 169). A sinceridade se refere à uma postura de fidelidade com a verdade, ela implica em seu mais profundo sentido, a defesa da verdade para consigo mesmo e para o próximo. Segundo o monge trapista, a plenitude da sinceridade é alcançada com o dom divino, quando a pessoa se torna um novo ser, quando ela é habita pelo Santo Espírito de Deus.

---

[437] Dentre as obras mertonianas que abarcam a noção de solidão interior, cabe destacar: *O signo de Jonas, Na liberdade da solidão*; *A vida silenciosa, Homem algum é uma ilha, Novas sementes da contemplação,* dentre outras.

Desta sinceridade pessoal brota o *diálogo autêntico*, a verdadeira comunicação que favorece o encontro genuíno e a comunhão. O diálogo autêntico é amparado pela sensibilidade com a fala do outro, com o sofrimento que se apresenta na face desse outro. A partir da fala genuína, regada pela humildade e pelo amor, ocorre uma verdadeira troca de vivências, que corrobora com a construção de vínculos duradouros e saudáveis para todos os envolvidos no diálogo (MERTON, 2019, p. 62). Por intermédio do autêntico diálogo com o outro, a pessoa cultiva a sua própria *humanidade*, humanidade no sentido pleno de *humanitas*, isto é, disposição interior para ser benevolente para com todas as pessoas, sem quaisquer tipos de distinção e segregação.

De modo distinto, o diálogo inautêntico não preza pela valorização alteridade, é o tipo de diálogo no qual não há reciprocidade nem consideração pelo outro. Neste contexto, o indivíduo "[...] acaba por ouvir sem escutar e responde sem pensar." (MERTON, 2019, p. 62). A incapacidade de *escutar* não está interligada a um problema fisiológico/biológico ou a uma lesão cerebral; esta *incapacidade* está associada ao fechamento de si mesmo, à uma indisposição receptiva do diferente. Mostra em certa maneira, uma condição narcísica, daquele que tem a verdade absoluta, que sabe mais, que nada tem a aprender com o outro. Verifica-se em muitos casos, que esta *incapacidade de escutar* está também relacionada a uma falta de humildade, virtude que nos auxilia a escutar o que o outro tem a nos dizer, mesmo sem dizer explicitamente.

Para adentrar na alma do outro, sem provocar feridas, é preciso fundamentalmente, sinceridade, humildade e amor. A sinceridade é a condição primária de reconhecimento de quem somos, para descobrirmos o nosso *verdadeiro eu*; a humildade é o reconhecimento de nossas limitações, só ela "[...] pode destruir o egocentrismo" (MERTON, 2019, p. 170); o amor é o fundamento do bem comum. "[...] Se não amo os outros, jamais descobrirei o sentido do 'bem comum'. O amor é o bem comum." (MERTON, 2021, p. 154). Sobre o ato de amar, Merton (2021) aclara duas tipologias de caridade: 1ª) amar os homens em Deus e, 2ª) amar a Deus nos homens. A primeira forma é fundamentalmente ativa, a segunda é a forma contemplativa.

Amar os homens em Deus, implica a procura por Ele no indivíduo. Esta primeira tipologia da caridade "[...] é ativa e sem repouso. Pertence mais ao tempo e ao espaço, do que a outra, que já participa da imutável paz da eternidade." (MERTON, 2021, p. 156). A segunda tipologia de caridade, a forma contemplativa é o *mergulho em Deus*, ela não busca encontrar o outro, "[...] pois nós os achamos, sem procurar, n'Aquele que já encontramos." (MERTON, 2021, p. 156). Dito de outra maneira:

> [...] Quando amamos os homens em Deus, é de todo o nosso ser que buscamos a Deus e O achamos, e o crescimento do nosso amor é simplesmente a renovação deste encontro sobrenatural, uma sempre maior plenitude de conhecimento e de imersão em Deus. Quanto mais somos mergulhados n'Ele, tanto melhor podemos reconhecê-lo onde quer que Ele esteja e mais prontos ficamos para vê-lo em outros homens. (MERTON, 2021, p. 156).

Amar os homens em Deus, é em última análise, é um verdadeiro mergulho em Deus, imersão que não pode ser imbuída de desejo e apego, pois se assim for, *Ele deixa de ser Vivo* (experiência) e se torna uma coisa (conceito). Na caridade contemplativa, não se busca os homens para Encontrar Deus, o encontro com o outro é altruísta, por esta razão Ele se deixa transparecer em outras pessoas, justamente porque o foco do encontro não era sustentado pelo ego. O encontro com o outro e com Deus não ocorre no autocentramento, mas através da saída de si mesmo, do esvaziamento e do amor altruísta (MERTON, 2019, p. 70). Por esta razão, deve-se ter cuidado com o uso do termo *desejar a Deus*, pois o mesmo pode estar interligado à posse, à uma tentativa de capturar o Grande Espírito que, por essência é livre (MERTON, 2019, p. 172). No tocante ao outro, também não se pode amá-lo esperando algo em troca, o princípio da caridade é dar, simplesmente dar. "[...] De todos os amores só a caridade não é possesiva, porque só ela não deseja ser possuída. A caridade procura o maior bem do amado, e não há maior bem do que a caridade. Todos os outros bens estão nela contidos." (MERTON, 2021, p. 151).

Retomando do diálogo autêntico, é preciso salientar a importância da fala assertiva, aquilo que sai da boca do homem revela o estado do seu coração ou ainda: *a forma como interagimos com os outros revela o estado da nossa alma*. Na passagem bíblica do Evangelho de Mateus, Jesus de Nazaré adverte que as palavras manifestam o estado do coração de uma pessoa: "[...] Porque a boca fala daquilo de que o coração está cheio. O homem bom, do seu bom tesouro tira coisas boas, mas o homem mau, do seu mau tesouro tira coisas más." (Mt 12, 34-35). Isto significa que, deve haver sabedoria em nossas palavras, um frase dita com impulso pode arruinar todo um encontro e, inclusive gerar um conflito maior. A serenidade, fruto do amor e da humildade, é a condição indispensável para o diálogo autêntico. Um discurso sereno possui a capacidade de apaziguar os ânimos exaltados; o discurso de paz é calcado pela sabedoria que acompanha a serenidade (Pv 14, 29-34).

A serenidade unida à humildade e ao amor altruísta, são requisitos fundamentais para a instauração do diálogo autêntico. Uma vez imbuída destes atributos, a pessoa percebe que a sua língua é *uma chave que abre o Céu aos outros* (MERTON, 2021, p. 221). A partir de sua

postura, de sua fala e também de seu silêncio sábio – quando as palavras não são necessárias – , a pessoa se encontra apta à caminhar na direção do outro, de sua alteridade. O encontro com a alteridade se torna sagrada, um contexto em que os símbolos, estruturas religiosas, ficam em segundo plano. O terreno se torna sagrado, assim como na epifania de Moisés diante da sarça ardente (MERTON, 1999, p. 44), *somos convidados a tirar as sandálias* diante do encontro com outro que, detém em sua interioridade a imagem de Deus.

No âmbito do diálogo inter-religioso, é preciso que o indivíduo se conscientize que está diante de "[...] bens morais e espirituais que se encontram" (MERTON, 2006, p. 239), noutras culturas. Para ir ao encontro desta alteridade, tão distinta da sua, Merton (1972) enfatiza que a pessoa deve ir além daquilo que a difere do outro, a fim de experimentar o sagrado que habita esse outro. Este é o caminhar no *terreno sagrado do amor*, "[...] tempo de ver, como Moisés, que a sarça das formas culturais e religiosas, de repente, pegou fogo, e somos convidados a nos aproximar sem sapatos" (MERTON, 1972, p. 12), pois o solo em que pisamos é santo.

Um dos maiores exemplos do diálogo autêntico nas Escrituras Sagradas é visualizado no encontro entre Nicodemos[438] e Jesus de Nazaré. Nicodemos foi um sacerdote judeu do seguimento farisaico, que se encontrou com Jesus, motivado pelos sinais miraculosos que o Nazareno operava (MERTON, 2021, p. 52). Este memorável diálogo autêntico se inicia com a fala de Nicodemos, um notável entre os judeus, que voltando-se a Jesus, lhe disse:

> [...] "Rabi, sabemos que vens da parte de Deus como mestre, pois ninguém pode fazer os sinais que fazes, se Deus não estiver com ele". Jesus lhe respondeu: "Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer de novo não pode ver o Reino de Deus". Disse Nicodemos: "Como pode um homem nascer, sendo já velho? Poderá entrar segunda vez no seio de sua mãe e nascer?" Respondeu-lhe Jesus: "Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus. O que nasceu da carne é carne, o que nasceu do Espírito é espírito. Não te admires de eu te haver dito: vós deveis nascer de novo. O vento sopra onde quer e ouves o seu ruído,

[438] Sobre a figura de Nicodemos, vale mencionar a sua participação em outros dois momentos da vida de Jesus de Nazaré: 1) quando defendeu Jesus diante de outros fariseus (Jo 7, 45-52) e, 2) na ocasião do sepultamento de Jesus. Após a morte de Jesus de Nazaré, José de Arimateia pediu a Pilatos a permissão para sepultar Jesus, solicitação que foi deferida pelo Governador da província romana da Judeia. Após retirarem o corpo do Nazareno, "[...] Nicodemos, aquele que anteriormente procurara Jesus à noite, também veio, trazendo cerca de cem libras de uma mistura de mirra e aloés. Eles tomaram então o corpo de Jesus e o envolveram em faixas de linho com os aromas, como os judeus costumam sepultar. Havia um jardim, no lugar onde ele fora crucificado e, no jardim, um sepulcro novo, no qual ninguém fora ainda colocado. Ali, então, por causa da Preparação dos judeus e porque o sepulcro estava próximo, eles depuseram Jesus." (Jo 19, 39-42). No contexto dos evangelhos apócrifos, cabe citar o *Evangelho de Nicodemos*, também conhecido como *Atos de Pilatos*. De acordo com Carneiro (2021), este evangelho apócrifo, apresenta em sua narrativa "[...] o julgamento de Jesus, sua execução, morte e ressureição, a partir do testemunho de um homem denominado Ananias, 'protetor, de hierarquia pretoriana, perito em leis' (*EvNic*, Prólogo), que se converteu à fé cristã e recebeu batismo. Esse Ananias afirma que seu texto grego é uma tradução de um original hebraico, encontrado entre as coisas de Pilatos, *onde estão relatados os últimos acontecimentos de Jesus, na perspectiva de Nicodemos, o líder fariseu*." (CARNEIRO, 2021, p. 7, grifo nosso).

> mas não sabes de onde vem nem para onde vai. Assim acontece com todo aquele que nasceu do Espírito. (Jo 3, 2-8).

Este trecho é um fragmento do diálogo autêntico estabelecido entre Nicodemos e Jesus de Nazaré, no qual retomamos a noção do *homem novo,* a nova criatura que não vive mais para si mesma, que morreu para o mundo a fim de viver plenamente. Neste belo fragmento do Evangelho de João, pode-se contemplar o *terreno sagrado do amor*, não só pela presença de Jesus, o Cristo, mas também pela postura humilde de Nicodemos, uma pessoa ainda submersa nos valores tradicionais do judaísmo farisaico, mas que simbolicamente retirou as *sandálias de seus pés* – se desnudou de seu conhecimento religioso/cultural e de seu prestígio – a fim encontrar-se com o Filho do Homem. "[...] Quando a humildade liberta uma pessoa do apego a suas próprias obras e reputação, ela descobre que só pode haver perfeita alegria quando vivemos inteiramente esquecidos de nós mesmos." (MERTON, 2019, p. 65).

Nicodemos queria aprender com Jesus, queria escutá-lo, não quis defender uma verdade dogmática fundamentada no judaísmo farisaico, ele simplesmente se desnudou de seu saber, humildemente *esqueceu que sabia*, para então, ter acesso à Fonte de Toda a Sabedoria, a Sabedoria Divina. Como nos atesta Thomas Merton, "[...] se o nosso conhecimento é verdadeiro, deve tornar-nos humildes." (MERTON, 2021, p. 175). Dessa forma, se a humildade é o fundamento da sabedoria, o amor é a virtude que a fortalece e vivifica, pois "[...] sem caridade, o conhecimento é estéril." (MERTON, 2021, p. 152). O amor desinteressado e a humildade são duas virtudes indispensáveis tanto para o diálogo autêntico quanto para a vida: não se pode expressar sabedoria com arrogância, arrogância e sabedoria não podem coexistem, são opostos inconciliáveis. "[...] O orgulho nos torna artificiais e a humildade, reais." (MERTON, 2021, p. 111). O amor, por outro lado, é amigo da sabedoria, estão entrelaçados e unidos numa teia espiritual invisível aos olhos daquele que permanece inconciliável e afastado do seu verdadeiro eu.

Na visão mertoniana, um dos principais problemas da contemporaneidade é justamente a incapacidade de amar:

> [...] O problema fundamental do nosso tempo não é a falta de conhecimento, mas falta de amor. Se os homens simplesmente se amassem entre si, não teriam dificuldade em confiar-se reciprocamente, e em partilhar uns com os outros a verdade. Se todos tivéssemos caridade, acharíamos a Deus facilmente. (MERTON, 2021, p. 176).

O amor é uma força poderosa capaz de unir pessoas de diferentes credos e etnias, é através do amor altruísta, desinteressado, que nos aproximamos do outro e ele de nós. Entretanto, para alcançar este *status* espiritual o indivíduo necessita primeiramente, amar a si

próprio. Só se pode dar aquilo que se tem, o amor só pode ser dado se primeiro é cultivado em nosso interior. Como nos diz o fragmento supracitado, se todos tivessem amor para dar, Deus seria encontrado facilmente, pois através do amor genuíno a pessoa passar *a ver* aquilo que antes era oculto: *a manifestação do Deus invisível no mundo*. "[...] Deus nos parece escondido, não só pela infinita distância que nos separa d'Ele, mas também, em razão da sua proximidade, *Ele está mais perto de nós do que nós mesmos o estamos. Eis porque não o notamos*." (MERTON, 1966, p. 110, grifo nosso). O indivíduo não percebe Deus ao seu redor, porque está ocupado demais procurando Ele, desejando possui-Lo, e por isso, deixa de vê-Lo.

Um coração *mergulhado* em Deus, se encontra apto para encontra-Lo, nunca cobiça ou tenta aprisiona-Lo, por esta razão o encontra. "[...] Só o amor é capaz de conhecer a Deus como Ele é, pois Deus é amor." (MERTON, 2021, p. 152). O coração humano quando imbuído pelo amor a Deus e ao próximo, se torna um Templo, a Morada do Pai das Luzes, iluminado todo o seu corpo e o seu agir. Quando esta pessoa preenchida pelo Espírito de Deus, se encontra com o outro, o solo se torna sagrado, pois em seu interior pulsa um *Coração segundo os desígnios de Deus*, motivado a amar na inteireza do Espírito (MERTON, 2004, p. 18). Segundo este princípio, não há mais a necessidade de subir a Montanha Sagrada de Deus, o próprio coração se tornou a morada do Altíssimo; por onde essa pessoa caminhar, Deus estará com ela.

Assim como Nicodemos, a pessoa que busca instaurar o diálogo autêntico, deve se amparar pela serenidade, pela escuta acolhedora, deixando as suas certezas e os seus saberes numa *nuvem do esquecimento*, a fim de experienciar um verdadeiro Encontro, daqueles que nutrem e enchem de sentido a existência. Um encontro genuíno como o de Nicodemos e Jesus, aludido nas Escrituras Sagradas, sempre gerará frutos. No caso de Nicodemos, ele se surpreendeu com a necessidade *nascer de novo*, pois somente através do agir do Espírito, o *velho homem* pode dar lugar ao *novo*. Esse novo nascimento desemboca numa cosmovisão transmutada que impele a pessoa a não ser indiferente; ela sente o dever de criar formas de "[...] mitigar o sofrimento dos outros" (MERTON, 2021, p. 89) através das *águas vivas* que brotam em seu coração. Essa pessoa transformada pelo agir do Espírito Santo é a nova criatura, na qual tudo se fez novo, *ela vive em Cristo, e Cristo vive nela em perfeita comunhão*.

Em suma, o homem novo é aquele que nasceu em novidade de espírito, é o desprendido, aquele que vive como "[...] os lírios do campo" (MERTON, 2021, p. 109), sem a preocupação "[...] excessiva com o lado material da vida" (MERTON, 2021, p. 102), é o buscador do Reino que não é desse mundo. Essa *pessoa nova* pode inclusive se tornar uma auxiliadora para o encontro com Deus. Em sua obra *Ascensão para a verdade*, Merton enfatiza: "[...] às vezes é através de um outro que o Espírito une o homem a Deus. O Espírito usa-o como instrumento

de sua ação em nossas almas." (MERTON, 1999, p. 111). A pessoa transformada pelo Espírito, imbuída de caridade se torna um canal da Graça Divina, por meio dela o sopro de Deus se manifesta. Nesta comunhão de almas com *sede de Deus,* o solo se torna sagrado, pois como nos diz o Evangelho: "[...] 'Pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou no meio deles' (MATEUS 18, 20 *apud* MERTON, 1999, p. 111). Aqueles que se unem em amor genuíno, compassivo, são aqueles que *vivem Deus* e através dessa vivência, disseminam no mundo a Sua luz.

O terreno sagrado do amor só pode ser trilhado por aqueles que se desprenderam de si mesmos, que nada buscam com apego, daqueles que entenderam que para encontrar com o outro, é necessário encontrar-se consigo mesmo primeiramente (MERTON, 2019, p. 83). Neste viés, a fim de dialogar com sabedoria, o indivíduo necessita comunicar-se consigo mesmo "[...] antes de poder comunicar com os outros homens" (MERTON, 2021, p. 117). Só a partir desse processo de aprimoramento interior, a pessoa estará apta para o diálogo autêntico, que como dizemos anteriormente, necessita dos atributos da humildade, do amor desinteressado e da sinceridade.

O indivíduo só pode ser genuíno com o outro – fundamento do diálogo autêntico – quando é verdadeiro consigo. A sinceridade, sobretudo, não deve ser amparada pela arrogância ou por falas rudes, é antes de tudo, uma postura de total abertura para com o outro, uma expressão de autenticidade. Trilhar esse *terreno sagrado* não é fácil, mas como nos diz sabiamente Baruch Spinoza em seu tratado sobre ética: "*tudo o que é precioso é tão difícil como raro."* (SPINOZA, 2009, p. 120, grifo nosso). E por ser precioso, o *caminho* se torna árduo e muito íngreme, sendo necessário o auxílio de *outra pessoa*, pessoa esta que, assim como o *Bom Samaritano*, manifesta em sua amorosidade desinteressada a presença d'Aquele que é oculto, mas que se torna visível através da *Imitatio Dei*.

Essa *outra pessoa* manifesta externamente, o fluir das águas vivas cuja fonte se encontra em sua interioridade. Tornar-se *outra pessoa* é o fruto da experiência de um *novo nascimento*, que transforma o modo de ser no mundo (MERTON, 1966, p. 136). Este novo nascimento é sempre uma possibilidade, é a ocasião em que o Cristo Místico *bate na porta da morada interior da pessoa*, e lhe pergunta: 'Posso entrar?' Se a resposta for sim, a presença crística se manifesta e frutifica, a interioridade do anfitrião se transmuta, adquire novas cores e um frescor renovado, ele se torna uma nova criatura. Essa novidade de vida exala o perfume crístico do amor e da humildade, virtudes fundamentais para acolher o outro em sua alteridade. Por esta razão, só poderá haver um encontro autêntico e transformador, se a comunicação for precedida por um

aprimoramento espiritual, calcado no silêncio interior, que capacita a pessoa à escutar com inteireza de espírito e compaixão.

A partir dos conceitos mertonianos apresentados até aqui, o nosso próximo subtópico se debruçará sobre a influência de Thomas Merton sobre Erich Fromm, influência esta visualizada principalmente na noção frommiana de diálogo autêntico, noção esta fundamentada na perspectiva humanista. Aspectos como o amor à vida e a cultura da paz também serão explicitados sob a ótica do psicanalista alemão. Além disso, convém aclarar que, de modo distinto de Merton, Fromm não ampara o seu pensamento sob um prisma teológico (e sim humanista), entretanto, o psicanalista não deixa de sublinhar os *valores espirituais* propagados pelos monge trapista.

4.3.2 O monge e o psicanalista: a biofilia, o diálogo autêntico e a cultura da paz em tempos de indiferença à vida

Um dos principais fatores que contribuíram para a relação de amizade entre Merton e Fromm, foi sem dúvidas, o amor que ambos compartilhavam pela vida. O amor à vida, como tendência humana fundamentada na preservação a tudo que é vivo, incute na pessoa o senso ético de responsabilidade diante do mundo que a rodeia. Biofilia é o extremo oposto da indiferença, do *tanto faz*. A pessoa biófila é por definição, aquela que se importa com o outro, é aquela que não se encontra *anestesiada* pelos valores improdutivos de sua cultura. E neste ponto de vista, tanto Merton quanto Fromm, concordavam plenamente (BRAUNE, 2011). O amor à vida é o fundamento essencial para uma existência plena, imbuída de sentido e de saúde espiritual (FROMM, 1981, 1992a).

Em seu artigo intitulado *Erich Fromm and Thomas Merton: Biophilia, Necrophilia, and Messianism* (Erich Fromm e Thomas Merton: biofilia, necrofilia e messianismo), a filósofa e estudiosa frommiana Joan Braune pontua inicialmente a fecunda relação de amizade estabelecida entre o psicanalista humanista e o monge trapista, vinculo este estabelecido por meio de troca de correspondências de 1954 a 1966 (BRAUNE, 2011, p. 5). De acordo com Braune (2011), Merton iniciou o contato com Fromm, e já havia lido três livros do psicanalista humanista, sendo eles: *Psicanálise e religião*, *A análise do homem* e *O medo à liberdade*. Ainda segundo a nossa autora:

> [...] No curso da troca, os dois frequentemente enviavam livros um ao outro, com Merton lendo *Psicanálise da sociedade contemporânea* e *Conceito marxista do homem*, e Fromm lendo *O homem novo* de Merton em 1958 e provavelmente lendo

> *Questões abertas* em 1960, e alguns outros escritos de Merton, incluindo provavelmente *Ascensão para a verdade*, H*omem algum é uma ilha* e a autobiografia de Merton *A montanha dos sete patamares*, a julgar pelas referências a esses livros em suas discussões. O diálogo entre Fromm e Merton incorporou uma ampla discussão sobre a preocupante passividade dos americanos sobre a corrida armamentista nuclear e culminou com um esforço conjunto de Merton e Fromm para fazer com que o papa mediasse uma conferência sobre a paz, com as primeiras as primeiras cartas enfatizando a frustração dos dois ativistas com a apatia sobre a corrida armamentista nuclear entre os cidadãos dos EUA. (BRAUNE, 2011, p. 5, tradução nossa).[439]

A grande preocupação à respeito da corrida armamentista[440] no período da Guerra Fria, motivou Fromm e Merton à agirem em prol da defesa da paz entre as nações. O grande elemento unificador entre estes dois pensadores distintos era o *despertar da consciência* dos indivíduos em favor da cultura da paz. Este *despertar* estava calcado na conscientização coletiva acerca dos profundos impactos de uma possível guerra termonuclear, por isso ambos enfatizaram a importância do amor à vida como resposta à destrutividade bélica.

Como nos aclara o biógrafo mertoniano William Shannon, no início de 1962, Fromm formulou o conceito de necrofilia, relacionando-o à violência perpetrada na guerra. O psicanalista enviou um manuscrito inicial à vários de seus colegas e amigos, incluindo Thomas Merton. Após receber os *feedbacks*, Fromm envia uma carta endereçada à Merton, datada de 10 setembro de 1963, na qual agradece o monge trapista por suas colocações: "[...] 'Só quero expressar a você pessoalmente o que escrevi na minha reposta à discussão [sobre a destrutividade], e dizer o quanto apreciei profundamente a sua declaração e o quanto sinto um vínculo comum entre nós'." (FROMM, 1963 *apud* SHANNON, 1986, p. 320, tradução nossa).[441]

---

[439] [...] *In the course of the exchange, the two frequently sent one another books, with Merton reading Fromm's The Sane Society and Marx's Concept of Man, and Fromm reading Merton's The New Man in 1958 and probably reading Disputed Questions in 1960, and some other of Merton's writings, including probably Ascent to Truth, No Man is Island, and Merton's early bi-ography The Seven Storey Mountain and, judg-ing from references to these books in their dis-cussions. The dialogue between Fromm and Merton incorporated extensive discussion of the worrying passivity of Americans about the nu-clear arms race and culminated with a joint ef-fort by Merton and Fromm to get the pope to sponsor a conference on peace, with the early letters emphasizing the two activists' frustration with apathy about the nuclear arms race among U.S. citizens.*

[440] No período da Guerra Fria, principalmente no início da década de 1960, o mundo se encontrava num cenário de grande temor: uma provável guerra nuclear poderia ser desencadeada pelas duas grandes potências da época: Estados Unidos e União Soviética. Diante deste contexto, Erich Fromm se engajou politicamente em favor da paz. O biógrafo frommiano Lawrence Friedman, explicita em seu livro *Los rostros de Erich Fromm*, uma notável mudança (positiva) na postura do presidente norte-americano John F. Kennedy (1917-1963), após o mesmo ser impactado pela leitura de um artigo de Fromm na revista *Daedulos*. O referido artigo tratava sobre a necessidade de dirimir e neutralizar a produção de armas nucleares (FRIEDMAN, 2016, p. 246). Outro escrito frommiano que trata deste assunto em profundidade é o livro *A sobrevivência da humanidade*, em que o psicanalista humanista analisa a destrutividade hedionda das armas nucleares e aponta sugestões para a paz.

[441] "[...] '*'I just want to express to you personally what I have written in my answer to the discussion, and that is how deeply I enjoyed your statement and how much I feel the common bond between us.'*

A biofilia compartilhada entre o monge trapista e o psicanalista humanista se manifestou tanto no cunho particular (cartas trocadas entre ambos) como em projetos compartilhados. O principal projeto conjunto realizado entre Fromm e Merton, é a obra *Ofensiva de Paz*, a qual Merton foi o idealizador. Numa de suas cartas direcionadas à Fromm, datada em dezesseis de fevereiro de 1962, Merton lembra o psicanalista de enviar o *ensaio prometido*, salientando que, o editor chefe – que estava tratando da publicação de *Ofensiva de Paz* – estava aguardando o envio do ensaio de Fromm para dar seguimento a finalização da coletânea. Nesta carta dirigida à Fromm, Merton escreve: "[...] Não se esqueça de que você disse que poderíamos contar com a sua participação na coletânea de ensaios que está no prelo. A editora está segurando [a publicação] o livro na esperança de ver o seu ensaio. Por favor, envie uma cópia para mim o mais rápido possível." (MERTON; SHANNON, 1986, p. 319, tradução nossa).[442]

Felizmente, Fromm acabou enviando o ensaio a tempo de integrar a coletânea organizada por Merton, seu capítulo assinado em parceria com o antropólogo e psicanalista Michael Maccoby (1933-2022), é intitulado *O problema da Defesa Civil: uma resposta a Herman Kahn*[443]. Neste ensaio, Fromm e Maccoby tecem comentários críticos as projeções pós-hecatombe nuclear disseminadas por Kahn, argumentando que os impactos deste flagelo bélico teriam proporções muito mais avassaladoras do que as citadas pelo referido estrategista. De acordo com Fromm e Maccoby (1965), Herman Kahn não ponderou de modo mais profundo à interação dos vários desastres resultantes de um ataque termonuclear. Estas interações seriam as seguintes:

> [...] as pessoas seriam instruídas pelo rádio, mas poderiam estes transmissores ser destruídos; as pessoas precisariam de hospitais, embora estes pudessem vir a ser destruídos; poderia haver o caso de contusões serem tratadas por meio de banhos d´água, mas esta poderia ser bastante escassa; teriam que enterrar os mortos em áreas de pesada radiação, mas ninguém seria capaz de deixar o seu abrigo sem ser atingido por doses fatais de radiação, enquanto que os tratores que deveriam ser necessários, segundo Kahn, para os enterros em massa, não estariam disponíveis. Toda a nossa agricultura mecanizada depende de gasolina, mas poderia acontecer que as refinarias situadas perto dos centros de habitação (que constituem 2/3 de todas as refinarias deste país [EUA]) fossem destruídas; como poderia o 1/3 remanescente abastecer as necessidades agrícolas e as demais? (FROMM; MACCOBY, 1965, p. 72)

[442] "[...] *Do not forget that you said we could have it for the collection of essays that is now going to press. The Publisher is holding up the book in the hope of seeing your essay. Do please send a copy along to me as soon as you possibly can."*

[443] Herman Kahn (1922-1983) foi um estrategista militar estadunidense que ganhou notoriedade nacional e mundial a partir de suas análises probabilísticas sobres os impactos de uma guerra nuclear no período da Guerra Fria, principalmente entre o final da década de 1950 e início de 1960.

Como se pode notar nas ponderações circunscritas no trecho supracitado, a crítica de Fromm e de Maccoby se direcionam não só à necessidade de uma análise mais profunda dos efeitos destrutivos de uma possível guerra nuclear, mas às projeções estritamente técnicas de Kahn, que revelam um elemento muito preocupante: *a cegueira ética* presente numa cultura bélica, em específico no contexto estadunidense. Ambos psicanalistas observam o grande perigo presentes em *projeções técnicas* como as realizadas por Kahn, principalmente quando associadas ao contexto bélico.

O desejo de guerra está enraizado na tendência destrutiva do humano, na sua ânsia desmedida por poder e dominação do outro, postura que revela o indiferentismo face ao sofrimento daqueles que estão do outro lado do fronte. Por isto, os conflitos bélicos se encontram numa dimensão de extremo indiferentismo do sofrer do outro, o que mais importa neste tipo de contexto, é a derrota do oponente mesmo que seja cobrado um alto preço. Num contexto termonuclear, a situação é ainda mais complicada, pois a aniquilação de milhares de pessoas pode ocorrer com o simples apertar de um botão. Sob este prisma, Fromm e Maccoby (1965) enfatizam: "[...] Não é inteligente nem seguro jogar com a vida de um país nem com a de toda uma população." (FROMM; MACCOBY, 1965, p. 78). Os ardis anseios de guerra e a indústria da destrutividade, ler-se fabricação e comercialização de armas, são inseparáveis e se retroalimentam. De um lado estão os *homens de guerra*, os líderes nacionais e seus conselheiros bélicos, de outro uma indústria das armas, que clama por destrutividade. O principal aspecto ressaltado por Fromm e Maccoby está associado a total desconsideração pela vida humana. *A resposta a Herman Kahn* visa evidenciar o tecnicismo burocrático/necrófilo dos senhores da guerra: indivíduos indiferentes a vida dos outros e regidos pelos desejos de poder e dominação. A tendência necrófila, nestes indivíduos amantes da guerra, é o que os leva a praticar atos impensados e a não avaliar com profundidade o peso de suas decisões, que podem ceifar a vida de centenas ou de milhares de pessoas, no caso da guerra termonuclear.

No que tange a necessidade de uma profunda reflexão ética e biófila, Thomas Merton é enfático: sem reflexão e comprometimento ético o mundo ficará à mercê da destrutividade dos governantes que deveriam defender a paz. Em sua introdução na coletânea *Ofensiva de Paz*, o monge trapista explicita:

> [...] devemos, afinal, ter em mente e conhecer os caminhos que vamos trilhar, e o sentido das forças secretas que se levantam em nós e ditam decisões fatais. *Devemos aprender a distinguir a voz livre da consciência dos impulsos irracionais do preconceito e do ódio*. Devemos ter em mente padrões morais objetivos, bem como a sabedoria que deve acompanhar cada julgamento, cada opção, cada ato político que merece ser qualificado de civilizado. (MERTON, 1965, p. 11, grifo nosso).

Com um discurso consonante ao defendido por Erich Fromm, Thomas Merton frisa a importância do *discernimento interior*, da conscientização advinda de uma mente amadurecida e humanizada que é capaz de se impor aos impulsos irracionais do preconceito e do ódio. Enquanto um defensor da paz e do diálogo verdadeiro, o monge trapista concentra o seu foco argumentativo na necessidade das pessoas não se *calarem diante da voz* daquele que age narcisicamente em nome de toda uma nação. Nos termos de Merton: "[...] precisamos, acima de tudo, procurar recobrar nossa liberdade, nossa autonomia moral, nossa capacidade de controlar as forças que decidem sobre a vida e a morte em nossa sociedade." (MERTON, 1965, p. 11).

Nesta mesma perspectiva crítica a respeito da *normose do mal* – indiferentismo/silêncio daqueles que podem fazer a diferença em sua comunidade – Fromm destaca a necessidade de reconhecermos os burocratas de Tânatos, os agentes do mal imbuídos de necrofilia. Em seu livro *Sobre a desobediência e outros ensaios*, Erich Fromm pontua sobre a importância da *desobediência* num sistema cultural/organizacional necrófilo. Desobedecer nesta acepção, não deve ser entendido como um ato de anarquia, mas de liberdade advinda de uma consciência humanista. Ainda segundo o nosso autor, é preciso que a pessoa se conscientize que, *ao obedecer cegamente certas ordens*, ela estará numa vertente praxiológica similar à desempenhada pelo nazista Adolf Eichmannn, um dos membros mais ativos da Gestapo. Isto significa que, ao contrário do que se pensa, Adolf Eichmann não é um caso isolado, a indiferença à vida é um condição presente em muitas pessoas na contemporaneidade. Noutras palavras:

> [...] O caso de Adolf Eichmann é simbólico de nossa situação e tem um significado que vai muito além daqueles com que se preocuparam seus acusadores no tribunal de Jerusalém. Eichmann é um símbolo do homem da organização, do burocrata alienado para quem homens, mulheres e crianças se transformaram em números. Ele é um símbolo de todos nós. Podemos ver-nos em Eichmann. Mas o que há de mais assustador com relação a Eichmann é que, depois que toda a história foi contada nos termos de suas próprias confissões, ele conseguiu, em perfeita boa-fé, alegar inocência. Fica claro que, se ele se visse novamente na mesma situação, faria tudo outra vez. (FROMM, 1984b, p. 17).

O fragmento supracitado destaca o papel burocrático em que muitos gestores e governantes lidam com conflitos regionais, nacionais e internacionais. Neste sentido, Herman Kahn, o estrategista de guerra de ascendência judaica, citado por Fromm e Maccoby em seu ensaio, pode muito bem ser visto como *um outro Eichmann*. O preço a ser pago por tamanha falta de valorização da vida é *se tornar o monstro que tanto odiava*. Daí surge a crítica assertiva

de Fromm e Maccoby (1965) à respeito de Kahn: qual é o preço que todos nós pagamos por essa burocratização necrófila? Quantas vidas são perdidas diariamente nos conflitos e guerras da contemporaneidade? Onde se encontra a amargura pela morte de semelhantes? Quantas vidas serão ceifadas por causa de uma política de *olho por olho e dente por dente*? Enquanto não houver uma conscientização individual e social à respeito duma causa em comum, a destrutividade continuará entronizada entre muitas nações.

Retomando a reflexão a respeito da autonomia moral, Merton (1965) expressa o valor incomensurável das *vozes que clamam no deserto*, daqueles que se impõem frente às injustiças e violências sociais. Segundo o nosso autor, o indivíduo não deve se calar diante de uma cultural que preza pela violência e pela corrida armamentista; em vez de corrida armamentista, o mundo deveria se unir em prol de uma *corrida pacifista*. Numa corrida pacifista, uma nação não se *armaria até os dentes* pelo temor das potências estrangeiras, ao invés disso, priorizaria a construção de *pontes de diálogo* e de ajuda mútua, estabelecendo laços fraternos de união. No âmbito regional/nacional, políticas públicas focadas no estabelecimento da cultura da paz e da fraternidade são o primeiro passo para o desenvolvimento de uma sociedade sadia. Mas esta transformação sociopolítica não é algo que acontece sob o fugaz ímpeto imediatista, ela exige desconstrução e reconstrução de valores socioculturais arraigados em uma determinada sociedade, por isso demanda tempo, persistência e paciência. Não é possível mudar um *status quo* sem que haja meios que propiciem uma mudança na mentalidade dos indivíduos, e isto se encontra no âmbito da educação (COTTA, 2019, 2021). Por intermédio de uma educação humanizadora, embasada em valores éticos e biofílicos, os educandos e educandas podem construir uma sociedade mais equitativa e fraterna.

De acordo com Fromm (1976), a fraternidade é um dos pilares para a construção de uma *sociedade sadia*. Em sua obra *Psicanálise da sociedade contemporânea*, o psicanalista humanista compreende a sociedade sadia como:

> [...] aquela em que as qualidades como a avareza, a exploração, a posse e o narcisismo não tem oportunidade de ser usadas em maiores ganhos materiais ou na promoção do prestígio pessoal. É aquela em que a ação em concordância com a consciência é considerada uma qualidade fundamental e necessária e na qual o oportunismo e a falta de princípios sejam considerados antissociais; na qual o indivíduo se interessa por questões sociais de forma que estas se tornem questões pessoais; na qual sua relação com seus semelhantes não é separada de suas relações na esfera privada. [...] *É uma sociedade que promove a solidariedade humana e não apenas permite que os seus membros se relacionem uns aos outros com amor, mas estimula essa prática*. (FROMM, 1976, p. 265, grifo nosso).

Uma vez que a cultura está estritamente interligada à sociedade, e sabendo que os valores dessa sociedade impactam diretamente na psique dos indivíduos pertencentes a ela, fica claro que a ideologia possui um grande papel na formação do caráter social. A questão é: qual o tipo de caráter social (núcleo comum de ideias, compartilhado entre os indivíduos de uma mesma sociedade ou classe) a sociedade contemporânea ocidental tem instaurado? Sob o prisma capitalista, os principais valores disseminados são: competitividade, egocentrismo, vida inautêntica, a valorização da *agenda cheia*, valorização do modo Ter de existência, dentre muitos outros. O que se percebe é que, o cenário sociocultural de nosso tempo necessita de avanços no quesito humanização. De nada adianta o progresso financeiro de uma pessoa ou de uma nação, se não há o cultivo dos *valores humanos mais altos*. Sem amor ao próximo, a riqueza se torna estéril podendo inclusive ser utilizada em ações de opressão dos mais pobres, criando assim as chamadas *estruturas de opressão* (COTTA, 2021).

Ainda segundo Fromm (2014), o desapego materialista e o abandono de uma vida autocentrada são *valores éticos/espirituais* presentes em ensinamentos dos grandes mestres da humanidade, dentre eles, o nosso autor cita: Buda e Jesus de Nazaré. Em seu livro *Ter ou Ser?*, Fromm (2014, p. 68-69), destaca a figura de Jesus de Nazaré como um dos grandes representantes do modo Ser, cujos ensinamentos sempre enfatizavam a necessidade do abandono da cobiça, da ganância e do apego ao dinheiro em prol de uma *vida desprendida*, enraizada no cultivo dos tesouros que não podem ser comprados com ouro ou prata. A mensagem de Jesus, nos diz Fromm (2014), se concentra na prática do desprendimento de tudo aquilo que se torna um obstáculo para o aprimoramento espiritual. Neste viés, verifica-se que o postulado central dessa mensagem é que:

> [...] o povo deve livrar-se de toda cobiça e ansiedade de posses e deve livrar-se inteiramente da estrutura do ter, e, inversamente, que todas as normas éticas positivas sejam enraizadas numa *ética do ser*[444], da comunhão e da solidariedade. Essa posição ética básica aplica-se tanto às nossas relações com os outros como com as coisas. A renúncia radical dos próprios direitos (Mateus 5, 39-42; Lucas 6, 29) assim como o mandamento para amar o nosso inimigo (Mateus 5, 44-48; Lucas 6, 27, 32-36) acentuam, ainda mais radicalmente que o "ama teu próximo" do Velho Testamento, o pleno interesse pelos seres humanos e completo abandono de todo o egoísmo. (FROMM, 2014, p. 68, grifo nosso).

De maneira distinta de Thomas Merton, Erich Fromm não adota o discurso êmico (*insider*) mas o discurso ético (*outsider*) ao tratar do ensinamento de Jesus de Nazaré. Para o

[444] A noção de *ética do ser* está intrinsecamente associada à noção de espiritualidade humanista, cuja essência se fundamenta no cultivo dos *valores humanos mais altos* (compaixão, fraternidade, altruísmo, amor genuíno, perdão).

psicanalista humanista, os fundamentos dos ensinamentos de Jesus estão balizados num profundo processo de despertar, de nascer de novo. Contudo, para Fromm (2014), esse *novo nascimento* não é compreendido como um dom divino, mas como um processo de aperfeiçoamento pessoal, no qual, a pessoa deve gerar em si a vida nova, *deve dar luz a si mesma*. Pois "[...] o nascimento não é um ato; é um processo. A meta da vida é nascer plenamente, embora sua tragédia consista em que a maioria dos homens morra antes de haver nascido assim. *Viver é nascer a cada minuto*." (FROMM, 1976, p. 103, grifo nosso). Dessa transformação, nasce o *homem novo*, que na acepção frommiana está associada à uma *transmutação psicoespiritual*, que desemboca em novidade de vida.

Ainda no que tange aos ensinamentos de Jesus de Nazaré, Fromm (2014), enfatiza a solidariedade como elemento chave dos discursos de Cristo. Em sua obra *O dogma de Cristo*, Erich Fromm ressalta que Jesus representa o alento e a esperança para toda a massa de judeus pobres e incultos, "[...] a chamada *Am Há-aretz* (literalmente, pessoas da terra)." (FROMM, 1967, p. 28). Em seus ensinamentos, muitos deles exemplificados por parábolas, Jesus preconizava o *desprendimento do eu* em favor do altruísmo. Além disso, em sua análise sobre o Evangelho, Fromm (1967) destaca Jesus de Nazaré como *um homem usado por Deus*, como um profeta. "[...] 'um homem comprovado por Deus através de obras e milagres e indícios poderosos, com que Deus agiu, por intermédio dele, entre vós' (At 2, 2). Devemos observar que Jesus não havia realizado o milagre, mas sim Deus através dele. Jesus foi a voz de Deus." (FROMM, 1967, p. 42). Para o pai da psicanálise humanista, Jesus simboliza um homem que em seu tempo, trouxe uma mensagem poderosa sobre o amor desinteressado. Um mestre espiritual que falava na linguagem do povo, para o povo e entre o povo. Ele foi um mestre judeu que assim como Baal Shem Tov, muitos séculos depois, procurava mitigar o sofrimento das *Am Há-aretz*.

Dessa forma, para o psicanalista alemão, só posteriormente, com a estruturação da Igreja Cristã com o imperador romano Constantino (300 E.C), o cristianismo tornou-*se religião do Estado*, "[...] deixando de ser a religião dos artesãos pobres e dos escravos." (FROMM, 1967, p. 51). Segundo o nosso autor, a partir desse novo contexto, os ensinamentos de Jesus se tornaram parte de uma religião institucionalizada e assim, gradualmente, ocorreu uma perda significativa dos valores espirituais originalmente disseminados pelo Nazareno. Valores como fraternidade e solidariedade começaram a dar lugar à outros, como *o poder e a autoridade dos dogmas*. Porém, o psicanalista alemão, também reconhece que os valores éticos fundamentados na "[...] rejeição da orientação Ter" (FROMM, 2014, p. 70) não desapareçam da cristandade. "[...] Por toda a história da cristandade ele [o rigorismo ético] continua nas ordens religiosas

baseadas no voto de pobreza e renúncia à propriedade." (FROMM, 2014, p. 70-71). A ordem católica franciscana é um dos exemplos mais notáveis do rigorismo ético elucidado por Fromm. Tendo como fundador, o místico São Francisco de Assis, essa ordem católica preza pela ruptura com a tendência para Ter em favor do Ser, ser genuinamente a diferença na vida daqueles que se encontram desassistidos socialmente.

No âmbito da mística cristã, Erich Fromm observa várias figuras que são exemplos dessa postura desapegada do mundo, tanto das coisas tangíveis como intangíveis (FROMM, 2014, p. 141), dentre eles o psicanalista destaca: Mestre Eckhart e o autor desconhecido de *A nuvem do não-saber*. Para o psicanalista alemão, ser desprendido, isto é, cultivar a orientação Ser de existência, é o caminho para alcançar a plenitude existencial, é noutras palavras, viver o aqui e agora sem se preocupar ansiosamente com o dia de amanhã, pois cada dia reserva para si os seus desafios e também as suas maravilhas. O exemplo dado pelos místicos cristãos é poderoso e ecoa como exemplo de possibilidade ainda não manifesta. Isto significa que, as pessoas podem *dar nascimento a si próprias*, quando não se julgam concluídas, mas quando se percebem como um ser em constante transformação psíquica e espiritual. Segundo Fromm (2014), os místicos reconhecem a importância do cultivo do amor a tudo que é vivo e vivem sob a égide do Ser; por esta razão, acabam se tornando fontes de sabedoria, saber este calcado em suas experiências singulares. Por isso, eles se tornam "vazios e pobres" (FROMM, 2014, p. 98), *totalmente disponíveis para serem cheios*, para posteriormente, compartilhar com o mundo a sua riqueza interior.

Os místicos também são mestres da paz, são pessoas imbuídas de um senso de preservação da vida. Como nos adverte Erich Fromm, o místico possui "[...] uma atitude de identificação consigo mesmo, com os semelhantes, com toda a vida, e com todo o universo." (FROMM, 1966a, p. 118). Segundo Fromm (1966a), o místico teísta é aquele que compreende o seu papel no mundo e se torna um *companheiro de Deus* na difusão do bem. Através de suas potencialidades internas, o místico se *assemelha* à Deus através da imitação dos atos divinos; e estes atos são a expressão do mais alto nível das qualidades humanas: compaixão, amor altruísta, solidariedade, dentre outras.

Em suma, os místicos são "[...] criaturas imbuídas da experiência do poder do homem, da sua *semelhança com Deus*, e da ideia de que tanto o homem precisa de Deus, quanto Deus precisa do homem; em suma, os místicos compreenderam a identidade fundamental entre Deus e o homem. (FROMM, 1966a, p. 61, grifo nosso). Neste sentido, cabe ressaltar que, o místico não é somente o reflexo da *imagem de Deus*, através de sua experiência e de sua transformação interior, ele se torna *semelhante* a Deus. A centelha divina que habita na interioridade do místico

acaba lhe conferindo a semelhança com o Deus que ele cultua. Aqui verifica-se um outro elemento de aproximação entre Merton e Fromm: *a pessoa se torna a imagem do Deus que ela adora*.

Na contemporaneidade muitos deuses tem sido entronizados e cultuados, os ídolos de nosso tempo não são mais Moloch ou Astarte, eles adquiriram outra roupagem, uma mais moderna. Os principais ídolos da contemporaneidade são: o dinheiro, "[...] a fama, a produção, o consumo [desenfreado] e muitos outros nomes." (FROMM, 1975, p. 43). Mas há ainda um ídolo muito cultuado no nosso tempo: *o ídolo interior*. Thomas Merton enfatiza que o culto ao ídolo interior aprisiona a pessoa, ela fica "[...] como Sansão, cego – ao moinho de esperanças vás e desejos ilusórios." (MERTON, 2019, p. 174). Ao cultuar este *bezerro de ouro* interno, o indivíduo não só se empobrece espiritualmente, como se torna uma pessoa arrogante, soberba, dona da verdade. Ela acredita que tanto em seu poder, que perde a capacidade de ver as suas próprias limitações, e uma vez que, aos seus olhos ela é perfeita, os outros sempre estarão equivocados. Sendo assim, enquanto houver um ídolo interior, a pessoa não poderá gozar de uma vida de liberdade, pois a idolatria é em si um cativeiro. A idolatria do ego ao invés de propiciar o encontro, confina a pessoa em seu próprio monte olimpo, local que não é acessível à reles mortais, leia-se as outras pessoas.

Em última análise, sob o prisma frommiano, enquanto houver *o culto do ego,* por mais que uma pessoa ateste sua fé numa determinada tradição religiosa, esta última não passará de uma ideologia, a sua *religião secreta* ainda será o seu próprio eu e tudo aquilo que está atrelado ao modo Ter de existência (FROMM, 2014, p. 137). Nestes termos, também não é possível pensar numa *mística narcísica*, cuja essência se baseie na indiferença frente a face do outro. Esta vivencia se configura numa pseudomística, que nada tem a ver com a transformação interior genuína que impele o indivíduo a voltar-se para o outro com amor (FROMM, 1966a, p. 118). Em consonância ao pensamento frommiano, Thomas Merton salienta que a falsa mística aliena "[...] os homens de si mesmos e de Deus, [de tal modo] que não são mais capazes de alcançar a experiência espiritual autêntica." (MERTON, 2021, p. 26).

Numa perspectiva completamente distinta se encontra o místico, aquele que "[...] vive no vazio, na liberdade, como se não tivesse mais um eu limitado e exclusivo que o distinguisse de Deus e dos outros homens." (MERTON, 2019, p. 195). O *culto ao eu* é idolátrico e impede o encontro genuíno, ao passo que a *desprendimento do eu* favorece o aprimoramento espiritual. Ao viver de modo desprendido, paradoxalmente, a pessoa vive em fartura, pois ela se ampara pela gratidão, isto é, ela não reclama por aquilo que lhe falta, mas se alegra por tudo aquilo que ela já possui. Essa fartura não diz respeito somente ao âmbito material, mas sobretudo, à esfera

espiritual. “[...] Só depois de desapegados de nós mesmos é que podemos estar em paz conosco.” (MERTON, 2021, p. 118). Em consonância a este pensamento, Fromm (2014) sob o prisma humanista, pondera que a “[...] avidez é o resultado natural da tendência a ter.” (FROMM, 2014, p. 118). E esta avidez também se aplica no desejo por possuir Deus, o que acaba *transformando* o Deus vivo em um ídolo, “[...] o ídolo mais elevado, que dá sua benção aos outros.” (FROMM, 1975, p. 43).

No contexto contemporâneo é possível visualizar corriqueiramente através da postura de alguns líderes religiosos cristãos, a premissa mercadológica, na qual *Deus* se converteu num ídolo, que concede *favores* em troca de um comprometimento financeiro por parte do fiel. Amparado por esta ideologia religiosa mercantilista, o indivíduo crê que através de um investimento financeiro em sua igreja/denominação religiosa, ele poderá posteriormente, cobrar de Deus *um retorno* daquele dinheiro que foi investido. Esta ideologia religiosa mercadológica já presente com grande força na década de 1970, fez com que Erich Fromm questionasse: *será cristão o mundo ocidental?* (FROMM, 2014, p. 140). O fato que levou o psicanalista humanista a fazer este questionamento em tom crítico se deve à deturpação da mensagem de Jesus de Nazaré, aquele viveu e disseminou o desapego.

Conforme nos pondera Fromm (2014), mesmo com as diferenças teológicas presentes nos variados ramos do cristianismo, há uma crença central que os une: “[...] a crença em Jesus Cristo como o Salvador da humanidade, que deu sua vida pelo amor de seus semelhantes. Ele foi o herói do amor, um herói sem poder, que não empregou a força, que não queria governar, que não queria possuir *nada*. Foi um herói do ser, do dar, do participar.” (FROMM, 2014, p. 142, grifo do autor). Noutras palavras, o psicanalista alemão salienta que, *embora Jesus simbolize a essência do Ser, muitos cristãos não desejam viver pelo Ser mas pelo Ter*. Aqui jaz uma grande problemática para aqueles que defendem o dogma, mas não desejam trilhar o passos do Mestre de Nazaré. Por esta razão, o pai da psicanálise humanista sinaliza que, sobretudo, é com os místicos cristãos que se verifica o seguimento de Jesus, pois eles nada querem possuir, se tornam *vazios e pobres* (FROMM, 2014, p. 98) a fim de adquirirem a riqueza espiritual. Neste sentido, aqueles que seguem os passos de Jesus, renunciam a estrutura do Ter, eles procuram ajuntar tesouros no céu, “[...] ‘onde traça nem ferrugem corrói, e onde ladrões não escavam nem roubam; porque onde está o teu tesouro aí estará também o teu coração’.” (Mt 6, 19-21 *apud* FROMM, 2014, p. 69). Num contexto cristão, Fromm (2014) assinala que, a pessoa que *segue os passos* de Jesus, é aquela que teve seu coração transformado e devido a esta transmutação, não vive em autocentramento mas em espírito de fraternidade para com o outro.

Neste ponto chegamos à noção de que, *pessoa alguma é ilha, ela é um fragmento do continente* e por esta razão, não pode viver em isolamento. Não existe mística autocentrada, o místico é o indivíduo que por tabela, se preocupa com o mundo que o cerca, ele não é indiferente ao outro nem se mantém em isolamento completo. Como nos diz Merton (2021), "[...] o verdadeiro solitário tem de reconhecer a sua obrigação de amar os homens e as criaturas de Deus: obrigação que, longe de ser penosa e desagradável, é um dever que não é nunca amargo." (MERTON, 2021, p. 218). O verdadeiro solitário é o indivíduo que, em seus momentos de solitude, se prepara para o encontro com o outro: *ele encontra primeiramente consigo mesmo, ama a si mesmo, para então poder encontrar e amar o outro genuinamente*.

De modo distinto, "[...] o orgulhoso solitário é o ditador ideal, que põe o mundo inteiro a ferro e fogo, disseminando a destruição, abrindo brechas de morte de cidade em cidade, para que elas possam proclamar o nada e a degradação dos homens sem Deus." (MERTON, 2021, p. 217). O solitário orgulhoso é aquele que num contexto religioso propaga a violência simbólica, ele proclama a destruição daqueles que não estão em comunhão com Deus; ele é o Possuidor da *verdade absoluta*, e quem não estiver com ele, é *condenado à morte espiritual*. Num contexto sociopolítico, o orgulho solitário ocupa o lugar de Ditador, o qual pune com opressão e até mesmo com a morte física, todos aqueles que não seguem as suas diretrizes autocráticas.

Deste modo são organizados e mantidos todos os tipos de regimes totalitários, sempre baseadas na ânsia de poder e de controle das massas. Governantes com este tipo de cosmovisão autocrática são os principais defensores da guerra, sempre amparada pela necessidade de poder/dominação e de aquisição de espólios: recursos minerais, riquezas naturais, conquista de território da nação em que se está em conflito, dentre outros (FROMM, 2023, p. 8). Em 1963, Fromm proferiu uma sessão de palestras sobre *As raízes da guerra* na Associação Hebraica Rapazes, hoje nomeada simplesmente de 92NY, por ser localizada na 92nd Street (rua 92) em Nova York. Estas palestras foram gravadas e, posteriormente, transcritas num ensaio intitulado *The psychological Roots of War and Destrucition*, no qual Erich Fromm salienta que a guerra não pode ser explicada somente pela noção de *natureza destrutiva presente no humano*.

A guerra, nos diz o psicanalista humanista, deve ser examinada de modo mais amplo. Segundo Fromm (2023): "[...] as causas essenciais da guerra são de natureza política, econômica e social e podem ser encontradas na estrutura do mundo – na estrutura política e social do mundo." (FROMM, 2023, p. 8, tradução nossa).[445] Desse modo, para o nosso autor, a

[445] "[...] *the essential causes of war are of a political, economic and social nature and are to be found in the structure of the world – in the political and social structure of the world.*

questão da cultura da paz e da biofilia são temas que necessitam ser exercitados na sociedade por intermédio da educação e de ações governamentais/políticas públicas. Dito de outro modo, como forma de prevenção e combate à violência, é preciso que desde a tenra, o indivíduo tenha acesso à disciplinas que se debruçam sobre os valores humanos mais altos, como a compaixão e a fraternidade (COTTA; CAMPOS, 2022).

No tocante a destrutividade da guerra enraizada no mundo, Thomas Merton assinala:

> Em toda face da terra, a avareza e a cobiça dos homens fomentam continuas divisões, e as feridas que desunem os homens geram guerras gigantescas. Assassinatos, massacres, revoluções, ódios, matanças e tortura de corpos e almas humanas, destruição de cidades pelo fogo, fome de milhões de seres, aniquilamento de populações e, por fim, a desumanidade cósmica da guerra atômica: Cristo massacrado em seus membros; membro após membro amputado; *Deus assassinado nos homens*. (MERTON, 2019, p. 76, grifo nosso).

A partir de sua cosmovisão balizada no cristianismo, Thomas Merton destaca os horrores da guerra sob o prisma da prática do mal, que abarca a esfera física, psíquica e espiritual dos indivíduos. O monge trapista sinaliza para o *assassinato de Deus no homens*, no *massacre de Cristo nos homens*, pois sob o prisma cristão, *tudo aquilo que fizerdes aos pequeninos, estareis fazendo a mim, disse o Cristo* segundo o Evangelho de Mateus. O que os *homens amantes da guerra* estão fazendo aos seus semelhantes? Qual *deus* estes indivíduos estariam representando através de seus atos de crueldade e de destrutividade? Uma coisa é certa: "cada homem se torna a imagem do Deus que ele adora." (MERTON, 2021, p. 208).

Segundo Merton (2019), para os indivíduos que cultivam o ódio e a destrutividade é muito mais fácil servir aos *deuses do ódio*. Pois para servir a estas divindades do mal, "[...] basta estar cego pela paixão coletiva. Para servir ao Deus de amor é preciso ser livre, enfrentar a terrível responsabilidade de tomar a decisão de amar, apesar de todo *o desmerecimento* que há em nós mesmos e no próximo." (MERTON, 2019, p. 78). Por esta razão, o culto aos *deuses do ódio* é tão difundido em nosso tempo, afinal, há toda uma indústria de armas que precisa ser mantida! Eis o grande desafio de nosso tempo, promover a cultura da paz e do amor à vida frente aos novos ídolos da contemporaneidade, ídolos estes que são antagônicos d'Aquele que é a Fonte do Amor. Esta ideia se ampara na Primeira Epístola de João, na passagem que trata do *mandamento da caridade*: "Aquele que diz que está na luz, mas odeia o seu irmão, está nas trevas até agora. O que ama o seu irmão permanece na luz, e nele não há ocasião de queda. Mas o que odeia o seu irmão está nas trevas; caminha nas trevas, e não sabe aonde vai, porque as trevas cegaram os seus olhos." (1Jo 2, 9-11). Sob este prisma, Thomas Merton advoga em favor

do culto ao Deus de amor, cuja adoração culmina no amor ao próximo, o segundo grande mandamento.

Sob o ponto de vista humanístico, Erich Fromm pontua que ânsia de dominar e de oprimir o outro deriva da orientação existencial Ter. Ou seja, os indivíduos de orientação existencial Ter detêm certas características improdutivas que acabam fomentando o amor à destrutividade, seja em menor ou maior escala. No âmbito de maior escala, estamos tratando dos conflitos bélicos/guerras, os quais são fundamentados principalmente pelo desejo de *possuir o controle sobre a nação oponente, controle sobre a vida das pessoas daquela nação e controle sobre tudo aquilo que pode ser espoliado.* Segundo a reflexão do pai da psicanálise humanista:

> [...] O modo ter e a resultante avidez levam necessariamente ao antagonismo interpessoal, e o conflito também se dá entre as nações tal como acontece entre indivíduos. Porque, na medida em que as nações se constituem de pessoas cuja motivação é ter e cobiçar, a guerra é inevitável. Eles necessariamente cobiçam o que a outra nação possui, e tentam obter o que querem pela guerra, pela pressão econômica, ou por ameaças. Usarão esse processo contra nações mais fracas, em primeiro lugar, e constituirão alianças mais fortes que a nação a ser atacada. Mesmo que tenha apenas uma razoável chance de vitória, uma nação recorrerá à guerra, não porque sofra economicamente, mas porque o desejo de ter mais e conquistar está profundamente arraigado no caráter social. (FROMM, 2014, p. 118-119).

A reflexão de Erich Fromm suscita a ideia de que as raízes da destrutividade se desenvolvem por intermédio de uma *cosmovisão compartilhada socialmente*. Se uma determinada sociedade é enferma, os indivíduos que integram esta sociedade, começarão a padecer de sintomas oriundos dessa enfermidade social. As sementes da destrutividade se manifestam através da cultura, e podem germinar em terreno propício, enraizando-se na mente e no coração de uma pessoa. Segundo Fromm, enquanto ser social, cabe ao humano o seu próprio despertar, evadir das correntes destrutivas que o aprisionam numa existência necrófila.

Os conflitos pessoais e entre as nações só poderá ser dirimido quando houver a uma plena conscientização da humanidade, em que o Ter deixe de ser entronizado e o Ser possa ser a tendência norteadora da vida humana. Isto pode soar como uma utopia, principalmente num mundo regido pelas aparências e nutrido pelo capitalismo e suas promessas ilusórias, mas esse processo de *humanização do mundo começa com cada um de nós*, é o que Fromm denomina como o *renascimento do humanismo* (FROMM, 2007b, p. 39). O renascimento do humanismo

é a utopia real que se alicerça através de uma educação humanista[446] (FROMM, 1984a, p. 126), fundamentada na ética e nos valores humanos mais altos. Se a destrutividade pode criar raízes em uma cultura adoecida, a biofilia também pode germinar num solo apropriado.

Embasado sob o prisma da mística cristã, Fromm (2014) salienta que: "[...] a missão do homem não consiste em retrair-se para uma atmosfera de egotismo espiritual, distanciado das questões do mundo, mas em levar uma vida ativa em que se empenhe por contribuir para a perfeição espiritual da sociedade." (FROMM, 2014, p. 159). O psicanalista humanista entende que a pessoa humanizada, biófila e amadurecida espiritualmente é aquela que se preocupa com o próximo e com a sua sociedade; é a aquela que se atenta a importância da fraternidade. Isto significa que:

> [...] O homem só pode desabrochar em sociedade. O egoísmo é uma forma perigosa e efêmera da criatura se ajudar. O homem não pode separar os seus verdadeiros interesses dos interesses da sociedade. *Ele só se pode ajudar ajudando a sociedade*. Ele deve tornar-se cônscio de que a sua própria inclinação faz com que ele encontre um aumento de alegria com os outros. A solidariedade não é apenas uma tarefa, é uma satisfação e a melhor garantia de segurança. A fraternidade conduz à tolerância mútua e à determinação de jamais admitir o separatismo. (FROMM, 1976, p. 306-307, grifo nosso).

Nesse viés, para o psicanalista alemão, a pessoa só encontra a alegria de viver quando não vive só para si mesma, quando é capaz de doar aquilo que lhe é mais precioso: si mesmo, a maior de todas as doações (FROMM, 2015, p. 30-31). Por intermédio da fraternidade, a pessoa não só ajuda o outro, nesta ação ela ajuda a si própria, pois o amor desinteressado investido no outro é uma força autorrenovadora, que traz ao indivíduo os frutos de sua manifestação. O amor fraterno preconiza responsabilidade, respeito e cuidado para com a vida do outro, é fundamentalmente "[...] o desejo de melhorar a sua vida. É desse tipo de amor que a Bíblia fala quando diz: ama o próximo como a ti mesmo." (FROMM, 2015, p. 58). Em consonância à difusão do amor fraterno, Thomas Merton e Erich Fromm entendem que, por intermédio do amor desinteressado pelo outro, se torna possível a construção de *pontes* de diálogo autêntico, pontes estas que viabilizam o caminho da paz entre os homens.

Assim como Thomas Merton, Erich Fromm acredita fortemente no poder do diálogo verdadeiro como instrumento de construção e de disseminação da biofilia e da cultura da paz. Na cosmovisão frommiana, para que ocorra o diálogo autêntico é necessário que as pessoas envolvidas abandonem o dogmatismo (seja ele religioso ou científico/teórico) a fim de se

[446] Para um melhor aprofundamento da noção frommiana de educação humanista, recomendamos a leitura de nossos trabalhos anteriores: *A constituição humana e a educação na sociedade da aquisição* (COTTA, 2019) e, *O cultivo da sabedoria interior* (COTTA; CAMPOS, 2022).

tornarem receptivas a alteridade do outro. Essa inclusive foi a premissa fundamental que permeou o diálogo entre Fromm e Merton como nos atesta William Shannon: "[...] as cartas trocadas por Erich Fromm e Thomas Merton são ótimos exemplos de diálogo verdadeiro e de um encontro honesto de mentes, apesar da existência de diferenças fundamentais [entre eles]." (SHANNON, 1986, p. 308, tradução nossa).[447] A fala de Shannon (1986) nos esclarece que, apesar de possuírem visões distintas sobre alguns temas, essas diferenças não impediram o diálogo franco e produtivo entre o monge trapista e o psicanalista humanista, pelo contrário, essas diferenças enriqueceram a cosmovisão de ambos.

Numa carta endereça à Fromm, datada em 12 de setembro de 1955, Merton escreve o seguinte: "[...] Tenho me beneficiado muito lendo seus livros e também através de nossas cartas e por isso, desejo expressar a minha gratidão." (MERTON; SHANNON, 1986, p. 314, tradução nossa).[448] A troca de correspondências e a leitura dos livros um do outro, possibilitou uma rica troca de saberes entre estes dois mestres da vida. No fragmento da carta direcionada à Fromm, torna-se visível a postura humilde de Merton, manifesta sobretudo, através do seu agradecimento pelos saberes e vivências compartilhadas. Como veremos, a humildade é um atributo indispensável para o diálogo autêntico.

Ainda no que tange ao vinculo de amizade entre Merton e Fromm, vale mencionar que, na década de 1960, o psicanalista humanista assumiu uma *postura mais ativa ao diálogo* em prol da estruturação de uma sociedade saudável e humanizada. Entre as pessoas contatadas por Fromm neste período, cabe citar: o arcebispo brasileiro Dom Hélder Câmara, o teólogo jesuíta Karl Rahner, o cardeal König, dentre outros (FUNK, 1999, p. 148). Mesmo que de modo implícito, é possível perceber a influência de Thomas Merton sobre a cosmovisão de Erich Fromm, sobretudo nesta fase de maior abertura do psicanalista ao diálogo.

Para Erich Fromm, os conflitos interpessoais estão associados ao estado interior (psíquico, emocional e espiritual) dos indivíduos. Sendo assim, o processo de amadurecimento da consciência humanista da pessoa é o passo primordial para o estabelecimento de vínculos saudáveis com as outras pessoas. A partir do prisma psicanalítico frommiano, é possível verificar *três vias indissociáveis* que potencializam a instauração da consciência humanista, a saber:

---

[447] "[...] *The letters exchanged by Erich Fromm and Thomas Merton are fine examples of true dialogue and na honest meeting of minds despite the existence of fundamental differences.*

[448] "[...] *I have profited very much by reading your books and by ours letters and want to express my gratitude*."

- a primeira das vias diz respeito à educação humanista, ela está associada ao cultivo da *sabedoria interior*[449], circunscrita no âmbito educacional. O processo educacional primário (com os pais/tutores) é o primeiro contato da criança com os valores éticos, sendo seguido da educação formal/institucional que detém a potencialidade de humanizar o ser educando à respeito da diversidade cultural, étnica, religiosa e no que se refere à valorização da natureza (fauna e flora);

- a segunda via se refere ao pleno *despertar* do indivíduo, que abarca o seu âmbito psíquico (autodescobrimento/desrecalcamento) e espiritual (cultivo e expressão dos valores humanos mais alto/espiritualidade);

- a terceira via está atrelada ao estabelecimento do diálogo autêntico, comunicação indispensável para que ocorra o encontro verdadeiro da alteridade, ocasião propícia para a difusão da biofilia e da cultura da paz. É justamente nesta via que, nos concentraremos agora.

Ao tratarmos do diálogo autêntico sob o prisma da psicanálise humanista, é preciso considera-lo como uma arte, *a arte de dialogar*. Como uma arte, o diálogo genuíno e produtivo deve se amparar em alguns pressupostos, que possibilitarão o estabelecimento de um verdadeiro encontro. Em sua obra *A arte de amar*, Fromm sublinha a necessidade do encontro consigo mesmo, este é o primeiro passo para dialogar com o outro. É preciso que estejamos bem interiormente, para que os nossos pensamentos e termos sejam assertivos e, assim, alcancem o outro com serenidade (FROMM, 2015, p. 141-145). A fala correta constrói pontes mas a fala desprovida de sabedoria levanta muros que separam as pessoas.

Dito isto, a fim de se tornar um mestre na arte de dialogar, o indivíduo precisa se atentar aos *quatro pressupostos fundamentais* que sustentam o diálogo autêntico: 1) a autenticidade, 2) a humildade, 3) a sensibilidade e, 4) a escuta empática e amorosa. Estes quatro pressupostos são a base para a instauração de uma comunicação que se inicia com o próprio indivíduo, e que

[449] De modo sintético, a sabedoria interior está associada à capacidade do indivíduo de utilizar-se do pensamento produtivo pautado pela racionalidade e pelos conhecimentos adquiridos ao longo da vida– dimensão corpórea e psicossocial – em prol de uma autotransformação, que o conduza a uma forma aprimorada de experienciar a união com o mundo (FROMM, 1976, p. 102 104). Ainda segundo a perspectiva frommiana, a sabedoria interior não diz respeito à posse do conhecimento, mas a uma profundar-se nele com despojamento e autenticidade de tal forma que ocorra a encarnação do saber. (COTTA, CAMPOS, 2022, p. 108). Para uma melhor compreensão do tema, recomendamos a leitura do nosso artigo *O cultivo da sabedoria interior*.

só depois alcança o outro. Antes de se comunicar com o outro, o indivíduo precisa aprender a comunicar-se consigo mesmo. A comunicação consigo mesmo é o ato que exige um tempo destinado à *solitude*, ocasião valiosa para a reflexão subjetiva. A comunicação consigo mesmo é o passo que antecede os quatro pressupostos, é através do encontro consigo mesmo, desse diálogo interno, que o sujeito se prepara mentalmente, emocionalmente e espiritualmente para adentrar no solo da alteridade.

O primeiro pressuposto para a instauração do diálogo genuíno refere-se à autenticidade pessoal. *Não se pode dialogar verdadeiramente se somos inautênticos*, se usamos uma máscara para ocultar as nossas reais intenções (FUNK, 2007, p. 10-12). Há inúmeros indivíduos que se utilizam de uma pseudoamorosidade durante a sua conversação a fim de receber algo em troca, seja num futuro próximo ou mais distante. Há também aqueles que mascaram as suas intenções nefastas a fim de manipular os outros, são verdadeiros mestres na arte do engodo. No âmbito do política, é possível visualizar vários destes *mestres da inautenticidade*, cujos discursos são repletos de promessas ilusórias. Em época de eleição, grande parte dos candidatos à cargos políticos, se aproximam das pessoas de baixo poder aquisitivo e simulam amorosidade e compaixão, no entanto, suas palavras estão repletas de falsidade. O que eles (os candidatos) realmente desejam é *ganhar* a eleição, *conquistar* o poder, depois disso, a grande parte deles se esquece dos menos favorecidos socialmente. Diante deste contexto, vale realizar alguns questionamentos: A *preocupação* e o *amor fraterno* desaparecem repentinamente? Ou será que nunca existiram? "[...] Acaso o amor não implica deixar de lado as preocupações seculares e partilhar a vida dos pobres?" (FROMM, 2015, p. 162).

A pessoa que se utiliza de uma máscara –não estamos tratando de papéis sociais – se torna um *personagem*, semelhante a um ator e atua como se fosse alguém que não é, tenta à todo custo provar que a sua *persona* é genuína. O indivíduo que vive numa existência de fachada tenta fugir de si mesmo, pois ao tentar ser o que não é, *se aliena daquilo que é potencialmente*. Em termos gerais, a vida inautêntica revela a incapacidade do indivíduo de desenvolver as suas aptidões singulares e espontâneas, isto é, de ser tornar uma pessoa produtiva e detentora de laços intersubjetivos saudáveis.

Ser autêntico por outro lado, diz respeito a sensibilidade de escutar "[...] a voz do verdadeiro eu que nos convoca para nós mesmos, para viver produtivamente, para desenvolvermo-nos ampla e harmoniosamente – isto é, *para tornarmo-nos aquilo que somos potencialmente*." (FROMM, 1974, p. 139, grifo do autor). Tornarmo-nos aquilo que somos potencialmente, refere-se ao processo de humanização, de contínuo progresso interior, que possibilita a manifestação de aptidões subjetivas no mundo.

O segundo pressuposto é o atributo da humildade, que nos faz emergir "[...] dos sonhos da onisciência e onipotência que tínhamos quando criança." (FROMM, 2015, p. 149). A humildade capacita a pessoa à reconhecer que não possui a verdade absoluta. Por intermédio deste atributo, a cosmovisão do indivíduo se torna ampliada, *ele vê o mundo não só com a sua lente subjetiva, ele deseja ver aquilo que o outro enxerga*, pois sabe que duas perspectivas sobre um tema são melhores do que uma. Esta é a base do diálogo autêntico, ele preserva a singularidade de cada pessoa envolvida e não deseja impor dogma, seja religioso ou secular. A partir de uma postura humilde, a pessoa se torna capaz de passar uma mensagem imbuída de autenticidade, pois ela mesma é a encarnação de sua palavra. "[...] Se uma pessoa expressa a ideia de humildade e é humilde, aqueles que o escutam compreenderão o que é humildade. Não apenas compreenderão, como também acreditarão que ele está falando de uma realidade e não apenas proferindo palavras. (FROMM, 1984b, p. 40). A humildade por sua vez, abre o caminho para o terceiro pressuposto da arte de dialogar, a saber, a sensibilidade.

A sensibilidade é o atributo que propicia a pessoa adentrar no mundo do outro, em seu coração, sem provocar feridas. A pessoa que se pauta por um discurso sensível ao outro, é sábia por não age pelo impulso irracional, mas pela serenidade advinda da maturidade (FROMM, 2015, p. 143). Isto é, sabe quando deve falar e quando deve escutar, sabe quais palavras *podem* ser ditas e *como* devem ser ditas. O indivíduo imbuído de sensibilidade é extremo oposto daquele que é indiferente; a sensibilidade é a capacidade de *ver* a realidade que está para além de si mesmo. É por intermédio da sensibilidade que, conseguimos *sentir* o sofrimento do outro como se fosse o nosso. Ser sensível à fala do outro, é mostrar consideração e respeito por tudo aquilo que ele nos diz, a sensibilidade é o atributo indispensável para escutar não só com os ouvidos, mas com o coração.

Atrelada indissociavelmente à sensibilidade se encontra a escuta empática e amorosa, o último dos pressupostos da arte de dialogar. A escuta empática, que também é uma arte[450] em si, necessita de uma disposição interior, daí a importância dos atributos anteriormente citados: autenticidade, humildade e sensibilidade (FROMM, 2018). A escuta empática não é o simples ouvir, é a escuta atenta e interessada naquilo que o outro tem a dizer. A essência dessa escuta está no grau de comprometimento daquilo que está em pauta através da fala do outro. Noutros termos, *quando se está escutando e não simplesmente ouvindo*, todo o foco se canaliza num estado de concentração, concentração esta que sinaliza ao outro o apreço pelo aquilo que ele diz.

[450] A noção frommiana nomeada *a arte de escutar*, foi analisada no primeiro capítulo deste trabalho, de modo específico no tópico 1. 5.

A escuta empática é serena, não tem pressa de ser interrompida, pois ela é calcada primordialmente, pela *silêncio interior*, indispensável para escutar verdadeiramente o outro. Este silêncio que falamos não é o ato externo de mudez, é o silêncio dos pensamentos e dos julgamentos que tanto atrapalham o diálogo autêntico. O silêncio interior é a conquista espiritual daqueles que não se encontram presos no cativeiro do egocentrismo, é também a manifestação de uma maturidade espiritual, destituída de soberba e vaidade. Na escuta empática não há hierarquias, não há desigualdade entre aqueles que se comunicam, pelo contrário, é um ambiente de crescimento, de enriquecimento a partir da fala do outro. Neste ponto, vale relembrar a figura de Nicodemos, o fariseu, que ao se encontrar com Jesus de Nazaré, desejou aprender com humildade. Nicodemos não se valeu de seu título, aquele que era grande entre os judeus, ele simplesmente quis entender a nova mensagem propagada pelo mestre de Nazaré, aquele que realizava maravilhas. O encontro de Nicodemos com Jesus, simboliza a essência do diálogo autêntico: cosmovisões distintas não precisam ser antagônicas. Neste sentido, não preciso odiar aquele que pensa diferente de mim, não devo cultivar o desejo de morte daquele que me é estranho. Como nos adverte Erich Fromm, a pessoa teísta, aquela que ama a Deus, o expressa através do amor ao próximo e a tudo o que é vivo (FROMM, 2015, p. 100-102).

A escuta empática e amorosa é aquela que deságua no acolhimento do outro, de modo que ele se sinta bem-vindo, gerando um ambiente propício à biofilia e a cultura da paz. Essa construção não é algo fácil, é custosa justamente por ser valiosa. Os seus *frutos* são duradouros e instauram a criação de laços fraternos entre pessoas e nações. O diálogo autêntico só pode subsistir quando há um terreno fértil para a sua frutificação, quando esse terreno é regado com as águas curativas do perdão e da compaixão (FROMM, 1975, p. 70).

Erich Fromm e Thomas Merton são exemplos desse diálogo autêntico, por esta razão, eles defendiam com tamanho afinco a importância da arte de dialogar, uma arte que envolve autenticidade, humildade, sensibilidade e escuta empática e amorosa. Tanto o monge trapista como o psicanalista humanista, advogam que, por intermédio do diálogo autêntico os conflitos podem ser exauridos e, posteriormente, transmutados em fraternidade. Em contraponto à atual cultura marcada pelo indiferentismo e pela destrutividade, os nossos autores apontam para a urgência de instaurarmos uma cultura da paz e de valorização da vida, construindo assim, uma sociedade mais fraterna. Essa construção se inicia com cada indivíduo que ao *despertar*, se sente motivado à despertar o outro, para juntos promoverem um despertar coletivo.

Daí resulta um grande desafio para o nosso tempo: o exercício da fraternidade em tempos de polarização. É preciso antes de tudo, *escutar não com os ouvidos mas com o coração*, o apelo daquele que clama por auxílio. O diálogo autêntico não pode e não deve ser entendido

como uma simples noção teórica, mas como algo a ser aplicado na vida cotidiana. Uma vez imbuído pelos pressupostos da arte de dialogar, o indivíduo se sentirá impelido, assim como o Bom Samaritano da parábola de Jesus de Nazaré, à agir com compaixão, não só com aquele que lhe é próximo, mas também com o estrangeiro[451]. Quando as diferenças socioculturais e religiosas deixam de ser tratadas com intolerância e hostilidade, instaurasse uma nova via imbuída de valorização da diversidade. Neste contexto, todos os envolvidos passam à caminhar sobre o terreno sagrado do amor, solo este que desemboca numa convivência de paz.

Neste capítulo abordamos as três vertentes místicas de feição cristã que influenciaram a cosmovisão de Erich Fromm. Do místico renano Mestre Eckhart, figura central da primeira vertente, Fromm significou a noção *liberdade espiritual*. Para o psicanalista humanista, a liberdade espiritual, num contexto teísta, é a condição para experimentar a unidade com o Deus Uno e com o mundo. Na segunda vertente mística, centralizada no autor anônimo *d'A nuvem do não-saber*, procuramos destacar os *frutos* da contemplação. Para o pai da psicanálise humanista, um dos principais benefícios da contemplação é o atingimento da descentralização alcançada pelo *esquecimento do eu*. Neste *esquecimento voluntário*, a contemplação provoca o destronamento do *monarca interior* (ego), incidindo assim numa vivência harmônica, além de possibilitar a experiência de união com o Deus oculto. Por fim, na terceira vertente, associada ao monge trapista Thomas Merton, contemporâneo e amigo de Erich Fromm, procurou-se enfatizar que o diálogo autêntico (imbuído de seus pressupostos) deve ser entendido como uma arte, *a arte de dialogar*, que se apoia no cultivo da biofilia e na construção de uma cultura da paz.

A partir da análise das influências religiosas/místicas advindas do hassidismo polonês, do zen budismo e das três vertentes místicas de feição cristã, o nosso último capítulo se focará na estruturação da espiritualidade humanista amparada sob o prisma humanista de Erich Fromm. Sendo assim, será possível verificar que todas as influências aludidas nos capítulos pregressos, foram fundamentais tanto para entendermos com mais profundidade o pensamento frommiano quanto para sistematizar esta noção singular de espiritualidade. Em sua maturidade,

---

[451] Ao tratar do mandamento de amar o estrangeiro (aquele que detém crenças/costumes distintas), Erich Fromm assinala: "[...] A Bíblia ordena o amor ao estrangeiro (o não-hebreu) – não só ao próximo – e explica tal mandamento dizendo: "pois fostes estrangeiros na terra do Egito" (Dt 22, 20)." (FROMM, 1975, p. 70). Em consonância ao valor *ético/espiritual* desta passagem bíblica, o psicanalista humanista defende a construção de laços fraternos entre as nações. Enquanto um estudioso politicamente engajado, Erich Fromm ficou preocupado com a *situação* da população palestina/árabe após a criação do Estado de Israel. Como nos atesta Rainer Funk, no final da década de 1940, Fromm "[...] convenceu Albert Einstein, Martin Buber e Leo Baeck a submeter ao [jornal] *New York Times* uma declaração pública sobre o respeito pelos direitos dos árabes na criação do Estado de Israel." (FUNK, 1999, p. 146, tradução nossa). "[...] *había convencido a Albert Einstein, Martin Buber y Leo Baeck para proponer em el New York Times una declaración pública sobre el respeto de los derechos de los árabes en la creación del Estado de Israel*.

Fromm advertiu sobre a importância do cultivo da dimensão espiritual, não chegando porém, a conceituar detalhadamente a sua noção de espiritualidade, eis o propósito do nosso último capítulo.

5 A CONCEPÇÃO DE ESPIRITUALIDADE HUMANISTA: A LIBERDADE DO SER NO JARDIM DA INTERIORIDADE

O capítulo anterior intitulado *A liberdade espiritual do ser, a prática contemplativa e o diálogo da paz,* se debruçou sobre três vertentes mística de feição cristã que influenciaram fortemente a cosmovisão de Erich Fromm. De cada uma destas vertentes, o psicanalista alemão colheu e significou elementos espirituais, os quais fundamentam a estruturação da espiritualidade humanista. Sendo assim, aspectos como a liberdade espiritual (Mestre Eckhart), a prática contemplativa (Autor desconhecido d'A nuvem do não saber) e o diálogo autêntico, são alguns dos principais elementos significados por Fromm a partir de seu *encontro* com estas vertentes místicas de feição cristã.

Segundo o itinerário do capítulo predecessor, a primeira das vertentes místicas investigadas, concernente ao místico renano medievo Mestre Eckhart, enfatizou a necessidade da liberdade espiritual e do total desprendimento, até mesmo do conceito de Deus, a fim de penetrar na essência do Nada absoluto. Dando continuidade, a segunda vertente mística, associada ao autor desconhecido *d'A nuvem do não saber,* explicitou a necessidade da contemplação, do esquecimento de tudo aquilo que sabe sobre Deus, para que assim, o contemplativo possa penetrar nas trevas divinas, na nuvem escura donde habita o Deus oculto. A terceira vertente mística, conectada ao místico e monge trapista Thomas Merton, se pautou pela noção do diálogo autêntico, contexto dialogal que possibilita a troca genuína de saberes, o respeito à alteridade e a construção e a difusão da cultura da paz.

Encerrando o nosso estudo, este derradeiro capítulo buscará sistematizar a noção de espiritualidade humanista, aludindo elementos do hassidismo, do zen budismo (incluindo alguns elementos do taoísmo) e das três vertentes místicas de feição cristã que formam uma *Unidade espiritual*[452], a estrutura constitutiva da espiritualidade humanista. O itinerário analítico deste capítulo é composto por cinco tópicos, cada qual assinalando tema indissociável ao aspecto central e que dá nome a este estudo: *A concepção de espiritualidade humanista a partir do pensamento de Erich Fromm*.

Dito isto, o primeiro tópico deste capítulo enfatizará a tríade do mal que envolve a contemporaneidade, a saber: a adoração a Mamon, o Culto dos Mil Compromissos e a indiferença à vida. Essa tríade nefasta incide no adoecimento do indivíduo contemporâneo, o

[452] A noção de unidade espiritual da espiritualidade humanista, que agrega os elementos destas distintas tradições religiosas/místicas, se ampara pela noção mística da *multiplicidade* que abarca o *Um*, a "[...] unidade por trás da multiplicidade." (FROMM, 2015, p. 95).

levando inclusive a atos destrutivos dirigidos ao outro e a si mesmo. Ainda neste tópico se explorará a ideia do Culto dos Mil Compromissos, a ideologia da celeridade e da compulsão vinculada a adoração do ídolo mor da contemporaneidade: Mamon, o dinheiro adorado. Além disso, se aclarará a mensagem materialista propagada pelos *sacerdotes de Mamon*, indivíduos desprovidos de altruísmo e de compaixão que conduzem outras pessoas à prisão do Ter. O segundo tópico, se encarregará da *viagem* ao mundo interior, recinto da interioridade humana que abarca três reinos: o reino da mente, o reino do coração e o reino do espírito, associados à esfera psíquica, emocional e espiritual, respectivamente. Nesta viagem pela interioridade humana, abarcaremos as noções frommianas: a atividade íntima, o não agir produtivo, a sabedoria da simplicidade e o cultivo do amor autêntico, frutos da saúde psíquica e emocional do sujeito. O tópico seguinte, se voltará à análise da noção de espiritualidade humanista, uma vivência integral que é cultivada no Jardim da Interioridade (alma humana), cujo solo precisa ser lavrado (por meios das técnicas transterapêuticas) para assim germinar as sementes (potencialidades) e gerar os frutos (valores humanos mais altos) que simbolizam o nascimento de um novo ser, aquele que deu à luz a si mesmo. O penúltimo tópico, se centralizará neste nascimento não biológico, na transformação interior da qual surge o Novo Homem, aquele que se libertou das cadeias da ilusão e vive plenamente pelo Ser. O derradeiro tópico, enfatizará a ideia de que, a espiritualidade humanista desemboca numa experiência mística de unicidade amorosa com o mundo, a BioMística: a experiência de profundo união com o mundo, onde não há mais espaço para a indiferença, mas sim para a responsabilidade diante da vida.

5.1 A tríade do mal da Era dos Excessos: a adoração a Mamon, o Culto dos Mil Compromissos e a indiferença à vida

Na obra *Zen budismo e psicanálise*, escrita em parceria com D. T. Suzuki e Richard de Martino, Erich Fromm sinaliza sobre um *phatos* espiritual que assola a contemporaneidade, "[...] uma crise que tem sido descrita como '*malaise*, '*ennui*', '*mal du siècle*', o embotamento da vida, a automatização do homem, seu alheamento de si mesmo, do seu semelhante e da natureza." (FROMM, 1976, p. 94). Segundo o nosso autor, este mal do século afeta o sujeito em sua integralidade, sua dimensão corpórea, psicossocial e espiritual são amplamente afetadas, uma vez que se encontram interconectadas. Quando não há saúde psíquica o corpo padece (doenças psicossomáticas); quando ocorre o embotamento da vida deixa-se de viver plenamente o aqui e agora, deixa-se de nascer a cada instante, o fluir do espírito cessa. Uma vez preso no indiferentismo, o indivíduo acaba *vivendo sem viver*, as horas e os dias passam rapidamente, e

o sujeito anestesiado psiquicamente e espiritualmente, se torna inerte: *Vê a vida passar diante dos seus olhos sem nada fazer por si mesmo, espera por alguém ou por um acontecimento milagroso que o salvará desse enfadonho ciclo existencial*. Dito de outra maneira:

> [...] O homem ocidental acha-se num estado de incapacidade esquizoide de experimentar afeto e por isso se sente ansioso, deprimido, desesperado. Ainda exalta, da boca para fora, os objetivos de felicidade, individualismo, iniciativa – mas, na realidade, não tem objetivo algum. Perguntem-lhe para que está vivendo, qual é a finalidade de todos os seus esforços – e o verão enleado. Alguns dirão talvez que vivem para a família, outros, "para divertir-se", outros ainda, *para ganhar dinheiro*, mas a verdade é que ninguém sabe para que está vivendo; não tem alvo, a não ser o desejo de escapar à insegurança e à solidão. (FROMM, 1976, p. 94, grifo nosso).

A questão primordial ressaltada por Fromm (1976) em sua reflexão está atrelada modo existencial que orienta o sujeito contemporâneo, o que leva ao grande problema do indiferentismo diante da própria existência e da vida que o cerca. Em seus livros *A arte de amar* e *Ter ou ser?*, o psicanalista alemão aponta para o grande número de produtos e bens de serviço disponíveis na contemporaneidade. São tantos meios de satisfação e de prazer, tantas promessas de felicidade, que o indivíduo se sente muitas vezes, incapaz de escolher. Essa incapacidade de escolher racionalmente (ou de se abster dessa escolha) reflete uma deficiência da análise crítica da realidade. Uma vez influenciado por este contexto alienante, o sujeito se torna cativo da *promessa ilusória de felicidade*, uma felicidade que pode ser adquirida sob as bênçãos de Mamon, o grande ídolo da contemporaneidade[453]. Daí advém a ideologia apregoada pela Era dos Excessos[454]: Quem *tem mais* venceu na vida! Aquele que *acumulou mais* angariou o paraíso na terra! Aquele que *nada doou*, alcançou a fartura.

Em seu ensaio intitulado *O uso dos símbolos bíblicos em Marx*[455], o teólogo católico brasileiro Hugo Assmann – crítico da ideologia capitalista e adepto da teologia da libertação –

---

[453] Para uma análise aprofundada sobre a noção idolátrica de Mamon, recomendamos os seguintes manuscritos: o artigo *Mamon, o deus do homem contemporâneo?* assinado por Luiz Antonio Pereira; a obra *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia* de Hugo Assmann e Franz Hinkelammert e; o livro *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência* de Ricardo Timm de Souza.

[454] Este estudo se utiliza do termo *Era dos Excessos* a fim de designar o período sócio-histórico e cultural predominante na contemporaneidade, marcado por condutas desmoderadas em vários âmbitos da atividade humana. Dentre estas atividades, vale destacar: o exercício profissional, os trabalhos na esfera acadêmica, o consumo e a aquisição de bens, dentre outras. A principal problemática da Era dos Excessos é justamente o seu viés patológico, enraizado em várias formas de compulsão e no comprometimento da saúde integral dos indivíduos.

[455] Apesar de não citar explicitamente Erich Fromm, Assmann se aproxima do pensamento frommiano ao tratar da ideologia capitalista e do valor exacerbado ao dinheiro sob o prisma sociológico de Karl Marx, uma das grandes influências do psicanalista humanista. Além disso, assim como Fromm pontua em sua obra *El humanismo como utopia real* (O humanismo como utopia real), que o objetivo profundo de Karl Marx era libertar o homem de sua mutilação, de sua alienação, isto é de sua conduta idolátrica. Era sobretudo, "[...] uma doutrina religiosa não teísta, associada a salvação do homem, uma versão do messianismo profético em linguagem secular." (FROMM, 2007b, p. 169, tradução nossa). "[...] *una doctrina religiosa no teísta, referida a la salvación del hombre, uma*

assinala que, Mamon, no contexto contemporâneo não significa simplesmente *dinheiro*, mas *Dinheiro adorado*, um ídolo rival do Deus vivo (ASSMANN, 1989). Ainda segundo o nosso autor:

> *Mamon* só aparece no Novo Testamento, três vezes em Lucas (Lc 16,9. 11.1.3) e uma vez em Mateus (Mt 6,24), e sempre na boca de Jesus. Ora, Jesus fala aramaico, a língua ou dialeto popular. E Mamon é precisamente um termo aramaico. Há fortes indícios de que tenha sido, na linguagem popular, um insulto — sob a forma de um nome de ídolo — contra os ricos. Por isso perde-se algo da força da expressão quando Mamon é traduzido sem mais por Dinheiro, porque Mamon significa "Dinheiro adorado". A frase chicoteante "Não podeis servir a Deus e a Mamon" (Mt 6,24 e Lc 16,13) evocava inevitavelmente nos ouvintes de Jesus a contraposição, muito frequente nos textos do Antigo Testamento, entre servir a Yahwe e servir a outros deuses (por exemplo, Dt 6,13; 7,16; 10,20). (ASSMANN, 1989, p. 401).

O comentário de Hugo Assmann ecoa profundamente na crítica frommiana a respeito dos ídolos contemporâneos, crítica essa expressa fundamentalmente em suas obras *O espírito de liberdade* e *Ter ou ser?* Na perspectiva de Assmann (1989), Mamon não designa simplesmente dinheiro, tradução transliterada da língua hebraica e do dialeto aramaico, mas a adoração a uma divindade, a um ídolo em oposição ao Deus vivo. Ao dizer aos seus ouvintes que "[...] ninguém não se pode servir a dois senhores" (Mt 6, 24), Jesus de Nazaré enfatiza à observância do Primeiro Grande Mandamento: "[...] Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito." (Mt 22, 37). Além de ser o mandamento primordial da tradição judaico-cristã, o amor a Deus estabelece um pacto de fidelidade, contexto em que não há meios termos: *Ou se serve ao Deus vivo ou a Mamon*, não há possibilidade de servir a ambos, pois *submissão e liberdade* não podem coexistir. Nestes termos, servir a um ídolo se configura numa *escravidão interior*, alienante e marcada pela falta de amor (FROMM, 1975, p. 42), contexto em que o coração, a alma (psique/mente) e o espírito do humano se tornam prisioneiros de um ídolo insensível.

Em sua obra nomeada *Crítica da razão idolátrica*, o filósofo brasileiro Ricardo Timm de Souza, ao tratar da figura de Mamon na contemporaneidade, adverte:

> Mamon é o verdadeiro rival de Deus, pois se desdobra desde o núcleo em expressão de injustiça. Mamon deixa agora a condição de ídolo como qualquer outro, ou de "deus pagão" sobre o qual nem se fazia necessário dissertar, para se configurar em um deus mesmo, com as suas características, entre as quais evidentemente se destaca, na tradição judaica e cristã, a exclusividade de sua existência divina, em frontal contraposição ao primeiro Mandamento. (SOUZA, 2020, p. 30).

---

version del messianismo profético em lenguaje secular." Em consonância ao pensamento frommiano, Assmann explicita em seu ensaio que "[...] o ateísmo de Marx é antes de mais nada uma luta contra os ídolos." (ASSMANN, 1989, p. 396).

A posição de Souza (2020) ultrapassa a premissa de Mamon como ídolo, o comparando a uma deidade, o *novo deus* adorado e cultuado na contemporaneidade. O pensamento do referido filósofo se aproxima daquele expresso por Erich Fromm, quando nos atemos à ideia da *rivalidade* entre Mamon e o Deus vivo da tradição judaico-cristã. O Primeiro Grande Mandamento – "Não terás outros deuses diante de Mim." (Ex 20, 3) – e a observância deste mandamento realizado por Jesus de Nazaré (Mt 22, 37) sinalizam justamente sobre a impossibilidade adorar a Deus e aos ídolos. A servidão aos ídolos aprisiona, o serviço a Deus liberta quando é realizado com reverência, alegria e amor genuíno.

Segundo a cosmovisão frommiana, Mamon pode até ser considerado um *deus* pelos indivíduos contemporâneos, mas na realidade, é somente "[...] uma nova forma de idolatria" (FROMM, 1986b. p. 38), assim como a tecnologia. Ainda segundo o nosso autor, "[...] entender o que é um ídolo é o mesmo que começar a compreender *o que Deus não é*. Deus, como o valor e a meta supremos, não é o homem, o Estado, uma instituição, a natureza, poder, posse, força sexual, ou qualquer artefato feito pelo homem." (FROMM, 1975, p. 39). Desde visão surge o questionamento frommiano sobre a religião secreta, aquela que se encontra além dos *véus das crenças aparentes*. A partir deste ponto se torna possível verificar se a adoração a Mamon não se encontra disfarçada noutra crença, ou até mesmo na *substituição do Deus vivo por Mamon*. "[...] Na verdade, não tem o culto de Deus sido, frequentemente, apenas o culto de um ídolo, disfarçado como o Deus da Bíblia?" (FROMM, 1975, p. 39). Neste cenário idolátrico, valores seculares como "[...] o poder, o dinheiro ou o sucesso" (FROMM, 2014, p. 137) acabam sendo transmutados em *valores sagrados* da religião mercantilista, religião esta que muitas das vezes, se encontra disfarçada, escamotada sob o nome de outra denominação religiosa. Noutras palavras, uma pessoa que serve secretamente a Mamon, pode exteriormente, se apresentar como adepta/fiel de uma determinada vertente cristã, por exemplo, mas em seu interior ela cultua Mamon e tudo aquilo que ele representa: o poder, o dinheiro e o sucesso.

Na cosmovisão frommiana, os adoradores de Mamon, por seguirem os dogmas da *religião mercantilista* – fundamentados no sucesso pessoal, no acúmulo e na retenção da riqueza e principalmente, na indiferença a vida –, vivem num *contexto religioso adoecido,* e consequentemente adoecem espiritualmente[456]. Eles tentam em vão alcançar uma vida

[456] De acordo com o prisma analítico frommiano, o adoecimento espiritual está atrelado a paralisação das potencialidades humanas e dos valores humanos mais altos, além da ausência do sentido da vida (FROMM, 2014, p. 137-140). Ademais, o adoecimento espiritual reverbera no adoecimento das esferas psicossocial (compulsões, depressões, destrutividade, etc.) e corpórea (doenças psicossomáticas), uma vez que estas três dimensões se encontram interligadas.

harmoniosa, porém, como se encontram no obscurantismo espiritual, não conseguem ver para onde caminham. Não se apercebem que, a tão ansiada harmonia não pode ser atingida sem liberdade interior, sem o conhecimento que liberta. Como nos pontua Erich Fromm, a ruptura deste aprisionamento espiritual inicia-se através do desanuviamento dos aparatos ideológicos, daí a importância da *Ciência dos ídolos, a idologia.* Para o psicanalista alemão, a Ciência dos ídolos tem como objetivo:

> [...] mostrar a natureza dos ídolos e da idolatria, e deve identificar os vários ídolos cultuados durante a história do homem até a atualidade. Outrora, os ídolos eram animais, árvores, estrelas, figuras de homens e mulheres. Eram chamados Baal e Astarte e conhecidos por milhares de outros nomes. Hoje, são chamados honra, bandeira, Estado, mãe, família, *fama, produção, consumo* e muitos outros nomes. (FROMM, 1975, p. 43, grifo nosso).

Na percepção frommiana, a idologia – entendida como um segmento analítico e investigativo das construções ideológicas/idolátricas – auxilia o sujeito em seu processo de libertação interior, ao evidenciar que as condutas idolátricas são em si alienantes (FUNK, 2011e, p. 109). Para o nosso autor, o adorador de ídolos é aquele que se "[...] empobreceu transferindo sua força viva para coisas que estão fora dele, as quais é obrigado a adorar para conservar um mínimo de seu eu e, em última análise, manter seu senso de identidade." (FROMM, 1975, p. 43). Diante destas ponderações pode-se dizer que, o adorador de Mamon, conserva em sua interioridade e manifesta na exterioridade, os valores dessa *divindade*, cuja essência se encontra no modo Ter. Assim como Satanás (FROMM, 2014, p. 70), o nosso estudo ressalta Mamon como um dos grandes representantes do modo Ter; ele é a principal divindade cultuada na Era dos Excessos, uma era onde "[...] adquirir, possuir e obter lucros são direitos sagrados e inalienáveis do indivíduo" (FROMM, 2014, p. 81). Uma vez orientada pela sua servidão cega a Mamon, a pessoa interioriza tudo aquilo que este ídolo representa: autocentramento, cobiça, transformação de pessoas em objetos, dentre outros elementos.

Dito de outro modo, o sujeito que é servo de Mamon, se transforma numa espécie de Midas (o rei mitológico da Frígia): "[...] transforma tudo e todos em algo inerte" (FROMM, 2014, p. 87). Assim como o ídolo que cultua, o adorador de Mamon se transforma num ser desprovido de alma, de sensibilidade, de renovo de vida. A pessoa serva de Mamon, se encontra presa na ideologia propagada pela Era dos Excessos, vive em busca da felicidade, crendo fielmente que poderá adquiri-la, ledo engano, a felicidade é algo que não pode ser comprado, ela é um estado de plenitude existencial (FROMM, 1974, p. 163).

Entretanto, como a Era dos Excessos está fortemente associada ao grande ídolo contemporâneo, Mamon, a sua ideologia segue a cartilha dessa seita contemporânea à risca: *a felicidade pode ser adquirida, desde que a pessoa se comprometa a abrir mão de sua liberdade espiritual em favor do ganho pessoal*. Aqui pode-se visualizar três aspectos fundamentais que constituem a Era dos Excessos: 1) a adoração a Mamon; 2) o Culto dos Mil Compromissos; 3) o grande mal espiritual do nosso tempo, a indiferença à vida. Estes três aspectos se encontram conectados indissociavelmente: a adoração a Mamon é manifesta através do Culto dos Mil Compromissos (uma normose psicoespiritual) que, deságua no indiferentismo frente ao outro e à natureza. Estes três elementos formam a *tríade do mal* da Era dos Excessos, responsável por grande parte dos adoecimentos na contemporaneidade. Como veremos a seguir, a servidão a Mamon leva a pessoa a um ciclo de sofrimento existencial, muitas das vezes incidindo em compulsões, arraigadas em máximas mamonianas[457], dentre elas:

- A felicidade só depende do quanto você está disposto a abrir mão do seu tempo, para si mesmo e para o estabelecimento de vínculos com outras pessoas;
- O autocentramento é o caminho para o sucesso;
- A riqueza só poderá ser conquistada e retida, se você fechar os olhos para aqueles que clamam por auxílio;
- As benesses de Mamon só serão concedidas aos seus servos fiéis, aqueles que abdicaram dos valores humanos mais altos em favor do sucesso a todo custo;
- O Dinheiro é o bem mais precioso do mundo, aquele que o possui em grande quantidade, encontrou a felicidade derradeira.

De acordo com a ideologia propagada pela Era dos Excessos, a *felicidade* está atrelada à capacidade individual de ser como a sociedade deseja, esse é o princípio do automatismo, da indiferença à vida que nos leva ao cenário caótico das compulsões. As compulsões, enquanto condutas/manifestações patológicas da psique, são descritas no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-5) como: "[...] comportamentos repetitivos (p. ex., lavar, verificar) ou atos mentais (p. ex., contar, repetir palavras em silêncio) que o indivíduo se sente compelido a executar em resposta a uma obsessão ou de acordo com regras que devem ser aplicadas rigidamente." (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014, p. 238).

[457] Em nosso estudo, utilizamos o termo *mamonianas* a fim de designar as máximas idolátricas de Mamon. Neste sentido, descrevemos os seguidores/adeptos de Mamon como mamonianos.

Estes comportamentos objetivam aliviar o sofrimento do sujeito adoecido, se configurando como uma espécie de *resposta* a uma *obsessão* "[...] (ex., pensamentos de contaminação levando a rituais de lavagem ou pensamentos de que alguma coisa está incorreta levando à repetição de rituais até parecer "direita" [*just right*)]." (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014, p. 238).

Diante dessas informações, pode-se dizer que a Era dos Excessos dissemina uma ideologia que adoece o indivíduo, tornando-o um escravo do sucesso, um servo devoto de Mamon, o ídolo que se tornou um deus da contemporaneidade. Enraizada neste verdadeiro culto idolátrico a Mamon, o sujeito passa *a viver por ele*. Mamon se torna o centro de sua existência, deixando o indivíduo alienado de si mesmo e de seus semelhantes, pois a idolatria é sinônimo de alienação (FROMM, 1975, p. 39-40). A alienação por sua vez provoca o *exílio do ser*[458], um contexto no qual, a pessoa transfere as suas potencialidades internas para o ídolo, se empobrecendo e se tornando uma escrava do seu objeto de adoração.

> A pessoa que é principalmente movida por sua sede de poder já não sente a si mesma com a riqueza e a ausência de limitações de um ser humano, mas torna-se escrava de um impulso parcial nela existente que se projeta em objetivos externos e pelo qual está "possuída". A criatura que se entrega de um modo exclusivo a sua paixão ao dinheiro está possuída de seu impulso pelo dinheiro; *o dinheiro é o ídolo que ela adora como projeção de um poder isolado nela mesma*, de sua paixão [irracional] por ele. (FROMM, 1976, p. 127, grifo nosso).

O indivíduo idólatra, aquele que ama Mamon, é escravizado/dominado por sua paixão irracional, o levando à prática de uma série de condutas antiéticas. Uma vez tolhido de sua capacidade crítica da realidade e destituído de uma consciência amadurecida – devido ao processo de alienação –, o adorador de Mamon é possuído pelo *espírito da avareza e da cobiça*, preferindo perder a sua credibilidade e até mesmo amizades em prol de conservar o seu prestigiado dinheiro. Muitas das vezes, isso ocorre mediante práticas de exploração, de opressão e de inadimplência, manifestações estas advindas do amor a Mamon. Se na antiguidade, crianças eram sacrificadas a Moloch, *na contemporaneidade muitas vidas tem sido sacrificadas nos altares de Mamon*.

---

[458] O nosso estudo compreende o *exílio do ser* como um distanciamento de si mesmo, um processo de alienação em que o sujeito projeta os seus poderes e a sua substância vital à objetos idolátricos (FROMM, 1970, p. 127), perdendo assim, a sua liberdade *para ser*. Felizmente, assim como há o *exílio*, também há a possibilidade de *retorno do ser*. O *retorno do ser* é o processo de ressignificação espiritual do ser humano, que se dá por intermédio do caminho de acesso ao *Jardim Interior*. A noção sobre o Jardim Interior será tratada no tópico 5.3.

No contexto brasileiro, *o sacrifício a Mamon* pode ser visualizado através dos dados do Ministério do Trabalho e do Emprego (MTE): em 2023 o MTE resgatou 3.190 trabalhadores de condições análogas à escravidão (BRASIL, 2024). Estes dados nos sinalizam que condutas exploratórias e opressivas, infelizmente, continuam a ser os principais métodos de aquisição e de manutenção da riqueza concentrada nos círculos restritos do *crème de la crème*. Desde o início dos tempos, certos indivíduos nutriram uma paixão avassaladora pela dominação, pelo acúmulo de riquezas, objetivando a instauração do *paraíso terreno* para si mesmos. Através da cobiça, da ganância e sobretudo pelo amor as riquezas, um número incontável de vidas já foram ceifadas ao longo da história humana. Neste instante, quantas pessoas não estão perdendo suas vidas pelas mãos de adoradores de Mamon?

Enquanto Mamon não for destronado, milhares de pessoas (mulheres, homens, crianças) continuarão sofrendo os horrores advindos do seu *reinado da indiferença*; um reinado que se perpetuará enquanto não houver uma mudança social e, essa transformação começa no âmbito individual por intermédio da educação. Como nos adverte Erich Fromm, uma só pessoa é capaz de promover uma *verdadeira renovação* psicoespiritual (FROMM, 1984a, p. 143-147) quando suas palavras são manifestas em ações. A aplicabilidade do humanismo no viés educacional possibilita o desenvolvimento de habilidades investigativas e crítico-reflexivas por parte dos educandos e educandas, propiciando assim, um ambiente permeado pelo cultivo dos valores humanos mais altos.

Segundo o psicanalista alemão, a educação humanista não deve se restringir somente ao âmbito do ensino superior, essa práxis educativa deve iniciar-se "[...] no jardim da infância e na escola primária." (FROMM, 1984a, p. 126). Como exemplo de um dos maiores educadores humanistas de seu tempo, Erich Fromm destaca o patrono da educação brasileira Paulo Freire (FROMM, 1984a, p. 126), cujo encontro pessoal ocorreu em 1966 no México, durante um seminário de educação organizado por um amigo em comum de ambos, Ivan Illich (BORGHETI, 2015, p. 153). Sob o prisma analítico frommiano, a educação humanista deve ser compreendida como um dos meios mais eficazes para o desmantelamento do indiferentismo provocado pelo reinado de Mamon. Todavia, promover uma educação inclusiva e de qualidade ainda continua sendo um grande desafio para o âmbito educacional, principalmente em países subdesenvolvidos como o Brasil, em que a discrepância do saber é altíssima. Enquanto educandas e educandos de escolas particulares, de alto poder aquisitivo, têm acesso as mais recentes *tecnologias da informação*, os educandos e as educandas da periferia do nosso país se defrontam com as mazelas da pobreza, da fome, da violência extrema (SOUZA, 2019) e do tráfico de drogas. Todas estas mazelas não impedem o acesso à educação, mas com certeza

prejudicam fortemente a continuidade dos estudos por grande parte dos estudantes impactados por elas (SOARES *et al*, 2015; SILVA FILHO; ARAÚJO, 2017).

Diante das breves ponderações expostas até este ponto, enfatizamos que, *o dinheiro não é o mal que nos assola*, mas sim o sentido/valor atribuído a ele. O dinheiro é neutro em si mesmo, uma forma de câmbio comercial, que quando bem utilizado gera fraternidade. Neste ponto de nossa análise, vale destacar a crucial importância das políticas públicas, do gerenciamento do capital em prol da dignidade humana e da *educação que liberta*. Assim, a nossa crítica se dirige, sobretudo, a idolatria ao dinheiro, a raiz do grande mal da contemporaneidade: *o indiferentismo*.

Retomando ao tema de adoração a Mamon, cabe enfatizar o problema relacionado a insatisfação crônica experienciada pelo indivíduo devoto desse ídolo contemporâneo. Essa insatisfação crônica, permeada por uma constante agitação interior, produz um grande sofrimento no sujeito devido a ânsia voraz, que não pode ser aplacada com quaisquer aquisições materiais. O sujeito adorador de Mamon se torna um escravo espiritual, que nunca descansa, sua mente está sempre ansiosa e preocupada com a retenção do dinheiro e com o prestígio social (*status*) advindo dele. Este estado de insatisfação é a manifestação de uma *obsessão pelo sucesso*, condição que instaura a compulsão, refletida em variadas condutas patológicas, a saber: compulsão por trabalho (aquisição monetária/capital); compulsão por compras/*oniomania* (aceitação social); compulsão estética (*obtenção da beleza olimpiana*), dentre outras (COTTA, 2023b, p. 81).

Ademais a compulsão – que visa refrear o sofrimento psíquico desencadeado por uma obsessão – acaba instaurando a *estagnação existencial* que, se não cuidada, pode evoluir para a *fuga da vida*[459], sendo esta última uma alusão ao conceito frommiano nomeado de *fuga da liberdade*. De modo sintético, a *estagnação existencial* se refere a um processo de paralisação do fluxo da energia vital, conduzindo o sujeito a um crescente alijamento de si mesmo. A estagnação existencial caracteriza uma problemática relacionada a querência[460]. *Uma pessoa desprovida de sonhos e projetos é um ser que petrificou*, a vida deixou de fluir, ocorreu uma

[459] Cabe esclarecer que, tanto a ideia de *estagnação existencial* quanto de *fuga da vida*, são noções psicopatológicas embasadas na teoria psicanalítica de Erich Fromm, sistematizadas pelo autor desta pesquisa. Além disso, ambas noções devem ser consideradas como prévias ou provisórias, devido ao processo de aperfeiçoamento conceitual das mesmas.

[460] Vale mencionar que, a noção de querência é fundamentada na teoria frommiana e sistematizada pelo autor deste estudo. Sucintamente, a querência está associada *à uma demanda psíquica que ainda não foi simbolizada de forma consciente pelo sujeito*. "[...] A querência é o elemento anuviado da consciência que desperta um profundo anseio de ser respondido. Desse modo, na ânsia de angariar uma resposta que contemple essa demanda psíquica não simbolizada, o sujeito poderá incorrer em condutas improdutivas, como o consumismo." (COTTA, 2023b, p. 86). Para uma complementação explicativa deste conceito, recomendamos a visualização do Anexo D.

morte não biológica. Em resumo, a estagnação existencial está conectada à noção frommiana, *de morrer sem ter vivido.* "[...] O nascimento não é um ato é um processo. A meta da vida é nascer plenamente, embora sua tragédia consista em que a maioria dos homens morre antes de haver nascido assim." (FROMM, 1976, p. 103).

Como consequência deste *phatos* não tratado, a estagnação existencial pode acabar desencadeando a *fuga da vida. A fuga da vida é a forma patológica de transcender a vida.* Esta psicopatologia é caracterizada pelo embotamento psíquico/emocional e falta de sentido, ocasionando pensamentos e comportamentos necrófilos [amor à morte] que, culminam na destrutividade direcionada ao outro e a si próprio (autoextermínio). Na fuga da existência, o sofrimento se tornou insuportável para o sujeito e, portanto, a destrutividade se torna uma força psíquica dominante. *Fugir da vida é entregar-se à necrofilia que corrói o espírito*. Sinteticamente, a fuga da vida está vinculada ao conceito frommiano de destrutividade, sobretudo no que tange ao fenômeno do autoextermínio. "[...] Se, por qualquer razão, outras pessoas não podem converter-se em objeto da destrutividade de um indivíduo, *seu próprio eu* pode facilmente tornar-se tal objeto." (FROMM, 1977, p. 146, grifo nosso).

Sob o prisma psicanalítico humanista, as compulsões devem ser entendidas como formas/condutas patológicas de solucionar uma carência/demanda ainda não desanuviada e significada. Daí advém a importância do autodescobrimento proporcionado pelo processo analítico, processo este descrito em nosso primeiro capítulo. É sobretudo, em análise, que a pessoa terá a oportunidade de descortinar a real demanda, ocultada no inconsciente. Por essa razão, advogamos a ideia de que, o Querer primordial (Querência) é cifrado/oculto. No decorrer do processo analítico essa demanda inconsciente precisa ser desanuviada, para que assim, se torne uma demanda consciente (querência). A querência, quando significada no nível da consciência, possibilita a realização e o fortalecimento integral da pessoa; de modo contrário, quando permanece anuviada, desemboca em adoecimento e em tentativas compulsórias ineficazes de cessação do sofrimento.

Ainda sob este prisma, Fromm (1970) salienta que as compulsões são condutas patológicas de uma vida desprovida do *real despertar*, que só pode ocorrer quando o sujeito se liberta das ilusões que tem sobre si mesmo: a cura advém do reconhecimento do sofrimento, seguido do aclaramento da sua causa (FROMM, 2014, p. 165). Estes são os primeiros passos psicoterapêuticos para que ocorra *o real encontro consigo mesmo*. Caso não haja essa evolução na terapia analítica, o paciente continuará preso em seus pensamentos ilusórios, crendo firmemente que o seu sofrer advém de uma causa secundária, quando na verdade, a raiz do seu *phatos* é bem mais profunda.

Sob este entendimento, pode-se afirmar que, as compulsões são condutas patológicas alimentadas pelo desconhecimento do *mundo interior*[461], e sobretudo, dos conflitos e traumas nele presentes. A compulsão, nestes termos, se configura numa manifestação do vazio interior, vazio este que não pode ser preenchido com trabalho, estudos, objetos, etc., mas somente com a consciência de que somos seres de *carências existenciais e espirituais*[462]. Uma vez afastados da própria autenticidade e anuviados da real causa de seu sofrimento, os indivíduos acabam padecendo de indiferentismo, de "embotamento interior" (FROMM, 1976, p. 101), o grande mal espiritual da contemporaneidade. Por esta razão, enfatizamos a importância do autoconhecimento, processo responsável pela libertação interior das *amarras* psicopatológicas que muitas das vezes, criamos para nós mesmos.

Conforme nos explicita Fromm (1976), por desconhecerem a fonte de seu sofrimento, grande parte dos indivíduos:

> [...] acreditam que o seu problema se resume neste ou naquele sintoma particular e que, se pudessem livrar-se dessa determinada dificuldade, estariam bem. Tais pacientes, todavia, geralmente não veem que o seu problema não é a depressão, nem a insônia, nem o casamento, nem o emprego. Essas diversas queixas são apenas as formas pelas quais a nossa sociedade lhes permite que expressem alguma coisa muito mais profunda, comum às várias pessoas que acreditam conscientemente estar sofrendo deste ou daquele sintoma. *O sofrimento comum é o alheamento de si mesmo, do seu semelhante e da natureza;* a percepção de que a vida se escoa como a areia por entre os dedos da mão e que a gente um dia morrerá sem ter vivido*; que vive no meio da abundância e, contudo, não conhece a alegria.* (FROMM, 1976, p. 101, grifo nosso).

A ponderação realizada por Erich Fromm destaca a ideia de que os sintomas, em muitos casos, escamoteiam a causa verdadeira do *sofrer*. Dito de outra maneira, no ambiente do *setting* analítico, o paciente enumera ao analista uma série de questões problemáticas (sintomas) que lhe trazem sofrimento. Neste contexto, é papel do analista trabalhar esse *descortinamento* psíquico a fim de chegar à raiz do sofrimento. Na perspectiva frommiana, é por intermédio da

---

[461] Embasada na teoria psicanalítica humanista de Erich Fromm, esta pesquisa compreende o *mundo interior* como a dimensão da interioridade humana, dimensão composta por três âmbitos indissociáveis: 1) o reino da mente (escuridão e luminosidade), 2) o reino do coração (emoções) e, 3) o reino do espírito (âmago do ser/harmonia com o todo). Estes três reinos estabelecem contatos mútuos entre si, são como redes neurais que compartilham com o cérebro valiosas informações, e este último, regula o organismo como um todo. Além disso, convém aclarar que estes reinos se encontram alinhados à noção da integralidade humana: o reino da mente e o reino do coração fazem parte da dimensão psicossocial, enquanto o reino do espírito é o núcleo central da dimensão espiritual. O subtópico 5.1.2 tratará sucintamente de cada um destes três reinos da interioridade humana.

[462] Fundamenta na cosmovisão frommiana, esta pesquisa compreende as *necessidades espirituais* como *carências que estão para além das necessidades básicas de sobrevivência*, integrando dentre outros aspectos: a construção de um sentido para viver, o estabelecimento da harmonia interior e exterior, o cultivo da espiritualidade (saída do egocentrismo rumo ao altruísmo) e a união amorosa com Deus (no âmbito teísta) e com o mundo, expressa através da experiência mística.

iluminação processual do mundo interior, realizada entre analisando e analista, que o sujeito consegue, aos poucos, *ver com claridade os reinos de sua interioridade*. Essa iluminação interior, num sentido psicanalítico (conversão dos elementos inconscientes em conscientes) e transterapêutico[463] (aprimoramento espiritual) possibilita ao indivíduo *viver o aqui e agora com saúde e alegria*. Além disso, a pessoa amadurecida – psiquicamente e espiritualmente – não se deixa influenciar pela normose difundida pela Era dos Excessos, não se torna adepta do famigerado Culto dos Mil Compromissos, tema do subtópico a seguir.

5.1.1 O Culto dos Mil Compromissos: uma normose psicoespiritual da contemporaneidade

Uma das principais características de nosso tempo está vinculada a um tipo de fetichização: *o excesso de atividades como sinal de vivacidade*, tanto no nível profissional quanto acadêmico. Todavia, é valido mencionar que esta exacerbação infere diretamente na psique do sujeito (domínio da mente), afinal, cada tarefa exige um determinado grau de investimento da energia vital. A problemática tratada neste subtópico não se refere às inúmeras ocupações ou papéis sociais que desempenhamos no nosso dia a dia, mas sim à normose psicoespiritual dos excessos: o *Culto dos Mil Compromissos*. Ao interiorizar o lema 'Agenda cheia é sinal de sucesso pessoal*'*, o indivíduo contemporâneo se defronta com um dilema inescapável: o êxito pessoal advém do excesso de atividades, que por sua vez cobra um alto preço: *a falta de tempo para si mesmo*.

A indisponibilidade de tempo para cuidar da saúde mental, é algo extremamente danoso e, que mais tarde, infelizmente, trará consequências indesejadas, originadas pela carga elevada de trabalho, de compromissos sociais/escolares, dentre outros. A síndrome de *burnout*, por exemplo, caracteriza exatamente a exaustão psíquica derivada pelo excesso de trabalho. Em seu aspecto conceitual, o *burnout* "[...] é definido, segundo um jargão inglês, como aquilo que deixou de funcionar por absoluta falta de energia. Metaforicamente é aquilo, ou aquele, que chegou ao seu limite, com grande prejuízo em seu desempenho físico ou mental." (TRIGO; TENG; HALLAK, 2007, p. 225). Sendo assim, o Culto dos Mil Compromissos deve ser examinado com profundidade, se por um lado ele apresenta uma linda fachada – que destaca a capacidade humana de gerir inúmeras tarefas –, por outro, ele instaura um adoecimento de

[463] Os aspectos transterapêuticos da psicanálise humanista serão tratados no subtópico 5.3.1

cunho psicoespiritual, incidindo na perda da alegria de viver e até mesmo na autodestrutividade[464].

Um dos principais sintomas desta normose dos excessos é a exaustão emocional (reino do coração), que inflige no sujeito uma série de sentimentos negativos, dentre eles: "[...] desesperança, solidão, impaciência, irritabilidade, tensão, diminuição de empatia; sensação de baixa energia, fraqueza, preocupação; aumento da suscetibilidade para doenças, cefaleias, náuseas, tensão muscular, dor lombar ou cervical, distúrbios do sono." (WORLD HEALTH ORGANIZATION,1998 *apud* TRIGO*;* TENG; HALLAK, 2007, p. 225). A partir destas observações, verificamos que, uma vida regida pelo excesso de atividades pode até favorecer o *êxito pessoal*, mas a questão primordial é: qual será o custo da hipervalorização profissional/acadêmica e dos inúmeros compromissos sociais? Aos psicólogos, psicanalistas e demais estudiosos da saúde mental, cabe a tarefa de propiciar questionamentos e reflexões acerca desta conduta existencial pautada pelo sucesso a todo custo.

Neste prisma, cabe destacar o lema tão apregoado pela sociedade da aquisição: *Tempo é dinheiro!* Essa máxima funciona como uma força motriz que impulsiona o estilo de vida contemporâneo, onde quase tudo é baseado em ganhos financeiros e na premissa da efemeridade. Como nos diria Bauman[465], é uma sociedade em que "[...] nada é feito para durar." (BAUMAN, 2007, p. 7). Em consonância ao pensamento baumaniano a respeito do consumismo, Erich Fromm enfatiza:

> [...] Antigamente, tudo o que se possuía era prezado, cuidado, e utilizado nos estritos limites de sua utilidade. *Comprar para preservar*. E era próprio do século dizer: "O antigo é belo!" *Hoje, acentua-se o consumo*, a não-manutenção, e comprar tornou-se esbanjamento. Seja o objeto de compra um automóvel, uma roupa, um aparelho, após certo tempo de uso as pessoas se desfazem dele na ânsia de jogar fora o "velho" e adquirir o último modelo. Aquisição leva à posse e ao uso transitório, daí jogar fora (ou, se possível, troca vantajosa por um modelo melhor) e daí nova aquisição, etc.,

[464] A OMS apresentou dados alarmantes sobre o suicídio em nível global em seu último levantamento no ano de 2019. Segundo os referidos dados, a cada 40 segundos, uma pessoa comete suicídio no mundo (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2019).

[465] Ao tratarmos da figura do sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1925-2017) é preciso mencionar a sua aproximação com o pensamento frommiano: *Bauman é um leitor de Fromm*. Em algumas de suas obras, como é o caso de *Amor líquido*, o renomado sociólogo polonês retoma o pensamento frommiano a fim de evidenciar que o amor preconiza a liberdade, "[...] aquela liberdade que se incorpora no Outro, o companheiro no amor" (BAUMAN, 2004, p. 21) e complementa: "[...] 'A satisfação no amor individual não pode ser atingida ... sem a humildade, a coragem, a fé e a disciplina verdadeiras', [como] afirma Erich Fromm" (FROMM, 1995, p. 7 *apud* BAUMAN, 2004, p. 21). Ademais, em uma entrevista traduzida e publicada no site do Instituto Humanitas Unisinos, Bauman evidencia a noção *Sobre o medo do outro e de si mesmo,* ocasião em que cita a obra frommiana *O medo à liberdade,* enfatizando os horrores advindos de regimes totalitários como o nazismo, o fascismo e o stalinismo. Em sua obra *Psicanálise da sociedade contemporânea*, Erich Fromm retoma a questão sobre os regimes totalitários, enfatizando que: "[...] o fascismo, o nazismo e o estalinismo têm em comum o fato de haverem oferecido ao indivíduo atomizado um *novo refúgio de segurança*. Esses sistemas são o clímax da alienação." (FROMM, 1970, p. 230, grifo nosso).

> constituindo um círculo vicioso do comprador-consumidor, justificando o dizer-se que "o novo é belo!". (FROMM, 2014, p. 83, grifos nossos).

Ao destacar o contraste entre a cultura passada e atual, Fromm enseja instaurar a reflexão sobre o *status quo* disseminado na contemporaneidade. Se antes, algo era adquirido para ser preservado, hoje se acentua a efemeridade e a troca constante pelo *novo*. Neste ponto de vista, tanto Bauman quanto Fromm são unânimes ao enfatizar que as pessoas também se tornaram coisas, mercadorias, que podem ser trocadas quando já não oferecem *o sabor da novidade* ou quando começam a *apresentar defeitos.* Ou seja, numa cultura consumista, nada é balizado pela preservação, nem objetos e muito menos pessoas. Daí a noção baumaniana sobre o amor líquido, marcado pela efemeridade, pela ruptura ao primeiro sinal de um desentendimento. A liquidez do amor – que numa acepção frommiana é antes de tudo, um pseudoamor – não está alicerçada na preservação e na revitalização do laço amoroso comprometido; caso tenha se desgastado é melhor procurar um outro objeto de querência.

Retomando o aspecto consumista destacado por Fromm (2014), vale sinalizar o viés da compulsão por compras. Segundo a cosmovisão do psicanalista humanista, o que impera na contemporaneidade é a ideologia do consumo, reverberando no endividamento patológico nutrido pela insatisfação interior. Uma vez imersos na ideologia propagada pela cultura dos excessos, "[...] os indivíduos imersos pela validação consensual ideológica consumista não se aperceberão do adoecimento pelo qual se encontram acometidos devido ao caráter normativo que o consumismo adquiriu neste cenário social." (COTTA, 2023b, p. 95). Deste cenário, como bem enfatiza Erich Fromm, se instaura "[...] um círculo vicioso do comprador-consumidor, justificando o dizer-se que 'o novo é belo!'." (FROMM, 2014, p. 83). Neste sentido, ao se tornar prisioneiro de sua compulsão, o sujeito acaba vivendo improdutivamente, destituído de saúde, de alegria de viver e sem saber o que é a gratidão. Por não valorizar o que já tem, considerado por ela como algo *velho*, a pessoa passa a cultuar o *novo*, que nada tem a ver com a novidade de vida, mas sim com a triste realidade do vazio interior. Por não ser capaz se sentir grato por aquilo que tem e, sobretudo, *por aquilo que é*, o indivíduo *vive sem viver*; biologicamente está vivo, mas sua interioridade jaz à beira da morte.

A principal problemática do consumismo está atrelada à *teia* destrutiva que a constitui, uma teia que prende o sujeito na avidez insaciável pelo sucesso pessoal. "[...] A atitude consumista é uma maneira alienada de manter contato com o mundo, pois o converte em objeto de avidez, em vez de algo pelo qual o ser humano sinta interesse e com ele se relacione."

(FROMM; FUNK, 2023, p. 30, tradução nossa).[466] Pelo fato de não desenvolver um relacionamento genuinamente maduro com o mundo, desprovido de condutas alienadas, o sujeito acredita veementemente que, a *corrida consumista* é o reflexo do sucesso pessoal, crença que acaba se incorporando ao Culto dos Mil Compromissos e a sua ilusória promessa de felicidade. Entretanto, como nos adverte o pai da psicanálise humanista, a pessoa refém do consumismo se encontra num estado de alienação e, consequentemente experimenta o amargo sabor da infelicidade:

> [...] o homem alienado é infeliz. O consumo de diversões serve para que [o indivíduo alienado] não se dê conta de sua infelicidade. Esforça-se por economizar tempo e, não obstante, está ansioso por matar o tempo que economizou. Sente-se alegre por ter acabado outro dia sem um fracasso ou humilhação, e não saúda o novo dia com o entusiasmo que unicamente pode ser dado pela experiência do "eu sou eu". Carece do fluxo constante de energia que nasce da relação produtiva com o mundo. (FROMM, 1970, p. 202).

Por não ter fé e por não escutar à *voz que ressoa de sua própria consciência* (FROMM, 1970, p. 202), o sujeito fica à mercê das promessas ilusórias de felicidade, promessas que não são capazes de vivificar a interioridade, isto é, não produzem a energia vital restauradora advinda do estado de harmonia com o mundo. Pelo fato de não ter assimilado a ideia de que *tempo é vida* e não dinheiro, o sujeito contemporâneo vive como um zumbi, "[...] cuja alma está morta, embora o corpo esteja vivo" (FROMM, 2015, p. 141). Essa realidade existencial desprovida de energia, reinará enquanto o *tempo economizado* não for significado espiritualmente. Enquanto a pessoa não começar as ver *as coisas a partir de dentro*, amparando-se pelas lentes de sua experiência íntima e de seu estado de espírito (FROMM, 1970, p. 202), ela continuará numa vivência zumbificada, desprovida da energia que brota de quem "[...] vive pelo amor, pela razão e pela fé, que respeita a vida, a sua própria vida e a do seu semelhante." (FROMM, 1970, p. 200).

É a partir deste caldo ideológico disseminado pela Era dos Excessos, que se fundamenta a frequente insatisfação do sujeito contemporâneo. A insatisfação individual é utilizada com maestria pela ideologia capitalista, a qual estruturou ao longo do tempo um discurso voltado à sua própria manutenção, discurso este que entroniza o excesso de atividades como o caminho para a aceitação social e para uma *vida de sucesso*. O sujeito por sua vez, enquanto ser social, acaba sendo impactado por esta ideologia devido ao grande temor do ostracismo social (COTTA, 2023b, p. 99). Por sermos *animais sociais*, valorizamos sobremaneira o contato com

[466] "[...] *La actitud consumista es una manera alienada de tener contacto con el mundo porque lo convierte en objeto de la avidez en vez de en algo por lo que el ser humano se interesse y con lo que se relacione."*

o outro, e por esta razão, acabamos por comprometer – em certa medida – a nossa saúde e o nosso bem-estar a fim de sermos aceitos.

O paradigma psicanalítico humanista defende a ideia de que, todos os humanos partilham de uma *necessidade de identidade*, carência esta que pode ser experienciada de modo produtivo/saudável ou de modo improdutivo/patológico. Em termos sucintos, *a carência de identidade* está relacionada "[...] a construção do laço social, um desejo de pertencimento e união à um grupo, que pode ser um partido político, uma tradição religiosa, dentre outros." (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 94). Neste sentido, cabe frisar que, a necessidade de identidade está intrinsecamente conectada a busca pelo pertencimento, pela união com outras pessoas; busca essa que poderá se estruturar em fraternidade ou em um processo de descaracterização identitária, nomeado de *conformismo autômato* (FROMM, 1977, p. 150).

De modo geral, o conformismo autômato deve ser entendido como um mecanismo de fuga da liberdade, no qual o sujeito sacrifica a sua individualidade em prol do sentimento de pertencimento grupal. Assim, uma vez orientado por esta condição improdutiva, "[...] o indivíduo cessa de ser ele mesmo; adota inteiramente o tipo de personalidade que lhe é oferecido pelos padrões culturais e, por conseguinte, torna-se exatamente como todos os demais são e como estes esperam que ele seja." (FROMM, 1977, p. 150). Um dos grandes males psíquicos presente neste tipo de condição é a chamada *supressão do raciocínio crítico*, que é afetado devido a força dos pensamentos ou da ideologia grupal.

Diante deste contexto, a espontaneidade subjetiva (pensamentos/crenças) do sujeito acaba sendo fragilizada, devido às fortes pressões externas que, tentam coibir à todo custo, a sua capacidade de reflexão autônoma; esta última, vista como um empecilho à manutenção de uma *cosmovisão grupal ou social*. Segundo Fromm (1977), o declínio da criticidade aliado à reprodução de valores e de comportamentos sociais desprovidos de sentido, acaba incidindo, posteriormente, em transtornos psíquicos e/ou emocionais, derivados de uma *vida inautêntica*[467]. Ainda segundo o nosso autor, "[...] a pressão do sentimento de dever é suficientemente grande para dar-lhe a impressão de que ela [a pessoa] quer aquilo que por hipótese deve querer." (FROMM, 1977, p. 161).

[467] Como nos elucida o psicanalista humanista Rainer Funk, a vida inautêntica se refere a *vida de aparências*, permeada pela superficialidade das relações com as outras pessoas. Além disso, para os *indivíduos superficiais*, os ambientes artificiais se mostram mais convidativos do que o contato com a natureza. Seguindo esta linha de raciocínio, Funk (2007) sublinha que, a vivência inautêntica acaba gerando uma série de sintomas, que prejudicam o bem-estar do sujeito. Dentre estes sintomas, cabe mencionar: "[...] o tédio, a falta de imaginação, a depressão, o vazio interior, o desânimo" (FUNK, 2007, p. 12-13), dentre outros. Em termos gerais, a vida inautêntica revela a incapacidade do indivíduo de desenvolver as suas aptidões singulares e espontâneas, isto é, de ser tornar uma pessoa produtiva e detentora de laços intersubjetivos saudáveis.

Estas considerações corroboram com a ideia de que, a necessidade de identidade, em sua acepção negativa, conduz o sujeito a uma vivência desprovida de autenticidade, na qual ele acaba se convertendo em um autômato, um ser desprovido de motivações genuínas, motivações estas responsáveis pela instauração de um sentido para viver (FROMM, 1992a, p. 13). Resumindo, em seu sentido produtivo, a necessidade de identidade pressupõe o fortalecimento do eu, que não é fragmentado mediante a conexão com outras pessoas/grupos; esta acepção também é a essência da fraternidade: a união amorosa que preserva as singularidades existenciais.

O fato é que gostemos ou não, estamos vivendo na Era dos Excessos, e onde há excesso não há espaço para a harmonia. O excesso é irremediavelmente antagônico ao estado de harmonia, ambos não podem coexistir. Além disso, é preciso aclarar os dois tipos inseparáveis de harmonia: a *harmonia interior* e a *harmonia exterior*. A pessoa não pode experienciar a harmonia com o mundo exterior se a sua saúde interna (psíquica, emocional e espiritual) se encontra comprometida. Primeiramente, é necessário cuidar das três esferas que integram o *mundo interior*: a mente (psique), o coração (emoções) e o espírito (espiritualidade, sentido existencial e valores humanos mais altos). No paradigma frommiano, quando estas três dimensões internas são cuidadas e desenvolvidas, o indivíduo experiencia um estado de plenitude existencial, *ele vive a felicidade*; pois a felicidade "[...] é uma conquista ocasionada pela produtividade interior do homem e não uma dádiva dos deuses." (FROMM, 1974, p. 163).

Ainda segundo o prisma psicanalítico humanista, a fim de alcançar uma vida harmoniosa consigo mesmo e com o mundo, o indivíduo deve primeiramente buscar o autoconhecimento: conhecimento do seu *mundo interior* (mente, coração e espírito) e do *mundo exterior* (ideologias, aparatos socioculturais, leis, dentre outros). Quando esse conhecimento dual se torna acessível à pessoa (numa transmutação inconsciente = consciente), ela começa a perceber que grande parte das suas crenças estão fundamentadas em premissas ideológicas, que visam sobretudo, *o bom andamento da sociedade*. Sob este prisma patológico, o que conta na realidade é a manutenção da *Grande Roda* do capitalismo. Caso o sujeito não consiga acompanhar este fluxo, ele será substituído, *sempre haverá peças de reposição*! Por este motivo, Erich Fromm é enfático: o indivíduo deve ir além da *liberdade de*, ele precisa alcançar a *liberdade para* "[...] tornar-se ele próprio, ser produtivo, tornar-se inteiramente desperto." (FROMM, 1976, p. 340). Enquanto não alcançar este saber experiencial libertador, o sujeito estará suscetível a acreditar nas promessas ilusórias propagadas pelos *sacerdotes de Mamon* (falsos gurus e autoridades religiosas autoritárias), tema que será investigado no próximo subtópico.

5.1.2 Os sacerdotes de Mamon: discursos vazios, manipulação e a sacralidade do sucesso a todo custo

Na contemporaneidade se observa um grande número de influenciadores digitais e em especial, de *coaches* (treinadores/mentores) pessoais que prometem em seus cursos o desbloqueio mental e o aperfeiçoamento espiritual. Deve reiterar que, nem todos os mentores adotam este tipo de *merchandising* psicoespiritual, mas o número de promessas a cada dia parece crescer, e se há esse tipo de *mercadoria* à venda, é porque há demasiada procura. Por saberem que grande parte das pessoas preferem *atalhos* em vez de caminhos mais longos e árduos – processo de aperfeiçoamento psíquico (análise/terapia) e espiritual (técnicas transterapêuticas/cultivo da espiritualidade) – os gurus da contemporaneidade se valem de discursos motivacionais desprovidos de autenticidade e que exalam o amor a Mamon.

O núcleo ideológico desses discursos contemporâneos está balizado na ideia de que: "[...] *o sucesso e o crescimento interior caminham juntos*. César e Deus estão reconciliados; quanto mais você cresce espiritualmente, mais sucesso você terá também nos negócios." (FROMM, 1992a, p. 32-33, grifo nosso). A ponderação de Erich Fromm sinaliza para a ideologia mamoniana incutida em *discursos espirituais* da contemporaneidade, que visam vender uma promessa de conquista interior. O psicanalista alemão refere-se a esta prática como mercadorias espirituais[468], mercadorias comercializadas aos moldes de um bufê servido ao gosto do freguês. E o grande problema desse tipo de *mercadoria* se encontra justamente na falsidade que "[...] reside na superficialidade do ensino." (FROMM, 1992a, p. 30).

Ainda segundo Fromm (1992a), as mercadorias espirituais, quando meticulosamente produzidas a partir da demanda do freguês, acabam se tornando um sucesso de vendas, um *best seller*. Afinal, na Era dos Excessos o tempo é extremamente escasso, se tornando inviável *gastá-lo* numa jornada interior de transformação. Assim, o sucesso dessas mercadorias advém do seu *marketing* que apela ao imediatismo, chegando a anunciar que: "[...] grandes resultados podem ser alcançados sem esforço ou que a ânsia pela fama pode caminhar junto com a falta de egotismo" (FROMM, 1992a, p. 36).

Mas enganasse quem pensa que o sacerdócio mamoniano se restringe aos falsos gurus e aos *coachings do sucesso*, esse sacerdócio também vem sendo exercido por alguns líderes religiosos pertencentes à tradição cristã. Conforme nos elucida Fromm (1970) na contemporaneidade, o mercantilismo da fé – essência da seita mamoniana – tem penetrado

[468] A noção *mercadorias espirituais* foi tratada de modo mais amplo no primeiro capítulo desta pesquisa, mais especificamente no subtópico 1.3.3.

fortemente no pensamento religioso cristão, relegando ao esquecimento os genuínos ensinamentos de Jesus de Nazaré. A fim de exemplificar o seu ponto de vista, o psicanalista humanista cita uma matéria publicada na *Revista Time* em 25 de outubro de 1954, na qual o conhecido evangelista cristão protestante estadunidense Billy Graham declara: "[...] '*Eu vendo o maior produto do mundo*; por que não deverá ser o mesmo anunciado como se faz com o sabonete?" (GRAHAM, 1964 *apud* FROMM, 1970, p. 122, grifo nosso). Como se pode visualizar, a crítica frommiana está justamente pautada pelo discurso da mercantilização da fé, aspecto totalmente contrário aos pressupostos altruístas afirmados por Jesus de Nazaré. Em seu discurso apostólico, Jesus disse aos seus discípulos: "[...] Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demônios. *De graça recebestes, de graça dai*." (Mt 10, 8, grifo nosso).

Como nos pontua Erich Fromm, ao contrário dos "[...] numerosos movimentos verdadeiramente cristãos" (FROMM, 2014, p. 141) liderados por líderes religiosos[469] comprometidos com a essência do cristianismo, o mercantilismo acabou gerando uma *nova religião*:

> [...] por trás da fachada cristã, surgiu uma nova *religião secreta*, a 'religião industrial', que está enraizada na estrutura de caráter da sociedade moderna, mas não é reconhecida como 'religião'. A religião industrial é completamente incompatível com o cristianismo autêntico. Ela reduz as pessoas a servos da economia e da maquinaria que suas próprias mãos construíram. A religião industrial tem como base um novo caráter social. Seu centro era o temor e submissão às autoridades masculinas poderosas, cultivo do sentimento de culpa pela desobediência, rompimento dos laços de solidariedade humana pela supremacia do interesse egoísta e do antagonismo mútuo." (FROMM, 2014, p. 146)

A religião industrial, ou como preferimos nomear neste estudo, o culto à Mamon, é uma perversão dos genuínos valores cristãos. Ao contrário de enfatizarem o despojamento, o amor fraternal, a compaixão e o perdão, os sacerdotes de Mamon, encapotados em vestes cristãs, exigem submissão de seus seguidores e proclamam em alto e bom som que, a prosperidade material é um sinal das benesses divinas, e que aqueles que não *tem*, estão em pecado aos olhos de Deus. Segundo estes sacerdotes de Mamon, a única forma de atrair as riquezas materiais é por meio de *sacrifícios*, não de pessoas ou animais, mas sacrifícios monetários. Os líderes mamonianos enfatizam que só eles podem vender *o maior produto do mundo,* e para obtê-lo é

[469] É valido mencionar a estima que Erich Fromm possui por vários teólogos cristãos, tanto da tradição católica quando da tradição protestante. Na biografia do referido psicanalista, é retratado o diálogo que Fromm estabeleceu com ambas vertentes do cristianismo: Paul Tillich e Albert Schweitzer, ambos da tradição protestante, e karl Rahner, Jean Daniélou e Thomas Merton, pertencentes à tradição católica (FUNK, 1999, p. 148).

preciso comprar. Muitos deles dizem aos seus seguidores que é preciso fazer uma *prova de fé*, que eles devem fazer um 'depósito monetário para Deus', para que as bênçãos divinas possam ser colhidas. O *sagrado* dessa seita disfarçada de cristianismo, é Mamon, o ídolo que é cultuado por muitos na contemporaneidade.

Os sacerdotes de Mamon querem vender aquilo que não podem dar, a sua premissa fundamental é baseada na troca, no escambo pois ainda não foram libertos do *Velho Homem*. Em vez de propiciarem a libertação espiritual estes líderes autoritários e cobiçosos levam seus seguidores à escravidão. Os líderes mamonianos são como, Datã, Coré e Abiram, inimigos do profeta Moisés, que queriam conduzir as doze tribos de Israel à cegueira espiritual (Nm 16, 1-31). O maior cativeiro é aquele que não pode ser visto exteriormente, é aquele que permanece na interioridade. O culto à Mamon é baseado sobretudo no materialismo, no Ter ao máximo, o que contrasta fundamentalmente com a verdadeira mensagem cristã:

> [...] Não acumuleis para vós outros tesouros sobre a terra, onde a traça e a ferrugem corroem e onde os ladrões escavam e roubam; mas ajuntai tesouros nos céus, onde a traça nem a ferrugem corrói, e onde ladrões não escavam nem roubam; porque onde está o teu tesouro aí estará também o teu coração." (MATEUS 6, 19-21 *apud* FROMM, 2014, p. 69).

A essência do cristianismo, segundo Fromm (2014), está fundamentada no desprendimento material, a libertação da cobiça, da ansiedade por posses, é antes de tudo um caminho espiritual de libertação total "[...] da estrutura do Ter" (FROMM, 2014, p. 68). A base do genuíno seguimento de Cristo é abster dos venenos espirituais que produzem sofrimento; quando a obsessão pelo ter se enraíza na interioridade humana, se inicia o enrijecimento da alma. De modo oposto, os sacerdotes de Mamon, desejam viver o paraíso na terra, pedindo grandes somas de dinheiro aos seus fiéis amparados pela seguinte premissa mamoniana: *Se você deseja ser abençoado por Deus, você deve fazer um voto de fé, ficar sem nada e depositar todo o seu dinheiro num proposito espiritual!* Essa promessas ilusórias nada tem a ver com a mensagem de Jesus, o grande representante do Ser, "[...] e da noção de que o não Ter é a premissa para Ser." (FROMM, 2014, p. 70).

O culto à Mamon corresponde a uma "[...] cultura alienada do sucesso" (FROMM, 2015, p. 130), que nada tem a ver com os valores humanos mais sublimes e com a mensagem da Cruz, a sua ênfase é no apego, no materialismo que consome a alma e rouba a paz do homem. Como é um mercador da fé, o sacerdote de Mamon "[...] está disposto a dar, mas apenas em troca de receber; dar sem receber é, para ele, ser tapeado." (FROMM, 2015, p. 28). Pelo fato de ainda não ter sido transmutado interiormente, o líder mamoniano nunca age com altruísmo, ele não

consegue perceber que *sua teologia não liberta mas sim escraviza*, e não consegue *ver* justamente porque sua visão está obstruída, ele padece de uma cegueira espiritual. Só pode *ver* genuinamente o mundo aquele que removeu os véus da ignorância, como nos diz o zen budismo.

Em realidade, os sacerdotes de Mamon não conhecem a Teologia da Libertação, a sua *teologia* é a Teologia da Escravidão, por isso deve ser entendida como *Mamonlogia*, pois não se ampara nos preceitos bíblicos do Deus vivo da compaixão, mas sim no ídolo da indiferença. Mamon não pode agir com compaixão, nem inspirar esse valor sublime no coração humano; quem adora o dinheiro fica atado à uma coisa desprovida de vida, fica cativo aos venenos espirituais que nutrem o aprisionamento do ego. Aquele que tudo faz para ficar rico, para ser próspero materialmente a qualquer custo, se torna indiferente ao outro, pois enraizou dentro de si o atributo mor daquele que ele adora. Os adeptos de Mamon, escamotados de cristãos, se esqueceram que "[...] o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça" (Mt 8, 20), que o próprio Cristo não foi imune ao sofrimento e a privação de bens materiais. O próprio nascimento de Jesus de Nazaré enfatiza essa sentença: Jesus não nasceu num palácio real, mas sim numa sala desprovida de luxo na cidade de Belém; seu corpo recém-nascido não foi colocado num *berço de ouro* mas numa manjedoura de animais (Lc 2, 1-7). Enfim, por deixar de lado a essência da mensagem cristã, os sacerdotes de Mamon não se valem destas passagens em suas pregações e sermões, pelo menos não neste sentido interpretativo, eles sempre tentam mascarar e abrandar a ênfase de Jesus contra o modo Ter.

Os sacerdotes de Mamon prometem uma transformação profunda da interioridade, mas o máximo que conseguem oferecer aos seus vorazes consumidores, quer dizer, seus adeptos é uma simples "[...] melhoria momentânea dos sintomas ou, na melhor das hipóteses, uma estimulação da energia e algum relaxamento." (FROMM, 1992a, p. 30). Apesar de ser bem embalada e possuir um *marketing* assaz impactante, estas mercadorias espirituais (cursos, mentorias, dentre outras) são extremamente superficiais, prometem muito e entregam migalhas. E essa prática tem um motivo claro: *provocar o retorno do consumidor* i*nsaciável*. Para fins pedagógicos, podemos aclarar este *efeito retorno* ao utilizarmos a esfera gastronômica: um dado restaurante oferece uma refeição que tende a não aplacar a fome (devido à escassez proposital de ingredientes) do cliente. Qual o objetivo oculto desse não cumprimento por parte do restaurante? Seria provocar a revolta do consumidor ou faze-lo pedir outro prato? A resposta para essa questão é clara: fomentar sempre a demanda! É preciso dar somente o básico a fim de gerar o senso continuo de falta, de que aquilo que foi oferecido não é o bastante.

Aqueles que compõem o clero mamoniano não desejam o pleno despertar de seus consumidores, não querem que eles alcancem a *liberdade para* e a emancipação. O que eles realmente objetivam é promover a *contínua dependência*. A dependência em suas variadas facetas (emocional, financeira, espiritual) cria um ciclo de dominação constituído de dois polos básicos: 1) o provedor, que assume o papel de autoridade e 2) o subordinado, aquele que *vive* sob a dependência do provedor.

O falso mestre espiritual da contemporaneidade, assume o lugar de chefia, se coloca no papel de responsável pelo *sustento espiritual*, condição que acaba lhe tornando aos olhos de seus adeptos, o pão do deserto, o Maná. Os seguidores por sua vez, são manipulados[470] através de promessas vazias, se tornam alienados de suas próprias capacidades. Devido a sua dependência, eles acabam sempre recorrendo ao falso guru, a fim de entrar em contato com uma fração de suas próprias potencialidades transferidas a ele. Muitos desses seguidores ficam *presos* neste ciclo ilusório por muitos anos, gastando altas somas de dinheiro e se sentindo frustrados por não alcançarem os resultados prometidos. Porém, para os *decepcionados* o prognóstico é mais positivo: eles ainda detêm a capacidade de ver, mesmo que de forma nebulosa, que o atalho tomado não está levando a lugar algum. E este estado de descontentamento (com a promessa que falhou) quando significado, se transforma num meio de reorientação espiritual, uma bússola capaz de apontar o caminho da liberdade interior.

Dito isto, reiteramos que o sofrimento – advindo da frustração originada pelos atalhos espirituais – quando tratado, propicia uma transformação interior (FROMM, 1975, p. 77), que por sua vez, possibilita ao indivíduo evadir de seu cativeiro interno. Diante do contexto contemporâneo, repleto de *atalhos terapêuticos* (voltados para o sucesso, riqueza, saúde psíquica e espiritual), o indivíduo acaba descobrindo da pior forma que, não há como acelerar o processo de cura psíquica (neurose/transtornos) e de aprimoramento espiritual. A cura psíquica de acordo com o paradigma psicanalítico humanista, é um processo que demanda tempo e dedicação de ambas as partes envolvidas (paciente/terapeuta) e, por esta razão, o

[470] De acordo com o estudo de Fukuda, Arantes e Stefanelli (1982), a manipulação psicológica "[...] é o processo pelo qual uma pessoa exerce influência sobre outra para leva-la a agir de acordo com seus propósitos." (FUKUDA; ARANTES; STEFANELLI, 1982, p. 68). Há variados estudos de casos que tratam de *autoridades religiosas irracionais* que promoveram a manipulação em seus seguidores. No tocante a manipulação na esfera religiosa, é valido mencionar a figura do norte-americano James Warren Jones, conhecido como Jim Jones (1931-1978), fundador e líder da seita Templo do Povo, responsável por induzir um suicídio coletivo de mais de 900 pessoas/seguidores em 1978. Este terrível evento ficou conhecido como O massacre de Jonestown (MARIA FILHO, 2016). No contexto brasileiro, em meados da década de 1970, o casal José Maurino e Maria Nilza, conhecidos como Matota e Marata, respectivamente, líderes da seita Universal Assembleia dos Santos, foram presos por orquestrar o sacrifício ritualístico/assassinato de oito crianças. Através de seus discursos manipulativos, Matota e Marata induziram os pais das crianças (adeptos da seita) a afogarem seus filhos nas águas da praia de Stella Maris, em Salvador-Bahia. (PINHEIRO, 2010).

processo terapêutico perpassa o campo da subjetividade. Noutros termos, a pessoa só avançará no processo de autoconhecimento quando deixar de se preocupar exaustivamente com Cronos[471] e passar a se concentrar em seu mundo interior, lugar em que Cronos é destituído de seu poder e o *aqui e agora se torna eternidade* (FROMM, 2014, p. 131).

Em resumo, por intermédio do processo terapêutico[472], o sujeito terá a oportunidade de repensar e, posteriormente, abandonar crenças alienantes que, o impedem de *ver a realidade em sua nudez* (FROMM, 1992a, p. 37). Ver a realidade em sua nudez *é a capacidade de contemplar as mazelas do mundo sem se fixar a elas*; é enxergar os aparatos sociais que objetivam a transformação de pessoas em engrenagens da Grande máquina capitalista; é sobretudo, ver o mundo com as lentes da razão e do amor. Todavia, para que se conquiste a capacidade de ver a nudez do mundo exterior, é preciso realizar uma viagem ao *mundo interior*, aspecto central de nosso próximo tópico.

5.2 Viagem ao *mundo interior*: a atividade íntima, o não agir produtivo, a sabedoria da simplicidade e o cultivo do amor autêntico

O cuidado com o mundo interior é sem sombras de dúvidas, um trabalho subjetivo crucial para o atingimento da saúde integral. Entretanto, engana-se aquele que pensa que o atingimento desse *status* integral de saúde é uma tarefa fácil, que pode ser acelerada por algum tipo de atalho. Quem assim supor, terá uma grande decepção ao constatar que os atalhos terapêuticos são na verdade, vias ilusórias. Para Erich Fromm, o alcance de uma existência saudável e alegre não pode ser relegada aos ditames do Destino[473] ou à 'vontade de Deus', ela

[471] Na mitologia grega, Cronos é o rei dos titãs (considerados divindades primordiais), que por medo de perder a soberania do mundo, engoliu os seus filhos, os deuses olimpianos. "[...] Salvo pela mãe, Réia, Zeus conseguiu escapar ao trágico destino que o aguardava, vindo posteriormente a destronar o pai e a tornar-se rei dos deuses." (SCHWARTZ, 2008, p. 207). Cronos, portanto, simboliza o tempo e o temor advindo dele; em termos psicológicos, *Cronos* é o arquétipo do medo advindo da efemeridade e da finitude humana. Daí advém o uso do termo *tempo cronológico*, associado aos calendários (dias, meses, anos).

[472] Apesar do enfoque psicanalítico frommiano de nosso estudo, reiteramos a riqueza conceitual e praxiológica presente nas mais variadas abordagens psicológicas (Psicologia Humanista, Logoterapia, Psicologia Analítica, Behaviorismo, Gestalt Terapia, dentre outras). O que procuramos destacar em nossa pesquisa é a importância vital do tratamento psíquico, isto é, da saúde mental. Assim, defendemos que, a melhora psíquica alcançada através de uma determinada abordagem psicológica, é um processo que deve transcender a defesa/proselitismo de uma determinada teoria. A meta primordial do tratamento psicológico deve ser o apaziguamento/cessação do sofrimento mental e o estabelecimento da harmonia da pessoa consigo mesma (âmbito subjetivo) e com o mundo que a rodeia (relações intersubjetivas/elo social).

[473] Na obra póstuma *Do ter ao ser*, Erich Fromm aclara que a ideia do Destino, enquanto uma teia existencial inalterável e inescapável, só se mantém num contexto de *anuviação psíquica*. Noutros termos, o Destino – compreendido como algo predeterminado, como uma *trama secreta* tecida pelas Moiras (também chamadas de Irmãs do Destino na mitologia grega) ou por uma divindade (noutra cultura) – sob o prisma psicanalítico diz respeito à "[...] *trama inconsciente* do homem, que está dentro dele e que determina sua vida." (FROMM, 1992a, p. 106, grifo nosso). O nosso autor afirma que este tipo de trama inconsciente pode ser visto em vários dramas

deve ser vista como uma *tarefa existencial*, um trabalho que só a pessoa pode fazer por si mesma. Nisto consiste a principal tarefa do ser humano: *dar luz a si mesmo, nascer plenamente* (FROMM, 1976, p. 103-104).

Sob o prisma analítico frommiano, a mente, o coração e o espírito integram os três reinos antropológicos constituintes do mundo interior. Estes três reinos, presentes na interioridade humana, dispõem de funções singulares e complementares. Essa tríade cria a unicidade da interioridade, o mundo interior, além de ser responsável por sua manutenção. Se por alguma razão, algum destes três reinos for negligenciado, surgirá algum tipo de sofrimento. Tendo como base este breve esclarecimento, passemos então à uma sucinta explanação sobre cada um destes três reinos.

O reino da mente é associado as complexas conexões psíquicas do inconsciente, abarcando tanto a escuridão (traumas, neuroses, compulsões/obsessões, paixões irracionais) quanto a luminosidade (saberes ocultos, paixões racionais) (FROMM, 2014, p. 106). O espectro inconsciente representa a totalidade da pessoa, "[...] com todas as suas possibilidades de trevas e de luz; encerra sempre a base das diferentes respostas que o homem é capaz de dar à pergunta formulada pela existência." (FROMM, 1976, p. 124). É por intermédio do tipo resposta dada ao questionamento existencial primordial – Como encontrar a harmonia com o mundo? – que o indivíduo manifestará a escuridão ou a luminosidade que lhe habita. Segundo o nosso autor, a contínua dissipação das trevas mentais conduz a pessoa a um estado de despertamento, de iluminação interior, contexto em que as ilusões são abandonadas e novas sendas são contempladas. Dessa forma, a partir do processo de desanuviação, se origina uma ressignificação existencial: a visão sobre o mundo é alterada. Isto significa que, uma vez dissipadas as trevas do interior, a *visão* se encontra desobstruída para contemplar as belezas que habitam o mundo exterior. Neste interim, *a pessoa se apercebe que não foi o mundo exterior que se modificou, mas sim a sua visão sobre ele*.

O reino do coração se refere ao campo das emoções[474], responsáveis pelo desenvolvimento de traumas, num espectro patológico, e de renovação vital, quando

gregos, como é o caso do mito de Édipo Rei. "[...] O drama de Édipo, por exemplo, mostra essa discrepância com toda clareza: a trama secreta de Édipo é matar o pai e casar-se com a mãe; sua trama de vida, consciente e intencional é evitar este crime sob todas as circunstâncias. Entretanto, a trama secreta é mais forte; contra sua intenção e sem conhecimento do que está fazendo, ele vive de acordo com a trama secreta." (FROMM, 1992a, p. 106). De acordo com o psicanalista alemão, para se desvencilhar das teias da trama inconsciente – conteúdos recalcados – a pessoa necessita penetrar nas camadas mais profundas de sua psique, a fim de ser liberto das *amarras das Moiras*, e se tornar o senhor de seu próprio destino. A partir desse processo de desanuviamento psíquico, o indivíduo perceberá que as tramas ocultas do Destino, em sua realidade, eram tramas do Inconsciente.

[474] Para uma análise profunda sobre a dimensão emocional e suas implicadas conexões na vida humana, recomendamos o livro *Inteligência Emocional* de autoria do psicólogo estadunidense Daniel Golemam (1946-).

significadas pelo sujeito. As emoções estão balizadas às experiências subjetivas do indivíduo, são elas "[...] que nos orientam quando diante de um impasse e quando temos de tomar providencias importantes demais para que sejam deixadas a cargo unicamente do intelecto." (GOLEMAN, 2012, p. 30). Em concordância com o pensamento de Goleman (2012), Erich Fromm defende a ideia de que as emoções desempenham um papel crucial no desenvolvimento humano, na cosmovisão e na praxiologia do indivíduo: "[...] O homem compreende o mundo, intelectual e emocionalmente, através do amor e através da razão." (FROMM, 1974, p. 89).

O reino do espírito é o recinto mais profundo do ser humano, é o âmago do ser. O reino do espírito, antropologicamente falando, é o *lugar não fisiológico* em que se encontra o Jardim da Interioridade, ambiente em que é cultivada a espiritualidade humanista e donde se irrompe a experiência mística de amor e de unidade com o mundo, a *BioMística*[475]. Neste reino se encontra um Jardim, símbolo da alma humana, local "[...] no qual são nutridos os atributos do amor genuíno, da compaixão, do perdão, da solidariedade, dentre outros." (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 102). Como nos adverte Erich Fromm, o cultivo desse reino espiritual não deve ser negligenciado, uma vez que a psicanálise humanista enquanto *disciplina espiritual*, possui como um de seus objetivos a promoção do desenvolvimento espiritual do analisando (FROMM, 2013, p. 167). A partir dessa ponderação, verifica-se a ênfase humanista frommiana de que *o reino espiritual não se contra fora [plano metafísico] mas dentro do indivíduo*, por esta razão o mesmo não pode ser menosprezado pelos estudos da psicologia (FROMM, 1974, p. 16). Reiterando o seu posicionamento, Fromm adverte que, tanto a psicologia quanto a psicanálise não devem abdicar do *estudo da alma*, pois este recinto abriga os "[...] aspectos humanos mais elevados" (FROMM, 1966a, p. 9), aspectos estes cruciais para o aperfeiçoamento humanístico e espiritual do indivíduo.

Tendo como base a conceituação sintética dos três reinos do mundo interior, essencial para o entendimento de nosso estudo, desejamos ressaltar que, neste tópico focaremos a nossa atenção em dois reinos: o reino da mente (psique) e o reino do coração (emoções), reservando a análise do reino espiritual[476] para o próximo tópico. Dito isto, faz-se necessário enfatizar as três premissas frommianas primordiais para a instauração da saúde psíquica e emocional: 1ª) "O crescimento só é saudável se ocorrer no *interior*." (FROMM; FUNK, 2023, p. 14, tradução

[475] A experiência unicidade, balizada na cosmovisão de Erich Fromm, nomeada de *BioMística* será abordada no último tópico deste capítulo.

[476] A noção de saúde integral, estruturada a partir da teoria frommiana, está associada ao cuidado/tratamento dos três reinos constituintes do mundo interior. Sendo assim, o cultivo do reino espiritual é fundamental para o atingimento desse *status* integral de saúde, aspecto que será analisado no tópico 5.3.

nossa)[477]; 2ª) "A atividade produtiva denota o estado de *atividade íntima."* (FROMM, 2014, p. 100), e 3ª) "O amor é a única maneira sadia e satisfatória de responder ao problema da existência humana." (FROMM, 2015, p. 165).

- A primeira premissa advoga em favor do cultivo da interioridade, do nosso mundo interior (englobando os três reinos). A mudança externa acontece primeiramente dentro de nós. Aquele que deseja modificar produtivamente a sua comunidade deve primeiro promover a sua própria transformação; e isto só é possível quando o mundo interior (mente, coração e espírito) é tratado.

- A segunda premissa está atrelada à *atividade íntima*, trabalho interior interligado ao reino da mente. No reino mental, evidencia-se a necessidade do desaceleramento mental. O desaceleramento mental é prática que objetiva a tranquilização da mente, condição inicial para a instauração do *não agir produtivo*[478]. Por meio dessa atividade passiva não alienada, a pessoa estabelece uma relação harmoniosa com o mundo, amparando-se sob a *sabedoria da simplicidade*.

- A terceira premissa associada ao reino do coração, se encontra vinculada ao ato de amar. De acordo com a cosmovisão frommiana, por intermédio do amor autêntico, a pessoa estabelece uma relação produtiva com o mundo exterior (FROMM, 1974, p. 81-82), que não se restringe a um único objeto. O amor enquanto resposta ao problema da existência humana só se concretiza quando é direcionado ao mundo como um todo (FROMM, 2015, p. 57)

Segundo o paradigma frommiano, estas três premissas constituem a base central para o estabelecimento da saúde psíquica e emocional do indivíduo (foco deste tópico). Primeiramente, deve-se levar em consideração o quesito inseparabilidade. Por não ser um ente fragmentado, mas sim integral, o humano se vê na difícil tarefa de promover o seu fortalecimento interno. O reino da mente e o reino do coração são âmbitos singulares e ao mesmo tempo interdependentes. Isto significa que, o indivíduo que negligencia o seu âmbito

[477] "*El crecimiento solo es sano si se realiza en el interior*."
[478] O não agir produtivo, em termos gerais, é a atividade não alienada realizada no âmbito da interioridade (FROMM, 2014, p. 100).

emocional sofrerá, posteriormente, as consequências derivadas de tal displicência: traumas, relacionamentos intersubjetivos improdutivos, incapacidade de amar genuinamente (e de ser amado), dentre outros. Do mesmo modo, a pessoa que ignora a importância da saúde mental, estará suscetível à escravidão interior, um cativeiro psíquico forjado e consolidado por ideologias patológicas. Enquanto um ser social, o indivíduo é continuamente impactado por discursos alienantes e doentios, capazes de corroer dos bens mais preciosos do ser humano: a sua racionalidade (prejudicada pela alienação) a sua capacidade de amar (embotamento emocional).

Mesmo sendo um ser dotado de singularidade existencial, devido a sua constituição social (animal social), o indivíduo acaba sendo influenciado pela cultura na qual se encontra inserido, influência esta que impactará diretamente em sua saúde. Dito de outro modo: "[...] a estrutura socioeconômica da sociedade modela o caráter social de seus membros de modo a que eles desejem fazer o que têm de fazer." (FROMM, 2014, p. 135). E desta modelagem socioeconômica se origina a escravidão espiritual do sujeito contemporâneo, um contexto em que, Mamon se torna o objeto máximo de devoção. Assim, enquanto os indivíduos prestarem culto a esse ídolo, a inauguração de uma nova sociedade, a Sociedade do Ser[479] será apenas uma utopia humanista.

Ademais, o desmantelamento da adoração a Mamon, e consequentemente a instauração de uma sociedade mais justa e fraterna, não poderá ser conquistada pela inercia das pessoas boas, mas pela *práxis de amor e de justiça social*. Se por um lado, a adoração a Mamon resulta em indiferença, a postura não idolátrica está balizada nos valores humanos mais altos, que numa linguagem teísta simbolizam os atributos de Deus: "[...] justiça, amor ilimitado, clemência, perdão" (FROMM, 1975, p. 58) dentre outros.

A este respeito nos diz Fromm (2014): "[...] uma *nova sociedade* só pode ser ensejada se profunda transformação ocorrer no coração humano – *se um novo objeto de devoção tomar o lugar* do *atualmente existente*." (FROMM, 2014, p. 135, grifo nosso). Diante do exposto, observa-se que, a transformação social só poderá ocorrer quando as máximas improdutivas presentes na sociedade contemporânea forem transmutadas em valores éticos. Na atualidade, valores como a fraternidade e a solidariedade enfrentam grandes dificuldades de implementação sociocultural, devido à força dominante das ideologias mamonianas que apregoam o sucesso a

[479] Quando grafados com iniciais maiúsculas, Ter e Ser, estarão representando modos distintos de orientação existencial humana. Em outras palavras, o modo Ter (egocentrismo) e o modo Ser (altruísmo) refletirão a orientação existencial predominante do indivíduo. No caso específico, a Sociedade do Ser se refere ao processo de instauração de uma sociedade mais justa e fraterna, amparada por uma cultura saudável e altruísta.

todo custo e o autocentramento. A transformação produtiva da sociedade contemporânea só poderá germinar quando Mamon for destronado, e esse destronamento se inicia com a desestruturação do Culto dos Mil Compromissos.

Em outra linguagem, a mudança social se inicia no interior de cada indivíduo, quando o sujeito diz *não* a ideologia que preconiza a celeridade e a efemeridade das coisas e das pessoas. Por esta razão Fromm é enfático ao dizer que "[...] o crescimento só é saudável se ocorrer no *interior."* (FROMM; FUNK, 2023, p. 14). O crescimento que o nosso autor sinaliza tem a ver com o aprimoramento do mundo interior (FROMM, 2015, p. 147), com desmantelamento das ilusões e das paixões irracionais que escravizam o ser humano. "[...] a destruição das ilusões é a condição fundamental para uma mudança genuína." (FROMM; FUNK, 2023, p. 83, tradução nossa).[480] Enquanto for prisioneiro de si mesmo, o indivíduo não poderá desfrutar do crescimento/desenvolvimento "[...] de todos os âmbitos" (FROMM, FUNK, 2023, p. 14) de sua interioridade, pois este aperfeiçoamento interno tem como núcleo a liberdade. Noutras palavras, uma pessoa só poderá se desenvolver plenamente num ambiente que propicie a *liberdade para* (FROMM, 1977, p. 114-117), essencial para a manifestação das potencialidades subjetivas. A *liberdade para*, também chamada por Fromm de liberdade positiva designa o relacionamento espontâneo da pessoa para com o mundo fundamentado pelo amor e pelo trabalho, na expressão legítima de suas capacidades emocionais, sensoriais e intelectuais" (FROMM, 1977, p. 117).

Em consonância a estas ponderações, cabe mencionar que a primeira premissa, balizada no crescimento interior, se encontra conectada inseparavelmente da segunda premissa: "[...] a atividade produtiva denota o estado de *atividade íntima."* (FROMM, 2014, p. 100). A atividade produtiva é caracterizada pela "[...] alternância rítmica entre atividade e repouso. Trabalho, amor e pensamentos produtivos só são possíveis se a pessoa pode ficar, quando necessário, quieta e a sós consigo mesma." (FROMM, 1974, p. 97). Como resultado desse tempo a sós consigo mesma, dessa *solitude*, surge o desaceleramento mental, que culmina no *não agir produtivo*: *Uma mente tranquila conduz à uma existência serena*. O desaceleramento mental é a base para o atingimento de uma ruptura com o frenesi existencial[481]. Ou seja, a atividade

---

[480] "[...] *La destrucción de las ilusiones es la condición de todo cambio real*."

[481] Ao tratarmos sobre os benefícios do desaceleramento mental, vale destacar o livro *As coisas que você só vê quando desacelera* de autoria do monge zen budista Haemin Sunim (1950-). Nesta obra, o renomado monge coreano explicita que o mundo exterior é experimentado de acordo com o estado mental de cada pessoa. "[...] Quando nossa mente está alegre e compassiva, o mundo também está; e se está repleta de pensamentos negativos, o mundo ganha esse aspecto." (SUNIM, 2017, p. 22-23). Diante do exposto, verifica-se ao menos um aspecto de convergência entre Sunim e Fromm: *o estado mental de uma pessoa influenciará a sua percepção do mundo exterior*. Além disso, ambos os autores salientam a importância da concentração e da meditação, práticas estas que capacitam o indivíduo a ver no mundo exterior, aquilo que só os *desacelerados* podem contemplar: "[...] quando eu observo a água, eu me torno água. Quando olho para uma flor, eu me torno a flor. A flor descendo pela água, iupiii!" (SEO-ONG *apud* SUNIM, 2017, p. 78).

íntima, enquanto tarefa interior produtiva, carece de uma *freagem* dos pensamentos intrusivos que provocam o tumulto mental. E para que isso ocorra, é necessário que a pessoa estabeleça um tempo específico, dedicado ao aperfeiçoamento do reino mental.

Em consonância a esta perspectiva frommiana, associada ao desaceleramento do frenesi existencial, é válido destacar o movimento contemporâneo conhecido como *slow living* (viver lentamente), originado na década de 1980 na Itália (STIFANELLI, 2024, p. 13). De acordo com Thomaz e Prado (2024), o *slow living* designa:

> [...] uma filosofia com alcance global, baseada em formas lentas de consumo em contraponto à aceleração social (HONORÈ, 2004). Do ponto de vista sociológico, o *slow movement* deve ser situado no contexto da sociedade contemporânea, como forma de os sujeitos responderem às pressões da fugacidade da sociedade atual (PARKINS, 2004; SALES OLIVEIRA, 2020), reagindo à efemeridade da sociedade (BAUMAN, 2001). (THOMAZ; PRADO, 2024, p. 40).

O *slow living* é um movimento contemporâneo, uma filosofia de vida, de resistência a cultura da celeridade, apregoada pela sociedade da aquisição. Ao contrário do que se possa pensar, o *slow living* não é uma filosofia embebida na preguiça, mas sim na desaceleração existencial que impede o genuíno contato com as atividades cotidianas. O frenesi mental provoca uma visão igualmente tumultuada do mundo, e nesse *caos da celeridade*, o sujeito contemporâneo deixa de experimentar o aqui e agora. "Viver lentamente significa envolver-se em práticas que nos fazem considerar o prazer ou pelo menos *o propósito de cada tarefa* à qual damos nosso tempo." (THOMAZ; PRADO, 2024, p. 43, grifo nosso). De acordo com Silvio Stifanelli autor do livro *Slow living is beautiful*, "[...] o *Slow Living* vai além de simplesmente desacelerar nossas atividades diárias; é um convite para *viver com autenticidade, cultivar relacionamentos significativos, cuidar de si e do ambiente ao nosso redor*, buscando um equilíbrio sustentável entre trabalho e tempo livre." (STIFANELLI, 2024, p. 1, grifo nosso).

Apesar de não haver qualquer tipo de menção à teoria de Erich Fromm, pode-se perceber uma similaridade entre esta filosofia de vida contemporânea e a noção frommiana nomeada de *passividade produtiva* (FROMM, 2014, p. 100), uma desaceleração existencial que é atingida por intermédio da atividade íntima. Conforme nos explica o pai da psicanálise humanista:

> [...] a atividade alienada, no sentido de mero atarefamento, é, na realidade, "passividade", no sentido de produtividade; ao passo que a passividade, nos termos de não atarefamento, pode ser atividade não alienada. Isso é tão difícil de compreender atualmente porque a maioria das atividades é "passividade" alienada, ao passo que a passividade produtiva raramente é vivenciada. (FROMM, 2014, p. 100).

A ênfase do trecho citado anterior se encontra balizada na ideia de que, na contemporaneidade, grande parte das atividades são realizadas de modo alienado, ao passo que a passividade produtiva é muitas das vezes compreendida como algo negativo e até mesmo prejudicial. A não vivência da passividade produtiva está associada de modo direto ao discurso ideológico difundido pela Era dos Excessos, discurso este que exalta a celeridade. Rejeitando fortemente o *slow living*, a Era dos Excessos dissemina a cultura do *fast living* (viver rapidamente), a vida experienciada sob o fluxo patológico da agitação. Quando está agitada internamente (mental/emocional/espiritual), a pessoa deixa de vivenciar o momento presente autenticamente. Ao ser convidada para um jantar, por exemplo, ela permanece na mesa junto à outras pessoas, e ao mesmo tempo não está lá. Daí advém um dos grandes paradoxos da contemporaneidade: *Estamos plenamente presentes no presente?*

O que é estar plenamente presente no presente? É estar não só de corpo presente, como um falecido em seu velório, é estar interiormente presente: mente, coração e espírito. Infelizmente, pelo fato de não conseguir estar totalmente presente no aqui e agora, o indivíduo contemporâneo deixa de experienciar o maravilhamento advindo da *eternidade de cada instante*. Por não ser capaz de se *fazer presente no presente*, mesmo quando está entre pessoas queridas e amadas, o sujeito simplesmente *passa* pela vida, e consequentemente, morrerá sem ter *vivido*. Para essas pessoas, os dias, os meses e os anos passam com grande velocidade, mas essa celeridade não apresenta motivos para comemoração: mesmo alcançando o sucesso pessoal e tudo aquilo que ele oferece, elas não conhecem a alegria (FROMM, 1976, p. 101), pois a abundância material não é capaz de preencher o vazio interior.

Sob o ponto de vista frommiano, a celeridade existencial é uma das principais características da Era dos Excessos: *tudo é para ontem*, é uma das grandes expressões de nosso tempo. Influenciado por este *zeitgeist*, o sujeito contemporâneo passa a pensar "[...] que está perdendo alguma coisa – tempo – quando não faz as coisas depressa; mas ele não sabe o que fazer com o tempo que ganha, salvo matá-lo." (FROMM, 2015, p. 136). O aspecto frenético da contemporaneidade é resultado da cultura da agenda cheia, da valorização da *falta de tempo* e da contínua *correria* desenfreada. Quantas vezes ouvimos como resposta – de uma pessoa tomada pela celeridade contemporânea – a seguinte expressão: "*estou na correria!*". Essa expressão popular quando analisada com clareza, evidencia um aspecto oculto, que vai além da simples pressa. Essa resposta dada à vida, sinaliza um frenesi interior, que revela o quanto a pessoa está distante de si mesma e da real importância da *eternidade do aqui e agora*.

O sentimento experienciado por grande parte destas pessoas é de que "[...] a vida se escoa como a areia por entre os dedos da mão" (FROMM, 1976, p. 101), e essa percepção

provoca um sentimento de impotência: de que a vida está se esvaindo rapidamente e não está sendo *vivida* plenamente. É por esta razão, que há tanta gente que "[...] um dia morrerá sem ter vivido" (FROMM, 1976, p. 101), morrerá sem experienciar *a novidade da vida*, sem se atentar que cada dia é um acontecimento único. O maravilhamento com a novidade da vida só é experimentado quando ocorre a paralização do fluxo patológico. *Quando a pessoa para, o mundo ao seu redor também lhe acompanha!* Mesmo quando o mundo exterior continua em seu frenesi adoecedor, a pessoa que cuida de seu reino interior permanece tranquila. Esse *status* de tranquilidade interior não é conquistado facilmente, e por isso é tão valioso.

Como nos assinala o pai da psicanálise humanista, para que ocorra essa transformação interior, é preciso *parar* de seguir o fluxo da agitação e do conformismo, *para mudar a direção da sua vida* (cosmovisão/praxiologia) a pessoa necessita exercitar o *não agir* produtivo. O não agir produtivo é a atividade que se inicia com a desaceleração e com o relaxamento mental, condição psíquica que pode ser alcançada através de técnicas de concentração, de contemplação ou de meditação. Assim, o não agir produtivo é o fruto da desaceleração mental que culmina numa passividade produtiva existencial (FROMM, 2014, p. 100). O não agir produtivo não é inércia, é a atividade passiva e silenciosa que rompe com a celeridade patológica cultuada na Era dos Excessos. Este não agir também preconiza a superação da culpa, originada por expressões mamonianas, como é o caso de: *descanse quando estiver morto!*

Conforme nos explicita Erich Fromm, há grandes verdades que se encontram ocultas em ideias aparentemente paradoxais. A este respeito, o nosso autor sublinha um enunciado do Velho Mestre, Lao-Tsé: "[...] 'As palavras que são estritamente verdadeiras parecem ser paradoxais'." (LAO-TSÉ, 1927, p. 120 *apud* FROMM, 2015, p. 92). É sob esta ponderação frommiana advinda do taoísmo, que fundamentamos o paradoxo do não agir produtivo, um estado de passividade fundamental para a revitalização interior. Este é o paradoxo do não agir produtivo: *É um nada fazer que tudo faz*. Em linguagem poética, o não agir produtivo é como o fluir suave das águas que tranquiliza a mente e concede alento a alma humana, por esta razão a água é um símbolo do Tao[482]. "[...] Não existe nada no mundo mais fluido e suave do que a água" (LAO-TSÉ, 2023, p. 253); ela beneficia "[...] todos os seres, sem conflito. A água vive nos lugares que o homem menospreza. Então, a água é quase como o Tao." (LAO-TSÉ, 2023, p. 44). Amparado sob a perspectiva taoísta de Lao-Tsé, Erich Fromm explicita que, assim como

[482] Ao tratar da semelhança entre a água, que beneficia todos os seres sem distinção, e o Tao, Lao-Tsé aclara: "[...] o vínculo entre o Tao e o mundo é comparável aos ribeiros que brotam das montanhas, e às águas do vale que se entregam aos rios e aos mares." (LAO-TSÉ, 2023, p.114).

as águas de um rio, "[...] o Tao em seu curso regular não faz nada, portanto não há nada que ele não faça." (LAO-TSÉ, 1927, p. 79 *apud* FROMM, 2015, p. 93).

O não agir produtivo é a passividade que revitaliza, porque sua *inatividade* é apenas aparente. Diferentemente do repouso regular, também indispensável à manutenção da vida, o não agir produtivo é a atividade que promove o cultivo do vigor e da harmonia interior. Os trechos oriundos da obra máxima do taoísmo *Tao Te-Ching* não são referenciadas por acaso, o não agir produtivo possui uma forte similaridade com o conceito taoísta chamado *wu-wei*[483], cuja cerne se encontra na *não ação*. O não agir produtivo é antes de mais nada, a passividade produtiva que diz não ao frenesi da Era dos Excessos.

Assim com o *wu-wei*, o não agir produtivo preza pela harmonia com o mundo. Brigar a todo momento contra o mundo provoca desgaste psíquico e emocional, responsável por inúmeras comorbidade contemporâneas. Sob o ponto de vista frommiano, o não agir produtivo é a *atividade* característica do sábio, aquele cuja essência interior é imbuída de simplicidade. Por estar ciente de sua finitude (FROMM, 1974, p. 45-47), assim como da impossibilidade da concretização plena de suas potencialidades, a pessoa sábia é aquela que cultiva a simplicidade, cultivo que lhe permite alcançar a serenidade interior. Na perspectiva frommiana, *o sábio não é aquele que acumula o saber, mas aquele que encarna o saber*. O ser imbuído de sapiência é aquele que corporifica o seu saber (FROMM, 1984b, p. 40) e nunca humilha o seu próximo[484] (FROMM, 1975, p. 154); por esta razão, a sua sabedoria ressoa na alma daqueles que o escutam.

Sob este prisma, fundamentado na cosmovisão frommiana, evidenciamos a importância do cultivo da *sabedoria da simplicidade*. Em poucas palavras, a sabedoria da simplicidade se refere à *capacidade plena de Ser, de transpor para o mundo externo a riqueza interior. Este saber preza pelo equilíbrio e pela plena aceitação das coisas que não podem ser alteradas por nós*. Ao entender que certas circunstâncias da vida estão para além do seu controle, o sujeito vive com mais serenidade, além de não ser mais regido pela impulsividade e pelo egocentrismo. A pessoa que vive a sabedoria da simplicidade, sabe que não é capaz de alcançar o saber

---

[483] Segundo Lao-Tsé, "[...] quem pratica a não ação faz da sua desocupação o seu fazer, e saboreia o sem-sabor; Vislumbra o grande no pequeno; o muito no pouco. Responde ao rancor com a vida." (LAO-TSÉ, 2023, p. 212). E ainda: "[...] O Tao é um eterno não fazer e, apesar disso, nenhuma coisa fica sem ser feita." (LAO-TSÉ, 2023, p. 127). O conceito taoísta *wu-wei* foi elucidado com maior profundidade no tópico 3.3 desta pesquisa.

[484] Para Erich Fromm, o sábio manifesta o seu saber através do contato com o outro e nunca se vangloria a sai mesmo. Para o psicanalista alemão, o ato de humilhar o outro é um sinal de falta de sabedoria, uma ação de extrema falta de sensibilidade. A fim de aclarar esta ponderação, Fromm (1975) recorre ao Talmude. "[...] O Talmude diz: 'Quem envergonha seu próximo na presença de outros age como se lhe tivesse feito correr o sangue'. A frase baseia-se num jogo verbal: a palavra hebraica correspondente a vergonha é *malbim* [literalmente, 'tornar branco'], interpretada aqui como derramamento de sangue; o sangue deixa a cabeça e assim o rosto se torna branco." (FROMM, 1975, p. 154). Numa linguagem simbólica, a humilhação do outro é uma forma de *assassiná-lo* moralmente e espiritualmente.

supremo, o conhecimento de todas as coisas (áreas da vida/ciências/artes), assim como não poderá adiar o crepúsculo da vida. Por isso, o sábio reconhece o valor de cada amanhecer, cada aurora se torna uma nova oportunidade de aprendizado. O sábio não possui obsessão materialista, ele repousa na riqueza interior de seu Ser: o seu tesouro imaterial não gera apego, mas sim desprendimento! O seu valor não se encontra no saber acumulado, mas na capacidade de transmiti-lo aos outros.

Sob o ponto de vista frommiano, a sabedoria da simplicidade se expressa através da nossa visão e de nosso contato com o mundo exterior. A pessoa sábia é aquele que compreende que o mundo não é regido somente pelo *sim*, mas também pelo *não*. Um pedido recusado por outra pessoa não significa necessariamente algo negativo; convém analisar essa resposta sob um outro prisma. O que o *não* do outro representa? Diante do indeferimento, o que se pode fazer? O que se pode aprender com essa situação? Será que este *não*, na realidade, é uma oportunidade de mudar de direção? De buscar um outro caminho? Todas estas questões só serão realizadas na interioridade, quando a pessoa compreender que não pode controlar a opinião dos outros, muito menos controlar as situações que perpassam a existência.

A fim de alcançar a plena maturidade, responsável pela percepção do mundo em sua nudez, o indivíduo precisa abandonar "[...] a atitude narcisista da onisciência e da onipotência" (FROMM, 1976, p. 106) sobre o mundo. Ela necessita se desvencilhar de tudo aquilo que a impede ver o sua própria limitação. Em última análise, ela deve destronar o *monarca interior*, para que assim, o seu mundo interior seja guiado pela liberdade de um sábio[485], o *Novo Homem*. A pessoa que alcança esta plena maturidade é aquela que encontrou a sabedoria, e dela se apropria. Nestes termos, o sábio é aquele que abandou o narcisismo e aceita "[...] as trágicas limitações inerentes à existência humana." (FROMM, 2014, p. 168). Ademais, a pessoa sábia compreende que: aquele que altera o curso de um rio, promove um efeito em cadeia, que resultará em sérias consequências para a natureza, para os outros e para si mesmo; *pois toda a vida está interligada!* A incorporação da sabedoria da simplicidade nos proporciona um senso de "[...] identidade com a vida[486]" (FROMM, 2014, p. 168), que nos faz "[...] abandonar o

[485] O *Novo Homem* é uma noção frommiana associada a uma transformação interior do indivíduo, é o atingimento da plena maturidade integral (psíquica, emocional e espiritual). Se antes (do aprimoramento) a pessoa era governada pelo seu ego (monarca interior), após a sua transformação, ela passa a ser guiada pela sabedoria e, por todos os atributos elevados advindos dela. A noção de Novo Homem será tratada de modo mais específico no tópico 5.4.

[486] Em consonância a este pensamento frommiano, o monge zen budista Haemin Sunim nos aclara: "[...] os sábios não lutam contra o mundo. Da forma mais relaxada e lúdica possível, eles apenas incorporam a verdade de que são unos com o mundo." (SUNIM, 2017, p. 33).

objetivo de conquistar a natureza, subjugando-a, explorando-a, violentando-a, destruindo-a; ao invés de compreende-la e cooperar com ela." (FROMM, 2014, p. 168).

A conscientização dos impactos da ação humana no mundo, enquanto aspecto constituinte da sabedoria da simplicidade, é o princípio que nos conduz a terceira premissa da vida saudável: o amor altruísta, associado ao reino do coração. De acordo com Erich Fromm, enquanto um ser de carências, o humano precisa se relacionar com o mundo, e este relacionamento pode ser construído através do amor produtivo e ou por meio da destrutividade (FROMM, 1974, p. 58-60). Devido a sua constituição, o humano "[...] compreende o mundo intelectual [reino da mente] e emocionalmente [reino do coração], através do amor e através da razão." (FROMM, 1974, p. 89). E partir dessa compreensão, o humano se insere no plano da ação, produzindo uma série de coisas que, quando enraizadas numa determinada comunidade/sociedade darão origem aos *elementos culturais*, tanto num nível material quanto imaterial. Ainda segundo o nosso autor, o raciocínio permite ao indivíduo:

> [...] penetrar a superfície e aprender a essência de seu objeto, relacionando-se diretamente com este. Seu poder de amor habilita-o a romper a muralha que o separa de outra pessoa e a compreender esta. Conquanto o amor e a razão sejam apenas duas formas diferentes de compreender o mundo *e nenhuma delas possa existir sem a outra*, elas são manifestações de poderes diferentes, o da emoção e o do pensamento, e, por isso, devem ser estudadas separadamente." (FROMM, 1974, p. 89, grifo nosso).

Seguindo os direcionamentos do mestre, primeiramente enfatizamos a importância do desaceleramento mental (reino da mente) que desemboca num estado de serenidade existencial. A partir da breve análise sobre o reino da mente, objetivamos destacar que o estado mental repercute diretamente na visão e na interação da pessoa com o mundo exterior. E o que o não agir produtivo, como o fruto da desaceleração mental, culmina na serenidade expressa no mundo exterior. Uma mente descansada e serena produz um agir assertivo e igualmente sereno; um estado que é a manifestação da sabedoria da simplicidade. Além disso, é preciso dizer que, ambas as formas de compreensão do mundo exterior, reino da mente e reino do coração são indissociáveis, assim como o reino do espírito, que será examinado posteriormente.

Ao tratarmos especificamente do reino do coração, deve-se aclarar que o amor autêntico e altruísta não deve ser compreendido como um sentimento amplo, capaz de "[...] indicar quase que todo sentimento à exceção de ódio e aversão." (FROMM, 1974, p. 90). O amor autêntico, também nomeado de amor produtivo, se encontra enraizado nos seguintes elementos: "[...] desvelo, responsabilidade, respeito e conhecimento" (FROMM, 1974, p. 90). Estes elementos se encontram presentes nas tipologias do amor: amor fraterno, amor materno, amor erótico,

amor a si mesmo e amor a Deus, no âmbito teísta (FROMM, 2015, p. 57-79). De acordo com o pai da psicanálise humanista:

> [...] Desvelo e responsabilidade denotam que o amor é uma atividade e não uma paixão que subjugue a pessoa, nem um afeto pelo qual esta seja "afetada". O elemento do desvelo e responsabilidade no amor produtivo foi admiravelmente descrito no livro de Jonas. Deus disse a Jonas para ir a Nínive prevenir seus habitantes que seriam punidos se não se corrigissem. Jonas foge do cumprimento de sua missão porque receia que o povo de Nínive venha a arrepender-se e Deus lhe perdoe. *Ele é um homem com um forte sentimento de ordem e da lei, mas sem amor*. Entretanto, em sua tentativa de fuga vai parar no ventre de uma baleia, simbolizando o estado de isolamento e aprisionamento que lhe foi acarretado por sua falta de amor e solidariedade. Deus o salva e Jonas vai a Nínive. Ele prega aos habitantes conforme Deus lhe ordena e sucede exatamente o que receara. Os homens de Nínive arrependem-se de seus pecados, mudam de proceder e Deus os perdoa, resolvendo não destruir a cidade. Jonas fica intensamente zangado e desapontado: ele queria que fosse feita "justiça", e não misericórdia. (FROMM, 1974, p. 90-91, grifo nosso).

Desvelo e responsabilidade são características do amor autêntico, zelar pelo outro e *responder*[487] ao seu apelo são aspectos indissociáveis da arte de amar. A fim de aclarar estas ideias, Fromm recorre à passagem bíblica do profeta Jonas, especificamente no que diz respeito a mensagem divina destinada ao povo da cidade de Nínive. Como profeta, Jonas tinha como função primordial "[...] mostrar a realidade, mostrar alternativas e protestar; é sua função clamar em voz alta, despertar o homem de seu costumeiro semi-adormecimento." (FROMM, 1984b, p. 41). Todavia, esse clamor dirigido ao povo deve ser imbuído de amor, pois Deus é justiça mas também é compaixão[488] (FROMM, 1975, p. 138). O profeta Jonas possuía o forte ímpeto de justiça, mas falta-lhe amor pelo povo de Nínive. E Deus quis tratar essa *falta de amor* em Jonas, pois um profeta sem amor foge de si mesmo, foge de tudo aquilo que Deus representa.

Depois do arrependimento (*teshuvá*) do povo de Nínive, "[...] Jonas saiu da cidade e instalou-se a leste da cidade." (Jn 4, 5). Deus então faz crescer uma mamoneira, "[...] árvore que Deus fizera nascer para protegê-lo do sol." (FROMM, 1974, p. 91). Mas quando Deus faz a árvore murchar, Jonas se entristece grandemente, e começa a se queixar ao Criador. E Deus responde:

> [...] "Tiveste compaixão da mamoneira, pela qual não trabalhaste e que não fizeste crescer, que numa noite nasceu e noutra pereceu. E não hei eu de ter compaixão da grande cidade de Nínive, em que estão mais de cento e vinte mil pessoas, que não sabem discernir entre sua mão direita e sua mão esquerda, e também muito gado?"

---

[487] Como nos assinala Erich Fromm, "[...] responsabilidade e resposta têm a mesma origem, *respondere* = 'responder'; ser responsável por alguém que dizer estar pronto a responder." (FROMM, 1974, p. 91).

[488] Ao referir-se a justiça e a compaixão divina, Erich Fromm sinaliza que os *nomes divinos* estão associados aos atributos de Deus. Neste sentido, o tetragrama sagrado "[...] YHWH indica Deus sob o seu atributo de compaixão; Elohim, sob o atributo de justiça." (FROMM, 1975, p. 138).

> [...] A história de Jonas dá a entender que amor não pode ser dissociado de responsabilidade. Jonas não se sente responsável pela vida de seus irmãos. Ele, como Caim, poderia perguntar: "Sou eu o guardião de meu irmão?" *A responsabilidade não é um dever imposto de fora à pessoa, mas uma resposta desta a pedido que ela julga interessar-lhe*. (FROMM, 1974, p. 91, grifo nosso).

O amor é uma atitude, uma ação que exige dedicação: é um trabalho em prol do crescimento do ser amado. E não é possível amar genuinamente, se não há preocupação/zelo pelo outro e muito menos responsabilidade: a resposta frente clamor do outro. Responsabilidade não é um dever, é uma resposta diante da voz que clama em sofrimento. Daí vem a ideia de que, quando uma pessoa se baseia somente na *justiça e a ordem*, ela deixa de nutrir um dos valores mais sublimes: a compaixão, o ápice do amor genuíno[489]. Se compadecer de outra pessoa é antes de tudo um ato e não inércia. A pessoa que se compadece é aquela que objetiva minimizar e, se possível, extirpar complemente o sofrimento do outro. A fim de que o amor autêntico pudesse fazer morada no coração de Jonas, Deus usa a árvore como um meio explicativo experiencial: "[...] Deus explica a Jonas que a essência do amor reside em 'trabalhar' por algo e 'fazer algo crescer', pois amor e trabalho são inseparáveis." (FROMM, 1974, p. 91).

O amor autêntico é altruísta, ele almeja o crescimento do ser amado e sua liberdade; a essência de tipo de amor "[...] é dar, e não receber." (FROMM, 2015, p. 28). Isso não significa que a pessoa que ama não receber amor do ser amado, ela simplesmente não exige o retorno do amor. O amor autêntico nunca pode ser baseado numa troca, quem assim o faz é o indivíduo de caráter mercantil: assim como um "[...] comerciante [ele] está disposto a dar, mas apenas em troca de receber; dar sem receber é, para ele, ser tapeado." (FROMM, 2015, p. 28). Isso significa que, quem ama genuinamente trabalha pelo crescimento do outro, faz tudo o que está ao seu alcance para ver o seu amado/a sua amada desenvolver-se, mesmo que um dia esse ser amado decida ir embora. "[...] Amar produtivamente uma pessoa implica cuidar de e sentir-se responsável pela vida dela, não só por sua existência física como também pelo incremento e desenvolvimento de todos os seus poderes humanos." (FROMM, 1974, p. 92). Aquele que ama verdadeiramente, ama também a liberdade, e por ser ciente de que, o amor só existe em liberdade, ele não deseja aprisionar o outro; prefere ver ele voar[490] livremente do que mantê-lo em uma gaiola de ouro.

---

[489] Amparando-se na teoria frommiana, David Brandon salienta que a compaixão "[...] é o processo de contato profundo com a fonte primordial do amor." (BRANDON, 1976, p. 51).

[490] O tema sobre o amor genuíno e a sua relação indissociável com a liberdade é belamente expresso no livro *Cantos do pássaro encantado* de autoria do psicanalista e teólogo mineiro Rubem Alves.

Outrossim, a responsabilidade e o desvelo/cuidado poderiam se deteriorar em possessividade se não fosse o terceiro elemento do amor autêntico: o respeito. Segundo a terminologia frommiana:

> [...] O respeito não é medo e temor reverente; ele denota, conforme a própria raiz da palavra (*respicere* = olhar com atenção), a capacidade de ver uma pessoa como ela é, ter consciência de sua individualidade. Respeito significa a preocupação com que o outro cresça e se desenvolva tal como é. Respeito implica, portanto, ausência de exploração. (FROMM, 2015, p. 35).

Como se pode notar, o respeito é um elemento chave para o desenvolvimento do amor autêntico, não posso amar narcisicamente e muito menos utilizar o pretexto de proteção para dominar o outro. Quando uma pessoa *ama narcisicamente*, ela não ama o *outro*, um ser de alteridade, ela ama a si mesma refletida no outro. Isso significa que o outro deve se moldar aos meus gostos pessoais para que eu então possa ama-lo. Para Fromm (2015), o amor narcísico não passa de um simulacro de amor, assim como o *amor possessivo*. "[...] O respeito só existe com base na liberdade: '*I'amour est l'enfant de la liberté*', diz uma velha canção francesa; o amor é filho da liberdade, nunca da dominação." (FROMM, 2015, p. 36). Quem verdadeiramente ama o outro não o subjuga numa relação tóxica, não tolhe a sua liberdade de ser quem é e não o aprisiona numa *redoma do amor*. A redoma do amor, na realidade é um cativeiro psicoemocional, no qual o opressor impede a outra pessoa de estabelecer contato com outras pessoas a todo custo. O ente dominador da relação amorosa se sente no direito de privar o outro da companhia de amigos e familiares, com o objetivo de ser tornar a grande e única fonte de amor da pessoa subjugada. Isso acaba instaurando um ambiente extremamente opressivo e pode inclusive instaurar em altos níveis de destrutividade: feminicídio, autoextermínio, dentre outros.

No tocante ao quarto elemento do amor autêntico, Fromm (2015) esclarece: "[...] não é possível respeitar outra pessoa sem conhecê-la; cuidado e responsabilidade seriam cegos, se não fossem guiados pelo conhecimento." (FROMM, 2015, p. 36). Neste ponto verifica-se a interligação entre o reino da mente e o reino do coração. Não se pode amar verdadeiramente, caso a estrutura psíquica esteja tomada por paixões irracionais e ideologias nefastas. Conhecer o outro é ir além da superfície é penetrar na profundidade, mas para que isso ocorra, a pessoa tem que conhecer a si própria, primeiramente. Quem não fez as pazes consigo mesmo, isto é, não cuidou do seu psiquismo, dos aspectos inconscientes, tenderá a reproduzir os erros e reviverá os traumas do passado. Além disso, será incapaz de perceber aquilo que está para além da percepção costumeira. Por exemplo, quando se alcança uma percepção mais profunda do

reino da mente, é possível analisar que a ira de alguém é na realidade, uma manifestação de um sofrimento oculto. E assim, a verei como uma pessoa ansiosa, "[...] uma pessoa que sofre, em vez de como uma pessoa irada." (FROMM, 2015, p. 36).

Porém, como nos adverte Fromm, o conhecimento pleno é uma conquista árdua, sempre haverá a dimensão inexplorada do outro. "[...] o homem em seus aspectos humanos é um segredo impenetrável para si mesmo e para os outros. Nós nos conhecemos, e no entanto, apesar de todos os esforços que fazemos, não nos conhecemos, porque não somos uma coisa, e o outro não é uma coisa." (FROMM, 2015, p. 37). O conhecimento pleno não pode ser alcançado pelo esforço simplesmente mental, caso assim for, o outro permanecerá um enigma indecifrável. "[...] a única forma de alcançar o pleno conhecimento é o ato de amar, um ato que transcende o pensamento, que transcende as palavras. Ele é um mergulho ousado na experiência de união (FROMM, 2015, p. 39), a experiencia que é em si um paradoxo: "o de que dois seres se tornam um, mesmo permanecendo dois." (FROMM, 2015, p. 26). E esta experiência, por sua vez, instaura em seus participantes a percepção de que *o amor restrito é uma incoerência*. Quando o amor é "[...] divorciado do amor ao homem em geral, só pode referir-se ao que é superficial e acidental" (FROMM, 1974, p. 93). O amor exclusivo é em si mesmo uma contradição; o amor autêntico é a preocupação com o próximo e com a natureza.

O amor enquanto resposta ao problema da existência humana só é plenamente experimentado através da comunhão com o mundo, quando o ato de amar se difunde ao próximo altruisticamente, é o amor desinteressado que nada quer em troca, é a fraternidade. O amor fraterno é:

> [...] o tipo de amor que a Bíblia fala quando diz: ama o próximo como a ti mesmo. O amor fraterno é o amor por todos os seres humanos; ele é caracterizado por sua falta de exclusividade. Se desenvolvi a capacidade de amar, não posso deixar de amar meus irmãos. No amor fraterno, há a experiencia de união com todos os homens, de solidariedade humana, de reconciliação humana. O amor fraterno baseia-se na experiência de que somos todos um só, de que as diferenças em termos de talento, inteligência, conhecimento, são desprezíveis em comparação com a identidade do núcleo comum a todos os homens. "[...] O amor fraterno é o amor entre iguais. Mas, na verdade, mesmo como iguais nem sempre somos "iguais": sendo humanos, *todos precisamos de ajuda. Hoje eu, amanhã você*." (FROMM, 2015, p. 60, grifo nosso).

O amor fraterno é desinteressado, não espera ardentemente por quaisquer tipos de retribuição. Ele não é exclusivo, não tem prediletos nem escolhidos. Ele abarca todas as pessoas sem distinção. Quem ama fraternalmente não ama o seu reflexo no outro, ele ama o outro como é, como ser distinto, singular, único. No amor fraterno há a consciência de que todas as pessoas, apesar de suas diferenças, são uma só; de que todos nós precisamos de ajuda. O humano não se

faz sozinho, ele se desenvolve como pessoa na relação com o outro. No âmbito teísta, a fraternidade é a expressão genuína do amor a Deus, dada a ideia de que, o amor de uma pessoa dirigido a Deus "[...] corresponde à natureza de seu amor ao homem" (FROMM, 2015, p. 102). Assim, *amar ao próximo como a ti mesmo* não deve ser entendido como um dever, mas como uma resposta de liberdade diante da pergunta da existência.

A pessoa que *vive* pelo amor autêntico é aquela que encontrou no mundo a sua morada, ela se vê como uma cidadã do mundo, pois para ela o planeta se tornou sua casa comum. A pessoa que atinge essa percepção exala sabedoria, a sabedoria da simplicidade que por ser simples, transborda riquezas imensuráveis, daquelas que não podem ser adquiridas, pois são imateriais. É através do compartilhamento do amor que a pessoa encontra a resposta ao seu desemparo, é por meio da arte de amar que o humano supera a solidão que lhe impõe sofrimento. É através do amor autêntico e desinteressado que o indivíduo encontra um fim para a sua amargura, ele encontra consigo mesmo e é encontrado pela força do amor, a energia restauradora que nunca se finda.

A partir dessas ponderações, salientamos que a saúde mental e emocional só podem ser conquistadas através de um árduo trabalho interior, mas que não pode se encerrar no autocentramento. A sabedoria da simplicidade fornece ao que dela se alimenta, a conscientização de que tudo o que é material é efêmero e que só o amor autêntico reverbera na eternidade do aqui e agora. Por não se concentrar em si mesmo, o sábio é sempre revigorado no encontro da vida. Segundo a cosmovisão frommiana, a saúde mental e emocional é conquistada através da atividade íntima e através da experiencia de união com o mundo, que só é possível pelo amor. Nestes termos, segundo a visão frommiana, ao romper com a celeridade existencial e ao amar verdadeiramente, o indivíduo se torna capaz de experienciar "[...] um *Optimum* de bem-estar" (FROMM, 1992a, p. 16), aspecto que será tratado no subtópico a seguir.

5.2.1 Visitando o reino da mente e o reino do coração: o cultivo da saúde psíquica e emocional sob a ótica de Erich Fromm

Levando em consideração o escopo sintético do primeiro tópico deste capítulo, pôde-se analisar algumas das problemáticas advindas da *Era dos Excessos e do Culto dos Mil Compromissos*, como é o caso da síndrome de *burnout*, associada ao desgaste emocional – gerando um impacto negativo no reino do coração – e ao automatismo psíquico, vinculado à desestruturação da individualidade – produzindo um grande malefício ao reino da mente. A

complexidade deste tema ultrapassa os limites do presente subtópico, entretanto, nos é possível ao menos realizar algumas ponderações breves acerca da saúde mental e do bem-estar balizados na cosmovisão de Erich Fromm. Com este intuito, sublinhamos primeiramente o conceito de saúde mental sob o prisma frommiano:

> A saúde mental se caracteriza pela capacidade de amar e criar, pela libertação dos vínculos incestuosos com o clã e o solo, por uma sensação de identidade baseada no sentimento de si mesmo como o sujeito e o agente das capacidades próprias, pela captação da *realidade interior e exterior*, isto é, pelo desenvolvimento da objetividade e da razão. (FROMM, 1970, p. 78).

Para Fromm, a saúde mental caracteriza um estado psíquico amparado pela plena atividade da esfera cognitiva e emocional, que permite o estabelecimento de vínculos intersubjetivos saudáveis. A pessoa que goza de saúde mental é aquela capaz de desenvolver atividades educacionais e laborais com sentido, baseadas na reflexão autônoma e na criticidade. Ela também é apta a desenvolver laços amorosos saudáveis e duradouros com outras pessoas, além de ser altamente criativa na resolução de problemas cotidianos. Ainda à respeito do conceito de saúde mental estruturado por Erich Fromm, vale destacar a sua similaridade com a definição aludida pela *World Health Organization*, conhecida no Brasil como OMS: "[...] a saúde mental é um estado de bem-estar no qual, a pessoa lida satisfatoriamente com o *stress* da vida, desenvolve as suas habilidades cognitivas e laborais e, traz contribuições para a sua comunidade. (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2022, tradução nossa).[491]

Em outros termos, a saúde mental designa um estado de produtividade psíquica que se manifesta nas atividades realizadas satisfatoriamente no cotidiano. A pessoa que dispõe de saúde mental consegue lidar de melhor forma com os desafios da existência. Entretanto, esta condição interior não deve ser compreendida como uma *blindagem mística*, mas sim ao cultivo da força psíquica conhecida como resiliência (BERNDT, 2018, p. 81-84). De acordo com os seus estudos no campo da Medicina e Ciências da Vida, Christina Berndt nos aponta que, o cultivo da resiliência está associado à prática de uma série de atitudes, a saber: 1) desenvolver contatos sociais; 2) aceitar que as mudanças fazem parte da vida; 3) não enxergar os problemas existenciais como insolúveis; 4) agir com determinação; 5) cuidar de si mesmo; dentre outros (BERNDT, 2018, p. 189-191).

Diante do exposto, cabe ressaltar que, o aperfeiçoamento da resiliência não possui uma *data limite*. Sendo assim, toda pessoa (independentemente de sua idade) detém a potencialidade

---

[491] "[...] *Mental health is a state of mental well-being that enables people to cope with the stresses of life, realize their abilities, learn well and work well, and contribute to their community*."

de desenvolve-la e aplica-la em sua existência. Uma das práticas que destacamos é o *cuidado para consigo mesmo*. Cuidar de si mesmo requer disciplina, disciplina para abrir um espaço na agenda caótica, destinado ao autoconhecimento e ao cultivo da *harmonia* e do *vigor interior* (FROMM, 1981, p. 55). O fortalecimento da harmonia e do vigor interior está atrelado ao exercício de atividades como: "[...] a leitura de um livro, a escuta de uma música, a contemplação de uma paisagem ou de uma obra de arte, o aprendizado de um instrumento ou de uma profissão" (QUEIROZ; MATHIAS, 2019, p. 105), a prática meditativa e o contato com a natureza[492].

Ainda sob o cultivo da harmonia e do vigor interior, Fromm (2014) pontua que, o ser humano é um ente de *carências interiores*, e essas demandas só podem ser respondidas mediante a atividade íntima, o trabalho passivo realizado na interioridade. Essa atividade realizada no mundo interior, não diz respeito simplesmente a criação de algo novo e original, ela está balizada na sua *qualidade* (FROMM, 2014, p. 99), no profundo sentido que lhe é atribuído. Isso significa que:

> [...] um tratado de pintura ou de ciência pode ser perfeitamente improdutivo, isto é, estéril; por outro lado, o processo que se dá numa pessoa que tome profunda consciência de si mesmo, ou que verdadeiramente "perceba" uma árvore em vez de apenas vê-la, ou que leia um poema e sinta em si mesma um movimento de emoções que o poeta exprimiu com suas palavras – esse processo pode ser muito produtivo, muito embora nada seja "produzido". (FROMM, 2014, p. 100).

A atividade íntima como meio de nutrir a harmonia e o vigor interior é antes de tudo, um trabalho de *significação*, ou seja, de atribuição de sentido daquilo que está sendo realizado. Esse o processo caracteriza a capacidade *dar luz a algo*, é sinônimo de dar nascimento ao objeto de interesse e ser uno com ele. Por esta razão, na atividade íntima, ao contemplar uma árvore a pessoa não a vê simplesmente como matéria-prima, *mas a percebe como um ser vivo*, detentor de uma grande importância para a vida na Terra[493]. Na atividade íntima, a conexão entre a pessoa e o seu objeto de contemplação não é marcado pela ideologia mercantilista, que tudo

---

[492] Pesquisas recentes tem demonstrado que, o contato com a natureza é uma prática altamente benéfica para o cultivo do bem-estar. De acordo com o estudo intitulado *Natureza e saúde mental*: *um olhar sob a perspectiva do serviço ecossistêmico*, as pessoas que estabelecem contato próximo com a natureza (florestas, parques, riachos) apresentam aumentos significativos de "[...] sentimentos positivos, felicidade e bem-estar; interações sociais positivas, coesão e engajamento; senso de significado e propósito na vida; melhor gerenciamento de tarefas cotidianas; e diminuição do sofrimento mental. (BRATMAN *et al*, 2019, p. 3).

[493] Além de propiciarem um ambiente aconchegante, as árvores detêm um papel de grande importância para a manutenção da vida na Terra. Uma de suas principais contribuições está associada ao processo de fotossíntese (sintetização da luz solar e retenção de dióxido de carbono), responsável pela liberação de oxigênio no meio ambiente. Além disso, as árvores favorecem a saúde física e mental do ser humano; limpam o ar (removendo material particulado, oriundo da queima de combustíveis fósseis); proporcionam um *habitat* para inúmeras espécies de animais e; filtram a água, removem poluentes e sedimentos danosos à saúde (A SAÚDE DO..., 2022).

precifica, ela se orienta pelo valor intangível da conexão genuína. A conexão genuína é a capacidade de estar plenamente presente em uma interação, seja com uma pessoa, uma flor ou uma obra de arte. É sobretudo, um contato vívido com aquilo que me envolvo psicologicamente, emocionalmente ou espiritualmente, assim contemplando os três reinos do mundo interior.

A consciência de si mesmo, que representa o elevado grau de maturidade do indivíduo, é conquistada através de um trabalho árduo realizado na interioridade. E ele é árduo justamente pelo fato de travar uma batalha interna contra as ideologias culturais que "[...] estimulam a ânsia de posse" (FROMM, 2014, p. 112) e "[...] prendem raízes no potencial humano" (FROMM, 2014, p. 112), deixando o sujeito aleijado interiormente. Para o pai da psicanálise humanista, é por intermédio da atividade íntima, aquela que nada produz aparentemente, que a pessoa consegue nutrir a sua interioridade. O cultivo do vigor e da harmonia interior deve ser empreendido com dedicação e esforço pessoal (FROMM, 2015, p. 138); é um trabalho interno que exige um tempo específico para a sua concretização. Isso quer dizer, que essa atividade íntima não pode ser realizada mediante a "[...] doutrina do mínimo esforço e nenhuma dor" (FROMM, 1992a, p. 44). Todo trabalho significativo demanda uma labuta, às vezes ele chega a ser cansativo, mas o resultado é recompensador. O grande problema do nosso tempo reside justamente na disseminação dos atalhos terapêuticos e das doutrinas que propagam a facilidade em atingir o bem-estar. "[...] As pessoas estão convencidas de que tudo, mesmo as tarefas mais difíceis deveriam ser dominadas sem ou com apenas pouco esforço." (FROMM, 1992a, p. 44).

Em termos simbólicos, assim como numa plantação, o cultivo do solo deve ser arado e nutrido para que as sementes germinem. O terreno de plantio, enquanto uma metáfora da interioridade humana, se não for ser lavrado se tornará infértil, desprovido de vida. Por não possuir os nutrientes necessários, o solo se torna incapaz de *alimentar* as plantas; *o solo deixa de ter vida e de dar vida a outros seres*. De modo similar, a pessoa que deseja nutrir o seu interior, que percebe a importância do cultivo do vigor e da harmonia interior precisa trabalhar arduamente em si mesma, ela necessita se ater a uma disciplina autônoma. Amparado por este objetivo, o indivíduo precisa:

> [...] dedicar regularmente parte do dia para atividades como meditar, ler, ouvir música, caminhar; não se entregar, pelo menos além de certo limite, a atividades escapistas como livros de mistério e cinema, não comer em beber demais, são algumas regras óbvias e rudimentares. No entanto, é essencial que *a disciplina não seja praticada como uma regra imposta do exterior, mas se torne uma expressão da própria vontade*; que ela seja sentida como uma coisa agradável e que pouco a pouco você se acostume com um tipo de comportamento de que pode chegar a sentir falta, se parar de praticá-lo. (FROMM, 2015, p. 138, grifo nosso).

Para Erich Fromm o cultivo do vigor e da harmonia interior só é possível mediante o genuíno esforço. Faz-se necessária uma dedicação voltada ao atingimento dessa conquista interna, e isso não é algo que se possa atingir com facilidade. É preciso antes de tudo, que a pessoa se mantenha fiel ao seu propósito, isto é, que se comprometa verdadeiramente com este processo de aperfeiçoamento interior. E para isso, o indivíduo deve buscar meios – por intermédio do autoconhecimento, da desaceleração mental, dentre outros – que lhe propiciem temperança existencial, que culmina no equilíbrio e na valorização do tempo diário. Segundo o pai da psicanálise humanista, *o tempo é precioso, o tempo é vida,* e isso significa estabelecer prioridades no cotidiano. O sujeito deve-se criar *oportunidades cronológicas* em seu dia. Assim, as vinte quatro horas do dia podem ser divididas (contanto com o período de sono) entre: o período: do trabalho, do estudo, do cultivo da interioridade e do lazer. Contudo, essa divisão do tempo não deve ser vista como algo imposto, como um dogma; ela deve se tornar uma "[...] expressão da própria vontade" (FROMM, 2015, p. 138), de modo tal que produza, posteriormente, o sentimento de realização.

Noutros termos, atividades (como a meditação, a contemplação, a leitura de um poema, uma caminha em meio a natureza) quando são orientadas sob uma disciplina autônoma, proporcionam ao longo do tempo, uma satisfação pessoal. Essa satisfação provém do resultado obtido com o exercício árduo, porém gratificante. Um exemplo notório desse tipo de gratificação pessoal pode ser ilustrado por intermédio do seguinte caso hipotético: uma certa pessoa que não sentia prazer algum em ler, ao iniciar a leitura de um livro, inicialmente relutava e achava essa atividade extremamente chata e cansativa. Entretanto, ao persistir na leitura, pouco a pouco foi se afeiçoando ao ato de ler, pois percebeu o bem que lhe fazia; ela se sentia mais sábia! A leitura de um livro tem a capacidade de fornecer novos *insights*, promovendo uma ressignificação sobre o valor da leitura.

De acordo com Fromm (2015), o ato de ler enquanto *expressão da própria vontade* se torna uma fonte de alegria, de conhecimento e até mesmo de cura. Nestes termos, quando a leitura deixa de ser entendida somente um passatempo, ela se transforma numa *terapia complementar*[494]. Entretanto, o nosso autor salienta uma diferença entre o tipo de leitura: há livros que promovem a reflexão e outros simplesmente que são *válvulas de escape*. Nesta

[494] Vale destacar que, a prática da leitura enquanto terapia complementar também é defendida pelo psicólogo austríaco Viktor Frankl (1905-1997). Esta ideia é aludida na obra frankliana intitulada *Um sentido para a vida,* na qual o renomado psicólogo existencialista relembra a ocasião em que discursou na abertura da Feira Austríaca do Livro. "[...] O título que escolhi foi: O livro como terapia. Em outras palavras, falei sobre a cura através da leitura. Comuniquei ao meu auditório casos em que um livro mudou a vida de um leitor, e outros casos em que um livro salvou-lhe a vida, impedindo-o de cometer suicídio." (FRANKL, 2018, p. 94).

distinção, o pai da psicanálise humanista aponta uma distinção entre *livros inspiradores* e *livros escapistas* (FROMM, 1986b, p. 101).

Os *livros inspiradores* são as obras que proporcionam questionamentos interiores sobre temas produtivos, que envolvem o aprimoramento pessoal. Dentre estes temas pode-se citar: a ética no mundo contemporâneo, a saúde psíquica, emocional e espiritual, expressão dos valores humanos mais altos, dentre outros. Os livros inspiradores são aqueles capazes de "[...] fixar o tom de nossas vidas" (FROMM, 1986b, p. 101) se tornando "[...] uma fonte inexaurível de vitalidade." (FROMM, 1986b, p. 102). Já os *livros escapistas* são aqueles que se desenvolvem no âmbito literário da ficção, do terror, do romance, dentre outros. É válido dizer que, Fromm (2015) não é contrário à leitura e as demais atividades escapistas, o que ele aponta versa sobre o domínio da temperança. Isto é, se uma pessoa se emprega demasiadamente o seu tempo em atividades escapista ela *perde* o seu tempo de vida em vez de emprega-lo em atividades produtivas, que resultaram no atingimento do bem-estar. A questão não é ver o lazer como algo ruim, é antes de tudo, equilibrar o tempo da vida entre: trabalho e descanso, estudo e lazer, prática escapista e atividade íntima.

Outra atividade que merece destaque é a caminhada. Segundo um artigo da Universidade de Harvard, publicado em dezembro de 2023, a caminhada fornece inúmeros benefícios a saúde, contribuindo com o cuidado da dimensão corpórea, psíquica e emocional do indivíduo. Dentre os principais benefícios da caminhada, o artigo destaca: o melhoramento da circulação sanguínea, o auxílio na perda de peso e no combate de doenças cardíacas, além de aumentar as taxas de imunidade do corpo (5 SURPRISING..., 2023). Sob o prisma da psicanálise humanista, enfatizamos que a caminhada é uma atividade que auxilia na promoção do bem-estar, principalmente quando é realizada junto da natureza. Uma vez envolvido pela natureza, ambiente que exala vivacidade, que o indivíduo renova não só o ar dos pulmões com o oxigênio puro, *ele se conecta com a vida que flui ao se redor*.

A pessoa produtiva e biófila, aquela que atingiu elevado grau de autoconhecimento, desenvolve uma verdadeira conexão com o mundo, interação proveniente de uma *energia revitalizadora*, "[...] que nasce da relação com o mundo e do nosso interesse por ele." (FUNK, 2011c, p. 73). Por meio desta contato, a pessoa acaba aprimorando a sua percepção de unicidade com a natureza; *ela se encontra e é encontrada* pelo cântico dos pássaros e pelo "[...] verdor da grama" (FROMM, 1981, p. 168). Assim, uma vez consciente de sua conexão com a natureza, o indivíduo simplesmente *vive* a eternidade do presente.

O cultivo dessas práticas – meditação, leitura inspiradora, caminhada, dentre outras – nos conduzem à noção frommiana de bem-estar, atrelada à harmonia entre a pessoa (harmonia interior) e o mundo (harmonia exterior). Noutros termos, segundo Fromm (1970):

> Bem-estar significa estar plena e afetivamente relacionado com o homem e com a natureza, superar o isolamento e o alheamento, chegar à experiência da unidade com tudo o que existe – e, ao mesmo tempo, sentir-me a mim como a entidade separada que eu sou, como indivíduo. Bem-estar significa ter nascido plenamente. (FROMM, 1970, p. 107-108).

De acordo com o ponto de vista frommiano, bem-estar é uma condição existencial na qual o indivíduo se encontra consciente de sua unidade e de sua responsabilidade para com o mundo que o circunda. O bem-estar sob este prisma, não está relacionado a uma visão infantilizada ou a um otimismo ingênuo, é em outras palavras, um estado de comunhão que só pode ser experienciado através do amadurecimento interno, integrando os três reinos do mundo interior. No reino da mente, o amadurecimento está associado ao rompimento das ilusões/alienações e dos grilhões escravizadores das paixões irracionais. No reino do coração, a maturidade está atrelada à capacidade de amar a si mesmo, amor o outro de modo não exclusivo. E por fim, no reino do espírito (que será examinado posteriormente), a maturidade está conectada à capacidade de transcendência do ego e à conexão amorosa com o mundo (BioMística), experiência espiritual que instaura a valorização e a reverência por tudo o que é vivo.

Como se pode notar, o atingimento do bem-estar não é um estado interior conquistado através da "*doutrina do mínimo esforço e nenhuma dor*" (FROMM, 1992a, p. 44, grifo nosso). Estudos do campo da psicologia também destacam os desafios para o atingimento do bem-estar na contemporaneidade, principalmente na área profissional (CARNEIRO; BASTOS, 2020); (SIQUEIRA; PADOVAM, 2008). Vale mencionar que, nestes estudos, os autores fazem uma inter-relação entre o bem-estar subjetivo e o ambiente de trabalho. Nesta esteira de pensamento, Siqueira e Padovam (2008) elucidam que o bem-estar subjetivo (individual) pode ser comprometido devido às influências negativas advindas da esfera laboral, vide o exemplo do *burnout*, tratado anteriormente.

Para Fromm, a saúde mental e o bem-estar estão atrelados a nossa vida como um todo. Neste sentido, aquilo que vivenciamos em um dado contexto, como na esfera laboral, por exemplo, acabará afetando (em menor ou maior grau de intensidade) a nossa saúde mental e emocional. Por esta razão, o psicanalista alemão reitera a importância fundamental da atribuição de significado a aquilo que se realiza. Na visão do autor, a modernidade trouxe inúmeros

benefícios no que tange à qualidade de vida dos indivíduos, porém, com a mecanização do trabalho, que se iniciou no séc. XVIII com a Primeira Revolução Industrial, iniciou-se paralelamente um perda do *sentido laboral*. "[...] A produção cada vez maior, o impulso de fazer coisas cada vez maiores e melhores, converteram-se em fins em si, em novos ideais. O trabalho tornou-se alienado da pessoa que trabalha." (FROMM, 1970, p. 178). Segundo o psicanalista alemão, o grande problema relacionado ao âmbito laboral está vinculado à *passividade improdutiva*.

Diante deste contexto alienado, o trabalhador industrial:

> [...] gasta suas melhores energias sete ou oito horas diárias em produzir "algo". Necessita de seu trabalho para viver, porém o seu papel é essencialmente passivo. Desempenha uma pequena função isolada em um processo de produção muito complicado e organizado, e não se confronta nunca com o "seu" produto como um todo, pelo menos não como produtor, mas apenas como consumidor, sempre que disponha de dinheiro para comprar o "seu" produto em uma loja. (FROMM, 1970, p. 178-179).

Ao centralizar a sua análise sobre o ambiente laboral industrial, Erich Fromm objetiva suscitar que o mal-estar e o adoecimento, em certos contextos laborais, estão interligados à mecanização do trabalhador. Neste cenário laboral alienado, o psiquismo do trabalhador é impactado de forma direta, e em alguns casos mais adoecidos, a cultura organizacional cobra dele uma produtividade que vai além de suas próprias forças: a empresa exige do trabalhador uma dedicação de 110%. Essa cobrança excessiva gera a desumanização do trabalhador, uma "[...] desumanização em nome da eficiência" (FROMM, 1984a, p. 50) da empresa. E esta desumanização, por sua vez, coisifica o trabalhador, ele "[...] torna-se uma coisa e deixa de ser humano." (FROMM, 1984a, p. 55). O trabalhador alienado, por estar *distante* daquilo que é feito por suas mãos, não consegue usufruir da alegria advinda do senso de significação. Por estar isolado do processo como um todo, o trabalhador perde a motivação laboral; o trabalho se torna somente "[...] um meio de ganhar dinheiro e *não uma atividade humana significativa* em si." (FROMM, 1970, p. 179, grifo nosso).

Uma medida relevante para o atingimento do bem-estar no ambiente laboral está associada ao rompimento de práticas que furtam demasiadamente a energia vital. Um exemplo desta perda da energia vital é verificada na *toxidade organizacional*: abusos verbais, falta de gentileza entre chefes/lideranças e subordinados, carga horária extenuante, dentre outros aspectos. Quando uma empresa não atua na humanização de sua cultura organizacional e nem se preocupa com a saúde mental de seus colaboradores, instaura-se um ambiente de alto desgaste vital. Diante deste mal-estar laboral, cabe ao trabalhador assumir o papel de agente de

transformação (rompendo com o seu próprio sofrimento), desenvolvendo estratégias em prol da saúde organizacional. Dentre as possíveis estratégias adotadas, destacamos:

- A criação conjunta (entre pares) de uma petição de melhorias trabalhistas junto à empresa;
- A reivindicação legal dos seus direitos trabalhistas;
- A avaliação dos prós e dos contras, ponderando se os benefícios oferecidos pela empresa são compensatórios ao trabalho exigido;
- A averiguação de outras oportunidades de trabalho, com condições mais favoráveis ao bem-estar.

Em resumo, para o paradigma frommiano, o trabalho é uma atividade de subsistência, *mas também deve ser um reduto de sentido*; a execução laboral não pode tolher do trabalhador aquilo que lhe é mais precioso: a sua saúde. Por esta razão, enfatizamos o protagonismo do trabalhador enquanto agente de transformação de sua situação existencial. O indivíduo deve se conscientizar das dificuldades inerentes de seu métier, assim como da escassez de ofertas de trabalho, mas é preciso enfatizar que, a vida é o bem mais precioso de uma pessoa. *Enquanto há vida, haverá novas oportunidades*.

O trabalho, assim como outras esferas que envolvem o dinheiro como meio de troca, não precisam ser amparados pela devoção a Mamon. O dinheiro sem sombra de dúvidas é de grande importância para a subsistência humana, mas não deve se tornar o bem mais precioso, acima de todos os outros. Ele não pode ocupar o *coração do homem*, ele deve ser usado com sabedoria, não deve ser cultuado. Pois sua adoração gera cobiça, avareza e a toda sorte de males. A cobiça, o desejo insaciável, é visto como um grande mal espiritual em variadas tradições religiosas como é o caso do taoísmo, do budismo e do cristianismo (FROMM, 2014). A cobiça alimenta os conflitos humanos e promove a indiferença à vida.

Por mais que desempenhe um papel de extrema importância na contemporaneidade, o dinheiro ainda assim, não é capaz de aplacar o vazio existencial. Um pessoa endinheirada pode até atrair um grande número de "amigos", mas o dinheiro por si só, não constrói relacionamentos sólidos e nem *pontes* genuínas entre as pessoas (FROMM, 1986b, p. 18). Um só poder é capaz de solucionar o problema da existência humana: o amor (FROMM, 2015, p. 165). O amor é a força que une os seres humanos, é a chama que alimenta o ser, é o fundamento da existência, é o pilar fundamental que sustenta o mundo. Amor autêntico não se vende, se dá. Por esta razão, o cultivo do reino do coração é tão valioso e imprescindível. O bem-estar só

pode ser alcançado quando se leva em consideração a importância do ato de amar, a atitude capaz de criar uma ponte de encontro entre o eu e o tu. Todavia, como nos reitera Erich Fromm, há pessoas que buscam superar a solidão não por intermédio do amor autêntico, mas por meio da dominação e da destrutividade, promovendo assim um clico de sofrimento para o outro (objeto de sua destrutividade) e para si mesmo (FROMM, 1970, p. 40-50). Neste viés, a saúde emocional, atrelada ao reino do coração, torna-se indispensável para uma vida saudável e harmoniosa

Ao tratarmos do cultivo do reino do coração não podemos deixar de incluir em nossa análise a questão dos traumas, as feridas internas que são provenientes de uma situação aversiva, na qual o indivíduo foi afligido ou violentado fisicamente ou psiquicamente. As situações aversivas, também nomeadas de eventos traumáticos, geram naqueles que as experienciam emoções negativas, e delas se originam variadas psicopatologias, dentre elas: o transtorno de estresse pós-traumático; a fobia específica (medo ou ansiedade acentuados acerca de um objeto ou situação), o transtorno de apego reativo[495], o transtorno de estresse agudo, este último caracterizado pela prevalência de "[...] emoções negativas como *medo*, *tristeza*, *raiva*, *culpa ou vergonha*." (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014, p. 283, grifo nosso), dentre muitas outras. Como se pode perceber, grande parte das psicopatologias associadas a eventos traumáticos e estressores se origina através da violência, da destrutividade perpetrada por sujeitos perversos/destrutivos ou por *camaleões sociais*, os portadores de personalidade antissocial[496]. A violência física e/ou simbólica é uma das principais causas para o desenvolvimento de psicopatologias relacionadas aos traumas, *as feridas interiores*.

O tratamento do trauma[497] demanda do analista (no caso da opção pela abordagem psicanalítica) uma postura serena, empática, receptiva e acolhedora, afinal revisar o episódio

---

[495] De acordo com Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-5), o transtorno de apego reativo "[...] é caracterizado por um padrão de comportamentos de vínculo extremamente perturbados e inapropriados em termos do desenvolvimento infantil, nos quais a criança rara ou minimamente recorre de preferência a uma figura de apego para obter conforto, apoio, proteção e carinho. A característica essencial é a ausência ou um vínculo grosseiramente não desenvolvido entre a criança e os supostos cuidadores adultos." (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014, p. 266).

[496] Segundo o DSM-5 (2014), a característica essencial do transtorno da personalidade antissocial "[...] é um padrão difuso de indiferença e violação dos direitos dos outros, o qual surge na infância ou no início da adolescência e continua na vida adulta. Esse padrão também já foi referido como *psicopatia, sociopatia* ou *transtorno da personalidade dissocial.* Visto que falsidade e manipulação são aspectos centrais do transtorno da personalidade antissocial, pode ser especialmente útil integrar informações adquiridas por meio de avaliações clínicas sistemáticas e informações coletadas de outras fontes colaterais." (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014, p. 659).

[497] Conforme nos aponta Guzmán e Derzi (2021), no contexto psicanalítico, o estudo do trauma se iniciou com Freud. Segundo os autores, "[...] Freud começa suas pesquisas a partir da clínica da histeria, em que a causa da doença não é um traumatismo no sentido de um dano físico, mas é o afeto do susto que provoca um trauma. Freud depois associa o trauma à sedução real por parte de um adulto, consolidando a teoria da sedução, que descarta posteriormente ao descrever a sexualidade infantil. O trauma passa a ser uma fantasia traumática de

que instaurou o trauma sempre é doloroso. Devido a fragilidade emocional do paciente, o analista deve propiciar um ambiente humanizado, de total liberdade e amorosidade, para enfim, tratar do verdadeiro conflito que se encontra na interioridade daquele que sofre (FROMM, 2018, p. 93). O psicanalista humanista também salienta que o trauma relatado por um paciente deve ser examinado com cautela, é preciso entender a diferenciação que o senso comum atribui a ideia de trauma na contemporaneidade. No senso comum, a ideia de trauma foi balizada, "[...] há indivíduos que se dizem "[...] traumatizados por perderem o trem, ou por terem experienciado uma situação desagradável [não profunda]" (FROMM, 2018, p. 52, tradução nossa)[498].

Ainda segundo o pai da psicanálise humanista, o trauma pode ocorrer em qualquer idade da vida, sendo definido como "[...] uma carga intolerável para o sistema nervoso humano" (FROMM, 2018, p. 52, tradução nossa)[499] gerando uma grave perturbação interna. Sob o prisma analítico frommiano, o tratamento do trauma deve ser conduzido com serenidade: em primeiro lugar é preciso investigar cautelosamente se de fato o 'trauma' relatado se configura num trauma verdadeiro ou se ele escamoteia algo mais profundo; em seguida deve-se revisitar o *dia do evento traumático* com sensibilidade, criando um momento para que as emoções do paciente se manifestem. Assim como uma ferida aberta, o trauma deve ser tratado a fim de que possa ocorrer a *sutura*, a fim de que ocorra a *cicatrização*. A cicatriz permanecerá, mas a dor se dissipará. Mas para se curar do trauma é preciso trazer ao consciente à causa do sofrer[500].

O trauma está estritamente ligado à um evento estressor, ocasionado por uma pessoa referencial (familiares/tutores/professores) ou por um indivíduo desconhecido. Independentemente do agente causador, o trauma se retroalimenta das emoções negativas da vítima. A pessoa traumatizada *vive* uma existência marcada pela tristeza; o medo da repetição – que o evento traumático aconteça novamente – acompanha o seu dia a dia, assim como a raiva e a culpa. Essas emoções negativas alimentam o trauma, e por ele são nutridas. O vivência do trauma impede a pessoa de experimentar a vida com alegria, as emoções positivas parecem ser algo distante e inalcançável, pois a sua percepção interior se encontra deturpada. A dor foi e

sedução relacionada ao conflito edípico. Posteriormente, descreve o trauma no contexto da guerra, desenvolvendo o conceito de neurose traumática e de guerra. Finalmente, ao tentar detalhar os sonhos dos traumatizados em 1920, Freud descreve a existência de outra força que se opõe ao princípio do prazer, a pulsão de morte, que explica a compulsão à repetição. A repetição é uma maneira de elaboração do trauma, além do princípio do prazer." (GUZMÁN; DERZI, 2021, p. 2-3).

[498] "[...] *traumatizado por haber perdido el tren, o por haber tenido cualquier experiencia desagradable*."

[499] "[...] *con una carga intolerable para el sistema nervioso humano*."

[500] Em muitos casos clínicos, o origem do trauma é *desconhecida* do paciente pois se encontra alocada em seu inconsciente. O manejo clínico, nestes casos, necessita de tempo e paciência, de modo que o analista possa aos poucos, com a permissão do analisando, revisitar o passado do paciente a fim de fazê-lo *lembrar* do evento traumático.

ainda é tamanha, que não há espaço para a felicidade. Uma existência pautada pelo sofrimento é antes de mais nada uma vida desprovida de esperança no poder transformador do amor (FROMM, 1984a, p. 27-32). Quando a esperança desaparece "[...] a vida termina, na realidade ou potencialmente." (FROMM, 1984a, p. 31).

Como nos adverte Fromm (1984a): "[...] Ter esperança é um estado de ser. *É uma disposição interior*, aquela atividade intensa, mas 'ainda não gasta' (FROMM, 1984a, p. 29, grifo nosso). Cultivar a esperança na vida, é um dos primeiros passos para o reerguimento existencial, é sobretudo, um ato de fé. A esperança está conectada inseparavelmente de outro elemento "[...] da estrutura da vida: a fé. A fé não é uma forma fraca de crença ou conhecimento; não é fé nisto ou naquilo; a fé é a convicção sobre o que ainda não foi provado, o conhecimento da possibilidade real, a consciência da gravidez." (FROMM, 1984a, p. 31). Desse modo, o tratamento do trauma, sob o prisma frommiano, também deve se ocupar pelo cultivo desses *atributos da vida*: a esperança, a fé e o amor; objetivando ao paciente perceber que *o seu sofrimento não deve ditar o curso da sua vida*. O amor é capaz de curar as feridas da alma e por isso não pode ser separado do atributo da fé: "[...] amar é um ato de fé, e quem tem pouca fé também tem pouco amor." (FROMM, 2015, p. 158). Do mesmo modo que a fé é inseparável do amor, a esperança é indissociável da fé. A esperança é uma disposição interior para agir, é um estado de prontidão para amar. Ter esperança no amor é estar pronto para agir sabiamente, sem apegos e sem ilusões.

Noutros termos, para o paradigma humanista frommiano, as circunstâncias traumáticas não podem e não devem reger o *destino* de ninguém. A esperança e a fé na vida são estruturas da vida capazes de promover uma ressignificação existencial. O cultivo da esperança e da fé possibilita à pessoa traumatizada perceber que, ainda não *provou o sabor da alegria* advinda da liberdade interior. Neste processo terapêutico, o paciente deve se conscientizar de que ainda está sob as amarras do medo, do ódio, da tristeza e da culpa. Conscientizar-se do próprio sofrimento e de suas amarras, é a condição primordial para a cura (FROMM, 2014, p. 165). Uma ação essencial para a dissolução do trauma é fazer as pazes com o passado para assim, viver bem no presente, e isso só pode ser conquistado através do ato sublime do perdão.

O perdão é o ato que contempla o passado, o presente e o futuro de uma pessoa: *quem não perdoa fica presa no passado, não vive bem o presente e não consegue visualizar, através da esperança e da fé, as possibilidades vindouras de alegria e de felicidade*. O perdão engloba a existência humana como um todo, pois a vida humana é uma vida de erros e de falhas, estamos muito longe da perfeição. Como seres inconclusos e imperfeitos, temos que nos defrontar com os resultados de nossas falas e ações, que em determinados momentos, podem prejudicar

outrem. Por esta razão, o perdão é o ato sublime de amor (FROMM, 1970, p. 59), um ato que envolve o reino do coração e o reino do espírito. O perdão, assim como a ternura, a compaixão e o altruísmo integram os valores humanos mais altos, cujas sementes só podem ser plantadas e cultivadas no amago da interioridade, no reino do espírito. Sendo assim, a análise do mundo interior só será completa se visitarmos o reino espiritual, a última parada de nossa viagem pela interioridade humana. Neste reino jaz um jardim, o Jardim da Interioridade, tema do tópico a seguir.

5.3 A Espiritualidade Humanista: a liberdade do ser no Jardim da Interioridade[501]

A literatura frommiana recorrentemente menciona a importância do cultivo da dimensão espiritual do ser humano, um reino espiritual antropológico que demanda cuidados (FROMM, 1974, p. 16). Reafirmando a necessidade do cuidado do reino espiritual, o pai da psicanálise humanista explicita que o indivíduo não deve ser visto como um ente fragmentado e desprovido de "[...] potencialidades espirituais" (FROMM, 1970, p. 173), mas antes disso, como um ser de demandas espirituais. Estas demandas originam-se de suas "[...] dimensões humanas" (FROMM, 1970, p. 123) constitutivas de sua "[...] totalidade físico-espiritual" (FROMM, 1974, p. 16). E o reino espiritual, ao qual nos referimos como pertencente ao "[...] mundo interior" (FROMM, 2015, p. 147), deve ser compreendido como uma esfera antropológica e não metafisica. A concepção frommiana sobre a dimensão espiritual (que abarca o reino espiritual), se volta sobretudo a potencialidade humana de atingir um grau elevado de sabedoria espiritual, que se manifestará no mundo exterior. Por isto, antes de mais nada, o cultivo do Jardim da Interioridade não pode ser desvinculado da ética. O foco deste estudo, simbolicamente a sua alma, repousa na conceituação da espiritualidade humanista que é em si, a aquisição de um

[501] A passagem bíblica referente ao *Jardim edênico*, é mencionada por Erich Fromm em várias de suas obras: *O medo à liberdade* (1977, p. 37), *Psicanálise da sociedade contemporânea* (1970, p. 37), *O espírito de liberdade* (1975, p. 23), Da desobediência e outros ensaios (1984b, p. 10), dentre outras. Nestas passagens, Fromm ressignifica a ideia da *rebelião primordial humana* (a desobediência) como o primeiro ato de liberdade, ato este que simboliza a aquisição da razão, o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal (FROMM, 1975, p. 23). Esse primeiro ato de desobediência a Deus, que resultou na expulsão do Jardim edênico, "[...] é o começo da história humana, porque é o começo da liberdade humana." (FROMM, 1975, p. 24). Fromm (1975), compreende este primeiro ato de desobediência "[...] não é a história da *queda do homem*, mas de seu despertar, e, assim, do começo de seu ascensão." (FROMM, 1975, p. 61). Mas este *despertar* trouxe consigo um alto preço: "[...] com a expulsão do Paraíso, a unidade [harmonia] original foi perdida." (FROMM, 1975, p. 99). Embasados nestas ponderações frommianas, concebemos o termo *Jardim da Interioridade*, o recinto espiritual que propicia ao humano conquistar uma "[...] nova harmonia e uma nova inocência" (FROMM, 1975, p. 100), sem abdicar de sua racionalidade. Esta conquista da interioridade é uma *ascensão espiritual* que propícia ao humano vencer a solidão, unir-se ao mundo e à Deus (num contexto teísta). O Jardim Interior é o recinto espiritual em que é cultivada a espiritualidade humanista.

retorno para si mesmo, para uma nova harmonia com o mundo que se inicia dentro de nós. Daí a metáfora com o Jardim, o recinto profundo da interioridade propicio ao cultivo dos valores humanos mais altos, da construção de sentido existencial que culmina numa relação de amor com todos os seres vivos.

Entretanto, antes de nos aprofundarmos nestas questões, é preciso pontuar a noção frommiana primaria de espiritualidade. Por muitos anos, Erich Fromm buscou uma concepção de espiritualidade que estivesse dissociada de tradições religiosas, ele ansiava por uma definição que não se restringisse a uma tradição especifica; enfim, uma noção de espiritualidade que fosse ampla e que possuísse a essência humanística. Em sua busca por um conceito de espiritualidade que expressasse o viés espiritual humanista, Fromm (2013) se deparou com a noção de espiritualidade da escritora e ativista norte-americana Susan Sontag (1933-2004). Em sua obra *A vontade radical*, Sontag (2015) conceitua a espiritualidade como: "[...] planos, terminologias, noções de conduta voltados para a resolução das penosas contradições estruturais inerentes à situação do homem, para a perfeição da consciência humana e a transcendência." (SONTAG, 2015, p. 10).

Em sua obra tardia *Rever Freud*, Fromm menciona o referido conceito de Sontag, como a formulação *mais prática* de espiritualidade (FROMM, 2013, p. 38) e complementa: "[...] Eu acrescentaria, no entanto, 'desejos apaixonados', antes de 'planos, terminologias e ideias'." (FROMM, 2013, p. 38). De acordo com o psicanalista alemão, a essência[502] do humano reside em grande medida na intensidade e na direção de seus *desejos apaixonados*[503]. Para Fromm (2013), os desejos apaixonados são aqueles que motivam o humano a *caminhar* em meio ao

[502] Devido a interpretação problemática do termo *natureza humana*, no decorrer do desenvolvimento de sua teoria, Erich Fromm o substituiu por *essência humana.* De acordo com o psicanalista humanista, a essência humana está associada "[...] a oposição inerente à constituição biológica do homem, uma oposição que provoca diferentes soluções. A essência do homem não é redutível a qualquer uma dessas soluções." (FROMM, 2013, p. 38). E acrescenta: a "[...] teoria da essência do homem é dialética e contradiz as teorias segundo as quais a característica dessa essência é ser uma substância ou uma qualidade fixadas definitivamente." (FROMM, 2013, p. 38). Noutra terminologia, o humano não é um ente acabado, por isso sua natureza/essência é sempre mutável, o homem é, em última análise, um eterno *vir a ser*.

[503] No paradigma frommiano, os desejos apaixonados devem ser compreendidos como *forças motivadoras* da interioridade humana, que visam *enfrentar* o desamparo existencial e as dicotomias existenciais (incapacidade de alcançar a plenitude das potencialidades, o envelhecimento, a finitude da vida) instaurados pela razão, *a consciência de ter uma consciência* (FROMM, 2013, p. 38-40). Para Fromm (2013) a questão fundamental a ser investigada está associada ao *tipo* de desejo apaixonado e sua motivação. Em termos gerais, os desejos apaixonados podem se manifestar de duas formas distintas: através das paixões irracionais ou paixões racionais. "[...] As paixões irracionais são aquelas que subjugam o homem e compelem-no a agir contrariamente aos seus verdadeiros interesses próprios, que enfraquecem e destroem seus poderes e fazem-no sofrer." (FROMM, 1981, p. 145). As paixões racionais, de modo distinto, são balizadas pela liberdade e pela conscientização dos próprios poderes interiores. Uma pessoa conscientizada é aquela que "[...] torna seu aquilo que aprende, através da experiência, sentindo por si mesma, observando outros e, finalmente, adquirindo uma convicção em vez de ter uma 'opinião' irresponsável." (FROMM, 1981, p. 149). Por serem imbuídas pela conscientização, as paixões racionais não destroem os poderes humanos, pelo contrário, os desenvolve e isso repercute em bem-estar.

desamparo existencial. Essas paixões estão enraizadas na dicotomia existencial humana referente à *maldição* advinda da razão; sendo assim, as paixões humanas não se restringem ao âmbito puramente biológico do humano, elas o transcendem. De modo geral, *as paixões humanas mais potentes*:

> [...] não são as que se dirigem para a sobrevivência física (em situação normal, essa sobrevivência não está ameaçada), mas aquelas pelas quais o homem busca uma solução para a sua dicotomia existencial, a saber, um objetivo para a sua vida capaz de canalizar a sua energia numa única direção, transcendê-lo como organismo que visa exclusivamente à sobrevivência *e conferir um sentido a sua existência*. Inúmeras provas clínicas e históricas demonstram que a busca exclusiva da satisfação das necessidades fisiológicas e a satisfação delas exclusivamente deixam o homem insatisfeito e favorecem distúrbios sérios. (FROMM, 2013, p. 40).

Os desejos apaixonados racionais quando dirigidos à necessidade existencial de um quadro de orientação e de um objeto de devoção, visam "[...] transcender a experiência do vazio e do caos" (FROMM, 2013, p. 38) vivenciada pelo indivíduo, conferindo-lhe um sentido para viver. O trecho supramencionado enfatiza sobremaneira a necessidade de visualizar o ser humano de modo integral, visão que deve levar em consideração a existência física, a existência mental e a existência espiritual (FROMM, 1970, p. 169). E justamente por ser constituído de uma dimensão espiritual, o ser humano não pode negligenciar a sua *vida espiritual*. Enquanto um ente de vida espiritual, antropologicamente falando, o humano necessita responder uma questão especificamente espiritual: "[...] qual o propósito de viver?" (FROMM, 1992a, p. 13).

A resposta para esta questão não deve ser generalista, ela deve ser alicerçada na subjetividade de quem pergunta. É uma pergunta que o próprio indivíduo tem que responder para si mesmo: Qual é o meu seu sentido de vida? E essa pergunta desemboca em outra muito importante: O que eu busco da vida? Devido a diversidade cultural e subjetiva, essas perguntas "[...] receberão respostas muito diferentes das pessoas. Algumas dirão que querem amor, outras escolherão poder, outras a segurança, outras o prazer sexual e o conforto, outras a fama; mas a maior parte, provavelmente, concordaria com a afirmação de que o querem é a felicidade." (FROMM, 1992a, p. 14). Pode-se perceber que a atribuição de significado para a vida, no âmbito pessoal, está vinculado a uma *busca primordial* que concentra significante energia do sujeito, essa é a motivação primeira da vida de uma pessoa, e não rara ás vezes acaba se tornando o foco principal de sua vida.

Como nos aclara Fromm (2013), o humano anseia algo mais da existência, ele não quer simplesmente sobreviver, ele quer viver com sentido. E o grande problema reside justamente quando a pessoa baseia o seu sentido existencial em coisas efêmeras, no Ter em vez de Ser. Até

mesmo a felicidade, como consequência última da realização humana, deve ser examinada com cautela devido a sua polissemia:

> [...] Mesmo entre diferentes conceitos de felicidade, há ainda uma opinião compartilhada pela maioria dos pensadores: somos felizes se nossos desejos são satisfeitos, ou, para colocar diferentemente, se temos o que queremos. As diferenças entre as diversas opiniões consistem na resposta à questão: Quais são as necessidades cuja satisfação traz felicidade? Assim chegamos ao ponto em que *a questão do objetivo e do significado da vida nos conduzem ao problema das necessidades humanas.* (FROMM, 1992a, p. 15, grifo do autor).

O aspecto essencial do comentário frommiano se situa no âmago subjetivo da felicidade: O que fomenta a busca do indivíduo? E sobretudo, essa motivação/busca se tornou o seu sentido de viver? As respostas para estas questões sintetizarão o modo existencial que orienta a vida de uma pessoa, e ainda mais, elas impactarão diretamente na sua existência espiritual. Se para Fromm (2013), a espiritualidade está atrelada fundamentalmente ao movimento transcendente de abandono do egocentrismo (modo Ter) rumo ao altruísmo (modo Ser), qual será o estado de saúde espiritual daquele cujo sentido existencial se baseia exclusivamente no materialismo? De acordo com o psicanalista alemão, há inúmeras provas clínicas[504] que comprovam que, muitos indivíduos materialmente ricos sentem um profundo tédio existencial, eles são infelizes em meio a fartura, *são ricos e ao mesmo tempo miseráveis.* O objetivo e o sentido da vida só se tornam verdadeiramente relevantes para a existência espiritual do humano quando estão alicerçados sob a sólida rocha dos valores sublimes da ética. Não há possibilidade de transcendência do ego se a pessoa alimenta o autocentramento em seu cotidiano. Isto nos indica que a vivência da espiritualidade demanda uma verdadeira transformação interior (FROMM, 2018, p. 73-74) que se fundamenta tanto na mudança de caráter quanto na mudança espiritual (FROMM, 2014, p. 161).

A ideia fundamental da existência espiritual do indivíduo está vinculada à aquilo que o motiva; então a questão é saber o que motiva a existência do sujeito contemporâneo. "[...]

---

[504] Em entrevista concedida a Gérard D. Khoury entre os anos de 1978 a 1979, Erich Fromm disse que devido ao seu trabalho como analista clínico, ele teve a oportunidade de atender uma grande parcela de pessoas de alto poder aquisitivo, e que muitas delas apresentavam uma serie de sintomas, que na realidade, ocultavam o vazio interior proveniente de uma *vida não vivida* (FROMM; KHOURY, 2013, p. 159-171). Em sua obra póstuma *A arte de escutar,* Fromm (2018) apresenta vários casos clínicos que evidenciam o sofrimento advindo de uma conduta existencial improdutiva (desprovida de ética humanista e dos valores humanos mais altos). Por esta razão, o pai da psicanálise humanista defende a ideia que o tratamento psicanalítico não deve ser simplesmente uma técnica de cura pela fala mas como um "[...] *meio de desenvolvimento espiritual*" (FROMM; KHOURY, 2013, p. 167). No que tange ao tema da felicidade, vale destacar o longevo estudo científico (conduzido por 85 anos) intitulado *Estudo sobre o Desenvolvimento Adulto*, que foi realizado pela Universidade de Harvard, cujo resultado apontou o relacionamento interpessoal saudável (amigos, família, cônjuges) como o quesito principal para atingir a felicidade (MARTINS, 2023).

Somos aquilo a que nos dedicamos, e aquilo a que nos dedicamos é o que motiva a nossa conduta." (FROMM, 2014, p. 137, grifo do autor). Diante deste prisma frommiano, vale destacar ao menos dois questionamentos:

1) Qual é o Símbolo maior que está sendo cultuado na Era dos Excessos? e;

2) Qual é a *seita secreta* ocultada pela religião oficial professada pelo indivíduo contemporâneo?

A nossa pesquisa não pretende formular uma resposta final e completa para estas duas questões, pois isso demandaria uma vasta pesquisa de campo, o que de fato podemos constatar é que, Mamon tem sido reverenciado como um deus da contemporaneidade. Mamon não é mais simplesmente dinheiro em seu sentido convencional (uma forma de transação comercial/meio de troca), ele assumiu a posição de uma divindade contemporânea, é cultuado como o Dinheiro adorado. Segundo o prisma frommiano, Mamon deve ser visto como ídolo, uma coisa sem vida e quem o cultua também se torna um ser desprovido de alma, marcado pela indiferentismo. Para os seguidores de Mamon, o *Tempo da vida* é regido pela máxima: *Tempo é dinheiro*. E essa veneração alienada é nutrida pela seita secreta que corrompe o coração, a mente e o espírito do homem; esta seita secreta assumiu no nosso tempo o nome de *Culto dos Mil Compromissos*. Somente se o indivíduo despertar desse *sono em plena vigília* poderá visualizar o seu estado de escravidão interior, um estado que só o próprio sujeito poderá modificar. Amparando-se numa linguagem teísta, Fromm assevera: "[...] Deus ajuda, mas nunca modificando a natureza do homem, fazendo aquilo que somente o homem pode fazer por si mesmo." (FROMM, 1975, p. 77).

Em última análise, cabe ao indivíduo assumir a responsabilidade diante do *destino* que almeja construir para si mesmo; a ele e nem mesmo Deus, cabe essa função. Como diria o grande mestre judeu Hillel: "Se eu não for por mim quem será por mim? Se eu for só por mim quem sou eu? Se não agora quando?" (MISHNAH *apud* FROMM, 1977, p. 7). Essa máxima talmúdica revela o compromisso que tenho que ter comigo mesmo, com o meu semelhante e com o tempo presente. Não se pode relegar para o futuro a ação que deve ser feita no aqui e agora. A existência espiritual não pode ser negligenciada, o Jardim da Interioridade precisa ser cultivado. Em termos analógicos, Fromm (2018) salienta que a interioridade humana necessita de cuidados assim como o jardim (do mundo exterior). Como exemplo desses cuidados, o psicanalista alemão aponta para a necessidade de luz solar, a fonte essencial para o desenvolvimento das plantas do jardim. Se uma árvore do jardim "[...] fica num canto, entre duas paredes, e recebe pouco sol: se desenvolverá inclinada, procurando por ele [sol]. Assim, também podemos dizer de um homem que está torto, *que não é como deveria ser*." (FROMM,

2018, p. 73, tradução nossa).[505] A árvore fica torta porque era a sua única maneira de obter a luz solar, indispensável para a sua sobrevivência física; o humano fica *torto* porque também anseia pelo sol e o melhor da vida. "[...] Mas se as circunstâncias não permitem que alguém alcance [esse anseio] de modo positivo, ele o *alcançará de forma tortuosa*" (FROMM, 2018, p. 73-74, grifo nosso, tradução nossa)[506]. Alcançar a luz de forma tortuosa, é noutras palavras, uma forma de transcendência destrutiva: "[...] a consequência de uma vida não vivida" (FROMM, 1976, p. 49). É antes de tudo uma tendência destituída de amor, por isso fracassa miseravelmente, gerando inúmeras enfermidades ao sujeito. Além disso, o alcance tortuoso da luz não é pleno, ele não é capaz de promover o bem-estar, pois todo esforço que não é empregado na direção da produtiva interna conduz à uma vida de sofrimento.

Um jardim precisa de luz solar para sobreviver (de água, nutrientes, etc.), do mesmo modo, o humano precisa dessa luz, do oxigênio, da água, dentre muitas outras fontes de sobrevivência. A luz solar, num sentido simbólico, representa também a claridade necessária para combater a *escuridão* (traços necrófilos, narcísicos, dentre outros traços improdutivos) que assola a interioridade da pessoa, que a deixa *torta*, impedindo o seu desenvolvimento espiritual. Ao contrário da madeira, o coração e o espírito humano são flexíveis, eles podem se *desentortar* desde que haja receptividade, dedicação pessoal e uma forte querência de mudança. O processo de desentortamento é árduo, ele exige a assunção da responsabilidade diante da vida: cada indivíduo deve ser responsável por si mesmo, deve lembrar-se que, "[...] o que ele alimenta, cresce." (FROMM, 1975, p. 129). Por isto, o cultivo do Jardim da Interioridade deve ser alimentado com *nutrientes*, o solo precisa ser arado. Este Jardim Interior é reduto mais profundo do mundo interior, é o recinto para o liberdade do ser, para o cultivo da espiritualidade humanista. Neste Jardim, a pessoa assume o papel de jardineiro e de guardião. Como jardineiro ela deve cuidar do cuidado do solo, utilizando-se de ferramentas e nutrientes adequados (as técnicas transterapêuticas) e como guardião deve sempre vigiar os perímetros, protegendo o Jardim de quaisquer tipos de ameaças que desejam destrui-lo (ideologias improdutivas, discursos pseudo-espirituais provenientes de falsos gurus, dentre outros). O Jardim Interior, enquanto metáfora da alma humana, diz respeito ao recinto de plena liberdade espiritual, um local de encontro consigo mesmo; é o ambiente onde se encontram as "[...] qualidades divinas" (FROMM, 2014, p. 59). Por ser um recinto pertencente ao reino espiritual antropológico, o

---

[505] "[...] *esté en un rincón, entre dos muros, y reciba poco sol; se habrá desarrollado inclinado, buscándolo. Así, también podemos decir de un hombre que está torcido, que no es como deberia ser."*

[506] "[...] *Pero se las circunstancias no le pemiten a uno conseguirlo de manera positiva, lo conseguirá de manera torcida*"

Jardim da Interioridade possui uma proximidade simbólica com o Jardim do Éden, descrito na passagem bíblica do livro de Gênesis. Desta proximidade adveio a sua estruturação, e por isso faz-se necessário revisitar esta passagem bíblica sob o ponto de vista de Erich Fromm.

Na passagem bíblica da expulsão do Jardim do Éden, Adão e Eva viram-se desamparados, eles haviam perdido a harmonia primordial e ao mesmo tempo angariaram para si uma parcela do conhecimento divino: o conhecimento do bem e do mal (FROMM, 1975, p. 23). Esse primeiro ato de desobediência inaugurou a gênese "[...] da história humana, porque é o começo da liberdade humana." (FROMM, 1975, p. 24). E após essa expulsão, Deus "[...] pôs querubins, brandindo uma espada de fogo, para guardar o caminho da árvore da vida" (Gn 3, 23-24 *apud* FROMM, 1975, p. 73). A partir da linguagem bíblica, Erich Fromm discorre sobre o princípio da liberdade humana, advinda com a razão, e ao mesmo tempo, apresenta-a como a causa do desamparo existencial. O humano não pode mais regressar ao Jardim do Éden, citado nas passagens bíblicas do livro de Gênesis, mas pode acessar e cultivar um outro Jardim, um recinto em que se pode *caminhar* livremente, esse é o Jardim da Interioridade.

O Jardim da Interioridade é o âmago do ser, é uma linguagem simbólica para a alma humana, donde residem os valores humanos mais altos: as qualidades divinas presentes no íntimo de cada pessoa. Todavia, quando este Jardim não recebe os cuidados do jardineiro, acaba se tornando selvagem, cheio de ervas daninhas. O seu solo pode se tornar infértil, improdutivo, desprovido de vida. O jardineiro (1992a, p. 17) é o símbolo da expressão da vontade do homem: "[...] ninguém pode fazer por ele o que ele mesmo não pode fazer por e para si mesmo." (FROMM, 1975, p. 77). Neste contexto reside a importância da atividade íntima, o trabalho espiritual em prol do reino do espírito, em prol da existência espiritual.

Somente quando a pessoa cuidar de si, poderá cuidar dos outros. Para cuidar do outro, o indivíduo precisa primeiramente cuidar do seu Jardim interior. Ele deve envolver-se com o seu âmbito espiritual, cultivar a espiritualidade humanista, pois é dela que advém os valores humanos mais altos, os frutos da atividade íntima. A pessoa não será capaz de se compadecer do outro se antes não experimentar a autocompaixão, não poderá perdoar se antes não perdoar a si mesma. Os valores humanos mais altos só podem ser expressos para outrem, se primeiro forem cultivados na interioridade: *não é possível compartilhar algo que não se possui*. Neste ponto, reiteramos a suma importância do desenvolvimento espiritual, que se inicia com o tratamento do *solo* do Jardim. Esse trabalho íntimo é a atividade de lavrar o terreno do jardim, afim de que ele possa se tornar fértil, germinar as sementes e dar frutos. Esse tema será examinado no subtópico a seguir.

5.3.1 Em busca da vivência integral: a Unidade espiritual constitutiva da espiritualidade humanista

O Jardim da Interioridade é o local de aprimoramento espiritual, é o recinto onde a espiritualidade germina e é nutrida. Todavia, antes de analisar as técnicas de cuidado com o solo desse Jardim, é preciso aclarar de que tipo de espiritualidade estamos tratando. Anteriormente, destacamos a busca de Erich Fromm por um conceito de espiritualidade que fosse desvinculado das tradições religiosas institucionalizadas. O que ele buscava realmente era uma noção de espiritualidade que representasse os valores da filosofia humanista[507] e ao mesmo tempo, não se vinculasse a um humanismo antropocêntrico. A partir do conceito provisório de espiritualidade, colhido de Susan Sontag, esta pesquisa buscou sistematizar a noção de *espiritualidade humanista*, uma noção mais ampla alicerçada nos anseios e nos *encontros* espirituais de Fromm.

A espiritualidade humanista deve ser compreendida não como um simples mosaico religioso; a sua constituição está fundamentada na ideia de *Unidade espiritual*. Nos capítulos anteriores[508] nos debruçamos sobre as três grandes influências religiosas/místicas no pensamento frommiano, a saber: o hassidismo, o zen budismo e as três vertentes místicas de feição cristã (Mestre Eckhart, o Autor desconhecido *d'A nuvem do não-saber* e Thomas Merton). Cada uma destas influências deixou a sua *marca* na cosmovisão frommiana, contribuindo assim, para a sistematização da espiritualidade humanista. De modo geral, os principais *elementos espirituais*, agrupados em suas respectivas vertentes religiosas/místicas, são:

- Hassidismo: o amor ao próximo e a natureza como expressão do amor a Deus; os tesouros espirituais interiores (humildade, amor e alegria); o ensinamento com alma e a elevação das centelhas divinas (trabalho de edificação espiritual do mundo/*Imitatio Dei*).

[507] Em sua definição sintética, "[...] a filosofia humanista pode ser caracterizada do seguinte modo: primeiro, pela crença na unidade da ração humana – nada existe de humano que não seja encontrado em cada um de nós; segundo, pela ênfase na dignidade do homem; terceiro, pela ênfase na capacidade do homem de desenvolver-se e aperfeiçoar-se; e quarto, pela ênfase na razão, na objetividade e na paz." (FROMM, 1984b, p. 59-60).

[508] Nos capítulos 2, 3 e 4, realizamos uma análise aprofundada sobre os principais *elementos espirituais* (colhidos e significados por Fromm) advindos dessas três influências religiosas/místicas, elementos estes que são a base estrutural da espiritualidade humanista. Sendo assim, neste capítulo não iremos revisitar exaustivamente as especificidades constituintes destas tradições, nos atentaremos somente a síntese dos elementos espirituais.

- Zen budismo: a transformação caracterológica/ética (por intermédio de práticas de concentração e meditação [zazen]); o ensinamento que *nada quer ensinar* (simplesmente aponta o caminho); a sabedoria do *homem sem títulos*; o despertar espiritual (*satori*); a mística do profundo desapego e a ressonância cósmica.

- As Três Vertentes Místicas de Feição Cristã:
  - Mestre Eckhart: A liberdade espiritual; o total desprendimento e a experiência de unicidade com a Divindade (Uno).
  - O autor desconhecido *d'A nuvem do não-saber*: a contemplação, o saber que nada sabe; o esvaziamento (de todo pensamento) para receber (o conhecimento advindo da experiência); o acesso ao Deus Oculto (teologia/mística apofática);
  - Thomas Merton: o diálogo autêntico, a conversa que a promove a biofilia e a cultura da paz.

O nosso estudo compreende que estes elementos espirituais constituem a base estrutural da espiritualidade humanista, são por assim dizer, os seus *aspectos constitutivos*. Todos eles formam uma Unicidade espiritual: são elementos diversos, provenientes de tradições distintas, mas que fundamentam uma forma de expressão da existência espiritual do humano. Em termos gerais, a noção de unidade espiritual da espiritualidade humanista, que agrega os elementos destas distintas tradições religiosas/místicas, se ampara pela noção mística da *multiplicidade* que abarca o *Um*, a "[...] unidade por trás da multiplicidade." (FROMM, 2015, p. 95). Esse *Um*, essa Unidade de todas coisas, é nomeado de várias formas nas tradições místicas: o Tao (taoísmo), o Uno (mística eckhartiana), o *Ein-Sof* (mística judaica/Cabala luriânica/hassidismo) (FROMM, 2014, p. 59; 2015, p. 92-95); é antes de tudo, uma multiplicidade por trás da unidade e uma "[...] unidade por trás da multiplicidade" (FROMM, 2015, p. 95).

Em termos sintéticos, a espiritualidade humanista preza pela multiplicidade dos valores espirituais, pois vê nessa pluralidade uma unidade. No âmbito da mística comparada, Erich Fromm é adepto do diálogo que aproxima as diferentes tradições religiosas a partir dos aspectos espirituais em comum: amor, compaixão, fraternidade, desprendimento, superação da cobiça e do ódio, perdão, dentre outros. Esta postural dialogal se encontra balizada no respeito a alteridade. "[...] uma conversa genuína não é uma batalha mas um intercâmbio, uma permuta. A questão de quem está certo e quem está errado é completamente impertinente." (FROMM,

1986b, p. 91). Caso não haja a valorização do outro, o diálogo não será frutífero, na verdade não se instaurará um diálogo mas *dois monólogos separados*, desprovidos de "[...] qualquer contato recíproco." (FROMM, 1986b, p. 92).

Neste sentido, para Erich Fromm, a multiplicidade presente nas tradições religiosas humanistas e nas vertentes místicas, ao contrário das vertentes religiosas autoritárias, não são vistas como empecilhos espirituais, mas como descrições humanas para algo que é inteligível, impossível de traduzir em palavras. Daí o perigo das ideologias que fossilizam as experiências individuais e prejudicam gravemente o diálogo entre as tradições religiosas, gerando conflitos desnecessários em torno de uma verdade suprema (dogma). Essa falta de sabedoria no contato com o outro e sua tradição religiosa, é o resultado do "[...] fanatismo religioso, fonte de tanta luta e destruição" (FROMM, 1975, p. 104). Pelo fato de perceber as riquezas espirituais presentes nas tradições religiosas humanistas (aquelas que promovem o desenvolvimento dos valores humanos mais altos, prezam pela liberdade espiritual do indivíduo religioso e que se atentam ao valor do diálogo inter-religioso), e de modo mais acentuado nas vertentes místicas, Erich Fromm defende a importância de se *ver além dos véus da diferença*, aquilo que *une* a mística judaica, cristã e o zen budismo (FROMM, 1975, p. 50-52).

Segundo Fromm (1976) há um elo místico comum entre a tradição judaico-cristã e o zen budismo, este elo se manifesta através da ideia da *percepção espiritual*. Essa percepção espiritual é:

> [...] a consciência de que preciso abdicar da minha "vontade" (no sentido do meu desejo de forçar, dirigir, estrangular o mundo fora de mim e dentro de mim) a fim de ser completamente aberto, receptivo, desperto, vivo. Na terminologia do zen chama-se a isto, frequentemente, "esvaziar-se" – o que não tem nenhum significado negativo, mas de receptividade para receber. Na terminologia cristã isto se denomina, amiúde, "anular-se e aceitar a vontade de Deus". (FROMM, 1976, p. 111).

Ao tratar do elo em comum destas três tradições distintas, Fromm não pretende realizar uma aproximação forçosa entre elas. Em seu entendimento, mesmo com a multiplicidade de aspectos religiosos/espirituais presente em cada uma dessas tradições – aspectos que as fazem únicas – há um *fibra mística* que as une sob uma premissa espiritual de libertação: o desapego do eu. O desapego do eu não se refere à uma desestruturação psíquica psicopatológica, mas sim a um esvaziamento produtivo. Para o pai da psicanálise humanista, o processo de esvaziamento do eu é uma meta espiritual compartilhada por variadas vertentes místicas, como o hassidismo, o zen budismo e vertentes místicas de feição cristã (a perspectiva eckhartiana, a propagada pelo autor desconhecido *d'A nuvem do não-saber* e por Thomas Merton).

Todas estas vertentes, apesar de suas crenças diversas, tratam da importância do esvaziamento, do destronamento do monarca interior (ego), a fim de que haja uma vivificação espiritual, uma completa receptividade de tudo o que é vivo, ocasião em que se manifesta o pleno despertar espiritual. O esvaziamento ou destronamento do eu é, segundo Fromm (2013), uma meta e um desafio espiritual aludido na tradição judaico-cristã e no zen budismo. No Antigo Testamento essa ideia é expressa por "[...] 'Matai o eu em vós', ou o que os zen budistas expressam com 'faça o vazio em si'. Isso não quer dizer 'mate-se', *mas simplesmente esqueça o seu ego*; isso porque essa tentativa de agarrar ao ego" (FROMM, 2013, p. 122, grifo nosso) barra "[...] o caminho que permite ser autenticamente." (FROMM, 2013, p. 122).

Ao ver além dos véus que separam, a pessoa será capaz de perceber que essas tradições possuem muitas coisas em comum, mesmo falando em linguagens e conceitos diferentes. É verdade que há certos *abismos* entre as tradições religiosas e mesmo entre as vertentes místicas, mas o foco não é se ater as diferenças que separaram, mas sim aos princípios que convergem à busca de aprimoramento espiritual. Quando vistas com *olhos acolhedores*, as diferenças *conceituais* ficam em segundo plano; o que se almeja de fato, é estar em contato com a experiência que transforma, aquela que gera uma transmutação interior de tal maneira, que as diferenças religiosas (da outra tradição) passam a ser vistas como aspectos de complementação, de intercâmbio espiritual. Quando os conceitos se tornam dogmas a pessoa petrifica, quando há ênfase na experiência a pessoa se vivifica.

Assim, sob o prisma frommiano, a multiplicidade dos elementos espirituais colhidos e significados do hassidismo, do zen budismo e das três vertentes místicas de feição cristã, não devem ser entendidos como conceitos distintos irreconciliáveis, mas como uma Unidade espiritual. Nestes termos, a espiritualidade humanista deve ser compreendida como:

- Uma *vivência integral* imbuída de sentido, que se pauta pelo despertar da centelha divina, pelo pleno despertar do indivíduo, para que ele se situe no mundo como agente de transformação, "[...] contribuindo para a perfeição espiritual da sociedade" (FROMM, 2014, p. 159). Esta vivência deve priorizar o esvaziamento de si mesmo, uma ruptura do autocentramento – *pois nenhuma pessoa é uma ilha* – que se destine ao cuidado com o mundo. Essa vivência deve ser orientada pelo princípio do Ser, de *Ser muito, ainda que tenha pouco* (FROMM, 2007b, p. 7), pela expressão dos valores humanos mais altos e pela promoção do diálogo autêntico e da cultura da paz.

Como se pode notar, esta noção sintética da espiritualidade humanista incorpora em sua base estrutural *fragmentos espirituais* do hassidismo, do zen budismo e das três vertentes místicas de feição cristã que exerceram uma considerável influência no pensamento de Erich Fromm. A espiritualidade humanista é, em última análise, uma forma de "[...] aperfeiçoamento espiritual" (FROMM, 1976, p. 142), que visa fundamentalmente a transcendência do egocentrismo. Ao se aprimorar espiritualmente, a pessoa *para* de viver exclusivamente para si mesma, ela entendeu que "[...] *viver é em si mesmo uma arte* – com efeito, a mais importante e, ao mesmo tempo, a mais difícil e complexa arte praticada pelo homem." (FROMM, 1974, p. 25, grifo nosso). É antes de tudo, uma arte que demanda ética, uma ética humanista (autônoma) cujos fundamentos são visualizados nas três grandes tradições religiosas analisadas anteriormente (hassidismo, zen e as três vertentes místicas de feição cristã) e na concepção de espiritualidade humanista.

A espiritualidade humanista não é uma vivência que prega o isolamento, *não há uma pessoa espiritualmente desenvolvida que não se preocupe com o outro e com o mundo*. Na espiritualidade humanista, os momentos de *solitude* são fundamentais para a execução da atividade íntima: o trabalho interno que nutre o Jardim Interior da pessoa, propiciando uma transformação psicoespiritual que reverbera no mundo exterior. A atividade íntima é o trabalho interior que nutre o solo do Jardim da Interioridade; é através desse *lavrar* que o terreno ficará fértil, onde as sementes germinarão e crescerão, dando frutos sublimes. É através da atividade íntima que fortalecemos a bondade que jaz em nosso interior, é o despertar do divino que nos habita.

Em termos análogos, Erich Fromm sinaliza que a interioridade deve ser cuidada assim como o jardim do quintal da nossa casa (jardim externo). Cada pessoa deve se tornar o jardineiro de seu Jardim Interior. No mundo exterior, ao cuidar de uma roseira, por exemplo, o jardineiro tem que se preocupar com o desenvolvimento dela, pois a preocupação com o bem-estar de si mesmo e de outro ser (pessoa, planta ou animal) é uma expressão do amor genuíno (FROMM, 2015, p. 136). O jardineiro deve estar ciente das potencialidades da roseira:

> [...] A meta da vida de uma roseira é ser tudo aquilo que é inerente à potencialidade da roseira; que suas folhas sejam bem desenvolvidas e que sua flor seja a rosa mais perfeita que possa se originar dessa semente. Então, o jardineiro sabe que, a fim de alcançar essa meta, deve seguir certas normas empiricamente encontradas. *A roseira precisa de uma espécie peculiar de solo, de umidade, de temperatura, de sol e de sombra*. É função dele proporcionar esses recursos se quiser ter rosas bonitas. (FROMM, 1992a, p. 17, grifo nosso).

Um dos atributos fundamentais para a execução desse trabalho de jardinagem tanto no mundo externo quanto no mundo interior é a responsabilidade. Ser responsável significa estar "estar pronto a responder" (FROMM, 1974, p. 91), responder a si mesmo e ao outro. Ao cultivarmos um jardim no mundo exterior estamos cuidando de seres vivos, *nos tornamos responsáveis pelas vidas que cultivamos*. Um jardineiro displicente jamais poderá contemplar o desabrochar da rosa, não poderá sentir o aroma suave de suas pétalas... essa experiência só é acessível à aquele que trabalha arduamente, para aquele que atenta aos cuidados do solo, da umidade, da temperatura, do equilíbrio entre o sol e a sombra.

A este respeito vale destacar a beleza poética de Antoine de Saint-Exupéry (1900-1944), que em um trecho de sua obra mais famosa *O pequeno príncipe* nos enfatiza: "Você se torna para sempre responsável pelo que cativa. Você é responsável por sua rosa..." (SAINT-EXUPÉRY, 2017, p. 81). O fragmento retrata o diálogo entre o principezinho e a raposa, no qual adverte o garoto que o amor é um ato de demanda responsabilidade, e só pode haver amor quando há responsabilidade. O amor só é genuíno quando é imbuído de cuidado, quando nos responsabilizamos por essa conexão, ela se torna especial e única. A dedicação à algo envolve a plena capacidade de *ver não com os olhos mas com o coração.* A respeito do cuidado e do amor, diz a raposa ao principezinho: [...] Só se vê bem com o coração. O essencial é invisível aos olhos." (SAINT-EXUPÉRY, 2017, p. 79). Com estes ensinamentos, a raposa quis enfatizar ao pequeno príncipe que o tempo que nos dedicamos aos outros não é um tempo perdido, *é um tempo ganho.* Foi o tempo que o principezinho esteve cuidando de sua rosa "[...] que a fez tão importante." (SAINT-EXUPÉRY, 2017, p. 81). Somente quando adquirimos a consciência do valor daquilo que os olhos não podem ver, é que conquistamos a *verdadeira visão* do cosmos.

A fim de contemplarmos rosas formosas, devemos cuidar do nosso Jardim da Interioridade, e essa "[...] atividade interior" (FROMM, 2015, p. 158) é realizada por intermédios de técnicas que fomentam a capacidade produtiva dos poderes humanos, que quando exercitados promovem uma verdadeira revitalização interna. Essas técnicas são as chamadas técnicas transterapêuticas, fundamentais para o aprimoramento espiritual do humano, sobretudo no que tange a espiritualidade humanista. Dentre elas, destacamos *duas técnicas*[509] mencionadas e praticadas por Erich Fromm: a meditação e o *tai chi chuan*. Em linguagem simbólica, essas duas técnicas transterapêuticas são as *ferramentas de lavragem* do solo do

[509] Devido ao escopo reduzido desse subtópico, não realizaremos uma apresentação profunda destas técnicas transterapêuticas, o nosso objetivo é simplesmente aclarar os aspectos centrais destas *artes* e suas contribuições para o cultivo da espiritualidade humanista. Para uma análise teórica mais detalhada dessas técnicas, faz-se necessária uma descrição sistemática da parte teórica e prática das mesmas, descrição esta que transcende o conteúdo do presente estudo.

Jardim da Interioridade; é por meio delas, que a espiritualidade humanista poderá ser cultivada: *A espiritualidade humanista só pode ser nutrida num ambiente propicio da interioridade*. A pessoa que deseja cultiva-la, deve criar condições favoráveis para o seu crescimento, e isso só pode ocorrer por intermédio da disposição interior. A espiritualidade humanista é uma vivência espiritual que só pode ser experienciada por meio da dedicação pessoal, não há como colher os frutos da *saúde espiritual* se não houver primeiro, uma trabalho de aragem do solo, atividade que será analisada a seguir.

5.3.2 Lavrando o solo do Jardim: a meditação e o Tai Chi Chuan como técnicas transterapêuticas da espiritualidade humanista

A prática das técnicas transterapêuticas é uma atividade que exige o desenvolvimento de dois atributos essenciais: a disciplina e a concentração. Por disciplina nos referimos às condições necessárias a fim de se atingir uma meta (objetivo central). Ou seja, se uma pessoa anseia experimentar os benefícios da meditação e do Tai Chi Chuan, ela deve estar disposta a trabalhar por isto, não é algo que se conquiste com a *doutrina do mínimo esforço* (FROMM, 1992a, p. 44). A disciplina não pode ser manifesta como imposição de outrem, mas como "[...] uma expressão da vontade" (FROMM, 2015, p. 138). Seja na meditação ou no *tai chi chuan*, a disciplina assume um papel fundamental: deve-se dedicar um tempo específico para a prática transterapêutica, a atividade íntima não pode ser regida com displicência. A pessoa praticante deve, primeiramente se conscientizar que a disciplina é a *peça-chave* para a conquista daquilo que almeja. A fim de tornar a disciplina uma *expressão da sua própria vontade*, o indivíduo necessita travar uma batalha interior, ele precisa "[...] superar certas resistências" (FROMM, 2015, p. 139) enraizadas em sua psique. E para supera-las, a pessoa precisa se dedicar ao autoconhecimento, o desanuviamento mental que possibilita a mitigação dos *entraves* enraizados em sua mente.

A concentração é outro atributo essencial para o cultivo do solo do nosso Jardim Interior, sem concentração toda atividade se torna alienada/desprovida de significação. Segundo Fromm (1992a), concentrar-se em algo demanda uma canalização da energia vital. A canalização da energia vital, apesar de incidir num cansaço físico e mental, traz inúmeros benefícios ao indivíduo, sendo o principal deles a *energização interior*. Um exemplo notório dos frutos da concentração, pode ser constatado após uma conversa edificante com outra pessoa. Quando a conversa abarca assuntos elevados (sabedoria, libertação, energia, virtude) os envolvidos se sentem energizados interiormente: mais animados, mais vivos, mais bem-humorados, com a

coragem renovada e com novos *insights* (FROMM, 1992a, p. 38-40). Esses efeitos são os frutos de uma conversa frutífera, diálogo que só pode ser realizado por meio da concentração. Concentrar-se é, fundamentalmente, se "[...] entregar completamente" (FROMM, 2015, p. 140) à atividade que está sendo realizada. Por esta razão, aquele que pretende *lavrar* o solo de seu Jardim Interior deve se ater aos atributos da disciplina (enquanto expressão da vontade) e da concentração, indispensáveis para a execução da atividade íntima.

Tendo em vista a importância da disciplina e da concentração para a prática das técnicas transterapêuticas, iniciaremos a nossa análise pelo método meditativo[510], a *arte* milenar budista que visa a libertação interior dos *vícios espirituais* que originam o sofrimento humano. Após análise da meditação, como ferramenta de cultivo da espiritualidade humanista, nos debruçaremos sobre a arte chinesa conhecida como Tai Chi Chuan, a meditação em movimento, que se fundamenta no princípio da harmonia taoísta dos opostos.

Conforme mencionado por Rainer Funk, Erich Fromm meditava diariamente na parte da manhã, entre as 11h e 12h (FUNK, 1999, p. 162). Em seus últimos anos de vida, em meados da década de 1970, Fromm recebeu orientações meditativas do monge budista Nyanaponika Mahathera[511]. "[...] Nyanaponika Mahathera ensinou Fromm, durante suas instâncias anuais em Locarno [Suíça], exercícios budistas de concentração e meditação, que Fromm praticava diariamente entre às 11 e 12 horas" (FUNK, 1999, p. 162, tradução nossa).[512] Os ensinamentos advindos de Mahathera, foram lembrados com gratidão por Erich Fromm em sua obra póstuma *Do ter ao ser*, editada por Rainer Funk. Na referida obra, Fromm dedica um tópico à meditação budista (dessa vez focada na tradição theravada[513] do budismo), que segundo ele, deve ser

---

[510] Com base nas ponderações frommianas sobre a meditação zen budista (*zazen*), realizadas no terceiro capítulo desta pesquisa, o presente subtópico não irá recorrer à explicações/descrições anteriores, a fim de evitar repetições desnecessárias. O foco analítico neste segmento é sintético, visamos sublinhar que, a prática meditativa está circunscrita ao âmbito das *técnicas transterapêuticas*, recomendadas por Erich Fromm, como meios de aprimoramento espiritual.

[511] Siegmund Feniger nasceu em Hanau, cidade da Alemanha, em 21 de julho de 1901. Em 1921, Siegmund que era proveniente de uma família judaica religiosa, decidiu seguir outra *linha* espiritual ao se encontrar com budistas alemães em Berlim. Posteriormente, ele se mudou para o Sri Lanka, ingressando num mosteiro budista da tradição theravada. No ano de 1937, Siegmund foi ordenado monge (*Upasampada*), ocasião em que assumiu o nome religioso/monástico de Nyanaponika Mahathera (também grafado simplesmente como Thera). O renomado monge da linhagem theravada faleceu em 19 de outubro de 1994, no Sri Lanka, após ter deixado vasta publicação literária. Dentre suas obras, vale destacar o seu livro mais conhecido: *O coração da meditação budista* (NYANAPONIKA..., 2024).

[512] "[...] *Nyanaponika Mahathera ensenó a Fromm, durante sus estancias anuales em Locarno, ejercicios budistas de concentrácion y meditación, que Fromm practicaba cada dia entre las 11 y las 12 horas."*

[513] A escola budista theravada é conhecida como a *Doutrina dos anciãos*, uma das linhagens mais antigas do *budadharma*, também conhecida como Escola Budista do Sul, que floresce no Ceilão [atual Sri Lanka], em Burna e na Tailândia (WATTS, 1979, p. 51). De acordo com Rahula (2010), após o falecimento de Buda, os seus discípulos organizaram concílios a fim de estruturar a *sangha* (comunidade budista) e a difusão dos ensinamentos do mestre (*dhamma*). Ao logo do tempo, ocorrem concílios para este fim, e especificamente no Terceiro Concílio, organizado no séc. 3 (A.E.C.), durante o reinado do imperador indiano Asoka, verificou-se uma divergência de

entendida como uma prática que conduz ao aperfeiçoamento espiritual, "[...] um nível mais elevado de ser." (FROMM, 1992a, p. 76).

No referido tópico, Fromm (1992a) salienta que, a meditação é uma prática que auxilia o indivíduo no combate aos *males espirituais*: a meditação não é simplesmente um meio de aquietação da mente, *é um exercício espiritual que propicia o pleno despertar*, advindo da superação "[...] da cobiça, do ódio, e da ignorância." (FROMM, 1992a, p. 76). Este objetivo primordial da meditação é mencionada na introdução da obra de Nyanaponika Mahathera, *O coração da meditação budista*. Segundo Mahathera (2005), a essência do ensinamento de Buda está balizada no *Mindfulness*, atenção plena, que objetiva conscientizar o praticante a importância vital do aqui e agora, de *estar totalmente presente no presente*.

Ainda de acordo com Nyanaponika Mahathera, a atenção plena deve ser compreendida como um "[...] método para treinar e desenvolver a mente para a execução de tarefas e problemas diários, bem como para seu objetivo mais elevado: a libertação inabalável da mente da Ganância, do Ódio e da Ilusão." (MAHATHERA, 2005, p. 3, tradução nossa).[514] O contato pessoal com Mahathera, somado a riqueza circunscrita em *O coração da meditação budista,* foi vivificante para Erich Fromm. Como forma de demonstrar a sua gratidão por Nyanaponika Mahathera, e ao mesmo tempo para reconhecer o valor de sua obra, Fromm escreveu a seguinte consideração (presente na contracapa da versão inglesa consultada): "Um trabalho de importância única...escrito com grande profundidade, extraordinário conhecimento, profunda humanidade...Eu não conheço nenhum livro que possa ser comparado a este trabalho como guia para a meditação." (FROMM; MAHATHERA, 2005, tradução nossa).[515]

---

opiniões [referentes ao *vinayana* (regras disciplinares) e ao dhamma] entre dois grupos de monges budistas. "[...] Ao seu término, o Presidente do Concílio, Moggaliputta Tissa, elaborou um documento – denominado Kathavatthu – no qual refutava pontos de vista heréticos e falsos e, também, teorias defendidas por algumas escolas. O ensinamento aprovado e aceito por este Concílio passou a ser conhecido como Theravada. O Abhidhamma Pitaka foi incluído nesta oportunidade. Após o Terceiro Concílio, o filho de Asoka – Ven. Mahinda – levou o Tripitaka para o Sri Lanka, juntamente com os comentários realizados durante este evento. Os textos enviados para aquele país foram preservados até os dias atuais sem a perda de qualquer página." (RAHULA, 2010, p. 1). De acordo com Usarski (2009) a escola mahayana "[...] começou a se fazer ouvir a partir do século I" (USARSKI, 2009, p. 38) da Era Comum, tendo como um de seus principais representantes o filósofo budista indiano Nagarjuna. Vale ressaltar que, devido ao escopo reduzido dessa pesquisa, não nos aprofundaremos nas especificidades da escola theravada, nos atentaremos somente à indicação de sua principal distinção frente ao ramo budista mahayna. De modo geral, a principal diferença entre a escola theravada (*hinayana*/pequeno veículo) e a mahayna (grande veículo) pode ser descrita da seguinte forma: no ramo theravada, a salvação é advinda do esforço pessoal, isto é, o próprio indivíduo deve procurar a sua salvação; segue o ideal do *Arahant*: a pessoa que atingiu um alto nível de iluminação. O termo Arahant designa: *o digno, aquele que merece louvores divinos* (RAHULA, 2010, p. 1). Assim, no budismo theravada, o Buda Shakyamuni é visto como um modelo de libertação do ciclo de sofrimento do *samsara*, não um salvador.

[514] "[...] *method for training and developing the mind for its daily tasks and problems as well as for its highest aim: mind's own unshakable deliverance fromm Greed, Hatred and Delusion."*

[515] "[...] *A work of unique importance...written with great depth, extraordinary knowledge, deep humanity...I do not know of any book which could be compared to this work as a guide to meditation."*

Diante dos ensinamentos práticos vivenciados com Nyanaponika Mahathera, Fromm sentiu uma renovada fonte de bem-estar, que repercutia diretamente em seu reino espiritual. Essa vivência espiritual revigorante, que ele anteriormente havia experimentado com D. T. Suzuki e agora com Mahathera, é expressa com entusiasmo pelo psicanalista humanista:

> [...] Descobri na meditação budista uma forma de meditação simples, desmistificante e não-sugestiva e com o objetivo de trazer alguém para mais próximo da meta budista que é o fim da cobiça, do ódio e da ignorância. Felizmente, temos uma descrição excelente da meditação budista, feita por Nyanaponika Thera, que recomendo a todos seriamente interessados em aprender o método. Os comentários seguintes devem indicar o que o leitor encontrará no livro [O coração da meditação budista]. O objetivo da meditação budista é o *conhecimento máximo* dos nossos processos corporal e mental. O autor ainda afirma que "o cultivo sistemático da Atenção Plena, ensinada por Buda no seu Discurso sobre *Satipatthana*, (atenção), ainda proporciona o método mais simples e direto, o mais completo e eficaz para o treinamento e desenvolvimento da mente nas suas tarefas e problemas diários, tanto quanto para seu objetivo mais elevado: inabalável libertação da própria mente da Cobiça, do Ódio e do Engano. (FROMM, 1992a, p. 76).

Ao sublinhar a importância da obra do monge cingalês para o correto entendimento dos ensinamentos de Buda sobre a Atenção Plena, Fromm procura destacar que a meditação é um exercício que envolve a pessoa (que a pratica) de modo integral: envolve o conhecimento corpóreo (postura meditativa), a mente (silenciamento mental, ruptura do predomínio dos pensamentos intrusivos) e espiritual (viver a plenitude do presente e libertar-se dos venenos espirituais que promovem o sofrimento). O pai da psicanálise humanista percebe a meditação como um meio de aprimoramento do mundo interior, um método essencial e atemporal para o tratamento dos males espirituais da contemporaneidade, como por exemplo o sintoma disseminado pela Era dos Excessos: o frenesi existencial, a vida agitada.

Ao referenciar-se em *O coração da meditação budista*, Fromm (1992a), enfatiza: "[...] Este antigo Caminho de Atenção é tão viável hoje quanto era há 2500 anos. É tão aplicável no Ocidente quanto no Oriente; no meio da agitação da vida como também na paz da cela de um monge." (FROMM, 1992a, p. 77). A meditação, como nos esclarece Erich Fromm, é uma prática atemporal e que pode ser realizada em quaisquer tipos de ambientes, seja no tumultuado ritmo da cidade ou na calmaria de um ambiente propício à solitude. Para o psicanalista humanista a essência dos ensinamentos de Buda constituem um Caminho para a iluminação interior, para a mitigação da agitação interna incutida pela cultura frenética de nosso tempo. É necessário dominar a mente, mas sem esquecer do coração, e do domínio espiritual.

A Atenção Plena, difundida há mais de 2500 é o método transterapêutico realizado na interioridade, por meio dessa atividade íntima, o praticamente se liberta das amarras de Mara

(a deidade das ilusões) e consegue ver em seu frente uma *via* espiritual que conduz à existência mais plena, calcada na maravilha do instante presente. Em outras palavras, a Atenção Plena é:

> [...] na realidade, a base indispensável do *Viver Correto* e do *Pensar Correto em qualquer lugar, a qualquer hora e para todo mundo*. Há uma mensagem vital para todos: não somente para os seguidores inveterados de Buda e sua doutrina (*Dhamma*), mas para todos aqueles que se empenham em dominar a mente, que é tão difícil de controlar, e para aqueles que desejam seriamente desenvolver suas capacidades latentes com maior força e felicidade. A atenção é praticada não somente nos exercícios diários de meditação, nos quais o conhecimento da respiração é a consequência central, mas é igualmente para ser aplicada a todo momento da vida diária. (FROMM, 1992a, p. 77, grifo nosso).

A ênfase frommiana no *Pensar Correto* e *Viver Correto* está alicerçada nos fundamentos éticos (tão estimados por Fromm) presentes na *espinha dorsal* do budismo. O despertar de Buda não o fez se sentir um ser especial, não o levou ao autocentramento, pelo contrário, despertou a compaixão para com todos os seres. O Viver Correto é a existência que não abdica de sua responsabilidade no mundo. Ademais, esse *viver corretamente* não deve ser compreendido como uma exclusividade dos seguidores de Buda (budistas). Como nos afirma tanto Fromm quanto Mahathera, a meditação é uma prática que pode ser exercida por qualquer pessoa, independentemente de seu credo religioso (FROMM, 1992a, p. 79; MAHATHERA, 2005, p. 11). Consoante a sua aplicabilidade, Fromm (1992a) aponta que, a Atenção Plena não deve ser entendida como uma concentração exclusiva (e temporária) da prática meditativa, ela deve propiciar *a concentração na vida*, a concentração em tudo aquilo que se faz. Essa Atenção diz respeito a estar plenamente presente em todo processo do viver. Isto significa:

> [...] não fazer nada de maneira distraída mas, em completa concentração no que está à mão, seja andar, comer, pensar, ver, ou seja, viver torna-se completamente transparente pelo conhecimento total. A Atenção abrange o homem inteiro e todo o seu campo de experiência. Estende-se por toda a esfera do ser: para um estado de mente e para o conteúdo da mente de uma pessoa. Toda experiência, se feita com Atenção, é clara, distinta, real e, consequentemente, não automática, mecânica e difusa. A pessoa que alcança um estado de atenção total é amplamente consciente, ciente da realidade na sua profundidade e concretude; é concentrado e não distraído. (FROMM, 1992a, p. 78).

A ponderação frommiana diz respeito a necessidade de se *estarmos por inteiro naquilo que nos propomos a fazer*. Não pode haver displicência existencial, devemos ser inteiramente conscientes daquilo que fazemos, esta é a essência da concentração. Afinal, "[...] concentrar-se exige atividade interior" (FROMM, 1992a, p. 70), exige, antes de tudo, uma desaceleração interior que desemboca na quietude exterior. É concentrar-se no aqui e agora, abdicando das inúmeras ocupações mentais, tão valorizadas pela Era dos Excessos. Quando uma pessoa se

concentra, ela canaliza energia vital; ou como diria o monge zen budista Kenneth Kushner, no ato de concentração, a pessoa se imbui de *kiai*, a energia espiritual que promove a serenidade e a força para agir no aqui e agora (KUSHNER, 1988, p. 120).

Ao se concentrar, a pessoa converge todo o seu ser naquilo que faz, o presente se torna absoluto e a sua atividade é repleta sentido. Estudos do campo da psicologia explicitam que, a quietude da mente reverbera na quietude do corpo. Uma mente calma produz uma desaceleração da agitação patológica: reduz os níveis de cortisol (hormônio do stress) na corrente sanguínea e aumenta a sensação de bem-estar (MENEZES; DELL'AGLIO, 2009, p. 282). Isso significa que: *Uma mente sã culmina num corpo sadio* e, essa completitude abarca também o reino espiritual. Além dos benefícios físicos e mentais, a meditação budista abrange a libertação espiritual, ela está fundamentada no *despertar*, isto é, no atingimento da iluminação vivenciada por Sidarta Gautama. Somente quando uma pessoa se liberta das amarras do sofrimento advindas dos venenos espirituais (Ganância, Ódio e Ignorância), ela poderá alcançar a alegria genuína de viver o aqui e agora em comunhão com o mundo. Enquanto um método humanístico de libertação interior, a meditação está intrinsecamente conectada ao cultivo da espiritualidade humanista: o indivíduo só poderá ser livre verdadeiramente, quando seu interior estiver livre do apego, do ódio e da *falta de sabedoria*. A ausência de sabedoria (ignorância) impede a pessoa de ver a realidade em sua nudez, impossibilita a percepção de que, o indiferentismo é o sintoma de uma *vida não vivida*, é uma morte não biológica.

Para se desvencilhar das escamas da Ignorância, a pessoa precisa *ver o mundo com os* "olhos espirituais" (SUZUKI, 1977, p. 157), precisa ver a teia emaranhada do cosmos a qual todos estão interligados. O sábio é aquele que rompeu com todas as formas de apego (inclusive do apego a si mesmo), que não busca humilhar o seu semelhante, pois sua visão espiritual é ampla, está livre de todo entrave (Mt 7, 3), e por ver *a si mesmo no outro* (FROMM, 1984b, p. 61), ele se responsabiliza pela vida do outro, ele "[...] assume a responsabilidade de abrir os olhos daqueles que correm o risco de perecer por estarem semiadormecidos." (FROMM, 1984b, p. 47). O sábio é aquele cujo amor se estende para além daqueles que lhe são próximos, é aquele que ama o estrangeiro (FROMM, 1975, p. 70), é aquele que quando questionado por um pai, sobre o que fazer com o filho que se distanciou de Deus, responde: "[...] 'Ame-o mais'." (BUBER, 2003, p. 49). A sabedoria é a luz que rompe a escuridão da ignorância, é a luz donde brota o amor e a compaixão. Na perspectiva frommiana, o amor genuíno e a compaixão são expressões de uma vida bem vivida, expressões que só podem ser manifestas por quem *acordou verdadeiramente*.

Estas breves considerações sobre a prática meditativa, enquanto técnica transterapêutica, nos direcionam à uma outra prática que fomenta a lavragem do solo do Jardim da Interioridade, a saber: a arte milenar chinesa conhecida como Tai Chi Chuan. Em seu livro *Do ter ao ser*, Erich Fromm salienta que o Tai Chi Chuan "[...] é um exercício especialmente recomendável, porque combina elementos do 'conhecimento sensorial[516]' com um estado de meditação concentrada." (FROMM, 1992a, p. 61-62). Fromm iniciou a prática do Tai Chi Chuan[517] em sua maturidade (quando tinha em torno dos 60 anos) sob a supervisão da dançarina e coreógrafa Katya Delakova[518] (1914-1991), que se dedicava ao ensino de variados tipos de danças, dentre elas: as danças provenientes da tradição judaica (incluindo as hassídicas). Mais tarde, no final da década de 1950, Delakova também se destacou como uma expoente no ensino da 'arte do movimento' e do Tai Chi Chuan. Mas antes de nos debruçarmos sobre esta arte, é preciso entender o significado das palavras Tai Chi e Wu Chi.

A primeira menção do termo Tai Chi aparece na obra milenar de sabedoria chinesa *I Ching, o livro das mutações*. Esta obra de autoria desconhecida descreve a cosmogênese: "[...] antes do surgimento do céu e da terra, isto é, do universo e do cosmos, havia o Vazio, sem limites, denominado Tai Chi (ji)." (WAI, 2020, p. 21). Posteriormente, Wang Zongye, considerado uma figura lendária das artes marciais chinesas, escreveu um texto chamado "[...] *Os clássicos de Tai Chi Chuan*, afirmando que o Tai Chi (ji) nasceu do Wu Chi (ji). Portanto, *Wu Chi seria o estado do Nada Absoluto e o Tai Chi surgiria como o ato de criação*. Tai significa muito grande (infinito), e Chi o extremo, início ou fim, portanto, limite." (WAI, 2020, p. 21, grifo nosso).

---

[516] No que tange à noção de *conhecimento sensorial*, Fromm se baseia nos ensinamentos da educadora alemã Charlotte Selver (1901-2003), cujo trabalho se vincula a uma *experiência através dos sentidos*. A práxis de Selver (2000) está vinculada sobretudo, na ideia de *ser mais presente* no cotidiano da vida, utilizando-se dos cinco sentidos com profundidade (SELVER, 2000). Ao relembrar do aprendizado obtido com Charlotte Selver, Fromm pontua: "[...] sou grato a Charlotte Selver pelo ensino da 'Consciência Sensorial' nos anos 40." (FROMM, 1992a, p. 62).

[517] Ao contrário da meditação, Fromm (1992a) não realizou uma explanação acerca de sua experiência com o Tai Chi Chuan. O pai da psicanálise humanista reconhece a valiosa contribuição da técnica, mas não chega a aprofundar-se sobre a mesma. Esta lacuna teórica por parte de Fromm, está associada em grande medida, a sua *desaceleração criativa*, provocada por problemas de saúde. Conforme nos atesta Rainer Funk, a escrita de Fromm foi afetada gravemente pelo ataques cardíacos por ele sofridos nas décadas de 1960 e 1970 (FUNK, 1999, p.163-164). Além disso, o *Tai Chi Chuan* é mencionado somente em obras póstumas de Fromm, como é o caso de *Do ter ao ser*, o que de certo modo, dá a entender que o autor não teve tempo hábil para desenvolver a referida técnica transterapêutica. Como modo de complementar essas lacunas, nos apoiaremos num autor secundário, o renomado grão mestre chinês Chan Kowk Wai (1934-), expoente no ensino do Kung-Fu e do Tai Chi Chuan no estado brasileiro de São Paulo desde 1973.

[518] Infelizmente, Katya Delakova não publicou um livro focado na 'arte do movimento' ou no Tai Chi Chuan, razão pela qual nos utilizamos, como meio teórico complementar, a obra do mestre Chan Wai nomeada *Tai Chi Chuan: estilo yang tradicional*. Para um estudo detalhado dessa arte da *meditação em movimento*, o Tai Chi Chuan, recomendamos a leitura desta obra ímpar, escrita com extrema profundidade e disponível na língua portuguesa.

Neste sentido, o Tai Chi Chuan é a arte que se fundamenta na confluência dos opostos: inatividade e atividade, complementares para o fluir da vida. "[...] Assim, na sequência da série [de movimentos] do Tai Chi Chuan, começa-se com a postura de Wu Chi, posição fixa estacionária; no momento em que ocorre na mente a intenção de movimento, inicia-se o processo de Tai Chi." (WAI, 2020, p. 21). Em termos gerais, O Tai Chi Chuan pode ser traduzido para o português como a Arte de Defesa e Ataque, uma arte caracterizada por movimentos lentos e suaves, acompanhados de uma respiração natural e pela tranquilização da mente (WAI, 2020, p. 25).

Em sua obra intitulada *Tai Chi Chuan: estilo yang tradicional*, o mestre Chan Kowk Wai explicita que essa técnica milenar chinesa encontra as suas raízes no taoísmo, no confucionismo e no budismo, as três tradições religiosas com maior números de adeptos na China. Segundo Wai (2020), não se pode compreender o Tai Chi Chuan corretamente se antes não conhecermos os fundamentos filosóficos dessa arte da meditação em movimento. De acordo com Wai (2020):

> [...] Nenhuma filosofia nem tradição da cultura chinesa prega o uso da força ou pura agressão para sobrepujar o seu semelhante. Lao Tzu [Lao-Tsé] prega a não ação [*wu-wei*], no lugar da ação. Confúcio prega a harmonia entre os homens. No budismo prega-se a compaixão. Portanto, Tai Chi Chuan é uma arte marcial fundamentada na filosofia da não agressão, é passiva e não ativa; ensina a nunca atacar antes, mas antecipar sua reação ao ataque. Nos movimentos de estilos de Kung Fu externos, cada golpe destina-se ao ataque, com força e velocidade; porém, os movimentos do Tai Chi Chuan são suaves e harmoniosos. (WAI, 2020, p. 19).

Como nos é aclarado pelo renomado mestres chinês, o Tai Chi Chuan é uma arte marcial que assimila preceitos filosóficos/espirituais de três grandes tradições religiosas presentes na China; a essência das artes marciais não é o domínio do outro, mas o domínio de si mesmo. No Tai Chi Chuan essa diretriz é ainda mais forte: A suavidade conquista a rigidez, assim como a água que ultrapassa a solidez da rocha pelas pequenas frestas. "[...] Não existe nada no mundo mais fluido e suave do que a água. Todavia, para vencer o que é duro, não existe nada igual a ela." (LAO-TSÉ, 2023, p. 253).

Um dos pilares do Tai Chi Chuan é o *poder da suavidade*, a força que emana da força que não deseja subjugar o outro. Como nos diz belamente o Velho Mestre: "[...] A fraqueza vence a força, a suavidade vence a dureza" (LAO-TSÉ, 2023, p. 253). Como nos aclara o mestre Chan Wai, a essência taoísta é fortemente impregnada nessa arte da meditação em movimento. Os princípios de Lao-Tsé "[...] expostos em seu livro *Tao Te Ching*, influenciaram profundamente todos os pensamentos posteriores do taoísmo. Lao-Tzu enfatiza que 'o suave

supera o duro'. Mais tarde os taoístas desenvolveram essas ideias para o Tai Chi Chuan e meditação." (WAI, 2020, p. 26).

Na contemporaneidade, o Tai Chi Chuan não é praticado como técnica de combate, é antes de tudo, uma arte que visa instaurar benefícios para a "[...] saúde pessoal, física e mental." (WAI, 2020, p. 19). Essa meditação em movimento se baseia fortemente em dois conceitos fundamentais do taoísmo: *yin* e *yang* (a harmonia dos opostos) e o *wu-wei* (não-agir). Assim como nos preceitos espirituais aludidos por Lao-Tsé, para alcançar o equilíbrio na vida, a pessoa deve acompanhar a fluidez do Tao, deve ter a leveza da água, deve seguir o curso do rio. "[...] O Tai Chi Chuan é um exercício para alcançar a harmonia do espírito e para cultivar a vida." (WAI, 2020, p. 19).

Segundo o mestre Chan Wai, para compreendermos satisfatoriamente o fundamentos filosóficos do Tai Chi Chuan, é preciso nos atermos a noção taoísta de *yin* e *yang:*

> [...] No Tai Chi Chuan, a interação de yin e yang é muito caraterizada. As posturas não são totalmente relaxadas (*yin*), nem totalmente tensas (*yang*). Tai Chi Chuan procura combinar relaxamento e conscientização para o equilíbrio de *yin* e *yang*. [...] Portanto, toda composição do Tai Chi Chuan, na forma e no movimento, é regida pelo princípio de *yin* e *yang*; é a coexistência harmoniosa dos opostos. (WAI, 2020, p. 19-20).

Essa arte de meditação em movimento preconiza do praticante uma postura de receptividade e flexibilidade mental, que desemboca numa maior flexibilidade corporal. Deve-se levar em consideração o equilíbrio entre os movimentos corporais e sua indissociabilidade com o reino da mente. A prática do Tai Chi Chuan é amparados pela *harmonia cíclica dos opostos*: Tudo se inicia no *vazio*, na quietude, deste *não-agir* sucede *o ato* (os movimentos), e se encerra com a postura de Wu Chi (vazio), concluindo assim o ciclo do Tai Chi Chuan (WAI, 2020, p. 31). O não-agir (*wu-wei*) e o agir fundamentam o ciclo dessa arte chinesa, é a consolidação da harmonia dos opostos, *yin* e *yang* são reconciliados numa confluência de serenidade corpórea, mental e espiritual.

Como nos adverte o mestre Chan Wai (2020), com a prática contínua do Tai Chi Chuan, a pessoa passa a interiorizar esse ciclo de posturas e movimentos, atingindo uma expertise em que "[...] não há mais necessidade de pensar nos movimentos. Finalmente, a mente também pode relaxar, pode-se então apensas sentir e usufruir o fluxo do movimento e de Chi; alcança-se o estágio mais avançado de evolução do praticante de Tai Chi Chuan, que é (*Hsu-Jing*), Vazio e Quietude." (WAI, 2020, p. 31). Este estado de esvaziamento da mente, chamado no zen budismo de *mushin* (não mente), é a condição para o despertar espiritual. No Vazio e na

Quietude da mente e do corpo, a energia espiritual (*kiai*) se nutre, se fortalece, promovendo na pessoa que pratica o Tai Chi Chuan um verdadeiro despertar espiritual.

Diante destas breves considerações sobre o Tai Chi Chuan, pode-se compreender o fascínio que esta arte chinesa exerceu sobre Erich Fromm. Apesar do psicanalista alemão não ter abordado as particularidades do Tai Chi Chuan em seus escritos, é válido mencionar as noções frommianas: *equilíbrio existencial* e *o não agir produtivo*, que possuem uma forte ligação com esta arte milenar. Como mencionado anteriormente, o Tao Chi Chuan é uma arte que trabalha simultaneamente a tranquilização corpórea, mental e espiritual, abarcando assim a integralidade humana. Tendo como principal influência o taoísmo, o Tai Chi Chuan defende a não violência, os movimentos dessa arte são baseados na suavidade e na flexibilidade do Cosmos, ela visa incutir em seu praticante a sabedoria do *wu-wei*, o profundo saber do não-agir. Numa linguagem simbólica, a essência da passividade produtiva está em *não lutar contra as ondas agitadas*, mas nadar junto delas a fim de alcançar a margem serena do rio (FROMM, 2014, p. 100). Isso significa que, na arte da vida devemos ser conscientes de nossos atos: *não podemos alterar o curso de um rio, sem que haja consequências*. Não é pela força que se conquista a vida (FROMM, 1981, p. 42), mas pela serenidade advinda do amor à vida. Aquele que é regido pelo amor não busca transformar o mundo pela força, pela rigidez, ele busca unir-se ao mundo pelo amor, "[...] pelo exemplo; não pela força" (FROMM, 1981, p. 50).

O não agir produtivo é a atividade passiva e silenciosa que nasce da temperança interna, é o fruto da sabedoria da simplicidade, *o saber que nada sabe*, que não almeja glorias e nem sobrepujar o outro e o mundo as suas vontades. O sábio, nestes termos, é aquele que entendeu verdadeiramente que não pode controlar os eventos da existência; ele pode modificar-se, aprimorar-se, para então lidar com as adversidades da vida com serenidade, sabendo que tudo é efêmero. Assim como no Tai Chi Chuan, a vida se inicia no grande Vazio, depois vem o movimento do constante nascer – o desenvolvimento humano – que encera o seu ciclo de ação no crepúsculo da vida, a morte. Mas até o instante do último sopro de vida, o humano é convidado a *dançar* com o Cosmos, a movimentar-se com suavidade e harmonia, para enfim, experienciar o equilíbrio existencial.

O equilíbrio existencial é a conquista daquele que não deixou-se dominar pelo frenesi da Era dos Excessos; daquele que não foi contaminado pelas promessas ilusórias do Culto dos Mil Compromissos; daquele que não se vendeu a Mamon. O equilíbrio existencial nada tem a ver com uma resignação alienada das tramas do Destino; essa harmonia existencial é o indício que a pessoa se conscientizou de suas potencialidades e de suas limitações. Por saber que não pode controlar as contingências do mundo exterior, a pessoa amadurecida e sábia, se volta para

o seu mundo interior, a fim de alcançar o autocontrole. Quando não vive sob as rédeas da impulsividade, a pessoa pondera as suas ações no mundo exterior, razão pela qual ela alcança um saber excepcional: *a vida bem vivida é aquela em que há temperança*, é a existência harmônica que está entre *a falta* e *o excesso*: a falta da água provoca o sofrimento e a morte de todos os seres vivos, mas o seu excesso também o faz, vide as tragédias climáticas.

Sob estas premissas, o Tai Chi Chuan evoca a essência da mística taoísta: encontrar o equilíbrio no mundo e com o mundo. Para Erich Fromm, um grande admirador do taoísmo, essa unidade com o mundo exterior só pode ser alcançada quando conseguimos unificar as nossas fragmentações, as nossas multiplicidades, formando então uma unicidade do ser, a chamada integralidade constitutiva do homem. Enquanto praticante do Tai Chi Chuan, Fromm (1992a) assinala que esta arte envolve os domínios do corpo, da mente e do espírito: os movimentos suaves do corpo (dimensão corpórea) nutrem o equilíbrio interior (dimensão psíquica) e, isto deságua numa serenidade holística donde se manifesta a compaixão (dimensão espiritual). A harmonia com o mundo, interior e exterior, só é realmente alcançada quando *olhamos para o lado*, quando nos conscientizamos que nossos atos reverberam no outro e na natureza. Se forem *movimentos* suaves eles frutificarão em paz e harmonia, mas se forem imbuídos pela força destrutiva e pela dureza, conduzirão ao sofrimento e à aniquilação.

Sob o prisma frommiano, a meditação e o Tai Chi Chuan são compreendidos como métodos de aprimoramento espiritual, que *estão para além* do ambiente convencional da terapia analítica. Para Fromm (2013), a psicanálise não deve se restringir somente à cura de psicopatologias, essa *medicina da alma* também deve se ocupar do aperfeiçoamento espiritual do paciente. Em entrevista concedida à Gérard D. Khoury, Fromm salienta que, a análise humanista deve iniciar-se pela terapia convencional "[...] e passar então para a etapa seguinte, que é bem mais importante, qual seja: a da psicanálise como disciplina espiritual." (FROMM; KHOURY, 2013, p. 167). A ideia da psicanálise humanista como uma *disciplina espiritual*, abarca a integração das práticas transterapêuticas (como a meditação e o Tai Chi Chuan, dentre outras). Isso não significa que o analista humanista deve promover um intervalo meditativo com seus pacientes entre as sessões. Essas práticas devem ser vistas como integrativas e auxiliares no processo de aprimoramento espiritual do paciente, sendo realizadas num outro momento e não propriamente na sessão analítica[519]. Elas são sobretudo, *recomendações*

[519] Não há quaisquer impedimentos éticos e/ou profissionais que, inviabilizem o analista humanista de praticar a meditação guiada com outras pessoas, deste que, essa prática realizada num momento oportuno, ou seja, não mesclada à sessão analítica. Assim, ao conduzir uma meditação, fora do setting analítico, o psicanalista deve assumir um outro *papel*: o de mestre ou facilitador do processo, elucidando esta diferenciação aos seus alunos. Aqui desejo fazer menção ao primoroso trabalho espiritual realizado pela querida colega Kathy Boggs Havens,

transterapêuticas associadas à saúde espiritual do paciente, recomendações estas que podem ser acolhidas ou não pelo analisando.

Além disso, deve-se reiterar que, as práticas transterapêuticas são ferramentas essenciais para o cultivo do solo do Jardim da Interioridade, são elas que fomentam o desabrochar da espiritualidade humanista. Ademais, o cuidado espiritual está alicerçado na querência de cada pessoa, anseio que incidirá em suas *prioridades.* O cuidado com o âmbito espiritual (reino do espírito) está intrinsecamente conectado com as *prioridades de vida* do sujeito e também aos meios pelos quais ele se utiliza para alcança-las. Caso o Jardim da Interioridade seja relegado ao *esquecimento* e ao abandono, haverá consequências. Essas consequências não são punições do Destino, elas se originam da negligência da própria pessoa. O indivíduo pode não se importar com o seu reino espiritual, mas essa displicência incidirá em algum tipo de *phatos* a médio ou a longo prazo[520].

No âmbito do *setting* analítico, o psicanalista humanista deve contemplar o mundo interior de seu paciente e suas demandas espirituais, aquelas que não podem ser aplacadas por bens materiais. Deste contexto holístico emana o caráter espiritual da psicanálise humanista, cuja meta é propiciar ao paciente "[...] uma mudança em toda a [sua] maneira de ser no mundo." (FROMM, 2013, p. 76). De acordo com o nosso autor, essa mudança só será possível quando a existência espiritual do paciente também for contemplada, quando o solo do seu Jardim Interior for nutrido. Por esta razão, Erich Fromm advoga a favor das técnicas transterapêuticas como *meios complementares* de aprimoramento espiritual, ressaltando contudo, a singularidade da psicanálise como método próprio para o atingimento do desanuviamento psíquico (FROMM, 1992a, p. 82).

Uma vez compreendidas como técnicas complementares de aprimoramento espiritual, a meditação e o Tai Chi Chuan se tornam ferramentas valiosas aliadas para o processo de transformação interior do homem. Quando integradas ao processo analítico humanista, estas técnicas possibilitam a autolibertação e os frutos desta: "[...] o bem-estar, a independência, a capacidade de amar e de criticar, o pensamento não-iludido, o Ser ao máximo." (FROMM, 1992a, p. 95). Numa linguagem simbólica, a lavragem do solo do Jardim da Interioridade é a atividade íntima que possibilita o surgimento de uma nova pessoa, a plenamente desperta e

psicanalista humanista e monja zen budista, conhecida como Monja Isshin Roshi, que infelizmente deixou o plano terrestre em 2023.

[520] Um de seus principais sintomas do adoecimento espiritual é a perda do sentido existencial, que pode levar a pessoa a um quadro de fuga da vida (autoextermínio).

essencialmente orientada pelo modo Ser, esse é o nascimento não-biológico, é o *nascimento espiritual* do Novo Homem, noção que será examinada no próximo tópico.

5.4 O Novo Homem: o despertar interior e o cultivo dos valores humanos mais altos

Antes de nos debruçarmos sobre a ideia frommiana nomeada de *Novo Homem* (FROMM, 2014, p. 167), é valido sintetizar as noções tratadas no subtópico anterior. Em termos gerais, o *Jardim da Interioridade* é uma metáfora para a alma humana, as *ferramentas de arado* se referem às técnicas transterapêuticas (meditação, Tai Chi Chuan), a *lavragem do solo* corresponde ao cultivo da espiritualidade humanista e os *frutos colhidos* dessa atividade íntima são os valores humanos mais altos. As técnicas transterapêuticas capacitam a pessoa atingir o aperfeiçoamento espiritual no sentido do Ser ao máximo, condição interior imbuída de uma *liberdade para*, que só é possível conquistar com uma árdua labuta.

Em termos zen budistas, esse aperfeiçoamento interior se dá através de um processo que demanda coragem e determinação frente às adversidades internas (neuroses, crenças limitantes, complexo de inferioridade, dentre outras) e externas (contingências da vida, ideologias perversas e alienantes), que tentam impedir o atingimento do *satori* (a iluminação), daí vem a noção zen budista: *sem lama não há lótus*[521] (HANH, 2016). De modo poético, Thich Nhat Hanh pondera: "[...] a maioria das pessoas tem medo de sofrer. Mas o sofrimento é um tipo de lama que facilita o florescimento das flores de lótus da felicidade. A flor de lótus não poderia existir sem a lama." (HANH, 2016, posição 25[522]). Este trecho expressa a ideia de que todo processo de aperfeiçoamento é envolto em algum tipo de sofrimento ou de dor, seja ela física ou emocional. Para descobrir o tesouro oculto do interior é necessário esforço, haverá sempre esforço e uma parcela de dor ao dar nascimento a si mesmo. Em termos simbólicos, este processo é semelhante ao processo que envolve a criação das pérolas[523]: a ostra precisa ter um grão de areia dentro de si, ela precisa *sofrer* um bocadinho, para trazer ao mundo exterior o tesouro que se origina na interioridade.

A noção de transformação interior de uma pessoa, que abarca o desenvolvimento dos valores humanos mais altos e uma ressignificação do modo de ver e ser no mundo, é uma

[521] Em sua obra *Sem lama não há lótus*, o monge zen budista Thich Nhat Hanh nos explicita que as adversidades da vida são transitórias, e que o sofrimento pode ser transmutado em aprendizado e felicidade.

[522] Vale mencionar que a obra consultada é uma versão eletrônica (*E-book*) Kindle, que não conta com paginação tradicional. Assim, em vez de paginação, este formato opta por *posição*. Há algumas obras nesse formato que possuem as duas indicações (paginação e posição), mas este não é o caso.

[523] Sobre o processo que envolve a criação das pérolas e sua relação com a condição humana, recomendamos a leitura do livro *Ostra feliz não faz pérola* de autoria do psicanalista e teólogo mineiro Rubem Alves.

conquista espiritual aludida em várias tradições religiosas, tanto no Oriente quanto no Ocidente, entre tradições teístas e não teístas. Nas tradições teístas, de modo particular no âmbito da mística judaica (Cabala Luriânica, hassidismo) quanto cristã (Mestre Eckhart, o Autor desconhecido *d'A nuvem do não saber* e Thomas Merton), esta transformação interior é advinda da experiência de união com Deus. Em tradições não teístas, como é o caso do zen budismo, essa transformação interna é o fruto do despertar, da iluminação atingida sem o auxílio de uma divindade. Para Erich Fromm, se nos voltarmos para a *experiência* e deixarmos de lado os conceitos e os *abismos religiosos* (crenças particulares) que muitas das vezes, promovem a intolerância e o fanatismo religioso (FROMM, 1975, p. 104), chegaremos à uma meta espiritual em comum: o aperfeiçoamento espiritual, o estado interior fundamentado na capacidade máxima para Ser, esta é a noção concebida por Fromm como Novo Homem.

Mas para que haja essa mudança interior, a pessoa deve estar atenta aos perigos ilusórios disseminados pela cultura materialista, pois "[...] veneno é veneno, mesmo que embalado em papel prateado...Se a cultura espiritual, a cultura do homem foi negligenciada, então o egoísmo permanece a força dominante" (FROMM, 2014, p. 162). Neste sentido, a conscientização, o pensamento crítico da realidade sociocultural se torna fundamental para o reconhecimento do *status quo* e, sobretudo, para alcançar o despertar espiritual. Tendo como base as Quatro Nobres Verdades do budadharma, Fromm (2014) explicita que a mudança interior está fundamenta nas seguintes condições:

> 1. Estamos sofrendo e temos consciência desse sofrimento.
> 2. Reconhecemos a origem do nosso mal-estar.
> 3. Reconhecemos haver um modo de superar nosso mal-estar.
> 4. Aceitamos que a fim de superar nosso mal-estar devemos seguir certas normas de vida e mudar nossa atual maneira de viver. (FROMM, 2014, p. 165).

No paradigma frommiano, o sofrimento é a condição para a transformação interior (FROMM, 1975, p. 77), quando alguém perde a capacidade de sofrer perde também a capacidade de transformar-se. Primeiramente é preciso que a pessoa compreenda que está sofrendo e donde esse sofrer se origina, para ai então viabilizar *caminho*[524] de superação desse *phatos*. Todavia, segundo o nosso autor, a extirpação do sofrimento só ocorre quando a pessoa modifica o seu modo de viver, ou seja, a sua "[...] maneira de ser no mundo" (FROMM, 2013,

[524] Fromm sinaliza que o Tao, o Caminho – o pilar essencial do taoísmo – possui como um de seus principais fundamentos a harmonia do humano com o mundo, que se fundamenta numa maneira correta de *viver/caminhar* (FROMM, 2015, p. 93-97), imbuída de amor e de reverência à vida. Como bem nos aclara Jean Cooper, o caminho místico do taoísmo é embasado num modo de vida, não em uma "[...] escola de pensamento, e só será entendido se for vivido" (COOPER, 1984, p. 10).

p. 76). Essa nova *maneira de ser no mundo* deve abarcar a integralidade da pessoa, deve conduzi-la a manifestação de suas potencialidades e dos valores humanos mais altos. Esse novo modo de ser e de estar no mundo é o fruto do despertar interior *do nascer a cada instante*, o nascimento que a pessoa dá a si mesma (FROMM, 1976, p. 39), é o nascer do Novo Homem.

O Novo Homem é a conquista interior de *dar nascimento a si mesmo*, é o nascimento não biológico que ocorre no mundo interior; é algo que só a pessoa pode fazer por si própria. *Ninguém pode fazer por mim, aquilo que só eu posso fazer por mim*. Isto é, "[...] o homem fica entregue a si mesmo, e ninguém pode fazer por ele o que ele mesmo não pode fazer por e para si mesmo." (FROMM, 1975, p. 77). Neste sentido, sob o prisma frommiano, o aprimoramento espiritual é uma tarefa espiritual individual que não visa o autocentramento e a solidão, ela deságua numa praxiologia produtiva com o mundo. O Novo Homem é aquele que se preocupa com o mundo ao seu redor, com as pessoas e com a natureza. Como ser transformado, desperto, o Novo Homem deseja compartilhar os frutos do Jardim com o outro, deseja contribuir com a preservação do mundo, pois compreendeu que Tudo está conectado. Sua relação com o mundo exterior é baseada "[...] na solidariedade por todas as coisas vivas." (FROMM, 1966a, p. 48).

O Novo Homem é a pessoa espiritualizada, aquela que alcançou um estado de consciência mais elevada, mas engana-se quem pensa que ela alcançou a perfeição, nenhum ser humano pode alcançar esse *status*. A este respeito o psicanalista mexicano Jorge Silva García, relembra uma curiosa ocasião em que Fromm solicitou (a ele) que o criticasse, que apontasse as suas limitações. Esse relato é aludido em um manuscrito de autoria de Jorge García nomeado *Erich Fromm in Mexico*: 1950-1973:

> [...] Em uma ocasião, ele [Fromm] me pediu para criticá-lo e, sem querer, comecei a enaltecer suas virtudes e desenvoltura. Ele fixou os olhos nos meus e disse: "Sabe, tudo isso parece um discurso fúnebre e eu ainda não morri. Todas as pessoas vivas são imperfeitas e, portanto, são sujeitos de objetividade crítica. Somente os mortos são perfeitos." (GARCÍA, 1988, p. 1, tradução nossa).[525]

O reconhecimento da própria limitação é maturidade, a aceitação das críticas produtivas/construtivas advindas de outrem é sinal de sabedoria. A partir do relato de García (1988), nos é possível verificar que a maturidade psíquica traz a pessoa o reconhecimento de seu contínuo processo de aprendizado com a vida. A pessoa madura é aquela que compreende

[525] [...] *On one occasion he asked me to criticize him and, unwittingly, I began to enhance his virtues and resourcefulness. He fixed his eyes on mine and said: "You know, all this sounds rather like a funeral oration and I'm not dead yet. All living persons are imperfect and thus, are subjects of critical objectivity. Only the dead are perfect.*"

que está num constante processo vital de *vir a ser;* é o paradoxo existencial*:* o indivíduo se modifica com as experiências da vida, e é em meio às mais variadas circunstâncias e reveses da existência que ele tem a chance de se transformar. Sob o fluir da vida, o indivíduo permanece imperfeito e incompleto, mas pode alcançar a harmonia com o mundo ao atingir o mais alto grau de saber: "[...] saber que nada sabemos" (FROMM, 2015, p. 93), uma *nada saber* inclusive acerca de Deus (FROMM, 2015, p. 96).

Por isso, aos olhos de Erich Fromm, o sábio é aquele que se fundamenta na experiência e se desvincula do *invólucro* [conceitos/terminologias] (FROMM, 1966a, p. 139) que petrificam a vivacidade e a fluidez do *divino interior*, "[...] as preciosas possessões espirituais do homem" (FROMM, 1966a, p. 138-139). Amparando-se na perspectiva taoísta, o pai da psicanálise humanista nos salienta: "[...] a realidade fundamental, o *Um fundamental* não pode ser apreendido nem em palavras nem em pensamentos. [...] O poder fundamental, tanto no universo como no homem, transcende ambas as esferas, a conceitual e a sensual [no sentido de sensibilidade]." (FROMM, 2015, p. 93-94). Nestes termos, o Um fundamental não deve ser objeto de especulações intelectuais, ele transcende o pensamento humano e também não pode ser compreendido por meio de formulações teístas. A meta do Novo Homem é ser livre de conceitos dogmáticos, a fim de experienciar a *sacralidade da vida* no cotidiano.

Ao tratar dessa experiência de unidade, Fromm (2015) é enfático ao dizer que essa vivência de unicidade não é possível através do pensamento, as palavras não podem transcrever uma experiência, quando o fazem ela se petrifica, se transforma num conceito desprovido de vida. "[...] O homem só pode perceber a realidade em contradições, e nunca pode perceber em *pensamento* a realidade-unidade essencial, o próprio Um. Consequentemente, não podemos ter como objetivo supremo achar a resposta no *pensamento*." (FROMM, 2015, p. 96, grifo do autor). No pensamento frommiano, essa experiência de unicidade é sempre permeada pela união amorosa, que em termos teístas, não é concretizada nem no pensamento nem no conhecimento de Deus, "[...] nem o pensamento de nosso amor a Deus, mas o ato de experimentar a unidade com Deus. Isso leva à ênfase na *maneira correta de viver*." (FROMM, 2015, p. 97, grifo nosso). Para Fromm (2015), a questão fundamental da experiência de unidade não está associada à ideia metafísica de um ser transcendente, mas na capacidade de vivenciar o divino (aquilo que ele representa) na interioridade.

O Novo Homem, nestes termos, é aquele se torna receptivo ao mundo, ele não é dogmático, a sua espiritualidade se baseia na fé genuína, a *emunah* – a certeza no incerto – (FROMM, 1974, p. 171). Ele tem fé em suas próprias potencialidades, nas potencialidades do outro e tem fé na vida. A vivência da espiritualidade humanista é alicerçadas no aqui e agora,

naquilo que posso fazer pelo mundo. Daí o questionamento interior que impele o Novo Homem a responde-lo: Qual será o seu legado espiritual para o mundo? A fim de responder esse questionamento interior, o Novo Homem deve abandonar a imaturidade espiritual, se desnudar de todos conceitos/dogmas que *sabe* sobre Deus, e mergulhar na essência da espiritualidade humanista: unir-se ao mundo por meio dos valores humanos mais altos, contribuindo assim para o cuidado para com toda as formas de vida do planeta. Essa vivência integral com o mundo, base da espiritualidade humanista, não visa levar o indivíduo à um *status* de santidade ou de perfeição, mas o propicia atingir a sabedoria da simplicidade, o *saber que nada sabe*.

O Novo Homem não é perfeito, ele é sábio, é aquele que despertou do sono de Morfeu[526], da ilusão de ser aquilo que não pode ser: um deus, um ser divino que tudo sabe. A sua meta está orientada para o pleno desabrochar daquilo que ele é potencialmente: *humano*, nem deus nem titã, apenas um ente dotado de valores sublimes, que quando manifestos são capazes de tocar a vida de outras pessoas. Essa é a essência do Novo Homem, o de plenamente *Ser* numa Sociedade orientada pelo *Ter*. Dentre as principais qualidades do Novo Homem, vale destacar:

> - Disposição a abandonar todas as formas de *ter*, a fim de plenamente *ser* [...]*;*
> - Estar plenamente presentes onde estivermos;
> - Alegria proveniente do dar e participar, e não do acumular e explorar;
> - Amor e respeito pela vida em todas as suas manifestações, no conhecimento de que não as coisas, o poder, tudo o que é inerte, *mas a vida e tudo o que é próprio a seu crescimento é sagrado*;
> - Tentar diminuir a ambição, o ódio e as ilusões tanto quanto possível;
> - Viver sem adorar ídolos e sem ilusões, porque já se chegou a um ponto que não exige ilusões.
> - Desenvolver a capacidade de amar, juntamente com a capacidade crítica, e de pensamento não emocional [emocionalismo];
> - Abandonar o narcisismo e aceitar as trágicas limitações inerentes à existência humana;
> - Adotar como supremo objetivo da vida o pleno crescimento de nós mesmos e dos nossos semelhantes (FROMM, 2014, p. 167-168, grifo nosso).

As qualidades do Novo Homem, sublinhadas anteriormente, sintetizam a transformação interior de uma pessoa, daquela que deu nascimento a si mesma, despertando-se de uma realidade alienada e permeada pela egocentrismo. O Novo Homem é o atingimento do Ser em plenitude, um *status* existencial que se manifesta no mundo exterior por meio de atitudes calcadas nos valores humanos mais altos: *a ternura, a compaixão, o altruísmo e o perdão*. O genuíno nascimento de si mesmo, isto é, o processo experiencial intransferível do despertar

[526] De acordo com Melo Silva, na "[...] mitologia grega, os sonhos eram obra de Morfeu (deus dos sonhos, filho de Hipnos - deus do sono, que, por sua vez, era filho de Nyx, a deusa da noite)." (MELO SILVA, 2000, p. 435).

espiritual, está alicerçado num compromisso com o mundo. Esse compromisso ético para com o mundo é exercido através da ética do cuidado, que incorpora os valores mais sublimes da humanidade.

O Novo Homem é aquele que se compadece do sofrimento presente no mundo, do sofrimento do outro e de tudo aquilo que é vivo. Ele se sente responsável e se preocupa com as pessoas que estão a sua volta. Aquele que deu nascimento a si mesmo, é uma pessoa que se compadece, pois *a compaixão é o extremo oposto da indiferença* (FROMM, 1986b, p. 145). Se compadecer do outro é se importar autenticamente com o seu bem-estar; é um ato de sublime amor desinteressado embebido de *ternura*. A característica primordial da ternura é que ela:

> [...] está livre da cobiça. Na experiência da ternura a pessoa não quer nada da outra, nem mesmo reciprocidade. Ela não tem meta ou propósito particular, nem mesmo aquele que está presente na forma relativamente não-cúpida de sexualidade, a saber, a culminação sexual final. Ela não está restrita a qualquer sexo ou idade. Em palavras, é a menos exprimível de todas, exceto, talvez, num poema. É mais primorosamente expressa na maneira como uma pessoa pode tocar outra, olhá-lo ou olhá-la, ou em seu tom de voz. [...] Ela [a ternura] não só está livre da cupidez como também da pressa e do propósito. (FROMM, 1984a, p. 92)

A ternura é um atributo indissociável da compaixão, é por meio dela que a pessoa pode adentrar no recinto da interioridade do outro com suavidade e serenidade. É por intermédio da ternura, que podemos *caminhar* em meio ao sofrimento do outro, sem lhe causar ainda mais dor. A expressão da ternura se manifesta por meio da suavidade, assim como o fluir delicado das águas claras e mansas de um rio. Ternura é o suave contato com o outro, contato que nada quer em troca, simplesmente encontrar-se e partilhar de sua serenidade. Sem pressa, sem celeridade, o contato com o outro e com o mundo passa a ser marcado pela *eternidade do aqui e agora*, é o tempo do Ser, o qual não se encontra refém de Cronos. A eternidade se faz *presente no presente*, é aí se vive plenamente: quando saímos de nós mesmos, em passos serenos, rumo ao encontro do outro. Só se pode adentrar no mundo interior do outro – e assim, criar formas de mitigar o seu sofrer – com a permissão desse outro, eis a importância da suavidade do olhar, da fala e do tato. Assim como o fluir sereno das água de um rio, a brisa suave numa tarde ensolarada proporciona ao que dela experimenta a sensação de frescor; a sua suavidade tem a capacidade de *tocar* todo o nosso ser, quando nos concentramos inteiramente nela.

Agir com ternura é a condição *sine qua non* para exercer a compaixão. A compaixão, assim como o amor, se origina em nosso interior (amor próprio/autocompaixão), e devido a sua *essência*, ela flui para o exterior. Segundo Fromm (1984a):

> [...] a essência da compaixão é a de que a pessoa "sofre com" ou, num sentido mais amplo, "sente com" outra pessoa. Isso quer dizer que a pessoa não olha para a outra do lado de fora – a pessoa sendo o "objeto" (não esqueçamos que "objeto" e "objeção" têm a mesma raiz) do meu interesse ou preocupação – mas que se coloca dentro da outra. Isso quer dizer que experimento dentro de mim o que ela sente. Trata-se de uma inter-relação que não é do "eu" para o "tu", mas uma que é caracterizada pela frase *eu sou tu*. (FROMM, 1984ª, p. 92-93).

A essência da compaixão, na cosmovisão frommiana, é *sentir com* o outro a sua dor, o seu sofrimento, sem barreiras intransponível entre o observador e o sujeito de sua observação. É sentir a dor do outro a *partir de dentro*, não como uma mero observador, mas estar junto dela em conexão plena. Para *sentir com*, é preciso abandonar os julgamentos, os preconceitos e tudo aquilo que transforma em obstáculo para o encontro do outro, um ser totalmente distinto e que ainda assim é meu semelhante, pois compartilhamos a mesma condição: somos humanos, e por sermos "[...] humanos, *todos precisamos de ajuda. Hoje eu, amanhã você*." (FROMM, 2015, p. 60, grifo nosso). A compaixão é o ato que envolve a ternura (suavidade) e a empatia (me colocar no lugar do outro, como um ser que também é passível de sofrimento) para então, poder *sentir com* ele e por fim, criar meios de mitigação do seu sofrimento. Compaixão é a atividade em que me envolvo completamente com o sofrer do outro, o sofrimento dele também passa a ser o meu, pois estamos unidos na plenitude do amor.

Só me compadeço quando *me esqueço*, quando o eu se torna totalmente receptível ao tu do outro. Somente quando a pessoa compreende verdadeiramente que traz "[...] dentro de si toda a humanidade; que interiormente somos santos e criminosos, embora em graus variáveis" (FROMM, 1984a, p. 93), ela pode enfim, ir ao encontro do outro *despida* de quaisquer tipos de preconceitos e julgamentos. Quando isso acontece, o encontro não é mais estabelecido na formulação *eu e tu*, mas sim no eu sou tu: *estou sentindo a dor junto a você*, num nível de conexão que só é possível quando se rompe com as couraças do ego.

A saída da prisão do egocentrismo, é a *liberdade para* conquistada pelo Novo Homem, é a liberdade do Ser, aquela que rompe os grilhões que separam os homens: *é a liberdade que nos possibilita evadir da ilha do isolamento em direção ao continente da comunhão*. Esses são os fundamentos do altruísmo. O altruísmo é a base sólida da orientação existencial Ser, a ressignificação existencial integral, que abarca de modo holístico a completitude do humano, só é genuína com o abandono do egocentrismo. "[...] Só no processo de mútuo relacionamento vivo podemos, o outro e eu, superar a barreira de separação, na medida em que ambos participamos na *dança da vida*." (FROMM, 2014, p. 96, grifo nosso).

A expressão poética *dança da vida* está alicerçada na interação *viva* com o outro e com o mundo, é sentir-se parte do mundo, um ente que não pode viver em completo isolamento, cuja

felicidade só pode ser realmente vivida na conexão, na comunhão com o cosmos. A dança da vida preconiza uma atividade interior fundamentada no modo Ser de existência, cuja essência é fluída, está em constante processo de renovo. Em termos gerais, essa atividade interior significa:

> [...] renovar-se, evoluir, dar de si, amar, ultrapassar a prisão do próprio eu isolado, estar interessado, desejar, dar. Contudo, nenhuma dessas experiências pode ser completamente expressa em palavras. As palavras são vasos cheios de experiência que transbordam do recipiente. As palavras designam a experiência; não constituem a experiência. No momento em que exprimo o que vivenciei exclusivamente em pensamentos e palavras, a experiência se foi: secou, está morta, é um mero pensamento. Por conseguinte, o ser [modo/estrutura existencial] é indefinível em palavras e só comunicável pela comunhão da minha experiência. Na estrutura do ter, a palavra inerte domina; na estrutura do ser, domina a experiência viva e inefável. (FROMM, 2014, p. 97).

A dança da vida não é um movimento solitário, só os *vivos podem dançar* com e pela existência. Os vivos que não estão mortos biologicamente, são aqueles que ainda não acordaram, que ainda não despertaram das ilusões do mundo, continuam presos na cobiça, no ódio e na falta de sabedoria e por isto, não podem *dançar*. Somente os plenamente despertos, aqueles que evadiram a prisão do ego, que renunciaram a "[...] egocentricidade e o egoísmo" (FROMM, 2014, p. 98), conseguirão participar da *dança da vida*. Essa dança é uma experiência indizível, a beleza de sua coreografia remonta ao mundo interior. Os movimentos de dança são praticados na interioridade para depois serem aplicados na exterioridade. A dança da vida, como uma arte, exige preparação e treinamento, para assim se manifestar no mundo da ação.

Os movimentos da dança da vida, dessa plenitude do Ser, são manifestos na exterioridade no encontro com o outro, no ato de doação de si mesmo, uma doação desinteressada, a essência do Ser. Só posso doar o meu tempo, a minha alegria, o meu amor, a minha escuta quando rompo com o *muro das divergências*, quando me conscientizo que o outro é um ser de singular, e que suas diferenças não precisam ser vistas como obstáculos para o nosso encontro. Deve-se sempre lembrar que os opostos, assim como as diferenças, não precisam ser antagônicos! Quando a pessoa se dá conta disso, a diferença do outro deixa de ser impedimento para a conexão.

O altruísmo é o atributo sublime da doação desinteressada; aquele que age altruisticamente não espera nem mesmo a gratidão do outro. O Novo Homem ao auxiliar outra pessoa se sente bem, pois sua atividade é a manifestação dos seus poderes interiores. Quando se ajuda alguém, na realidade, estamos ajudando a nós mesmos. Estamos nutrindo o melhor que há em nós: a nossa *riqueza interior* (FROMM, 2014, p. 155). A riqueza interior são todas as

expressões exteriores do Ser: são as qualidades imateriais e intangíveis da interioridade humana, a plena capacidade de doar e de participar. A doação imaterial da nossa vida, dos nossos sentimentos, do nosso amor e a participação na vida do outro e na natureza. Tanto a doação – seja ela material ou imaterial – quando a participação desprovida de interesses secundários, são manifestações do altruísmo. Estes atos altruístas simbolizam a *liberdade de Ser,* de estar livre das correntes da indiferença, liberto de tudo aquilo que produz a desarmonia existencial.

Na contemporaneidade, estudos no âmbito da psicologia tem procurado definir o altruísmo como um traço de personalidade (GOUVEIA *et al*, 2016). Sob este prisma, os pesquisadores afirmam que pessoas altruístas não agem altruisticamente somente em certas ocasiões, elas revelam sua "[...] natureza benevolente e pró-social em diversos contextos." (GOUVEIA *et al*, 2016, p. 184). Esta compreensão possui uma forte similaridade com o pensamento frommiano, a saber: o altruísmo não é um ato isolado, baseado em circunstâncias específicas e dirigido à *pessoas escolhidas*; o altruísmo se encontra enraizado no âmago do ser da pessoa, a sua ação no mundo não é medida por circunstâncias e nem preferências, é a atitude livre e desinteressada que envolve o Todo.

Ao tratarmos da liberdade, aspecto fundamental no pensamento frommiano, é preciso pontuar que, a liberdade *para*, a acepção positiva da liberdade, é a condição indispensável: *para ser e estar* no mundo, *para viver com sentido*, *para expandir* ao máximo a realização interior e *para cultivar* e manifestar na exterioridade os valores humanos mais altos. Todavia, como nos ressalta o pai da psicanálise humanista, o indivíduo só é realmente livre, quando está liberto dos laços do ódio e da destrutividade, daí a importância de outro valor humano sublime: *o perdão*[527].

O perdão é um ato que perpassa os três reinos do mundo interior: é uma expressão do amor genuíno (reino do coração), da consciência humanista (reino da mente) e da liberdade espiritual (reino do espírito). Quem não perdoa se fecha para o mundo, mas aquele que perdoa se liberta de um fardo (amargura, ódio) e experimenta o *espírito de liberdade*. Somente a pessoa que rompe com os laços que a prendem ao ódio e à amargura, consegue encontrar a paz interior, a paz que floresce no Jardim da Interioridade.

O valor sublime do perdão está intrinsecamente conectado ao florescimento da consciência humanista, que é a junção harmoniosa entre a consciência paterna e a consciência materna:

[527] Para uma análise mais extensa sobre o ato de perdoar e de ser perdoado, recomendamos a leitura de nosso artigo: *Um psicanalista visita A Cabana:* ponderações frommianas sobre a noção de experiência mística na obra de William P. Young, publicado na revista Interações no ano de 2023.

> [...] O pai que temos dentro de nós diz “deves fazer isto” e “não deves fazer aquilo”. Se erramos, nos repreende, e se acertamos, nos elogia. Mas, enquanto o pai que temos em nós nos fala dessa maneira, a mãe que temos dentro de nós nos fala uma linguagem diferente. É como se ela estivesse dizendo: “teu pai está muito certo ao te repreender, mas não o leves muito a sério; faça o que fizeres, és o meu filho, eu te amo e te perdoo; nada do que tenhas feito pode interferir no teu direito à vida e à felicidade”. A voz paterna e a voz materna falam uma linguagem diferente; em verdade, parecem dizer coisas contrárias. Não obstante, a contradição entre o princípio do dever e o princípio do amor, das consciências paterna e materna, é uma contradição inerente à existência humana, devendo os seus dois termos ser aceitos. (FROMM, 1970, p. 58-59).

No viés frommiano, a consciência humanista é a manifestação da maturidade interior do indivíduo, ele é orientado exclusivamente pelo rigor da lei, se tornando um ente extremamente severo e cruel, e nem pelo ditames do amor, que reverberam numa postura de extremo emocionalismo. A consciência humanista é o atingimento do amadurecimento, uma condição interior em que nos tornamos, por assim dizer, “[...] o nosso próprio pai e a nossa própria mãe, e também nos tornamos o nosso próprio filho.” (FROMM, 1970, p. 58). Essa maturidade promove no indivíduo o equilíbrio interno necessário para relacionar-se com o outro e com o mundo. A pessoa amadurecida é aquela que segue os princípios da justiça (consciência paterna) e os princípios da compaixão (consciência materna), aquela “[...] que ama todas as criaturas, tudo o que vive e *que é capaz de perdoar todas as transgressões*.” (FROMM, 1970, p. 59, grifo nosso).

Entretanto, a fim de compreendermos satisfatoriamente o poder desse ato libertador, devemos sublinhar as suas duas dimensões: 1) *perdoar*: o perdão liberado ao outro e a si mesmo; 2) *buscar o perdão*: o reconhecimento da falha, daquilo que não deveria ter sido feito ou dito à alguém. A primeira dimensão, que corresponde a *liberação do perdão* tanto ao outro quanto a si mesmo, demanda o reconhecimento das próprias limitações. Se a pessoa se reconhece como um ser falho, passível do erro, ela nutre em seu interior a humildade, a empatia e a compaixão. Todavia, deve-se esclarecer um aspecto fundamental do perdão: “[...] o perdão genuíno deve ser entendido como um processo que demanda tempo para ser elaborado pelo indivíduo” (COTTA, 2023a, p. 22), ele nunca pode ser uma atitude realizada por qualquer tipo de coerção. Perdoar só se torna de fato, um ato libertador quando procede da vontade da própria pessoa, *é um ato de liberação que culmina na libertação*. Por esta razão é mais assertivo dizer que alguém *liberou o perdão a outrem.* A palavra liberar, vem do latim *libero*, que significa tornar livre, libertar (GOSBLE, 2024). Por esta razão quando libero o perdão à alguém sou igualmente impactado pelo poder desse ato: quem libera o perdão, primeiramente se liberta do fardo da amargura e do ódio e também liberta a pessoa do ciclo de sofrimento.

Outro seguimento do *perdoar* é o perdão liberado a si mesmo[528]. Uma pessoa não poderá vivem em harmonia se não fizer as pazes consigo mesma e isso está relacionado ao amor próprio. É preciso que a pessoa se compadeça de sua versão do passado: *a sua versão mais jovem não tinha como saber o que você sabe hoje*. O seu eu imaturo da juventude, não tinha a maturidade conquistada no presente, ainda não havia experienciado uma gama de vivências e aprendizados. *Viver* no passado, é uma forma de apego e em alguns casos, uma tentativa de fuga do presente (FROMM, 2014, p. 130). Quem vive no passado não desfruta do presente, quem se prende ao erro, não vislumbra o caminho da redenção.

A fim de se perdoar a pessoa deve aceitar a si mesma, conscientizar-se de seus erros e fragilidades, assim como de suas potencialidades. Ela não pode desfazer o que foi feito, mas pode deixar de remoer o passado e seguir em frente, amparando pela sabedoria conquistada. Amparando-se num discurso proferido pelo renomado mestre hassídico Issac Meir de Ger (1799-1866) em ocasião do Dia do Perdão (*Yom Kippur*), Fromm (1975) explicita que, o *perdão a si mesmo* é conquistado através de reorientação de conduta e não numa *ruminação* do erro. Isto significa que, não se pode alterar o erro do passado, mas pode-se neutralizar o mal que foi realizado fazendo o bem no aqui e agora (FROMM, 1975, p. 140). Para o nosso autor, o ato de perdoar a si mesmo é essencial para experienciar a paz interior.

Ao tratarmos da liberação do perdão, focamos na pessoa que libera o perdão, todavia também deve-se analisar o *causador da dor*, aquele que causou algum tipo de dano (físico, moral, psicológico, dentre outros) à outrem. Segundo Fromm (1984a), as pessoas que se envolvem nas teias da destrutividade e da criminalidade são aquelas cujo coração se encontra endurecido. "[...] Tendo perdido a compaixão e a empatia, elas não tocam em alguém – nem podem ser tocadas. Sentem orgulho de sua intocabilidade e prazer em serem capazes de magoar." (FROMM, 1984a, p. 38). Esses indivíduos, não se preocupam com o mal que causaram a alguém e aos seus familiares, pois sua consciência está anestesiada pela indiferença. Mesmo depois de cometerem seus crimes violentos, estes indivíduos, sejam eles agentes de Tânatos (adeptos da destrutividade e do sadismo, cuja estrutura emocional está seriamente comprometida) ou os *camaleões sociais*, os condutopatas[529] (psicopatas/sociopatas) possuem um aspecto em comum: a indiferença à vida.

---

[528] Sobre o ato de liberar o perdão a si mesmo, recomendamos a leitura da obra *Perdoa a ti mesmo*, de autoria do monge beneditino Anselm Grün. Apesar de não se amparar sob o prisma analítico frommiano, o referido livro realiza uma rica interface entre a espiritualidade cristã e a psicologia, utilizando-se da abordagem junguiana, a fim de tratar do ato libertador de *perdoar a si mesmo*.

[529] Condutopatia é um termo cunhado pelo psiquiatra forense brasileiro Guido Arturo Palomba (1948-) no ano de 1985. Em sua obra *Insania Furens*, Guido Palomba nos adverte que, na condupatia "[...] a *pháteia*, a doença, a deformidade, está na conduta. Os condutopatas são indivíduos aparentemente iguais aos normais psíquicos, pois

No caso específico dos condutopatas, a psiquiatria como um todo, os considera como indivíduos desprovidos dos *valores humanos mais altos* (empatia, compaixão, altruísmo, dentre outros). Os condutopatas são destituídos da capacidade de *sentir*[530] genuinamente o sofrimento do outro (PALOMBA, 2017, p. 5-7). Eles podem no máximo, simular emoções. O arrependimento é algo que eles podem até entender, cognitivamente falando, mas não podem *senti-lo* e manifesta-lo genuinamente. Deve-se enfatizar também que a condutopatia possui variados graus de intensidade, indo de níveis mais leves aos mais severos. Em níveis mais brandos, a condutopatia se revela em indivíduos estelionatários e me graus mais elevados é vislumbrada nos assassinos em série. Os assassinos em série, conhecidos internacionalmente como *serial killers*, são indivíduos de altíssima periculosidade, cujo prazer se vincula ao fetichismo de exercer domínio sobre a vítima.

No caso dos indivíduos destrutivos, aqueles que não possuem uma deformidade biológica, a forte tendência à violência está alicerçada na necrofilia, a tendência humana secundária que irrompe quando a biofilia (amor à vida) é interrompida. Segundo Fromm (1987), a destrutividade surge sob duas formas: a espontânea e a que se enraíza na estrutura de caráter. A primeira condiz com uma "[...] irrupção de impulsos destrutivos adormecidos (não necessariamente reprimidos) ativados por circunstâncias extraordinárias, em contraste coma presença permanente, embora nem sempre expressa, de características destrutivas do caráter." (FROMM, 1987, p. 364). Como a destrutividade tem relação direta com a estrutura de caráter do sujeito, e não é uma deformidade biológica irreparável, haverá sempre a possibilidade de mudança, de uma ressignificação psicoespiritual. O caráter de uma pessoa é passível de uma reorientação produtiva, de uma ressignificação, caso haja receptividade à novas experiências e *insights* (FROMM, 1974, p. 53). Vide os variados exemplos de mudança genuína em ex-criminosos, que se arrependeram de seus atos e mudaram a sua forma de agir no mundo.

Em sua obra *O coração do homem*, Erich Fromm pontua que, o ser humano não é bom nem mal por natureza, ele detém estas duas tendências em maior ou menor grau de manifestação:

---

não alucinam, não deliram, não apresentam distúrbios mentais visíveis ao simples contato social, mas, diferentemente dos normais, apresentam severa deformidade do afeto (voltado unicamente para a satisfação egoísta de seus desejos) e do querer (que contém sempre, uma intensão mórbida e perversa), que os levam a praticar crimes cujas características revelam grave corrompimento do senso moral." (PALOMBA, 2017, p. 6).

[530] Os condutopatas possuem uma deformidade estrutural na área do cérebro ligada às emoções, que incide na incapacidade de sentir arrependimento/remorso, empatia, compaixão, dentre outros. De acordo com a psiquiatra Sofia Morais, "[...] os psicopatas mostram prejuízo no sistema de neurónios em espelho, sistema esse que, no cérebro saudável, é responsável pela empatia, e fica ativo quando executamos uma ação, ou quando percebemos que outra pessoa fez a mesma ação que nós." (MORAIS, 2021, p. 1).

> [...] Se se acreditar na bondade do homem como única potencialidade, a gente será forçado a uma falsificação cor-de-rosa dos fatos ou a terminar em amarga decepção. Se se acreditar no extremo oposto, a gente acabará cínica e cega para as múltiplas possibilidades para o bem em si e nos outros. Um visão realista vê ambas as possibilidades como potencialidades reais e estuda as condições para o desenvolvimento de cada uma delas. (FROMM, 1981, p. 137).

Erich Fromm acredita na capacidade de mudança do coração do indivíduo; ele não é refém de um Destino que promulga o seu papel no mundo. O *coração congelado*, destituído de empatia e compaixão, pode pulsar novamente, pode se aquecer, caso haja um contexto propício e sobretudo, a vontade genuína de mudança. Essa mudança do coração ocorre através da receptividade do encontro com o outro e com a vida. Como nos salienta o psicanalista alemão, "[...] não tão raramente, ocorre um milagre e começa o degelo [do coração]. Pode ser simplesmente o encontro com uma pessoa em cuja preocupação ou interesse elas crêem, e abrem-se novas dimensões de sentimento." (FROMM, 1984a, p. 38). O contato com uma pessoa amadurecida e biófila, favorece o degelo do coração daquele que se afastou de si mesmo e do caminho do bem. Neste contexto, as sementes da vida "[...] que pareciam ter sido completamente destruídas, germinam." (FROMM, 1984a, p. 38).

Essa ponderação nos revela que, mesmo os indivíduos de coração endurecido, não perdem completamente a *liberdade para* escolher *o caminho da vida*, a senda calcada pela fraternidade e compaixão. Desde que não tenham sucumbido à escuridão da indiferença, enquanto eles estiverem entre os vivos, haverá sempre a esperança de renovação interior, de transmutação espiritual. As sementes estão lá, às vezes soterradas e por isso não germinam. Daí a importância do trabalho no solo do Jardim Interior, a lavragem do solo propicia o revigoramento da terra, a faz fértil novamente. A potencialidade para Ser se encontra no âmago da interioridade, afinal, "[...] nenhum Saulo se transforma em Paulo se já não fosse Paulo antes da conversão." (FROMM, 2014, p. 193). Nenhuma pessoa mentalmente sã está *perdida* completamente, sempre haverá a possibilidade de transformação. Isso significa que, "[...] o homem é propenso a regredir e a avançar; essa é outra maneira de dizer que ele é propenso ao bem e ao mal[531]. Se ambas inclinações ainda estão em certo equilíbrio é livre para escolher, desde que possa fazer uso da consciência e possa fazer um esforço." (FROMM, 1981, p. 167).

[531] Segundo Fromm (1981), a maldade é um fenômeno especificamente humano. É a tentativa de regressar ao estado pré-humano, e de eliminar o que é especificamente humano: razão, amor, liberdade." (FROMM, 1981, p. 166). E complementa: "[...] o mal é a perda de si mesmo pelo homem na trágica tentativa de escapar ao fardo de sua humanidade." (FROMM, 1981, p. 166). No que tange ao bem, o psicanalista humanista nos afirma que ele "[...] consiste em transformar nossa existência numa aproximação sempre crescente de nossa essência" (FROMM, 1981, p. 167). Essa essência humana designa a tendência primária biofílica, que preza pela crescimento interior, pelo amor e reverência à vida. Em termos gerais, "[...] todo ato mau tende a endurecer o

Consoante a estas breves elucidações, chegamos a segunda dimensão do perdão: *a busca pelo perdão*. E daí surge uma pergunta: O que motiva uma pessoa buscar o perdão da outra? O que de fato motiva essa busca pelo perdão é o arrependimento genuíno. Só quem realmente se arrepende de algo, anseia pelo perdão daquele que foi afligido pelo seu ato. Na perspectiva frommiana, o arrependimento é o fruto do sentimento de culpa humanista/positivo. A culpa humanista é aquela que foi ressignificada e por esta razão, conduz a pessoa à redenção. De modo contrário, a culpa autoritária/negativa não conduz ao arrependimento, mas a um ciclo de sofrimento, que só se findará com a desanuviação psíquica (FROMM, 1966a, p. 107-108).

De acordo com Fromm (1966a), o sentimento de culpa inicialmente, pode se manifestar de modo autoritário, incidindo na pessoa a autodepreciação e a paralisação existencial, que impede a pessoa de *seguir em frente*. Nesta acepção autoritária, a culpa promove uma completa dominação da "[...] mentalidade do indivíduo, que reage com sentimentos de inferioridade, de depravação, e mesmo com o desejo consciente ou inconsciente de punição." (FROMM, 1966a, p. 107). A fim de transmutar essa culpabilidade autoritária em culpabilidade humanista, a pessoa deverá buscar o autoconhecimento (terapia analítica/psicológica), a fim de canalizar esse sentimento em prol de sua própria libertação. Quando essa culpabilidade negativa é ressignificada, a pessoa deixa de se punir (conscientemente ou inconscientemente), pois ela compreendeu que se prender ao erro não a levará a lugar algum. Mas essa ressignificação da culpa deve promover sobretudo, uma reflexão profunda que instaure a *responsabilização pelos atos praticados*. Isso significa, não esquecer dos erros praticados, mas aprender com eles um ensinamento vital: a destrutividade/maldade "[...] conduz ao sofrimento, acima de tudo, do próprio destruidor." (FROMM, 1970, p. 50).

Esta profunda reflexão é o terreno propicio no qual brota o arrependimento sincero, aquele que impele no indivíduo a busca pela redenção. Conforme nos aclara Fromm (1975), na tradição judaica, a palavra para o arrependimento é *teshuvah*, que significa retornar. Assim, "[...] um homem que se arrepende é um homem que 'retorna'. Retorna ao caminho do bem, a Deus, a si mesmo." (FROMM, 1975, p. 136). O arrependimento genuíno é aquele que implica numa mudança de conduta, no agir balizado pela prática do bem, é o retorno ao Caminho da Vida. E este retorno incide na busca pelo perdão do outro, ocasião em que se dá o *encontro do perdão*. O encontro entre o arrependido e o afligido não é realizado somente no mundo exterior, é sobretudo um encontro que ocorre no Jardim da Interioridade, é um encontro de almas.

---

coração do homem, isto é, matá-lo. Todo ato bom tende a suavizá-lo, isto é, torná-lo mais vivo." (FROMM, 1975, p. 83).

O perdão tem por essência a liberdade, assim como todos os valores humanos mais altos, por isso, ele não deve ser liberado por meio de pressão. O perdão é um processo, que as vezes leva muito tempo para ser completado, esse tempo leva em conta tanto as particularidades do dano/mal praticado quanto a subjetividade daquele que foi afligido. Todavia, tanto aquele que busca ser perdoado quanto aquele que afligido devem reconhecer o poder maravilhoso do perdão. Assim como todo jardim, que necessita de nutrientes, da luz solar e sobretudo, de água, o nosso Jardim Interior também precisa desse frescor. Quando não conseguimos liberar o perdão a outra pessoa ou a nós mesmos, o solo do nosso Jardim Interior se torna ressequido, e pode inclusive ficar estéril, devido aos venenos (o ódio, a amargura, o desejo de vingança) que prejudicam o terreno. Assim como nos jardins do mundo exterior, repletos de nutrientes e amparados pela luz solar, caso não haja água, as sementes não germinarão e os frutos não florescerão, permanecerão numa distante possibilidade. A água é um dos elemento mais preciosos para a manutenção da vida no planeta, assim como o amor desinteressado, ela tem a capacidade de penetrar nas rochas mais sólidas, pois a suavidade da ternura sempre vencerá a dureza da pedra.

Assim é o amor genuíno, a força suave que liberta, a base fundamental para o fluir do perdão. Sem amor não pode haver libertação, sem perdão, tanto aquele que errou quanto aquele que foi afligido continuarão presos no cativeiro do sofrimento e da amargura. As *chaves* para a libertação desse cativeiro são: o amor desinteressado e a humildade. O perdão é uma atitude e uma conquista interior, é o fruto daqueles que compreenderam que todos são passíveis ao erro, todos necessitam em algum momento da vida, perdoar e ser perdoado. No ato de perdão sentimos um frescor, ele é como um bálsamo para a alma, é como a fragrância relaxante de terra molhada. O perdão liberta e promove a paz interior, que é "[...] o resultado de uma modificação dentro do homem" (FROMM, 1975, p. 102), modificação que promove o senso da fluição da vida, de que tudo é efêmero e transitório, e que portanto, não devemos nos apegar ao ressentimento.

Recapitulando, o Novo Homem é aquele que se despertou para a realidade da vida; é aquele que não se prende à ilusões e nem é apegado a nada; é aquele que se preocupa com a vida em todas as suas formas; é aquele que visa a união amorosa com o mundo, trazendo para o seu cotidiano a *sacralidade da vida*; é aquele que cultiva e expressa os valores humanos mais altos, os frutos colhidos de seu Jardim Interior. Em consonância a estas ponderações, deve-se enfatizar que, a base para o cultivo e para a difusão dos valores humanos mais altos – a ternura, a compaixão, o altruísmo e o perdão – "[...] é precisamente a de ser versus ter, e isso significa transcender o ego. Significa abandonar o próprio ego, abandonar a própria cobiça, *esvaziar-se*

a fim de se encher de si mesmo, tornar-se pobre a fim de ser rico." (FROMM, 1984a, p. 99, grifo nosso). Toda essa práxis envolve a expressão de uma *nova vida,* do nascimento não fisiológico do humano, donde surge o Novo Homem, a pessoa desprendida que tudo tem, pois nada quer.

A riqueza, a qual Erich Fromm se refere, nada tem a ver com as riquezas terrenas propagadas pela ideologia materialista de Mamon, o ídolo-mor da contemporaneidade. Essa riqueza interior é aquela que não está disponível no mundo exterior, ela se encontra na interioridade. A fim de encontrá-la, a pessoa deve esvaziar-se de si mesma, de tudo aquilo que pensa saber, de toda tendência ao Ter; essa riqueza interior e imaterial é conquista por uma labuta interna, e inclusive pela dor advinda do processo de dar luz a si mesmo, é a conquista espiritual do humano.

Porém, a verdadeira grandeza dessa conquista espiritual, do despertar para Ser plenamente, está fundamentada na capacidade de se *importar* com o outro, com a natureza, com o mundo e ser uno com ele. Para isso, o Novo Homem deve expandir o seu cuidado para além de seu Jardim Interior, ele deve ser o Guardião de seu irmão, deve se responsabilizar por toda a expressão de vida que o permeia (FROMM, 1970, p. 344). A unicidade com o mundo, advém da reverência à vida, da responsabilidade que assumidos perante o mundo, é antes de tudo, uma ascensão espiritual que própria ao humano evadir a solidão, unindo-se ao amor pelo amor. Por este motivo, a espiritualidade humanista deve desembocar numa mística, a qual nomeamos BioMística, a experiencia mística de união amorosa com o mundo, tema do último tópico de nossa pesquisa.

5.5 A experiência mística de Unicidade Amorosa com o Mundo: o *Rio da Vida, a Ressonância Cósmica* e a BioMística

Ao tratarmos do Jardim da Interioridade como uma metáfora para a alma humana, convém assinalar que, deste cultivo surge uma nova pessoa: o Novo Homem, aquele que despertou plenamente. Essa transformação interior incide no indivíduo uma nova percepção do mundo exterior, ele compreende a partir de sua própria vivência, que o princípio fundamental da vida é a fluidez. O ser humano não é um ente estagnado, sua vida é permeada por momentos de tristeza e de alegria, de percalços e de tranquilidade. A existência tem suas curvas, suas corredeiras e também seus momentos de calmaria, assim como um rio. Sendo assim, só poderemos compreender a experiência de união com o mundo, se nos atentarmos ao *Rio da*

Vida[532], e para contempla-lo necessitamos *ver o mundo exterior a partir de dentro* (FROMM, 1970, p. 202). O Rio da Vida é o símbolo do movimento da existência, da necessidade de fluição biofílica que desemboca no aperfeiçoamento humano a partir das experiências da vida. *O Rio da Vida é o movimento da alma humana ao dançar com o Cosmos*, ela vibra em intensidade na medida em que o modo Ser é nutrido. As águas deste Rio, só podem fluir plenamente na interioridade daquele que cuida de sua saúde integral, tanto da sua "[...] existência física quanto a existência mental e espiritual. (FROMM, 1970, p. 169). O fluir das águas do Rio da Vida dependem exclusivamente do guardião do Jardim da Interioridade, isto é, a pessoa deve-se conscientizar de sua atividade íntima: manter este Rio desobstruído, livre de quaisquer tipos de resíduos nocivos e poluentes. Vários *males* podem prejudicar a fluição do Rio da Vida, o rio que jorra em nosso interior, dentre eles vale destacar: a intolerância à diversidade da vida, a inflexibilidade diante dos opostos, a incapacidade de se abrir para a novidade, dentre muitos outros.

O Rio da Vida também está associado à transitoriedade da existência humana: continuamos sendo a mesma pessoa e ao mesmo tempo, não a somos. Dito de outro modo, *o eu de ontem não é o mesmo eu do agora*. As experiências nos impactam e podem nos modificar interiormente, a questão essencial é: elas nos modificam positivamente ou negativamente? De acordo com Fromm (2015), a fim de seguir o fluxo da vida e assim, encontrar a harmonia, precisamos ter fé e coragem: "[...] enfrentar as dificuldades, os reveses e os golpes da vida como um desafio a se superar nos fortalece, não é como um castigo injusto que não deveria ter acontecido conosco, é algo que demanda fé e coragem. A prática da fé e da coragem começa nos pequenos detalhes da vida cotidiana." (FROMM, 2015, p. 158). A fé (como atributo de caráter) é exercitada a partir de minhas atitudes do dia a dia, ter fé neste sentido, é empregar a minha energia vital naquilo que acredito, no potencial daquilo que ainda se encontra no processo germinativo.

Ter fé é antes de tudo, uma atitude enraizada nas próprias experiências subjetivas nutridas pela produtividade interior. Nesta acepção, a fé autônoma, não prescinde uma crença no Divino, ela caracteriza *firmeza,* "[...] e, portanto, designa certa qualidade da experiencia humano, um traço de caráter, e não o conteúdo de uma crença em algo" (FROMM, 1974, p.

[532] O termo *Rio da Vida* não foi empregado por Erich Fromm em suas obras, entretanto, o autor pontua sobre a necessidade da fluidez da vida (FROMM, 1984a, p. 34) e sobre a transitoriedade da existência, utilizando-se da metáfora de que, *ninguém pode banhar-se duas vezes no mesmo rio* (FROMM, 2015, p. 92). Neste sentido, a noção do Rio da Vida é aludida neste estudo como uma metáfora para o movimento/fluição interior (renovação, consciência da transitoriedade) que conduz ao despertar da Consciência Cósmica, que por sua vez, propicia a percepção da Ressonância Cósmica (de Tudo está interligado), desembocando na mística de união amorosa com o mundo, a BioMística.

171). A fé em si mesmo, a fé nos outros e a fé na vida, baseia-se "[...] em nossa experiência de vida, *de nos transformamos*." (FROMM, 1984a, p. 31). Neste sentido, ter fé na vida preconiza a percepção da transitoriedade, de que nada é eterno. Quando há fé na vida, a pessoa compreende que, mesmo as dificuldades da vida, são passageiras, *a noite é mais escura perto da aurora*. A fé na vida, neste sentido humanístico, é a expressão daquele que percebe o fluxo existencial nomeado como Rio da Vida.

A pessoa que segue o curso do Rio da Vida, é aquela que compreendeu a importância dos ciclos da vida, das Estações que permeiam a existência. Ele fez as pazes com ao passado, pois quer estar totalmente no presente, aproveitando sabiamente cada dia que é proporcionado *viver*. Devido a sua profunda percepção do Cosmos, o Novo Homem consegue *ver* com amplitude, ele enxerga não só com os olhos, é preciso "[...] *ver as coisa de dentro*, por assim dizer; subjetivamente, formadas por minha experiência íntima, meu sentimento íntimo e meu estado de espírito." (FROMM, 1970, p. 202). Por esta razão, só aqueles que deram luz a si mesmos, que evadiram da escuridão da falta de sabedoria, conseguirão *ver* com os *olhos espirituais*, como nos diz D. T. Suzuki, a tessitura do Universo. Se reconhecemos que a existência é transitória e efêmera, isso deveria ser o suficiente para nos fazer *viver plenamente*, seria aquilo que nos faria despertar. Entretanto, como se pode perceber na contemporaneidade, a grande maioria das pessoas ainda estão presas em formas ilusórias de felicidade, apegadas ao materialismo e ao próprio ego. Enquanto não se torna "[...] inteiramente desperto" (FROMM, 1976, p. 340), o indivíduo contemporâneo não poderá contemplar e compreender o Rio da Vida.

Só poderá penetrar nestas águas aquele que cultivou o solo do Jardim da Interioridade, somente o Novo Homem, poderá se banhar nas águas de renovação. A pessoa que atingiu um elevado grau de Ser, sabe que para "[...] que possa sentir-se à vontade no mundo, não deve perceber as coisas apenas com a cabeça, mas com os sentidos, com os olhos, com os ouvidos, com todo o seu corpo." (FROMM, 1970, p. 332). Isso significa que ela precisa estar integralmente presente no movimento da *dança da vida*, totalmente receptiva e esvaziada para receber aquilo que só a experiência de abertura ao mundo pode proporcionar. A fim de experienciar a maravilha de se conectar com o Todo, o indivíduo precisa deixar-se fluir, assim como as águas de um rio, cujos movimentos denotam vida em abundância.

A vida é movimento e não estagnação, tudo o que é vivo se move, se transmuta, é sempre um *vir-a-ser*, nunca estará acabado, finalizado. Essa é a essência do Rio da Vida que brota em nosso interior: *renovação*, o fluir ininterrupto da Vida que se faz nova a cada instante. A fluição deste Rio, todavia, pode ser obstruída caso se perca o fator primordial para a renovação interior: a receptividade. Quem pensa que tudo sabe, é aquele que parou de fluir. Se tudo sei e de nada

preciso, de que valerá a vida? Ela simplesmente deixa de ser fluida; o Rio desaparece dando lugar a um leito seco, onde antes havia plenitude de vida. "[...] A vida que estagna tende a morrer; se a estagnação é completa, a morte [não biológica] ocorreu." (FROMM, 1984a, p. 34). Quando uma pessoa se fecha para a vida, ou seja, para as novas experiências e descobertas, ela interrompe o fluxo das águas, o Rio da Vida deixa de jorrar e umedecer a terra sedenta de seu ser.

Como nos adverte o filósofo Heráclito em um de seus mais belos aforismos: "[...] ninguém pode se banhar duas vezes no mesmo rio." (HERÁCLITO *apud* LEOPOLDO SILVA, 2009, p. 8). Em seu aforismo, o filósofo grego chama a atenção justamente sobre o fluxo da vida, fazendo uma rica analogia tanto entre a fluidez da vida humana como das águas. Ao voltarmos ao mesmo rio para nos banharmos, às aguas não serão as mesmas e nem nós seremos os mesmos. Cada dia da existência é um fluir constante, mas só se apercebe disso genuinamente, aquele que consegue romper com o frenesi existencial difundido pela cultura da Era dos Excessos, e se concentrar no movimento da vida. Noutras palavras: "[...] entramos no mesmo rio, mas não no mesmo; *somos nós e não somos nós*." (CAPELLE, 1953, p. 134 *apud* FROMM, 2015, p. 92, grifo do autor). De acordo com o pai da psicanálise humanista, a apreensão dessa realidade cosmológica, de constante fluição e renovação, só é possível mediante o atingimento da Consciência Cósmica, que é uma experiência de iluminação (FROMM, 1976, p. 155), que proporciona o rompimento dos véus da ignorância.

A Consciência Cósmica é o descortinar do Todo, é a visão transcendente que todos os seres iluminados e Mestres da Vida alcançaram (FROMM, 1976, p. 157); é por meio dela a pessoa compreende que, o único meio de alcançar a harmonia existencial é através da experiência de unicidade com o mundo. Para o nosso autor, o despertar é uma experiência universal, todos os humanos compartilham da possibilidade de aprimoramento espiritual, isto é, a "[...] natureza de Buda está em todos nós" (FROMM, 1976, p. 162). Antes de alcançar a iluminação, Buda era Sidarta Gautama, o príncipe indiano que vivia em meio ao luxo, mas que decide se desapegar de tudo a fim de se enriquecer. Ele "[...] abandona todos os seus bens, toda a certeza contida na teologia hindu – sua nobreza, sua família – e segue para uma vida de desprendimento." (FROMM, 2014, p. 115). Buda é um título para aquele que despertou, não designa uma divindade. Isso significa que todos nós somos Buda, em potencial. E esta premissa nos leva ao ponto fulcral daquele que se despertou, que alcançou a Consciência Cósmica: *o abrir-se para o mundo*.

Assim como os rios fluem através de seu percurso, ele *abraça* todo um ecossistema, tanto a fauna quanto a flora são beneficiadas por suas águas. Aquele que flui através do Rio da

Vida, compreende que a existência é sobretudo, comunhão. Nenhuma pessoa pode se manter sã no isolamento completo, a saúde integral e a conquista da harmonia interior só se tornam possíveis quando nos abrimos ao outro, quando nos importamos de verdade. A fluição da Consciência Cósmica instaura uma nova percepção, uma percepção mística da vida, a saber, a *Ressonância Cósmica*.

A Ressonância Cósmica é a sabedoria que advém do despertar, é por meio dela que a pessoa consegue visualizar o *entrelaçamento cósmico entre todas as coisas* e *dela mesmo com o mundo*. Isto significa que, "[...] aquele que desperta se torna aberto e receptivo ao mundo, e pode tornar-se aberto e receptivo porque deixou de aferrar-se a si mesmo como a uma coisa e, assim, se tornou vazio e pronto para receber." (FROMM, 1976, p. 134-135). A Ressonância Cósmica propicia a percepção da conexão invisível entre todas as coisas, de que todos nós somos interligados à tessitura da vida, que nossos atos *ressoam* na vida do outro e na natureza. A pergunta essencial para os nossos dias é: *Onde estamos agora e para onde nos dirigimos?* (FROMM, 1984a, p. 42)

Desde o início da espécie humana (*homo sapiens*), grande parte das ações, para não dizer a maioria, foram amparadas pela ganância, pela cobiça, pelo desejo de dominar o outro, pela anseia desenfreada de Ter sempre mais. Mas e na atualidade? Como podemos verificar, nem mesmo o avanço tecnológico, científico e espiritual conduziu à extinção desse forte ímpeto do Ter. A ideologia consumista presente na contemporaneidade, mais especificamente, a ideologia propagada na Era dos Excessos, baliza-se fundamentalmente em valores de exploração (do outro e dos recursos da natureza), do consumo patológico, do sucesso à todo custo. Uma vida de sucesso, aos olhos dessa cultura materialista, é aquela que se sustenta pelos bens materiais adquiridos, pelo status social, pelos títulos acadêmicos e não pela riqueza interior da pessoa. A grande problemática desse tipo de ideologia é que ela difunde a competição acerada entre as pessoas em vez da fraternidade e da compaixão. Na Era dos Excessos, o que realmente importa é ser um *vencedor*: derrotar o outro e gargalhar cinicamente de sua derrota; ficar endinheirado às custas do trabalho [em condições análogas à escravidão] de outra pessoa; *ter muito* e não se importar com sofrimento daquele que nada tem. É sobretudo, *vestir-se com o manto da indiferença*.

Quanta destruição tem assolado a natureza, quantos animais tem perdido o seu *habitat* e suas vidas como resultado da ânsia da indiferença à vida. Aqueles que cultuam Mamon, o grande ídolo da contemporaneidade, se tornam como ele, seres desprovidos de alma, cujo Jardim Interior se encontra desolado, abandonado, quase destruído por completo. Nestes indivíduos indiferentes, o Rio da Vida deixou de fluir; eles nada mais são do que sepulcros

caiados, belos por fora mas em sua interioridade só se encontra podridão e morte (Mt 23, 27). Como não tem *vida fluindo* dentro de si, o adepto de Mamon, o sujeito indiferente nada mais objetiva do que se agarrar a tudo aquilo que não tem vida. A sua própria identidade se vincula a sua tendência possesiva e egocêntrica. Neste sentido, se um indivíduo conecta a sua identidade as suas posses, e por alguma razão, essas possessões se perdem, ele passa a ser um ninguém. Se sente "[...] um derrotado, esvaziado, patético testemunho de um modo errado de vida." (FROMM, 2014, p. 115). Como se pode perceber, o indiferentismo é indissociável do modo Ter de existência, em termos mais assertivos, o indiferentismo é o resultado da uma vida que deixou de fluir, deixou de manifestar a riqueza que não pode ser comprada. As "riquezas interiores" (FROMM, 1986b, p. 134) só podem ser encontradas e manifestas por aqueles que se *importam*.

Ao contrário do que se possa pensar, Erich Fromm não propõe um caminho do *não ter*, para ele a questão fundamental é: *ter existencialmente*. "[...] O ter existencial não está em conflito com o Ser, o Ter caracterológico necessariamente está." (FROMM, 2014, p. 95). Isso significa que todas as pessoas precisam ter coisas e conserva-las, mas não *precisa* se apegar a elas. A riqueza material não é um mal, mas o apego à ela se torna um veneno fatal para a alma. Por isso, para o nosso autor o rico não é aquele que muito tem, mas aquele que muito dá (FROMM, 2015, p. 30). Mas essa riqueza interior, não é somente material. "[...] Quem é capaz de se dar é rico. Ele se experimenta como alguém que é capaz de se entregar aos outros." (FROMM, 2015, p. 30). A maior riqueza do ser humano, é a sua capacidade de doação da vida, e só pode doar vida aquele cujo Rio interior está fluindo. A pessoa que acompanha o movimento do Rio da Vida, é aquela que expressa vivacidade e por isso, ela se sente impelida em sair ao encontro do outro. A vida que jorra dentro dessa pessoa, transborda num movimento de *ir além de si mesma*, a fim de encontrar o outro. Neste encontro, o indivíduo dá "[...] aquilo que está vivo nele; da sua alegria, seu interesse, sua compreensão, seu conhecimento, seu humor, sua tristeza – todas as expressões e manifestações do que é vivo nele." (FROMM, 2015, p. 31). Por essa razão, só quem tem o Rio fluindo dentro si, consegue ter mas não ser apegado, *tem mas se esquece que tem*. Essa pessoa desprendida é aquela que deposita todo o pensamento relativo à posse na *nuvem do esquecimento* (ANÔNIMO SO SÉCULO XIV, 2013, p. 45).

A pessoa que flui com as águas do Rio da Vida, é aquela que se encanta com tudo aquilo que é vivo, que é capaz de se maravilhar com as coisas simples da natureza. Esse encantamento é belamente descrito no *haikai*[533] atribuído ao mestre zen Matsuo Bashô (1644-1694):

[533] De acordo com Faustino Teixeira, o *haikai* constitui-se dentro das artes japonesas como uma forma poética. É um "[...] poema curto de 17 silabas, com três versos de 5,7 e 5 sílabas" (TEIXEIRA, 2021, p. 130). Quanto a

> "Olhando eu cuidadosamente,
> Vejo a *nazuna* florindo
> Em meio à sebe!"
> (BASHÔ *apud* FROMM, 2014, p. 36)

Somente quando uma pessoa deixa de seguir o caótico passo da Era dos Excessos, ela será capaz de *ver* a partir de dentro a beleza que se encontra no exterior. Segundo Fromm (2014), o mestre zen Bashô não aprecia a pequenina flor com o *olhar de fora,* daqueles que deixaram de fluir junto as águas da vida, mas numa contemplação de unidade para com ela. "[...] O que Bashô quer é *ver*, e não apenas olhar para a flor, mas identificar-se, ser uno com ela, e deixa-la viver." (FROMM, 2014, p. 37). Quem não corre junto ao Rio da Vida, quem não mergulha em suas águas, não consegue contemplar as belezas naturais ao seu redor. O indiferente simplesmente vê a natureza como um recinto de exploração de recursos naturais. O indivíduo indiferente não deseja ser uno com a nazuna, sua interioridade pautada pela rigidez rege o seu agir e, portanto, o seu desejo é o de arrancar a flor, leva-la consigo, tê-la em sua possessão. Bashô por sua vez, manifesta em sua expressão exterior a essência de sua realidade interior, a suavidade que nada quer possuir. A interioridade de Bashô é fluida e suave como água, sua sabedoria se embasa no profundo desapego, por esta razão nada quer guardar para si mesmo (LAO-TSÉ, 2023, p. 250).

Assim como o mestre zen Bashô, a pessoa que flui junto ao Rio da Vida, é aquela que alcançou o despertar para o Todo, a partir de sua Consciência Cósmica ela abriu seu olhos para *ver*, não simplesmente olhar, que tudo está interligado, que nossas ações ressoam no mundo exterior, que há uma Ressonância Cósmica que rege a existência. Noutra terminologia, a pessoa que *vê* a sua ligação com a tessitura do Cosmos:

> [...] vê, não de maneira opaca, mas claramente, a superfície bem como as origens. O mundo torna-se completamente real para ela; cada detalhe de sua configuração e estrutura torna-se uma unidade expressiva. Parece, contudo, que um véu estava permanentemente diante dos nossos olhos – sem que o reconhecêssemos como tal – e que repentinamente afastou-se." (FROMM, 1992a, p. 58).

Tendo conhecimento dessa Ressonância Cósmica, a pessoa se torna livre da ilusão, os *véus* que a impediam de *ver* são removidos e o mundo se mostra um continuo fluir de novidade, o Mundo se torna sempre Novo aos olhos dela. Todo o fluir da vida irrompe de seu ser e ela não quer mais simplesmente passar pela existência, mas viver plenamente em unidade com o

---

origem dessa arte japonesa, o autor acrescenta: "[...] os primeiros *kaikais* remontam ao princípio do século XIII, mas ganharam expressão singular com Matsuo Bashô no século XVII." (TEIXEIRA, 2021, p. 130).

mundo. Deste ímpeto de vida, nasce necessidade unir-se ao mundo, de ser uno com ele. A partir de seus *encontros* com vertentes distintas da mística, tanto teístas como não teístas, Erich Fromm sintetizou uma breve noção sobre a experiência de unidade com o mundo, uma mística não teísta, que:

> [...] em sua forma mais radical, chegaríamos ao que pode ser chamado de mística ateísta, tal como é atualmente encontrado no zen budismo, bem como entre muitos filósofos ocidentais sem qualquer ligação com o zen budismo. Poder-se ia descreve-la como um sentido de unicidade com o mundo, que não se baseia na crença em Deus no sentido conceitual, mas que, apesar disso, não difere muito do que propuseram certos místicos cristãos, judeus ou muçulmanos que expressaram a mesma experiencia através de outros conceitos e outras palavras. (FROMM, 1984b, p. 70).

Como se pode analisar, a mística não teísta que Fromm (1984b) sublinha não é fundamentalmente distinta, ao menos em sua essência, de outras experiências místicas de cunho teísta. Mas essa aproximação só se torna possível se abandonarmos os conceitos sobre Deus, se abandonarmos os invólucros conceituais e terminológicos, e nos concentrarmos na experiência que é inefável (FROMM, 1966a, p. 138-139). Quando descrevemos a experiência, ela deixa-se de ser algo vivo e fluido, se torna estéril, se transforma num conceito. Esta é a grande questão problemática acerca de descrição da experiência interior: *o dedo que aponta para a lua acaba se transformando na lua* (FROMM, 1975, p. 20-21).

Por esta razão, o psicanalista alemão é enfático ao dizer que "[...] Deus é como um horizonte, que põe um limite à nossa vista. [...] Quando nos movemos, o horizonte se move; se subimos num monte, ele se torna mais amplo, mas ainda assim permanece como uma limitação, e jamais se torna algo palpável." (FROMM, 1966a, p. 134-135). Assumindo-se como um místico não teísta (FROMM, 1975, p. 20), Fromm advoga em favor do abandono dos conceitos que tanto prejudicam o encontro autêntico entre teístas e não teístas. A *defesa da verdade* por parte de líderes religiosos autoritários incidem na intolerância religiosa, que é o sinal da falta da fé e do amor. A respeito da intolerância religiosa, nos diz Fromm (1966a):

> [...] homem algum pode orgulhar-se de ter qualquer conhecimento de Deus, capaz de permitir-lhe criticar ou condenar o seu semelhante, ou declarar que a sua ideia é a única exata. A intolerância religiosa, tão característica das religiões ocidentais, originada destas contendas, e que, psicologicamente falando, deriva de falta de fé e de amor, tem tido um efeito devastador no desenvolvimento religioso. Tem conduzido a uma nova forma de idolatria, a uma imagem de Deus que não é plasmada em madeira ou pedra, mas em palavras. (FROMM, 1966a, p. 136).

Mesmo quando pontua em seus escritos elementos teístas, o olhar de Erich Fromm está voltado para a essência dos ensinamentos e não na defesa desta ou daquela tradição. O seu crivo

analítico está embasado no desenvolvimento dos valores humanos mais altos, na capacidade plena de Ser, daí surge a diferenciação que ele faz entre tradições religiosas autoritárias (que *paralisam* o indivíduo, que tolhem a sua liberdade e a emancipação de seus poderes) e tradições religiosas humanistas (que favorecem o aperfeiçoamento integral do ser, a sua liberdade, a difusão dos princípios sublimes e tornar-se responsável pela própria vida e do semelhante). A mística é para Fromm (1966a, p. 110-111), o ápice do humanismo no espectro religioso, pois sua essência se ampara pela liberdade e pela ruptura dogmática da *verdade absoluta*.

Para o psicanalista alemão, os místicos são as criaturas que melhor exprimem a "[...] atitude de identificação (*oneness*) consigo mesmo, com os semelhantes, com toda a vida, e com todo o universo." (FROMM, 1966a). Místicos cristãos como o autor desconhecido *d'A nuvem do não saber* e Mestre Eckhart, defendem o abandono dos conceitos sobre Deus, *que Dele devemos nos esquecer a fim de penetrá-Lo*. A linguagem mística usado por estes místicos, no entendimento de Fromm, era a síntese do reconhecimento de que nada sabemos sobre Deus, e por isso, a decisão mais assertiva é o silêncio, assim como o faz o zen budismo.

Todavia, o psicanalista humanista também defende que, se as diferenças conceituais forem deixadas de lado, tanto teístas quanto não teístas poderão se unir numa luta conjunta contra a idolatria contemporânea, unidos contra o indiferentismo que assola o nosso tempo:

> [...] Seja o que for que possa dividir os crentes dos incréus, existe algo que os une se eles são fiéis à sua tradição comum, é a luta comum contra a idolatria e a profunda convicção de que nenhuma instituição deve jamais substituir a Deus ou, como um incréu pode preferir dizer, aquele espaço vazio reservado ao Não-objeto. (FROMM, 1984a, p. 145).

Na cosmovisão frommiana, em vez de focar na *grande diferença* que separa o teísmo do não teísmo, as pessoas religiosas deveriam se atentar as manifestações contemporâneas de idolatria, que em seu sentido último caracterizam um estado de alienação. Para Erich Fromm, a separação entre os que *acreditam e os que não acreditam* é provocada pela falta de humildade e de amor fraternal. Humildade em reconhecer que ninguém pode apresentar a certeza absoluta sobre Deus; e amor fraternal que é a força que rompe das barreiras da diferença. Essa separação também é alimentada por uma ideologia da superioridade, na qual, alguns grupos religiosos alegam ter a verdade suprema, enfatizando que o seu grupo é "[...] o único que acredita no verdadeiro Deus, e daí como meu Deus é o único e verdadeiro, todos os outros grupos são compostos de descrentes desorientados." (FROMM, 1981, p. 95). A intolerância religiosa é a manifestação da falta de amor, da carência de empatia e de reverência à alteridade do outro, que abarca o seu ser como um todo e a sua pertença religiosa, filosófica e espiritual. Como nos

relembra o psicanalista humanista, muitas pessoas ficam tão apegadas ao conceito que deixam de viver os seus princípios. Por esta razão, a pessoa intolerante "[...] que crê em Deus – ainda que não *viva* Deus – sente superior a quem viveu Deus, mas não 'acreditou' nele." (FROMM, 2015, p. 99). *Viver* Deus, como nos enfatiza o pai da psicanálise humanista, é viver aquilo que Ele representa, os valores humanos mais altos, as qualidades divinas que nos habitam.

Neste sentido, se a *diferença primordial* for direcionada ao *lugar* reservado para o Não-objeto, se abandonarmos o invólucro conceitual e nos tornarmos "[...] solidários na negação convicta contra a idolatria" (FROMM, 1966a, p. 139), haverá *espaço* para a construção de uma fé comum, alicerçada nessa *negativa* (que nada sabemos sobre Deus), "[...] do que em qualquer declaração afirmativa a respeito de Deus." (FROMM, 1966a, p. 139). Amparados sob esta visão humanista, tanto teístas quanto não teístas, encontrarão "[...] mais humildade e mais amor fraternal." (FROMM, 1966a, p. 139).

Uma vez imbuídos de amor fraternal e de humildade, a *grande diferença* deixa de ser o foco, oportunizando um ambiente acolhedor e espiritualmente elevado, onde a indiferença não tem vez. Assim como nos lembra sabiamente o padre belga Dominique Pire (1910-1969), ganhador do Prêmio Nobel da Paz em 1958: "[...] o que importa não é a diferença entre os que creem e os que não creem, mas sim a diferença entre os que importam e os indiferentes." (FROMM, 2007b, p. 121, tradução nossa).[534] A fala do padre Pire eco no pensamento frommiano, num sentido profundamente espiritual: só pode se importar com a existência aquele cuja interioridade é vivida, o seu Jardim Interior floresce continuamente e o Rio da Vida jorra ininterruptamente. Só que *vive* genuinamente pode se importar com o outro e com a natureza; o indiferente não *vive*, apesar de seu coração biológico pulsar, o seu interior é desprovido de fluidez, destituído de alma.

No pensamento frommiano, a luta conjunta entre teístas e não teístas é fundamental para a desestruturação da ideologia propagada na contemporaneidade. Noutras palavras, essa tarefa espiritual conjunta visa destronar Mamon de seu reinado materialista, e consequentemente, possibilitar um amplo despertar. Segundo o nosso autor:

> [...] o conhecimento dos ídolos e a luta contra a idolatria podem unificar os homens de todas as religiões e mesmo os que não tem religião. As discussões sobre Deus não só dividem os homens, mas colocam palavras no lugar da experiência humana e acabam levando a novas formas de idolatria. Isso não significa que os adeptos da religião não devam continuar expressando sua fé como uma fé em Deus (desde que a tenham expurgado de todos os elementos idólatras), mas que a humanidade pode unir-

[534] "*Lo que importa no es sobre todo la diferencia entre creyentes y no creyentes, sino la difetencia entre los inquietos y los indiferentes."*

> se espiritualmente na negação dos ídolos e, assim, por uma fé comum não alienada. (FROMM, 1975, p. 44).

O combate à idolatria contemporânea, é para Fromm (1975), uma tarefa espiritual que pode ser pleiteada por todas as pessoas, tanto aquelas que professam uma crença religiosa quanto aquelas que não se identificam como pertencentes à uma determinada tradição. Uma vez que as diferenças religiosas sejam deixadas de lado, a *fé em comum* pode germinar. Essa fé comum não alienada é uma *firmeza*, balizada na "[...] qualidade da experiência humana" (FROMM, 1974, p. 171), de que todos somos seres de potencialidades, de que não somos destituídos de valores espirituais e que por esta razão, não devemos nos submeter aos ditames de um ídolo, seja ele Mamon ou seus congêneres: o sucesso, o *status* social, dentre outros. Enquanto o humano for refém da idolatria *aka* alienação, ele continuará numa escravidão interior e seguirá servindo os ídolos a fim de obter as qualidades que transferiu a eles. Por esta razão, a luta contra a idolatria é a manifestação de um agir conjunto em prol da libertação espiritual daqueles que ainda não atingiram a Consciência Cósmica, daqueles cujos olhos ainda não puderam *ver* a sua conexão com o Cosmos, e por isso não percebem que suas ações ressoam na vida do outro e na natureza.

Como essa Luta conjunta contra a idolatria contemporânea se aplica na prática? Primeiramente é preciso dizer que, as especificidades dessa batalha contra os ídolos da Era dos Excessos estão para além do escopo sintético deste tópico, mas podemos ao menos destacar o poder transformador da educação, uma forte aliada no combate às ideologias nefastas e adoecedoras presentes na contemporaneidade. A educação em seu sentido libertador, emancipatório como nos explicita Paulo Freire[535], é aquela que é capaz de transformar o oprimido em agente de humanização. Neste processo educacional libertador, imbuído de amor, de pensamento crítico, de humildade, de alegria e de dialogicidade, o ser educando desperta a sua *boniteza* interna, fazendo com que ela se manifeste no mundo exterior. Esta é a meta fundamental da educação humanística: "[...] auxiliar o outro a expressar as suas potencialidades." (COTTA; CAMPOS, 2022, p. 109). Neste espectro educacional, tanto teístas

[535] É valido mencionar que, o psicanalista alemão Erich Fromm foi uma das grandes influências da cosmovisão freiriana. Essa influência teórica pode ser vista em citações realizadas por Paulo Freire em algumas de suas obras, como é o caso da Pedagogia do oprimido, em que o educador brasileiro se utiliza do conceito de medo da liberdade, conceito chave na obra O medo à liberdade de autoria de Fromm. Além disso, em meados da década de 1960, Fromm e Freire se encontraram pessoalmente em um simpósio sobre educação no México, evento que foi organizado por Ivan Illich. O contato amistoso entre o psicanalista e o educador brasileiro se manteve posteriormente, por meio da troca de cartas entre ambos (FUNK, 1999, p. 138). Além disso, para um melhor aprofundamento teórico sobre a inter-relação entre a perspectiva psicológica e a sociológica no espectro da pedagogia freiriana, recomendamos a leitura da obra *Paulo Freire e a psicanálise humanista*, de autoria de Rodrigo Borgheti (COTTA, 2021, p. 51).

quanto não teístas (teólogos, mestres espirituais, professores) podem contribuir na disseminação de uma educação espiritual (não proselitista) que vise abarcar despertar os valores humanos mais altos na interioridade dos educandos e educandas. Este contexto seria propício ao cultivo da dimensão espiritual dos estudantes, oportunizando assim, o encontro entre a espiritualidade humanista e a educação[536].

Enquanto não houver um verdadeiro despertar, a opressão e o sofrimento daqueles cujo grito é silenciado pelos poderosos, continuará inaudível; a destruição dos recursos hídricos seguirá acontecendo; a devastação das matas e florestas seguirá nos ritmos do *retrocesso* que nada tem a ver com *progresso* humanizado; o desrespeito aos povos originários prosseguirá, sem que haja a devida valorização de sua sabedoria ancestral; toda a terra tenderá a pagar o preço da ganância e da cobiça dos indiferentes à vida. A mudança do *status quo* demanda uma profunda conscientização (reino da mente), um reverência à vida (reino do coração) e o despertar espiritual que revela as consequências de nossas ações no mundo (reino do espírito). Como nos pondera Fromm (1981):

> [...] De fato, temos que nos tornar conscientes a fim de escolher o bem – mas nenhuma conscientização nos ajudará se tivermos perdido a capacidade de sermos movidos pela mazela de outro ser humano, pelo olhar amigo de outra pessoa, pelo cântico de uma pássaro, pelo verdor da grama. (FROMM, 1981, p. 168).

Para *ver* as belezas da vida é preciso evadir da celeridade existencial, só quando saímos do frenesi conseguimos visualizar a beleza da nazuna, a pequena flor que exala vivacidade, é a formosura da simplicidade que a gente só *vê quando desacelera* (SUNIM, 2017). Só quem está *vivo* plenamente consegue se sensibilizar com o sofrimento do outro, só quem está fluindo é capaz de se importar com a vida em suas mais variadas manifestações. A mudança interior só se torna efetiva quando ela abarca a integralidade do ser, o seu mundo interior. Pela emanação do Rio da Vida a pessoa é nutrida, e essa emanação não fica restrita à própria pessoa. Aquele que flui nas águas desse Rio, não se fecha para o mundo, pelo contrário, se abre ao Todo. E essa abertura deságua na experiência de unicidade que nomeamos como BioMística.

A BioMística se apoia na noção não teísta de experiência mística estruturada por Fromm (apresentada anteriormente), entretanto, assim como o conceito provisório de espiritualidade colhido de Susan Sontag, a sua constituição também leva em consideração aspectos espirituais vitais das três tradições religiosas/místicas (hassidismo, zen budismo e as três vertentes místicas

[536] Para uma visão mais detalhada sobre a interface entre a espiritualidade humanista e o campo educacional, recomendamos a leitura de nosso artigo intitulado *O cultivo da sabedoria interior*.

de feição cristã) que exerceram grande influência no pensamento frommiano. Nestes termos, a BioMística caracteriza:

> - Uma experiência de união amorosa com o mundo, que propicia a percepção de nossa conexão com o Todo, o despertar que nos possibilita sentir a Ressonância Cósmica de nossas ações, imbuindo assim a compaixão por todos os seres. É a experiência que capacita a pessoa a *ver* o mundo a partir de dentro, fazendo com o que o seu ser seja hospitaleiro para com a diversidade da vida. O divino (não ontológico) nesta experiência não está fora de nós mas em nossa interioridade. O divino, nestes termos, é o descobrimento do sacralidade presente no viver, e no ato de *dar vida* aos outros.

Nesta experiência o Rio da Vida flui em nós e através de nós, pois não pode ser obstruído pelas cercanias do eu. O Rio da Vida, parte essencial dessa experiencia de unicidade, deve ir além de nós, ele deve desaguar no mundo exterior, abraçando assim o Todo. A BioMística é a experiência de unicidade amorosa que evoca uma ação a todos aqueles que a vivenciam: o de se tornar o guardião do seu irmão e da natureza, pois o amor é a preocupação ativa com tudo aquilo que é vivo: Biofilia. Esta mística biofílica então deve ser a plenitude do ato de amar, o ato no qual consigo fugir do isolamento e no qual conquisto uma nova harmonia com o mundo. É o ato "[...] que transcende o pensamento, que transcende as palavras" (FROMM, 2015, p. 39), é "[...] o mergulho ousado na experiência de união." (FROMM, 2015, p. 39).

Segundo a cosmovisão frommiana, a BioMística[537] possui cinco aspectos constitutivos primordiais:

1) "O primeiro elemento característico é *sentir a vida como um problema*, não como uma "pergunta" que exige uma resposta." (FROMM, 1975, p. 51, grifo do autor). Esse *sentir* é a motivação que impele a pessoa a "[...] encontrar o sentido da vida" (FROMM, 1975, p. 51), e a buscar a superação de sua desarmonia existencial. Sentir a vida como um problema, propicia a profunda conscientização de que, para atingir uma vida significativa e harmoniosa é necessário integrar-se ao mundo.

[537] Em sua obra *O espírito de liberdade*, Erich Fromm sinaliza que a experiência espiritual, também chamada por ele de *experiência x*, detém um *substrato experimental subjacente* na mística cristã, na mística judaica e no zen budismo (FROMM, 1975, p. 50). Segundo o autor, se abandonarmos as conceptualizações e analisarmos a essência da experiência, a unicidade amorosa do humano com mundo, "[...] poderemos falar de uma *experiência x* teísta ou não teísta." (FROMM, 1975, p. 50, grifo nosso).

2) Essa experiência se embasa numa hierarquia de valores, ela está calcada no "[...] desenvolvimento ótimo da razão, amor, compaixão, coragem. Todas as realizações mundanas estão subordinadas a esses valores humanos (ou espirituais, ou x) mais altos." (FROMM, 1975, p. 51). Entretanto, o desenvolvimento dos valores humanos mais altos, não deve incidir em ascetismo [assim como defende o hassidismo]; "[...] não exclui os prazeres e alegrias mundanos, *mas faz da vida mundana parte da vida espiritual*." (FROMM, 1975, p. 51, grifo nosso).

3) O outro aspecto constitutivo dessa experiência, relacionada à hierarquia de valores, está relacionada ao "[...] processo de constante transformação interior e de tornar-se parte do mundo no ato de viver" (FROMM, 1975, p. 51)

4) O quarto aspecto dessa experiência está atrelado a libertação do ego, da cobiça; "[...] um esvaziar-se a fim de poder encher-se com o mundo, responder a ele, *tornar-se uno com ele, amá-lo*." (FROMM, 1975, p. 52, grifo nosso).

5) O último aspecto constitutivo se vincula ao ato da transcendência[538], compreendido neste viés como um fenômeno humano de libertação do ego: o ego transcendente. É noutras palavras, o movimento em que o ego deixa a prisão do egoísmo e do isolamento em direção ao outro e ao mundo (FROMM, 1975, p. 52).

Os cinco aspectos constitutivos da experiência espiritual que denominamos neste estudo de BioMística, são meios que possibilitam a vivência de unicidade amorosa com o mundo. Primeiro é preciso *ver* a existência como uma problema (desarmonia) que só pode ser resolvido por intermédio do aperfeiçoamento humano, do cultivo dos valores humanos mais altos. Esse cultivo por sua vez, proporciona uma constante transformação interior, uma *fluição interna*, assim como as águas de um rio, que vivificam outros seres, pois sua essência é altruísta. Por esta razão enfatizamos que, a espiritualidade humanista, é a vivência que desemboca na mística de unicidade com o mundo: se a pessoa não se despertar, se ela não der luz a si mesma, não poderá contemplar a sua conexão com o Cosmos, e assim, não sentirá dentro de si a genuína vontade de unir-se ao mundo pelo amor.

[538] De acordo com Fromm (1975), a palavra "[...] 'Transcendência' é usada convencionalmente no sentido de transcendência de Deus" (FROMM, 1975, p. 52), mas quando entendido como movimento do fenômeno humano (autotranscedência), o "[...] movimento no sentido de Deus, é uma questão de conceptualização. A experiencia é essencialmente a mesma, quer se referia a Deus ou não." (FROMM, 1975, p. 52). Estas ponderações do psicanalista humanista visam ressaltar que, o movimento de *ir além de si mesmo*, a essência da transcendência deve ser o foco principal desse ato. Ainda segundo o autor, o abandono dos invólucros conceituais (afirmativas/*certezas* teístas) possibilita ao indivíduo, seja ele teísta ou não teísta, experimentar a *essência viva* que só a experiência pode conceder.

Um dos principais pilares espirituais da BioMística é o amor universal, o amor que não se restringe aos semelhantes, mas aqueles que são diferentes: "[...] Amar os que são como nós não é nada. O animal ama seu filhote e cuida dele. O desamparado ama o seu senhor, pois sua vida depende dele; a criança ama seus pais, pois necessita deles. Somente no amor aos que não servem a nenhuma finalidade é que o amor começa a desabrochar." (FROMM, 2015, p. 60). O amor desinteressado pelo outro e pela natureza é o sinal de que a pessoa segue o fluxo do Rio cujas águas seguem o percurso do Cosmos. É por meio dessa fluição que ocorre o sentimento de fusão, de unidade, "[...] que é a essência da experiência mística e a raiz da mais intensa sensação de união com outra pessoa ou com nossos semelhantes" (FROMM, 2015, p. 112). Essa experiência de unidade, por sua vez, impele a pessoa a ser a diferença na vida do outro, a cumprir a sua missão existencial de contribuir para o aperfeiçoamento espiritual da sociedade.

Toda pessoa que experimenta essa novidade de vida, esse nascer a cada instante, se responsabiliza e assume um compromisso com a vida. Ao contrário do indiferente, daquele que cultua Mamon, o indivíduo transformado e em união com o Cosmos, se sente impelido a agir perante o sofrimento do outro, ele age em genuína compaixão. De maneira oposta a conduta do indiferente Caim, da passagem bíblica de Gênesis (4, 9), que ao ser questionado por Deus acerca do paradeiro de seu irmão Abel, disse: "[...] 'Acaso sou guarda de meu irmão?', a pessoa que ama corresponde. A vida de seu irmão não é um problema do seu irmão, mas é também um problema seu. Ela se sente responsável por seus semelhantes, tanto quanto se sente responsável por si." (FROMM, 2015, p. 34-35). A expressão da genuína transformação interior, que resulta no Novo Homem deve desembocar na experiência de unicidade amorosa com o mundo, que por sua vez é indissociável da responsabilidade diante da vida.

Aquele que está conectado com o Cosmos, que é suave como a água, tem dentro si a capacidade de tocar a vida de outras pessoas, essa capacidade é nomeada de *toque biofílico*. Ao contrário dos indivíduos presos ao materialismo, aqueles que seguem o ritmo da dança da vida, são capazes de doar a si mesmos, e por isso são capazes de dar "[...] *alma a tudo que tocam"* (FROMM, 2014, p. 100). De modo contrário, os indiferentes, são como o Rei Midas, que era "[...] tão avarento que seu desejo admitia que tudo o que ele tocasse se tornasse ouro." (FROMM, 1992a, p. 157), mas o ouro, apesar de seu alto valor comercial, quando se torna uma obsessão, gera sofrimento e morte. Por esta razão, no mito grego, a morte do Rei Midas era inevitável: o seu dom de transformar tudo em ouro o impossibilitou de se alimentar. Acaso "[...] alguém pode comer ouro? Pode alguém fazer alguma coisa crescer com o ouro (exceto quando foi transformado em capital)?" (FROMM, 1992a, p. 157).

Essa pequena reflexão nos leva a ideia de que: o ouro, não é de modo algum, o mais alto valor disponível ao acesso do ser humano (FROMM, 1992a, p. 157). O ouro, o dinheiro assim como as demais possessões materiais, não são um mal em si mesmos, o que provoca o sofrimento é o apego e dele advém a destrutividade, alimentada pela ânsia de conservar e de acumular cada vez mais. Quem *vive* segundo os ditames do materialismo se torna extremamente estéril, sua interioridade é semelhante a um deserto, em que não há sequer um oásis. A febre do ouro e da prata, desde o início dos tempos alimentou aquilo que há de pior no ser humano, nutriu sua ganancia, seu desejo de dominação e de opressão, transformando-o em um Golem, um ser desprovido de alma.

Só aquele que cuida de seu Jardim Interior consegue tocar outra pessoa, consegue despertar nela a alegria de viver, abrindo seus olhos para a maravilha do Cosmos, para as belezas do cotidiano que quase sempre são imperceptíveis àqueles que ainda não conseguem *ver* a partir de dentro. O toque biofílico é a expressa exterior da vida que pulsa interiormente, não no sentido fisiológico, mas no sentido espiritual. Aqueles que se imbuem desse *toque de amor* se preocupam em estar plenamente presente no encontro com o outro, eles tem dentro de si a querência de fazer o bem. Um dos aforismos mais famosos atribuídos a Baal Shem Tov, o fundador do hassidismo polonês, destaca essa ênfase biofílica: "[...] uma alma pode descer do Céu para viver neste mundo material por setenta, oitenta anos, com o único propósito de fazer uma boa ação a alguém, materialmente ou espiritualmente." (MINDEL, 2013, p. 23).

Consoante ao pensamento frommiano, a filósofa Jean Cooper nos aponta que, na perspectiva taoísta, "[...] a possessividade material opera uma lei de retornos reduzidos: conseguido tanto, deseja-se mais, o apetite jamais é satisfeito, surge a cobiça, o ego se enrijece e a *alegria desaparece*." (COOPER, 1999, p. 36, grifo nosso). O enrijecimento interior é o sinal de que o Rio da Vida deixou de fluir, e esta estagnação leva à pessoa à um mal-estar, à uma falta de alegria mesmo em meio à abundância material. A aquisição de bens materiais pode proporcionar conforto e prazer, mas não a alegria que nasce do Ser. A alegria genuína é a expressão da *chama viva* que reside na interioridade, por esta razão, mesmo em momentos de dificuldade, ela não se dissipa completamente de nosso ser, a alegria carrega consigo centelhas de esperança. Estas breves ponderações nos levam ao último elemento da BioMística: a alegria de viver.

Aquele que experiencia a unidade com a vida descobre a alegria de viver, não vivendo só para si, ele experimenta a felicidade da comunhão. Sua alegria não é passageira, não é o prazer efêmero que se sente ao consumir algo e não depende de possessões matérias. A "[...] Alegria não é o êxtase ardente de um instante. Alegria é a luz sem chama que acompanha o

ser.” (FROMM, 2014, p. 121-122). A alegria de viver é a manifestação daquele que encontrou o sentido da vida, que se tornou uno com ela e por isso, também sente alegre ao ver o sorriso do outro. Como nos aponta belamente o mestre zen Haemin Sunim:

> [...] O bom humor é parte essencial da vida. Quando estamos alegres, nosso coração se abre para coisas novas. Quando estamos de mau humor, não conseguimos nos abrir para coisas novas, não importa quão maravilhosas sejam. Sem alegria no coração, nossa evolução na vida é lenta e desinteressante. (SUNIM, 2017, p. 40).

O comentário do mestre zen Sunim evoca uma das questões mais importantes da vida interior: a importância de cultivar a alegria de viver pois é esse estado de espírito que possibilita o desnudar das maravilhas e dos milagres que acontecem no cotidiano. A alegria é a virtude que *abre* a mente para o novo, é por meio dela que a pessoa percebe o quão maravilhoso é viver. A alegria tem a capacidade de deixar a vida mais leve, é também sinal de fluição, de vivacidade interior, da plena expressão do divino em nós. O cultivo do bom humor auxilia no combate ás adversidades da vida, quando conseguimos tirar algo de engraçado duma situação negativa, conseguimos ultrapassar o apego ao sofrimento e a lamúria. A este respeito nos aclara Jean Cooper, sob o prisma místico taoísta:

> [...] uma pessoa sem senso de humor sofre de uma deficiência, e toda deficiência é, por definição, a falta de plenitude e de equilíbrio. A alegria é uma qualidade vital, uma experiência importante, que contrabalança a tristeza na vida, e tem a vantagem adicional de ser cumulativa. Um dito popular chinês diz que uma tristeza repartida é uma tristeza reduzida à metade; um alegria repartida é uma alegria dobrada. [...] A alegria interior brota de uma segurança interior, e é um componente essencial para a serenidade, o relaxamento de tensões, o “deixar-se levar” do *wu-wei* e para o abandono de ansiedades e preocupações desnecessárias. (COOPER, 1999, p. 35).

A alegria de viver, como nos pontuar Cooper, é a força interior que nos auxilia frente às adversidades da vida. É por meio da alegria que possibilitamos a serenidade e a harmonia fazerem morada em nós. A alegria é a qualidade vital que proporciona também tocar a vida de outra pessoa, através da chama do bom humor, que afasta a escuridão do pessimismo, conseguimos entrar em contato com outro, partilhando com ele a nossa alegria (FROMM, 2015, 31). Quando nos doarmos ao outro, é ai que realmente recebemos, pois esse compartilhamento “[...] é, em si, uma suprema alegria.” (FROMM, 2015, p. 31). Ao doarmos alegria, partilhamos com o outro o maravilhamento da vida; quando doamos alguma coisa nasce, e os indivíduos envolvidos ficam gratos pela vida que nasceu para eles.” (FROMM, 2015, p. 31). O compartilhamento da alegria é doação de vida, o fundamento máximo do toque biofílico.

Ao contrário do Rei Midas, cujo toque transformava tudo em ouro, aquele que *vive* sob o fluir das águas do Rio da Vida, ao tocar em outro ser desperta a sua vivacidade interior. Nessa doação de sua vida, o Novo Homem – aquele que experimenta a unicidade amorosa com o mundo – "[...] enriquece o outro, eleva o sentimento de vitalidade do outro elevando seu próprio sentimento de vitalidade. Não dá para receber: a dação é, em si, uma suprema alegria." (FROMM, 2015, p. 31). Enfim, só podemos tocar a vida de outra pessoa, se primeiro cultivarmos a *vida* em nossa interioridade. *Só é capaz de dar vida à algo aquele que tem vida abundante dentro de si.* A expressão de nossa vivacidade interior, de nossa fluição, é a capacidade de sermos unos com o mundo, doando aquilo que é mais precioso: nós mesmos, a presença acolhedora que nada quer e por isso não se desgasta, assim como a sarça ardente. A sarça ardente é o símbolo máximo do Ser, é também a expressão da centelha divina que nos habita, que nos impele a romper os grilhões da indiferença e abrir os nossos olhos para as maravilhas que nos cercam: o abraço caloroso de um amigo, o sorriso sincero de uma criança, o afeto de um animal, o cântico de alegria dos pássaros que vivem na liberdade das matas, o cheiro suave da relva verdejante, a brisa refrescante numa tarde ensolarada, a beleza magnifica do pôr do sol.

Em última análise, só poderemos remover os véus da ignorância quando nos atermos à necessidade do cultivo do nosso Jardim Interior, da nossa capacidade de dar nascimento a nós mesmos. O solo desse Jardim necessita de cuidados, é preciso lavrar o terreno (técnicas transterapêuticas) para que as sementes possam germinar e dar frutos (valores humanos mais altos). O cultivo da espiritualidade humanista só pode ser realizado num ambiente propício, de *total esvaziamento para receber*. Desta experiência integral surge o Novo Homem, a pessoa transmutada interiormente, que manifesta em seu cotidiano os princípios mais elevados da humanidade; esta nova vida à conduz a mística da sacralidade da vida, que se fundamenta na união amorosa com o mundo. Essa experiência de unicidade preconiza uma fluição interior, deve-se fluir junto às águas do Rio da Vida, reconhecendo a efemeridade e a transitoriedade da existência que incide no genuíno despertar (Consciência Cósmica). Neste despertar, os véus que antes nos impediam de *ver* (não simplesmente olhar) caem, e nos damos conta da Ressonância Cósmica, de que toda ação ressoa no mundo ao nosso redor. O reconhecimento dessa conexão cósmica reverbera na BioMística, cuja vivência se ampara na harmonia com o mundo exterior pautada pela reverência à vida. Aquele que experimenta essa mística de união amorosa com o mundo se desvincula de quaisquer tipos de idolatria, se imbui da compaixão, o extremo oposto da indiferença. Na BioMística, Mamon é destronado, a vida se torna sagrada, e

por esta razão o *biomístico* se sente responsável pelo outro e pela natureza, agindo com todo o seu ser a fim de preservar a vida em todas as suas formas.

Assim como os Salmos[539], que eram fonte de renovação vital para Fromm, o nosso capítulo iniciou-se com a angústia advinda dos impactos necrófilos da tríade do mal e se encerra com o júbilo daquele que tem fé e esperança na vida e a partir dela, experimenta a unidade com o mundo. É preciso ressaltar que a noção de espiritualidade humanista não é um *conceito* pronto e acabado, ele é provisório, é um *vir a ser,* pois este estudo não tem a pretensão de encerrar o tema. Nosso intuito é o de fomentar o estudo sobre a noção de espiritualidade humanista, a fim de que outros pesquisadores/estudiosos possam contribuir com novos *insights* e percepções. Por fim, é válido dizer que, a espiritualidade humanista não possui meta se converter num conceito a ser aplicado num dado contexto, a espiritualidade humanista não deve ser aplicada conceitualmente, é experiência integral de vida. Neste sentido, ao findarmos este derradeiro capítulo, desejamos pontuar que, a espiritualidade humanista e a BioMística, que desemboca dela, são experiências que perpassam o cotidiano: o sagrado se manifesta no pulsar da vida, cada instante vivido na *eternidade do presente* se torna divino, e por isso, um motivo de celebração.

Longe de quaisquer tipos de dogmas, a espiritualidade humanista é a vivência do aqui e agora num estado de espírito receptivo às maravilhas que nos cercam. Quando saímos de nós mesmos, nos tornamos livres do monarca interior, o tirano ego que nada vê além de si mesmo. Para viver o maravilhamento do mundo, é preciso abandonar as certezas, é necessário se abrir para o novo, é preciso seguir o ritmo suave das águas internas. Assim como um rio que beneficia tudo a sua volta, o Rio da Vida deve fluir livremente, sem fazer acepção de pessoas, só assim ele permanece desobstruído. Aquele que deu nascimento a si mesmo, é como um rio, cujas águas vivas tem o poder de curar e de dar vida ao outro, a partir de seu toque biofílico, ele gera vivacidade interior. É o encontro autêntico de almas distintas, mas que se unem através do amor, e por ele são restaurados. Se "[...] o amor é a única maneira sadia e satisfatória de responder ao problema da existência humana" (FROMM, 2015, p. 165), somente por intermédio desse ato, o humano conseguirá ultrapassar a si mesmo, viver em plenitude e ser uno com o mundo.

Nestes termos, aquele que *está no amor e anda no amor* (FROMM, 2014, p. 61) não sente mais a necessidade de se apoiar em conceitos e em palavras, que tanto dividem a humanidade, sua interioridade está imbuída de movimento, o seu corpo *dança com a vida,* ela

[539] Em sua obra póstuma Do amor à vida, Erich Fromm enfatiza o seu apreço pelos salmos bíblicos: "[...] os salmos, especialmente os primeiros, eram e ainda são para mim uma fonte inexaurível de vitalidade." (FROMM, 1986b, p. 102).

vê aquilo que muitos não conseguem enxergar, pois ele está em união com o cosmos. Adquiriu a humildade de saber que nada sabe, e por isso a sabedoria não o abandona; por nada querer para si mesmo o mundo vai ao seu encontro; por não se apegar a nada ele tem tudo o que precisa; e por viver a experiência ele encontra a si mesmo, encontra o seu lugar no mundo, e vive na plenitude da serenidade. O aqui e agora já lhe basta, por isso não anseia pelo futuro. Aquele que está no amor e anda pelo amor, caminha com passos vigorosos, pois sua interioridade está repleta de um poder inextinguível, o poder que emana do Ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória percorrida por este estudo procurou enfatizar que, o ser humano é um ente de carências que transcendem as necessidades básicas de sobrevivência. O humano não apenas deseja viver mas anseia *viver com sentido*, almeja sentir-se integrado e em harmonia com a natureza. Sua constituição, sob o prisma da psicanálise humanista, está fortemente interligada ao âmbito social. Isto quer dizer que, para compreendermos a condição existencial humana devemos levar em consideração a influência da sociedade na formação do sujeito, influência esta que incidirá fortemente em sua forma de pensar e de agir. Em termos sintéticos, essa influência social se origina no contato entre a criança e os seus pais/tutores, que são os primeiros agentes da sociedade. É por meio deles que se inicia o processo de socialização, e deste resulta o *homo socius*, o homem social. A própria constituição do caráter individual demanda uma interação social, cujo processo dual é estruturado por meio da socialização (com outras pessoas) e da assimilação (incorporação de objetos materiais e imateriais/cultura).

Além disso, pelo fato de não pode sobreviver no isolamento completo, e por tabela manter sua sanidade, o indivíduo deve aprender a lidar com as frustrações/impedimentos para poder usufruir dos benefícios de sua relação com a sociedade. Entretanto, a capacidade de usufruir das benesses sociais (expressões culturais, mercadorias, meios de entretenimento, dentre outros) estará estritamente conectada a sua *condição socioeconômica*, o que impacta fortemente a cosmovisão e a praxiologia do indivíduo. Na sociedade da aquisição, por exemplo, em que o Ter é associado a uma vida vitoriosa, o sujeito se sente impelido a se tornar um vencedor (*winner*) para não ser taxado de perdedor (*loser*). Neste viés, o consumismo, sintoma de uma sociedade enferma, acaba criando raízes na interioridade do indivíduo – em grande medida pelo temor do ostracismo social – despontando numa vida regida pelo consumo, que posteriormente, incidirá num sofrimento psicoespiritual.

O reconhecimento deste mal-estar, deste *phatos* existencial, é o primeiro passo para a obtenção da cura, da libertação destes pressupostos ideológicos. A fim de iniciar esse processo de cura e de libertação, Erich Fromm destaca a suma importância do autodescobrimento, que perpassa o práxis analítica. Na perspectiva psicanalítica humanista, a fim de romper com estes pressupostos ideológicos, a pessoa necessita se libertar, precisa do poder do autoconhecimento, *a verdade que liberta*. Enquanto viver na *escuridão* da ignorância, a pessoa não se aperceberá que a fuga da liberdade cobra um alto preço: a perda da sua autenticidade, a pessoa deixa de ser ela mesma e se *conforma* com o *status quo.* Para o pensamento frommiano, o autodescobrimento possibilita a pessoa *ver* as amarras ideológicas presentes na cultura,

oportunizando assim, a conquista da *liberdade para, para* ser quem ela é genuinamente, e *para* manifestar as suas potencialidades internas. Mediante este processo de desanuviamento psíquico, o indivíduo perceberá que para viver com saúde e felicidade (estado da personalidade total), é necessário conceber a vida como uma arte, e isso demanda a assunção da responsabilidade diante da vida, da sua própria e do seu semelhante. Viver eticamente orientado, segundo Fromm (1974), não se refere à obediência cega aos ditames de uma autoridade irracional (ética autoritária), é antes de tudo, seguir os direcionamentos da consciência amadurecida, imbuída de criticidade e de amor (ética humanista).

Para ser capaz de romper com os ditames ideológicos autoritários presentes na sociedade contemporânea, o indivíduo necessita de liberdade. Mas essa liberdade não incide numa libertação de algo ou de uma situação específica (*liberdade de)* mas numa *liberdade para* exercer no mundo exterior as suas potencialidades interiores. Quando a pessoa se atenta para as estruturas que movimentam a engrenagem da Grande Máquina, ela se conscientiza que, o materialismo tão difundido pela sociedade da aquisição não é capaz de preencher a sua querência espiritual.

Devido a sua constituição holística constituída de três dimensões inseparavelmente conectadas (a dimensão corpórea, a dimensão psicossocial e a dimensão espiritual), o indivíduo não se sente satisfeito mesmo quando suas necessidades básicas são atendidas, *ele anseia alcançar o bem-estar e a felicidade, conquistas interiores* que não podem ser compradas ou fabricadas, elas só podem ser atingidas com árduo esforço pessoal. Ademais, quando tratamos dessa integralidade humana, devemos levar em consideração que, cada uma delas abarca elementos universais (compartilhados por todos os seres humanos) e ao mesmo tempo elementos existenciais singulares (tudo aquilo que nos torna únicos).

Em resumo, a dimensão corpórea se encontra relacionada à identidade étnica, ao objeto de desejo e à indissociabilidade com a psique; a dimensão psicossocial engloba a influência da sociedade na instância psíquica e as tendências norteadoras de vida e de morte e; a dimensão espiritual abrange o cultivo da vida autêntica, a atribuição do sentido existencial e a busca pela harmonia com o mundo. Todas estas ponderações incidem na ideia de que, o humano é um ser corpóreo, detentor de um psiquismo (racionalidade e emoções) e de um espírito, no sentido antropológico, que busca sentido e harmonia existencial. A Existência espiritual do humano nos leva ao tema central dessa pesquisa: a concepção de espiritualidade humanista a partir da cosmovisão de Erich Fromm.

Todavia, a espiritualidade humanista não pode ser entendida satisfatoriamente, se não nos atermos as influências religiosas/místicas que impactaram o pensamento do pai da

psicanálise humanista. Como se pôde analisar anteriormente, os elementos colhidos e significados do hassidismo, do zen budismo e das três vertentes místicas de feição cristã são a base estrutural constituinte da espiritualidade humanista. Estes aspectos espirituais distintos, advindos de cada uma destas influências religiosas, formam o que chamamos de Unidade Espiritual, são a multiplicidade que formam o *Um, a Unidade por trás da multiplicidade*.

Dos elementos colhidos do hassidismo polonês, vale destacar a ideia dos tesouros interiores (humildade, amor e alegria), dos quais todas as pessoas são dotadas, ainda que não tenham tido *acesso* a eles ainda. O hassidismo defende a premissa de que estes tesouros interiores só se tornam realmente valiosos quando são manifestos no cotidiano, na relação com o próximo e com a natureza. Em sua linguagem poética, Baal Shem Tov, o fundador do hassidismo, explicita a importância do *ensinamento com alma*, a transmissão do saber que toca a alma das pessoas, cuja essência se baseia na coerência entre o discurso e práxis. Outro aspecto fundamental do hassidismo polonês colhido e significado por Fromm, é a noção mística de elevação das centelhas divinas, advinda da Cabala luriânica. Segundo a mística hassídica, as centelhas divinas se encontram espalhadas no mundo, e a tarefa espiritual do humano é reparar estas centelhas (*Tikun*), por intermédio de um trabalho espiritual amparado por atos de bondade. Em sua linguagem teísta, o hassidismo enfatiza que, o humano deve se ocupar da preservação do mundo exterior, o *Olam Hazeh*, se tornando assim, um companheiro de Deus na difusão do bem.

O zen budismo, enquanto uma tradição não teísta, preconiza o silêncio sobre Deus, e ressalta a capacidade humana de se libertar das correntes do sofrimento, pondo um fim ao ciclo interminável do *samsara*. Práticas como o *koan* (enigma) e o *zazen* (meditação), são os meios que favorecem o despertar (*satori*), a iluminação atingida por Buda, que o livrou dos laços de Mara e imbuiu em seu interior a compaixão por todos os seres. A Doutrina do Coração de Buda, o zen, preconiza em sua experiência espiritual o profundo desapego, até mesmo de Buda. Somente aqueles que se livram do apego (material, intelectual/conceitual) se tornam receptivos a experiência de iluminação. Por esta razão o mestre zen é conhecido como o *Homem sem títulos*, aquele que possui uma postura de extrema humildade, cuja presença nos faz ficar à vontade junto dele. O mestre zen vive e transpira a sabedoria da simplicidade, pois sabe que toda forma de exaltação ou de vaidade são sinais de apego, e o apego aprisiona a alma. O *Homem sem títulos* em vez de falar sobre si e suas conquista, prefere o silêncio, pois é *preciso se emudecer para escutar o som do mundo*, escutar não com os ouvidos, mas com todo o ser. O zen também não se apoia em verdades dogmáticas, nesta tradição a preferência é pelo questionamento, pela dúvida. Um dos *koans* mais famosos do zen é: *Mostre-me a tua face*

original. Eis o objetivo do *koan* dado pelo mestre: instaurar no discípulo uma busca interior pela sua própria originalidade. Não há uma resposta *certa*, o que realmente conta é mostrar na resposta a autenticidade que só pode advir daquele que abandonou as suas certezas, os seus dogmas, a sua erudição.

Nas três vertentes místicas de feição cristã, começando pelo místico medievo Mestre Eckhart, deve-se enfatizar dois aspectos eckhartianos que se aproximam do zen budismo: o total desprendimento e a liberdade espiritual. A mística eckhartiana enfatiza a noção de que todos os conceitos e formulações humanas são obstáculos para o aperfeiçoamento espiritual e sobretudo, para a união mística com o *Deus além de Deus*. Daí surge uma de suas principais ideias, a de que o humano deve ser livre inclusive de Deus, ou seja, daquilo que pensa saber sobre ele. A mística de Mestre Eckhart utiliza-se de uma linguagem ousada para referir-se à profundidade inalcançável da divindade, muitas das vezes recorrendo à expressões como o *Nada Absoluto*. Para Mestre Eckhart, o humano só poderá vislumbrar o divino quando Dele se esquecer, quando desapegar de sua sede de possuir Aquele que não pode ser aprisionado. Por isto, a união mística com o Nada absoluto demanda primordialmente, o total desprendimento e a liberdade para Ser.

A segunda vertente de feição cristã, o autor desconhecido *d'Nuvem do não saber*, contemporâneo de Mestre Eckhart, também segue um posicionamento próximo do místico renano, quanto a necessidade de esquecimento dos conceitos, os quais devem ser depositados na *nuvem do esquecimento*. Entretanto, sua mística é fundamentada na vida interior, na prática da contemplação, cuja meta é propiciar a união mística da alma humana com o Deus oculto, Aquele que habita na nuvem escura do não saber. Influenciado fortemente por Pseudo-Dionísio, o autor desconhecido preconiza o abandono de todo saber que se possa ter sobre Deus, para enfim, conhecê-lo por meio da experiência. Só pode acessar a nuvem escura, aquele que abandonou a vaidade e cultivou a humildade, a consciência espiritual de que nada sabe sobre Deus e que o único caminho em direção às trevas divinas é por meio do impulso humilde de amor.

A derradeira vertente mística de feição cristã está associada ao monge trapista Thomas Merton, contemporâneo de Erich Fromm. Em seus escritos, Merton enfatiza a importância da comunhão entre as pessoas, de que homem algum é uma ilha, mas sim uma parte do continente. Em suas reflexões, Merton destaca o valor dos *encontros da vida*; quando saímos da ilha que criamos para nós mesmos, entramos no *terreno sagrado do amor*, solo que possibilita o encontro genuíno com a alteridade. O monge trapista também elucida a noção cristã de transformação interior, a metanoia, na qual Cristo passa a fazer morada na interioridade daquele que abriu a *porta do coração*. Esse encontro com Cristo, segundo Thomas Merton, favorece o

desabrochar da presença crística, cujo fruto é o amor desinteressado pelas pessoas e pela natureza. Esta transformação possibilita o encontro genuíno, capaz de tocar a vida do outro, de imbuí-la de amor. Somente aquele que experimentou a transformação em seu interior, é capaz de semear essa transformação na vida dos outros, somente aquele que cultiva a interioridade pode ir ao encontro do outro e com ele compartilhar os *frutos* do espírito.

Como se pode analisar, as influências religiosas/místicas que impactaram fortemente a cosmovisão de Erich Fromm, são distintas e ao mesmo tempo, compartilham elementos espirituais em comum. No hassidismo, no zen – assim como no budismo e no taoísmo, suas grandes influências – e nas três vertentes místicas de feição cristã, atributos como a humildade, o amor, a compaixão, o cuidado com o mundo, são recorrentes, mesmo que ditos em termos e conceitos distintos. Para Erich Fromm, se abandonarmos os invólucros conceituais que tanto separam as pessoas e inclusive, em alguns contextos, geram o fanatismo e a intolerância religiosa, poderemos contemplar uma imensa riqueza espiritual que irrompe da cultura humana.

O psicanalista humanista ao discorrer sobre tradições teístas, como o hassidismo e as vertentes místicas cristãs, não compartilha delas a crença fundamental em Deus, mas colhe e significa delas, o *substrato espiritual* que está para além dos conceitos: a suma importância de *ser* como Deus, de agir como Ele, de disseminar os valores humanos mais altos ao mundo, de nos relacionarmos com a criação não como exploradores mas como guardiões do planeta. Na visão de Fromm, a benevolência para com o mundo, revelará muito mais sobre uma pessoa do que a sua crença professada. *É no ato e não na crença*, que o indivíduo expressa o que ele realmente cultua em seu interior; de nada vale defender um ente ontológico, se no cotidiano da vida não houver espaço para o amor.

A Unidade espiritual, como base estrutural da espiritualidade humanista, está fundamentada numa meta primordial: *andar e viver no amor* a fim de unir-se ao mundo. Enquanto uma vivência integral – cultivada no Jardim da Interioridade, cujo solo foi lavrado e nutrido – a espiritualidade humanista possibilita ao que dela experimenta a capacidade de dançar com a vida, pois viver verdadeiramente é fluição, é o movimento da alma alegre, é o sinal de renovação, daquele que deu luz a si mesmo, que é livre para Ser mesmo numa sociedade marcada pelo Ter.

A tríade do mal – o devotamento a Mamon, o Culto dos Mil Compromissos e a indiferença à vida – presente na Era dos Excessos, são a expressão de uma falência espiritual da sociedade, cuja cultura materialista tem assolado grande parte do planeta. O amor ao dinheiro leva à uma vida desregrada, envolta em compulsões, numa busca pelo sucesso a todo a custo, que por sua vez, incide na indiferença, o grande mal espiritual do nosso tempo. Quando uma

pessoa só vê as possibilidades de ganho financeiro, o sofrimento do outro e a destruição da natureza (mineração descontrolada, desmatamentos, poluição do ar, dos rios e seus afluentes, dentre outros exemplos) deixam de ter importância. Pelo fato de adorar Mamon, o sujeito passa a assimilar a essência de seu ídolo, se torna semelhante a ele: desprovido de alma, indiferente. Pois só aqueles que tem alma podem se compadecer do outro, só aqueles cuja interioridade está *viva*, fluindo pode perceber a ressonância de seus atos.

Por outro lado, aquele que preza e ama a vida se reveste de vivacidade, sua energia nunca se esgota, pois sua fonte é o Ser. Ao doar-se ao outro, ele cria vida; no encontro autêntico ele transforma e é transformado pelo outro, pois todo o seu ser está acompanhando o ritmo da vida. Nestes termos, a espiritualidade humanista é a vivência que propicia o nascer do Novo Homem, aquele que despertou, que se iluminou e que agora deseja trazer luz ao mundo. Por isso, a espiritualidade humanista desemboca na BioMística: nenhuma pessoa que passou por uma verdadeira transformação interior vive só para si mesma, ela deseja compartilhar os frutos de sua conquista interna. E por não viver só para si mesma, essa pessoa descobre o genuíno poder do amor, ela *vive* a maravilhosa experiência de renovação constante que é o fruto da BioMística. Os seus atos não são mais regidos pela impulsividade, mas validados pela sabedoria que pondera os seus efeitos: *tudo o que se faz ressoa no mundo,* e essa profunda percepção da Ressonância Cósmica gera na pessoa uma responsabilidade pela vida.

Aquele que anda e vive pelo amor, transpira compaixão, as suas pegadas apontam para algo que vai além das conceptualizações, elas direcionam à uma experiência viva que concede ao que dela experimenta uma completa transformação interior, que reverbera numa renovada visão sobre o mundo. O materialismo perde o seu encanto, Mamon é destronado, a indiferença é substituída pela compaixão. Nesta ocasião, o Jardim da Interioridade com toda a sua matiz de cores belas e vibrantes se encontra com o Rio da Vida, cujas águas nutrem todo o ser e são capazes de penetrar na dureza do coração e da alma daqueles que não sabem amar.

Não tencionamos neste estudo esgotar o tema, a pesquisa sobre a concepção de espiritualidade humanista a partir da cosmovisão de Erich Fromm não se encerra aqui. Assim como o fluir das águas do Rio da Vida, ela permanece em movimento, não pode se tornar um conceito dogmático, mas sim um *vir a ser*, com possibilidades de crescimento e de aprimoramento. O contínuo fluir das águas é a linguagem simbólica cuja essência perpassa todo o nosso estudo: os conceitos são duros, destituídos de flexibilidade; a experiência é fluida, movimenta-se. O nosso estudo segue a mesma orientação, não deseja promulgar uma *certeza*, apenas instigar reflexões interiores para novas pesquisas. Dito isto, assim como as águas do Rio da Vida, que seguem o ritmo da dança cósmica, a fim de vivermos em harmonia com o mundo,

devemos nos abrir para ele, devemos nos tornar receptivos, pois só assim, poderemos nos maravilhar com a sacralidade presente na vida, só assim poderemos viver o fascinante encantamento da eternidade do aqui e agora.

REFERÊNCIAS

5 SURPRISING benefits of walking. **Harvard health Publishing**. Cambridge, 2023. Disponível em: https://www.health.harvard.edu/staying-healthy/5-surprising-benefits-of-walking. Acesso em: 08 nov. 2024.

A ALMA animalesca. **Chabad Online.** Rio de janeiro, 2014. Disponível em: https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/666890/jewish/Parte-8-A-Alma-Animalesca.htm. Acesso em: 30 jun. 2023.

A SAÚDE DO planeta é a nossa saúde: seis maneiras em que as árvores nos beneficiam. **The Nature Conservancy Online**. [S.l.], 2022. Disponível em: https://www.tnc.org.br/conecte-se/comunicacao/noticias/beneficios-das-arvores/. Acesso em: 06 nov. 2024.

AS SETE LEIS universais. **Chabad Online.** Rio de janeiro, 2018. Disponível em: https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/3558909/jewish/As-sete-leis-universais.htm. Acesso em: 20 maio 2023.

A ZEN life. D. T. Suzuki: the man who introduced zen buddhism to the West. Direção: Michael Goldberg. Produção: Japan Inter-Culture Foundation. Toronto: Marty Gross Film Productions, 2006. 1 DVD (77 minutos), son., color.

ABOUTBOUL, G. Ser feliz ou estar feliz? **Morashá Online**. São Paulo, dez. 2021. Disponível em: http://www.morasha.com.br/sabedoria-judaica/ser-feliz-ou-estar-feliz.html. Acesso em: 16 maio 2023.

ADLER, A. **The Science of Living**. New Delhi: Grapevine India, 2022. *E-book*.

ALVES, R. **Cantos do pássaro encantado**: sobre o nascimento, a morte e a ressureição do amor. São Paulo: Planeta, 2017.

ALVES, R. **Ostra feliz não faz pérola**. 3. ed. São Paulo: Planeta, 2021.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais**: DSM-5. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

ANÔNIMO. **Dhammapada**: os ensinamentos de Buda. São Paulo: Mantra, 2021.

ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. **A nuvem do não saber**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. **A nuvem do não saber**. São Paulo: Paulus, 2014.

ARMSTRONG, T. **Odisseia do desenvolvimento humano**: navegando pelos 12 estágios da vida. Porto Alegre: Artmed, 2011.

ARRAIS, R. Prefácio. *In*: ANÔNIMO. **Dhammapada**: o caminho do darma. [S. l.: s. n], 2018. p. 4-8. *E-book*.

ARUSH, S. **Portões do agradecimento**. [S. l.]: Chut Shel Chéssed, 2009.

ARUSH, S. **O jardim da emuná**. [S. l.]: Chut Shel Chéssed, 2012.

ASCETISMO. *In*: DICIO: Dicionário Online de Português. Porto: 7graus, 2022. Disponível em: https://www.dicio.com.br/ascetismo/. Acesso em: 31 maio 2023.

ASSMANN, H. O uso dos símbolos bíblicos em Marx. *In*: ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. J. **A idolatria do mercado**: ensaio sobre economia e teologia. São Paulo: Vozes, 1989. (Série desafios da vida contemporânea, 5). p. 388-411.

ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. J. **A idolatria do mercado**: ensaio sobre economia e teologia. São Paulo: Vozes, 1989. (Série desafios da vida contemporânea, 5).

AVIGDOR, Renée. **Judeus, sinagogas e rabinos**: o judaísmo em São Paulo em mudança. 2010. 201f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-02082010-195320/pt-br.php. Acesso em: 15 nov. 2022.

AZEVEDO, M. N. A gota e o oceano. *In*: MERTON, T. **Zen e as aves de rapina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. p. XV-XXVI.

BAUMAN, Z. **Amor líquido:** sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2004.

BAUMAN, Z. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BAUMAN, Z. Medo do outro (e de si mesmo): entrevista com Zygmunt Bauman. [Entrevista cedida a David Perillo]. **Instituto Humanista Unisinos**, São Leopoldo, 20 out. 2016. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/185-noticias-2016/561375-medo-do-outro-e-de-si-mesmo-entrevista-com-zygmunt-bauman. Acesso em: 19 out. 2024.

BERG, Y. **Os 72 nomes de Deus**: tecnologia para a alma. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

BERNDT, C. **Resiliência**: o segredo da força psíquica. Petrópolis: Vozes, 2018.

BIRMAN, J. O mal-estar na modernidade e a psicanálise: a psicanálise à prova do social. **Physis**: revista de saúde coletiva, Rio de Janeiro, v. 15, edição especial, p. 203-224, 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/j/physis/a/xT9qrHHJhWBLLwJxbRmwchP/?lang=pt&format=pdf. Acesso em: 05 out. 2022.

BODHIDHARMA. **Templo Lohan Online**. São Paulo, 2023. Disponível em: https://templolohan.com/bodhidharma/. Acesso em: 12 dez. 2023.

BOFF, L. Introdução. *In*: ECKHART, M. **A mística de ser e de não ter**. Petrópolis: Vozes, 1983.

BOFF, L. Introdução e comentários. *In*: ECKHART, M. **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 9-48.

BOFF, L. **São Francisco de Assis**: ternura e vigor. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BONOWITZ, B. Thomas Merton: como ele nos desafia hoje? **Associação Thomas Merton Brasil Online**. 2015. Disponível em: http://reflexoes-merton.blogspot.com/p/foi-em-oakham-escolapublica-inglesa.html. Acesso em: 25 jul. 2024.

BOREL, H. **Wu-wei**: a sabedoria do não-agir. São Paulo: Attar, 2020.

BORGHETI, R. **Paulo Freire e a psicanálise humanista**. Curitiba: Appris, 2015.

BRANDON, D. **Ajuda pelo zen budismo**. São Paulo: Pensamento, 1976.

BRAUNE, J. Erich Fromm and Thomas Merton: biophilia, necrophilia, and messianism. **Erich Fromm Document Center**. Berlin, p. 01-07, 2011. Disponível em: file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/Braune_J_2011-1.pdf. Acesso em: 10 set. 2024.

BRAVO, G. M. Burguesia. *In*: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (orgs.). **Dicionário de Política**. Brasília: UnB, 1998. v. 1. p. 119-120.

BRAZIL, L. G. Do "conhece-te a ti mesmo" ao "torna-te o que tu és": Nietzsche contra Sócrates em *Ecce Homo*. **Trágica:** revista de filosofia da imanência, Rio de janeiro, v. 5, n. 2, p. 30-45, 2012. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/26904. Acesso em: 20 jan. 2023.

BRASIL. Ministério do Trabalho e do Emprego. TEM resgata 3.190 trabalhadores de condições análogas à escravidão em 2023. **Gov.br**. Brasília, jan. 2024. Disponível em: https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/noticias-e-conteudo/2024/janeiro/mte-resgata-3-190-trabalhadores-de-condicoes-analogas-a-escravidao-em-2023. Acesso em: 23 out. 2024.

BRATMAN, G. N. *et al*. Nature and mental health: an ecosystem service perspective. **Science Advances**, v. 5, n. 7, p. 1-14, 2019. Available in: https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.aax0903. Access in: 26 abr. 2024.

BRENNER, C. **Noções básicas de psicanálise**: introdução à psicologia psicanalítica. 3. ed. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

BRUTEAU, B. (org.). **Merton and judaism**: recognition, repentance and renewal – holiness in words. Lousville: Fons Vitae, 2003.

BUBER, M. **As histórias do rabi Nakhman**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

BUBER, M. **A lenda do Baal Shem**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BUBER, M. **Eu e Tu**. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2006.

BUBER, M. **Histórias do rabi**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

BUENO, A.; SHOJI. R. **Daoismo: confucionismo: xintoísmo**. Petrópolis: Vozes, 2023. (Religiões mundiais).

CALAZANS, J. C. Cronologia e origens: influências e matriz do *samkhya*. *In*: ANÔNIMO. **Dhammapada**: os ensinamentos de Buda. São Paulo: Mantra, 2021. p. 7-27.

CAMPOS; COPPE; SENRA. Apresentação. *In*: CAMPOS; COPPE; SENRA. **Seminário de linha Religião e Contemporaneidade**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2022.

CARLUCCI, B. O sutra do coração. **Caleidoscópio: literatura e tradução**, Brasília, v. 4, n. 1, p. 107-122, 2020. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/caleidoscopio/article/view/23073. Acesso em: 20 fev. 2024.

CARNEIRO, L., L.; BASTOS, A. V. B. Bem-estar relacionado ao trabalho: análise de conceitos e medidas. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 72, n. 2, p. 121-140, 2020. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672020000200009. Acesso em: 23 abr. 2024.

CARNEIRO, M. S. Aspectos introdutórios. *In*: **Evangelho de Nicodemos (Atos de Pilatos)**. São Paulo: Paulus, 2021. p. 7-20.

CELANO, T. **Vida de São Francisco de Assis**. Petrópolis: Vozes, 2018.

CHADAN, J. **Misticismo e apofaticidade em A nuvem do não-saber de um escritor anônimo do século XIV**. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

CHADAN, J. A nuvem do não-saber, revisitada e aplicada aos dias e problemas atuais. **Contemplação**, Marília, n. 15, p. 221-238, 2017. Disponível em: https://revista.fajopa.com/index.php/contemplacao/article/view/145. Acesso em: 25 jun. 2024.

CHAYAT, S. Prefácio. *In*: WATTS, A. **Zen**: uma breve introdução. Petrópolis: Vozes, 2022b. p. 9-17.

CHEVITARESE, L. O conceito de Vazio na tradição budista: uma perspectiva ontológica? *In:* CHEVITARESE, A.; ARGÔLO, P.; RIBEIRO, R. (org.): **Sociedade e religião na antiguidade oriental.** Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2000. p. 1-16. Disponível em: http://clareira.com.br/wp-content/uploads/2017/08/O-conceito-de-Vazio-na-tradi%C3%A7%C3%A3o-budista.pdf. Acesso em: 10 jun. 2024.

CHIH, C. Y. Breve apresentação. *In:* LIE-TSÉ. **O vazio perfeito**. São Paulo: Mantra, 2020. p. 4-8.

CHUANG TZU. **Escritos Básicos**. São Paulo: Cultrix, 1992.

COEN, M. **A sabedoria da transformação**: reflexões e experiências. 3. ed. São Paulo: Academia, 2019a.

COEN, M. **108 contos e parábolas orientais**. 2. ed. São Paulo: Academia, 2019b.

COEN, M.; CRUZ, N. **Zen para distraídos**: princípios para viver melhor no mundo moderno. São Paulo: Academia, 2018.

COMBLIN, J. Apresentação. *In:* ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. **A nuvem do não saber**. São Paulo: Paulus, 2014. p. 5-8.

COMO SE USA o termo Sensei? E Roshi? **Daisen: comunidade zen budista Online**. Florianopolis, 2009. Disponível em: https://www.daissen.org.br/como-se-usa-o-termo-sensei-e-roshi/. Acesso em: 28 mar. 2024.

COOPER, J. **Taoísmo**: o caminho do místico. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

COOPER, J. **Yin e Yang**: a harmonia taoísta dos opostos. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CORREA, M. C. **Vida, atualidade, encontro**: uma leitura da obra "Eu e Tu", de Martin Buber. 2019. 48f. Monografia (Licenciatura em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: https://bdm.unb.br/handle/10483/32939. Acesso em: 10 nov. 2022.

COTTA, D. A constituição humana e a educação na sociedade da aquisição: contribuições do pensamento de Erich Fromm. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 29, n. 2, p. 167-179, 2019. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/7239. Acesso em: 09 set. 2024.

COTTA, D. **A experiência religiosa católica do Encontro de Casais com Cristo (ECC)**: uma análise sob a perspectiva da psicanálise humanista de Erich Fromm. Curitiba: CRV, 2020a.

COTTA, D. A arte de ensinar: a valorização das potencialidades do educando. *In*: ABREU, J. M.; PADILHA, P. R. (org.). **Aprenda a dizer a sua palavra**: artigos produzidos durante o curso da EaD freiriana do Instituto Paulo Freire. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2020b. p. 48-55. (E-book). Disponível em: https://publicacoes.even3.com.br/book/aprenda-a-dizer-a-sua-palavra-artigos-produzidos-durante-o-curso-da-ead-freiriana-do-instituto-paulo-freire-126805. Acesso em: 25 maio 2023.

COTTA, D. Liberdade transcendente: interfaces entre a educação e a religião na cosmovisão de Paulo Freire. **Caminhos**, Goiânia, v. 19, n. esp., p. 34-54, 2021. Disponível em: http://seer.pucgoias.edu.br/.../caminhos/article/view/9105. Acesso em: 15 ou. 2022.

COTTA, D. Um psicanalista visita A Cabana: ponderações frommianas sobre a noção de experiência mística na obra de William P. Young. **Interações**, Belo Horizonte, v. 18, n. 1, p. 1-26, 2023a. Disponível em: http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/28213. Acesso em: 15 jul. 2023**.**

COTTA, D. Além do princípio do querer: o consumismo como sintoma de uma sociedade enferma. *In*: BUNGENSTAB, G. **Com Bauman contra Bauman**: diálogos iniciais. Goiânia: Ragnatela, 2023b. p. 71-107.

COTTA, D. Aforismos. *In*: COTTA, D. **Perspectivas judaicas**: ensaios sob o prisma de uma cultura milenar. Curitiba: CRV, 2023c. p. 8-9.

COTTA, D.; CAMPOS, F. V. C. A concepção de amor como arte e a sua relação com a fé: contribuições do pensamento de Erich Fromm. **Plura**: revista de estudos da religião, Juiz de Fora, v. 11, n. 2, p. 63-89, 2020. Disponível em: https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1687. Acesso em: 29 jul. 2023.

COTTA, D.; CAMPOS, F. V. C. O cultivo da sabedoria interior: o encontro entre a espiritualidade humanista e a educação nos escritos de Erich Fromm. **Plura**: revista de estudos da religião, Juiz de Fora, v. 13, n. 1, p. 87-116, 2022. Disponível em: https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/2145. Acesso em: 24 jul. 2023.

COUTO, S. P. **Segredos da Cabala**. São Paulo: Universo dos Livros, 2013. *E-Book*.

CROGHAN, R. Mahanambrata Brahmachari and Thomas Merton. **Thomas Merton Center at Bellarmine University.** Lousville, p. 3-10, 2021. Disponível em: https://merton.org/ITMS/Seasonal/43/43-2Croghan.pdf. Acesso em: 19 jul. 2024.

CRUZ, E. R. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. *In*: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 37-50.

CRUZ, S. J. **Noite escura da alma**. Curitiba: VSFortes, 2019. *E-book.*

CRUZ, S. J. **A subida do Monte Carmelo**. [S.l.]: Família Católica, 2020. *E-book.*

CUNHA, A. S. A filosofia e a soteriologia do Samkhya: os purusas. **Ideação: revista de filosofia**, Feira de Santana, v. 1, n. 45, p. 479-486, 2022. Disponível em: https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/7506. Acesso em: 10 fev. 2024.

DESHIMARU, T. **A tigela e o bastão**: 120 contos zen. São Paulo: Pensamento, 1995a.

DESHIMARU, T. **O anel do caminho**: palavras de um mestre zen. São Paulo: Pensamento, 1995b.

ECKHART, M. **A mística de ser e de não ter**. Petrópolis: Vozes, 1983.

ECKHART, M. **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1991.

ECKHART, M. **Sermões alemães**. Bragança Paulista: Editora São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006. v. 1.

ECKHART, M. **Sermões alemães**. Bragança Paulista: Editora São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2008. v. 2.

ECKHART, M. **Conselhos espirituais**. Petrópolis: Vozes, 2016a.

ECKHART, M. **Sobre a nobreza da alma humana e outros textos**. Petrópolis: Vozes, 2016b.

ELIOR, R. As origens do hassidismo. **WebMosaica**: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p. 15-39, 2013. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/webmosaica/article/view/43097. Acesso em: 27 jul. 2023.

ESTEVES, G. M. F. Considerações acerca do Mal e suas representações na literatura e na religião judaica: o legado para o cristianismo primitivo. **Faces da História**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 262-281, 2018. Disponível em: https://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/view/373. Acesso em: 18 jun. 2023.

ETTINGER, S. O movimento hassídico: realidades e ideais. *In*: GUINSBURG, J.; FALBEL, N. **Aspectos do hassidismo**. São Paulo: B'nai B'rith, 1971. p. 9-34.

EVANS, R. I. **Diálogo com Erich Fromm**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

ÊXODO. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

FISCHER, T. **Wu-wei**: a arte de viver o Tao. São Paulo: Árvore da Terra, 1999.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2014.

FOULKES, D. **A psicologia do sono**. São Paulo: Cultrix, 1970.

FRANCO, C. Psicologia e espiritualidade. *In*: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 399-410.

FRANKL, V. **Um sentido para a vida**: psicoterapia e humanismo. Aparecida: Ideias e Letras, 2018.

FREEMAN, T. O que é Chabad? **Chabad Online.** Rio de janeiro, 2018. Disponível em: https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/4066920/jewish/O-Que-Chabad.htm. Acesso em: 27 jun. 2023.

FREEMAN, T. O que é *Tikun Olam*? **Chabad Online.** Rio de janeiro, 2019. Disponível em: https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/3736514/jewish/O-Que-Tikun-Olam.htm. Acesso em: 18 jul. 2023.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 75. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FREUD, S. A interpretação dos sonhos. *In*: FREUD, S. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: (1900). Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 5.

FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução. *In*: FREUD, S. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: (1914). Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 14. p. 89-119.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do eu e outros textos. *In*: FREUD, S. **Obras completas de Sigmund Freud:** (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. v. 15.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização** (1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2011b. (Coleção grandes ideias).

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria [o caso Dora] e outros textos. *In*: FREUD, S. **Obras completas de Sigmund Freud:** (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016. v. 6.

FRIEDMAN, L. **Los rostros de Erich Fromm**: una biografía. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016. *E-book.*

FROMM, E. **A linguagem esquecida**: uma introdução ao entendimento dos sonhos, contos de fadas e mitos. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962.

FROMM, E.; MACCOBY, M. O problema da defesa civil: uma resposta a Herman Kahn. *In*: MERTON, T. (org.). **Ofensiva de paz**. Petrópolis: Vozes, 1965. P. 57-78.

FROMM, E. **Psicanálise e religião**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ibero-Americano, 1966a.

FROMM, E. Introducción. *In*: FROMM, E. *et al*. **Humanismo socialista**. Buenos Aires: Paidós, 1966b. p. 9-15.

FROMM, E. Memories of Dr. D. T. Suzuki. **Erich Fromm Document Center**. Berlin, p. 1-7, 1966c.

FROMM, E. **O dogma de Cristo e outros ensaios sobre a religião, psicologia e cultura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

FROMM, E. **A sobrevivência da humanidade**. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

FROMM, E. **Psicanálise da sociedade contemporânea**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

FROMM, E.; MACCOBY, M. **Caráter social de uma aldeia**: um estudo sociopsicanalítico. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

FROMM, E. **Análise do homem**. 9. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

FROMM, E. **O espírito de liberdade**: uma interpretação radical do velho testamento e de sua tradição. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

FROMM, E. Psicanálise e zen budismo. *In*: SUZUKI, D.T.; FROMM, E.; MARTINO, R. **Zen budismo e psicanálise**. São Paulo: Cultrix, 1976. p. 92-162.

FROMM, E. **O medo à liberdade**. 10. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

FROMM, E. **O coração do homem**: seu gênio para o bem e para o mal. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

FROMM, E. **A revolução da esperança**: por uma tecnologia humanizada. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984a.

FROMM, E. **Da desobediência e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984b.

FROMM, E. **Meu encontro com Marx e Freud**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986a.

FROMM, E. **Do amor à vida**: palestras radiofônicas organizadas por Hans Jürgen Schultz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986b.

FROMM, E. **Anatomia da destrutividade humana**. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987a.

FROMM, E. Reminiscences of Shlomo Baruk Rabinkow. *In*: JUNG, L.; SCHACTER, J. **Sages and saints**: the jewish library. Hoboken: Ktav Publishing House, 1987b. p. 99-105. Disponível em: file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/Jacob_J_Schacter_Reminiscences_of_Shlomo.pdf. Acesso em: 07 abr. 2023.

FROMM, E. **Do ter ao ser**: caminhos e descaminhos do autoconhecimento. São Paulo: Manole, 1992a.

FROMM, E. **A descoberta do inconsciente social**: contribuição ao redirecionamento da psicanálise. São Paulo: Manole, 1992b.

FROMM, E. **La vida auténtica**. Barcelona: Paidós, 2007a.

FROMM, E. **El humanismo como utopia real**: la fe em el hombre. Barcelona: Paidós, 2007b.

FROMM, E. **La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea**. Barcelona: Paidós, 2009.

FROMM, E. **Espíritu y sociedad**. Barcelona: Paidós, 2011.

FROMM, E. **Rever Freud**: por uma outra abordagem em psicanálise. São Paulo: Loyola, 2013.

FROMM, E. **Ter ou ser?** 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

FROMM, E. **A arte de amar**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

FROMM, E. **El arte de escuchar**. Barcelona: Paidós, 2018.

FROMM, E. **The jewish law** (1922). Tübingen: Erich Fromm Stiftung, 2022.

FROMM, E. The psychological roots of war and destruction. *In*: DIETRICH, J.; FUNK, R.; JOHACH, H (org.). **Why war?** On the roots of destructiveness. Tübingen: Erich Fromm Stiftung, 2023. p. 7-30.

FROMM, E.; FUNK, R. **La atracción de la vida**: aforismos y opininones. Barcelona: Paidós, 2023.

FROMM, E.; KHOURY, G. Entrevistas de Erich Fromm a Gérard D. Khoury. *In*: FROMM, E. **Rever Freud**: por uma outra abordagem em psicanálise. São Paulo: Loyola, 2013. p. 149-180.

FUENTES, C. (org.). **Merton and tao**: dialogues with John Wu and the anciente sages. Lousville: Fons Vitae, 2013.

FUKS, B. **Freud e a cultura**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. (Passo-a-passo, 19).

FUKUDA, I. M. K.; ARANTES, E. C.; STEFANELLI, M. C. Comportamento manipulativo e relacionamento terapêutico. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 67-74, 1982. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/reeusp/article/view/135600. Acesso em: 29 out. 2024.

FUNK, R. **Erich Fromm**: the courage to be human. Nova York: Continuum, 1982.

FUNK, R. The jewish roots of Erich Fromm's humanistic thinking. **Erich Fromm Document Center**, Tübingen, 1988. Disponível em: file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/Funk_R_1988f-1.pdf. Acesso em: 09 abr. 2023.

FUNK, R. Humanism in the life and work of Erich Fromm: a commemorative address on the occasion of his 90th birthday. **Erich Fromm Document Center**, Tübingen, 1990. Disponível em: file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/Funk_R_1990p-1.pdf. Acesso em: 08 abr. 2023.

FUNK, R. **Erich Fromm**: el amor a la vida, una biografia ilustrada. Barcelona: Paidós, 1999.

FUNK, R. Introduction. *In*: KHOURY, G. Erich Fromm interviewed by Gérard D. Khoury [I]. **Erich Fromm Document Center**, Tübingen, 2000. p. 1. Disponível em: https://www.fromm-gesellschaft.eu/images/pdf-Dateien/2000f-1979-e.pdf. Acesso em: 05 abr. 2023.

FUNK, R. Introducción. *In*: FROMM, E. **La vida auténtica**. Barcelona: Paidós, 2007. p. 9-16.

FUNK, R. **Erich Fromm**: una escuela de vida. Barcelona: Paidós, 2009.

FUNK, R. Prólogo. *In*: FROMM, E. Espíritu y sociedad. Barcelona: Paidós, 2011a. p. 13-21.

FUNK, R. A filosofia humanista de Fromm como ciência do homem. *In*: GNISS, R. **Mudar a educação a partir do pensamento de Erich Fromm**. Goiânia: Kelps, 2011b. p. 23-31.

FUNK, R. O caráter social: "fazer com prazer o que a sociedade necessita". *In*: GNISS, R. **Mudar a educação a partir do pensamento de Erich Fromm**. Goiânia: Kelps, 2011c. p. 47-76.

FUNK, R. Alienação hoje: sobre uma orientação social do caráter na atualidade. *In*: GNISS, R. **Mudar a educação a partir do pensamento de Erich Fromm**. Goiânia: Kelps, 2011d. p. 77-94.

FUNK, R. Prólogo. *In*: FROMM, E. **El arte de escuchar**. Barcelona: Paidós, 2018. p. 13-18.

FUNK, R. Afterword. *In*: **The jewish law** (1922). Tübingen: Erich Fromm Stiftung, 2022. p. 128-132.

FUNK, R.; LECHHAD, H. **The significance of Erich Fromm for the presente**: Rainer Funk in conversation with Hamid Lechhab. Neuhofen: Zeuys, 2023.

GALVÃO, L. H. Prefácio e comentários. *In*: LAO-TSÉ. **Tao Te-Ching**: o livro do caminho e da virtude. São Paulo: Pensamento, 2023.

GARCIA, J. S. Erich Fromm in Mexico: 1950-1973. **Erich Fromm Document Center**, Tübingen, 1988. Disponível em: file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/Silva_Garcia_J_1989-1.pdf. Acesso em: 04 maio 2024.

GÊNESIS. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

GINSBURGH, Y. Os sete caminhos. **Chabad Online**. Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/2680354/jewish/Os-Sete-Caminhos.htm. Acesso em: 28 jun. 2023.

GLASMAN, J. B. A relação do judaísmo com a natureza. **Morashá Online**. São Paulo, dez. 2001. Disponível em: http://www.morasha.com.br/leis-costumes-e-tradicoes/a-relacao-do-judaismo-com-a-natureza.html. Acesso em: 25 abr. 2023.

GOLEMAN, D. **Inteligência emocional**: a teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente. 2. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

GOMES, C. A. R. *et al*. Diálogos da psicologia com Michel Foucault. **Fractal**: revista de psicologia, Niterói, v. 31, n. 1, p. 20-26, 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/j/fractal/a/MQBLm56KjT38NrJnPFkPcgS/?lang=pt. Acesso em: 23 nov. 2022.

GOMES, G. Os dois conceitos freudianos de *Trieb*. **Psicologia: teoria e pesquisa**, Brasília, v. 17, n. 3, p. 249-255, 2001. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ptp/a/LWhRDG9mCzwZFDncH74Rjth/. Acesso em: 20 out. 2023.

GORODOVITS, D.; FRIDLIN, J. **Os sábios do Talmude**: Ben Zomá. São Paulo: Sêfer, 2018.

GOUVEIA, V. V. *et al*. Altruísmo autoinformado e informado por pares: evidências do altruísmo como traço de personalidade. **Interação em Psicologia,** Curitiba, v. 20, n. 2, p. 183-

192, 2016. Disponível em: file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/aascaduto,+7_32641-1.pdf. Acesso em: 16 nov. 2014.

GOYA, W. O conceito de homem no pensamento ético de Erich Fromm. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 9, n. 3, p. 653-671, 1999.

GOYA, W. Liberdade e psicanálise na filosofia social de Erich Fromm. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 18, n. 9, p. 811-830, 2008. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/726. Acesso em: 25 jan. 2023.

GREEN, A. Hitlahavut. **Jewish Lights Publishing Online**. Woodstock, 2012. Disponível em: http://www.jewishlights.com/mm5/merchant.mvc?Screen=OP&Store_Code=JL&Category_Code=3-13-13. Acesso em: 25 abr. 2023.

GREENBAUM, A. **Jardim das almas**: ensinamentos do rebe Nachman de Breslav sobre o sofrimento. São Paulo: Sêfer, 2010.

GRESCHAT, H-J. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005. (Repensando a religião, 1).

GRINBERG, G. **Os filhotes do Santo Leão**: a Kabbalah e o despertar das sagradas centelhas do Há Ari Há-Kakadosh. São Paulo: Instituto Meron, 2018.

GRÜN, A. Prefácio. *In*: ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. **A nuvem do não saber**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 15-21.

GRÜN, A. **Perdoa a ti mesmo**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GUINSBURG, J. O Baal Shem Tov. *In*: GUINSBURG, J.; FALBEL, N. **Aspectos do hassidismo**. São Paulo: B'nai B'rith, 1971. p. 35-42.

GUZMÁN, M. C.; DERZI, C. A. M. O trauma e seu tratamento: contribuições de Freud e Lacan. **Subjetividades,** [*S. l.*], v. 21, n. 1, p. 1-14, 2021. Disponível em: https://ojs.unifor.br/rmes/article/view/e9254. Acesso em: 14 nov. 2024.

GYATSO, K. **Introdução ao budismo**: uma explicação do estilo de vida budista. 6. ed. São Paulo: Tharpa, 2015.

HALPERN, S. Simchat Torah, the Cain mutiny, and religious responsability. **Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary**, 2020. Disponível em: https://repository.yu.edu/bitstream/handle/20.500.12202/7080/Halpern%20YU%20Torah%20TTG%20Sukkot%205781%20Cain,%20Joseph%20and%20Familial%20Future.pdf?sequence=1. Acesso em: 04 maio 2023.

HANH, T. N. **Sem lama não há lótus**: a arte de transformar o sofrimento. Petrópolis: Vozes, 2016. *E-book*.

HANH, T. N. **Velho caminho, nuvens brancas**: seguindo as pegadas do Buda. São Francisco de Paula: Bodigaya, 2022.

HANH, T. N. **Viver Buda, viver Cristo**. Petrópolis: Vozes, 2023.

HERRIGEL, E. **A arte cavalheiresca do arqueiro zen**. São Paulo: Pensamento, 1983.

HERRIGEL, E. **O caminho zen**. São Paulo: Pensamento, 1993.

HERRIGEL, G. **O zen na arte da cerimônia das flores**. 2. ed. São Paulo: Pensamento, 2013.

HERZOG, R. Do preconceito à intolerância: quando se rouba a humanidade do outro. **Ágora**: estudos em teoria psicanalítica, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 273-279, 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/j/agora/a/yYqK4LFjY9qSvRWFQbZZdtd/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 12 out. 2022.

HERZOG, T. A cena iluminada: a importância da haskalá russa para o nascimento de um teatro yiddish não-folclórico. *In*: ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO: HISTÓRIAS E PARCERIAS, 18., 2018, Niterói. **Anais** [...]. Niterói, 2018, p. 1-9. Disponível em: https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1524840041_ARQUIVO_Acenailuminada.pdf. Acesso em: 18 abr. 2023.

HESSE, H. **Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

HILSENRAD, Z. A. (comp.). **Rabi Israel Ben Eliezer**. Baal Shem Tov: uma breve biografia do nascimento e dos primeiros anos de vida do fundador da Chassidut. São Paulo: Maayanot, 2017.

HOFBAUER, A. Castas, raças e a política colonial na Índia. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 62, p. 181-222, 2020. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/33714. Acesso em: 08 fev. 2024.

HUMPHREYS, C. Introdução. *In*: SUZUKI, D. T. **Viver através do zen**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977a. p. 9-10.

HUMPHREYS, C. **O zen budismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977b.

ISAÍAS. *In*: TANAH: completo hebraico e português. São Paulo: Sêfer, 2018.

ISMAEL, J. C. Prefácio e notas. *In*: HERRIGEL, E. **A arte cavalheiresca do arqueiro zen**. São Paulo: Pensamento, 1983. p. 5-13.

ITO, P. C. P.; GUSSO, R. S. L. Diferenças individuais: temperamento e personalidade; importância da teoria. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 19, n. 1, p. 91-100, 2002. Disponível em: https://www.scielo.br/j/estpsi/a/Jy8mzSg8hccYdhjByHvhhFK/?lang=pt. Acesso em: 05 dez. 2022.

JAY, M. **La imaginación dialéctica**: una historia de la escuela de Frankfurt. Madrid: Taurus Ediciones, 1989.

JÓ. *In*: TANAH: completo hebraico e português. São Paulo: Sêfer, 2018.

JOÃO. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

KAMMER, R. **O zen na arte de conduzir a espada**. São Paulo: Pensamento, 1995.

KAPLAN, A. **Meditação judaica**: um guia prático. São Paulo: Ágora, 2010.

KAPLAN, A. **Bahir**: o livro da iluminação. São Paulo: Polar, 2018.

KATZ, S. T. Linguagem, epistemologia e mística. **Horizonte,** Belo Horizonte, v. 18, n. 57, p. 1334-1390, 2020. Disponível em: http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/25448. Acesso em: 12 jun. 2023.

KEMPIS, T. **Imitação de Cristo**. [S.l]: Patristic Publishing, 2019. *E-book*.

KHARISHNANDA, Y. **O evangelho de Buda**: vida e doutrina de Sidarta Gautama – o inspirador do budismo. São Paulo: Pensamento, 2009.

KHOURY, G. Entrevistas de Erich Fromm a Gérard D. Khoury. *In*: FROMM, E. **Rever Freud**: por uma outra abordagem em psicanálise. São Paulo: Loyola, 2013. p. 149-180.

KRELING, D. Paramitas. **Budismo Hoje Online.** [S. l.], 2022. Disponível em: https://www.budismohoje.org.br/paramitas/. Acesso em: 10 fev. 2024.

KREMNIZER, R. **Centelhas do Tanya**: um guia simplificado do conhecimento, compreensão e aplicação da filosofia Chabad. São Paulo: Centro Judaico Bait, 2016.

KUSHNER, K. **O arqueiro zen e a arte de viver**: uma flecha uma vida. São Paulo: Pensamento, 1988.

LAO-TSÉ. **Tao Te-Ching**: o livro do caminho e da virtude. São Paulo: Pensamento, 2023.

LASTÓRIA, L. C. N. Ethos sem ética: a perspectiva crítica de T. W. Adorno e M. Horkheimer. **Revista educação e sociedade**, Campinas, v. 22, n. 76, p. 63-75, 2001. Disponível em: https://www.scielo.br/j/es/a/r9KJNZpsKmZwxYbGwZKfBmR/?lang=pt. Acesso em: 13 out. 2022.

LEONE, A. A mística judaica refletida na obra de Heschel. **Numen**, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p. 61-80, 2007. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21675. Acesso em: 28 abr. 2023.

LEOPOLDO SILVA, F. Tempo: experiência e pensamento. **Revista USP**, São Paulo, n. 81, p. 6-17, 2009. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13727. Acesso em: 19 nov. 2024.

LIBERO. *In*: GOSBLE: Dicionário Online. Disponível em: https://pt.glosbe.com/la/pt/libero. Acesso em: 30 nov. 2024.

LIE-TSÉ. **O vazio perfeito**. São Paulo: Mantra, 2020.

LIMA VAZ, H. C. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LISBOA, L. C. O não-agir num mundo que só conhece a ação. *In*: BOREL, H. **Wu-wei**: a sabedoria do não-agir. São Paulo: Attar, 2020. p. 15-20.

LUCAS. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

LURIA, I. **Portal das reencarnações**. Tradução de Joseph Saltoun. São Paulo: Meron, 2016.

LUZZATTO, M. C. **O caminho dos justos**. São Paulo: Sêfer, 2002.

MAHATHERA, N. **The heart of buddhist meditation**. Kandy: Buddhist Publication Society, 2005.

MAINYU, E. A. (ed.). **Hitbodedut**: prayer, non-dual, Nachman of Breslov. [S.l]: Aud Publishing, 2011.

MAJESKI, S. **O caminho chassídico para a alegria**. 3. ed. São Paulo: Centro Judaico Bait, 2015.

MARIA FILHO, A. J. A tragédia de Jonestown: uma breve análise das técnicas manipulativas dos discursos de Jim Jones. **UNITAS - Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões,** Vitória, v. 4, n. 1, p. 28-42, 2016. Disponível em: https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/256. Acesso em: 04 nov. 2024

MARTINS, A. A chave para a felicidade, segundo o maior estudo já feito sobre o assunto. **BBC Online**. [S.l.], 2023. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/articles/cxe3pgjzj3no. Acesso em: 15 nov. 2024.

MASSI, M. L. G. **Zeus e a poderosa indiferença**. 2006. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-04092006-152413/publico/mlgmassi.pdf. Acesso em: 17 jul. 2023.

MASUNO, S. **Zen.** A arte de viver com simplicidade: 100 práticas para uma vida feliz. São Paulo: Fontanar, 2019.

MATEUS. *In*: BÍBLIA SAGRADA: tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

MATEUS. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

MELO SILVA, F. Uma análise behaviorista radical dos sonhos. **Psicologia**: reflexão e crítica, [*S. l.*], v. 13, n. 3, p. 435-449, 2000. Disponível em:

https://www.scielo.br/j/prc/a/ch7Y5RFRNnmxGQGHLPf5MSw/abstract/?lang=pt. Acesso em: 17 nov. 2014.

MENESES, C. Thomas Merton, o mentor de almas. **Editora Vozes Online**. Petrópolis, 2022. Disponível em: https://vozes.com.br/blog/thomas-merton-o-mentor-de-almas. Acesso em: 25 jul. 2024.

MENEZES, C. B.; DELL'AGLIO, D. D. Os efeitos da meditação à luz da investigação científica em psicologia: revisão de literatura. **Revista Psicologia, Ciência e Profissão**, [*S. l.*], v. 29, n. 2, p. 276-289, 2009. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=1414-989320090002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 10 nov. 2024.

MERTON, T. **O signo de Jonas**. Rio de Janeiro: Mérito, 1954.

MERTON, T. Introdução. *In*: MERTON, T. (org.). **Ofensiva de Paz**. Petrópolis: Vozes, 1965.

MERTON, T. **O homem novo**. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

MERTON, T. **Reflexões de um espectador culpado**. Petrópolis: Vozes, 1970.

MERTON, T. **Zen e as aves de rapina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

MERTON, T. **O diário da Ásia**. 2. ed. Belo Horizonte: Veja, 1978.

MERTON, T. **Ascensão para a verdade**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

MERTON, T. **Na liberdade da solidão**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MERTON, T. **Amor e vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MERTON, T. **Místicos e mestres zen**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERTON, T. **A experiência interior**: notas sobre a contemplação. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MERTON, T. **O pão no deserto**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

MERTON, T. **A montanha dos sete patamares**. 5. ed. Rio de Janeiro: Petra, 2018. *E-book.*

MERTON, T. **Novas sementes de contemplação**. Petrópolis: Vozes, 2019.

MERTON, T. **Homem algum é uma ilha**. 22. ed. Rio de Janeiro: Petra, 2021.

MERTON, T. **A via de Chuang Tzu**. 13. Ed. Petrópolis: Vozes, 2022a.

MERTON, T. **Direção espiritual e meditação**. Petrópolis: Vozes, 2022b.

MERTON, T. **A vida silenciosa**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2024.

MERTON, T.; SHANNON, W. **The hidden ground of love**: the letters of Thomas Merton on religious experience and social concerns. New York: Farrar, Straus e Giroux Publishing, 1986.

MICHELLAZO, J. C. Prefácio. *In*: TEIXEIRA, F. **Mística zen budista**: no coração do cotidiano. Curitiba: Appris, 2021. p. 9-16.

MINDEL, N. **Rabi Shneur Zalman**: Alter Rebe. São Paulo: Maayanot, 2013.

MOIZÉIS, H. B. C. **Síndrome de Donjuanismo**: conceitos, medidas e correlatos. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/18677/1/Helo%C3%ADsaB%C3%A1rbaraCunhaMoiz%C3%A9is_Dissert.pdf. Acesso em: 17 jul. 2023.

MORAES, L. T. T. S. *et al*. Estupro de vulnerável: e se relativizar fosse a solução? **Revista de Ciências Humanas e Naturais**, Alagoas, v. 3, n. 3, p. 25-36, 2016. Disponível em: https://periodicos.set.edu.br/fitshumanas/article/view/3643. Acesso em: 13 nov. 2022.

MORAIS, Sofia. Psicopatas, qual parte do cérebro que funciona mal? *In*: MORAIS, Sofia. **Blog Centro Cirúrgico Coimbra**. [Coimbra], 4 jul. 2021. Disponível em: https://ccci.pt/psicopatas-qual-a-parte-do-cerebro-que-funciona-mal/. Acesso em: 03 dez. 2024.

MOREIRA, L. C. M. M. Apresentação e notas. *In*: ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. **A nuvem do não saber**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 23-24.

MYOBUN, Maria Paula. O que é koan no zen budismo. **Zendo Brasil Online.** São Paulo, 2024. Disponível em: https://zendobrasil.org.br/o-que-e-koan-no-zen-budismo/. Acesso em: 25 mar. 2024.

NISSA, G. **A vida de Moisés**: tratado de perfeição na virtude. São Paulo: Mensageiros, 2023.

NOUWEN, H. **Oração pela vida**: o compromisso contemplativo de Thomas Merton. Rio de Janeiro: Agir, 1979.

NOUWEN, H. **A volta do filho pródigo**: a história de um retorno para casa. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1998.

NOUWEN, H. **Encounters with Merton**. New York: Crossroad Publishing, 2004.

NYANAPONIKA T. **Pariatti Online**. Onalaska [USA], 2024. Disponível em: https://store.pariyatti.org/nyanaponika-thera. Acesso em: 21 nov. 2024.

O REBE de Lubavitch. **Morashá Online**. São Paulo, dez. 2014. Disponível em: http://www.morasha.com.br/profetas-e-sabios/o-rebe-de-lubavitch.html. Acesso em: 26 jun. 2023.

O VIDENTE de Lublin. **Morashá Online**. São Paulo, dez. 2011. Disponível em: http://www.morasha.com.br/profetas-e-sabios/o-vidente-de-lublin.html. Acesso em: 22 jun. 2023.

OS 3 RAMOS do budismo: theravada, mahayana e vajrayana. **Olhar Budista Online**. [S.l], 2016. Disponível em: https://olharbudista.com/2016/07/04/os-3-veiculos-do-budismo-theravada-mahayana-e-vajrayana/. Acesso em: 17 fev. 2024.

OS PODERES da alma. **Chabad Online**. Rio de Janeiro, out. 2016. Disponível em: https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/666901/jewish/Parte-14-Os-Poderes-da-Alma.htm. Acesso em: 3 jul. 2023.

PALMO, J. T. Generosidade: a primeira das seis perfeições. **Botisatva Online**. [S. l.], 2018. Disponível em: https://bodisatva.com.br/generosidade-primeira-perfeicao/. Acesso em: 20 fev. 2024.

PALOMBA, G. A. **Insania Furens**: casos verídicos de loucura e crime. São Paulo: Saraiva, 2017.

PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

PEREIRA, L. A. Mamon, o deus do homem contemporâneo? **Problemata - Revista Internacional de Filosofia**, João Pessoa, v. 13, n. 3, p. 120-140, 2022. Disponível em: https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/64189. Acesso em: 20 out. 2024.

PEREIRA, S. C. **Thomas Merton**: contemplação no tempo e na história. São Paulo: Paulus, 2014.

PEREIRA, S. P. **Considerações sobre a psicanálise humanista de Erich Fromm**. Santa Maria: ITPH, 2006.

PEREIRA, S. P. **Psicopatologia humanista e existencial**. Santa Maria: ITPH, 2009.

PEREIRA, S. P. **A interpretação dos sonhos**. Santa Maria: ITPH, 2012.

PEREIRA, S. P. **Biofilia do amor**. Santa Maria: ITPH, 2013.

PEREIRA, S. P. **Concepção de natureza humana na psicanálise**. Santa Maria: ITPH, 2015.

PEREIRA, S. P. **Paradigma integral humanista**. Santa Maria: ITPH, 2017a.

PEREIRA, S. P. **Caráter criativo**. Santa Maria: ITPH, 2017b. *E-book*.

PFEFFER, R. Aproximações entre a perspectiva religiosa de Viktor Frankl e as sete leis de Noé. **Plura**: revista de estudos da religião, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 33-47, 2020. Disponível em: https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1689. Acesso em: 20 maio 2023.

PFEFFER, R.; DAHER, G. O hassidismo na visão de Martin Buber. **Arquivo Maaravi**: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 39-46, 2008.

Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/13962. Acesso em: 10 abr. 2023.

PINHEIRO, W. **Matota e Marata**: os cavaleiros da fé. Salvador: [*s. n.*], 2010. *E-book*. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/27476/2/matota_e_marata.pdf. Acesso em: 22 out. 2024.

PONTE, M. N. Q. A mística das trevas de Gregório de Nissa na obra Vida de Moisés. **Pensar**: revista eletrônica da FAJE, [S. l], v. 4, n. 1, p. 5-24, 2013. Disponível em: https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/2218. Acesso em: 27 jun. 2014.

PRIMEIRA epístola de João. *In:* BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

PROVÉRBIOS. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

PSEUDO-DIONÍSIO. **Teologia Mística**. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.

QUADROS, E. M.; ALMEIDA, J. M. As formas da experiência mística: especulativa, mistérica e profética. **Pistis e Praxis**: teologia e pastoral, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 461-475, 2015. Disponível em: https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/2710. Acesso em: 12 jun. 2024.

QUEIROZ, M. I. C.; MATHIAS, U. A. O conceito de força vital na obra de Edith Stein. *In*: MAHFOUD, M. (org.). **Psicologia com alma**: a fenomenologia de Edith Stein. Belo Horizonte: Artesã, 2019. p. 87-113.

RABI MOSHÊ Cordovero. **Morashá Online**. São Paulo, jun. 2006. Disponível em: http://www.morasha.com.br/profetas-e-sabios/rabi-moshe-cordovero.html. Acesso em: 15 jun. 2023.

RAHULA, Walpola. Bhuddismo: Theravada e Mahayana. **Centro Nalanda Online**. Belo Horizonte, 2010. Disponível em: https://nalanda.org.br/incompreensoes/buddhismo-theravada-e-mahayana. Acesso em: 26 nov. 2024.

RASCHIETTI, M. **Mestre Eckhart**: um mestre que falava do ponto de vista da eternidade. São Paulo: Paulus, 2013.

REHFELD, W. **Introdução à mística judaica**. São Paulo: Ícone, 1986.

REUILLARD, P. C. R. A tradução dos Seminários de Jacques Lacan. **Revista Trabalhos em Linguística Aplicada,** Campinas, v. 50, n. 2, p. 393-411, 2011. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8645318. Acesso em: 15 jun. 2023.

REZENDE, O. L. C. **Conteúdo manifesto/conteúdo latente**. Rio de Janeiro: Federação Brasileira de Psicanálise, 2017. Disponível em: https://febrapsi.org/wp-

content/uploads/2017/02/conteudo-manifesto-e-conteudo-latente--ondina-lucia-ceppas-resende.pdf. Acesso em: 25 nov. 2022.

RINCHEN, S. **As seis perfeições**: como atingir o bem-estar supremo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RIVERA, T. "Sentimento oceânico" e controle do fogo: ensaio sobre arte e política. **Ágora: estudos em teoria psicanalítica**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 55-63, 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/agora/a/xzQKrhMfVbgC6C6hpz6dwGH/?lang=pt. Acesso em: 17 ago. 2024.

ROBLES, J. A. Dios y religión en Erich Fromm: elementos para una nueva teologia. **Revista Ecumênica**, Heredia, v. 1, n. 2, p. 9-41, 2004. Disponível em: https://repositorio.una.ac.cr/bitstream/handle/11056/19684/diosreligionerichfromm_arobles.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 22 jul. 2023.

RODRIGUES, C. C. L.; GOMES, A. M. Teorias clássicas da Psicologia da Religião. *In*: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 333-346.

ROSHI KUSHNER. **Zen leader Online.** Madison-Wisconsin, 2024. Disponível em: https://zenleader.global/team/kenneth-kushner/. Acesso em: 19 set. 2024.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SABOYA, M. C. L. O enigma de Kaspar Hauser (1912?-1833): uma abordagem psicossocial. **Revista de psicologia da USP**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 105-116, 2001. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/63375. Acesso em: 27 jan. 2023.

SAINT-EXUPÉRY, A. **O pequeno príncipe**: com aquarelas do autor. São Paulo: Paulinas, 2017.

SALMOS. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

SALMOS. *In*: TANAH: completo hebraico e português. São Paulo: Sêfer, 2018.

SALTOUN, J. Prefácio. *In*: GRINBERG, G. **Os filhotes do Santo Leão**: a Kabbalah e o despertar das sagradas centelhas do Há Ari Há-Kakadosh. São Paulo: Instituto Meron, 2018. p. 7-8.

SANTOS, A. M. Reflexões sobre as implicações do conceito de liberdade em Erich Fromm. **Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 10, n. 110, p. 17-22, 2010. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/10506. Acesso em: 22 dez. 2022.

SAVIETTO, B. B.; CARDOSO, M. R. Idealização e onipotência na juventude contemporânea: a drogadicção como ilustração. **Fractal**: revista de psicologia, Niterói, v. 24, n. 2, p. 353-366, 2012. Disponível em: https://periodicos.uff.br/fractal/article/view/4900. Acesso em: 15 out. 2023.

SCHAAR, J. H. **O mundo de Erich Fromm**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

SCHNEERSON, M. M. **Sobre a essência da Chassidut**. São Paulo: Maayanot, 2000.

SCHNEERSON, M. M. **Fé e ciência**. 2. ed. São Paulo: Beit Chabad, 2014.

SCHOCHET, J. I. **A tradição mística**: considerações sobre a natureza da tradição mística no judaísmo. São Paulo: Maayanot, 2012. (A dimensão mística, 1).

SCHOLEM, G. **As grandes correntes da mística judaica.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

SCHWARTZ, S. Aprendizagem: questão de ritmo? *In*: ABRAHÃO, M. H. (org.). **Professores e alunos**: aprendizagens em comunidades de prática educativa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 207-228.

SELVER, Charlotte: Being more present - becoming more substancial. [*S. l*], 30 out. 2020. 1 vídeo (10 min). Publicado por Sensory Awareness Foundation. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=TREffnq_6cE&t=201s. Acesso em: 13 nov. 2024.

SERPA, F. V. S. Entre Eros e Thanatos: ressabios de morte do ser melancólico em "Psicologia de um vencido", de Augusto dos Anjos. **Letras e ideias**, [S. l], v. 3, n. 2, p. 141-152, 2019. Disponível em: https://periodicos.ufpb.br/index.php/letraseideias/article/view/48875. Acesso em: 15 jan. 2023.

SHAMMAH, R. Prefácio à edição brasileira. *In*: LUZZATTO, M. C. **O caminho dos justos**. São Paulo: Sêfer, 2002. p. 9-14.

SHANNON, W. Preface, introduction and acknowledgments. *In*: MERTON, T.; SHANNON, W. **The hidden ground of love**: the letters of Thomas Merton on religious experience and social concerns. New York: Farrar, Straus e Giroux Publishing, 1986. p. I-XIII.

SHOJI, R. **Xintoísmo**. São Paulo: Lafonte, 2021.

SHUA, A. M. **Contos judaicos com fantasmas e demônios**. São Paulo: Shalom, 1994.

SHULMAN, Y. **Rabi Yehuda Loew**: Maharal. São Paulo: Maayanot, 2014.

SILVA, C. T. F. **A Serpente na narrativa de Gênesis 3**: interpretações e tradições judaicas na antiguidade. 2021. Dissertação (Mestrado em Letras Orientais) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

SILVA, M. R. Eu e Tu como proposta dialógica em Martin Buber. **Prometheus Filosofia**, São Cristóvão, v. 13, n. 35, p. 63-79, 2021. Disponível em: https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/11903. Acesso em: 25 jan. 2023.

SILVA FILHO, R. B.; ARAÚJO, R. M. L. Evasão e abandono escolar na educação básica no Brasil: fatores, causas e possíveis consequências. **Educação por Escrito**, Porto Alegre, v. 8,

n. 1, p. 35-48, 2017. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/porescrito/article/view/24527. Acesso em: 22 out. 2024.

SIQUEIRA, M. M. M.; PADOVAM, V. A. R. Bases teóricas de bem-estar subjetivo, bem-estar psicológico e bem-estar no trabalho. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 24, n. 2, p. 201-209, 2008. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ptp/a/ZkX7Q4gd9mLQXnH7xbMgbpM/abstract/?lang=pt. Acesso em: 25 abr. 2024.

SOARES, T. V. *et al*. Fatores associados ao abandono escolar no ensino médio público de Minas Gerais. **Educação e Pesquisa,** [*S. l.*]**,** v. 41, n. 3, p. 757-772, 2015. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ep/article/view/105654. Acesso em: 22 out. 2024.
SOUZA, R. T. **Crítica da razão idolátrica**: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020.

SOMMERMAN, A. Apresentação. *In*: PLOTINO. **Tratados das Enéadas:** texto integral de 12 tratados. 2. ed. São Paulo: Polar, 2021. *E-Book*. p. 4-8.

SONTAG, S. **A vontade radical**: estilos. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SOUZA, S. Relembre casos de atiradores em escolas no Brasil. **Correio Braziliense**. Brasília, 13 mar. de 2019. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2019/03/13/interna-brasil,742630/relembre-casos-de-atiradores-em-escolas-no-brasil.shtml. Acesso em: 20 dez. 2021.

SPINOZA, B. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

STIFANELLI, S. ***Slow Living is beautiful***: um guia prático para a vida lenta. [*S. l.*: *s. n.*], 2024.

SUNIM, H. **As coisas que você só quando desacelera**: como manter a calma em um mundo frenético. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.

SUSAKI, T. T.; SILVA, M. J. P.; POSSARI, J. F. Identificação das fases do processo de morrer pelos profissionais de Enfermagem. **Acta:** Revista da Escola Paulista de Enfermagem, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 144-149, 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ape/a/JRLDJhyx4c93dyzs7J96LXb/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 24 jul. 2023.

SUZUKI, D. T. **Manual of zen buddhism**. New York: Grove Press, 1960.

SUZUKI, D. T. **Introdução ao zen budismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

SUZUKI, D. T. Conhecimento e inocência. *In*: MERTON, T. **Zen e as aves de rapina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. p. 97-108.

SUZUKI, D. T. **Mística**: cristã e budista. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976a.

SUZUKI, D. T. Conferências sobre zen budismo. *In*: SUZUKI, D. T.; FROMM, E.; MARTINO, R. **Zen budismo e psicanálise**. São Paulo: Cultrix, 1976b. p. 9-91.

SUZUKI, D. T. **Viver através do zen**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

SUZUKI, D. T. **A doutrina zen da não-mente**. São Paulo: Pensamento, 1993.

SUZUKI, D. T. **El zen en la cultura japonesa**. Barcelona: Paidós, 2014.

TAVARES, P. H. M. B. O vocabulário metapsicológico de Sigmund Freud: da língua alemã às suas traduções. **Pandaemonium**, São Paulo, v. 15, n. 20, p. 1-21, 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/j/pg/a/pKTCLwfcJL84PTknR95bpRP/?lang=pt&format=pdf. Acesso em: 25 jan. 2023.

TEIXEIRA, F. A espiritualidade zen budista. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 704-727, 2012. Disponível em: http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n27p704. Acesso em: 05 out. 2023.

TEIXEIRA, F. **Malhas da mística cristã**. Curitiba: Appris, 2019. *E-book.*

TEIXEIRA, F. **Mística zen budista**: no coração do cotidiano. Curitiba: Appris, 2021.

THOMAZ, D. C.; PRADO, G. C. Desacelerando com o *slow living*: uma revisão sistemática. **Plural Design**: revista técnico-científica do Programa de Pós-Graduação em Design da Univille, Joinville, v. 7, n. 1, p. 38-48, 2024. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/381766960_DESACELERANDO_COM_O_SLOW_LIVING_UMA_REVISAO_SISTEMATICA. Acesso em: 06 nov. 2024.

THURSTON, B. B. (org.). **Merton and buddhism**: wisdow, emptiness and everyday mind. Lousville: Fons Vitae, 2007.

TOLOMELLI, F. **A religião na vida e na obra de Erich Fromm**. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

TORRANO, L. M. O mal-estar contemporâneo, sentimento oceânico e humanidade. **Berggasse 19: revista de psicanálise**, Ribeirão Preto, v. 11, n. 1, p. 72-85, 2021. Disponível em: https://berggasse19.emnuvens.com.br/revista/article/view/16. Acesso em: 17 ago. 2024.

TOUGER, E. Chochmá e Biná na parashat. **Chabad Online**. Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/2975035/jewish/Chochm-e-Bin-na-Parash.htm. Acesso em: 28 jun. 2023.

TRIGO, T. R; TENG, C. T.; HALLAK, J. E. C. Síndrome de *burnout* ou estafa profissional e os transtornos psiquiátricos. **Archives of Clinical Psychiatry**: revista de psiquiatria clínica, [*S. l.*], v. 34, n. 5, p. 223-233, 2007. Disponível em: https://archivespsy.com/article-view/?id=822. Acesso em: 25 out. 2024.

TUGWELL, S. Prefácio. *In:* ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. **A nuvem do não saber**. São Paulo: Paulus, 2014. p. 9-24.

UNDERHILL, E. Introduction. *In*: **The cloud of unknowing**. [S. l.: s. n], 1922. p. 5-12. *E-book*.

UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM. **Holocaust encyclopedia**: Adolf Eichmann. Washington (DC): USHMM, 2018. Disponível em: https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/adolf-eichmann. Acesso em: 26 nov. 2022.

USARSKI, F. **O budismo e as outras**: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais. Aparecida: Idéias e Letras, 2009.

USARSKI, F. História da Ciência da Religião. *In*: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 51-62.

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

VON ZUBER, N. A. Introdução. *In*: BUBER, M. **Eu e Tu**. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2006. p. 9-52.

WACH, J. E. A. F. Os ramos da Ciência da Religião. Tradução de Fábio Stern. **Rever**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 233-253, 2018. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/39068. Acesso em: 15 dez. 2014.

WACHSMANN, L. Rabi Shimon Bar Yochai: o pai do misticismo judaico. **Morashá Online**. São Paulo, mar. 2004. Disponível em: http://www.morasha.com.br/profetas-e-sabios/rabi-shimon-bar-yochai-o-pai-do-misticismo-judaico.html. Acesso em: 09 jun. 2023.

WAI, C. K. **Tai Chi Chuan**: estilo yang tradicional. 2. ed. São Paulo: Barany Editora, 2020.

WATTS, A. **A vida contemplativa**. Rio de Janeiro: Record, 1971.

WATTS, A. **O budismo zen**. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1979.

WATTS, A. **O zen e a experiência mística**. São Paulo: Cultrix, 1995a.

WATTS, A. **Tao, o curso do rio**. São Paulo: Pensamento, 1995b.

WATTS, A. **O espírito do zen**: um caminho para a vida, o trabalho e a arte no Extremo Oriente. Porto Alegre: L e PM, 2022a.

WATTS, A. **Zen**: uma breve introdução. Petrópolis: Vozes, 2022b.

WEITMAN, D. Prefácio. *In*: SCHNEERSON, M. M. **Sobre a essência da Chassidut**. São Paulo: Maayanot, 2000. p. 5-12.

WIESEL, E. **O golem**: a história de uma lenda. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Suicide in the world**: global health estimatives.

Genebra: WHO, 2019. Disponível em: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/326948/WHO-MSD-MER-19.3-eng.pdf?ua=1. Acesso em: 11 fev. 2023.

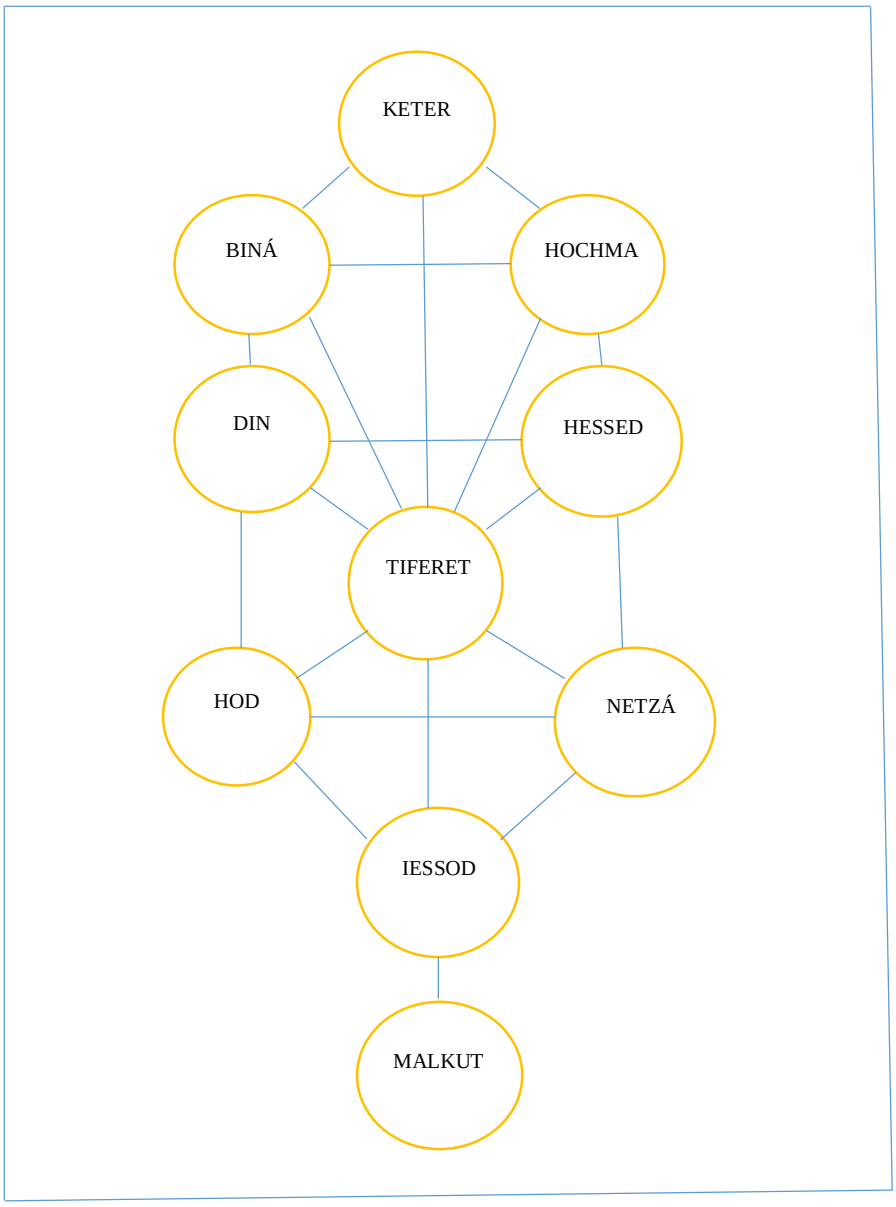
WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Mental Health**. Genebra: WHO, 2022. Disponível em: https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response. Acesso em: 22 abr. 2014.

ZACARIAS. *In*: TANAH: completo hebraico e português. São Paulo: Sêfer, 2018.

ZALMAN DE LIADI, S. **Likutei Amarim Tanya** (1796). Rio de Janeiro: Beith Lubavitch, 2006. v. 1.

ZUKIN, Y. **Tanya em resumo**: o Tanya, do rabino Shneor Zalman de Liadi. [S. l,: s. n], 2016.

ANEXO A – As dez *Sefirot* representadas no Arquétipo da Árvore de Deus



ANEXO B – A postura meditativa Lótus

Fonte: DRÉA, Joseane Taís (2024)

ANEXO C – Representação das Duas Grandes Forças Cósmicas: Yin e Yang

Fonte: DRÉA, Joseane Taís (2024)

Obs.: Esta ilustração segue uma linha artística distinta, substituindo a cor dual preto (yin) e branco (yang) por uma paleta colorida. Assim, o yin (colorido) e yang (branco) assumem a premissa de uma mandala, representando o equilíbrio entre as Duas Grandes Forças do Cosmos e ao mesmo tempo, simboliza a relação harmoniosa entre o ser humano e o Tao.

ANEXO D – Esquema da noção de Querência