

Alain
de **Botton**

Religião para ateus



DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [X Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de disponibilizar conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [X Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: xlivros.com ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade enfim evoluirá a um novo nível.

Alain de Botton

Religião para ateus

TRADUÇÃO
Vitor Paolozzi



Copyright © Alain de Botton, 2011

TÍTULO ORIGINAL
Religion For Atheists

CAPA E PROJETO GRÁFICO
Mariana Newlands

IMAGEM DE CAPA
© Tibor Bognár / CORBIS / Corbis (DC) / Latinstock

PREPARAÇÃO
Luís Henrique Valdetaro

REVISÃO
Elisa Nogueira
Lucas Bandeira

REVISÃO DE EPUB
Camila Dias da Cruz

GERAÇÃO DE EPUB
Simplíssimo

E-ISBN
978-85-8057-127-1

Edição digital: 2012

Todos os direitos desta edição reservados à

Editora Intrínseca Ltda.
Rua Marquês de São Vicente, 99, 3º andar
22451-041 – Gávea
Rio de Janeiro – RJ
Tel./Fax: (21) 3206-7400
www.intrinseca.com.br



Para Bertha von Büren

SUMÁRIO

UM	Sabedoria sem doutrina
DOIS	Comunidade
TRÊS	Gentileza
QUATRO	Educação
CINCO	Ternura
SEIS	Pessimismo
SETE	Perspectiva
OITO	Arte
NOVE	Arquitetura
DEZ	Instituições

capítulo um

Sabedoria sem doutrina



Provavelmente, apenas uma pessoa bem legal: Santa Inês de Montepulciano.

1.

A pergunta mais enfadonha e inútil que se pode fazer sobre qualquer religião é se ela é ou não *verdadeira* — no sentido de ter vindo dos céus ao som de trombetas e de ser governada sobrenaturalmente por profetas e seres celestiais.

Para poupar tempo, e sob o risco de uma dolorosa perda de leitores já no início, vamos afirmar de forma franca que obviamente nenhuma religião é verdadeira num sentido concedida-por-Deus. Este é um livro para pessoas incapazes de acreditar em milagres, espíritos ou histórias de sarça ardente, e que não têm qualquer interesse maior nos feitos de homens e mulheres incomuns, como a santa do século XIII Inês de Montepulciano, que diziam ser capaz de levitar meio metro enquanto rezava e de ressuscitar crianças — e que, no fim da vida (supostamente), ascendeu aos céus do sul da Toscana nas costas de um anjo.

2.

Tentar provar a não existência de Deus pode ser uma atividade divertida para ateus. Críticos pragmáticos da religião encontraram grande satisfação no desnudamento da idiotia de crentes com cruel minúcia, parando somente após sentirem ter revelado seus inimigos como absolutos tolos ou maníacos.

Embora esse exercício tenha suas recompensas, a real questão não é se Deus existe ou não, mas para onde levar a discussão ao se concluir que ele evidentemente não existe. A premissa deste livro é que deve ser possível manter-se como um ateu resoluto e, não obstante, esporadicamente considerar as religiões úteis, interessantes e reconfortantes — e ter uma curiosidade quanto às possibilidades de trazer algumas de suas ideias e práticas para o campo secular.

É possível não sentir atração pela doutrina da Santíssima Trindade cristã e pelo Nobre Caminho Óctuplo budista e, ainda assim, interessar-se

pelas maneiras como as religiões fazem sermões, promovem a moralidade, engendram um espírito de comunidade, utilizam a arte e a arquitetura, inspiram viagens, exercitam as mentes e estimulam a gratidão pela beleza da primavera. Num mundo ameaçado por fundamentalistas religiosos ou seculares, deve ser possível equilibrar uma rejeição da fé e uma reverência seletiva por rituais e conceitos religiosos.

É quando paramos de acreditar que as religiões foram outorgadas do alto ou que são totalmente insanas que as coisas ficam mais interessantes. Podemos então reconhecer que inventamos as religiões para servirem a duas necessidades centrais, que existem até hoje e que a sociedade secular não foi capaz de resolver por meio de nenhuma habilidade especial: primeiro, a necessidade de viver juntos em comunidades e em harmonia apesar dos nossos impulsos egoístas e violentos profundamente enraizados. E, segundo, a necessidade de lidar com aterrorizantes graus de dor, que surgem da nossa vulnerabilidade ao fracasso profissional, a relacionamentos problemáticos, à morte de entes queridos e a nossa decadência e morte. Deus pode estar morto, mas as questões urgentes que nos impulsionaram a inventá-lo ainda nos sensibilizam e exigem resoluções que não desaparecem quando somos instados a perceber algumas imprecisões científicas na narrativa sobre o milagre da multiplicação dos pães e dos peixes.

O erro do moderno ateísmo tem sido negligenciar a quantidade de aspectos que permanecem relevantes após o descarte dos princípios centrais das fés. Assim que paramos de sentir que devemos nos prostrar diante delas ou denegri-las, estamos livres para descobrir as religiões como repositórios de uma miríade de conceitos engenhosos, com os quais podemos tentar mitigar alguns dos males mais persistentes e malcuidados da vida secular.

3.

Eu cresci num lar obstinadamente ateu, como filho de dois judeus seculares que colocavam a crença religiosa num nível similar ao da

existência do Papai Noel. Lembro-me do meu pai levando minha irmã às lágrimas numa tentativa de fazê-la abandonar a noção modestamente sustentada de que um deus recluso poderia viver em alguma parte do universo. Ela tinha 8 anos na época. Se meus pais descobriam que algum membro do seu círculo social nutria sentimentos religiosos clandestinos, eles passavam a destinar-lhe o tipo de piedade normalmente reservada àqueles diagnosticados com uma doença degenerativa e nunca mais seriam persuadidos a considerar aquela pessoa seriamente.

Embora eu fosse bastante influenciado pelas atitudes dos meus pais, nos meus vinte e poucos anos passei por uma crise de falta de fé. Meus sentimentos de dúvida tiveram origem na audição das cantatas de Bach, desenvolveram-se na presença de certas madonas de Bellini e tornaram-se avassaladores com uma introdução à arquitetura zen. Contudo, foi somente muito tempo após meu pai estar morto — e enterrado sob uma lápide com inscrições em hebraico, num cemitério judaico em Willesden, no noroeste de Londres, porque, de maneira intrigante, ele se abstivera de fazer preparativos mais seculares — que comecei a encarar toda a dimensão da minha ambivalência acerca dos princípios doutrinários em mim inculcados na infância.

Eu jamais hesitei na minha certeza de que Deus não existe. Eu simplesmente fui libertado pelo pensamento de que pode haver uma maneira de me relacionar com a religião sem precisar endossar seu conteúdo sobrenatural — uma maneira, para colocar de forma mais abstrata, de pensar em Pais sem perturbar minha respeitosa memória do meu próprio pai. Eu reconheci que minha resistência persistente às teorias sobre vida após a morte ou sobre habitantes do céu não podia justificar o abandono de música, edificações, orações, rituais, festividades, santuários, peregrinações, refeições comunais e manuscritos ilustrados das fés.

A sociedade secular tem sido injustamente empobrecida pela perda de uma série de práticas e de temas com os quais os ateus geralmente acham impossível conviver, por parecerem associados demais com, para empregar a frase útil de Nietzsche, “os maus odores da religião”. Desenvolvemos um medo em relação à palavra *moralidade*. Nós nos irritamos com a

perspectiva de ouvir um sermão. Fugimos da ideia de que a arte deveria inspirar felicidade ou ter uma missão ética. Não fazemos peregrinações. Não podemos construir templos. Não temos mecanismos para expressar gratidão. A noção de ler um livro de autoajuda tornou-se absurda para o erudito. Resistimos a exercícios mentais. Estranhos raramente cantam juntos. Somos presenteados com a escolha desagradável entre abraçar conceitos peculiares sobre deidades imateriais ou abrir mão totalmente de um conjunto de rituais reconfortantes, sutis ou apenas encantadores para os quais temos dificuldades de encontrar equivalentes na sociedade secular.

Ao desistir disso tudo, permitimos que a religião reivindicasse como seu domínio exclusivo áreas da experiência que deveriam pertencer a toda a humanidade — as quais não deveríamos ter vergonha de restituir ao campo secular. O próprio cristianismo primevo era bastante adepto de se apoderar das boas ideias dos outros, apropriando-se agressivamente incontáveis práticas pagãs que os ateus modernos tendem a evitar na equivocada crença de que são indelevelmente cristãs. A nova fé incorporou as celebrações de inverno, do hemisfério norte, e as repaginou como o Natal. Absorveu o ideal epicurista de viver junto numa comunidade filosófica e o transformou no que hoje conhecemos como monasticismo. E, nas arruinadas cidades do antigo Império Romano, inseriu-se alegremente nos espaços vazios de templos outrora devotados a heróis e temas pagãos.

O desafio colocado diante dos ateus é como reverter o processo de colonização religiosa: como dissociar ideias e rituais das instituições religiosas que os reivindicaram, mas que não os detêm verdadeiramente. Por exemplo, boa parte do que existe de melhor no Natal é totalmente desvinculado da história do nascimento de Cristo. Gira em torno de temas de comunidade, festividade e renovação que antecedem o contexto em que foram colocados ao longo dos séculos pelo cristianismo. Nossas necessidades espirituais estão prontas para ser libertadas do matiz particular dado a elas pelas religiões — ainda que, paradoxalmente, seja o

estudo das religiões que frequentemente tem a chave para sua redescoberta e rearticulação.



As religiões têm o costume de se apoderar de coisas que originalmente não lhes pertenciam, como visto na igreja de San Lorenzo in Miranda, Roma, construída no século XVII sobre as ruínas do templo romano de Antonino e Faustina.

O que se segue é uma tentativa de ler as fés, principalmente o cristianismo e, em menor grau, o judaísmo e o budismo, na esperança de provocar *insights* que possam ser úteis na vida secular, em particular em relação aos desafios da comunidade e do sofrimento mental e corporal. A tese subjacente não é que o secularismo seja errado, mas que com muita frequência secularizamos de maneira inadequada — na medida em que, no processo de nos livrarmos de ideias inviáveis, desnecessariamente abdicamos de algumas das partes mais úteis e atraentes das fés.

4.

A estratégia delineada neste livro irá, naturalmente, irritar partidários de ambos os lados do debate. Os religiosos se ofenderão com uma reflexão aparentemente brusca, seletiva e não sistemática de seus credos. Religiões não são bufês, eles protestarão, em que elementos particulares podem ser escolhidos de forma aleatória. Todavia, a ruína de muitas fés tem sido sua insistência pouco razoável em que os adeptos precisam comer tudo o que está no prato. Por que não deveria ser possível apreciar a representação de modéstia nos afrescos de Giotto e, ao mesmo tempo, ignorar a doutrina da anunciação, ou admirar a ênfase budista na compaixão e evitar deliberadamente suas teorias de vida após a morte? Para alguém desprovido de crença religiosa, retirar algo de um grupo de fés não é muito diferente de um amante da literatura que escolhe um punhado de escritores favoritos em meio ao cânone. Se aqui se mencionam apenas três das 21 maiores religiões, isso não é sinal de favoritismo ou de impaciência, mas apenas uma consequência de este livro enfatizar a comparação da religião em geral com o campo secular, e não no cotejo de uma série de credos.

Ateus do tipo militante também podem se sentir ultrajados, nesse caso por um livro que trata a religião como digna de ser uma incessante pedra de toque para nossos desejos. Eles apontarão o dedo para a furiosa intolerância institucional de muitas religiões e para as provisões igualmente profusas, embora menos ilógicas e autoritárias, de consolo e

discernimento disponíveis na arte e na ciência. Eles podem, ainda, perguntar por que alguém que se declara sem disposição para aceitar tantas facetas da religião — que se sente incapaz de falar em nome de, digamos, concepções imaculadas ou de concordar com as afirmações feitas com reverência nos contos Jataka sobre a identidade do Buda como um coelho reencarnado — ainda deseje se associar a um tema tão comprometido quanto a fé.

A isso, a resposta é que as religiões merecem nossa atenção pela sua absoluta ambição conceitual, por mudarem o mundo de uma maneira que poucas instituições seculares fizeram. Elas conseguiram combinar teorias sobre ética e metafísica com um envolvimento prático em educação, moda, política, viagem, hospedaria, cerimônias de iniciação, edição de livros, arte e arquitetura — uma gama de interesses que eclipsa a extensão de conquistas até mesmo dos maiores e mais influentes movimentos e indivíduos seculares da história. Para aqueles interessados na disseminação e no impacto das ideias, é difícil não ficar fascinado por exemplos dos movimentos de maior sucesso educacional e intelectual que o planeta já testemunhou.

5.

Para concluir, este livro não tenta fazer justiça a religiões particulares; elas contam com seus próprios defensores. Em vez disso, ele tenta examinar aspectos da vida religiosa com conceitos que poderiam proveitosamente ser aplicados aos problemas da sociedade secular. Ele procura eliminar os aspectos mais dogmáticos das religiões a fim de extrair algumas facetas que poderiam se mostrar oportunas e reconfortantes a mentes céticas contemporâneas confrontadas com as crises e as amarguras da existência finita num planeta conturbado. Ele espera resgatar parte do que é maravilhoso, tocante e sábio em tudo o que não mais parece verdadeiro.

capítulo dois

Comunidade



i. Conhecendo estranhos

1.

Uma das perdas que a sociedade moderna sente de forma mais aguda é a do sentimento de comunidade. Tendemos a imaginar que no passado existiu um grau de boa vizinhança que foi substituído por um anonimato implacável, um estado em que as pessoas buscam contato umas com as outras principalmente com fins restritos e individualistas: obter ganhos financeiros, ascensão social ou amor romântico.

Parte da nossa nostalgia gira em torno da relutância em dar, por caridade, àqueles em dificuldades, mas também podemos nos preocupar com sintomas mais triviais de separação social, como, por exemplo, a incapacidade de cumprimentarmos uns aos outros na rua, ou de ajudar vizinhos idosos com as compras. Vivendo em cidades colossais, tendemos a ficar presos em guetos tribais baseados em nível educacional, classe e profissão, e podemos ver o resto da humanidade como inimigo em vez de um coletivo acolhedor ao qual gostaríamos de nos juntar. Pode ser extraordinário e insólito dar início a uma conversa espontânea com um desconhecido em um espaço público. Ao passarmos dos trinta anos, é até um pouco surpreendente fazer um novo amigo.

Na tentativa de compreender o que pode ter erodido nosso senso de comunidade, um importante papel tem sido tradicionalmente dado à privatização da crença religiosa ocorrida na Europa e nos Estados Unidos no século XIX. Historiadores já sugeriram que começamos a negligenciar os vizinhos por volta da mesma época em que deixamos de celebrar nossos deuses de modo comunal. Isso levanta a questão sobre o que as religiões deviam fazer, antes desse período, para fortalecer o espírito de comunidade e, de maneira mais prática, se a sociedade secular algum dia poderia recuperar esse espírito sem depender da superestrutura teológica

com a qual no passado esteve entrelaçada. Seria possível reconquistar um senso de comunidade sem baseá-lo em fundações religiosas?



2.

Se examinarmos de forma mais detalhada as causas da alienação moderna, parte da nossa sensação de solidão está relacionada à força dos números. Os bilhões de pessoas que vivem no planeta tornam a ideia de conversar com um desconhecido mais ameaçadora do que foi em dias menos populosos, pois a sociabilidade parece ter uma relação inversa à densidade da população. Em geral, falamos com prazer com as pessoas quando também temos a opção de evitá-las por completo. Enquanto o beduíno cuja tenda desponta após uma centena de quilômetros de areias desoladas tem a capacidade psicológica de oferecer aos estranhos uma calorosa acolhida, seus contemporâneos urbanos, embora no fundo não menos generosos ou bem-intencionados, não devem — a fim de preservar um mínimo de serenidade interior — transmitir qualquer sinal de que sequer notam os milhões de humanos que estão comendo, dormindo, discutindo, copulando e morrendo a poucos centímetros de distância, por todos os lados.

E há também a questão da maneira como somos apresentados. Os espaços públicos nos quais geralmente encontramos outras pessoas — os trens que levam ao trabalho, as calçadas lotadas, os saguões dos aeroportos — conspiram para projetar uma representação desfavorável de nossas identidades, o que enfraquece a capacidade de nos apegarmos à ideia de que cada pessoa é necessariamente o centro de uma individualidade complexa e preciosa. Pode ser difícil continuar esperançoso em relação à natureza humana após uma caminhada pela Oxford Street ou uma conexão no aeroporto O'Hare.

Em parte, costumávamos sentir uma conexão maior com os vizinhos porque eles, com frequência, também eram nossos colegas. O lar não foi sempre um dormitório anônimo em que se chega tarde e de onde se sai cedo. Os vizinhos se conheciam bem não porque eram grandes conversadores, mas porque tinham de colher o feno ou construir o telhado da escola juntos, empreendimentos que natural e sub-repticiamente

ajudavam a estimular conexões. No entanto, o capitalismo tem pouca paciência para a produção local e as microempresas. Pode até mesmo preferir que não tenhamos nenhum contato com os vizinhos, a fim de que eles não nos atrasem no caminho para o escritório ou nos desencorajem quanto a fazer uma compra on-line.

No passado, acabávamos conhecendo outras pessoas porque não tínhamos opção senão requisitar a ajuda delas — e também recebíamos pedidos de auxílio. A caridade era parte fundamental da vida pré-moderna. Era impossível evitar momentos em que precisássemos pedir dinheiro a alguém quase desconhecido ou dar algo a um mendigo errante em um mundo sem assistência médica, seguro-desemprego, programas habitacionais e bancos. A abordagem na rua por parte de uma pessoa doente, frágil, confusa ou desabrigada não fazia com que os passantes imediatamente olhassem para o outro lado e presumissem que uma agência governamental se encarregaria do problema.

De um ponto de vista puramente econômico, somos muito mais generosos que nossos ancestrais jamais foram, entregando até metade de nossa renda para o bem comunal. Mas fazemos isso quase sem perceber, por meio da intervenção anônima do sistema fiscal; e, se nos damos o trabalho de pensar a respeito, é provável que o façamos com ressentimento por nosso dinheiro ser empregado para sustentar burocracias desnecessárias ou para a compra de mísseis. Raras vezes sentimos uma conexão com aqueles integrantes menos afortunados do Estado para quem nossos impostos também garantem lençóis limpos, sopa, abrigo ou uma dose diária de insulina. Nem o receptor nem o doador sentem a necessidade de dizer “por favor” ou “obrigado”. Nossas doações jamais são qualificadas — como na era cristã — como o elemento fundamental de um emaranhado complexo de relações mutuamente interdependentes, com benefícios práticos para o receptor e espirituais para o doador.

Trancados em nossos casulos privados, a mídia passou a ser a principal maneira de imaginar como são as outras pessoas, e, como consequência, esperamos que todos os estranhos sejam assassinos, golpistas ou pedófilos — o que reforça o impulso de confiar apenas nos poucos indivíduos que já

foram selecionados por redes familiares e de classe. Naquelas raras ocasiões em que as circunstâncias (nevascas, tempestades) conseguem romper nossas bolhas herméticas e nos jogam junto a pessoas que não conhecemos, tendemos a nos maravilhar quando os concidadãos demonstram pouco interesse em nos cortar ao meio ou em molestar nossos filhos e que podem até mesmo ser surpreendentemente gentis e se mostrar dispostos a ajudar.



Sonhando encontrar uma pessoa que nos dispensará de qualquer necessidade por mais gente.

Por mais isolados que tenhamos nos tornado, evidentemente não abandonamos toda a esperança de construir relações. Nos solitários cânions da cidade moderna, não existe emoção mais estimada que o amor. Entretanto, não se trata do amor sobre o qual a religião fala, tampouco a expansiva e universal irmandade da humanidade, é uma variedade mais ciumenta, restrita e, no fim, mais mesquinha. É um amor romântico, que nos põe em uma busca maníaca de uma única pessoa com quem esperamos conquistar uma comunhão completa e para toda a vida, uma pessoa em particular que nos dispensará de qualquer necessidade por gente em geral.

Ainda que a sociedade moderna continuamente nos prometa acesso a uma comunidade, trata-se de uma comunidade centrada no culto ao sucesso profissional. Sentimos que estamos batendo à sua porta quando a primeira pergunta que nos indagam em uma festa é “o que você faz?” — e a resposta determinará se seremos bem acolhidos ou se nos abandonarão ao relento. Nessas reuniões competitivas e pseudocomunais, poucos de nossos atributos valem como moeda para comprar a boa vontade de estranhos. O que importa, acima de tudo, é o que está em nossos cartões de visita, e aqueles que optaram por passar a vida cuidando dos filhos, escrevendo poesia ou jardinando ficarão com a certeza de que foram contra a corrente dos costumes dominantes dos poderosos e que merecem ser devidamente marginalizados.

Com esse nível de discriminação, não causa surpresa que muitos de nós decidam se atirar com tudo nas carreiras. Focar na vida profissional em detrimento de quase todo o resto é uma estratégia bastante plausível em um mundo que aceita as conquistas no ambiente de trabalho como a principal moeda para assegurar não apenas os meios financeiros de sobreviver fisicamente, mas a atenção de que necessitamos para ter êxito do ponto de vista psicológico.

As religiões parecem ter um bom conhecimento de nossa solidão. Mesmo que acreditemos muito pouco no que elas nos dizem a respeito da vida após a morte ou das origens sobrenaturais das suas doutrinas, podemos admirar sua compreensão do que nos separa de estranhos e suas tentativas de eliminar um ou dois dos preconceitos que normalmente nos impedem de formar vínculos com outras pessoas.

Uma missa católica não é, com certeza, o hábitat ideal para um ateu. Muito do que se diz é ofensivo à razão ou simplesmente incompreensível. Ela se estende por muito tempo e raras vezes impede que se caia na tentação do sono. Mesmo assim, a cerimônia é repleta de elementos que, de maneira sutil, fortalecem os elos de afeição dos congregantes, e os ateus fariam bem se os estudassem e aprendessem a se apropriar deles para reutilizá-los no domínio secular.



O catolicismo começa a criar uma noção de comunidade por meio de um cenário. Ele delimita um pedaço da terra, ergue paredes ao redor e declara que dentro de seus parâmetros reinarão valores profundamente distintos daqueles dominantes no mundo além, nos escritórios, ginásios e salas de estar da cidade. Todas as construções dão aos seus proprietários oportunidades para recondicionar as expectativas dos visitantes e para estabelecer regras de conduta específicas para eles. A galeria de arte legitima a prática de olhar em silêncio para uma tela, e o clube noturno, de balançar braços e mãos ao som de uma música. E uma igreja, com suas portas de madeira maciça e trezentos anjos de pedra esculpido ao redor do pórtico, dá a rara permissão de nos aproximarmos de um estranho e dizer olá sem o menor perigo de sermos considerados predatórios ou insanos. Temos a promessa de que aqui (nas palavras iniciais de saudação da missa) “Cristo, o amor do Pai e a comunhão do Espírito Santo” pertencem a todos que se reuniram. A Igreja empresta seu enorme prestígio, acumulado ao longo do tempo, seu conhecimento e sua grandeza arquitetônica, ao nosso tímido desejo de nos abriremos para alguém novo.

A composição da congregação parece importante. As pessoas reunidas tendem a não ser uniformemente da mesma idade, raça, profissão, educação ou nível de renda; são uma amostra aleatória de almas unidas apenas por compartilharem o compromisso com certos valores. A missa decompõe os subgrupos econômicos e de status, dentro dos quais em geral operamos, arremessando-nos em um mar mais amplo de humanidade.

Nesta era secular, muitas vezes presumimos que o amor à família e o sentimento de comunidade devem ser sinônimos. Quando os políticos modernos falam sobre o desejo de consertar a sociedade, celebram a família como o símbolo quintessencial da comunidade. Mas o cristianismo é mais sábio e menos sentimental quanto a isso, porque reconhece que uma ligação com a família pode, na verdade, estreitar o círculo das nossas afeições, desviando-nos do desafio maior de

compreender nossa conexão com toda a humanidade e de aprender a amar amigos assim como amamos os parentes.

Tendo em mente fins similarmente comunais, a Igreja nos pede para deixarmos para trás todas as ligações com valores terrenos. São os valores interiores de amor e caridade, em vez dos atributos externos de poder e dinheiro, que agora são venerados. Entre os maiores feitos do cristianismo está a capacidade, sem o uso de qualquer coerção além dos mais suaves argumentos teológicos, de persuadir monarcas e magnatas a se ajoelhar e se curvar diante da estátua de um carpinteiro e a lavar os pés de camponeses, garis e entregadores.

No entanto, a Igreja faz mais que apenas declarar que o sucesso terreno não importa: de várias maneiras, permite-nos imaginar que poderíamos ser felizes sem ele. Antes de mais nada, examinando as razões por que tentamos adquirir status, a Igreja estabelece condições sob as quais podemos voluntariamente abdicar de nossa ligação à classe e a títulos. Ela parece saber que nos empenhamos para ser poderosos sobretudo porque tememos o que nos acontecerá se não ocuparmos um alto nível: corremos o risco de nos tirarem a dignidade, de sermos tratados com condescendência, de não termos amigos e de passarmos a vida em um ambiente rude e desalentador.

A genialidade da missa é neutralizar cada um desses temores. O edifício em que ela acontece quase sempre é suntuoso. Embora tecnicamente seja devotado a celebrar a igualdade do homem, em geral sua beleza supera a de muitos palácios. A companhia também é sedutora. Desenvolvemos desejos de fama e poder quando ser “como todo mundo” parece um destino perturbador, quando a norma é medíocre e deprimente. O status elevado então torna-se um instrumento para nos separarmos de um grupo do qual temos ressentimento e medo. Contudo, quando os congregantes em uma catedral começam a cantar *Gloria in Excelsis*, tendemos a sentir que a multidão não se parece em nada com aquela que encontramos nos shoppings ou nos dilapidados meios de transporte público. Estranhos olham para cima, para o teto abobadado e cheio de estrelas, e cantam em uníssono as palavras:

Vem, Senhor,
vive em teu povo
e o fortalece com tua graça.

E nos deixam pensando que a humanidade talvez não seja uma coisa tão miserável, afinal.



Como resultado, começamos a sentir que poderíamos trabalhar de forma um pouco menos febril, pois vemos que o respeito e a segurança que esperamos ganhar por meio de nossas carreiras já estão disponíveis em uma comunidade calorosa e admirável, que não nos impõe nenhuma exigência terrena para sermos bem-vindos.

Se na missa há tantas referências à pobreza, à tristeza, ao fracasso e à perda é porque a Igreja vê os doentes, os de mente frágil, os desesperados e os idosos como elementos representativos da humanidade e (de maneira ainda mais significativa) de nós mesmos que somos tentados a negar, mas que nos põem, quando podemos reconhecê-los, mais perto da necessidade que temos um do outro.

Em nossos momentos mais arrogantes, o pecado do orgulho — ou *superbia*, na formulação em latim de Agostinho — domina nossas personalidades e nos isola daqueles ao redor. Perdemos o interesse pelos outros quando tudo o que procuramos fazer é afirmar o quanto as coisas estão indo bem para nós, da mesma maneira que a amizade só tem chance de crescer quando ousamos compartilhar aquilo que tememos e lamentamos. O resto é mero exibicionismo. A missa encoraja esse descarte do orgulho. As falhas cuja exposição tanto tememos, as indiscrições pelas quais sabemos que seríamos ridicularizados, os segredos que mantêm superficiais e inertes as conversas com nossos chamados amigos — tudo isso emerge simplesmente como parte da condição humana. Ficamos sem motivo para dissimular ou mentir em um edifício dedicado a celebrar o terror e a fraqueza de um homem que não era em nada como os heróis típicos da Antiguidade, como os ferozes soldados ou os plutocratas do Senado de Roma e, entretanto, tinha valor suficiente para ser coroado como o mais alto dos homens, o rei dos reis.

4.

Se conseguimos ficar acordados para (e durante) as lições da missa, ao seu término ela deve ter sido capaz de nos tirar, ao menos por uma fração, dos

nossos habituais eixos egocêntricos. Também deve ter nos dado ideias para repararmos algumas das fissuras endêmicas do mundo moderno.

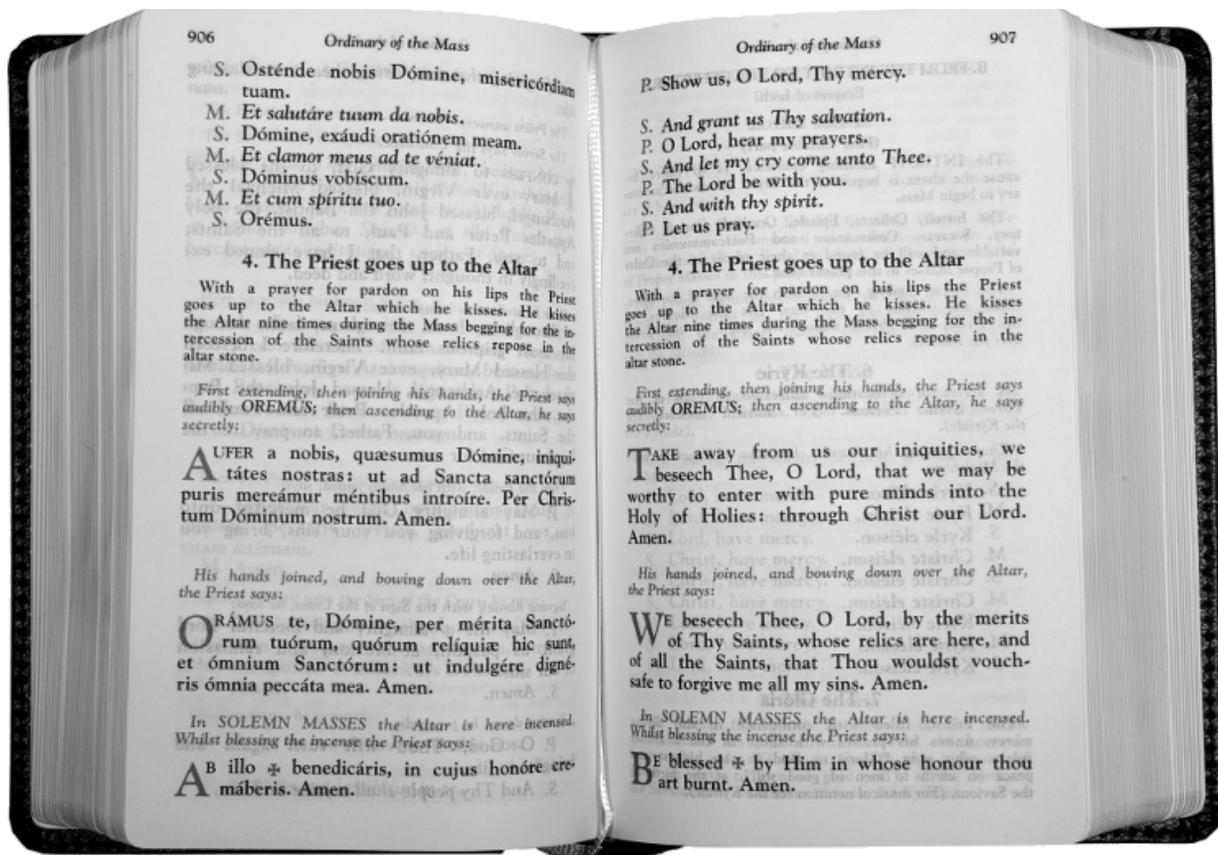


Uma das primeiras dessas ideias está relacionada aos benefícios de levar as pessoas a um local distinto, que deve ser atraente o bastante para evocar entusiasmo no grupo. Ele deveria inspirar os visitantes a suspender seu habitual egoísmo assustado em favor de uma alegre imersão em um espírito coletivo — um cenário improvável na maioria dos centros comunitários modernos, cuja aparência serve, de maneira paradoxal, para confirmar a impropriedade de se juntar a qualquer coisa comunal.

Em segundo lugar, a missa incorpora uma lição acerca da importância de estabelecer regras para dirigir as pessoas em suas interações. A complexidade litúrgica de um missal — o modo impositivo como esse livro de instruções para a celebração de uma missa compele os congregantes a olhar para cima, levantar-se, ajoelhar-se, cantar, orar, beber e comer em determinados momentos — fala a um aspecto essencial da natureza humana, que se beneficia de receber orientação sobre como se comportar com os outros. Para assegurar que laços pessoais profundos e nobres possam ser forjados, uma lista de atividades bem planejada pode ser mais eficaz que deixar um grupo se misturar sem objetivo e por própria conta.

Uma última lição a ser tirada da missa tem conexão íntima com sua história. Antes de ser uma cerimônia, antes de os congregantes se sentarem em assentos diante de um altar atrás do qual um padre ergue uma hóstia e uma taça de vinho, a missa era uma refeição. O que hoje conhecemos como eucaristia teve início como uma ocasião em que as primeiras comunidades cristãs deixavam de lado as obrigações domésticas e o trabalho para se reunir ao redor de uma mesa (em geral repleta de vinho, carneiro e pão ázimo) a fim de comemorar a Última Ceia. Ali, as pessoas conversavam, oravam e renovavam seus compromissos com Cristo e umas com as outras. Da mesma maneira que os judeus com a refeição do sabá, os cristãos compreendiam que, frequentemente, é quando saciamos a fome do corpo que estamos mais prontos para dirigir nossa mente às necessidades dos outros. Em homenagem à mais importante virtude cristã, essas reuniões ficaram conhecidas como ágape (*agape* significa amor, em

grego) e foram realizadas pelas comunidades cristãs no período entre a morte de Jesus e o Concílio de Laodiceia, em 364 d.C. Por causa das reclamações quanto à exuberância excessiva de algumas dessas refeições, a incipiente Igreja tomou a decisão lamentável de banir as ágapes e sugerir que os fiéis deveriam, em vez disso, comer em casa com suas famílias — e apenas depois se reunir para o banquete espiritual que hoje conhecemos como eucaristia.



Uma construção artificial pode, não obstante, abrir a porta para sentimentos sinceros: regras sobre como conduzir uma missa, instruções em latim e inglês de um missal, 1962.

5.

Parece relevante falar sobre refeições porque nossa falta contemporânea de uma noção de comunidade apropriada se reflete de forma importante no modo como comemos. No mundo moderno, naturalmente, não faltam lugares em que possamos realizar uma boa refeição com companhia — as cidades costumam se orgulhar do grande número e da qualidade de seus restaurantes —, mas o que é significativo é a ausência quase universal de estabelecimentos que nos ajudem a transformar estranhos em amigos.

Ao mesmo tempo em que parecem exaltar a noção de sociabilidade, os restaurantes nos oferecem apenas seu simulacro mais inadequado.



Antes de ser uma cerimônia, a missa era uma refeição.



A comida não era o mais importante: Duccio di Buoninsegna, *A Última Ceia*, 1308-1311.

O número de pessoas que frequentam restaurantes todas as noites sugere que esses locais devem ser refúgios contra o anonimato e a frieza, mas, na realidade, não têm mecanismos sistemáticos para apresentar os fregueses uns aos outros, para dispersar suas desconfianças mútuas, para romper os clãs em que as pessoas cronicamente se segregam ou para que abram o coração e compartilhem suas vulnerabilidades com outros cidadãos. O foco está na comida e na decoração, nunca nas oportunidades para ampliar e aprofundar as afeições. Em um restaurante, tanto quanto em uma casa, quando a comida em si — a textura dos escalopes ou a umidade das abobrinhas — torna-se a principal atração, podemos ter certeza de que algo está fora de lugar.

Os clientes tenderão a sair dos restaurantes da mesma maneira como entraram, com a experiência tendo apenas reafirmado as divisões tribais existentes. Como tantas instituições da cidade moderna, os restaurantes são criados para reunir pessoas em um mesmo local, mas não contam com meios para incentivá-las a fazer contatos significativos entre si.

6.

Com os benefícios da missa e as desvantagens das refeições contemporâneas em mente, podemos imaginar um restaurante ideal do futuro, um Restaurante Ágape, fiel aos mais profundos *insights* da eucaristia.

Tal restaurante teria uma porta aberta, uma modesta taxa de entrada e um interior projetado para ser atrativo. A distribuição dos assentos romperia os grupos e as etnias em que normalmente nos segregamos; parentes e casais seriam separados e amigos seriam favorecidos em detrimento de familiares. Todos teriam segurança para se aproximar e dirigir a palavra sem medo de rejeição ou censura. Pelo simples fato de ocuparem o mesmo espaço, os convidados estariam — como em uma

igreja — sinalizando sua adesão a um espírito de comunidade e de amizade.

Sentar-se à mesa com um grupo de estranhos tem o incomparável e insólito benefício de tornar um pouco mais difícil odiá-los impunemente. Preconceito e conflito étnico se alimentam da abstração. Contudo, a proximidade exigida por uma refeição — algo que tem que ver com passar as travessas para os outros, abrir guardanapos ao mesmo tempo e até mesmo pedir o saleiro a um desconhecido — perturba nossa capacidade de nos agarrar à crença de que estranhos que vestem roupas incomuns e falam com sotaques distintos merecem ser atacados ou mandados para casa. De todas as soluções políticas de grande escala que foram propostas para resolver conflitos étnicos, existem poucas maneiras mais eficazes para promover a tolerância entre vizinhos desconfiados que forçá-los a cear juntos.

Muitas religiões têm consciência de que os momentos relacionados à ingestão de comida são propícios à educação moral. É como se a iminente perspectiva de uma refeição seduzisse nossos *selves* normalmente resistentes a demonstrar um pouco da mesma generosidade ao outro que a mesa nos exibiu. Essas religiões também conhecem bastante a respeito de nossas dimensões sensoriais, não intelectuais, para saber que não podemos ser mantidos em uma trilha virtuosa apenas por meio de palavras. Elas sabem que, em uma refeição, terão uma plateia cativa suscetível a aceitar um equilíbrio entre ideias e alimentos — e assim elas transformam refeições em lições éticas disfarçadas. Elas nos detêm pouco antes do primeiro gole de vinho e nos oferecem um pensamento que pode ser engolido com a bebida como se fosse uma pílula. Fazem-nos ouvir uma homilia durante o gratificante intervalo entre dois pratos. E usam tipos específicos de comida e bebida para representar conceitos abstratos, dizendo aos cristãos, por exemplo, que o pão equivale ao corpo sagrado de Cristo, informando aos judeus que o prato de maçãs amassadas e nozes do Pessach foi a argamassa utilizada por seus antepassados escravizados para construir os armazéns do Egito e ensinando aos zen-budistas que suas

xícaras de chá simbolizam a natureza transitória da felicidade em um mundo oscilante.



Um Restaurante Ágape, descendente secular da eucaristia e da tradição de refeição comunal cristã.

Ao tomar seus assentos em um Restaurante Ágape, os clientes encontrariam à sua frente manuais de certa forma reminiscentes da Hagadá judaica ou do missal católico, estabelecendo as regras sobre como se comportar durante a refeição. Ninguém precisaria se virar sozinho para estabelecer uma conversa interessante, da mesma maneira que não se esperaria que os participantes do Pessach ou da eucaristia cristã precisassem, de maneira independente, informar-se sobre os aspectos importantes da história das tribos de Israel ou adquirir uma noção de comunhão com Deus.

O livro de ágape instruiria os comensais a falar entre si por períodos de tempo estabelecidos, sobre tópicos predefinidos. Como as famosas perguntas que a criança mais jovem é instruída, pela Hagadá, a fazer durante a cerimônia do Pessach (“Por que esta noite é diferente de todas as outras?”, “Por que comemos pão ázimo e ervas amargas?” e assim por diante), esses temas de conversa seriam cuidadosamente preparados com um propósito específico: afastar os comensais das expressões habituais de *superbia* (“O que você faz?”, “Em qual escola seus filhos estudam?”) e conduzi-los na direção de uma revelação mais sincera deles próprios (“Do que você se arrepende?”, “Quem você não pode perdoar?”, “Do que tem medo?”). A liturgia iria, como na missa, inspirar caridade no sentido mais profundo, uma capacidade de reagir com complexidade e compaixão à existência de nossos companheiros.

Seriam confidenciais relatos de medo, culpa, cólera, melancolia, amor não correspondido e infidelidade, e isso geraria uma impressão de nossa insanidade coletiva e encantadora fragilidade. As conversas nos libertariam de algumas das nossas fantasias mais distorcidas a respeito da vida dos outros ao revelar o quanto, por trás de bem-defendidas fachadas, a maioria de nós está perdendo um pouco a cabeça — e assim teríamos um motivo para oferecer a mão aos vizinhos igualmente torturados.

Para novos participantes, a princípio, a formalidade da liturgia na refeição pareceria peculiar. No entanto, aos poucos eles apreciariam a dívida que a emoção autêntica tem com as regras de conduta equilibradas.



Tiramos proveito do fato de termos livros que nos dizem como devemos nos comportar durante as refeições. Aqui, uma Hagadá de Barcelona (c. 1350), um manual de instruções para uma refeição do Pessach planejada com precisão, destinada a transmitir uma lição de história judaica ao mesmo tempo em que reaviva um sentido de comunidade.

Afinal de contas, dificilmente é algo natural se ajoelhar com um grupo de pessoas em um chão de pedra, olhar para um altar e entoar em uníssono:

Senhor,
oramos para o teu povo que crê em ti.
Que eles desfrutem a dádiva do teu amor,
o compartilhem com outros,
e o espalhem por todas as partes.
Nós te pedimos em nome de Jesus, o Senhor.
Amém.

Contudo, os fiéis que vão à missa não culpam sua religião por semelhantes comandos estruturados; em vez disso, os acolhem bem por gerar um nível de intensidade espiritual impossível em um contexto mais casual.

Graças ao Restaurante Ágape, nosso medo de estranhos diminuiria. O pobre comeria com o rico, o negro com o branco, o ortodoxo com o secular, o bipolar com o equilibrado, trabalhadores com gerentes, cientistas com artistas. A pressão claustrofóbica para obter todas as nossas satisfações nos relacionamentos existentes diminuiria, assim como o desejo de ganhar status acessando os chamados círculos da elite.

A noção de que poderíamos consertar alguns dos trapos do tecido social moderno por meio de uma iniciativa modesta, como uma refeição comunal, vai parecer ofensiva àqueles com maior confiança no poder das soluções legislativas e políticas para curar os males da sociedade. No entanto, esses restaurantes não seriam uma alternativa aos métodos políticos tradicionais. Seriam um passo anterior dado para humanizarmos um ao outro nas nossas imaginações, para que, então, nos engajássemos de maneira mais natural nas comunidades e, de modo espontâneo, abrissemos mão de alguns dos impulsos na direção do egoísmo, do

racismo, da agressão, do medo e da culpa que se encontram na base de tantas das questões com as quais a política tradicional se ocupa.



Uma refeição do Pessach: há, aqui, mecanismos sociais em ação tão úteis e complexos quanto aqueles de um parlamento ou tribunal.

Cristianismo, judaísmo e budismo deram contribuições significativas à política convencional, mas sua relevância para os problemas da comunidade possivelmente nunca é maior do que quando se afastam do roteiro político moderno e nos lembram de que também existe valor em ficar em um salão com uma centena de conhecidos cantando um hino a uma só voz, ou em cerimoniosamente lavar os pés de um estranho, ou sentar-se à mesa com vizinhos e conversar e comer um cozido de carneiro — os tipos de rituais que, tanto quanto as deliberações dentro de parlamentos e tribunais de justiça, ajudam a manter unidas nossas sociedades frágeis e desordenadas.



Vestidas com o branco tradicional, judeus israelenses caminham por uma rua de Jerusalém, fechada ao trânsito no Dia do Perdão, rumo à sinagoga.

ii. Pedidos de desculpa

1.

O esforço das religiões para inspirar uma noção de comunidade não se detém na apresentação de pessoas. As religiões também foram muito inteligentes na resolução de parte do que acontece de errado dentro de grupos assim que são formados.

O enfoque na cólera é uma abordagem particular do judaísmo: como é fácil senti-la, como é difícil expressá-la e como é assustador e complicado amainá-la nos outros. Podemos ver isso com especial clareza no Dia do Perdão judaico, um dos mais eficazes mecanismos psicológicos já concebidos para a resolução de conflitos sociais.

Caindo no décimo dia do Tishrei, pouco após o início do novo ano judaico, o Dia do Perdão (ou Yom Kippur) é um evento solene e crítico no calendário hebraico. O Levítico instrui que, nessa data, os judeus devem pôr de lado suas costumeiras atividades domésticas e comerciais e fazer uma revisão mental das ações empreendidas no ano anterior, identificando todos aqueles a quem fizeram mal ou trataram de forma injusta. Juntos, na sinagoga, devem repetir em oração:

Nós somos culpados, traímos,
roubamos, caluniamos.
Agimos perversamente, maldosamente,
presunçosamente, fomos violentos,
mentimos.

Eles devem, então, procurar aqueles a quem frustraram, enfureceram, trataram sem consideração ou traíram e oferecer total contrição. É a vontade de Deus e uma rara oportunidade para o perdão geral. “Todos têm

culpa”, diz a oração noturna, então, “que todo o povo de Israel seja perdoado, incluindo todos os estrangeiros que vivem em seu meio.”

Nesse dia sagrado, os judeus são aconselhados a entrar em contato com seus colegas, a conversar com pais e filhos, a enviar cartas a conhecidos, amantes e ex-amigos no exterior e a listar seus momentos relevantes de pecado. Aqueles a quem se desculparam, por sua vez, são instados a reconhecer a sinceridade e o esforço feito pelo ofendedor ao pedir perdão. Em vez de deixar a irritação e a amargura em relação à outra pessoa voltarem a crescer, devem estar prontos a deixar os incidentes passados para trás, conscientes de que sua vida não está livre de culpa.

Deus desfruta de um papel privilegiado nesse ciclo de pedidos de desculpas: ele é o único ser perfeito e, portanto, o único para quem a necessidade de pedir perdão é alheia. Quanto aos demais, a imperfeição faz parte da natureza humana e, por conseguinte, também o deve ser o desejo de contrição. Pedir perdão a outras pessoas, com coragem e honestidade, sinaliza compreensão e respeito pela diferença entre o humano e o divino.



Uma iniciativa de pedir perdão que não partiu de ninguém em particular: cerimônia do Yom Kippur, sinagoga de Budapeste.

O Dia do Perdão tem a imensa vantagem de fazer com que a ideia de pedir desculpa pareça ter vindo de algum outro lugar, uma iniciativa que não vem do perpetrador nem da vítima. É o próprio dia que nos faz sentar aqui e conversar sobre o peculiar incidente de seis meses atrás, quando você mentiu e eu explodi, você me acusou de insinceridade e eu fiz você chorar, um incidente que nenhum de nós pode esquecer por completo, mas que não podemos mencionar, e que vem lentamente corroendo a confiança e o amor que um dia tivemos um pelo outro. É o dia que nos dá a oportunidade, na verdade a responsabilidade, de parar de falar sobre nossos negócios habituais e reabrir um caso que fingimos ter tirado da mente. Não estamos nos satisfazendo, estamos obedecendo às regras.

2.

As prescrições do Dia do Perdão trazem conforto para ambos os lados numa injúria. Como vítimas de um sofrimento, frequentemente não trazemos à tona aquilo que nos aflige, porque muitas feridas parecem absurdas à luz do dia. Nossa razão ficará chocada se encararmos o quanto sofremos com um convite não feito ou uma carta não respondida, o número de horas de tormenta que dedicamos à frase indelicada ou ao aniversário esquecido quando deveríamos há muito tempo ter ficado serenos e impermeáveis a semelhantes espinhos. Nossa vulnerabilidade insulta nossa autoimagem; sofremos e, ao mesmo tempo, ficamos ofendidos por isso acontecer tão facilmente. Nossa reserva também pode ter um aspecto financeiro. Aqueles que nos causaram injúria tendem a ter autoridade sobre nós — eles são os donos do negócio e decidem os contratos —, e é esse desequilíbrio de poder que nos mantêm quietos, mas nem por isso nos poupam da amargura e da fúria reprimida.

De maneira alternativa, quando somos nós que causamos dor ao outro, e mesmo assim deixamos de pedir desculpas, talvez isso ocorra porque agir mal fez com que nos sentíssemos intoleravelmente culpados. Podemos lamentar tanto que nos descobrimos incapazes de pedir desculpas. Fugimos das nossas vítimas e agimos com uma rudeza estranha em

relação a elas, não porque não nos incomodemos com o que fizemos, mas porque o que fizemos nos deixa muito desconfortáveis. Nossas vítimas, em consequência, precisam sofrer não apenas com a dor original, mas com a frieza subsequente que demonstramos por conta de nossas consciências atormentadas.

3.

O Dia do Perdão ajudará a corrigir tudo. Um período em que o erro humano é proclamado como uma verdade geral torna mais fácil a confissão de infrações específicas. É mais suportável admitir nossas tolices quando a mais alta autoridade nos diz que, antes de mais nada, somos dementes de uma maneira infantil porém perdoável.

O Dia do Perdão é tão catártico que parece uma pena existir somente um por ano. Um mundo secular poderia, sem medo de excesso, adotar sua própria versão para marcar o começo de cada trimestre.

iii. Nosso ódio à comunidade

1.

Seria ingenuidade supor que a única razão pela qual deixamos de criar comunidades fortes é porque somos tímidos demais para dizer “oi” aos outros. Parte da nossa alienação social está relacionada às muitas facetas de nossa natureza que não têm o menor interesse em valores comunais, que se entediam ou se revoltam com a fidelidade, o autossacrifício e a empatia, e que, em vez disso, tendem de forma inconsequente para o narcisismo, a inveja, a maldade, a promiscuidade e a agressão deliberada.

As religiões conhecem muito bem essas tendências e reconhecem que, para as comunidades funcionarem, é preciso lidar com elas, purgando-as e exorcizando-as com astúcia, e não simplesmente com repressão. As religiões, portanto, apresentam uma série de rituais, muitos deles à primeira vista estranhamente elaborados, cuja função é descartar de forma

segura o que é cruel, destrutivo ou niilista em nossas naturezas. Esses rituais, naturalmente, não alardeiam suas intenções, pois isso provocaria um grau de desconforto que poderia horrorizar e afugentar os participantes, porém sua longevidade e sua popularidade provam que algo vital é atingido por meio deles.

Os melhores rituais comunais fazem, de modo eficaz, a mediação entre as necessidades do indivíduo e as do grupo. Caso expressos com liberdade, alguns dos nossos impulsos rachariam as sociedades de maneira irreparável. No entanto, se fossem simplesmente reprimidos com igual força, acabariam ameaçando a sanidade dos indivíduos. Por conseguinte, o ritual concilia o *self* e os outros. É uma purgação controlada e muitas vezes comovente em termos estéticos. Demarca um espaço no qual nossas demandas egocêntricas podem ser honradas e, ao mesmo tempo, domadas, a fim de que a harmonia a longo prazo e a sobrevivência do grupo sejam negociadas e asseguradas.

2.

Vemos um pouco disso nos rituais judaicos associados à morte de um parente amado. Nesse caso, o perigo é que a pessoa em luto fique tão dominada pela dor que pare de cumprir suas obrigações para com a comunidade. Assim, o grupo é instruído a permitir ao enlutado ampla oportunidade para expressar a tristeza, mas também exerce uma pressão gentil, e cada vez maior, para garantir que a pessoa por fim volte a cuidar da vida.

Nos sete dias da shivá, que se segue à morte, há permissão para um período de confusão cataclísmica; então há um período de trinta dias, mais controlado (*shloshim*), em que a pessoa fica isenta de muitas das responsabilidades grupais, e depois doze meses inteiros (*shneim asar chodesh*) nos quais a memória do morto é celebrada em uma oração durante os serviços na sinagoga. Mas, ao final do ano, após a inauguração da lápide (*matzevá*), mais orações, outro serviço e uma reunião em casa, as exigências da vida e da comunidade são definitivamente reafirmadas.



Como a tristeza pode ser expressa sem se tornar avassaladora? O impulso pode ser desistir por completo da vida e da comunidade. A inauguração de uma lápide judaica um ano após a morte de um pai.

3.

Funerais à parte, a maioria dos rituais comunais religiosos exibem um júbilo ostensivo. Acontecem em salões com montanhas de comida, dança, trocas de presentes, brindes e uma atmosfera de leveza. Contudo, por baixo da alegria, frequentemente também há uma semente de tristeza nas pessoas centrais no ritual, pois é provável que elas estejam abdicando de uma vantagem especial em prol da comunidade. O ritual, na verdade, é uma forma de compensação, um momento de transformação em que o esvaziamento pode ser digerido e adoçado.

É difícil comparecer à maior parte das festas de casamento sem notar que essas celebrações estão, em algum nível, também marcando uma tristeza, o enterro da liberdade sexual e da curiosidade individual em favor de filhos e estabilidade social, com a compensação da comunidade na forma de presentes e discursos.

A cerimônia judaica Bar Mitzvah é outro ritual manifestamente alegre, que procura aliviar tensões interiores. Embora pareça preocupado em celebrar o momento em que um menino judeu entra na vida adulta, ele é igualmente focado na tentativa de reconciliar os pais com a maturidade em desenvolvimento do jovem. Os pais podem nutrir pesares complexos de que o período de criação que começou com o nascimento do filho esteja chegando ao fim e — em particular no caso do pai — que logo terão de lidar com o próprio declínio e com uma sensação de inveja e ressentimento por serem igualados e substituídos por uma nova geração. No dia da cerimônia, mãe e pai são parabenizados de maneira efusiva pela eloquência e pela realização do filho, ao mesmo tempo em que também são gentilmente incentivados a dar início ao processo de deixá-lo partir.

As religiões são sábias ao não esperar que lidemos sozinhos com todas as nossas emoções. Sabem como pode ser confuso e humilhante admitir desespero, luxúria, inveja ou egomania. Compreendem a dificuldade que temos para encontrar uma maneira de dizer à mãe, sem ajuda, que estamos furiosos com ela, ao filho que o invejamos ou ao futuro cônjuge

que a ideia de casamento assusta tanto quanto alegre. As religiões, desse modo, nos dão dias especiais para que neles os sentimentos perniciosos possam ser processados. Elas nos dão versos para recitar e músicas para cantar enquanto nos transportam através das regiões traiçoeiras das nossas mentes.

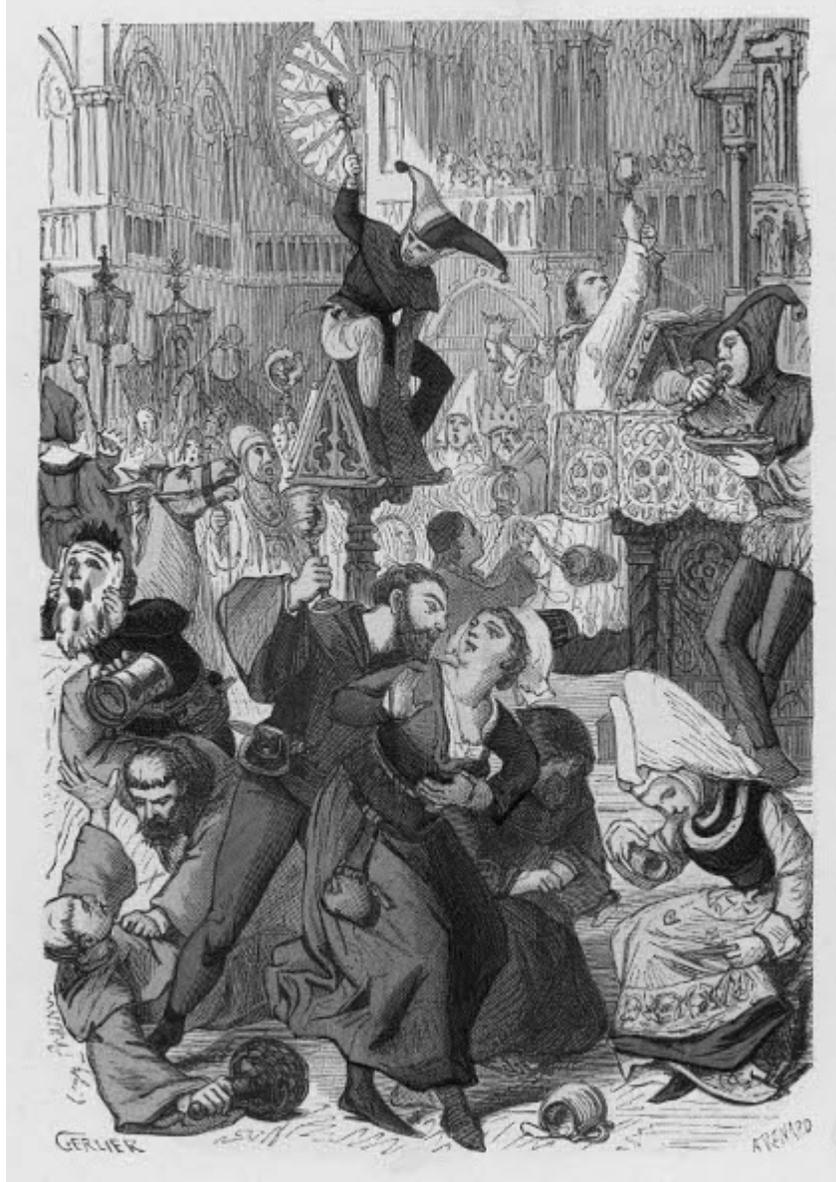


Será que precisaríamos de festividades rituais se não houvesse algo para nos deixar tristes? Uma cerimônia de Bar Mitzvah, estado de Nova York.

Em essência, as religiões entendem que pertencer a uma comunidade é ao mesmo tempo bastante desejável e nada fácil. A esse respeito, são muito mais sofisticadas que os estudiosos seculares de teoria política que escrevem de forma lírica sobre a perda de um senso de comunidade enquanto se recusam a reconhecer os aspectos inerentemente obscuros da vida social. As religiões nos ensinam a ser educados, a honrar uns aos outros e a ser fiéis e sóbrios, mas também sabem que, se não nos permitirem o contrário de vez em quando, quebrarão nosso espírito. Em seus momentos mais sofisticados, as religiões aceitam a dívida que bondade, fé e doçura têm com seus opostos.

4.

O cristianismo medieval certamente compreendia essa dicotomia. Durante a maior parte do ano, pregava solenidade, ordem, moderação, camaradagem, sinceridade, amor a Deus e decoro sexual, e, então, na noite de ano-novo, abria as portas da psique coletiva e dava início ao *festum fatuorum*, a Festa dos Loucos. Durante quatro dias, o mundo ficava de cabeça para baixo: membros do clero jogavam dados em cima do altar, zurravam como burros em vez de dizer “amém”, faziam competições de bebedeira na nave, peidavam como acompanhamento à ave-maria e faziam sermões de galhofa, baseados em paródias do Evangelho (o Evangelho segundo o Traseiro da Galinha, o Evangelho segundo a Unha do Pé de Lucas). Após beber canecas de cerveja, eles seguravam os livros sagrados de ponta-cabeça, faziam orações para vegetais e urinavam de cima das torres dos sinos. “Casavam” burros, amarravam pênis gigantes de lã em suas batinas e tentavam fazer sexo com homens ou mulheres dispostos a tanto.



Para ficarmos sãos, podemos precisar de uma ocasião eventual para um “sermão segundo a Unha do Pé de Lucas”. Uma ilustração, do século XIX, da Festa dos Loucos medieval.

Mas nada disso era considerado apenas uma piada. Era sagrado, uma *parodia sacra* idealizada para garantir que durante todo o resto do ano as coisas permanecessem em ordem. Em 1445, a Faculdade de Teologia de Paris explicou aos bispos da França que a Festa dos Loucos era um evento necessário no calendário cristão, “para que a insensatez, que é nossa segunda natureza, e inerente ao homem, possa se dissipar livremente pelo menos uma vez ao ano. Barris de vinho de tempos em tempos estouram se não os abrimos para entrar um pouco de ar. Todos nós, homens, somos barris reunidos inadequadamente, e é por isso que permitimos a tolice em certos dias: para que, no fim, possamos regressar com maior fervor ao serviço de Deus”.

A moral que devemos tirar é que, se desejamos comunidades que funcionem bem, não podemos ser ingênuos quanto à nossa natureza. Precisamos aceitar a profundidade de nossos sentimentos destrutivos, antissociais. Não deveríamos exilar na periferia as festas e a libertinagem para serem limpas pela polícia e condenadas por comentaristas. Deveríamos dar ao caos um lugar de destaque pelo menos uma vez por ano, designando ocasiões em que podemos ficar brevemente isentos das duas maiores pressões da vida adulta secular: ser racional e fiel. Deveríamos ter permissão para falar bobagens, amarrar pênis de lã em nossos casacos e cair na noite para festejar e copular aleatória e alegremente com estranhos e, então, retornar na manhã seguinte para nossos parceiros, que também teriam saído fazendo coisas semelhantes, ambos cientes de que não era nada pessoal, que foi a Festa dos Loucos que provocou as ações.

5.

Aprendemos com a religião mais que os encantos da comunidade. Aprendemos também que uma boa comunidade aceita o que há em nós que, na verdade, não deseja a comunidade — ou, ao menos, não pode tolerá-la o tempo inteiro em suas formas ordenadas. Se temos nossas festas do amor, também devemos ter nossas festas dos loucos.



Momento anual de liberação no Restaurante Ágape.

capítulo três

Gentileza

i. Libertarismo e paternalismo

1.

Depois que crescemos, raras vezes somos oficialmente incentivados a ser legais uns com os outros. Uma suposição fundamental do pensamento político ocidental moderno é que devemos ser deixados em paz para viver como queremos, sem sermos importunados, sem temor de julgamento moral e sem estarmos sujeitos aos caprichos da autoridade. A liberdade tornou-se nossa virtude política suprema. Não se imagina que seja tarefa do Estado promover a maneira como devemos agir com o outro ou nos mandar a palestras sobre cavalheirismo e polidez. A política moderna, tanto à direita como à esquerda, é dominada por algo que podemos chamar de uma ideologia libertária.

Em *Sobre a liberdade*, de 1859, John Stuart Mill, um dos primeiros e mais articulados defensores dessa abordagem não intervencionista, explicou: “O único propósito pelo qual o poder pode ser exercido de forma legítima sobre qualquer integrante de uma comunidade civilizada, contra a vontade dele, é para impedir danos a outros. Seu próprio bem, físico ou moral, não é justificativa suficiente.”

Por esse raciocínio, o Estado não deveria nutrir aspirações de mexer com o bem-estar interior ou os modos exteriores de seus integrantes. As imperfeições dos cidadãos estão além de comentários ou críticas —pelo medo de transformar o governo naquele tipo de autoridade mais condenado e impalatável aos olhos libertários, o Estado-babá.

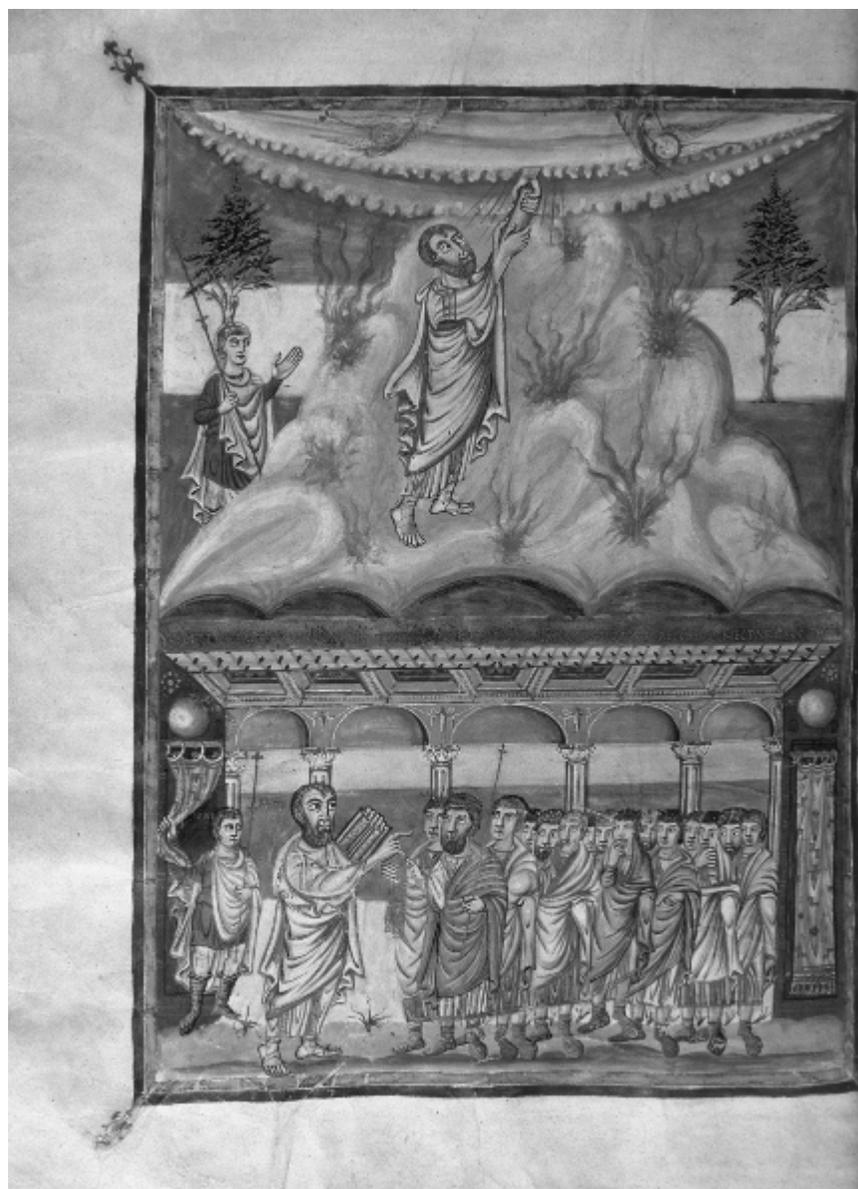
2.

As religiões, por outro lado, sempre tiveram ambições bem mais autoritárias, propondo ideias amplas sobre como os membros de uma

comunidade deveriam se comportar em relação aos outros.

Vejam os judeus, por exemplo. Certas passagens do código legal judaico, a Mixná, têm grandes paralelos na lei moderna. Há estatutos que soam familiares sobre não roubar, romper contratos ou vingar-se desproporcionalmente do inimigo em uma guerra.

Entretanto, diversos outros decretos vão muito além daquilo que uma ideologia política libertária julgaria como dentro de um limite apropriado. O código judaico tem uma obsessão com os detalhes sobre como devemos nos comportar com nossas famílias, com colegas, estranhos e até mesmo com animais. Determina que jamais devemos sentar para comer uma refeição antes de alimentarmos as cabras e os carneiros, que devemos pedir permissão aos pais quando quisermos fazer uma viagem com duração superior a uma noite, que devemos convidar todas as viúvas da comunidade para jantar a cada primavera e que devemos sacudir as oliveiras uma única vez durante a colheita, a fim de deixar frutos para órfãos e pobres. Tais recomendações são seguidas por injunções sobre a assiduidade com que devemos ter relações sexuais, e os homens são lembrados do dever perante Deus de fazer amor com suas mulheres regularmente, segundo um cronograma que alinha a frequência à escala dos compromissos profissionais: “Para homens que têm renda independente de trabalho, todos os dias. Para trabalhadores, duas vezes por semana. Para condutores de burros, uma vez por semana. Para condutores de camelos, uma vez por mês. Para marinheiros, uma vez por semestre.” (Mixná, Ketubot 5:6).



O código legal judaico determina não apenas que roubar é errado, mas que condutores de burros devem fazer sexo com sua mulher uma vez por semana. Moisés recebendo as Tábuas da Lei, ilustração de uma Bíblia francesa, c. 834.

3.

Pensadores libertários concederiam que, sem dúvida, é admirável tentar satisfazer as necessidades sexuais da esposa, ser generoso com relação às azeitonas e manter os pais informados sobre planos de viagem. Entretanto, também condenariam como estranha e simplesmente sinistra qualquer tentativa paternalista de converter essas aspirações em estatuto. Quando dar comida ao cachorro ou quando convidar viúvas para jantar são, segundo uma visão de mundo libertária, questões para a consciência do indivíduo, não para o julgamento da comunidade.

Na sociedade secular, pelo pensamento libertário, uma linha rígida deveria separar a conduta que é sujeita à lei daquela que é sujeita à moral pessoal. Deveria caber a parlamentos, forças policiais, cortes e prisões impedir danos à vida de um cidadão ou à propriedade — variedades mais ambíguas de mau comportamento deveriam, porém, permanecer dentro da exclusiva esfera da consciência. Assim, o roubo de um boi é uma questão a ser investigada por um policial, enquanto a opressão do espírito de alguém ao longo de duas décadas de descaso dentro do próprio quarto, não.

Essa relutância em se envolver em questões privadas está menos enraizada na indiferença que no ceticismo, e mais especificamente na dúvida disseminada de que alguém pudesse jamais estar na posição de saber com exatidão o que é virtude, quanto mais como ela poderia ser instilada nos outros de maneira segura e judiciousa. Conscientes da complexidade inerente às escolhas éticas, os libertários não podem deixar de notar quão poucas questões se encaixam de modo inequívoco em categorias irrefutáveis de certo e errado. O que parece uma verdade óbvia para alguém pode ser visto por outro como um preconceito cultural. Analisando séculos de autoconfiança religiosa, os libertários ficam petrificados pelos perigos da convicção. Uma abominação ao moralismo tosco banuiu da esfera pública a discussão sobre moralidade. O impulso de

questionar o comportamento alheio balança diante da resposta provável: quem é você para me dizer o que fazer?

4.

Contudo, existe uma arena na qual espontaneamente favorecemos a intervenção moralista em detrimento da neutralidade, uma arena que, para muitos de nós, domina a vida prática e eclipsa todas as outras preocupações em termos de valor: a questão da educação dos filhos.

Ser pai é, inevitavelmente, arbitrar com vigor a vida dos filhos na esperança de que um dia eles crescerão para ser não apenas respeitadores da lei mas também *legais* — isto é, que tenham consideração com seus parceiros, que sejam generosos com os órfãos, modestos em relação às suas qualidades e que não tenham inclinação a mergulhar na preguiça ou na autocomiseração. Em sua extensão e intensidade, as reprimendas dos pais rivalizam com aquelas estabelecidas na Mixná judaica.

Defrontados com as mesmas duas perguntas que tanto incomodam os pensadores libertários na esfera política — “Quem é você para me dizer o que fazer?” e “Como você sabe o que é certo?” —, os pais têm pouca dificuldade para chegar a respostas práticas. Mesmo ao frustrar os desejos imediatos dos filhos (amiúde ao som de gritos de romper os tímpanos), tendem a ter certeza de que os orientam a agir de acordo com normas que respeitariam de modo voluntário se já tivessem discernimento e autocontrole plenamente desenvolvidos.

O fato desses pais favorecerem o paternalismo em suas próprias casas não significa que deixaram todas as dúvidas éticas de lado. Eles argumentariam que é perfeitamente razoável ser inseguro quanto a certas questões de relevo — se fetos deveriam poder ser abortados após vinte e quatro semanas, por exemplo —, ao mesmo tempo em que continuam totalmente confiantes a respeito de coisas menores, tais como se é correto dar um tapa na cara do irmão mais novo ou esguichar suco de maçã no teto do quarto.

Para dar forma concreta a seus pronunciamentos, os pais com frequência são levados a adotar tabelas com estrelinhas, complexas regras políticas domésticas (em geral coladas nas portas de geladeiras ou de armários) que estabelecem em detalhes os comportamentos específicos que esperam e que recompensarão.

Notando as consideráveis melhoras comportamentais que essas tabelas costumam produzir (junto com a satisfação paradoxal que as crianças parecem extrair ao ter seus impulsos mais desordenados monitorados e contidos), adultos libertários talvez fiquem tentados a sugerir, com uma risada modesta diante de uma ideia tão absurda, que eles próprios podem se beneficiar de uma tabela de estrelinhas pregada à parede para registrar suas próprias excentricidades.

5.

Se a ideia de uma tabela de estrelinhas para adultos parece bizarra, mas não de todo infundada, é porque temos consciência, nos momentos mais maduros, da escala de nossas imperfeições e da profundidade de nossa infantilidade. Há muitas coisas que gostaríamos de fazer mas que acabamos nunca concretizando, e muitas formas de nos comportar às quais aderimos de coração mas que ignoramos em nosso cotidiano. Entretanto, em um mundo obcecado por liberdade, restam poucas vozes que ainda ousam nos incentivar a agir bem.

As exortações de que precisaríamos, em geral, não são muito complexas: perdoar os outros, conter a raiva, ousar imaginar as coisas a partir de um ponto de vista diferente, colocar em perspectiva os dramas pessoais... Estamos nos agarrando a uma visão de nós mesmos inutilmente sofisticada se pensamos estar sempre acima de observações bem-colocadas, diretas e estruturadas a respeito da gentileza. Há uma sabedoria maior em aceitar que, na maioria das situações, somos simples entidades que precisam da mesma orientação gentil, firme e básica que costuma ser oferecida a crianças e animais domésticos.

Os verdadeiros riscos às nossas chances de crescimento são diferentes daqueles concebidos pelos libertários. A falta de liberdade não é mais, na maioria das sociedades desenvolvidas, o problema. Nossa ruína está na inabilidade para extrair o máximo da liberdade que os antepassados asseguraram para nós, com muita dor, ao longo de três séculos. Estamos fartos de ser deixados à vontade para fazer o que quisermos sem dispor de sabedoria suficiente para explorar nossa liberdade. Em última instância, não se trata mais de estarmos à mercê de autoridades paternalistas, de cujas afirmações nos ressentimos e queremos nos libertar. O perigo corre em outra direção: estamos diante de tentações que, naqueles intervalos em que podemos manter distância suficiente delas, costumamos criticar, mas contra as quais não encontramos nenhum estímulo para resistir, o que nos causa grande decepção e revolta contra nós mesmos. Nossos lados maduros assistem desesperados enquanto nossos aspectos infantis pisoteiam os princípios mais elevados e ignoram o que reverenciamos com fervor. Nosso desejo mais profundo pode ser que alguém apareça e nos salve de nós mesmos.



Até o mais libertário dos pais tende a reconhecer a validade da tabela de estrelinhas para lidar com crianças de quatro anos.

Um ocasional lembrete paternalista sobre o bom comportamento não precisa constituir uma violação à “liberdade”, no sentido em que esse termo deveria ser compreendido. A verdadeira liberdade não significa ser de todo abandonado à própria sorte; deveria ser compatível com ser estimulado e orientado.

Os casamentos contemporâneos são um caso exemplar dos problemas criados pela ausência de uma atmosfera moral. Começamos com a melhor das intenções e um grau máximo de apoio comunal. Todos os olhos estão sobre nós: família, amigos e funcionários do Estado parecem totalmente devotados à nossa mútua felicidade e bom comportamento. Mas logo nos descobrimos sozinhos com os presentes de casamento e nossas naturezas conflitantes e, como somos criaturas fracas, o pacto que firmamos com tanta sinceridade começa a erodir. Os arrebatadores desejos românticos são materiais frágeis para construir uma relação. Ficamos insensíveis e mentirosos um em relação ao outro. Ficamos surpresos com nossa própria indelicadeza. Tornamo-nos desonestos e vingativos.

Podemos tentar persuadir os amigos que nos visitam no final de semana a ficar um pouco mais porque a consideração e o afeto deles nos lembram das altas expectativas que o mundo outrora depositou em nós. No íntimo, porém, sabemos que estamos sofrendo porque não há ninguém ali para nos cutucar a fim de que mudemos nosso jeito e façamos um esforço. As religiões compreendem isso: sabem que a existência de uma plateia ajuda a sustentar a bondade. As fés, desse modo, fornecem uma galeria de testemunhas na origem cerimonial dos nossos casamentos e, a partir daí, delegam um papel vigilante às suas deidades. Por mais sinistra que a ideia de semelhante vigilância pareça a princípio, na realidade pode ser tranquilizador viver como se alguém estivesse o tempo todo observando e esperando o melhor de nós. É gratificante sentir que nossa conduta não é um assunto só nosso; faz com que o importante esforço de agir bem pareça um pouco mais fácil.

Os libertários podem admitir que, em teoria, nos beneficiaríamos da orientação, mas, mesmo assim, acham que seria impossível fornecê-la, pelo simples motivo de que, no fundo, ninguém sabe mais o que é bom e o que é ruim. E não sabemos, conforme se observa em um aforismo sedutor e dramático, porque Deus está morto.

Boa parte do pensamento moral contemporâneo está petrificado pela ideia de que o colapso da crença deve ter danificado de forma irreparável a capacidade de erguermos um convincente arcabouço ético para nós mesmos. Mas esse argumento, embora pareça ateísta em sua natureza, tem uma dívida estranha e desautorizada com uma mentalidade religiosa — porque apenas se nós acreditarmos de fato que em algum nível Deus *existiu* no passado e que as fundações da moralidade são, portanto, em sua essência, sobrenaturais, o reconhecimento da sua atual *não* existência teria algum poder de abalar nossos princípios morais.

Contudo, se supusermos desde o começo que é claro que inventamos Deus, o argumento se desmancha em uma tautologia — pois por que nos incomodaríamos em nos sentir sobrecarregados por dúvidas éticas se soubéssemos que as muitas regras atribuídas a seres sobrenaturais não passavam de uma obra de nossos ancestrais por demais humanos?

Parece óbvio que as origens da ética religiosa jazem na necessidade pragmática das comunidades primevas para controlar as tendências à violência de seus integrantes e estimular hábitos contrários, de harmonia e perdão. Códigos religiosos tiveram início como preceitos admonitórios, que foram então projetados no céu e refletidos de volta à terra sob formas incorpóreas e majestosas. Ordens para ser solidário ou paciente derivaram da consciência de que essas eram as qualidades que poderiam trazer as sociedades de volta da fragmentação e da autodestruição. Essas regras eram tão vitais para nossa sobrevivência que por milhares de anos não ousamos admitir que as tínhamos formulado, a fim de evitar que isso as expusesse ao escrutínio crítico e ao tratamento irreverente. Precisávamos fingir que a moralidade vinha do céu para isolá-la de nossas mentiras e fraquezas.

Mas, se agora podemos assumir a espiritualização das nossas leis éticas, não temos motivo para jogá-las fora. Continuamos precisando de exortações para sermos solidários e justos, ainda que não acreditemos que exista um Deus que deseje que sejamos assim. Não precisamos ser colocados na linha pela ameaça do inferno ou pela promessa do paraíso; precisamos apenas ser lembrados que somos nós mesmos — isto é, as partes mais maduras e razoáveis de nós (raras vezes presentes nas nossas crises e obsessões) — e que desejamos levar a vida que outrora imaginamos que seres sobrenaturais exigiam de nós. Uma evolução adequada da moralidade desde a superstição até a razão deveria significar o reconhecimento de que somos os autores dos nossos mandamentos morais.

7.

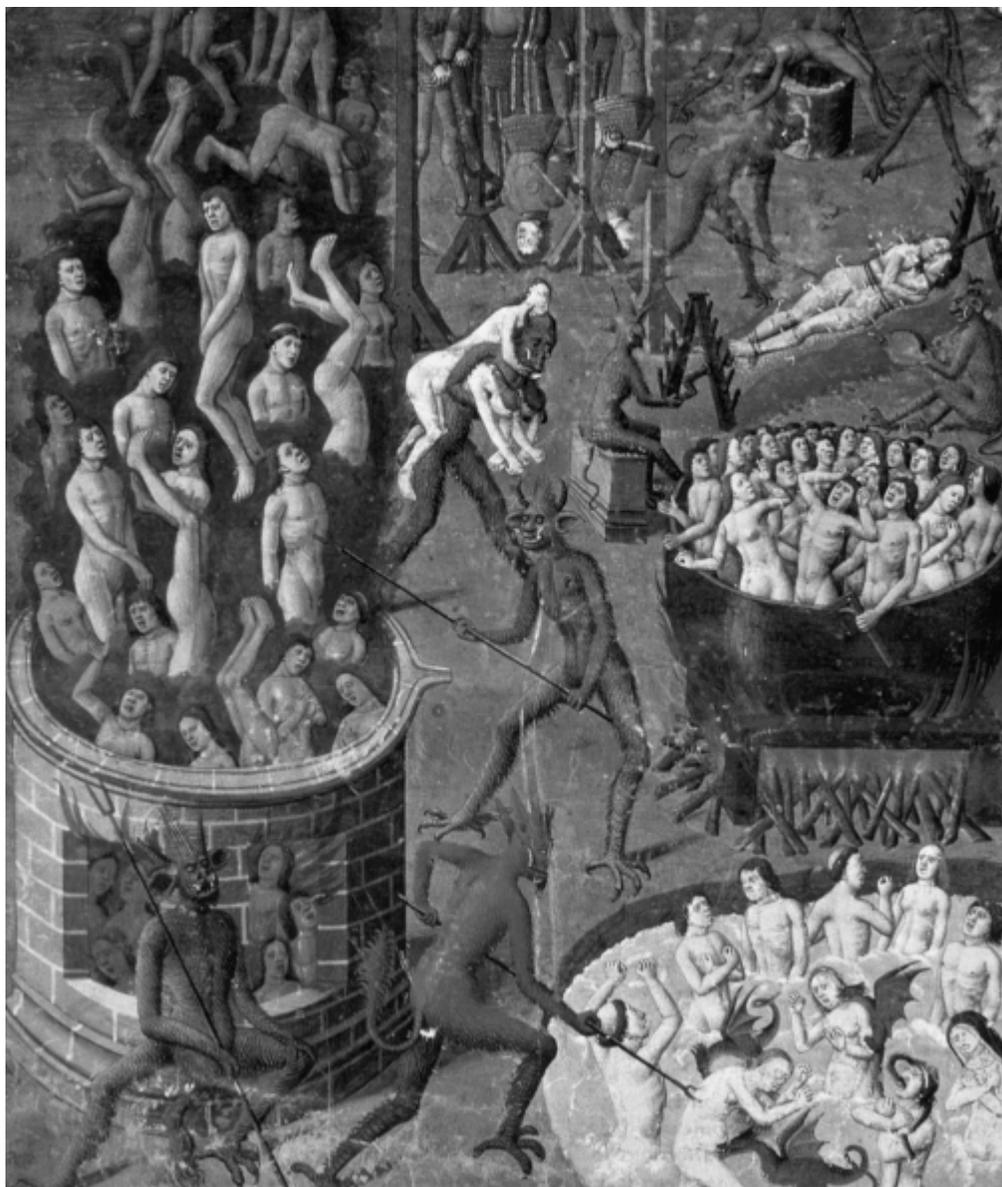
É claro que a prontidão em aceitar orientação depende do tom em que ela é oferecida. Entre as características mais intragáveis da religião está a tendência dos clérigos para falar com as pessoas como se eles, e somente eles, detivessem a posse de maturidade e de autoridade moral. Mesmo assim, o cristianismo nunca soa mais atraente do que quando nega essa dicotomia criança-adulto e reconhece que, no fim, somos todos um tanto infantis, incompletos, inacabados, facilmente tentados e pecadores. Estamos mais dispostos a absorver lições sobre virtudes e vícios quando são oferecidas por personagens que parecem conhecer por completo ambas as categorias. Daí o charme e a utilidade permanente da ideia do pecado original.

A tradição judaico-cristã tem, de maneira intermitente, reconhecido que o que pode impedir que nos corrijamos é um sentimento solitário e culpado de quão extraordinariamente maus somos e quão além da salvação estamos. Essas religiões, portanto, proclamaram com considerável frieza que todos nós, sem exceção, somos criaturas bastante imperfeitas. “Eis que eu nasci em iniquidade, e em pecado me concedeu minha mãe”, treveja o Velho Testamento (Salmo 51), em uma mensagem

ecoada no Novo Testamento: “Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porquanto todos pecaram” (Romanos 5:12).

Entretanto, o reconhecimento dessa escuridão não é o ponto final que o pessimismo contemporâneo com tanta frequência supõe que deva ser. Que somos tentados a enganar, roubar, insultar, ignorar egoisticamente os outros e ser inféis, disso ninguém duvida. A questão não é se experimentamos tentações chocantes, mas se somos capazes de superá-las de vez em quando.

A doutrina do pecado original nos estimula a caminhar em direção ao aprimoramento moral, por meio da compreensão de que os defeitos que desprezamos em nós são características inevitáveis da espécie.



Tivemos de inventar maneiras para nos assustar e obrigar a fazer o que, bem no fundo, já sabíamos ser o correto. *As Tormentas do Inferno*, manuscrito iluminado francês, c. 1454.

Pode mos, assim, admiti-las sinceramente e tentar corrigi-las à luz do dia. A doutrina sabe que a vergonha não é uma emoção útil de carregarmos enquanto trabalhamos para diminuir um pouco tudo aquilo que nos envergonha. Pensadores iluministas acreditavam nos fazer um favor ao declarar que o homem era, original e naturalmente, bom. Porém, os avisos repetidos sobre nossa decência inata podem fazer com que fiquemos paralisados pelo remorso em relação à incapacidade de corresponder a níveis impossíveis de integridade. Confissões de pecaminosidade universal se revelam um ponto de partida melhor para darmos os modestos passos iniciais rumo à virtude.

Uma ênfase no pecado original serve ainda para responder a quaisquer dúvidas a respeito de quem deve ter o direito de distribuir conselhos morais em uma era democrática. À inflamada pergunta “e quem é você para me dizer como viver?”, um crente apenas precisa reagir com a resposta “um colega pecador”. Todos descendemos de um único ancestral, o caído Adão, e somos, portanto, acossados por ansiedades idênticas, tentações à iniquidade, desejos de amor e ocasionais aspirações à pureza.

8.

Jamais descobriremos regras de boa conduta que respondam a todas as questões que possam surgir acerca de como os seres humanos seriam capazes viver bem, juntos e em paz. No entanto, a ausência de um acordo absoluto sobre a boa vida não deve, em si mesma, ser o bastante para nos impedir de investigar e de promover a hipótese de semelhante existência.

A prioridade de instrução moral deve ser geral, ainda que a lista de virtudes e vícios para guiar qualquer um de nós tenha de ser específica, uma vez que todos tendemos à estupidez e ao ódio de maneiras incrivelmente pessoais.

A generalização que podemos nos arriscar a traçar, a partir da abordagem judaico-cristã do bom comportamento, é que seria melhor

concentrarmos a atenção em tipos de má conduta relativamente menos importantes e não dramáticos. O orgulho, uma atitude mental superficialmente discreta, era considerado digno de registro pelo cristianismo, da mesma maneira que o judaísmo não via nada de frívolo em fazer recomendações sobre quantas vezes os casais deveriam ter relações sexuais.

Vejam, em contraste, o atraso e a rudeza com que o Estado moderno entra em nossa vida com suas injunções: intervém quando já é tarde demais, após termos pegado a arma, roubado o dinheiro, mentido às crianças ou jogado o cônjuge pela janela. Não estuda a dívida que grandes crimes têm com abusos sutis. O feito da ética judaico-cristã era abranger mais que apenas os grandes e óbvios vícios da humanidade. Suas recomendações tratavam de uma série de crueldades e maus-tratos indistintos, do tipo que desfiguram a vida cotidiana e formam o cadinho para crimes cataclísmicos. A rudeza e a humilhação emocional podem ser tão corrosivas para uma sociedade funcional quanto o roubo e o assassinato.

Os Dez Mandamentos foram uma primeira tentativa de controlar a agressão do homem contra o próximo. Nos éditos do Talmude e das listas cristãs medievais de virtudes e vícios, testemunhamos um envolvimento com formas de maus-tratos mais modestas, porém igualmente traiçoeiras e inflamáveis. É muito fácil declarar que assassinato e roubo são errados; exige-se um feito maior da imaginação moral para advertir alguém contra as consequências de se fazer uma declaração depreciativa ou de ser sexualmente distante.

ii. Uma atmosfera moral

1.

O cristianismo jamais se preocupou em criar uma atmosfera moral na qual as pessoas pudessem apontar os defeitos umas das outras e reconhecer que seu comportamento poderia ser aprimorado.

E como não via nenhuma diferença particular entre adultos e crianças, nunca se esquivou de oferecer aos seus seguidores uma série de equivalentes às tabelas de estrelinhas para apontar caminhos honráveis. Um dos mais bem-sucedidos desses equivalentes é encontrado em Pádua, sob o abobadado teto de tijolos da capela Scrovegni.

No começo do século XIV, o artista florentino Giotto foi incumbido de decorar as paredes da capela com um conjunto de afrescos: haveria catorze nichos, cada um com uma pintura representando um vício ou uma virtude diferente. No lado direito da igreja, mais perto da nave, Giotto pintou as chamadas virtudes cardeais — Prudência, Fortaleza, Temperança e Justiça —, seguidas pelas virtudes cristãs de Fé, Caridade e Esperança. Diretamente oposta, foi distribuída uma configuração correspondente de vícios: Loucura, Inconstância, Ira, Injustiça, Idolatria, Inveja e Desespero. Para cada um desses títulos abstratos, o pintor usou exemplos vívidos para provocar a admiração do observador e instigar sua culpa. Assim, a Ira é mostrada rasgando as roupas, gritando aos céus em indignada autocomiseração, enquanto, dois nichos adiante, a Idolatria lança olhares desonestos. Os membros da congregação deveriam sentar-se nos bancos e pensar em quais virtudes haviam adotado e a quais vícios haviam sucumbido, enquanto Deus observava acima, na esfera celestial, com estrelas à mão.

A tradição religiosa à qual a tabela de estrelinhas de Giotto pertencia sentia-se confortável fazendo proposições detalhadas sobre como alguém deveria se comportar e distinguindo de seu oposto aquilo que claramente definia como bom. Representações de vícios e virtudes eram onipresentes — nas quartas capas de Bíblias, em livros de orações, nas paredes de igrejas e prédios públicos — e seu propósito era didático: ofereciam uma bússola pela qual os fiéis podiam guiar sua vida em direções honradas.

2.

Em contraste com esse desejo cristão de gerar uma atmosfera moral, os teóricos libertários argumentaram que o espaço público deveria ser

mantido neutro. Não deveria haver lembretes de bondade nas paredes dos prédios ou nas páginas dos livros. Tais mensagens, afinal, constituiriam violações dramáticas da nossa muito valorizada “liberdade”.



Ira



Inconstância



Inveja



Temperança



Fortaleza



Caridade

Giotto di Bondone, *Os Vícios e as Virtudes*, capela Scrovegni, Pádua, c. 1304.

Porém, já vimos por que essa preocupação não necessariamente honra nossos desejos mais profundos, dada nossa natureza compulsiva e voluntariosa. Podemos agora admitir que, de qualquer forma, nossos espaços públicos não são nem remotamente neutros. São — como revela uma olhada rápida em qualquer avenida — cobertos de mensagens comerciais. Mesmo em sociedades que em teoria se dedicam a nos deixar livres para fazer nossas escolhas, a mente é manipulada o tempo todo em direções que dificilmente reconhecemos de maneira consciente. Às vezes é dito pelas agências publicitárias, em uma tentativa profilática de falsa modéstia, que a propaganda não *funciona* de fato. Somos adultos, sustenta o argumento, portanto não perdemos a capacidade de raciocínio no instante em que colocamos os olhos nas lindas fotografias de um outdoor ou de um catálogo. Assume-se que crianças possam ser menos resolutas e, por isso, talvez precisem de proteção contra certas mensagens veiculadas na televisão antes das oito horas da noite, para que não desenvolvam um desejo maníaco por determinado brinquedo ou refrigerante. Mas os adultos são aparentemente sensatos e controlados o suficiente para não alterar valores ou padrões de consumo apenas por conta de um fluxo incessante de mensagens engenhosamente criadas, que os atinge de todos os lados e meios o tempo inteiro, dia e noite.

Entretanto, essa distinção entre criança e adulto é suspeitamente conveniente aos interesses comerciais. Na verdade, somos todos frágeis nos compromissos e sofremos de uma fraqueza de vontade em relação ao canto da sereia da publicidade, tanto um malcriado menino de três anos, hipnotizado pela visão de um curral de brinquedo com um canil inflável, quanto um homem de quarenta e dois anos cativado pelas possibilidades de um conjunto com churrasqueira, grelhas e espetos.

3.

Ateus tendem a ter pena dos habitantes de sociedades dominadas pela religião por causa da propaganda que eles precisam suportar, mas isso é fazer vista grossa aos igualmente poderosos e contínuos chamados à oração

das sociedades seculares. Um Estado libertário digno desse nome tentaria corrigir o desequilíbrio de mensagens que atingem seus cidadãos, preterindo as meramente comerciais e indo em direção a uma concepção holística de florescimento. Fiéis às ambições dos afrescos de Giotto, essas novas mensagens nos apresentariam de maneira vívida as muitas maneiras nobres de comportamento que hoje tanto admiramos e alegremente ignoramos.



Precisamos de outros lembretes que não apenas as vantagens de salgadinhos saborosos.

Simplesmente não ligaremos por muito tempo para os valores superiores quando tudo o que recebemos para nos convencer de sua validade é um ocasional lembrete em um livro de ensaios, de vendagem modesta e amplamente ignorado, escrito por um suposto filósofo — enquanto, nos domínios da cidade, os talentos superlativos das agências publicitárias do globo praticam sua alquimia fantasmagórica e incendeiam todas as nossas fibras sensoriais em nome de um novo tipo de produto de limpeza ou um salgadinho saboroso.

Se tendemos a pensar com tanta frequência em desinfetantes com fragrância de limão ou batatinhas onduladas, mas dedicamos pouco tempo à tolerância ou à justiça, a culpa não é somente nossa. É porque, em geral, essas duas virtudes cardinais não se encontram em posição de se tornar clientes da agência de publicidade Young & Rubicam.

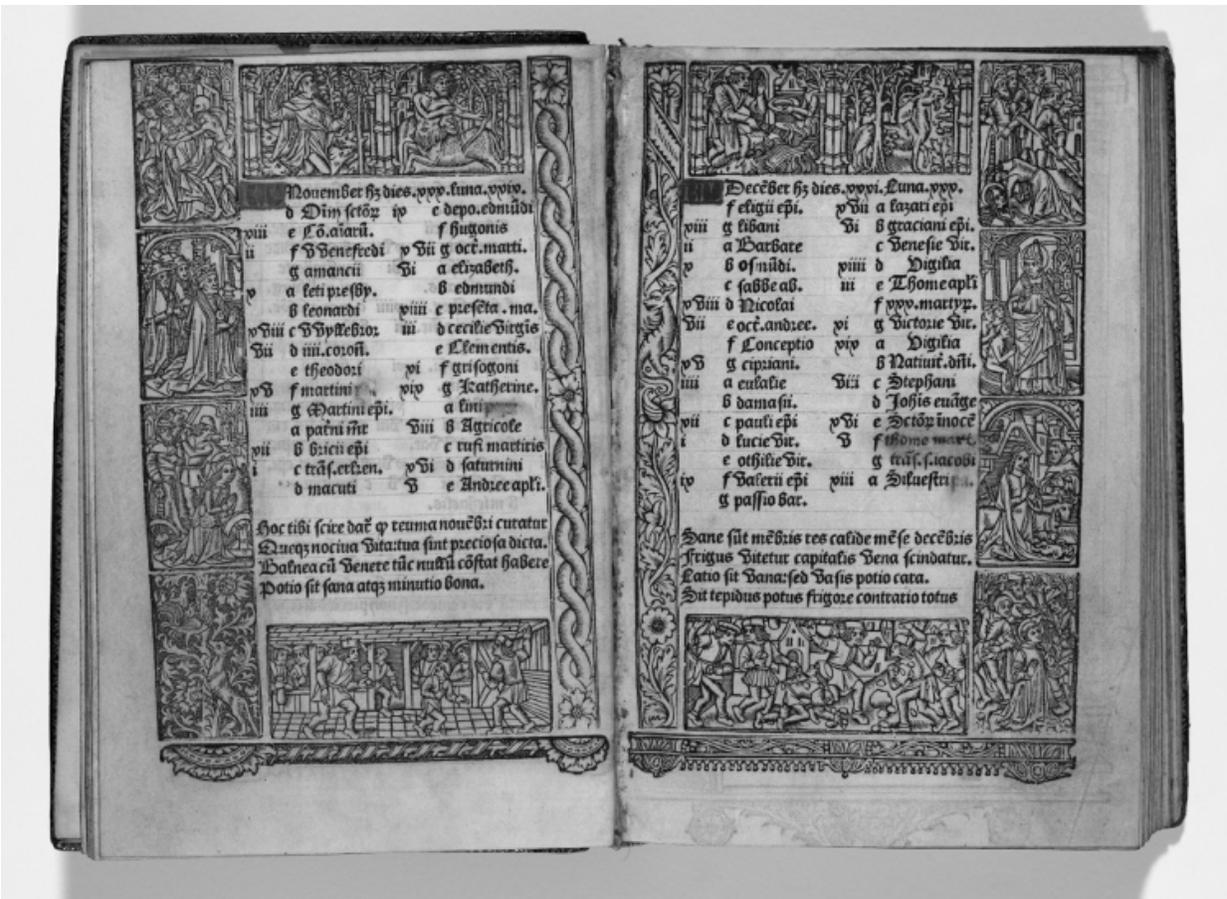
iii. Modelos de conduta

1.

Ao mesmo tempo em que dá atenção às mensagens em seus espaços públicos, o cristianismo sabiamente reconhece a extensão em que nossos conceitos de bom e mau são delineados pelas pessoas com quem convivemos. Ele sabe que somos perigosamente permeáveis ao nosso círculo social, e por demais predispostos a internalizar e imitar as atitudes e o comportamento alheios. Simultaneamente, aceita que as companhias específicas que mantemos são em grande parte resultado de forças aleatórias, uma mistura peculiar de personagens extraídos da infância, da escola, da comunidade e do trabalho. Entre as poucas centenas de pessoas que encontramos com regularidade, é provável que não muitas sejam indivíduos excepcionais, que instiguem a imaginação com suas boas qualidades, que fortaleçam a alma e cuja voz queiramos adotar para fortalecer nossos melhores impulsos.

2.

A escassez de paradigmas ajuda a explicar por que o catolicismo põe diante de seus crentes cerca de dois mil e quinhentos dos maiores e mais virtuosos seres humanos que, ao que parece, já existiram. Esses santos, cada um a seu modo, exemplificam qualidades que deveríamos esperar nutrir em nós mesmos. São José, por exemplo, pode nos ensinar a lidar calmamente com as pressões de uma jovem família e a enfrentar as tribulações do trabalho com um temperamento modesto e resignado. Há momentos em que talvez queiramos soltar as emoções e chorar na companhia de São Judas Tadeu, padroeiro das causas perdidas, cujos modos suaves podem nos confortar sem qualquer necessidade de encontrar soluções imediatas nem sequer esperança. Em momentos de ansiedade, poderíamos nos voltar para São Filipe Néri, que jamais subestimaria nossos problemas ou nos humilharia, mas que saberia como despertar o senso do absurdo e nos fazer rir terapêuticamente da situação. Poderia ser consolador tentar adivinhar como o imperturbável São Filipe lidaria com os perigos de uma reunião familiar ou com a quebra do disco rígido de um computador.



Uma oportunidade para lembrar os amigos: os meses de novembro e dezembro, de um Livro dos Salmos inglês do século XVI, marcando as datas da morte de, entre outros, São Hugo, Santa Catarina, São Teodoro, Santo Edmundo, São Clemente, Santa Bárbara, Santa Luzia e Santo Osmundo.

Para estreitar ainda mais as conexões imaginativas com os santos, o catolicismo nos fornece calendários que listam os dias em que eles morreram, a fim de termos ocasiões regulares para nos afastar do círculo social e contemplar a vida de pessoas que distribuíram todo o dinheiro que tinham e perambularam pela terra fazendo boas ações, vestindo uma túnica áspera para mortificar a carne (São Francisco), ou que usaram a fé em Deus para reimplantar magicamente uma orelha cortada na cabeça atormentada do seu dono (São Cutberto).

3.

Além disso, o catolicismo percebe que há uma vantagem em sermos capazes de ver nossos amigos ideais espalhados pela casa em representações tridimensionais miniaturizadas. Afinal, a maioria de nós começou a vida cultivando relações com ursinhos e outros animais, com os quais falávamos e que tacitamente se dirigiam a nós. Embora imóveis, esses animais eram bastante hábeis em transmitir suas personalidades consoladoras e inspiradoras para nós. Conversávamos com eles quando estávamos tristes e éramos confortados quando olhávamos pelo quarto e os víamos estoicamente resistindo à noite por nós. O catolicismo não vê motivos para abandonar a mecânica dessas relações e, desse modo, convida-nos a comprar versões de madeira, pedra, resina ou plástico dos santos e colocá-las em estantes ou nichos nos quartos e corredores. Em períodos de caos doméstico, podemos olhar para uma estatueta de plástico e internamente perguntar o que São Francisco de Assis recomendaria que disséssemos para a esposa furiosa e os filhos histéricos. A resposta pode estar dentro de nós todo o tempo, mas, em geral, não emerge ou se torna efetiva até perguntarmos formalmente a uma estatueta sagrada.



O que ele faria agora? Estatuetas de São Francisco de Assis à venda em diversos formatos.

4.

Uma sociedade secular funcional pensaria com cuidado similar a respeito de seus modelos de conduta. Não se limitaria a nos fornecer astros do cinema e cantores. A ausência de crença religiosa de modo algum invalida a necessidade persistente de “santos padroeiros” de qualidades como Coragem, Amizade, Fidelidade, Paciência, Confiança ou Ceticismo. Ainda podemos nos beneficiar de momentos em que damos espaço interno às vozes de pessoas mais equilibradas, corajosas e generosas que nós — Lincoln ou Whitman, Churchill ou Stendhal, Warren Buffett ou Paul Smith —, e por intermédio delas nos reconectarmos com nossas possibilidades mais dignas e sérias.

5.

A perspectiva religiosa acerca da moralidade sugere que, no fim, trata-se de um sinal de imaturidade se contrapor muito tenazmente a ser tratado como uma criança. A obsessão com a liberdade ignora o quanto de nossa necessidade infantil original, por limite e orientação, permanece dentro de nós, e, portanto, o quanto podemos aprender com estratégias paternalistas. Não é muito bom, e no fim das contas nem mesmo muito libertador, ser considerado tão adulto a ponto de ser abandonado para fazer tudo como se desejar.



Até mesmo os mais importantes ateus podem se beneficiar de modelos de conduta.
Acima: mesa de Sigmund Freud em Londres, coberta de estatuetas assírias, egípcias,
chinesas e romanas. *Alto:* Há quem possa preferir Virginia Woolf.

capítulo quatro

Educação



“O propósito das universidades não é produzir advogados, médicos ou engenheiros competentes. É criar *seres humanos* capazes e cultos”, John Stuart Mill.

i. O que nos ensinam

1.

Uma movimentada rua comercial no norte de Londres. Em um bairro lotado de padarias cipriotas, cabeleireiros jamaicanos e *deliveries* bengali fica o campus de uma das mais novas universidades britânicas. Ele é dominado por uma torre de aço assimétrica, com doze andares, que abriga, ao longo de uma série de corredores pintados de roxo e de amarelo berrantes, os anfiteatros para aulas e as salas de seminários do Departamento de Humanidades.

Por toda a universidade, duzentos mil alunos de graduação estão matriculados em quatrocentos programas de estudo. Esse departamento em particular foi inaugurado há poucos meses, por um ministro da Educação e por um primo da rainha, em uma cerimônia registrada em uma pedra de granito instalada na parede perto dos banheiros.

“Um lar para *‘o melhor que foi dito e pensado no mundo’*”, diz a placa, que tomou emprestada a famosa definição de Matthew Arnold para a cultura. A frase deve ter tocado um ponto sensível da universidade, pois reaparece no manual de matrícula dos alunos de graduação e em um mural ao lado da máquina de bebidas na cafeteria do porão.

Existem poucas coisas em que a sociedade secular acredita com tanto fervor quanto na educação. Desde o Iluminismo, a educação — do primário à universidade — é apresentada como a resposta mais eficaz para uma gama dos piores males da sociedade; o canal para produzir um conjunto civilizado, próspero e racional de cidadãos.

Um exame dos cursos oferecidos pela nova universidade revela que mais da metade deles tem o objetivo de equipar os graduandos com habilidades práticas, exigidas para carreiras de sucesso em sociedades mercantis e tecnológicas: cursos de química, administração, microbiologia, direito, marketing e saúde pública.

Mas as elevadas afirmações feitas em nome da educação, como aquelas lidas nos folhetos ou ouvidas nas cerimônias de formatura, tendem a sugerir que faculdades e universidades são mais que meras fábricas de tecnocratas e empresários. A sugestão é que elas têm uma tarefa ainda mais elevada: podem nos transformar em pessoas melhores, mais sábias e felizes.

Como coloca John Stuart Mill, outro defensor vitoriano dos objetivos da educação: “O propósito das universidades não é produzir advogados, médicos ou engenheiros competentes. É criar *seres humanos* capazes e cultos.” Ou, para voltar a Matthew Arnold, uma educação cultural adequada deveria inspirar em nós “um amor pelo vizinho, um desejo de acabar com a confusão humana e diminuir sua miséria”. Em seu nível mais ambicioso, acrescentou ele, a educação deveria engendrar nada menos que a “nobre aspiração de tornar o mundo melhor e mais feliz do que quando o encontramos”.

2.

O que une afirmações tão ambiciosas e sedutoras é sua paixão — e seu caráter vago. Raras vezes fica claro como a educação poderia encaminhar os estudantes para a generosidade e a verdade e afastá-los do pecado e do erro, embora seja difícil não consentir passivamente com essa noção inspiradora, dada sua familiaridade e sua absoluta beleza.

Entretanto, não seria injusto examinar essa retórica grandiosa à luz de certas realidades em campo, conforme reveladas por uma banal segunda-feira na Faculdade de Humanidades da moderna universidade no norte de Londres.

A escolha do departamento não é acidental, pois as afirmações transformadoras e líricas feitas em nome da educação quase sempre foram vinculadas às humanidades, mais que à endocrinologia ou à bioestatística. É o estudo de filosofia, história, arte, dos clássicos, de línguas e literatura que, acredita-se, produz as dimensões mais complexas, sutis e terapêuticas da experiência educacional.

Em uma sala num canto do sétimo andar, um grupo de segundanistas de história acompanha uma aula sobre a reforma agrícola na França do século XVIII. O argumento apresentado pelo professor, que passou vinte anos estudando o assunto, é que a causa da queda nas safras entre 1742 e 1798 teve menos a ver com más colheitas que com o preço relativamente baixo da terra cultivável, o que incentivou os donos de propriedades a investir o dinheiro no comércio e não na agricultura.

Um andar abaixo, no departamento dos clássicos, quinze alunos comparam o uso de imagens naturais nas obras dos poetas romanos Horácio e Petrônio. O professor destaca que, enquanto Horácio identifica a natureza com a desordem e a decadência, Petrônio, sob muitos aspectos o mais pessimista entre os dois poetas, a reverencia precisamente pelas qualidades opostas. Talvez porque o sistema de ventilação tenha quebrado e as janelas estejam fechadas, a atmosfera encontra-se um pouco letárgica. Poucos estudantes parecem acompanhar o argumento com a atenção que o professor deve ter desejado quando obteve seu diploma de Ph.D em Oxford duas décadas antes (“Padrões de metanarrativa em *Íon*, de Eurípedes”).

A aplicação dos acadêmicos da universidade às suas tarefas é intensa e comovente. E, mesmo assim, é difícil ver como o conteúdo dos seus cursos e a direção das perguntas nos exames tenham qualquer relação significativa com os ideais de Arnold e de Mill. Independentemente da retórica ensaiada nos folhetos, a universidade moderna parece ter muito pouco interesse em ensinar aos alunos quaisquer aptidões emocionais ou éticas, para não falar em como amar os vizinhos e deixar o mundo mais feliz do que quando o encontrou.



Os prerequisites para um diploma em filosofia, por exemplo, limitam-se a uma familiaridade com os tópicos centrais da metafísica (substância, individuação, proposições universais) e à preparação de uma tese sobre conceitos de intencionalidade em Quine, Frege ou Putnam. Um diploma em literatura inglesa será concedido àqueles que tiverem sucesso ao abordar o poema “A Terra Desolada” de T.S. Eliot em níveis alegóricos e anagóricos e delimitar a influência das teorias dramáticas de Sêneca no desenvolvimento do teatro jacobino.

Discursos de formatura identificam, de maneira estereotipada, a educação liberal e a aquisição de sabedoria e autoconhecimento, mas esses objetivos têm pouca relação com os métodos cotidianos de instrução e exame departamental. Julgando-se pelo que fazem, não pelo que declamam de modo despreocupado, o negócio das universidades é produzir uma maioria de profissionais rigidamente focados (advogados, médicos, engenheiros) e uma minoria de graduados em artes, culturalmente bem-informados, mas confusos em termos éticos e temerosos quanto a conseguir uma ocupação remunerada pelo resto da vida.

Encarregamos, de forma explícita, o sistema de educação superior de uma missão dupla e talvez contraditória: ensinar-nos a ganhar a vida e a viver. Porém, negligenciamos o segundo desses objetivos, deixando-o vago e ignorado.

3.

Quem se importa? Por que deveríamos nos preocupar com as deficiências da educação universitária em um livro sobre religião?

Os motivos começam a ficar claros quando consideramos a relação entre o declínio do ensino da Escritura e a ascensão do ensino da cultura. Quando a crença religiosa começou a se fragmentar na Europa, no início do século XIX, questões angustiantes foram levantadas: como, na ausência de um arcabouço cristão, as pessoas conseguiriam encontrar sentido,

compreender a si mesmas, comportar-se de maneira moral, perdoar seus colegas humanos e confrontar a própria mortalidade. Em resposta, uma influente facção sugeriu que as obras culturais poderiam, dali em diante, ser consultadas no lugar dos textos bíblicos. A cultura poderia substituir a Escritura.



Como viver não fez parte do currículo. Cerimônia de diplomação, Universidade de Oxford.

A esperança era que a cultura pudesse ser tão efetiva quanto a religião (que era entendida como sinônimo de cristianismo) em sua capacidade de guiar, humanizar e consolar. Histórias, pinturas, ideias filosóficas e narrativas ficcionais poderiam ser garimpadas para produzir lições, não muito distantes em seu sentido ético e impacto emocional daquelas ensinadas pela Bíblia. Poderia-se obter sentido sem o fardo da superstição. As máximas de Marco Aurélio, a poesia de Boccaccio, as óperas de Wagner e os quadros de Turner poderiam ser os novos sacramentos da sociedade secular.

Com base em tais ideias, áreas inteiras que nunca tinham sido incluídas na educação formal começaram a entrar no currículo de universidades na Europa e nos Estados Unidos. A literatura, antes descartada como digna de estudo apenas por moças adolescentes e convalescentes, foi reconhecida como um campo sério e apropriado de análise dentro das universidades ocidentais durante a segunda metade do século XIX. O prestígio recém-descoberto dos romances e dos poemas fundamentava-se na compreensão de que essas formas, de maneira parecida com os evangelhos, podiam transmitir complexas mensagens morais embutidas em narrativas com alto teor emocional e, em consequência, estimular a identificação afetiva e a autoanálise. Em sua aula inaugural na Universidade de Oxford, em 1922, George Gordon, professor de literatura em Merton, enfatizou a escala da tarefa que caíra sobre seu campo de estudos: “A Inglaterra está doente ... e a literatura inglesa deve salvá-la. Com as igrejas (no meu entendimento) tendo fracassado e os remédios sociais sendo lentos, a literatura inglesa agora tem uma função tripla: de ainda nos encantar e instruir, suponho, mas também, e acima de tudo, de salvar nossa alma e curar o Estado.”

4.

Afirmações de que a cultura poderia substituir a Escritura — de que *Middlemarch* poderia assumir as responsabilidades previamente atribuídas aos salmos ou os ensaios de Schopenhauer satisfariam necessidades

outrora preenchidas por *A cidade de Deus*, de Agostinho — ainda soam excêntricas ou insanas em sua combinação de impiedade e ambição.

Ainda assim, talvez a proposta seja mais incomum que absurda. As mesmas qualidades que os religiosos encontram em seus textos sagrados frequentemente podem ser descobertas em obras da cultura. Romances e narrativas históricas podem habilmente transmitir instrução moral e edificação. Grandes pinturas de fato fazem sugestões a respeito de nossas necessidades de felicidade. A filosofia pode, de maneira proveitosa, lidar com angústias e oferecer consolação. A literatura pode transformar nossa vida. Equivalentes às lições éticas da religião se espalham pelo cânone cultural.

Por que, então, a ideia de substituir a religião pela cultura, de viver segundo as lições da literatura e das artes da mesma maneira que os crentes fazem com as lições da fé, continua a soar tão peculiar? Por que ateus não são capazes de recorrer à cultura com a mesma espontaneidade e rigor que os religiosos empregam em seus textos sagrados?

Esse reconhecimento de nossas inibições nos traz de volta à influência daquele proeminente sustentáculo e propagador da cultura no mundo moderno, a universidade. As metodologias que as universidades hoje empregam para disseminar a cultura estão fundamentalmente em choque com as intensas e neorreligiosas ambições outrora acolhidas por cristãos apóstatas ou cétricos, tais como Arnold e Mill. Ao mesmo tempo em que as universidades conquistaram uma competência sem paralelos na transmissão de informação factual acerca da cultura, elas permanecem de todo desinteressadas em treinar os estudantes para usá-la como repertório de sabedoria — com esse último termo referindo-se a um tipo de conhecimento relacionado a coisas que não apenas são verdadeiras, mas intrinsecamente benéficas, um conhecimento que se prova reconfortante para nós quando confrontados pelos infinitos desafios da existência, de um padrão tirânico a uma lesão fatal no fígado.

De forma nenhuma há escassez de material que possa substituir os textos sagrados; estamos simplesmente tratando-o da maneira errada. Não

estamos dispostos a considerar a cultura secular de forma suficientemente *religiosa*; em outras palavras, como fonte de orientação. Muitos ateus têm se oposto de tal forma ao conteúdo da crença religiosa que deixaram de apreciar seu objetivo geral inspirador e ainda válido: fornecer aconselhamento bem-estruturado sobre como conduzir nossa vida.



Um estudante de literatura medieval, Universidade de Oxford.

5.

As diferenças entre a abordagem secular e a religiosa em relação à educação sintetizam-se na questão de para que deveria servir o aprendizado.

É uma questão que tende a irritar os encarregados de ensinar cultura em instituições seculares. Questionamentos a respeito de por que, exatamente, as pessoas deveriam se dar ao trabalho de estudar história ou literatura em geral são vistos como impertinentes e provocativos e muitas vezes ficam sem resposta. Acadêmicos das humanidades apreciam que seus equivalentes nos departamentos técnicos e científicos possam justificar, sem problemas, seu trabalho em termos utilitários a impacientes autoridades governamentais e doadores (no caso improvável de alguém querer saber, sem nenhum motivo especial, qual é o propósito da engenharia aeroespacial ou da saúde pública). No entanto, temendo não poder competir de forma eficiente contra esses rivais, os nativos das humanidades preferem se refugiar na ambiguidade e no silêncio, tendo calculado cuidadosamente que possuem prestígio suficiente para não se chamuscarem por deixar os motivos de sua existência um tanto nebulosos.

Quando confrontados por aqueles que exigem que a cultura seja relevante e útil, que ofereça aconselhamento sobre como escolher uma carreira ou sobreviver ao término de um casamento, como conter impulsos sexuais ou lidar com a notícia de uma doença terminal, os guardiões da cultura se tornam desdenhosos. Sua plateia ideal são estudantes sem inclinação para o drama e o egocentrismo, maduros, independentes, temperamentalmente capazes de viver com perguntas em vez de respostas, e prontos a deixar de lado suas necessidades em prol de anos de estudo desinteressado a respeito da produção agrícola na Normandia do século XVIII ou da presença do infinito no conceito de númeno na obra de Kant.

6.

Enquanto isso, o cristianismo olha para o propósito da educação a partir de outro ângulo, pois possui um conceito da natureza humana completamente distinto. Não tem paciência com teorias que se concentram em excesso em nossa independência ou maturidade. Em vez disso, acredita que somos desesperados, frágeis, vulneráveis, criaturas pecaminosas, mais bem-informados que sábios, sempre à beira da angústia, torturados pelas relações, aterrorizados com a morte — e, acima de tudo, necessitados de Deus.

Que tipo de educação pode favorecer tais pobres coitados? Ao mesmo tempo em que a capacidade para o pensamento abstrato não é, de modo algum, tida como desonrosa pelo cristianismo, sendo na verdade até um potencial sinal de graça divina, ela é considerada de importância secundária em relação à capacidade mais prática de trazer ideias consoladoras e estimulantes para influenciar nossos *selves* perturbados e hesitantes.

Temos familiaridade suficiente com as principais categorias das humanidades, da maneira como são ensinadas nas universidades seculares — história e antropologia, literatura e filosofia —, assim como com os tipos de perguntas que aparecem nos exames: Quem foram os carolíngios? Onde surgiu a fenomenologia? O que Emerson queria? Sabemos também que esse esquema deixa os aspectos emocionais de nossas personalidades para se desenvolverem espontaneamente, ou no mínimo de maneira privada, talvez quando estivermos com nossas famílias ou em solitárias caminhadas pelo campo.

Em contraste, o cristianismo se ocupa desde o início com nosso lado interior e confuso, declarando que nenhum de nós nasce sabendo como viver; somos, por natureza, frágeis e caprichosos, sem empatia e atormentados por fantasias de onipotência, estando a uma distância enorme da capacidade de reunir até mesmo uma fração do bom senso e da calma que a educação secular toma como ponto de partida para sua pedagogia.

O cristianismo está focado em ajudar uma parte de nós que a linguagem secular tem dificuldade até mesmo em nomear, que não é exatamente a inteligência ou a emoção, nem o caráter ou a personalidade, mas outra entidade, ainda mais abstrata, ligada a todas essas de maneira imprecisa e diferenciada delas por uma dimensão ética e transcendente adicional — e à qual podemos nos referir, seguindo a terminologia cristã, como *alma*. Tem sido a tarefa essencial da máquina pedagógica cristã cultivar, tranquilizar, confortar e guiar nossas almas.

choies au point que eues uenues et multi-
trophassent.



De la creacion de l'homme selon la bible. ©

Apres est il est il escript de la
creacion de l'ome. ainsi fin
sous l'home a une image
et a une semblance. Et pole
le pere au filz et au saint es-
pit ou cest aussi comment la
comme une des trois personnes le pere et le filz

O bebê dentro de nós, que devemos educar. Recebimento da alma: iluminura de uma Bíblia do início do século XV.

Ao longo da história, o cristianismo se dedicou a longos debates acerca da natureza da alma, especulando como poderia ser sua aparência, onde se localizaria e a melhor forma de educá-la. Na sua origem, os teólogos acreditavam que ela se assemelhava a um bebê em miniatura inserido por Deus na boca de uma criança no momento do nascimento.

Na outra extremidade da vida do indivíduo, a hora da morte, o bebê-alma seria, então, expelido pela boca. A trajetória que se seguiria dessa vez seria mais ambígua: seria levado por Deus ou agarrado pelo Diabo, dependendo de quão bem ou mal houvesse sido tratado por seu proprietário ao longo dos anos. Uma boa alma era aquela que conseguira encontrar respostas apropriadas para as grandes questões e tensões da existência, uma alma marcada por virtudes pias, como fé, esperança, caridade e amor.

Por mais que possamos discordar da visão do cristianismo com relação àquilo de que nossa alma necessita, é difícil invalidar a provocativa tese subjacente, que não parece ser menos relevante no domínio secular que no religioso — a tese de que temos em nós um núcleo precioso, infantil e vulnerável, que deveríamos nutrir e cuidar ao longo de sua turbulenta jornada pela vida.

Por seus próprios padrões, o cristianismo, portanto, não tem escolha senão colocar sua ênfase educacional em questões explícitas: Como podemos viver juntos? Como toleramos os defeitos dos outros? Como aceitar nossas próprias limitações e amainar a raiva? Um grau de didatismo zeloso é mais uma exigência que um insulto. A diferença entre a educação cristã e a secular se revela com particular clareza nos respectivos métodos característicos de instrução: a educação secular fornece *aulas*, o cristianismo, *sermões*. Em termos de intenção, poderíamos dizer que uma se preocupa em transmitir informação, a outra, em mudar nossa vida. Pela própria natureza, os sermões assumem que seus ouvintes estão perdidos, de alguma maneira importante. Os títulos dos sermões de um dos mais famosos pregadores da Inglaterra do século XVIII, John Wesley, já mostram o cristianismo procurando oferecer

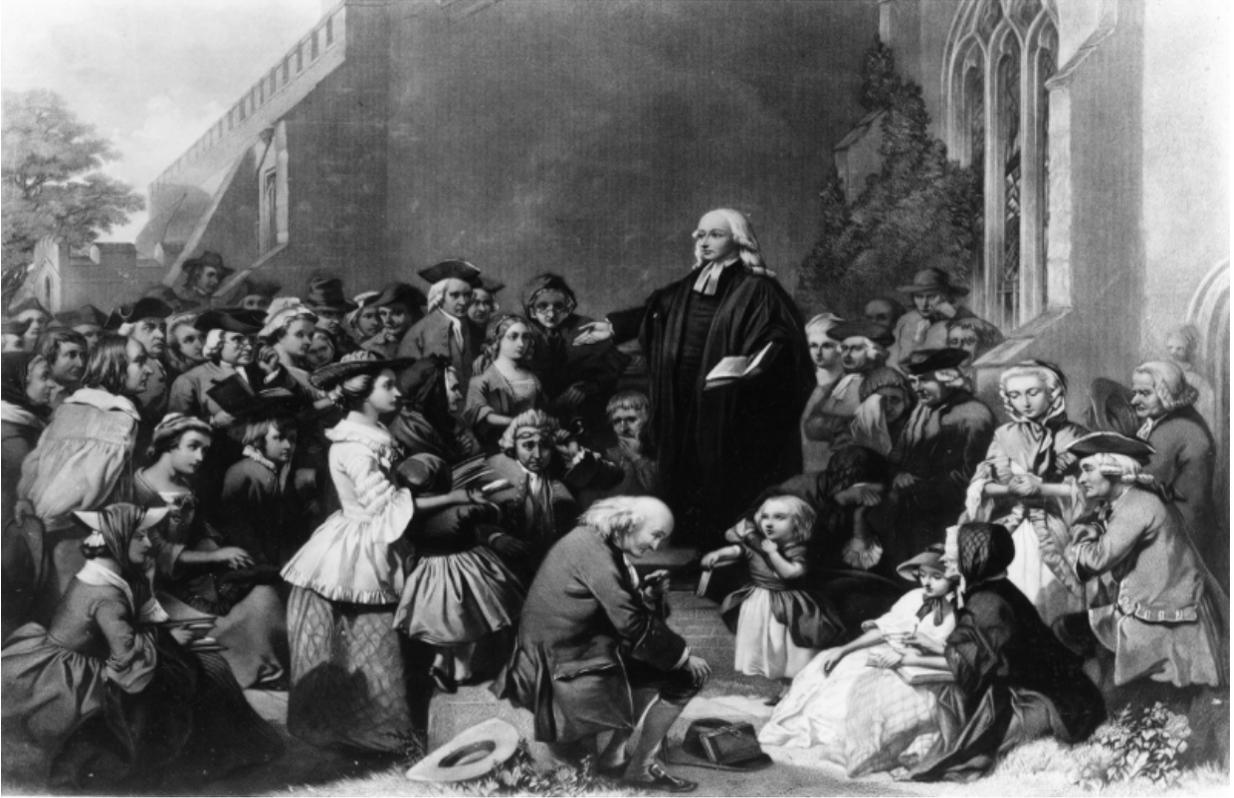
conselhos práticos a respeito de uma série de desafios comuns da alma: “Sobre ser gentil”, “Sobre manter-se obediente aos pais”, “Sobre visitar os enfermos”, “Sobre a cautela contra a intolerância”. Por mais que seja improvável que os sermões de Wesley seduzam ateus por meio de seus conteúdos, eles tiveram sucesso, assim como um bom número de textos cristãos, em categorizar o conhecimento sob títulos úteis.



Ilustração de um livro de horas do início do século XV: a alma recém-saída de um homem morto é disputada pelo Diabo e por São Miguel.

Ao passo que, a princípio, Arnold, Mill e outros tinham a esperança de que as universidades pudessem fornecer sermões seculares que nos informassem como evitar a intolerância e como encontrar coisas valiosas a dizer ao visitarmos pessoas doentes, esses centros de aprendizado nunca ofereceram o tipo de orientação no qual as igrejas se focaram, a partir de uma crença de que a academia não deveria fazer quaisquer associações entre obras culturais e sofrimentos individuais. Seria uma afronta chocante à etiqueta universitária perguntar o que o livro *Tess of the d'Urbervilles*, de Thomas Hardy, poderia nos ensinar de útil sobre o amor, ou sugerir que os romances de Henry James possam ser lidos como parábolas sobre se manter honesto em um escorregadio mundo mercantil.

Contudo, a busca de parábolas é exatamente o que se encontra no núcleo da abordagem dos textos cristãos. O próprio Wesley era um homem profundamente erudito, de uma erudição que a universidade moderna reverenciaria. Ele possuía um grande conhecimento textual de Levítico e Mateus, Coríntios e Lucas, mas citava versos desses apenas quando podiam ser integrados em uma estrutura parabólica e usados para aliviar as tribulações de seus ouvintes. Assim como todos os pregadores cristãos, ele via a cultura principalmente como um instrumento, observando quais regras gerais de conduta cada passagem bíblica poderia exemplificar e promover.



Ensinando sabedoria, em vez de apenas transmitir informações: John Wesley, um sermão ao ar livre em York, 1746.

Na esfera secular, podemos ler os livros certos, porém frequentemente deixamos de fazer perguntas diretas a partir deles, declinando de propor questionamentos vulgares e neorreli­giosos porque temos vergonha de admitir a verdadeira natureza de nossas necessidades interiores. Estamos inevitavelmente apaixonados pela ambiguidade, sem espírito crítico contra a doutrina modernista de que a grande arte não deveria ter conteúdo moral ou desejo de mudar seu público. Nossa resistência a uma metodologia parabólica vem de um confuso desprazer por utilidade, didatismo e simplicidade, e de uma inquestionável suposição de que qualquer coisa que uma criança possa entender seja infantil por natureza.

No entanto, o cristianismo sustenta que, apesar das aparências externas, partes importantes de nós mantêm as estruturas básicas da primeira infância. Por conseguinte, da mesma maneira que as crianças, precisamos de assistência. Devemos ser alimentados, de modo lento e cuidadoso, com conhecimento, assim como a comida é cortada em pedacinhos para as crianças conseguirem mastigar. Qualquer coisa além de umas poucas lições em um dia nos esgotará indevidamente. Doze linhas do Deuteronômio podem bastar, por exemplo, junto com algumas notas explanatórias que destacam em linguagem simples o que há para observar e sentir ali.

As técnicas que a academia tanto teme — a ênfase na conexão entre ideias abstratas e nossa vida, a lúcida interpretação de textos, a preferência por sumários, em detrimento de totalidades — sempre foram os métodos das religiões, que precisavam enfrentar, séculos antes da invenção da televisão, o desafio de apresentar ideias vívidas e pertinentes a plateias impacientes e distraídas. Elas sempre souberam que o maior perigo não era a simplificação excessiva de conceitos, mas a erosão do interesse e do apoio devido à incompreensão e à apatia. Reconheceram que a clareza preserva as ideias, em vez de as enfraquecer, pois cria uma base sobre a qual o trabalho intelectual de uma elite pode mais tarde se apoiar. O cristianismo tinha confiança em que seus preceitos eram robustos o bastante para ser compreendidos em diversos níveis, que podiam ser

apresentados na forma de xilogravuras toscas para o homem simples da paróquia ou discutidos em latim por teólogos na Universidade de Bolonha, e que cada repetição endossaria e reforçaria as outras.

No prefácio a uma compilação dos seus sermões, John Wesley explicou e defendeu sua adesão à simplicidade: “Planejo verdades simples para pessoas simples: portanto (...) abstenho-me de todas as especulações belas e filosóficas; de todas as argumentações complicadas e intrincadas; e, tanto quanto possível, até mesmo da exibição de conhecimento. Meu plano é (...) esquecer tudo o que já li na minha vida.”

Um punhado de bravos escritores seculares conseguiu se expressar com semelhante abertura inspiradora, entre os mais notáveis Donald Winnicott, no campo da psicanálise, e Ralph Waldo Emerson, na literatura. Lamentavelmente, entretanto, esses indivíduos são poucos, e a maioria deles também recorreu a uma base religiosa para moldar e apoiar suas sensibilidades (Winnicott começou como metodista, Emerson como transcendentalista).

Os maiores pregadores cristãos foram *vulgares* no melhor sentido. Ao mesmo tempo em que não abdicavam das suas aspirações à complexidade ou às percepções, desejavam ajudar aqueles que os ouviam.

7.

Em contraste, construímos um mundo intelectual cujas instituições mais celebradas raras vezes consentem em perguntar, quanto mais de responder, sobre as questões mais sérias da alma. Para lidar com as incoerências da situação, poderíamos reformar nossas universidades e eliminar campos como história e literatura, que, no fim das contas, são categorias superficiais que, ainda que cubram um material valioso, em si mesmas não percorrem os temas que mais atormentam e atraem nossa alma.

As universidades redesenhadas do futuro recorreriam ao mesmo rico catálogo de cultura tratado por suas equivalentes tradicionais, promovendo o estudo de romances, histórias, peças e pinturas, mas ensinariam esse

material visando a iluminar a vida dos estudantes, em vez de apenas estimulá-los a atingir objetivos acadêmicos. *Anna Karenina* e *Madame Bovary* seriam, desse modo, alocados em um curso sobre as tensões do casamento, e não em um outro, focado em tendências narrativas na ficção do século XIX, da mesma maneira que as recomendações de Epicuro e Sêneca apareceriam no currículo de um curso sobre morrer, e não em uma pesquisa acerca da filosofia helenística.



Poucos caíam no sono.

Seria exigido que os departamentos confrontassem diretamente as áreas mais problemáticas de nossa vida. Ideais de assistência e transformação, que hoje pairam de maneira fantasmagórica sobre discursos em cerimônias de formatura, ganhariam forma e seriam explorados em instituições laicas com a mesma abertura com que são nas igrejas. Haveria aulas sobre, entre outros tópicos, estar sozinho, reavaliar o trabalho, melhorar as relações com as crianças, reconectar-se à natureza e enfrentar doenças. Uma universidade interessada nas verdadeiras responsabilidades dos artefatos culturais dentro de uma era secular estabeleceria um Departamento de Relacionamentos, um Instituto de Morrer e um Centro para o Autoconhecimento.

Dessa forma, como Arnold e Mill teriam desejado, a educação secular começaria a superar os medos que associa à relevância e redesenharia seus currículos para estabelecer uma ligação direta com nossos dilemas pessoais e éticos mais urgentes.

ii. Como somos ensinados

1.

Reformar a educação universitária segundo os *insights* obtidos da religião envolveria ajustar não apenas os currículos, mas também, e de maneira igualmente crucial, o modo como se ensina.

Em seus métodos, o cristianismo tem desde o início sido guiado por uma simples mas essencial observação, que, não obstante, jamais causou qualquer impressão naqueles que comandam a educação secular: a facilidade com que esquecemos as coisas.

Seus teólogos sabem que nossa alma sofre daquilo que os antigos filósofos gregos chamaram de *akrasia*, uma desconcertante tendência a saber o que deveríamos fazer combinada com uma persistente relutância em de fato fazer, seja devido à falta de força de vontade ou à distração. Todos temos consciência de que nos falta força para agir apropriadamente

em nossa vida. O cristianismo representa a mente como um órgão indolente e inconstante, fácil de impressionar, mas sempre inclinado a alterar seu foco e deixar as responsabilidades de lado. Por conseguinte, a religião propõe que a questão central para a educação não é como neutralizar a ignorância — como sugerem os educadores seculares — mas como combater nossa relutância em agir de acordo com ideias que já compreendemos inteiramente em um nível teórico. Ela acompanha os sofistas gregos na insistência em que todas as lições deveriam apelar tanto para a razão (*logos*) como para a emoção (*pathos*), além de endossar o conselho de Cícero de que os oradores públicos deveriam ter a tripla capacidade de provar (*probare*), deleitar (*delectare*) e persuadir (*flectere*). Não há justificativa para apresentar com murmúrios as ideias que abalam o mundo.

2.

No entanto, os defensores da educação universitária secular raramente se preocuparam com a *akrasia*. Eles, de forma implícita, sustentam que as pessoas serão adequadamente afetadas por conceitos mesmo quando os ouvem apenas uma ou duas vezes, aos vinte anos, antes de uma carreira de cinquenta anos em finanças ou em pesquisa de mercado, por meio de um professor de pé falando monocordicamente em uma sala. De acordo com essa visão, ideias podem cair da cabeça mais ou menos na mesma ordem aleatória que o conteúdo de uma bolsa virada, ou podem ser expressas com toda a banalidade sem graça de um manual de instrução, sem ameaçar o propósito geral do esforço intelectual. Desde que Platão atacou os sofistas gregos por estarem mais preocupados em falar bem que em pensar de maneira honesta, os intelectuais ocidentais desconfiam de maneira intransigente da eloquência, seja falada ou escrita, acreditando que um pedagogo fluente poderia desonestamente disfarçar noções inaceitáveis ou estéreis com palavras melosas. O modo como uma ideia é transmitida tem sido considerado de pouca importância comparado com a qualidade da ideia em si. A universidade moderna, assim, não colocou nenhum valor

no talento para a oratória, orgulhando-se de seu interesse pela verdade, e não pelas técnicas para assegurar uma transmissão de conhecimento bem-sucedida e duradoura.

Parece além da imaginação que qualquer professor universitário contemporâneo, ao morrer, tenha seu corpo preso a uma mesa e o pescoço aberto para a remoção da laringe, da língua e da mandíbula inferior, que seriam colocadas em um recipiente de ouro, incrustado de joias, e exibidas em um nicho no centro de um santuário dedicado à memória de seus dons de oratória. Contudo, foi esse o destino de Antônio de Pádua, o frei franciscano do século XIII que se tornou santo graças ao excepcional talento e energia para falar em público, e cujo aparato vocal, à mostra na basílica de sua cidade em que morreu, ainda atrai peregrinos de todos os cantos da cristandade. Segundo a lenda sagrada, Antônio fez 10 mil sermões durante a vida e era capaz de amolecer o coração dos pecadores mais empedernidos. Chegou-se até mesmo a ser dito que um dia, em Rimini, parado diante do mar, ele começou a declamar para ninguém em particular e logo se viu cercado por uma plateia de peixes curiosos.

3.

Santo Antônio é apenas um exemplar da longa e deliberada tradição oratória cristã. A pregação de John Donne, o poeta jacobino e deão da catedral de St. Paul, era igualmente persuasiva, tratando ideias complexas com lucidez aparentemente sem esforço. Antecipando a possibilidade de enfado durante seus sermões, Donne parava a cada poucos parágrafos para resumir os pensamentos em frases planejadas para ficar gravadas na mente dos ouvintes (“A idade é uma doença, a juventude, uma emboscada”). Assim como todos os aforistas irresistíveis, ele tinha um profundo domínio das oposições binárias (“Se você tirar o devido medo, você tira o verdadeiro amor”), que no caso dele se casava com uma sensibilidade lírica que lhe permitia pairar sobre nuvens de adjetivos raros antes de paralisar a congregação com uma máxima de simplicidade caseira (“Nunca pergunte por quem os sinos dobram; eles dobram por ti”). Ele se

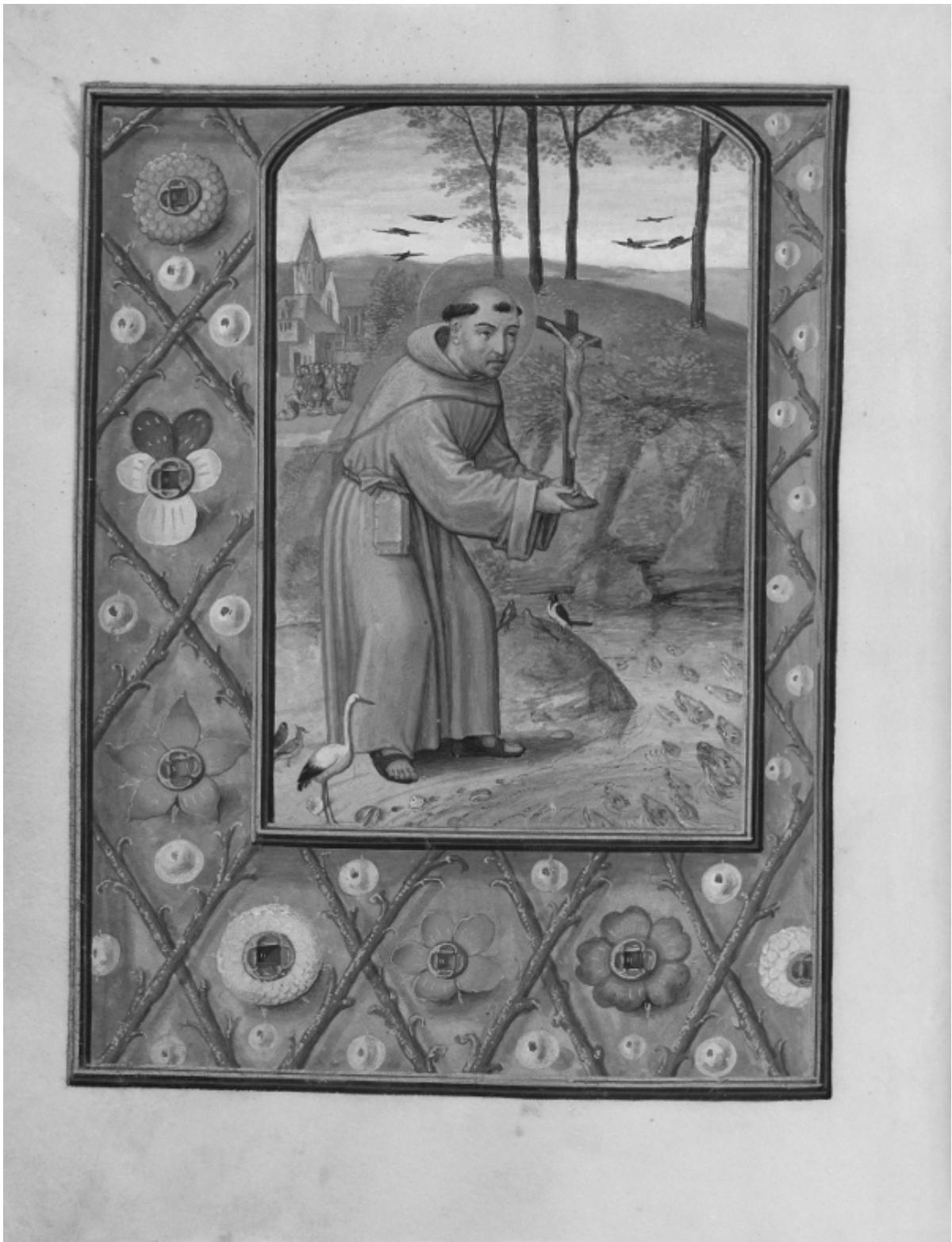
colocava no mesmo plano em que a audiência, sem qualquer indício de pedantismo professoral. A plateia podia sentir a verdade de suas ideias ainda mais intensamente por serem transmitidas por alguém que parecia humano e imperfeito (“Eu me ponho de joelhos no meu quarto e chamo, e convido Deus e seus anjos, e, quando eles estão ali, não presto atenção em Deus e seus anjos por causa do barulho de uma mosca, por causa do ruído de uma carruagem, por causa do rangido de uma porta”).



Algo que raramente acontece com nossos professores universitários: a imortalizada mandíbula inferior de Santo Antônio de Pádua, relicário, basílica de Santo Antônio, Pádua, c. 1350.

Recentemente, a tradição da oratória cristã tem sido ainda mais desenvolvida por pregadores afro-americanos, em particular os pentecostais e batistas. Em igrejas pelos Estados Unidos, o sermão dominical não é uma ocasião para ficar sentado, com um olho no relógio, enquanto, num púlpito na abside, um clérigo dissecava de maneira impassível a história do Bom Samaritano. Em vez disso, espera-se que os crentes abram o coração, deem as mãos aos vizinhos, explodam em gritos de “É isso aí” e “Amém, pastor”, deixem o Espírito Santo entrar em sua alma e, por fim, desmoronem em paroxismos de lamentos extáticos. No palco, o pregador açula o fogo do entusiasmo da congregação com chamados que exigem respostas, perguntando repetidamente, em uma mistura hipnótica de expressão vernacular e vocabulário da Bíblia do Rei James: “Vocês vão dizer amém? Eu pergunto: vocês vão *dizer* amém?”

Por mais poderosa que qualquer proposição possa ser, ela cresce ainda mais na frente de uma multidão de quinhentas pessoas que exclamam em uníssono depois de cada fala:



Santo Antônio pregando às carpas, manuscrito iluminado do século XVI.



Poderia uma palestra sobre Walt Whitman ser tão emocionante?

“... Obrigado, Jesus.”

“... Obrigado, Salvador.”

“... Obrigado, Cristo.”

“... Obrigado, Senhor.”

Há poucas chances de resistir a um argumento teológico que flui como esse, do palco da Igreja Batista New Vision, em Knoxville, Tennessee:

“Nenhum de nós está na cadeia hoje.”

(“*Amém, é isso aí, amém, pastor*”, dizem os membros da congregação.)

“Que o Senhor tenha piedade.”

(“*Amém.*”)

“Então, irmãos, irmãs, nunca deveríamos ficar na prisão das nossas mentes.”

(“*Amém, pastor.*”)

“Vocês me ouvem, meus irmãos e irmãs?”

(“*Amém, amém, amém!*”)

O contraste com a típica aula de humanidades dificilmente poderia ser mais comprometedor. É desnecessário. Qual propósito poderia ser atendido pela afetação da academia? Quão mais expansivo não pareceria o horizonte de sentidos nos ensaios de Montaigne se um coro de cem vozes manifestasse aprovação depois de cada sentença? Por quanto tempo as verdades filosóficas de Rousseau não permaneceriam na nossa consciência se fossem estruturadas como versos rítmicos com chamados e respostas? A educação secular jamais atingirá seu potencial antes que os professores das humanidades sejam enviados para treinamentos com pregadores pentecostais afro-americanos. Somente então nossos tímidos pedagogos

serão capazes de se soltar de suas inibições durante as aulas sobre Keats ou Adam Smith e, sem as restrições de falsas noções de decoro, se dirigirão à apática plateia: “Vocês me ouvem? Eu pergunto: vocês me *ouvem*?” E só *então* seus estudantes, agora em lágrimas, cairão de joelhos, prontos a deixar o espírito de algumas das mais importantes ideias do mundo entrar e transformá-los.

4.

Além de precisarem ser transmitidas de forma eloquente, as ideias também devem ser constantemente repetidas para nós. Três, cinco ou dez vezes por dia, precisamos ser lembrados à força de verdades que amamos mas que, de outro modo, não somos capazes de respeitar. O que lemos às nove horas teremos esquecido na hora do almoço e precisará ser relido ao fim do dia. Nossa vida interior necessita de uma estrutura, e nossos melhores pensamentos precisam ser reforçados para neutralizar a força contínua de distrações e desintegrações.

As religiões têm sido sábias o bastante para estabelecer calendários elaborados e programações que interferem na vida dos seguidores, não deixando nenhum mês, dia ou hora escapar sem a administração de uma calibrada dose de ideias. Na maneira detalhada como dizem aos fiéis o que ler, pensar, cantar e fazer em quase todos os momentos, as agendas religiosas parecem ao mesmo tempo sublimemente obsessivas e tranquilizadamente meticulosas. O Livro de Oração Comum, por exemplo, decreta que seus leitores se reúnam sempre às 18h30 no vigésimo sexto domingo após a Trindade, enquanto os candelabros desenhavam sombras nas paredes da capela, para ouvir uma leitura da segunda parte do deuterocanônico Livro de Baruch, assim como em 25 de janeiro eles devem sempre pensar na conversão de São Paulo, e na manhã de 2 de julho refletir sobre a aparição da abençoada Virgem Maria e absorver as lições morais de Jó 3. As programações são ainda mais exigentes para os católicos, cujos dias são pontuados por não menos que sete ocasiões para orações. Todas as noites às dez horas, eles devem, por

exemplo, examinar suas consciências, ler um Salmo, declarar *In manus tuas, Domine* (“Em tuas mãos, Senhor”), cantar a *Nunc dimittis* do segundo capítulo do Evangelho de São Lucas e concluir com um hino à mãe de Jesus (“Virgem, agora e sempre, tenha piedade de nós, pecadores”).

Em comparação, como a sociedade secular nos deixa livres. Ela espera que encontremos de modo espontâneo o caminho até as ideias que nos importam e nos dá fins de semana de folga para consumo e recreação. Assim como a ciência, ela privilegia a descoberta. Associa repetição à escassez punitiva, apresentando-nos um fluxo incessante de novas informações — e portanto nos leva a esquecer tudo.

Por exemplo, somos tentados a ir ao cinema ver um filme recém-lançado, que termina nos levando a um intenso nível de sensibilidade, tristeza e excitação. Saímos da sala prometendo reconsiderar toda a nossa existência à luz dos valores exibidos na tela e a nos purgar da decadência e da pressa. Contudo, na noite seguinte, após um dia de reuniões e aborrecimentos, a experiência cinematográfica caminha a passos largos para o esquecimento, assim como muitas outras coisas que nos impressionaram mas que em pouco tempo descartamos: a majestade das ruínas de Éfeso, a vista do alto do monte Sinai, o recital de poesia em Edimburgo, as sensações que experimentamos após terminar de ler *A morte de Ivan Ilitch*. No fim, todos os artistas contemporâneos compartilham alguma coisa da condição afetada dos *chefs*, porque, embora suas obras talvez não desapareçam, as reações das plateias se vão. Celebramos o poder da cultura, porém raramente admitimos a facilidade escandalosa com que esquecemos seus monumentos individuais. Três meses depois de terminarmos a leitura de uma obra-prima, podemos precisar de um grande esforço para lembrar uma única cena ou frase dela.

Table III
ORDER FOR GOSPEL READING
FOR SUNDAYS IN ORDINARY TIME

Luke's Gospel represents Jesus' journey from Galilee to Jerusalem – a journey which is completed in the Acts of the Apostles by the journey of the Church from Jerusalem 'to the ends of the earth'. The Lectionary in the year of Luke represents faithfully his 'Travel Narrative' (chapters 9-19) – Jesus' journey to death, to resurrection and his return to the Father (see

Unit I	The figure of Jesus the Messiah	Sundays 1-2
SUNDAY 1	The baptism of Jesus	Lk 3:15-16, 21-22
SUNDAY 2	The marriage feast at Cana	Jn 2:1-12
Unit II	Luke's programme for Jesus' ministry	Sundays 3-4
SUNDAY 3	Prologue. The visit to Nazareth (1)	Lk 1:1-4, 4:14-21
SUNDAY 4	The visit to Nazareth (2)	Lk 4:21-30
Unit III	The Galilean Ministry	Sundays 5-12
SUNDAY 5	*The call of the first apostles	Lk 5:1-11
SUNDAY 6	The sermon on the plain (1)	Lk 6:17, 20-26
SUNDAY 7	The sermon on the plain (2)	Lk 6:27-38
SUNDAY 8	The sermon on the plain (3)	Lk 6:39-45
SUNDAY 9	The cure of the centurion's servant	Lk 7:1-10
SUNDAY 10	*The Widow of Naim	Lk 7:11-17
SUNDAY 11	*Jesus' feet anointed: the sinful woman	Lk 7:36-8:3
SUNDAY 12	Peter's confession of faith	Lk 9:18-24
Unit IV	The first part of the 'Travel Narrative': The qualities Jesus demands of those who follow him	Sundays 13-23
SUNDAY 13	*The journey to Jerusalem begins	Lk 9:51-62
SUNDAY 14	*The mission of the seventy-two	Lk 10:1-12, 17-20
SUNDAY 15	*The Good Samaritan	Lk 10:25-37
SUNDAY 16	*Martha and Mary	Lk 10:38-42
SUNDAY 17	*The importunate friend	Lk 11:1-13
SUNDAY 18	*The parable of the rich fool	Lk 12:13-21
SUNDAY 19	The need for vigilance	Lk 12:32-48
SUNDAY 20	'Not peace but division'	Lk 12:49-53
SUNDAY 21	Few will be saved	Lk 13:22-30
SUNDAY 22	True humility	Lk 14:1, 7-14
SUNDAY 23	The cost of discipleship	Lk 14:25-33

YEAR C: YEAR OF LUKE

Sundays 13-31). Luke's vision of the journey is not geographical or chronological. Rather it is seen as a journey for the whole Church and for the individual christian, a journey towards suffering and glory. Each Gospel passage should mean a great deal more to preacher and reader when it is seen in the context of the whole programme of readings for Year C.

Unit V	The 'Gospel within the Gospel': the message of pardon and reconciliation – the parables of God's mercy	Sunday 24
SUNDAY 24	*The lost coin, the lost sheep, and the prodigal son	Lk 15:1-32
Unit VI	The second part of the 'Travel Narrative': the obstacles facing those who follow Jesus	Sundays 25-31
SUNDAY 25	*The unjust steward	Lk 16:1-13
SUNDAY 26	*The rich man and Lazarus	Lk 16:19-31
SUNDAY 27	*A lesson on faith and dedication	Lk 17:5-10
SUNDAY 28	*The ten lepers	Lk 17:11-19
SUNDAY 29	*The unjust judge	Lk 18:1-8
SUNDAY 30	*The Pharisee and the tax collector	Lk 18:9-14
SUNDAY 31	*Zacchaeus	Lk 19:1-10
Unit VII	The ministry in Jerusalem	Sundays 32-33
SUNDAY 32	The resurrection debated	Lk 20:27-38
SUNDAY 33	The signs announcing the end	Lk 21:5-19
Unit VIII	Christ the King: reconciliation	Sunday 34
SUNDAY 34	*The repentant thief	Lk 23:35-43

Note: Passages marked with an asterisk are found only in the Gospel of Luke.

Não nos lembraremos daquilo que não relemos: uma programação católica de textos.

Nossos livros seculares favoritos não nos alertam sobre quão inadequada será uma única leitura linear deles. Não identificam os dias específicos do ano em que deveremos reconsiderá-los, como fazem os livros sagrados — nesse caso, com outras duzentas pessoas ao redor e um órgão tocando ao fundo. Possivelmente, há tanta sabedoria a ser encontrada nas histórias de Anton Tchekhov quanto nos evangelhos, mas as coleções das primeiras não estão encadernadas junto com calendários para lembrar o leitor de programar uma releitura regular de sua percepções. Despertaríamos graves acusações de excentricidade caso tentássemos construir liturgias a partir das obras de autores seculares. No máximo, sublinhamos algumas das frases que mais admiramos e que, de vez em quando, poderemos tornar a ver por acidente em um momento desocupado à espera de um táxi.

Os seguidores das fés não sentem inibições semelhantes. Para os judeus, o ritual de ler em voz alta os Cinco Livros de Moisés, duas seções por vez, às segundas e às quintas-feiras, está arraigado em sua religião desde o término do cativeiro babilônico, em 537 a.C. No vigésimo segundo dia do mês hebraico Tishrei, o feriado de Simchat Torá marca o fim de uma leitura dos Livros e o início da próxima, com a seção final do Deuteronômio e a primeira do Gênesis sendo recitadas em sequência. O congregante, a quem coube a leitura do Deuteronômio 34:1-12, é designado como o Chatan Torá (“noivo da Torá”), enquanto o encarregado do Gênesis 1 é denominado Chatan Bereshit (“noivo do Gênesis”). Nós, tipos seculares, podemos imaginar que amamos livros, mas nossa ligação é um tanto pálida se comparada à dos noivos, que dão sete voltas ao redor da sinagoga, cantando sua alegria e rogando a Deus “Hoshiah ah nna” (“Salve-nos”), enquanto os demais integrantes da congregação agitam bandeiras, beijam-se uns aos outros e enchem as crianças de guloseimas. Que lástima que, ao virarmos a página final de *O tempo redescoberto*, de Marcel Proust, nossa sociedade consideraria peculiar se nos dispuséssemos a competir pela honra de ser o noivo de *No caminho de Swann* (*Chatan Bereshit shel betzad shel Swann*).

5.

A vida secular, naturalmente, não ignora calendários e programações. Nós os conhecemos bem em relação ao trabalho e aceitamos as virtudes dos lembretes de almoços de negócios, projeções de fluxo de caixa e prazos para pagamentos de impostos. No entanto, de algum modo sentimos que seria uma violação da nossa espontaneidade sermos presenteados com listas para reler Walt Whitman ou Marco Aurélio. Por mais emocionados que possamos ficar com *Folhas de relva* ou *Meditações*, negamos que possa haver qualquer necessidade, se desejamos que esses livros tenham uma influência genuína em nossa vida, de revisitá-los todos os dias. Ficamos mais alarmados pelos efeitos potencialmente asfixiantes de sermos compelidos a ter encontros estruturados com ideias do que pela noção de que, de outra forma, poderíamos correr o risco de esquecê-las por completo.

Mas acabamos as esquecendo. O mundo contemporâneo é cheio de estímulos, dos quais nenhum é mais insistente que a torrente que capturamos sob o termo “notícias”. Essa entidade ocupa, na esfera secular, uma posição de autoridade bem próxima da que o calendário litúrgico tem na religiosa, com seus despachos principais seguindo as horas canônicas com notável precisão: as missas matinais se transsubstanciaram no jornal da manhã, e as vespertinas, no noticiário noturno.

O prestígio das notícias está na suposição não declarada de que nossa vida está para sempre à beira de uma transformação crítica por causa das duas forças motrizes da história moderna: política e tecnologia. A terra deve, portanto, ser coberta por cabos de fibra ótica, as salas de espera dos aeroportos devem estar repletas de monitores, e as praças das cidades, repletas de telões mostrando as cotações da bolsa de valores.

Para as religiões, em contraste, raramente há qualquer necessidade de modificar percepções ou colhê-las por meio de boletins noticiosos. As grandes verdades estabelecidas podem ser escritas em velino ou gravadas em pedra em vez de correr pelas telas de aparelhos portáteis. Para 1,6 bilhão de budistas, não houve qualquer notícia digna de abalar o mundo

desde 483 a.C. Para seus equivalentes cristãos, os eventos críticos da história se encerraram por volta do domingo de Páscoa de 30 d.C., enquanto para os judeus a linha foi traçada um pouco após a destruição do Segundo Templo pelo general romano Tito, em 70 d.C.

Mesmo que não concordemos com as mensagens específicas que as religiões programam para nós, ainda podemos admitir que pagamos um preço pelo nosso envolvimento promíscuo com a novidade. Ocasionalmente, sentimos a natureza da nossa perda em um fim de noite, quando afinal silenciemos a televisão após assistir a uma reportagem sobre a inauguração de uma nova ferrovia ou à irritadiça conclusão de um debate a respeito de imigração e percebemos que — ao tentar seguir a narrativa do ambicioso progresso do homem rumo a um estado de perfeição política e tecnológica — sacrificamos uma oportunidade para nos lembrar de verdades mais silenciosas, que conhecemos na teoria e que esquecemos de pôr em prática.

6.

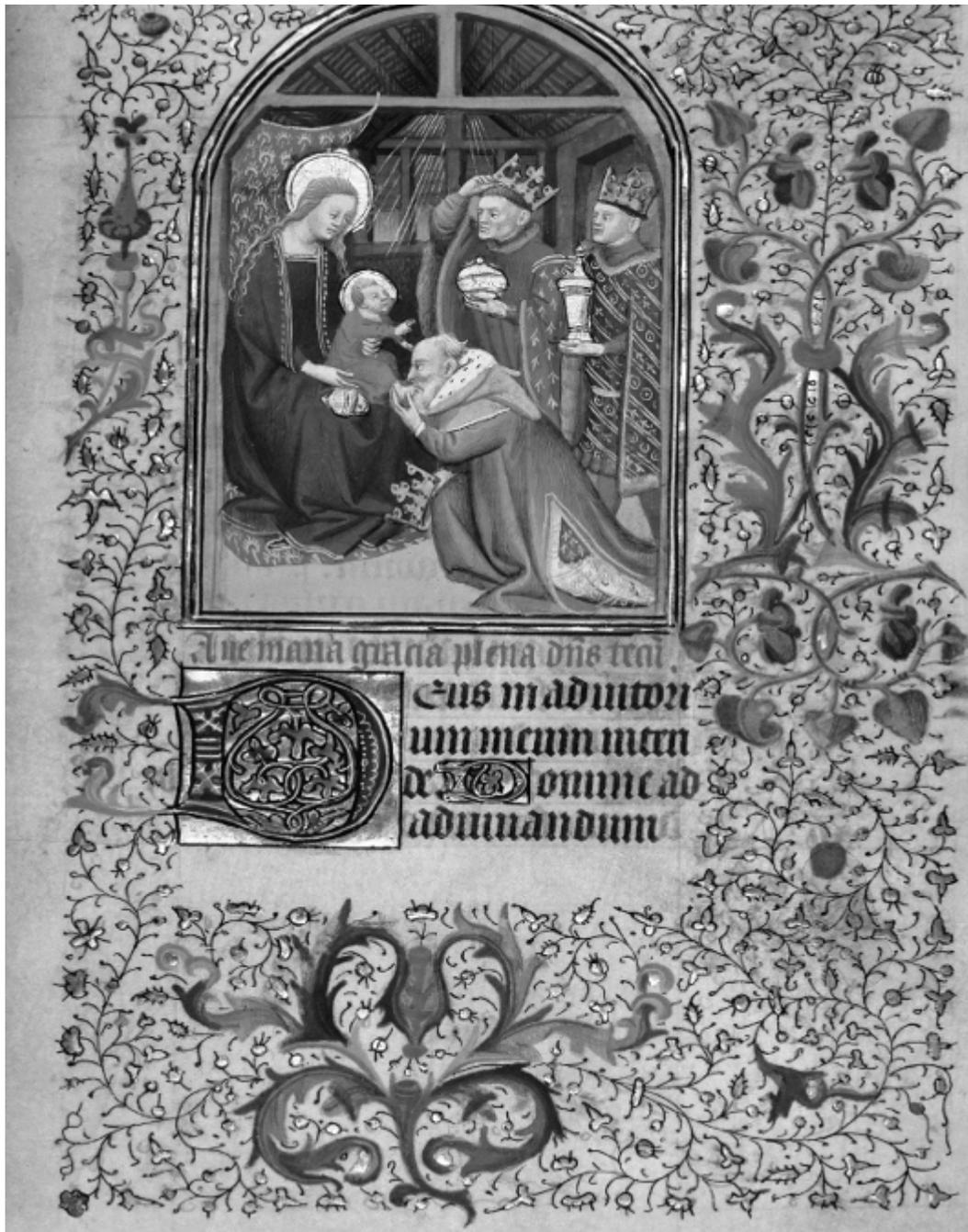
Nossa peculiar abordagem da cultura transborda da educação para campos relacionados. De forma similar, há uma abundância de suposições suspeitas na produção e na venda de livros.

Também aqui somos brindados com muito mais material do que um dia poderemos assimilar e lutamos para nos ater ao que nos é de maior importância. Um graduando moderadamente aplicado em busca de um diploma em humanidades no começo do século XX talvez consultasse cerca de oitocentos livros antes da diplomação; em comparação, uma família inglesa rica, em 1250, se consideraria privilegiada com a posse de três livros, e essa modesta biblioteca consistia em uma Bíblia, uma coleção de orações e um compêndio da vida dos santos — com as obras custando tanto quanto uma pequena casa. Se lamentamos nossa época inundada por livros é porque sentimos que não é pelo maior número de leituras, mas pelo aprofundamento e revigoramento do nosso conhecimento de uns poucos volumes, que melhor desenvolvemos a

inteligência e a sensibilidade. Nós nos sentimos culpados por tudo o que ainda não lemos, mas deixamos de notar que já lemos muito mais que Agostinho ou Dante, ignorando, desse modo, que o problema está sem dúvida em nossa maneira de assimilar, não na extensão de nosso consumo.

Com frequência somos instados a celebrar não apenas o fato de existirem muitos livros à mão, mas também o de que não são muito caros. Entretanto, nenhuma dessas circunstâncias necessariamente deveria ser considerada uma vantagem inequívoca. O trabalho custoso e meticuloso por trás de uma Bíblia pré-Gutenberg — revelado nas iluminuras florais das margens, nos desenhos primitivos de Jonas e a baleia e nos brilhantes céus azuis pontilhados com pássaros exóticos acima da Virgem — era produto de uma sociedade que aceitava a contenção como base para a imersão e que desejava elevar determinados livros ao patamar de objetos de extraordinária beleza, para enfatizar sua importância espiritual e moral.

Embora a tecnologia tenha tornado mais ou menos absurdo sentir gratidão pela posse de um livro, restam vantagens psicológicas na raridade. Podemos reverenciar o cuidado empregado na produção de uma Sefer Torá judaica, os rolos sagrados do Pentateuco, da qual uma cópia custará a um só escriba um ano e meio de trabalho, em um pergaminho feito com a pele de uma cabra morta em uma cerimônia e imersa por nove dias em uma mistura de suco de maçã, água salgada e noz de galhas, preparada por um rabino. Deveríamos estar prontos para trocar alguns dos nossos livros em brochuras, que se desintegram com rapidez, por volumes que proclamassem, pelo peso de seus materiais, pela graça de sua tipografia e pela beleza das ilustrações, nosso desejo de que seus conteúdos assumam um lugar permanente em nosso coração.



Um livro que custava tanto quanto uma casa: página de velino com iluminuras, de um livro de orações do final do século XV, com uma representação da adoração dos três reis magos.

iii. Exercícios espirituais

1.

Além de estabelecer currículos alternativos para universidades e enfatizar a necessidade de praticar e digerir conhecimento, as religiões também foram radicais ao tirar a educação das salas de aula e combiná-la com outras atividades, incentivando os seguidores a aprender por meio de todos os sentidos, não só lendo e ouvindo, mas também, e de maneira mais ampla, *fazendo*: comendo, bebendo, banhando-se, andando e cantando.

O zen-budismo, por exemplo, propõe ideias sobre a importância da amizade, a inevitabilidade da frustração e a imperfeição dos esforços humanos. Mas ele não discursa simplesmente aos seguidores sobre esses princípios; ajuda-os de forma mais direta a apreender sua verdade por meio de atividades como fazer arranjos florais, caligrafia, meditação, caminhada, rastelar cascalho e, a mais famosa, beber chá.

Como a última dessas práticas é comum também no Ocidente, mas tão desprovida de significado espiritual, parece particularmente estranho, assim como encantador, que o zen-budismo consagre a cerimônia do chá como um dos seus momentos pedagógicos mais importantes, tão valioso para os budistas quanto a missa para os católicos. Durante a *chanoyu*, como a cerimônia é conhecida, algumas das mesmas sensações que pairam levemente sobre um típico chá inglês são refinadas, amplificadas e conectadas, de modo simbólico, à doutrina budista. Cada aspecto do ritual tem significado, começando com as xícaras, cuja forma distorcida reflete a afeição zen por tudo o que é cru e despretensioso. A maneira vagarosa com que a bebida é preparada pelo mestre do chá permite que as exigências do ego fiquem em suspensão, a decoração simples da cabana do chá tem o objetivo de afastar o pensamento das preocupações com status, enquanto o chá quente e perfumado deve ajudar a pessoa a sentir as verdades à espreita por trás dos caracteres chineses escritos em rolos nas paredes, que

representam virtudes budistas essenciais como “harmonia”, “pureza” e “tranquilidade”.

O propósito da cerimônia do chá não é ensinar uma nova filosofia, porém tornar mais vívida uma filosofia já existente, por meio de uma atividade que contém simpatias sutis; é um mecanismo para trazer à vida ideias sobre as quais os participantes já têm um bom domínio intelectual mas que continuam precisando de incentivo para observar.

Para pegar um exemplo semelhante de outra fé, os textos judaicos mencionam repetidas vezes a importância da reparação e as possibilidades de renovação pelo reconhecimento do pecado. Entretanto, dentro da religião, tais ideias não são meramente transmitidas por meio de livros, elas ganham vida com uma experiência corporal: uma versão ritualizada do banho. Desde o exílio babilônico, o judaísmo tem aconselhado suas comunidades a construir *mikvaot* — banheiras sagradas, cada uma contendo exatamente 575 litros de água límpida —, nas quais os judeus devem mergulhar após confessar atos questionáveis em termos espirituais, a fim de recuperar a pureza e a conexão com Deus. A Torá recomenda uma imersão total em uma *mikvê* todas as sextas-feiras à tarde, antes do ano-novo e após a cada emissão seminal.

A instituição da *mikvê* se apoia em um senso de renovação que os banhistas seculares já conhecem um pouco, mas emprestando-lhe profundidade, estrutura e solenidade maiores. Um ateu também pode, é claro, sentir-se limpo após tomar banho, e sujo em caso contrário, mas o ritual da *mikvê*, associando a higiene externa à recuperação de um tipo particular de pureza interior, como tantas outras práticas simbólicas promovidas pelas religiões, consegue usar uma atividade física para apoiar uma lição espiritual.

2.

As religiões compreendem o valor de exercitar a mente com um rigor que estamos acostumados a aplicar apenas ao treinamento do corpo. Elas nos apresentam uma gama de exercícios espirituais planejados para fortalecer

a inclinação a pensamentos e padrões de comportamento virtuosos: nos colocam sentados em lugares não familiares, ajustam nossa postura, regulam o que comemos, nos dão roteiros que detalham o que deveríamos dizer uns aos outros e monitoram de maneira minuciosa os pensamentos que cruzam nossa consciência. Elas fazem isso não para nos negar liberdade, mas para pacificar ansiedades e flexionar nossas capacidades morais.



Uma lição sobre o sentido da vida apresentada em uma cerimônia do chá.

Esse duplo *insight* — de que deveríamos exercitar a mente da mesma maneira que treinamos o corpo e fazer isso em parte *por meio* do corpo — levou à fundação, por todas as principais religiões, de retiros religiosos em que os seguidores podem, por um tempo limitado, escapar de sua vida normal e encontrar restauração interior por intermédio de exercícios espirituais.

O mundo secular não oferece paralelos verdadeiros. Os equivalentes mais próximos são os hotéis-fazenda e os spas, embora a comparação sirva apenas para revelar nossa superficialidade. Os folhetos desses estabelecimentos tendem a prometer oportunidades de redescobrir o que nos é essencial. Mostram imagens de casais em roupões felpudos, exaltam a qualidade de colchões e de produtos de higiene pessoal ou enaltecem o serviço de quarto vinte e quatro horas. Mas a ênfase está sempre na saciedade física e na distração mental, em vez de em qualquer satisfação verdadeira das necessidades da alma. Esses lugares não podem nos ajudar quando as incompatibilidades em nossos relacionamentos atingem um novo ponto, quando a leitura do jornal de domingo provoca pânico em relação às nossas carreiras ou nas ocasiões em que acordamos aterrorizados pouco antes do amanhecer, paralisados com o pensamento de quão curta é a vida que ainda temos pela frente. Atendentes solícitos, cheios de ideias acerca de onde podemos andar a cavalo ou jogar minigolfe, ficarão subitamente em silêncio caso questionados sobre estratégias para lidar com a culpa, as saudades incontroláveis ou o ódio contra si próprio.

Felizmente, os retiros religiosos são mais completos em suas atenções. São Bernardo, o fundador dos primeiros mosteiros cistercienses (organizações que, em sua época, funcionavam como retiros para os leigos e como residência permanente para monges), sugeriu que os seres humanos fossem divididos em três partes, *corpus* (corpo), *animus* (mente) e *spiritus* (espírito), todas elas tendo de ser diligentemente cuidadas por qualquer hospedaria que se prezasse.

Na tradição de São Bernardo, os retiros católicos continuam, ainda hoje, fornecendo a seus hóspedes acomodações confortáveis, bibliotecas amplas e atividades espirituais que vão do “exame” — um escrutínio da consciência feito três vezes ao dia, realizado sozinho e em silêncio (em geral com uma vela acesa e uma estatueta de Jesus) — a sessões com conselheiros especialmente treinados para injetar lógica e moralidade nos confusos e corrompidos processos mentais dos crentes.

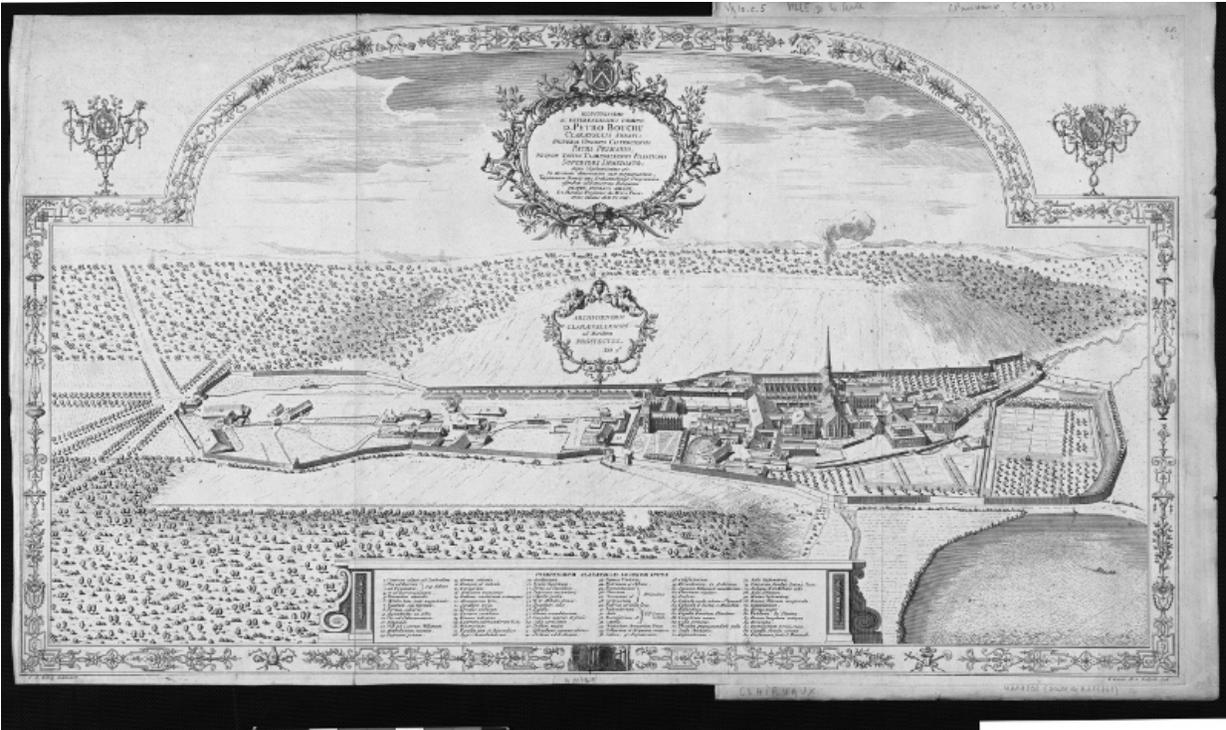


Uso do banho para apoiar uma ideia: uma *mikvê* judaica em Willesden, noroeste de Londres.

Apesar de as lições específicas ensinadas ali diferirem bastante, os retiros budistas incorporam um compromisso igual com todo o *self*. Após saber da existência de um retiro localizado na zona rural inglesa e especializado em formas de meditação em que o indivíduo fica sentado ou caminha, resolvi ver com os próprios olhos que benefícios poderiam ser extraídos de um curso de exercícios espirituais.

Às seis horas de um sábado de junho, 2.573 anos após o Buda nascer não muito longe de Kapilavastu, na bacia fluvial do Ganges, sento-me em um semicírculo com doze outros noviços em um celeiro em Suffolk. Nosso professor, Tony, começa a sessão nos convidando a entender a condição humana segundo o olhar budista. Ele diz que na maior parte do tempo, sem nenhuma escolha em questão, somos dominados pelo nosso ego, ou, como é chamado em sânscrito, nosso *atman*. Esse centro de consciência é, por natureza, egoísta, narcisista e insaciável, irreconciliado com a própria mortalidade e determinado a evitar a perspectiva da morte com fantasias a respeito dos poderes redentores de carreira, status e riqueza. No momento em que nascemos, ele é libertado como um dínamo demente e não se dispõe a descansar até darmos o último suspiro. Como o ego é inerentemente vulnerável, seu ânimo predominante é a ansiedade. É arisco, pula de objeto em objeto, sempre incapaz de relaxar a vigilância ou se relacionar de maneira adequada com os outros. Mesmo no mais auspicioso dos contextos, nunca está longe de um incessante e pulsante pandemônio de preocupação, que conspira para impedir o envolvimento sincero com qualquer coisa fora de si mesmo. Contudo, o ego também tem uma tocante tendência a confiar constantemente em que seus desejos estão prestes a se realizar. Imagens de tranquilidade e segurança o assombram: um emprego específico, uma conquista social e uma aquisição material sempre parecem oferecer a promessa do término do ato de desejar. Entretanto, cada preocupação logo é substituída por outra, e um desejo é substituído pelo próximo, gerando um ciclo interminável do que os budistas chamam de “cobiça”, ou *upādāna*, em sânscrito.

Apesar disso, como explica Tony, esse quadro sombrio de uma parte nossa não precisa definir tudo o que somos, pois também somos dotados da rara capacidade, que pode ser reforçada com exercícios espirituais, de ocasionalmente abandonar as exigências do ego e entrar em um estado que os budistas chamam de *anātman*, ou ausência do ego, durante o qual somos capazes de recuar das paixões e pensar em como nossa vida poderia ser caso não estivéssemos sobrecarregados pela necessidade adicional e dolorosa de sermos nós mesmos.



O mosteiro cisterciense de Claraval, 1708: um lugar de descanso para corpo, mente e espírito. Cada zona do mosteiro era destinada à cura de uma diferente parte do *self*. O corpo deveria ser cuidado pelas cozinhas e pelo dormitório, a mente, pela biblioteca, e o espírito, pela capela.



É um sinal da predileção do Ocidente pelo intelecto que seja recebida com surpresa a informação de que deveríamos começar a deixar o ego de lado não só por meio de argumentação lógica, mas aprendendo a sentar no chão de uma maneira nova.

Como afirma Tony, a capacidade de reorientar as prioridades dependerá fundamentalmente da capacidade de ficarmos de pé, balançar livremente os membros por um minuto e, então, rearranjarmos o corpo na postura de meditação Vairochana. Para um grupo de noviços, isso representa, de maneira inevitável, certa luta, já que muitos corpos não são mais tão jovens e todos parecemos afetados pela inibição que naturalmente resulta de ficar nos contorcendo de meias na frente de estranhos. Algumas risadinhas, e até mesmo um ocasional pum, surgem enquanto tentamos imitar a posição de Tony, que se acredita ser a mesma adotada pelo Buda e por seus discípulos enquanto meditavam sob uma árvore sagrada de Bodhi, no estado de Bihar, no leste da Índia, vinte séculos atrás. As instruções são precisas: as pernas devem estar cruzadas, a mão esquerda sobre a direita no colo, a espinha deve estar ereta, os ombros ligeiramente esticados, a cabeça inclinada para a frente, o olhar para baixo, a boca um pouco aberta, a ponta da língua tocando o céu da boca, a respiração constante e lenta.

De forma gradual, o grupo se ajusta e a sala cai no silêncio, exceto pelo barulho de uma coruja em um campo distante. Tony nos orienta a nos concentrarmos no fato desinteressante, e raras vezes mencionado, de que estamos todos respirando. Nos primeiros passos para dominar a meditação *anāpānasati* (que significa “plena atenção da respiração”), reconhecemos o desafio extraordinário que consiste em sentar-se silenciosamente em uma sala e não fazer nada exceto existir — apreendemos, em outras palavras, o jugo draconiano que as prioridades e os projetos dos nossos egos mantêm sobre nós. Reparamos na tendência à distração. Ao nos esforçarmos para prestar atenção apenas na respiração, sentimos a mente consciente disparando nessa e naquela direção, em seus habituais itinerários frenéticos. Percebemos o quão absurdamente difícil

achamos inspirar três vezes sem sermos assaltados por uma ideia carregada de ansiedade e extrapolamos daí quão incomum deve ser viver qualquer experiência sem ficar enroscado nos emaranhados do nosso *ātman*.

O propósito da nova posição de sentar é abrir uma distância modesta entre a consciência e o ego. Ao nos sentirmos respirando, notamos que nossos seres físicos têm ritmos que se desenvolvem sem relação com os desejos comandados pelo ego. O estranhamento do corpo é um aspecto de um vasto domínio de *anātman* que o ego não controla nem compreende e ao qual o budismo procura nos introduzir.



Para responder aos nossos anseios por calma, a sociedade de consumo ocidental refinou, nos últimos cinquenta anos, o conceito de banho de sol; o budismo levou mais de mil anos para aperfeiçoar a arte da meditação.



Como o ego tem por hábito tentar explorar e usar como instrumento tudo o que encontra, ele não está ciente do corpo, exceto na medida em que é útil aos seus projetos de gratificação sensorial. Ele é bastante ressentido e chocado por sua fragilidade. Não quer pensar sobre os modos estranhos do fígado ou as ações misteriosas do pâncreas. Ordena o corpo a se manter fiel às suas tarefas, debruçado sobre a escrivaninha com os músculos das costas contraídos em estado de obediência e ansiosa expectativa. Contudo, o ego agora é subitamente requisitado a não ceder a nada além do notável e produtivo ato de respirar, aquele processo em segundo plano de inalar e exalar que acontece quase sem ser notado e apreciado desde o nascimento. Perplexo, ele experimenta um pouco da mesma confusão que um rei pode sentir ao ser forçado, devido a circunstâncias inesperadas, a passar a noite na cama dura de uma humilde hospedaria.

Com toda a atenção direcionada à respiração, em vez de às demandas do ego, ele começa a abdicar de algumas de suas reivindicações sobre a consciência e permite a entrada de dados que em geral descartaria. Nós nos tornamos conscientes de coisas, internas e externas, que nada têm que ver com as preocupações usuais. Nossa consciência muda de um foco na respiração para uma percepção primeiro dos membros e depois do esqueleto que nos sustenta e do sangue que se move continuamente dentro de nós. Percebemos a sensibilidade das próprias bochechas, as pequenas correntes de ar na sala, as texturas das roupas contra a pele.

Mais tarde durante a manhã, saímos para outro exercício espiritual, chamado de meditação em movimento, introduzido pelo monge zen vietnamita Thich Nhat Hanh. Somos instruídos a esvaziar a mente e perambular pela paisagem sem buscar nada além de observar, libertos daqueles hábitos dominados pelo ego que despem a natureza de sua beleza e nos dão um enganador e problemático senso de nossa própria importância no cosmos. Sob tutela, prosseguimos a passo de camelo, com a consciência imperturbada por quaisquer das habituais ambições ou broncas do ego — em um estado tão valorizado pelo budismo quanto

condenado pelo capitalismo, conhecido em sânscrito como *apranihita*, ou falta de objetivo —, e desse modo nos sintonizamos com milhares de detalhes do que nos cerca. Há um raio de sol filtrado pelas árvores, no qual minúsculas partículas de poeira dançam. Há o som de água corrente vindo de um riacho nas cercanias. Uma aranha atravessa um galho acima de nós. A poesia budista é dominada por registros de encontros similares, com essas minúsculas facetas do mundo que só atingem os sentidos depois que nossos egos afrouxam seu jugo sobre as faculdades.

Num atalho da montanha
sorrindo
uma violeta

É o que proclamam os versos do poeta zen Bashō. Atravessando a vegetação rasteira, nos tornamos desinteressados examinadores da própria existência e, assim, observadores ligeiramente mais pacientes e misericordiosos do planeta, da sua gente e das suas florezinhas roxas.

3.

Os detalhes específicos dos exercícios ensinados em retiros, budistas ou de outras religiões, talvez não sejam tão importantes quanto o ponto geral que eles levantam acerca de nossa necessidade de impor maior disciplina em nossa vida interior.

Se uma parcela predominante de nossa angústia é causada pelo estado de nossa psique, parece perverso que a indústria do lazer sempre procure trazer conforto ao corpo sem tentar consolar e domar o que os budistas, de maneira tão presciente, chamam de nossa “mente de macaco”. Precisamos de centros efetivos para a restauração de nossas existências integrais; novos tipos de retiros devotados a educar, por meio de uma série de exercícios espirituais secularizados, nossos *selves* corpóreos e psicológicos.



iv. Ensinando sabedoria

1.

No fim, o propósito de toda a educação é nos poupar tempo e erros. É um mecanismo pelo qual a sociedade — secular ou religiosa — procura inculcar em seus integrantes, em um período específico de tempo, o que custou aos seus mais brilhantes e determinados ancestrais séculos de esforços dolorosos e esporádicos em busca de respostas.

A sociedade secular já se mostrou suficientemente disposta a aceitar a lógica dessa missão em relação ao conhecimento científico e tecnológico. Nada vê para lamentar no fato de que um universitário matriculado hoje em um curso de física será, em questão de meses, capaz de aprender tudo o que Faraday jamais soube e, em um par de anos, talvez possa expandir os limites da teoria do campo unificado de Einstein.

Entretanto, esse princípio, que parece ao mesmo tempo tão óbvio e inofensivo na ciência, tende a encontrar uma oposição extraordinária quando aplicado à sabedoria, a percepções relacionadas ao gerenciamento autoconsciente e moral da alma. Nesse ponto, os defensores da educação, que ridicularizariam a ideia de que uma classe de estudantes de física recém-matriculados deveria ser deixada sozinha para decifrar a teoria da radiação eletromagnética, declamarão que a sabedoria não é algo que uma pessoa possa ensinar à outra.

Esse preconceito absorveu tanto o ensino de cultura que quase eliminou as ambições de Mill e de Arnold, assim como as grandiloquentes esperanças de Rilke, que na última linha do seu poema “Torso arcaico de Apolo” conjecturou que o desejo final de todos os grandes artistas era repreender suas audiências: “*Du musst dein Leben ändern*” (“Você tem de mudar sua vida”).

Conta a favor das religiões que elas jamais estiveram ao lado daqueles que sustentam que a sabedoria não pode ser ensinado. Elas ousaram tratar

diretamente das grandes questões da vida individual — Para que eu deveria trabalhar? Como eu amo? Como posso ser bom? — de maneiras que deveriam intrigar ateus, mesmo que eles não concordem muito com as respostas fornecidas.

Como este capítulo sugeriu, a cultura está mais que devidamente equipada para confrontar nossos dilemas sem precisar se apoiar em dogmas religiosos. Os erros que provocam caos na nossa vida pessoal e política têm fornecido temas para obras culturais desde a Antiguidade. Não há falta de informação sobre loucura, cobiça, luxúria, inveja, orgulho, sentimentalidade ou esnobismo no cânone; todas as pistas de que precisamos podem ser encontradas em obras como as de Freud, Marx, Musil, Andrei Tarkovski, Kenzaburo Oe, Fernando Pessoa, Poussin ou Saul Bellow. O problema é que esse tesouro raras vezes é desossado de forma efetiva e servido a nós da maneira devida, isso por causa de preconceitos infundados contra o uso da cultura à serviço dos nossos sofrimentos.

Nenhuma das instituições seculares dominantes tem um interesse declarado em nos ensinar a arte de viver. Para traçar uma analogia a partir da história da ciência, o campo ético está no estágio de amadores mexendo com produtos químicos em barracas no quintal, em vez de no nível de profissionais conduzindo experimentos bem-estruturados em laboratórios de pesquisa. Acadêmicos universitários, que são os candidatos óbvios a qualquer tarefa pedagógica focada na alma, distanciaram-se das demandas por relevância ao se colocarem atrás de uma pose de importância apriorística. Esquivaram-se da responsabilidade de seduzir suas plateias, apresentam um medo fatal da simplicidade, fingem não notar quão frágeis somos e têm se mostrado cegos para o fato de que esquecemos de tudo, por mais importante que possa ser, com tanta rapidez.

A religião está cheia de ideias para corretivos. Seu exemplo propõe um novo currículo: um esquema para dispor o conhecimento segundo os desafios com os quais se relaciona, e não conforme a área acadêmica em que acontece de cair; uma estratégia de ler para um propósito (tornar-se

melhor e mais são); um investimento na oratória e um conjunto de métodos para memorizar e publicar ideias de forma mais eficiente.

No caso de algumas dessas práticas educacionais soarem bastante *crístãs* a certos ouvidos, deveríamos ter em mente que elas muitas vezes precedem em muito o nascimento de Jesus. Os gregos e os romanos tinham enorme interesse em como calibrar o conhecimento para necessidades interiores: foram eles que primeiro fundaram escolas para a disseminação da sabedoria, compararam livros a remédios e viram valor na retórica e na repetição. Não deveríamos deixar o ateísmo obstruir a apreciação de tradições que são parte de uma herança compartilhada não denominacional, que foi historicamente erradicada por secularistas a partir de uma compreensão equivocada das identidades reais daqueles que a criaram.

As religiões, ao contrário das universidades modernas, não limitam seu ensino a um período fixo de tempo (alguns anos da juventude), a um espaço particular (um campus) ou a um único formato (exposição oral). Reconhecendo que somos criaturas tão sensoriais quanto cognitivas, elas compreendem que precisam usar todos os recursos possíveis para influenciar nossa mente. Muitos de seus métodos, embora distantes das concepções contemporâneas de educação, deveriam ser considerados essenciais a qualquer plano para transmitir ideias, sejam elas teológicas ou seculares, de modo mais eficaz a nossa mente porosa. Essas técnicas merecem ser estudadas e adotadas, a fim de que tenhamos, no tempo que nos resta, uma chance de cometer pelo menos um ou dois erros a menos que a geração anterior.

capítulo cinco

Ternura

1.

Uma capela do século XV em uma travessa de uma cidade anônima do norte da Europa. É o início da tarde de um dia sombrio de inverno, e um homem de meia-idade sacode o guarda-chuva e entra. O espaço está quente e escuro, iluminado apenas por várias fileiras de velas que lançam uma dança de sombras nas paredes de pedra calcária. Há bancos gastos e confortáveis e, no chão, almofadas para oração, todas com as palavras *Mater Dolorosa* bordadas. Uma mulher idosa se ajoelha em uma extremidade, murmurando para si com os olhos fechados.

O homem está exausto. Suas juntas doem. Ele se sente fraco, vulnerável e perto das lágrimas. Não houve um acontecimento específico que o tenha levado a esse ponto, apenas a soma de pequenas humilhações que cumulativamente contribuíram para um sentimento avassalador de mediocridade, insignificância e ódio contra si. Sua carreira, outrora tão promissora, há muito tempo vem ladeira abaixo. Ele sabe quão ordinário deve parecer aos outros, quão ansiosos ficam para se afastar dele em reuniões sociais e quantas das suas propostas e cartas ficaram sem resposta. Ele não tem mais confiança para seguir em frente. Está chocado com as fissuras de impaciência e vaidade na sua personalidade que o levaram a esse impasse profissional. Está tomado por sentimentos de remorso, apreensão e solidão. Sabe, porém, que não poderia levar essas preocupações para casa. Os meninos precisam acreditar na força dele. A atormentada esposa já tem muitas coisas com as quais lidar — e ele já aprendeu, por experiência, como a situação piora quando vai para casa com esse ânimo.

Ele quer cair no sono e ser embalado. Quer chorar. Deseja ser perdoado e tranquilizado. Há música saindo das caixas de som escondidas na capela, a ária “*Erbarne dich, mein Gott*”, da *Paixão segundo São Mateus*, de Bach. Ele procura ideias às quais possa se agarrar, mas nada parece sólido. É incapaz de pensar de maneira lógica, e até mesmo o esforço para isso se tornou mais do que consegue aguentar.

Tendo se colocado de joelhos, olha para cima, para a pintura sobre o altar. Ela mostra uma benevolente, solidária e gentil jovem com uma aureola ao redor da cabeça. A moça olha-o com infinito zelo — e, sem que o homem tenha precisado dizer qualquer palavra, parece entender tudo.

Ele se lembra das orações aprendidas muito tempo atrás, na época em que era criança, quando ainda o consideravam cheio de potencial, quando sabia como deixar os outros orgulhosos dele, quando seus pais se preocupavam com o quanto ele tinha comido e limpavam os dedos engordurados dele após uma refeição, e quando o mundo e todas as suas oportunidades se encontravam à frente: “Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora da nossa morte, Amém.” Ele fecha os olhos e sente as lágrimas se acumulando. “A Vós, ó virgem entre todas singular, como à Mãe recorro, de Vós me valho e, gemendo sob o peso dos meus pecados, me prostro a vossos pés. Não rejeiteis as minhas súplicas, ó Mãe do Filho de Deus humanado, mas dignai-vos ouvi-las propícia e alcançar o que vos rogo.”

2.

Embora tenhamos situado essa cena na Europa, ela poderia acontecer quase em qualquer parte do mundo. Momentos semelhantes de desespero podem ser testemunhados todos os dias na capela da Nossa Senhora da Boa Saúde em Kuala Lumpur, no santuário de Nossa Senhora das Dores, em Rhineland, Missouri, na gruta de Unyang dedicada a Nossa Senhora, na Coreia do Sul, e na Nuestra Señora del Espejo, na Venezuela.



“Eu entendo”: Giovanni Battista Salvi, *Madona em Sofrimento*, c. 1650.

Nesses santuários, os desesperados olharão para a Virgem, acenderão velas, orarão e falarão sobre seus sofrimentos individuais a uma mulher que não é apenas a *Redemptoris Mater*, mãe do redentor, mas a *Mater Ecclesia*, mãe da Igreja, em sua totalidade, e assim, simbolicamente, de todos os seus integrantes.

De uma perspectiva bastante racional, a devoção a Maria parece exemplificar a religião em seu aspecto mais infantil e ignorante. Como um adulto sensato poderia confiar na existência de uma mulher que viveu milhares de anos atrás (se é que viveu), quanto mais extrair conforto de uma crença projetada no seu coração imaculado, na sua simpatia altruísta e na sua paciência ilimitada?

É difícil refutar a essência da questão; simplesmente é a questão errada a se levantar. O ponto apropriado não é se a Virgem existe, mas o que nos diz sobre a natureza humana o fato de tantos cristãos, ao longo de dois mil anos, sentirem a necessidade de inventá-la. O foco deveria estar no que a Virgem Maria revela sobre nossas necessidades emocionais — e, em particular, no que essas demandas se transformam quando perdemos a fé.

No sentido mais amplo, o culto a Maria fala sobre a extensão em que, apesar de nossos poderes adultos de raciocínio, nossas responsabilidades e nosso status, as necessidades da infância persistem em nós. Embora, por longos períodos da vida, possamos acreditar em nossa maturidade, nunca temos sucesso em nos proteger dos eventos catastróficos que varrem nossa capacidade de raciocinar, nossa coragem e nossa habilidade para colocar dramas em perspectiva e que nos jogam de volta a um estado de desamparo primordial.

Em tais momentos, podemos desejar ser embalados e tranquilizados, como fomos décadas atrás por um adulto compreensivo, provavelmente nossa mãe, uma pessoa que fez com que nos sentíssemos fisicamente protegidos, acariciou nossos cabelos, olhou para nós com benevolência e ternura e talvez tenha dito, baixinho, não muito mais que “está tudo bem”.



Orações para Maria, Vilnius, Lituânia.



Guan Yin, ilha Hainan, China.

Embora esses desejos não sejam mencionados na sociedade adulta, foi uma conquista das religiões saber como reanimá-los e legitimá-los. Maria no cristianismo, Ísis no antigo Egito, Deméter na Grécia, Vênus em Roma e Guan Yin na China, todas funcionaram como condutos para memórias de ternura primeva. Suas estátuas frequentemente ficam em espaços escuros, uterinos, seus rostos são misericordiosos e encorajadores, elas nos permitem sentar, falar e chorar ali. As semelhanças são grandes demais para ser coincidência. Estamos lidando aqui com figuras que evoluíram não de origens culturais compartilhadas, mas em resposta às necessidades universais da psique humana.

Os budistas chineses visitam Guan Yin pelos mesmos motivos que os católicos procuram Maria. Ela também tem olhos bondosos e pode sugerir alternativas a odiar a si mesmo. Em templos e em praças abertas em toda a China, adultos se permitem ser fracos na presença dela. Seu olhar tem o hábito de fazer as pessoas chorarem — porque o momento em que alguém explode não costuma ser quando as coisas estão duras, mas quando afinal encontram ternura e uma chance de admitir tristezas nutridas em silêncio por muito tempo. Como Maria, Guan Yin compreende as dificuldades envolvidas em tentar levar uma vida adulta remotamente adequada.

3.

Em contraste com a religião, o ateísmo é propenso a parecer friamente impaciente com nossa carência. O desejo de conforto que existe no cerne do culto a Maria parece perigosamente regressivo e em conflito com o envolvimento racional com a existência, do qual os ateus se orgulham. Maria e suas colegas foram enquadradas como sintomas de necessidades que adultos devem superar depressa.

Nos seus momentos mais agressivos e intelectualmente combativos, o ateísmo atacou a religião por fechar os olhos aos seus próprios motivos, por relutar em reconhecer que é, na sua base, nada mais que uma resposta glorificada a desejos da infância que foram embelezados, transformados e projetados nos céus.



Podemos ficar emocionados e reconfortados porque ao mesmo tempo somos nós e não somos nós: Giovanni Bellini, *Madona e Menino*, 1480.

Essa acusação pode muito bem estar correta. O problema é que aqueles que a lançam estão frequentemente envolvidos em uma negação, a negação das necessidades da infância. No fervor de atacar crentes cujas fragilidades os levaram a abraçar o sobrenatural, os ateus podem negar a fragilidade, que é uma característica inevitável de nossa vida. Podem rotular como infantis necessidades particulares que, na verdade, deveriam ser enaltecidas como humanas, pois não existe maturidade sem uma negociação adequada com o infantil e tampouco um adulto que, regularmente, não anseie ser confortado como uma criança.

O cristianismo descreve a capacidade de aceitar a dependência como uma marca de saúde moral e espiritual. Somente os orgulhosos e arrogantes tentariam negar suas fraquezas, enquanto o devoto pode declarar sem constrangimento, como sinal de sua fé, que empregou seu tempo para verter lágrimas aos pés da estátua de uma mãe gigante feita de madeira. O culto a Maria redefine a vulnerabilidade como virtude e assim corrige nossa tendência habitual a crer em uma divisão inequívoca entre o *self* adulto e o infantil. Ao mesmo tempo, o cristianismo é apropriadamente delicado na maneira como enquadra nossas necessidades. Permite-nos desfrutar do conforto maternal sem nos forçar a defrontar o desejo persistente e inescapável de uma mãe de verdade. Não faz menção à *nossa* mãe; simplesmente nos oferece os prazeres imaginativos de sermos novamente jovens, mimados e cuidados por uma figura que é *mater* para o mundo.

4.

Se existe um problema com a abordagem do cristianismo é ter sido bem-sucedida *demais*. A necessidade de conforto passou a ser excessivamente identificada com uma necessidade da própria Maria, em vez de ser vista como realmente é: um eterno apetite que teve início muito antes dos evangelhos, originando-se no exato momento em que a primeira criança foi pega por sua mãe e acalmada em meio à escuridão e ao frio da primeira caverna subterrânea.

O fato de não existir uma mãe amorosa ou um pai cuidadoso que possa tornar tudo bom para nós não é motivo para negar quão fortemente desejamos que houvesse. A religião nos ensina a ser gentis com nós mesmos nos períodos de crise em que, desesperados e com medo, gritamos pela ajuda de *alguém* — apesar de aparentemente não acreditarmos em nada, apesar da nossa própria mãe estar morta há muito tempo, nosso pai ter sido distante e cruel e de agora ocuparmos um lugar adulto e responsável no mundo.

O exemplo do catolicismo sugere que a arte e a arquitetura têm um papel a desempenhar nessas épocas, pois é por meio da admiração de imagens de rostos parentais carinhosamente voltados para crianças, em geral em um retiro pouco iluminado e silencioso de capelas, museus e outros lugares de veneração, que sentimos a necessidade primordial de obter respostas e ter certo equilíbrio restaurado.

Seria útil se nossos artistas seculares por vezes criassem obras tendo como tema o cuidado parental, e se arquitetos projetassem espaços, seja em museus ou, de maneira mais ambiciosa, em novos Templos da Ternura, onde contemplaríamos essas novas obras em uma ambiência crepuscular.

O culto a Maria ousa propor a todos os ateus, até mesmo aos mais pragmáticos, que também eles permanecem vulneráveis e pré-rationais em seus corações e que podem aprender a evitar certos estados de ânimo lúgubres por meio da acomodação com seus lados eternamente ingênuos e imaturos.

Ao rejeitar a superstição, deveríamos ter o cuidado de não ficar tentados a ignorar os desejos menos respeitáveis que as religiões conseguiram com tanto êxito identificar e resolver de modo tão digno.



A vida adulta não é possível sem momentos em que, diante da ineficácia da razão, tudo o que podemos fazer é *retroceder*. Um secular Templo da Ternura, iluminado pelo quadro *O Banho da Criança*, de Mary Cassatt, 1893.

capítulo seis

Pessimismo

1.

O cristianismo passou boa parte da sua história enfatizando o lado mais escuro da existência terrena. No entanto, mesmo dentro dessa tradição sombria, o filósofo francês Blaise Pascal se destaca pela natureza excepcionalmente impiedosa do seu pessimismo. Em *Pensamentos*, escrito entre 1658 e 1662, Pascal não perdeu a oportunidade de confrontar os leitores com evidências de natureza resolutamente aberrante, lamentável e indigna da humanidade. Em um sedutor francês clássico, ele nos informa que a felicidade é uma ilusão (“A pessoa que não vê a futilidade do mundo é ela própria fútil”), que a miséria é a norma (“Se nossa condição fosse realmente feliz, não precisaríamos evitar pensar a respeito”), que o verdadeiro amor é uma quimera (“Como é vazio e cruel o coração do homem”), que somos tão sensíveis quanto vaidosos (“Uma ninharia nos consola porque uma ninharia nos perturba”), que até mesmo os mais fortes entre nós ficam impotentes diante das incontáveis doenças às quais somos vulneráveis (“As moscas são tão fortes que podem paralisar nossa mente e devorar nosso corpo”), que todas as instituições terrenas são corruptas (“Nada é mais garantido que a certeza de que as pessoas serão fracas”) e que somos absurdamente inclinados a superestimar nossa importância (“Quantos reinos não sabem nada sobre nós!”). O melhor que podemos esperar fazer nessas circunstâncias, sugere Pascal, é enfrentar os fatos desesperadores da situação: “A grandeza do homem vem de saber que ele é miserável.”

Dado o tom, é uma surpresa descobrir que a leitura de Pascal não é depressiva como se poderia esperar. A obra é consoladora, emocionante e até mesmo, em determinados momentos, hilariante. Para aqueles à beira do desespero, não existe livro melhor que aquele que procura moer todas as últimas esperanças do homem. *Pensamentos*, muito mais que qualquer volume açucarado que oferece beleza interior, pensamento positivo ou a concretização de um potencial escondido, tem o poder de afastar o suicida da beira de um alto parapeito.

Se o pessimismo de Pascal pode nos consolar, talvez seja porque, em geral, somos jogados na tristeza não tanto pela negatividade, mas pela esperança. É a esperança — em relação à carreira, à vida amorosa, aos filhos, aos políticos e ao planeta — que deve ser primariamente culpada por nos enfurecer e amargar. A incompatibilidade entre a grandiosidade das nossas aspirações e a realidade cruel da nossa condição gera decepções violentas que atormentam os dias e são gravadas em linhas de acrimônia em nossa face.

Daí o alívio, que pode explodir em erupções de gargalhadas, quando finalmente encontramos um autor generoso o bastante para confirmar que nossas piores intuições, longe de ser únicas e deploráveis, são parte da realidade comum e inevitável da humanidade. O pavor de que possamos ser os únicos nos sentindo ansiosos, entediados, invejosos, cruéis, perversos e narcisistas se revela gloriosamente infundado, abrindo oportunidades inesperadas para a comunhão ao redor das nossas negras realidades.

Deveríamos reverenciar Pascal, e a longa linha de pessimistas cristãos à qual ele pertence, por nos fazer o inestimável favor de enumerar pública e elegantemente as características do nosso estado pecaminoso e lamentável.

2.

Essa não é uma posição pela qual o mundo moderno revela muita solidariedade, pois uma das características dominantes do mundo, e certamente seu maior defeito, é o otimismo.

Apesar dos ocasionais momentos de pânico, quase sempre ligados a crises do mercado, guerras ou pandemias, a era secular mantém uma devoção irracional à narrativa do progresso, baseada em uma fé messiânica nas três grandes forças de mudança: ciência, tecnologia e comércio. Os avanços materiais desde meados do século XVIII têm sido tão notáveis, e aumentaram de maneira tão exponencial nosso conforto, nossa segurança, nossa riqueza e nosso poder, que dão um golpe quase fatal na nossa capacidade de permanecer pessimistas — e, portanto, de maneira crucial,

na capacidade de ficarmos sãos e contentes. É impossível manter uma avaliação equilibrada do que a vida deve nos fornecer após testemunharmos a decifração do código genético, a invenção do celular, a inauguração de supermercados de estilo ocidental em cantos remotos da China e o lançamento do telescópio Hubble.

Contudo, embora seja inegável que a trajetória científica e econômica da humanidade tem apontado com firmeza para o alto há vários séculos, nós não constituímos a humanidade: nenhum indivíduo pode viver exclusivamente em meio aos desenvolvimentos revolucionários da genética ou das telecomunicações que dão à nossa era seus preconceitos característicos e otimistas. Podemos extrair algum benefício da disponibilidade de banhos quentes e chips de computadores, mas nossa vida não está menos sujeita a acidentes, ambições frustradas, desilusões amorosas, inveja, ansiedade ou morte que a dos antepassados medievais. Mas ao menos nossos ancestrais tinham a vantagem de viver em uma era religiosa que nunca cometeu o engano de prometer à população que a felicidade poderia algum dia estabelecer um lar permanente na terra.

3.

O cristianismo não é, em si e a respeito de si próprio, uma instituição desesperançosa. Ele apenas tem o bom senso de localizar suas expectativas na próxima vida e na perfeição moral e material de um mundo muito além deste aqui.



Seria inteligente da nossa parte localizar ideias de perfeição em outro mundo: Jan Brueghel, o Jovem, *Paraíso*, c. 1620.

Ao relegar a esperança a uma esfera distante, a Igreja pôde adotar uma atitude particularmente perspicaz e não sentimental acerca da realidade terrena. Ela não supõe que a política poderia algum dia criar a justiça perfeita, que qualquer casamento poderia ser livre de conflitos ou discórdia, que o dinheiro poderia trazer segurança, que um amigo poderia ser leal para sempre ou, de maneira mais geral, que a Nova Jerusalém poderia ser construída em solo comum. Desde sua fundação, a religião tem mantido uma visão sóbria, de uma espécie que o mundo secular é covarde e sentimental demais para abraçar, a respeito das nossas chances de melhorar no que diz respeito aos fatos brutais das nossas naturezas corruptas.

Os seculares, neste momento da história, estão mais otimistas que os religiosos — certa ironia, dada a frequência com que os últimos têm sido ridicularizados pelos primeiros por sua aparente ingenuidade e credulidade. O desejo dos seculares por perfeição tem crescido tão intensamente a ponto de levá-los a imaginar que o paraíso pode ser realizado na terra após mais alguns anos de crescimento econômico e de pesquisas médicas. Sem nenhuma consciência evidente das contradições, eles conseguem ao mesmo tempo descartar de maneira brusca uma crença em anjos e confiar com sinceridade que os poderes combinados do Fundo Monetário Internacional, do *establishment* da pesquisa médica, do Vale do Silício e da política democrática podem curar os males da humanidade.

4.

São os mais ambiciosos e determinados entre nós que mais precisam ter suas esperanças impulsivas diluídas por meio de mergulhos na escuridão explorada pelas religiões. Essa é uma prioridade particular para norteamericanos seculares, talvez o povo mais ansioso e desapontado do planeta, porque sua nação os impregna com as esperanças mais extremas sobre o que podem conquistar profissionalmente e em seus relacionamentos. Deveríamos parar de enxergar o pessimismo das religiões como pertencente apenas a elas ou como indelevelmente

dependente de esperanças por salvação. Deveríamos nos esforçar para adotar a perspectiva aguda daqueles que acreditam no paraíso, ainda que vivamos observando o fundamental preceito ateu de que este é o único mundo que conheceremos.

5.

Os benefícios de uma filosofia de pessimismo neorreligioso ficam mais aparentes do que nunca no casamento, um dos arranjos da sociedade moderna mais assolados pelo sofrimento e que foi desnecessariamente retratado de maneira infernal pela suposição secular de que deveria ser contraído sobretudo pelo propósito da obtenção de felicidade.

Casamentos cristãos e judaicos, embora nem sempre felizes, ao menos são poupados do segundo tipo de sofrimento, que surge da impressão equivocada de que de algum modo é errado ou injusto estar descontente. O cristianismo e o judaísmo apresentam o casamento não como uma união inspirada e governada por um entusiasmo subjetivo, mas sim, e mais modestamente, como um mecanismo pelo qual indivíduos podem assumir uma posição adulta na sociedade e, a partir daí, com a ajuda de um amigo íntimo, tomar para si, sob orientação divina, a criação e a educação da próxima geração. Essas expectativas limitadas tendem a impedir a desconfiança, tão familiar a parceiros seculares, de que poderia haver alternativas mais intensas, angelicais ou menos carregadas em outra parte. Dentro do ideal religioso, atritos, disputas e tédio não são sinais de erro, mas da vida seguindo de acordo com o planejado.

Apesar da abordagem prática, essas religiões reconhecem o desejo de amar de forma apaixonada. Elas sabem de nossa necessidade de acreditar nos outros, de cultuá-los e servi-los e de descobrir neles uma perfeição que não encontramos em nós mesmos. Elas simplesmente insistem que esses objetos de adoração deveriam sempre ser divinos, e não humanos. Portanto, elas nos dão divindades eternamente jovens, atraentes e virtuosas para nos guiar através da vida, ao mesmo tempo em que nos lembram todos os dias de que seres humanos são criações insípidas e imperfeitas,

dignas de perdão e paciência, um detalhe que tende a escapar de nossa atenção no calor das discussões maritais. “Por que você não pode ser mais perfeito?” é a pergunta irritada por trás da maioria dos confrontos seculares. No esforço para evitar que os cônjuges atirem um contra o outro sonhos coalhados, as fés têm o bom senso de nos fornecer anjos para cultuar e amantes para tolerar.



As fés têm o bom senso de nos fornecer anjos para adorar e amantes para tolerar.

6.

Uma visão de mundo pessimista não precisa envolver uma vida desprovida de alegria. Os pessimistas podem ter uma capacidade muito maior de apreciação que os otimistas, porque nunca esperam que as coisas deem certo e, assim, podem se surpreender pelo modesto sucesso que ocasionalmente cruza seus horizontes sombrios. Os otimistas seculares contemporâneos, por outro lado, com seu senso de prerrogativas bem-desenvolvido, em geral não conseguem saborear nenhuma epifania da vida cotidiana enquanto se ocupam da construção do paraíso terreno.

Aceitar que a existência é inerentemente frustrante, que estamos para sempre cercados de realidades atroz, pode nos dar o ímpeto inicial para dizer “obrigado” com maior frequência. É revelador que o mundo secular não seja muito versado na arte da gratidão: não damos mais graças por colheitas, refeições, abelhas ou clima bom. Em um nível superficial, poderíamos supor que isso acontece porque não há ninguém *para* quem possamos dizer “obrigado”. Mas, no fundo, parece mais uma questão de ambição e expectativa. Hoje nos orgulhamos de ter trabalhado duro o bastante para que possamos supor como normais muitas das bênçãos pelas quais nossos ancestrais piedosos e pessimistas agradeciam aos céus. Existe de fato alguma necessidade, nos perguntamos, de separar um momento de gratidão em honra de um pôr do sol ou de um damasco? Não existem objetivos mais altos que possamos mirar?

Procurando nos apresentar a uma atitude contrária à humildade, o Sidur judaico, livro de orações diárias, recomenda uma oração específica para ser feita na ocasião em que se “come uma fruta sazonal pela primeira vez no ano” e outra para marcar a aquisição de “uma nova vestimenta de valor significativo”. Inclui até uma oração para despertar admiração pela complexidade do sistema digestivo humano:

Bendito és tu, nosso Deus, Rei do Universo, que formou o homem com sabedoria e nele criou muitos orifícios e cavidades.

Está revelado e sabido perante o Trono de Tua glória que, se um deles estiver bloqueado ou se um deles estiver aberto, não será possível sobreviver nem mesmo por um curto espaço de tempo.

Bendito és Tu, Senhor, que cura toda a carne e faz maravilhas.

7.

As religiões, de modo sábio, insistiram em que somos criaturas inerentemente defeituosas: incapazes de felicidade duradoura, assaltados por preocupantes desejos sexuais, obcecados por status, vulneráveis a terríveis acidentes e sempre morrendo, devagar.



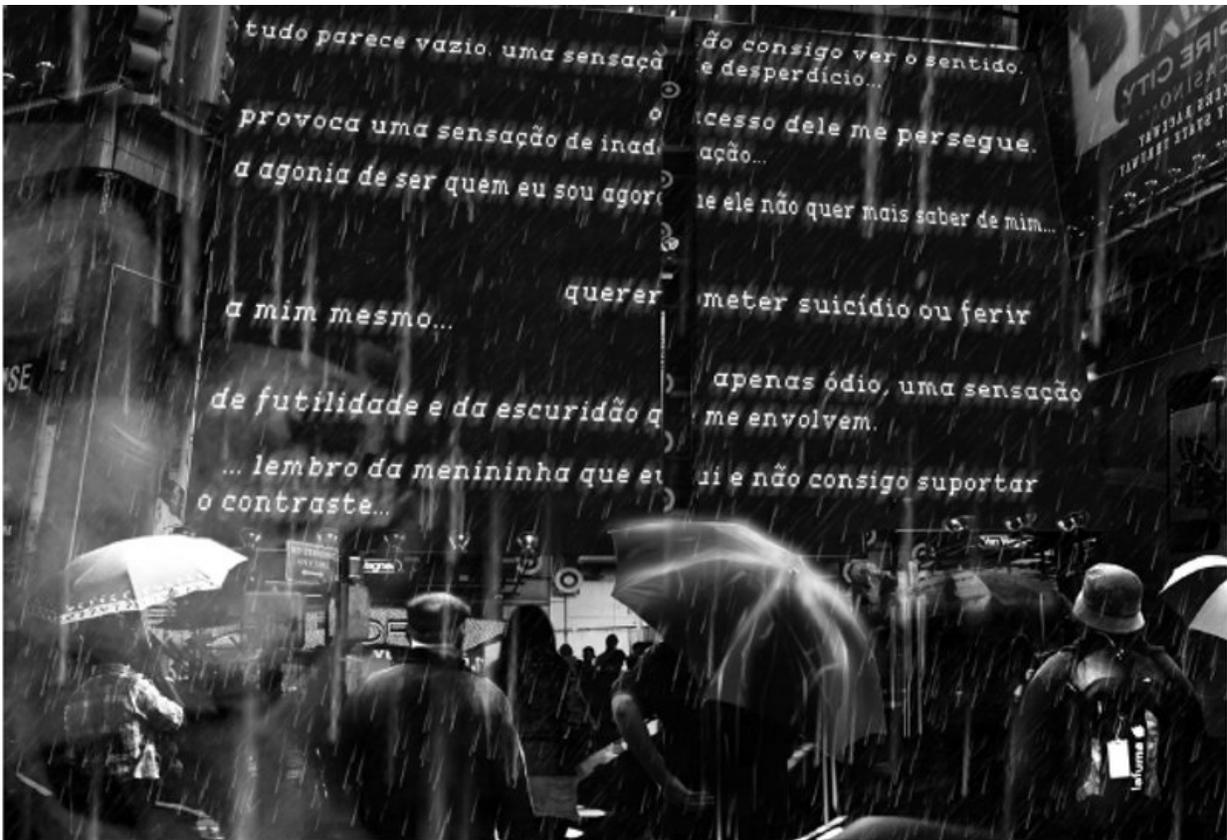
Muro das Lamentações, Jerusalém.

Elas também, é claro, em muitos casos acreditaram na possibilidade de que uma deidade pudesse ser capaz de nos ajudar. Vemos essa combinação de desespero e esperança com particular clareza no Muro das Lamentações, em Jerusalém ocidental, onde judeus se reúnem, desde a segunda metade do século XVI, para manifestar suas dores e implorar ajuda ao seu criador. Ao pé do muro, escreviam em pequenos pedaços de papel suas adversidades, os inseriam em espaços entre as pedras e esperavam que Deus se comovesse com sua miséria e tivesse misericórdia.

Remova Deus da equação e o que sobra? Humanos bramindo e implorando em vão a um céu vazio. Isso é trágico e, contudo, se é para extrair um pouco de conforto da desolação, ao menos os aflitos estão chorando *juntos*. Frequentemente, na cama, tarde da noite, entramos em pânico por adversidades que parecem exclusivas a nós. Nenhuma ilusão desse tipo é possível no Muro das Lamentações. Fica claro que todos estão desconsolados. O Muro marca um lugar em que a angústia, que de outra forma carregamos em silêncio em nós, pode ser revelada como de fato é: apenas uma gota de miséria em um oceano de sofrimento. Ele serve para nos tranquilizar da onipresença do desastre e corrige, de uma vez por todas, as suposições sorridentes feitas de maneira ignorante pela cultura contemporânea.

Entre as propagandas de calças jeans e computadores nos outdoors das ruas das cidades, deveríamos colocar versões eletrônicas de muros das lamentações que transmitiriam nossas aflições interiores de maneira anônima e assim nos dariam uma noção mais clara do que significa estarmos vivos. Tais muros seriam particularmente reconfortantes quando tivessem condições de nos fornecer um vislumbre do que em Jerusalém é reservado apenas aos olhos de Deus: particularidades da infelicidade alheia, detalhes dos corações quebrados, ambições desfeitas, fiascos sexuais, impasses invejosos e falências ruinosas que em geral ficam escondidas atrás das nossas fachadas impassíveis. Esses muros nos dariam provas reconfortantes de que outros também estavam preocupados com seus absurdos, contando os poucos verões que ainda lhes restam, chorando

por alguém que partiu uma década atrás ou dinamitando suas chances de sucesso por causa da estupidez e da impaciência. Não haveria ofertas de resoluções nesses locais, nem fim para o sofrimento, apenas um básico — porém infinitamente confortador —reconhecimento público de que nenhum de nós está sozinho na extensão de seus problemas e suas lamentações.



Os problemas mais graves não têm solução, mas ajudaria nunca mais nos iludirmos de que fomos escolhidos para ser perseguidos.

capítulo sete

Perspectiva

1.

Para os ateus, um dos textos mais consoladores do Velho Testamento deveria ser o Livro de Jó, que aborda por que coisas ruins acontecem a pessoas boas — uma questão para a qual, de modo intrigante, recusa-se a oferecer respostas simples e baseadas na fé. Em vez disso, sugere que não nos cabe saber por que eventos se desenrolam do jeito como acontecem, que não deveríamos interpretar sempre a dor como punição e que deveríamos lembrar que vivemos em um universo cheio de mistérios, dentre os quais os caprichos do nosso destino certamente não são os maiores e nem mesmo estão, como descobriremos se pudermos olhar para a questão com certo distanciamento, entre os mais importantes.

O Livro de Jó começa com uma introdução ao seu herói epônimo, um homem de Uz, a quem Deus parece ter concedido os favores mais inimagináveis. Quando o encontramos pela primeira vez, Jó vive em uma grande casa, é virtuoso e contente, tem sete filhos e três filhas, sete mil ovelhas, três mil camelos, quinhentas juntas de bois e quinhentos burros. Então, num único dia, uma catastrófica série de desastres se abate sobre ele, a família e os rebanhos. Primeiro, um bando de sabeístas violentos rouba os bois e os burros. Então, vem uma forte tempestade, e raios matam todas as ovelhas. Depois, um furacão chega do deserto e destrói a casa do filho mais velho de Jó, matando o jovem e todos os nove irmãos, que tinham se reunido para um banquete.

Como se essas tribulações não bastassem, feridas misteriosas começam a se espalhar pelo corpo de Jó, tornando excruciantes os menores movimentos. Sentado em uma pilha de cinzas, Jó, agora um homem vergado, raspa a pele com um pedaço de cerâmica e, aterrorizado e infeliz, pergunta a Deus por que todas essas coisas lhe aconteceram.

Os amigos de Jó pensam saber a resposta: ele deve ter pecado. Bildade, o suíta, está certo de que Deus não mataria os filhos de Jó se eles — e o próprio Jó — não houvessem feito algo muito errado. “Deus não rejeita um homem virtuoso”, declara Bildade. Zofar, o naamatita, chega a sugerir

que os crimes de Jó deviam ter sido terríveis e que Deus foi generoso em seu tratamento, pois o Senhor sempre perdoa mais que pune.

Porém, Jó rejeita essas explicações, classificando-as como nada mais que “provérbios de cinzas” e dizendo que suas “defesas são torres de barro”. Ele sabe que não pecou. Por que, então, foi atingido por essas dificuldades? Por que Deus o abandonou? Deus realmente existe?

Por fim, após muito debate entre os homens, o Senhor é levado a responder a Jó. De um redemoinho no deserto, furioso, Deus troveja:

Quem é este que escurece o conselho com palavras sem conhecimento? (...)

Cinge agora os teus lombos como homem; eu te perguntarei a ti, e tu me responderás. (...)

Onde estavas tu, quando eu lançava os fundamentos da terra? Faze-mo saber, se tens entendimento. (...)

Onde está o caminho para o lugar em que se reparte a luz e se espalha o vento oriental sobre a terra? (...)

Do ventre de quem saiu o gelo? E quem gerou a geada do céu? (...)

Sabes tu as ordenanças dos céus, ou podes estabelecer o seu domínio sobre a terra? (...)

É pelo teu entendimento que se eleva o gavião e estende as suas asas para o sul? (...)

Poderás tirar com anzol o leviatã ou apertar-lhe a língua com uma corda?

O desafio direto de Jó com relação à existência e às intenções éticas de Deus encontra, assim, uma resposta indireta, na qual a divindade se estende longamente sobre quão pouco sabem os humanos. Frágeis e limitadas criaturas que são, como podem entender os desígnios de Deus, pergunta ele. E, dada sua ignorância, que direito têm de usar palavras como *imerecido*? Há coisas não ditas acerca da galáxia que a humanidade

não pode interpretar propriamente e às quais, portanto, não deve querer impor sua lógica defeituosa. Os seres humanos não criaram o cosmos e, apesar de seus ocasionais sentimentos em contrário, não o controlam nem o possuem. Deus tenta tirar de Jó a preocupação com os acontecimentos da sua própria vida chamando a atenção para a imensidão e a variedade da natureza. Evoca uma ampla visão da totalidade da existência, da fundação da terra até os caminhos das constelações, da altura alcançada por um falcão em voo e até as dores de parto de uma cabra-montês na esperança de instilar no homem de Uz um senso de reverência redentor.

A estratégia funciona: Jó se lembra da escala de tudo o que o ultrapassa e da idade, do tamanho e do mistério do espaço. O redemoinho de Deus, e as sonoras e sublimes palavras que profere, excitam um terror agradável em sua plateia, um sentimento de quão insignificante são os desastres do homem em comparação com os processos da eternidade, deixando Jó — e o resto de nós, talvez — um pouco mais preparados para se curvar às tragédias incompreensíveis e moralmente obscuras que a vida cotidiana envolve.

2.

Alguns milênios após Jó ter recebido sua lição de Deus, outro judeu, Baruch de Espinoza, propôs-se a reformular o mesmo argumento em um idioma mais secular.

Espinoza não tinha paciência para a ideia de um Ser Supremo antropomórfico que morava nas nuvens e podia falar aos seus seguidores do alto de uma montanha. Para ele, “Deus” era apenas um termo científico para a força que havia criado o universo, a primeira causa ou, na frase favorita do filósofo, a “causa de si mesmo”, *causa sui*.

Como construção filosófica, esse Deus oferecia a Espinoza um consolo considerável. Durante momentos de frustração e desastre, o filósofo recomendava a adoção de uma perspectiva cósmica ou uma nova visualização da situação, com sua famosa e lírica expressão “sob o aspecto da eternidade”, *sub specie aeternitatis*. Fascinado pela nova tecnologia da

época — e acima de tudo pelos telescópios e pelo conhecimento que forneciam sobre outros planetas —, Espinoza propôs que usássemos a imaginação para sair de nós mesmos e que praticássemos submeter nossa vontade às leis do universo, por mais contrárias às nossas intenções que pudessem parecer.

Não estamos, aqui, muito longe do conselho de Deus a Jó: em vez de tentar corrigir as humilhações insistindo na nossa importância equivocada, deveríamos tentar apreender e apreciar nossa insignificância essencial. O notável perigo de vida em uma sociedade ateísta é que ela não tem mensagens que nos lembrem do transcendente e, portanto, nos deixa despreparados para a decepção e a destruição final. Quando Deus está morto, os seres humanos — para seu prejuízo — correm o risco de assumir o palco psicológico central. Eles se imaginam comandantes do próprio destino, pisoteiam a natureza, esquecem os ritmos da terra, negam a morte e se esquivam de avaliar e reconhecer tudo o que escapa ao seu domínio, até que, afinal, precisam colidir de maneira catastrófica com as arestas pontiagudas da realidade.

Nosso mundo secular é desprovido dos tipos de ritual que poderiam nos colocar gentilmente em nosso lugar. Sub-repticiamente, este mundo nos convida a pensar no presente momento como o ápice da história, e nas conquistas dos nossos colegas humanos como a medida de todas as coisas — uma grandiosidade que nos mergulha em redemoinhos de ansiedade e inveja.

3.

A religião é, acima de tudo, um símbolo daquilo que nos ultrapassa e uma educação sobre as vantagens de reconhecer nossa insignificância. Tem simpatia natural com todos aqueles aspectos da existência que nos descentram: geleiras, oceanos, formas de vida microscópicas, recém-nascidos ou a ressonante linguagem do *Paraíso perdido*, de John Milton (“Arfando em tempestuosos torvelinos...”). Ser colocado no nosso devido lugar por algo maior e mais velho que nós não é uma humilhação; deveria

ser aceito como um alívio em relação às esperanças insanamente ambiciosas que nutrimos para nossa vida.

A religião é mais astuta que a filosofia ao compreender que não basta apenas delinear tais ideias em livros. É claro que o ideal é que consigamos — tanto fiéis como infieis — ver coisas *sub specie aeternitatis* o tempo inteiro, mas é quase certo que perderemos o hábito a menos que sejamos lembrados firme e consistentemente.

Uma das iniciativas mais perspicazes da religião tem sido a provisão de suvenires do transcendente, na oração matinal e no serviço semanal, no festival da colheita e no batismo, no Yom Kippur e no Domingo de Ramos. O mundo secular é desprovido de um ciclo equivalente de momentos durante os quais podemos ser instigados a imaginativamente sair da cidade terrena e recalibrar nossa vida de acordo com um conjunto de parâmetros mais amplo e cósmico.

Se tal processo de reavaliação oferece algum ponto comum de acesso aberto tanto a ateus como a crentes, ele pode acontecer por intermédio de um elemento na natureza que é mencionado no Livro de Jó e também na *Ética*, de Espinoza: as estrelas. É por meio de sua contemplação que os seculares recebem a melhor chance de experimentar sentimentos redentores de admiração.

De maneira míope, as autoridades científicas oficialmente encarregadas de interpretar as estrelas para o restante de nós raras vezes parecem reconhecer a importância terapêutica de seu tópico central. Com uma linguagem científica austera, as agências espaciais nos informam sobre as propriedades e os caminhos dos corpos celestes, mas poucas vezes consideram a astronomia como uma fonte de sabedoria ou um corretivo para o sofrimento.

A ciência deveria ter importância para nós não somente porque nos ajuda a controlar partes do mundo, mas porque mostra coisas que *jamaiz* dominaremos. Assim, faríamos bem se meditássemos todos os dias, de forma parecida com a maneira como os religiosos agem em relação ao seu Deus, sobre os 9,5 trilhões de quilômetros que constituem um único ano-

luz ou talvez acerca da luminosidade da maior estrela conhecida em nossa galáxia, Eta Carinae, a 7.500 anos-luz de distância, quatrocentas vezes maior que o Sol e quatro milhões de vezes mais brilhante. Deveríamos pontilhar nossos calendários com celebrações em honra a VY Canis Majoris, uma gigante vermelha na constelação Cão Maior, a cinco mil anos-luz da Terra e 2.100 vezes maior que nosso Sol. À noite — talvez depois do principal telejornal e antes de um reality show —, poderíamos observar um momento de silêncio para contemplar os duzentos a quatrocentos bilhões de estrelas da nossa galáxia, os cem bilhões de galáxias e os três septilhões de estrelas do universo. Qualquer que seja sua importância para a ciência, as estrelas, no fim, são igualmente valiosas para a humanidade como solução para a megalomania, a autocomiseração e a ansiedade.

Para responder à necessidade de estarmos sempre conectados por meio dos sentidos a ideias de transcendência, deveríamos insistir que uma percentagem de todos os televisores posicionados em locais públicos de destaque fossem sintonizadas em transmissões ao vivo das imagens captadas pelos telescópios extraplanetários.



Piccadilly Circus: a galáxia Messier 101, parte da constelação Ursa Maior, via telescópio Hubble.

Assim, poderíamos assegurar que as frustrações, os corações despedaçados, o ódio a quem não nos ligou e os arrependimentos por oportunidades perdidas fossem continuamente acariciados e aliviados por imagens de galáxias como a Messier 101, uma estrutura espiral localizada perto do canto esquerdo inferior da constelação Ursa Maior, a vinte e três milhões de anos-luz, majestosamente ignorante de tudo o que somos e confortavelmente imune a tudo o que nos oprime.

capítulo oito

Arte

1.

Para alguns ateus, um dos aspectos mais difíceis da renúncia à religião é abdicar da arte eclesiástica e de toda a beleza e a emoção que há nela. Entretanto, manifestar lamento sobre isso na presença de muitos não crentes é correr o risco de ser censurado por nostalgia sentimental e então, talvez, ser bruscamente lembrado que, de qualquer forma, as sociedades seculares desenvolveram seus próprios, e altamente eficazes, meios para satisfazer os apetites artísticos outrora alimentados pelas fés.

Esses não crentes provavelmente destacarão que, mesmo onde não mais erguemos igrejas, ainda construímos grandes edificações que celebram nossos ideais visuais. Os melhores arquitetos competem pela oportunidade de projetar essas estruturas; elas dominam as cidades; atraem peregrinos de todas as partes do mundo e nossas vozes instintivamente se transformam em sussurros no momento em que entramos em suas maravilhosas galerias. Daí a analogia feita tantas vezes: os museus de arte se transformaram nas novas igrejas.

O argumento tem uma plausibilidade imediata e sedutora. As similaridades parecem incontestáveis. Assim como as igrejas, os museus desfrutam de um status sem paralelos: são o lugar em que podemos levar um grupo de visitantes para mostrar-lhes o que mais apreciamos e reverenciamos. Do mesmo modo que as igrejas, também são as instituições às quais os ricos mais prontamente doam seu capital excedente — na esperança de se purificarem de quaisquer pecados que possam ter cometido no processo de acumulação. Além do mais, o tempo gasto em museus parece conferir alguns dos mesmos benefícios psicológicos que o comparecimento a missas; experimentamos sentimentos comparáveis de comunhão com algo maior que nós mesmos e nos vemos separados do mundo comprometido e profano do lado de fora. Podemos até ficar um pouco entediados às vezes, como aconteceria em igrejas, mas emergimos com uma sensação de que, em uma variedade de maneiras indeterminadas, nos tornamos pessoas ligeiramente melhores.

Assim como as universidades, os museus prometem preencher os espaços vazios deixados pelo declínio da fé; também estão prontos a nos dar sentido sem superstição. Da mesma forma que os livros seculares guardam a esperança de substituir os evangelhos, os museus podem assumir as responsabilidades estéticas das igrejas.

2.

Por mais atraente que soe essa tese, ela sofre de algumas das falhas que afligem o argumento similar sobre o ensino de cultura nas universidades. Na teoria, museus podem ser bem-equipados para satisfazer necessidades antes atendidas pela religião, porém, de maneira similar às universidades, abdicam na prática de boa parte de seu potencial pelo modo como lidam com o precioso material que lhes é confiado. Apesar de nos exporem a objetos de grande importância, eles parecem incapazes de conectá-los de forma adequada às necessidades de nossa alma. Frequentemente, estamos olhando para as imagens certas através dos enquadramentos errados. Entretanto, se existe motivo para otimismo, ele está relacionado a outra semelhança entre os museus e as universidades: ambas as instituições estão abertas a ter algumas de suas suposições mais incertas iluminadas pelas percepções da religião.

A questão fundamental que o museu moderno encontra rara porém reveladora dificuldade em responder é por que a arte deveria ter importância. Ele insiste com veemência no valor da arte e assim mobiliza governos, doadores e visitantes. Depois, porém, recua em um silêncio curioso e institucional a respeito de em que essa importância pode de fato estar baseada. Ficamos com a sensação de que perdemos partes cruciais de um argumento que o museu, na verdade, nunca expôs, exceto ao divulgar a alegação tautológica de que a arte deveria possuir valor para nós porque é muito importante.



O que devemos fazer com ela quando não podemos rezar para ela? *Virgem com o Menino Jesus*, c. 1324, confiscada da abadia de Saint-Denis, Paris, em 1789.

Como resultado, tendemos a entrar em galerias com dúvidas solenes, embora por necessidade discretas, sobre o que devemos fazer ali. O que, naturalmente, jamais devemos fazer é tratar obras de arte *de modo religioso*, sobretudo se (como muitas vezes é o caso) são religiosas em sua origem. O museu moderno não é um lugar para os visitantes se ajoelharem diante de objetos outrora sagrados, chorarem e implorarem por orientação e pela restauração da confiança. Em muitos países, os museus foram explicitamente fundados como ambientes novos e seculares, nos quais a arte religiosa poderia (em transgressão aos desejos de seus criadores) ser despida do contexto teológico. Não foi coincidência que, durante o período do governo revolucionário na França, em 1792, apenas três dias distanciaram a declaração da separação oficial entre o Estado e a Igreja católica e a inauguração do Palais du Louvre como o primeiro museu nacional. As galerias do Louvre foram rapidamente preenchidas com itens saqueados das igrejas católicas francesas e, depois, graças às campanhas de Napoleão, de monastérios e capelas da Europa.



Pode ser muito difícil não pensar na cafeteria: Thomas Struth, *National Gallery I, London*, 1989.

Agora, somos convidados, de modo geral, a reunir informações sobre coisas para as quais não mais podemos rezar. Ser um “expert” em arte está associado a ter um grande conhecimento: sobre onde uma obra foi feita, quem pagou por ela, de onde vieram os pais do artista e quais poderiam ter sido suas influências artísticas.

Dentro de um armário em uma das galerias medievais do Louvre, encontramos uma estatueta identificada como *Virgem com o Menino Jesus*, roubada da abadia de Saint-Denis em 1789. Durante séculos, antes de ser relegada ao museu, as pessoas se ajoelhavam com regularidade diante dela e extraíam força da compaixão e da serenidade de Maria. Entretanto, a julgar pela legenda e pelo texto no catálogo, na visão do moderno Louvre o que realmente precisamos fazer é *entendê-la* — entender que é banhada em prata, que em sua mão livre Maria segura uma *fleur-de-lis* de cristal, que a peça é típica dos objetos em metal fabricados na Paris da primeira metade do século XIV, que a forma geral da estátua vem de um modelo bizantino chamado *Virgem da Ternura* e que é o mais antigo exemplo francês, que se tem conhecimento, do esmalte translúcido *basse-taille*, desenvolvido por artesãos toscanos no final do século XIII.

Infelizmente, quando nos é apresentada sobretudo como um repositório de informações concretas, a arte logo começa a perder o interesse para a grande maioria. Uma medida de tal indiferença emerge da série de imagens do fotógrafo alemão Thomas Struth, que mostra turistas andando por alguns dos maiores museus do mundo. Claramente incapazes de extrair muita substância do ambiente, eles param, confusos, diante de *Anunciações* e *Crucificações*, consultando seus catálogos com grande zelo, talvez buscando a data de uma obra ou o nome do autor, enquanto, à frente, um fio de sangue escarlate corre pela perna musculosa do filho de Deus ou uma pomba paira no céu azul. Eles parecem querer ser transformados pela arte, mas os raios que esperam ver nunca caem. Dão a impressão de ser como os participantes decepcionados de uma sessão espírita fracassada.



○ que podemos fazer diante disso? Fiona Banner, *Every Word Unmade*, 2007.

A perplexidade compartilhada pelos frequentadores de museus apenas aumenta quando nos voltamos para a arte da nossa era. Olhamos para uma versão gigantesca do alfabeto em néon. Observamos um barril de água gelatinosa no qual uma folha de alumínio fixada a um motor se mexe para a frente e para trás, ao som amplificado de batimentos cardíacos humanos. Assistimos ao filme granulado de uma idosa cortando uma maçã, intercalado com a imagem de um leão correndo em uma savana. E pensamos que somente um idiota ou um reacionário ousaria perguntar o que tudo isso pode significar. A única certeza é que nem o artista nem o museu nos ajudarão: as informações nas paredes são reduzidas ao mínimo; os catálogos são escritos de forma enigmática. Apenas uma alma corajosa ergueria a mão.

3.

O cristianismo, em contraste, nunca nos deixa qualquer dúvida sobre para que serve a arte: é um meio para nos lembrar daquilo que importa. Existe com o intuito de nos guiar para o que deveríamos cultuar e condenar, se desejamos ser pessoas boas e sãs em posse de almas bem-ordenadas. É um mecanismo por meio do qual nossas memórias são exercitadas à força a respeito do que devemos amar e ser gratos, assim como do que devemos nos afastar e temer.

O filósofo alemão Hegel definia a arte como “a apresentação sensorial de ideias”. Seu negócio, indicou ele, é transmitir conceitos, exatamente como a linguagem comum, exceto pelo fato de que nos engaja por meio dos sentidos e da razão e tem uma eficácia única com seus duplos modos de discurso.

Para retornar a um dos temas frequentes deste livro, precisamos da arte porque somos muito esquecidos. Somos criaturas do corpo, assim como da mente, e, portanto, precisamos dela para sacudir nossas imaginações indolentes e nos motivar de uma maneira que a mera exposição filosófica não consegue. Muitas de nossas ideias mais importantes ficam achatadas e negligenciadas na vida cotidiana, com sua verdade diluída por um uso

indiferente. Sabemos que deveríamos ser gentis, clementes e empáticos, mas esses adjetivos têm uma tendência a perder o significado até encontrarmos uma obra de arte que agarre nossos sentidos e não nos solte até termos lembrado por que essas qualidades importam e quanto a sociedade precisa delas para seu equilíbrio e sua sanidade. Mesmo a palavra *amor* costuma se tornar estéril e banal no abstrato, até o momento em que vislumbramos uma fotografia contemporânea de dois avós alimentando pacientemente o neto com purê de maçã ou um quadro do século XV retratando Maria e o filho em um cochilo — e lembramos por que o amor está no centro da nossa humanidade.



A arte é a apresentação sensorial de ideias cruciais à saúde de nossa alma. Aqui, um lembrete de amor. *Alto*: Filippino Lippi, *A Adoração do Menino Jesus*, início da década de 1480. *Acima*: Audrey Bardou, *avós com netos*, 2008.

Podemos modificar a definição de Hegel para alinhá-la de modo mais completo às percepções do cristianismo: a boa arte é a apresentação sensorial daquelas ideias que mais importam para o funcionamento adequado de nossa alma — e que, contudo, ficamos inclinados a esquecer, apesar de formarem a base de nossa capacidade de contentamento e virtude.

O cristianismo nunca se perturbou com a ideia de dar à arte uma missão educativa, terapêutica. Sua própria arte aspirava ao status de propaganda. Embora esse substantivo tenha se tornado um dos mais assustadores do nosso vocabulário, colorido pelos fins sinistros que certos regimes históricos lhe deram, a propaganda é um conceito neutro em sua essência, sugerindo que há apenas influência em vez de direcionamento para qualquer ponto específico. Podemos associar propaganda a corrupção e pôsteres de mau gosto, mas o cristianismo a tomou como sinônimo do aprimoramento artístico de nossa receptividade a qualidades como modéstia, amizade e coragem.

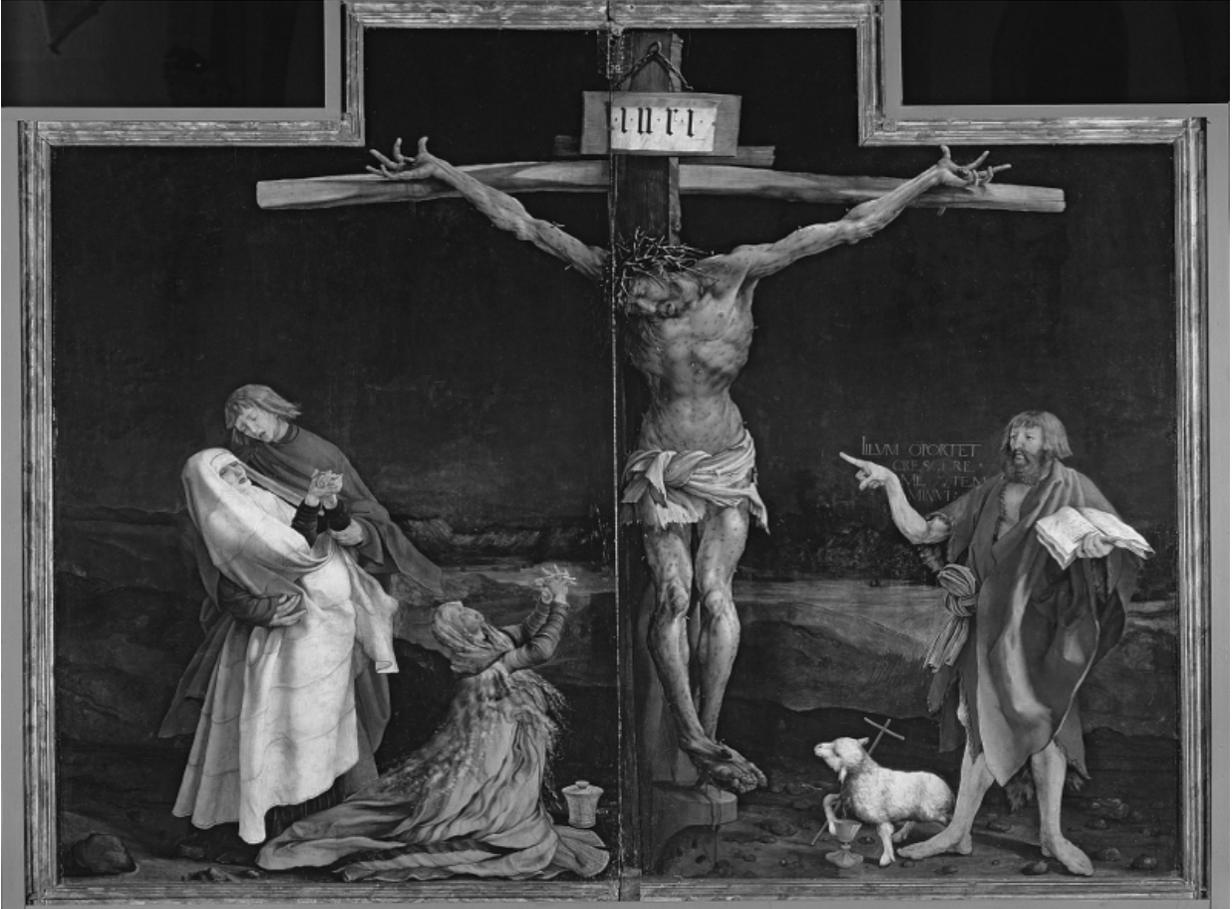
Do século XIV até o final do século XIX, uma irmandade em Roma era conhecida por rastrear prisioneiros a caminho da forca e colocar *tavolette* — pequenas tábuas com imagens da história cristã, em geral de Cristo na cruz ou da Virgem com o Filho — diante dos seus olhos, na esperança de que as representações trouxessem conforto aos condenados nos seus últimos momentos. É difícil conceber um exemplo mais extremo de crença na capacidade redentora das imagens, e, contudo, a irmandade estava apenas realizando uma missão com a qual a arte cristã sempre teve um compromisso: colocar diante de nós exemplos das mais importantes ideias nas ocasiões difíceis, a fim de nos ajudar a viver e a morrer.



Um papel para a arte em momentos-chave da vida: *tavolette*.

4.

Entre essas ideias importantes, nenhuma é mais significativa para o cristianismo que o conceito de sofrimento. Todos somos, aos olhos da religião, seres inerentemente vulneráveis, que não passarão pela vida sem encontrar sofrimentos atrozés da mente e do corpo. O cristianismo também sabe que qualquer dor é agravada pela sensação de que somos os únicos a enfrentá-la. Porém, de modo geral, não contamos com muita habilidade para comunicar a textura de nossos problemas aos outros ou para perceber as aflições que eles próprios escondem atrás de fachadas estoicas. Precisamos, portanto, da arte para nos ajudar a compreender nossa dor negligenciada, para captar tudo o que não surge em conversas casuais e nos persuadir a sair de uma relação isolada com nossas qualidades mais desprezadas e complicadas.



Para que todos saibamos como é o sofrimento, percebamos que ninguém escapará dele e nos tornemos mais gentis por meio desse reconhecimento: Matthias Grünewald, *Retábulo Isenheim*, 1516.

Por mais de mil anos, artistas cristãos direcionam suas energias para que possamos sentir como seria ter pregos grandes e enferrujados martelados nas palmas das mãos, sangrar com feridas nas laterais do corpo e escalar uma montanha íngreme com pernas já quebradas pelo peso da cruz que carregamos. A representação de tal dor não tem a intenção de ser macabra; pretende ser uma rota para o desenvolvimento moral e psicológico, uma maneira para aumentar os sentimentos de solidariedade, assim como nossa capacidade de compaixão.

Na primavera de 1512, Matthias Grünewald começou a trabalhar em um retábulo para o monastério de Santo Antônio em Isenheim, nordeste da França. Os monges dessa ordem eram especializadas no atendimento aos enfermos, mais especificamente àqueles afligidos por ergotismo ou “fogo de Santo Antônio”, uma doença quase sempre fatal, que causava convulsões, alucinações e gangrena. Assim que a obra ficou pronta, criou-se o hábito de levar os novos pacientes, ao chegarem ao monastério, para vê-la, a fim de que pudessem entender que eles outrora tinham sido igualados, ou talvez superados, no sofrimento que agora enfrentavam pelo próprio filho de Deus.

É fundamental para o poder da história cristã que Jesus tenha morrido na maior agonia jamais experimentada por alguém. Assim, ele oferece provas a todos os seres humanos, por mais torturados pela doença e pelo sofrimento que sejam, de que eles não estão sozinhos em sua condição — poupando-os, se não da própria dor, ao menos da sensação deprimente de que foram escolhidos para uma rara punição.

A história de Jesus é um registro da dor — traição, solidão, dúvidas sobre si mesmo, tortura —, por meio da qual nossa angústia pode ser espelhada e contextualizada e nossas impressões sobre sua raridade podem ser corrigidas. Tais impressões são, naturalmente, fáceis de formar, uma vez que a sociedade descarta vigorosamente nossas dificuldades e nos cerca de imagens comerciais sentimentais que nos ameaçam por parecerem, em suas promessas, tão distantes da realidade.



Bernard van Orley e Pedro Campaña, *As Sete Dores da Virgem* (detalhe), c. 1520-35.



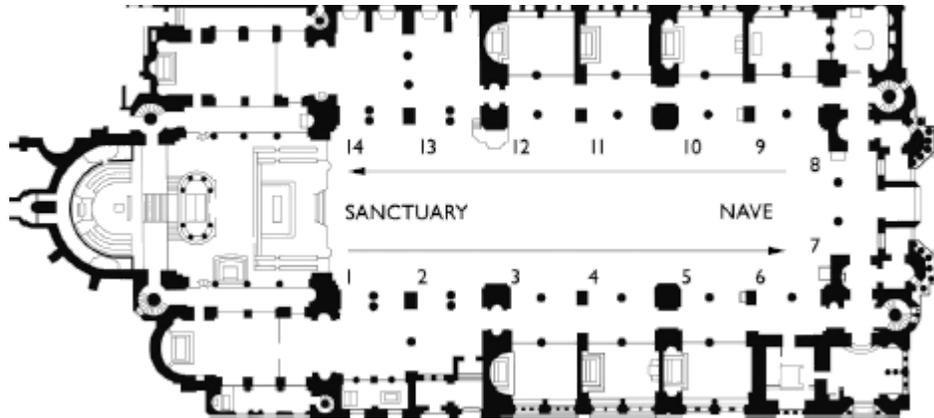
A arte atenua a sensação de se estar além da compreensão: uma imagem de François Coquerel, de um ciclo imaginário das Doze Dores da Adolescência.

O cristianismo reconhece a capacidade da melhor arte em dar forma à dor e, dessa maneira, atenuar o pior dos nossos sentimentos de paranoia e isolamento. Artistas católicos há muito têm o hábito de produzir ciclos de pinturas conhecidos como as Sete Dores de Maria, com representações dos episódios mais dolorosos da vida da Virgem, desde a profecia de Simeão até a morte e o sepultamento de Jesus. A tradição manda que os fiéis meditem a respeito dessas obras e tentem, por meio delas, compreender melhor não apenas as tribulações de Maria, mas aquelas sofridas pelas mães de maneira geral. Embora os ciclos de Maria sejam definidos pelas particularidades do catolicismo, os ateus podem encontrar inspiração em sua intenção subjacente. Poderíamos considerar dar a artistas contemporâneos a missão de retratar as Sete Dores da Paternidade, as Doze Dores da Adolescência ou as Vinte e Uma Dores do Divórcio.

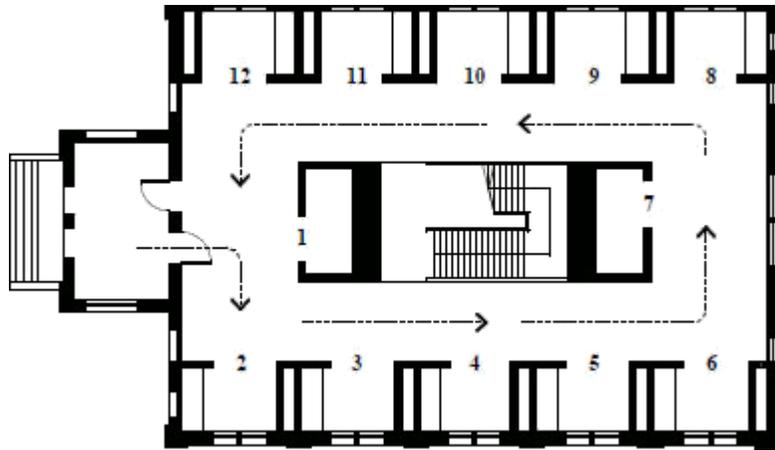
O mais famoso de todos os ciclos de sofrimento católicos são as Catorze Estações da Cruz, cujos elementos ilustram o trágico capítulo final da vida de Jesus, começando com a condenação e terminando com o enterro na tumba. Colocadas em ordem ao redor dos nichos ou colunas de uma igreja, as estações devem ser percorridas no sentido anti-horário, com cada estágio lançando luz sobre um aspecto diferente da agonia.

Embora o fim de Jesus possa ter sido excepcionalmente brutal, a estratégia de organizar um ciclo de imagens que representam as dificuldades, de enriquecê-las com comentários e de dispô-las em um deambulatório — circuito pedonal ao redor de um espaço contemplativo — pode ser tão eficaz no domínio laico quanto no cristão. Por sua própria natureza, a vida nos inflige dores universais baseadas em realidades psicológicas e sociais eternas; todos nos defrontamos com os dilemas da infância, da educação, da família, do trabalho, do amor, do envelhecimento e da morte — muitos dos quais agora têm rótulos semioficiais (“angústia adolescente”, “depressão pós-parto”, “crise da meia-idade”). Novos ciclos seculares de representação de sofrimentos poderiam se ancorar ao redor dessas etapas e assim articular a verdadeira natureza de suas dimensões camufladas. Eles poderiam nos ensinar lições sobre o

verdadeiro curso da vida na segurança e no silêncio de uma galeria, antes que os próprios eventos encontrassem uma maneira de fazer o mesmo com suas violências e surpresas características.



Estação 9: Jesus Cai pela Terceira Vez, das Catorze Estações da Cruz, de Eric Gill, catedral de Westminster, 1918.



Estação 9: A Estação da Invalidez, de uma imaginária e secular Doze Estações da Terceira Idade.

5.

A arte cristã compreende que imagens são importantes porque podem gerar compaixão, a frágil qualidade que permite a dissolução das fronteiras de nossos egos, ajuda a nos reconhecermos nas experiências de estranhos e pode fazer com que a dor deles tenha tanta importância quanto a nossa.

A arte tem um papel a desempenhar nessa manobra da mente sobre a qual, não por coincidência, a própria civilização está fundada, pois as avaliações pouco solidárias que fazemos de outras pessoas em geral são resultado de nada mais que o hábito sinistro de olhar para eles da maneira errada, através de lentes embaçadas pela distração, pela exaustão e pelo medo, o que nos cega para o fato de que são, na verdade e apesar de mil diferenças, apenas versões alteradas de nós mesmos: seres frágeis, inseguros e imperfeitos que também desejam amor e têm uma necessidade urgente de perdão.

Como que para reforçar a ideia de que ser humano é, acima de tudo, compartilhar uma vulnerabilidade comum em relação à desgraça, à doença e à violência, a arte cristã cruelmente nos traz de volta à carne, seja na forma das bochechas rechonchudas do bebê Jesus ou da pele tensionada e lacerada das suas costelas nas horas finais. A mensagem é clara: mesmo que não sangremos até a morte em uma cruz, cada um de nós sofrerá, simplesmente por sermos humanos, sua parcela de agonia e de indignidade, cada um enfrentará realidades chocantes e incontroláveis que, não obstante, podem nos inspirar sentimentos de mutualidade. O cristianismo sugere que, se nosso corpo fosse imune à dor ou à decadência, seríamos monstros.



Michelangelo Buonarroti, *Pietà*, 1499.



Uma paciente com câncer após quimioterapia, foto de Preston Gannaway, 2008.

Retratar outros como crianças pode estimular momentos de identificação. Não se trata de coincidência que, ao lado de cenas da crucificação, a infância de Jesus seja o tema mais frequente na arte cristã; sua inocência e doçura infantis contrastam melancolicamente com o modo como sua história terminará. Imagens de Jesus dormindo nos braços da mãe reforçam subliminarmente seu conselho de que deveríamos aprender a considerar como se fossem crianças todos os nossos colegas seres humanos. Nossos inimigos também foram crianças no passado — criaturas que precisam de atenção, com apenas cinquenta centímetros de altura, respirando suavemente, cheirando a leite e talco —, e não pessoas más.

Embora nossos poderes destrutivos cresçam com a idade, ainda que percamos a capacidade de despertar a simpatia dos outros mesmo adquirindo um número maior de coisas a serem lamentadas, sempre retemos parte da inocência e da falta de subterfúgios com que começamos. Ao recontar a jornada de um homem da manjedoura até a cruz, o cristianismo narra uma história quase universal sobre o destino da inocência e da suavidade em um mundo turbulento. Na maioria, somos ovelhas necessitadas de bons pastores e de um rebanho misericordioso.

6.

A falta de confiabilidade dos nossos poderes imaginativos inatos amplia a necessidade de arte. Dependemos de artistas para orquestrar momentos de compaixão que exercitem nossa solidariedade e criem condições artificiais sob as quais podemos experimentar, com relação às figuras que vemos em obras de arte, parte daquilo que um dia poderemos, em nossa vida, sentir por pessoas de carne e osso.

A possibilidade de reagir com compaixão aos outros está ligada ao ângulo de visão. De acordo com a perspectiva, poderemos ver um marido hipócrita censurando a mulher ou dois indivíduos feridos e humilhados, igualmente incapazes de articular sua agonia de forma adequada; um magnífico batalhão de soldados na rua de uma vila ou uma menina

assustada se escondendo de invasores à porta; um velho caminhando para casa com uma sacola de compras ou um ex-nadador medalhista de ouro transformado em uma figura curvada e pálida, irreconhecível até para si próprio.



Alto: Francisco de Zurbarán, *A Ovelha Amarrada*, c. 1635. Acima: o que separa a compaixão da indiferença é o ângulo de visão: Helen Levitt, *New York 1940*.

Olhando para uma fotografia de Helen Levitt que retrata quatro meninos em uma rua de Nova York, provavelmente nos descobriremos querendo confortar o jovem estoico e de expressão triste no canto, cuja mãe, talvez apenas meia hora antes, abotoou seu belo casaco e cuja expressão infeliz evoca uma forma pura de agonia. No entanto, de que forma a mesma cena pareceria bastante diferente a um metro de distância e com um novo ponto de vista. Para o menino da extrema direita, o que parece ter maior importância é a chance de olhar de maneira mais detalhada o brinquedo do amigo. Ele já perdeu qualquer interesse no chorão bem-vestido encostado na parede, a quem ele e os colegas de classe estapearam somente para se divertir um pouco nesse dia, como também na maioria dos demais.

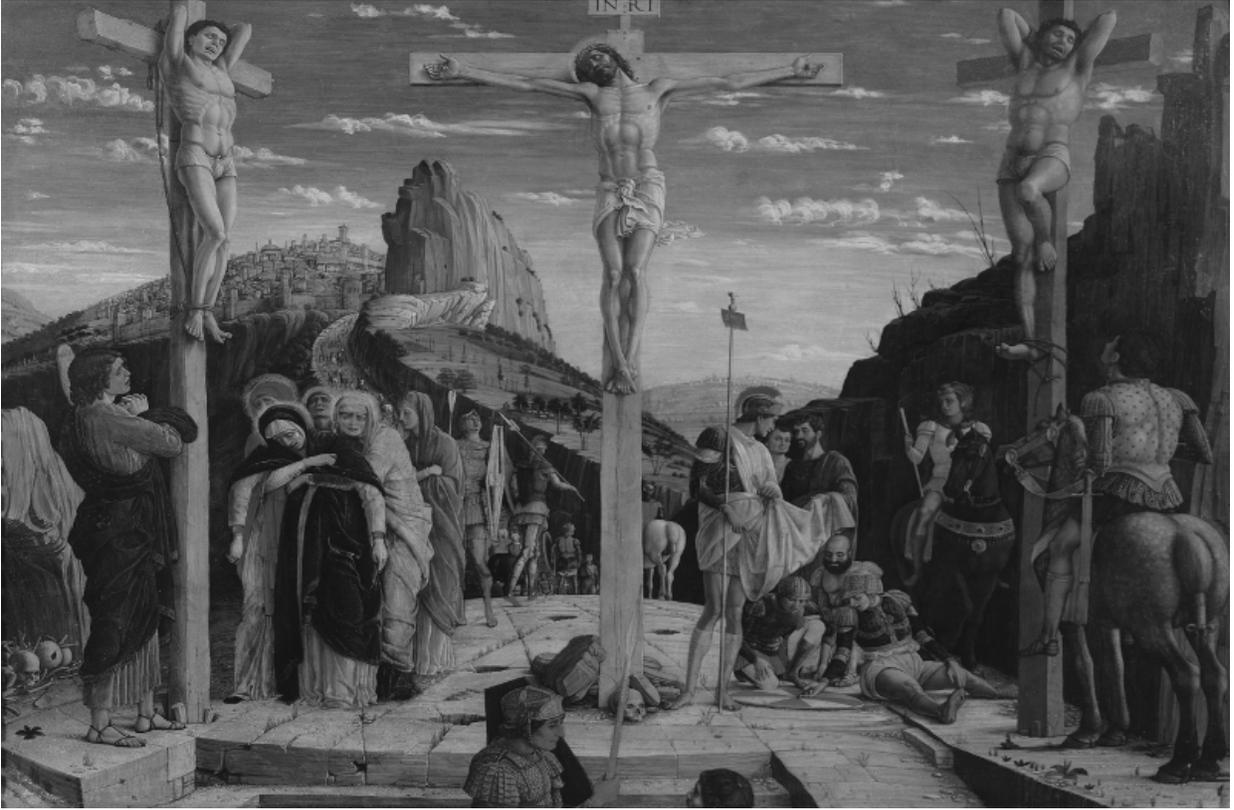
De modo similar, uma reação piedosa à cena de Andrea Mantegna no alto da colina depende de como somos guiados a olhar para o calvário. A tarde ensolarada, com suas nuvens pequenas flutuando em um pálido horizonte azul, poderia ter parecido excepcionalmente agradável e despreocupada ao soldado que ia para casa, com a lança apoiada no ombro e ansioso pela hora da refeição, em que saborearia um omelete ou uma coxa de galinha. Olhando para o vale à frente, com seus vinhedos e rios, ele nem sequer registraria os costumeiros gemidos vindos da escória presa nas cruzes. Enquanto isso, para seus colegas soldados sentados no chão, a questão mais urgente do dia da morte do filho de Deus poderia ser quem ganharia cinco denários no jogo que disputavam sobre a face de um escudo.

A gama de possíveis perspectivas em qualquer cena — e, portanto, a gama de reações disponíveis ao observador — revela as possibilidades que caem sobre os autores das imagens: dirigir-nos àqueles que merecem, mas que frequentemente não ganham nossa simpatia, servir como testemunhas de tudo o que para nós seria mais fácil dar as costas. A seriedade da missão explica o lugar privilegiado dado na tradição cristã a São Lucas, o santo padroeiro dos artistas, que, segundo a lenda, foi o primeiro a pintar a

Crucificação e que é muitas vezes representado na arte cristã com pincéis e tintas nas mãos, registrando o que os soldados romanos fingiram não ver.

7.

Enquanto o debate acrimonioso deve sempre cercar a questão maior do que faz um bom artista, no contexto da religião os critérios são mais estreitos e diretos: um bom artista, pelos padrões cristãos, é aquele que, com sucesso, dá vida às importantes verdades morais e psicológicas que correm risco de perder sua influência sobre nós em meio às distraídas condições da existência cotidiana. Os artistas cristãos sabem que os talentos técnicos — o domínio da luz, da composição e da cor, o controle dos materiais e dos meios — encontram seu propósito fundamental em provocar reações éticas em nós, de modo que nossos olhos possam treinar o coração.



Andrea Mantegna, *Crucificação*, 1459.

Militam contra essa missão muitos tipos de clichês visuais. A verdadeira dificuldade com as ideias que dão base à compaixão não é o fato de parecerem surpreendentes ou peculiares, mas de transmitirem a impressão de ser óbvias demais: sua própria razoabilidade e onipresença tiram seu poder. Para citar um paralelo verbal, ouvimos milhares de vezes que devemos amar o próximo, mas a prescrição perde qualquer significado quando é meramente repetida de forma mecânica.



Um lembrete sobre a coragem na realidade: Rembrandt van Rijn, *Cristo na Tempestade no Mar da Galileia*, 1633.

O mesmo acontece com a arte: as cenas mais dramáticas, pintadas sem talento ou imaginação, geram apenas indiferença e tédio. A tarefa para os artistas, portanto, é encontrar novas maneiras de abrir nossos olhos para ideias cansativamente familiares, porém cruciais. A história da arte cristã compreende ondas de ataques às grandes e antigas verdades por gênios que tentaram assegurar que os observadores ficassem novamente impressionados e instados a uma reforma interior pela humildade da Virgem, a fidelidade de José, a coragem de Jesus ou o sadismo das autoridades judaicas.

Todos esses esforços, no fim, têm um propósito duplo, em concordância com os preceitos básicos do cristianismo: estimular a repulsa contra a maldade e excitar o amor pela bondade. Em ambos os casos, a arte inferior é problemática, não por motivos estritamente estéticos, mas porque deixa de promover a emoção e a ação apropriadas. Não é algo fácil manter o inferno vívido: a tentativa pode produzir apenas mais um tonel de carne incandescente, mais um numa série redundante que, em seu horror estereotipado, termina sem emocionar ninguém. É preciso mais que sede de sangue para instigar nossa aversão à crueldade. Podemos ficar entediados ao ver mais um quadro do sétimo círculo do inferno ou outra fotografia dos campos de morte de Gaza — até que um habilidoso artista nos detenha no caminho com uma imagem que afinal nos desperta para o que realmente está em jogo.

Assim como a maldade deve ser sempre renovada para nos ajudar a sentir seu poder, o mesmo vale para a bondade. Desse modo, artistas cristãos incansavelmente procuraram dar cores fortes à virtude, perfurando nosso cinismo e enfado e colocando diante de nossos olhos representações de indivíduos com os quais todos deveríamos desejar ser um pouco mais parecidos.



Se não tomarmos cuidado, até mesmo o inferno se torna tedioso. Precisamos de artistas talentosos para evocar o comprometimento moral com o qual, de outra forma, perdemos contato. *Alto*: Fra Angelico, *Juízo Final* (detalhe), 1435. *Acima*: foto de Abid Katib, *Hospital Shifa, Gaza*, 2008.

8.

Naturalmente, a arte cristã não trata de todos os temas que deveríamos ter em mente para a saúde de nossa alma. Não faltam tópicos ignorados: o papel da autodisciplina, a necessidade de bom humor, a importância de reverenciar a fragilidade do mundo natural... Mas a completude não é o ponto. Para nossos propósitos, o cristianismo está mais interessado em definir uma missão abrangente para a arte: registrar virtudes e vícios e nos lembrar do que é importante, apesar de suscetível ao esquecimento.

De maneira intrigante, o cristianismo jamais esperou que seus artistas decidissem sobre o que tratariam as obras; cabia aos teólogos e doutores em divindade formular os temas de relevância, que somente então eram passados aos pintores e aos escultores e transformados em fenômenos estéticos convincentes. A Igreja implicitamente especulava por que se deveria imaginar que um domínio dos aspectos técnicos da arte — o talento para fazer um borrão de tinta parecer um cotovelo ou um pedaço de pedra se transformar em cabelo — fosse compatível com a capacidade de desvendar o sentido da vida. Para completar, a religião não esperava que Ticiano pudesse ser um talentoso filósofo. Talvez estejamos pedindo demais dos nossos artistas seculares ao exigir que não apenas impressionem os sentidos, mas que também deem origem a profundos *insights* psicológicos e morais. Nossa cena artística poderia se beneficiar de colaborações mais estreitas entre pensadores e criadores de imagens, um casamento das melhores ideias com as expressões mais elevadas.

O cristianismo também foi sábio o bastante em não insistir que os conceitos por trás de obras de arte devessem mudar o tempo inteiro. Poucas doutrinas são mais nocivas à arte que a crença do Romantismo de que a grandeza deve sempre envolver a originalidade no nível temático. Os artistas cristãos eram amplamente capazes de expressar suas aptidões únicas, mas precisavam se manter dentro de um conjunto definido de tópicos, da Anunciação à Deposição da Cruz. Suas inclinações individuais

eram incluídas em uma sinopse abrangente, que os poupava da incansável pressão romântica de serem originais.



O cristianismo sugere que podemos nos ater a certos temas-chave e permitir aos artistas atingir a grandeza principalmente por meio de suas interpretações. *Alto*: Jean-Honoré Fragonard, *Repouso Durante a Fuga para o Egito*, 1750. *Acima*: Ticiano, *Fuga para o Egito*, c. 1504.

Especificar que as imagens devem se concentrar nas mesmas ideias não significa exigir que todas pareçam idênticas. Assim como as versões de Ticiano e Fragonard da Fuga para o Egito da família sagrada parecem totalmente distintas, uma suposta *Misérias da Infidelidade* produzida por um fotógrafo contemporâneo como Jeff Wall não precisaria se assemelhar em nada ao mesmo tema abordado por seus colegas Philip-Lorca diCorcia ou Alec Soth.

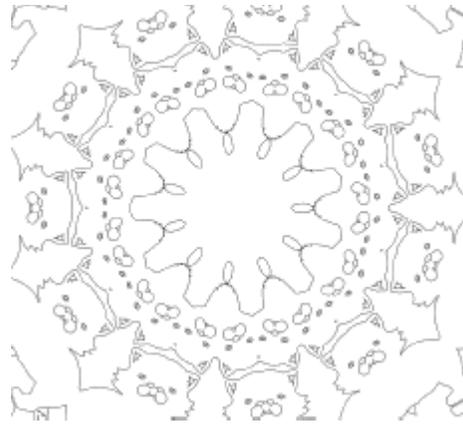
9.

Apesar de até este ponto termos considerado a arte secular moderna apenas de modo incidental e através do prisma da fotografia, o modelo no qual a arte serve como um mecanismo para nos lembrar de ideias importantes se estende para além do domínio representacional e inclui obras abstratas.

Embora às vezes seja difícil dizer com exatidão *do que* tratam as obras abstratas, podemos sentir seus temas amplos suficientemente bem, e quando é uma questão de grandes obras abrimos espaço para elas em nossa vida pelos mesmos motivos que apreciamos as imagens figurativas: porque nos põem de volta em contato com temas que precisamos manter próximos mas que corremos o risco de perder de vista. Sentimos virtudes como coragem e força emanando das rígidas chapas de aço de Richard Serra. As necessárias evocações de calma estão sempre presentes nas geometrias formais dos quadros de Agnes Martin, enquanto poemas sobre o papel da tensão em uma vida boa aparecem de maneira furtiva nas esculturas de madeira e fios metálicos de Barbara Hepworth.

O budismo tem sido provocativo ao sugerir que a reação a criações abstratas poderia ser intensificada se recebêssemos sugestões específicas sobre o que deveríamos pensar enquanto as contemplamos. Quando estamos diante dos complexos padrões de mandalas, por exemplo, somos encorajados a estreitar o espectro de possíveis significados e a nos concentrar nelas como representações sensoriais da harmonia do cosmos descrita na teologia budista. A religião ainda nos dá mantras para repetir enquanto olhamos, na maior parte das vezes “Om mani padme hum”

(traduzido do sânscrito como “Generosidade-ética-paciência-diligência-renúncia-sabedoria”), o que cria um círculo virtuoso no qual os olhos complementam as ideias ao mesmo tempo em que as ideias guiam a visão.



O que separa a obra de um artista abstrato contemporâneo como Richard Long (*acima*) da tradição da mandala budista (*alto*) é o fato de a peça de Long não ter liturgia; ela não nos diz no que poderíamos pensar ao observá-la e, desse modo, independentemente de sua grande beleza formal, corre o risco de provocar reações de perplexidade ou tédio.

Apesar do poderoso preconceito da elite contra a orientação, obras de arte não se tornam menores quando acompanhadas por manuais de instrução.

Inspirados pelas severas porém produtivas direções curatoriais do budismo, podemos pedir a muitas obras de arte que nos digam mais explicitamente de que importantes ideias elas estão tentando nos lembrar, de forma a nos resgatar da hesitação e da perplexidade que possam provocar. Apesar do poderoso preconceito elitista contra a orientação, obras de arte raras vezes são diminuídas ao terem a companhia de manuais de instrução.

10.

Além de nos orientarem a repensar os temas e o propósito da arte, as religiões também nos pedem para reconsiderar as categorias sob as quais as obras são organizadas. Os museus modernos em geral nos conduzem a galerias dispostas sob títulos como “O século XIX” e “A escola do norte da Itália”, que refletem as tradições acadêmicas em que seus curadores foram educados. No entanto, esse arranjo responde às necessidades interiores dos frequentadores de museus tanto quanto — em relação aos leitores — a divisão acadêmica da literatura em categorias como “O romance americano do século XIX” ou “Poesia carolíngia”.

Um sistema de indexação mais fértil agruparia obras de arte de gêneros e de épocas diferentes segundo as preocupações de nossa alma. Visitas às galerias nos levariam por espaços que tentariam nos lembrar, de modo sensório — com a ajuda de rótulos e catálogos usados sem nenhuma vergonha —, de ideias importantes relacionadas a uma variedade de áreas problemáticas da vida. Haveria galerias devotadas à evocação da beleza da simplicidade (destacando obras de Chardin e Choe Seok-Hwan), aos poderes curativos da natureza (Corot, Hobbema, Bierstadt, Yuan Jiang), à dignidade do *outsider* (Friedrich, Hopper, Starkey) ou ao conforto dos cuidados maternos (Hepworth, Cassatt). Um passeio por um museu equivaleria a um encontro estruturado com algumas das coisas que esquecemos com grande facilidade e cujas lembranças são essenciais e fortalecem a vida.

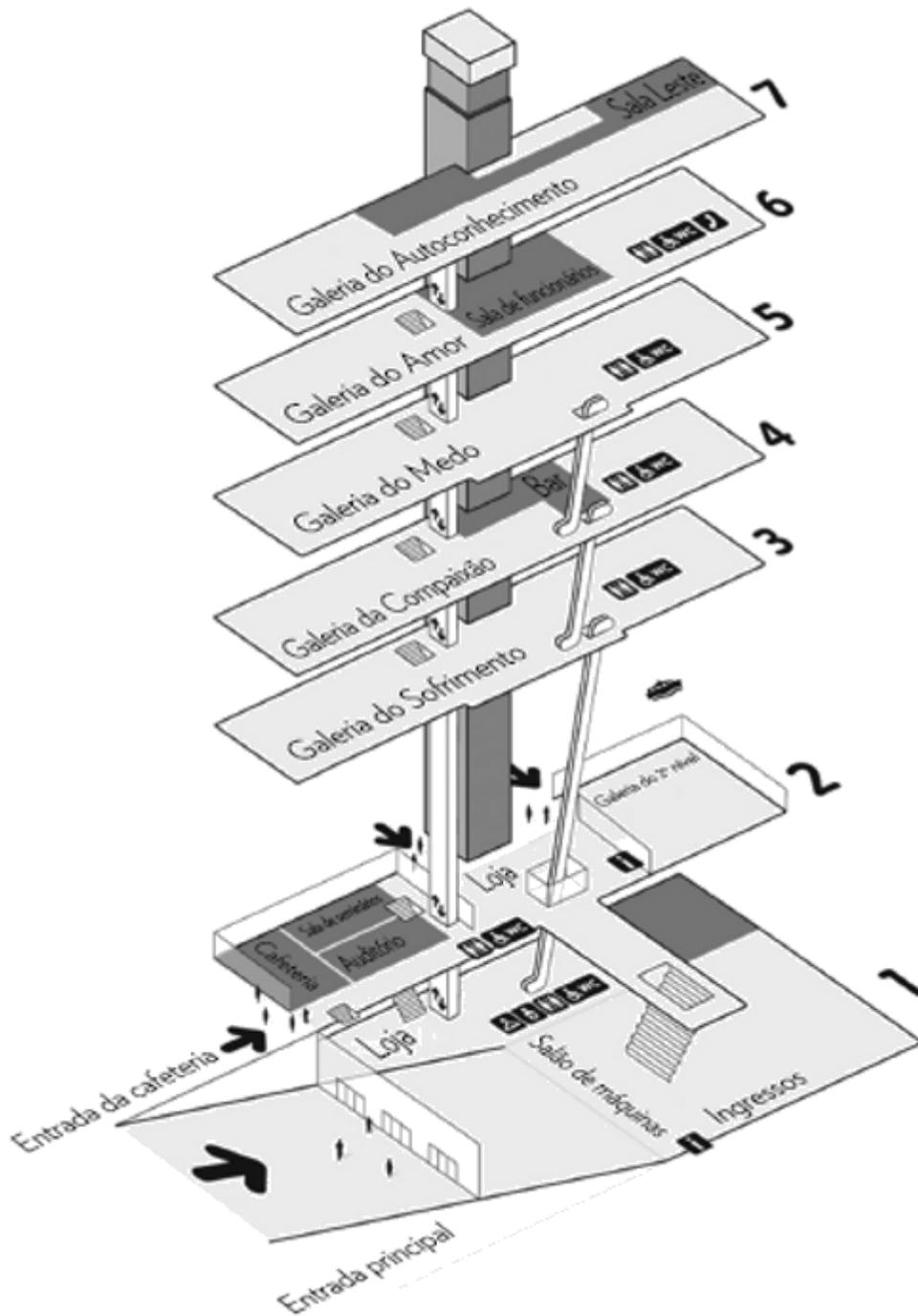
Nessa reforma, podemos procurar inspiração na paróquia veneziana de Santa Maria Gloriosa dei Frari. Orgulhosamente indiferente à metodologia indexadora do sistema acadêmico, a Frari se dedica à missão de reequilibrar nossa alma com uma coleção de obras bastante eclética, incluindo um afresco de Paolo Veneziano (c. 1339), uma estátua de João Batista feita por Donatello (1438), a *Madona e Menino com Santos* (1488) de Giovanni Bellini, e um grande retábulo de Ticiano (1516-18). O edifício reúne quadros, esculturas, obras em metal e rendilhado em pedra em janelas, de vários séculos e regiões, pois sua curadoria está mais interessada na coerência do impacto da arte em nossa alma que na coerência das origens e das inclinações estilísticas das pessoas que produziram as peças.

De maneira contrastante, em termos de honrar o propósito da arte, a aparente ordem do museu moderno exhibe, no fundo, uma enorme *desordem*. Tradições acadêmicas como classificar obras de acordo com o local ou o período em que foram criadas, agrupá-las em categorias como “Escola de Veneza” e “Escola de Roma”, “paisagens” e “retratos”, ou separá-las por gêneros — fotografia, escultura, pintura —, impedem os museus seculares de conseguir qualquer coerência real em um nível emocional e, portanto, de invocar o verdadeiro poder transformador que possui a arte disposta em igrejas e templos.

11.

O desafio é reescrever as agendas dos museus, de forma que a arte possa servir às necessidades da psicologia com a mesma eficiência que, por séculos, tem atendido às da teologia. Os curadores deveriam ousar reinventar seus espaços para que possam ser algo mais que bibliotecas mortas para as criações do passado. Esses curadores deveriam cooptar obras de arte para a tarefa direta de nos ajudar a viver: conquistar autoconhecimento, nos lembrar do perdão e do amor e permanecer sensíveis às dores sofridas por nossa perturbada espécie e ao planeta em grave perigo. Os museus devem ser mais que lugares para a exibição de

objetos lindos. Deveriam ser lugares que usam esses objetos para tentar fazer com que sejamos bons e sábios. Somente então os museus serão capazes de afirmar que concretizaram a nobre mas ainda intangível ambição de se transformarem em nossas novas igrejas.



Uma nova Tate Modern, Londres. Se museus realmente fossem nossas novas igrejas, a arte não precisaria mudar, apenas a maneira como é organizada e apresentada. Cada galeria se concentraria em dar vida a um conjunto de emoções importantes e que promovessem o reequilíbrio.

capítulo nove

Arquitetura



1.

Dada a feiura em que se transformaram vastas porções do mundo moderno, poderíamos perguntar se de fato há importância na aparência das coisas ao redor, se o design de torres de escritórios, fábricas, depósitos e docas merece a consideração de alguém que não seja quem diretamente possui ou utiliza essas estruturas. A resposta implícita deve ser não. Com certeza é tolo, pretensioso e, no fim das contas, perigoso ser muito sensível a seja lá o que esteja diante dos olhos; de outro modo, acabaríamos infelizes na maior parte do tempo.

No que diz respeito à lei, os empreendimentos imobiliários são apenas mais um ramo da iniciativa privada. O que conta é quem tem a propriedade de um pedaço de terra, e não quem é obrigado a olhar e, depois, sofrer com o que foi construído ali. O sistema legal não está equipado para reconhecer as sensibilidades dos transeuntes. Reclamar que uma torre ou um motel ofende os olhos não é uma categoria de sofrimento que os arquitetos contemporâneos têm a capacidade de respeitar ou atender. Em sua tolerância a paisagens que em geral não nos deixam opção senão olhar para os pés, o mundo moderno é resolutamente, e em um sentido secular, *protestante*.

Quando o protestantismo se estabeleceu no norte da Europa, na primeira metade do século XVI, manifestou extrema hostilidade em relação às artes visuais, atacando os católicos por suas construções complicadas e ricamente decoradas. “Para uma pessoa chegar a Deus, o Criador, ela precisa apenas da Escritura como seu Guia e Professor”, insistiu João Calvino, dando voz ao sentimento antiestético de muitos na nova denominação. O que importava aos protestantes era a palavra escrita. Isso, e não uma arquitetura elaborada, seria o bastante para nos conduzir a Deus. A devoção poderia ser cultivada pela Bíblia tanto em uma sala vazia como na nave de uma catedral incrustada com joias. De fato, havia um risco de que, por meio de sua riqueza sensorial, construções suntuosas pudessem nos distrair, fazendo com que preferíssemos a beleza em

detrimento da santidade. Não foi coincidência que os reformadores protestantes tenham comandado repetidos incidentes de profanação estética, nos quais estátuas eram quebradas, quadros eram queimados e anjos de alabastro brutalmente separados de suas asas.

Enquanto isso, esses mesmos reformadores relegavam seus próprios arquitetos ao design de hangares sóbrios e simples que pudessem abrigar da chuva os integrantes de uma congregação enquanto liam a Bíblia e que não os deixariam se distrair com quaisquer pensamentos a respeito da construção em que estavam.

Não passou muito tempo até o catolicismo ser provocado a dar uma resposta. Em seguida ao Concílio de Trento, em 1563, o papado emitiu um decreto insistindo que, contrariamente às ímpias sugestões dos protestantes, catedrais, esculturas e pinturas, na realidade, integravam a tarefa de assegurar que “o povo pudesse ser instruído e confirmado no hábito de lembrar e ocupar a mente de forma contínua com os artigos da fé”. Longe de ser um desvio, a arquitetura sagrada era um lembrete das verdades sacramentais: era um poema religioso escrito em pedra, madeira e fragmentos de vidro colorido. Para enfatizar o argumento, a Igreja católica inaugurou um vasto programa de construção e decoração. Ao lado dos pálidos salões da Reforma, surgia uma nova geração de construções eclesiásticas planejadas para soprar de volta uma emoção ardente a uma fé ameaçada. Tetos foram cobertos com imagens do céu, nichos receberam santos e paredes ganharam pesados relevos de estuque acima de afrescos que retratam milagres de Jesus.



Estátuas em relevo na catedral de São Martinho, Utrecht, atacada durante campanhas de iconoclastia da Reforma no século XVI.

Para adquirir uma noção do golfo estético aberto entre os dois ramos do cristianismo, precisamos apenas comparar a sobriedade da mais antiga capela protestante existente, no castelo Hartenfels, em Torgau, Alemanha (1544), com os êxtases do vão da nave (“o triunfo do nome de Jesus”) da Chiesa del Gesù (1584), em Roma.



Esquerda: Capela do castelo Hartenfels, Torgau, Alemanha, 1544. *Direita:* Chiesa del Gesù, Roma, 1584.

2.

Ao defender a importância da arquitetura, o catolicismo fazia uma afirmação, um pouco tocante, um pouco alarmante, sobre o modo como funcionamos. Sugeria que sofremos de uma elevada sensibilidade ao que está ao redor, que notamos e somos influenciados por tudo aquilo em que nossos olhos pousam, uma vulnerabilidade à qual o protestantismo muitas vezes prefere se manter cego ou indiferente. O catolicismo fazia a notável alegação de que precisamos ter boa arquitetura à nossa volta para nos tornarmos, e nos mantermos, boas pessoas.

As fundações do respeito católico pela beleza podem ser rastreadas até a obra do filósofo neoplatônico Plotino, que, no século III, traçou uma conexão explícita entre a beleza e a bondade. Para Plotino, a qualidade do que nos cerca conta porque o que é lindo está longe de ser frívolo, imoral ou “atraente” em termos autoindulgentes. A beleza alude a virtudes como o amor, a confiança, a inteligência, a delicadeza e a justiça, e pode nos lembrar delas; é uma versão material da bondade. Se estudarmos flores, colunas ou cadeiras belas, propunha a filosofia de Plotino, detectaremos nelas propriedades diretamente análogas a qualidades morais e que servirão para reforçá-las, através de nossos olhos, em nosso coração.

O argumento de Plotino também serviu para enfatizar quão seriamente deve-se considerar a feiura. Longe de ser apenas desafortunada, a feiura foi reclassificada como uma subdivisão da maldade. Mostrou-se que construções feias continham equivalentes dos mesmos defeitos que nos revoltam em um nível ético. Tanto quanto as pessoas, prédios feios podem ser descritos em termos como “brutais”, “cínicos”, “complacentes” ou “sentimentais”. Além disso, estamos vulneráveis às suas sugestões da mesma forma que em relação ao comportamento de indivíduos mal-intencionados. Ambos dão liberdade aos nossos lados mais sinistros; ambos podem sutilmente nos encorajar a ser maus.

Não por acaso foram os países protestantes da Europa os primeiros a testemunhar os extremos de feiura que se tornariam tão típicos do mundo

moderno. Manchester, Leeds e outras cidades semelhantes sujeitaram seus habitantes a graus de monstruosidade até então sem paralelo, como se estivessem testando ao máximo a alegação de João Calvino de que a arquitetura e a arte não têm papel algum a desempenhar na condição de nossa alma e que uma vida religiosa pode, portanto, desenvolver-se de maneira satisfatória em um porão miserável com vista para uma mina de carvão, desde que haja uma Bíblia à mão.

Essa ideologia não ficou sem contestação — e o catolicismo mais uma vez teve participação na oposição. Quando o arquiteto do século XIX Augustus Pugin, um católico devoto, examinou as novas paisagens da Inglaterra industrial, atacou-as não apenas pela aparência, mas por seu poder de destruir o espírito humano. Em duas ilustrações contrastantes, ele mostrou uma típica cidade inglesa, primeiro como a imaginou ser no século XV, sob o esteticamente sensível regime católico, e, quatro séculos mais tarde, como era em sua própria época, repulsivamente atacada por moinhos, oficinas e fábricas da ordem protestante. Na visão de Pugin, o protestantismo havia diretamente promovido a irresponsável e bastante influente (e, para os construtores, muito conveniente) ideia de que se poderia destruir a aparência de uma cidade sem danificar a alma de seus habitantes.

Seria bastante fácil acusar Pugin de ser flagrantemente tendencioso e de um esteticismo duvidoso, porém, a possibilidade mais intimidante e que nos causa ansiedade é a de que ele estava certo, se não no ataque aos protestantes ao menos na avaliação subjacente do impacto que formas visuais podem ter sobre nós. E se nossa mente for suscetível a mais coisas que apenas aos livros que lemos? E se também formos influenciados pelas casas, pelos hospitais e pelas fábricas ao redor? Nós não poderíamos, em consequência, ter bons motivos para protestar contra a feiura — e, apesar de milhares de obstáculos, lutar para erguer construções que pudessem defender a causa da bondade por intermédio de sua beleza?



Poderia a feiura machucar nossa alma? A cidade católica (*alto*) versus a protestante (*acima*), de Augustus Pugin, *Contrasts* (1836).

3.

Nas regiões seculares do mundo, é comum, até mesmo entre não crentes — aliás, sobretudo entre eles—, lamentar o fim dos grandes dias da arquitetura religiosa. É comum ouvir quem não tem nenhum interesse nas doutrinas da religião confessar uma nostalgia por construções eclesiásticas: pela textura de paredes de pedra em capelas na encosta de colinas, pelos perfis de torres espiraladas avistados em campos ao escurecer e talvez pela absoluta ambição envolvida em erguer um templo para abrigar um livro (judaísmo) ou um santuário para um dos molares de um santo esclarecido (budismo theravada). Mas essas reflexões nostálgicas são sempre interrompidas por um reconhecimento relutante de que o fim da fé deve inevitavelmente significar o fim da existência de templos.

Por trás dessa suposição está a ideia implícita de que, onde não há mais deuses ou divindades, não pode restar nada a celebrar — e, por conseguinte, nada a enfatizar por meio da arquitetura.

Entretanto, ao se analisar a questão, de modo algum se conclui que o fim da nossa crença em seres sagrados deva significar o fim da nossa ligação a valores ou ao desejo de prover um lar para eles por meio da arquitetura. Na ausência de deuses, ainda mantemos crenças éticas que precisam ser solidificadas e celebradas. Qualquer uma dessas coisas que reverenciamos, mas que frequentemente nos inclinamos a negligenciar, pode merecer a fundação de seu próprio “templo”. Poderia haver templos em homenagem à primavera, à delicadeza, à serenidade, à reflexão, ao perdão e ao autoconhecimento.

Como seria um templo sem um deus? Ao longo da história, as religiões mostraram grande fervor no estabelecimento de regras uniformes relacionadas à aparência de suas edificações. Para cristãos medievais, todas as catedrais deveriam ter plantas cruciformes, eixos leste-oeste, pias para batismos na extremidade oeste das naves e santuários com altares na extremidade leste. Até hoje, budistas do sudoeste asiático entendem que

sua energia arquitetônica só pode ser canalizada na construção de *stupas*¹ hemisféricas com para-sóis e terraços que deem uma volta completa.

Entretanto, no caso de templos seculares, não haveria necessidade de seguir leis canônicas. O único elemento comum dos templos seria sua dedicação à promoção de virtudes essenciais ao bem-estar da alma. Todavia, a definição de quais virtudes específicas seriam reverenciadas nos vários locais, e a maneira como a ideia de cada uma seria transmitida com êxito, poderia ficar a cargo de seus arquitetos e patrocinadores. A prioridade seria definir uma nova tipologia de construção, em vez de projetar exemplos específicos dela.

De toda forma, para demonstrar a abordagem, poderíamos delinear alguns poucos temas possíveis para templos seculares, junto com algumas estratégias arquitetônicas para complementá-los.

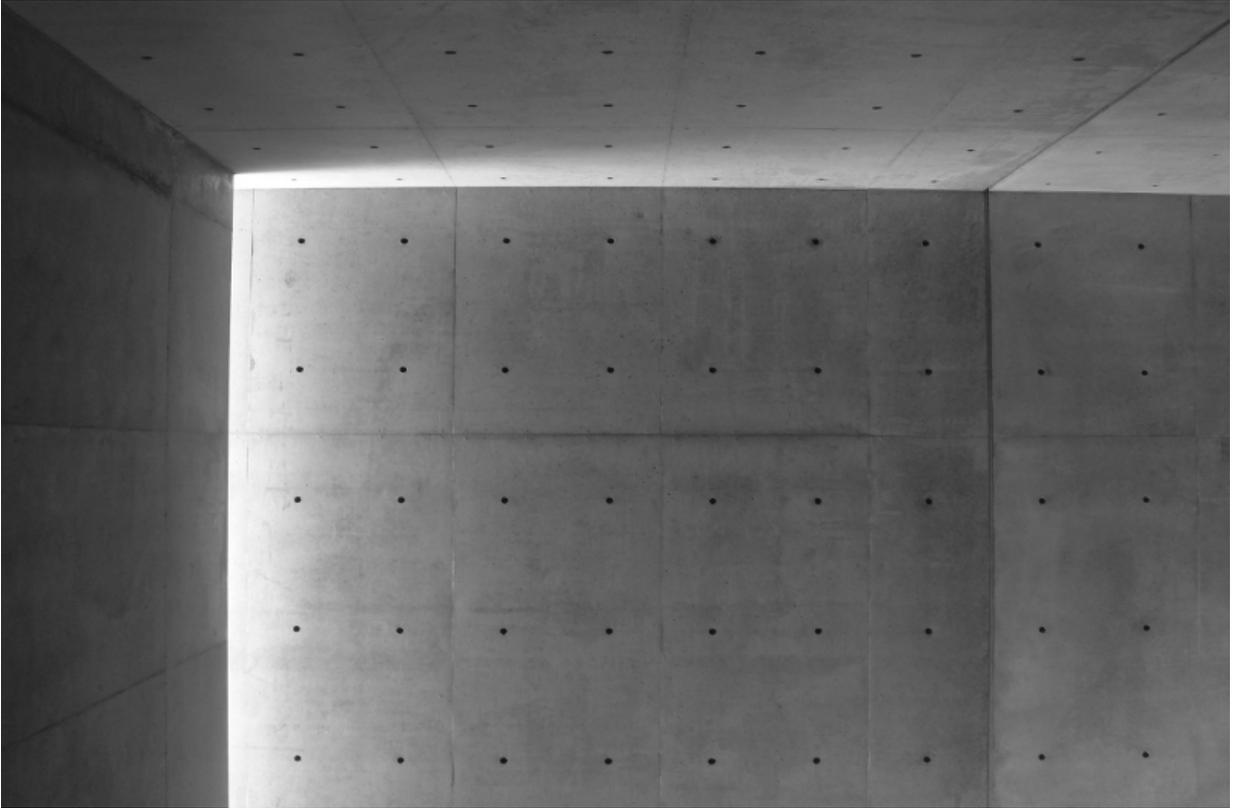
— *Um Templo à Perspectiva*

Considerando o quanto de nossa vida passamos exagerando a própria importância e a magnitude dos insultos e reveses que sofremos, poucas prioridades para uma nova arquitetura de templos poderiam ser mais urgentes que nossa necessidade de perspectiva.

Parecemos incapazes de resistir a exagerar cada aspecto nosso: há quanto tempo estamos no planeta, a importância daquilo que conquistamos, quão raros e injustos são nossos fracassos profissionais, como nossos relacionamentos estão cheios de mal-entendidos, quão profundos são nossos sofrimentos. O melodrama está sempre na ordem do dia.

A arquitetura religiosa pode desempenhar uma função crucial em relação a esse egoísmo (no fim das contas, tão doloroso quanto equivocado), devido à sua capacidade de ajustar as impressões acerca de nosso tamanho físico — e, por conseguinte, também psicológico — ao trabalhar com dimensões, materiais, sons e fontes de iluminação. Em certas catedrais vastas ou construídas a partir de pedras enormes e de

aparência antiga, ou em outras, escuras, em que há um único raio de luz penetrando por uma abertura distante ou um silêncio que somente é quebrado pelo ocasional som de água pingando de uma grande altura até um reservatório profundo, podemos sentir que estamos sendo introduzidos, com incomum e sedutora graça, a um senso não desagradável da própria insignificância.



As vantagens de fazer com que nos sintamos pequenos: Tadao Ando, Igreja Cristã da Luz, Ibaraki, Japão, 1989.

Ser obrigado a “se sentir pequeno” é uma dolorosa realidade diária da experiência humana. Mas ser levado a se sentir pequeno por algo poderoso, nobre, consumado e inteligente equivale a ter sabedoria oferecida junto com um pouco de prazer. Há igrejas que podem nos induzir a abdicar do egoísmo sem impor qualquer humilhação. Nelas, podemos deixar de lado as preocupações comuns e enfrentar (de uma maneira que jamais ousamos fazer quando sob fogo direto de outros humanos) nossa própria nulidade e mediocridade. Podemos nos examinar como se estivéssemos a distância, não mais ofendidos pelas feridas infligidas à autoestima, nos sentindo, de uma maneira nova, indiferentes ao destino derradeiro, generosos em relação ao universo e de mente aberta para seu curso.

Tais sentimentos podem nos visitar também em construções não eclesiásticas: em uma imensa e estreita torre com paredes de madeira enegrecida, em uma sala de concreto com cinco níveis de subsolo ou em um cômodo coberto com pedras que exibem as marcas fossilizadas de minúsculas amonites que fizeram parte da vida nas águas tropicais da Laurência (a Groenlândia e o leste da América do Norte dos dias de hoje) durante a era paleozoica, cerca de trezentos milhões de anos antes de nosso primeiro ancestral reconhecível ter a capacidade de ficar de pé ou construir uma canoa.

Um novo Templo à Perspectiva poderia acabar mexendo com algumas das mesmas ideias que são exploradas em museus de ciência e observatórios. Poderia haver itens de interesse paleontológico e geológico nas paredes, e instrumentos astronômicos no teto e no telhado. Porém, existiriam distinções importantes entre esses dois tipos de instituição quanto à ambição. Como um museu de ciência, um Templo à Perspectiva teria o objetivo de nos guiar rumo a uma consciência (sempre sob ameaça na vida cotidiana) da escala, da idade e da complexidade do universo. Mas, diferentemente de um museu de ciência, não se daria o trabalho de fingir que o propósito do exercício é nos dar uma base para a educação científica. No fim, não importaria muito se os visitantes dominassem as

diferenças entre, digamos, os períodos triássico e cambriano, cujas explicações detalhadas são oferecidas com grande frequência por curadores de museus e, de maneira geral, acabam esquecidas pela maior parte do público quando esse chega ao estacionamento. A alternativa seria um tratamento não aprofundado da ciência e uma apresentação com o objetivo de despertar admiração, e não em nome da promoção do conhecimento; um uso da ciência motivado por sua capacidade terapêutica e de oferecer perspectiva, indo por seu valor factual.



Um Templo à Perspectiva cuja estrutura representaria a idade da Terra, com cada centímetro de altura equivalendo a um milhão de anos. Com quarenta e seis metros ao todo, a torre teria, na base, uma pequena faixa de ouro com um mísero milímetro de espessura representando a presença da humanidade no planeta.

— *Um Templo à Reflexão*

Um dos desastres inesperados da era moderna é que o novo e sem precedentes acesso à informação veio à custa da capacidade de nos concentrarmos em mais coisas. O pensamento profundo e imersivo que produziu muitas das mais importantes conquistas da civilização passou a sofrer um ataque inédito. Quase nunca estamos longe de uma máquina que nos garanta uma hipnótica e libidinosa fuga da realidade. Os sentimentos e pensamentos que deixamos de experimentar enquanto olhamos para telas ficam livres para encontrar sua vingança em espasmos e na cada vez menor capacidade de cair no sono quando deveríamos.

Como somos atraídos na arquitetura por estilos que parecem possuir algumas das qualidades que nos faltam, não surpreende nossa pronta sedução por espaços purificados e livres de distração, nos quais os estímulos foram reduzidos a um mínimo — lugares, talvez, preparados cuidadosamente para que a vista inclua algumas rochas, galhos de uma árvore ou um pedaço de céu, nos quais as paredes são sólidas, os materiais, resistentes, e o único som a se ouvir é o de vento ou água correndo.

Um Templo à Reflexão daria estrutura e legitimidade a momentos de isolamento. Seria um espaço simples, com pouco mais que um ou dois bancos, uma vista e uma sugestão para que os visitantes se ponham a pensar em alguns dos temas problemáticos que têm evitado por meio de suas atividades cotidianas.

Existe uma relação diabolicamente direta entre a importância de uma ideia e quão nervosos ficamos com a perspectiva de termos de pensar nela. Podemos ficar certos de que temos algo especialmente crucial com que lidar quando a própria noção de estar sozinho se torna intolerável. Por esse motivo, as religiões sempre foram enfáticas em recomendar a seus seguidores que observassem períodos de isolamento, por mais desconforto que eles a princípio possam provocar. Um moderno Templo à Reflexão seguiria essa filosofia, criando condições tranquilizadoras ideais para

contemplação, permitindo que esperemos por aquelas raras inspirações das quais depende um bem-sucedido curso de nossa vida, mas que em geral cruzam nossa mente distraída de maneira ocasional e arisca, como cervos tímidos.



Na era do Blackberry, muitas pessoas podem ter consciência de por que os monastérios foram inventados: igreja de Gougane Barra, County Cork, Irlanda, 1879.



Um lugar para esperar pelas inspirações tímidas e elusivas: um Templo à Reflexão.

— *Um Templo para o Genius Loci*²

Entre as características mais intrigantes da religião romana imperial estava, além de dar apoio ao culto a deuses cosmopolitas, como Juno e Marte (cujos templos podiam ser encontrados por todo o império, da Muralha de Adriano às margens do Eufrates), permitir a reverência a uma gama de deidades locais, cujas personalidades refletiam o caráter, topográfico ou cultural, das regiões nativas. Esses espíritos protetores, conhecidos como *genii locorum*, ganhavam templos próprios e desenvolviam a reputação — que às vezes atraíam viajantes de longe — de ter a capacidade de curar uma variedade de enfermidades da mente e do corpo. Acreditava-se que os espíritos do litoral ao sul de Nápoles, por exemplo, eram particularmente adequados para a eliminação da melancolia, enquanto o *genius loci* de Colonia Iulia Equestris (a atual Nyon, na costa do lago Lemano) supostamente teria um talento especial para consolar aqueles oprimidos pelos caprichos da vida política e comercial.

Como tantas outras coisas que parecem delicadas a respeito da religião romana, a tradição do *genius loci* foi absorvida pelo cristianismo, que estabeleceu conexões comparáveis entre localidades específicas e seu poderes curativos, embora tenha preferido falar sobre santuários, em vez de templos, e sobre santos, no lugar de espíritos. O mapa da Europa medieval era pontilhado por lugares sagrados, muitos deles construídos sobre fundações romanas, prometendo conceder o alívio das dores físicas e mentais dos fiéis pelo contato com partes variadas de santos cristãos mortos.

Crentes com problemas dentários dolorosos, por exemplo, viajavam para a basílica de San Lorenzo, em Roma, onde podiam tocar os ossos do braço de Santa Apolônia, a padroeira dos dentes. Esposas infelizes iam à Úmbria para visitar o santuário de Santa Rita de Cássia, padroeira dos problemas conjugais. Soldados que desejavam reunir coragem antes das

batalhas podiam comungar com os ossos de Santa Fé, mantidos em um relicário banhado a ouro na abadia de Conques, no sudoeste da França. Mulheres com dificuldade para amamentar encontravam conforto no santuário do Sagrado Leite de Peito, em Chartres. E aqueles com fobias de raios eram recomendados à cidade alemã de Bad Münstereifel, onde podiam tocar nas relíquias de São Donato, conhecido por aliviar temores de fogos e explosões.

Um mapa de peregrinações da Europa medieval



- Altötting, Alemanha
- Evitar a Peste (Virgem Maria)
- Bad Münstereifel, Alemanha
- Medo Excessivo de Relâmpagos (São Donato)
- Barrios de Colina, Espanha
- Inferidade (San Juan de Ortega)
- Buxton, Inglaterra
- Curas Milagrosas (Santa Ana)
- Castelo de Windsor (Capela Real), Inglaterra
- Dores de Cabeça ("Bom Rei Henrique [VI]")
- Chartres, França
- Ergotismo (Santo Antônio)
- Conques, França
- Soldados Antes de uma Batalha (Santa Fé)
- Dubrovnik, Croácia
- Problemas na Garganta (São Brás)

Hereford, Inglaterra
Paralisia (Santo Etelberto)
Larchant, França
Loucura (São Maturino)
Lourdes, França
Cura Mágica (Santa Bernardete)
Morcombelake, Inglaterra
Conjuntivite (Santa Cândida)
Pádua, Itália
Coisas Perdidas (Santo Antônio de Pádua)
Roma, Itália; Basílica de San Lorenzo
Molares Doloridos (Santa Apolônia)
Spoleto, Itália
Mulheres Infelizes no Casamento (Santa Rita de Cássia)

Ao chegar ao santuário apropriado, os peregrinos primeiro se encaminhavam para as lojas próximas que vendiam peças de cera moldadas à semelhança de suas partes problemáticas: pernas, orelhas, peitos e até pênis, e mesmo almas inteiras (na forma de bebês). Uma vez dentro do santuário, eles colocavam as efígies nos altares, nas tumbas ou nos caixões, ajoelhavam-se em oração e imploravam aos espíritos dos santos por ajuda.

Depois, os peregrinos se dirigiam às barracas de suvenires. Seguindo a declaração do teólogo do século IV Cirilo de Jerusalém de que lenços que tocassem o corpo dos mártires possuiriam para sempre um poder sobrenatural, essas barracas começaram a vender grande quantidade de tecido. Também ofereciam pequenos vasos de vidro contendo poeira do chão ao redor das tumbas dos santos, às quais se podia recorrer para assistência em momentos de agonia. Um monge beneditino chamado Guibert de Nogent certa vez relatou que um amigo que engolira um pequeno sapo por acidente e quase morrera sufocado foi salvo por uma colherada de poeira da sepultura de São Marcelo, bispo de Paris. Em geral, os visitantes eram convidados a comprar distintivos de chumbo finamente esculpido com o rosto do santo cujas relíquias estavam visitando. Diziam que o chapéu de Luís XI da França, que visitara todos os principais santuários do país, era “cheio de imagens que ele beijava sempre que chegavam notícias, boas ou más”.



A subjacente seriedade espiritual da indústria dos suvenires: um distintivo do século XIV do santuário de Thomas Becket, em Canterbury.

Embora poucos de nós hoje andem cem quilômetros em busca de ajuda contra um pavor de raios, ainda assim viajar permanece no centro de muitas ideias seculares de realização. Nossas viagens mantêm um papel na fixação de transições interiores importantes. Embora possamos chamá-los de valiosos, em vez de sagrados, há lugares que por seu afastamento, sua solidão, sua beleza ou sua riqueza cultural mantêm a capacidade de aliviar nossas feridas.

Infelizmente, somos desprovidos de quaisquer mecanismos ou métodos confiáveis para identificar essas localidades raras e curativas. Mais uma vez, como acontece com frequência quando se trata de necessidades emocionais no mundo secular, sentimos falta da estrutura outrora fornecida pelas religiões. Agentes de viagem se veem responsáveis apenas pela administração de questões logísticas — fazendo reservas em voos, negociando descontos em passagens aéreas e em quartos de hotéis — e pouco se esforçam para ajudar os clientes a encontrar destinos que possam trazer benefícios dirigidos aos seus *selves* interiores. Precisamos de agentes de viagem astutos em termos psicanalíticos, que possam examinar com cuidado nossas deficiências e nos colocar em contato com partes do mundo que teriam o poder de nos remediar — agentes que nos mandariam em viagens para nos conectarmos com aquelas qualidades que estimamos mas que não podemos gerar em quantidade suficiente em casa.

Também sofremos com a falta de santuários. Tendo chegado aos nossos destinos, raras vezes sabemos o que fazer. Perambulamos em busca de um centro. Desejamos um cadinho plausível de significado, algum lugar, *qualquer lugar* para ir a fim de que possamos tocar a essência do *genius loci*. Porém, na ausência de alternativas, em geral circulamos de maneira desanimada por um museu, envergonhados de nós mesmos por conta do desejo de voltar para o hotel e deitar.

Quão mais terapêuticas nossas jornadas talvez fossem se pudessem incluir uma visita a um santuário ou templo local secular, uma obra de arquitetura que definiria e concentraria as qualidades do cenário circundante? Dentro dele, poderíamos depositar versões em cera de nossas

ansiedades e imaturidades, tentando assim formalizar o propósito da viagem — enquanto do lado de fora, em uma fileira de pequenos espaços comerciais, artistas talentosos venderiam representações inspiradoras dos poderes transformadores do lugar.

Um desses santuários poderia ser dedicado à energia de uma capital, outro à purificadora calma da tundra deserta, e um terceiro às promessas do sol tropical. Esses templos ofereceriam lares para os de outro modo elusivos *genii locorum* e, juntos, nos ensinariam a pensar as viagens como um meio de cura existencial, e não apenas como mera fonte de diversão ou de relaxamento.



Uma agência de viagens psicoterapêutica alinharia os distúrbios mentais com as partes do planeta mais capacitadas a aliviá-los.

4.

Não há necessidade de catalogar aqui todos os temas que uma nova geração de templos poderia adotar. No fim, há espaço no mundo para tantos diferentes tipos de templos quantas são as variedades de necessidades.

O ponto é apenas argumentar que deveríamos reviver e manter os objetivos subjacentes da arquitetura religiosa, com a expressão desses objetivos por meio de templos seculares planejados para promover emoções importantes e temas abstratos, em vez de recorrer a santuários sagrados dedicados a divindades personificadas.

Assim como as torres espiraladas no horizonte das cidades cristãs medievais, esses templos funcionariam como lembretes das nossas esperanças. Eles variariam em seus estilos, suas dimensões e suas formas — poderiam ir de cabanas a hangares, ser feitos de pneus reciclados ou azulejos de ouro, ficar dependurados nas laterais de prédios de escritórios ou enterrados em grutas iluminadas sob as ruas —, mas também estariam ligados pela antiga aspiração da arquitetura sagrada: nos colocar durante algum tempo em um espaço tridimensional estruturado a fim de educar e reequilibrar nossa alma.

¹ Estrutura semelhante a uma torre na forma de domo. (*N. do T.*)

² Termo latino que significa espírito do lugar. Modernamente tornou-se uma expressão adotada pela teoria da arquitetura para definir uma abordagem fenomenológica do ambiente e da interação entre lugar e identidade. (*N. do T.*)

capítulo dez

Instituições

i. Livros *versus* instituições

1.

Quando céticos e ateus começaram seus ataques à religião no final do século XVIII, fizeram-no sobretudo por meio de livros. Especularam em palavras impressas se um homem morto poderia de fato empurrar uma lápide e chegar sem auxílio à atmosfera exterior, se uma jovem poderia ser imaculadamente engravidada por uma divindade, se batalhas poderiam ser vencidas pela intervenção de anjos ou dores de ouvido curadas pelo contato com a tibia de um santo martirizado (Cornélio). E tenderam a concluir sua argumentação ansiando pelo dia em que a humanidade poderia substituir superstições por ideias racionalmente fundamentadas, do tipo que admiravam em obras seculares de ciência, filosofia, literatura e poesia.

Embora esses céticos tenham se mostrado críticos divertidos das fés, eles não conseguiram observar a diferença fundamental entre si mesmos e seus inimigos: os últimos não confiavam na publicação de *livros* para conseguir impacto. Estavam empregando *instituições*, mobilizando enormes aglomerações de pessoas para agir de forma coordenada no mundo por meio de obras de arte, construções, escolas, uniformes, logotipos, rituais, monumentos e calendários.

Enquanto apresentar ideias em livros — que podem vender entre algumas centenas de cópias e, na melhor das hipóteses, algumas centenas de milhares — pode parecer uma ambição bastante nobre, o próprio meio aspira a um alcance desanimadoramente esquálido se comparado à ampla influência que instituições podem exercer no desenvolvimento e na perpetuação de atitudes e comportamentos. Em *A República*, Platão transmitiu um tocante entendimento (nascido da experiência) dos limites do intelectual solitário quando afirmou que o mundo não ficaria em ordem enquanto filósofos não se transformassem em reis, ou reis em

filósofos. Em outras palavras, escrever livros pode não ser o suficiente se alguém deseja mudar as coisas. Os pensadores devem aprender a dominar o poder das instituições para que suas ideias tenham alguma chance de obter uma influência extensa no mundo.

Porém, infelizmente, intelectuais seculares sofreram por muito tempo de uma desconfiança temperamental em relação às instituições, enraizada na visão de mundo romântica que coloriu a vida cultural desde o século XIX. O Romantismo nos ensinou a zombar da solenidade e das restrições das instituições, de suas tendências à corrupção e sua tolerância à mediocridade. O ideal do intelectual tem sido aquele de um espírito livre vivendo além dos limites de qualquer sistema, desdenhoso do dinheiro, isolado das questões práticas e orgulhoso de ser incapaz de ler um balanço patrimonial.

Se a vida interior das pessoas é até hoje mais influenciada por profetas bíblicos que por pensadores seculares, isso se deve em grande parte ao fato de que os últimos têm consistentemente relutado em criar estruturas institucionais por meio das quais suas ideias relacionadas à alma possam ser disseminadas de maneira bem-sucedida para uma audiência maior. As pessoas com interesse em tratar das necessidades da alma secular não têm tido escala, condições estáveis de emprego e capacidade de transmitir suas visões pelos meios de comunicação de massa. Em vez disso, inconstantes profissionais administram individualmente o que, na prática, não passa de micronegócios, enquanto as religiões organizadas infiltram em nossa consciência toda a força e a sofisticação disponíveis ao poder institucional.

O mundo moderno, é claro, não se encontra desprovido de instituições. Ele está cheio de corporações econômicas de tamanhos sem precedentes que apresentam um intrigante número de características organizacionais em comum com as religiões. Contudo, essas corporações se concentram apenas em nossas necessidades externas, físicas, em nos vender carros e sapatos, pizzas e telefones. A grande distinção da religião é que, ao mesmo tempo em que possui um poder coletivo comparável ao das corporações modernas que vendem sabão e purê de batata, lida

exatamente com aquelas necessidades interiores que o mundo secular deixa para indivíduos desorganizados e vulneráveis.

O desafio, por conseguinte, é criar — por meio de um estudo das instituições religiosas — entidades seculares que possam atender às necessidades do *self* interior com toda a força e a habilidade que as empresas hoje empregam para satisfazer as necessidades do *self* exterior.

2.

Entre as lições fundamentais das religiões como instituições estão a importância de escala e os benefícios decorrentes de se ter condições de agregar, de maneira adequada, dinheiro, inteligência e status.

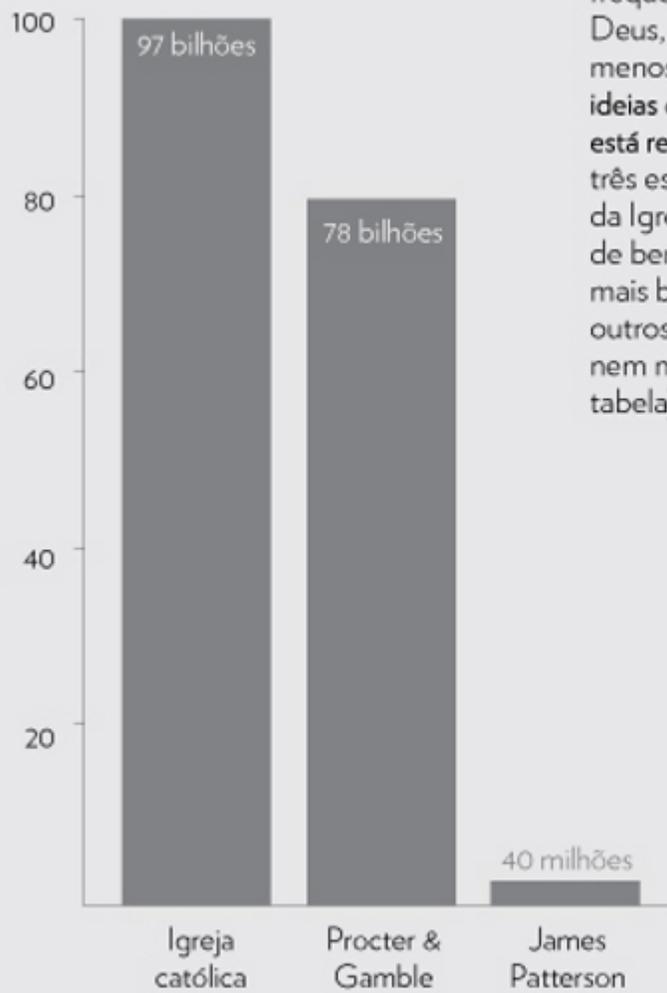
Enquanto o Romantismo glorifica os feitos de heróis individuais, as religiões sabem quão impossível se tornará se os indivíduos agirem sozinhos. Fora de uma organização, podemos ter êxito de vez em quando em conseguir um pequeno momento de fama, porém jamais conseguiremos colocar nossos feitos em uma base estável, reproduzir consistentemente nossos *insights* ou superar nossas fraquezas. A autoria individual não pode ser uma resposta lógica de longo prazo para resolver as complexidades de questões significativas. Deveríamos perguntar por que, em assuntos da alma, continuamos acreditando nos métodos de fabricação enclausurados e solitários que há muito tempo já repudiamos em relação à manufatura de fármacos ou aviões.

E há também a questão da renda. As instituições poupam seus integrantes das humilhações e dos horrores enfrentados pelo agente individual. Elas têm grande capacidade de reunir capital, distribuí-lo entre projetos e deixá-lo acumular durante décadas, o que possibilita que sobrevivam a períodos difíceis e façam investimentos adequados em pesquisa, marketing, recrutamento e tecnologia.

Independentemente do que as democracias modernas possam dizer a si mesmas sobre seu compromisso com a liberdade de expressão e com a diversidade de opiniões, os valores de uma sociedade corresponderão

àqueles das organizações que podem pagar por anúncios de trinta segundos durante os telejornais noturnos.

Receita anual em dólares



O fato de pensarmos com frequência em desodorantes e em Deus, mas meditarmos com bem menos regularidade a respeito das ideias de escritores específicos, está refletido na comparação de três estatísticas: as receitas anuais da Igreja católica, de uma empresa de bens de consumo e do escritor mais bem pago do planeta (os outros 99,9% dos autores, é claro, nem mesmo apareceriam na tabela).

A escala tem um impacto similar sobre o recrutamento. Instituições ricas podem atrair os melhores integrantes de uma geração, sem se limitar apenas aos cegamente devotados ou aos irracionalmente comprometidos. Elas podem lançar apelos à ampla e psicologicamente saudável reserva de candidatos que ligam tanto para a conquista de respeito e conforto material quanto para melhorar o destino da humanidade.

Veja as carreiras de Tomás de Aquino e Friedrich Nietzsche. Algumas das diferenças entre seus destinos dependeram da relativa estabilidade mental de ambos, mas boa parcela da serenidade de Aquino deve ser atribuída à benevolente atmosfera espiritual e material da qual se beneficiou, primeiro na Universidade de Paris, onde foi mestre regente, e depois na faculdade teológica que ajudou a fundar em Nápoles. Nietzsche, em contraste, achava que vivia (em suas palavras) “como um animal selvagem caçado em cada toca”. O projeto de sua vida — substituir a moralidade cristã por uma ideologia secular que girasse ao redor da filosofia, da música e da arte — não encontrou apoio na academia alemã do século XIX, forçando o filósofo a um exílio nômade. Embora seja frequentemente celebrado como um supremo exemplar do individualismo heroico, na realidade o que o filósofo mais teria apreciado seria trocar seu isolamento por um *establishment* de pares que pudesse dar às suas ideias um peso maior no mundo.

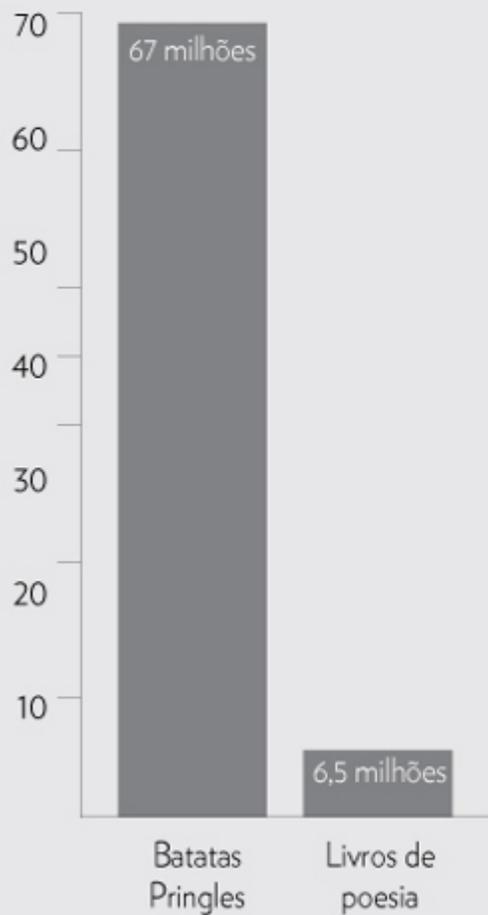
Número de advogados e terapeutas de casais e família nos EUA



O fato de um emprego ser simplesmente "interessante" jamais será o suficiente para atrair grande quantidade dos trabalhadores mais competentes e ambiciosos.

As instituições têm o benefício extra de serem capazes de oferecer status permanente a indivíduos com base em sua filiação, poupando-os de precisar conquistá-lo às próprias custas, repetidas vezes, ano após ano.

Milhões de libras gastos anualmente no Reino Unido em:



Apenas as religiões tiveram a capacidade de transformar as necessidades da alma em grande quantidade de dinheiro.

Um pensador solitário pode estar perto do fim da vida — ou até mesmo, como Nietzsche, morto há muitos anos — quando o público afinal nota que uma boa ideia foi gerada por alguém sem status corporativo. Em uma instituição, todos os integrantes podem usufruir de uma reputação construída pelos ilustres antecessores e reforçada por prédios elegantes e lustrosos processos burocráticos. Podem assumir um título antigo — padre ou diácono, professor ou ministro — e usar, para fins legítimos, os recursos e a glória armazenados em uma instituição maior e mais duradoura que eles próprios.

Muitos, sem dúvida, argumentariam que a sociedade moderna já deve ter todas as instituições de que precisa. Na prática, contudo, as pessoas atraídas por aquilo que o catolicismo definiu como *cura animarum*, “o cuidado da alma”, mas que se sentem incapazes de realizar esse cuidado de maneira religiosa, provavelmente acabarão comprometidas pela falta de uma rede coerente de colegas, de uma renda tolerável e de uma estrutura profissional estável e digna dentro da qual operar. Uma indicação de quão enraizado o problema está é que mesmo hoje lutaríamos para dar um lar profissional a Nietzsche.

3.

Outra característica útil das instituições é a capacidade de unir os esforços de seus membros por meio de um vocabulário visual compartilhado. Mais uma vez, as estratégias das religiões e das corporações comerciais se sobrepõem. Enquanto a visão de uma cruz colocada na lateral de uma construção eclesiástica, ou de uma ovelha bordada em uma toalha de altar, provoca com frequência a observação de que o cristianismo foi um dos primeiros e mais consumados praticantes do mesmo tipo de “*branding*” no qual as corporações modernas se especializaram, a verdade é, naturalmente, o inverso: foram as empresas que adotaram as lições sobre identidade introduzidas pelas religiões.

A função mais importante de uma marca é promover consistência. As instituições confiam que a aparência de seu logotipo, seja em uma encosta remota ou no topo de um arranha-céu, em um lençol ou uma capa, comunicará de imediato a presença confiável de um conjunto específico de valores e agirá como uma promessa de uniformidade e qualidade.

O inimigo do *branding* é a variação local. Aqui também sentimos certa tensão entre valores românticos e institucionais, pois, enquanto o Romantismo aprecia os charmes do particular e do regional, do caseiro e do espontâneo, as instituições não podem esquecer os perigos das iniciativas provinciais. Em vez de aprimoramentos tocantes nas regras do centro, elas veem apenas desvios deprimentes de padrões mínimos. Elas se lembram de corrupção, preguiça, degeneração e abandono das ambições iniciais. Para eliminar as excentricidades, o manual de treinamento para novos empregados da McDonald's Corporation chega a trezentas páginas, fornecendo instruções para todas as ações e transações imagináveis: há regras sobre onde o crachá com o nome do funcionário deve ser posicionado, que tipo de sorriso deve ser dado a cada consumidor e a quantidade exata de maionese a ser colocada na parte inferior do pão que fica em cima. A empresa de hambúrguer não tem muita fé no que os integrantes de sua força de trabalho fariam se fossem deixados sem supervisão.

Nisso, ao menos, o McDonald's tem muito em comum com a Igreja Católica, que, de maneira semelhante, passou boa parte de sua história lutando para garantir regularidade de serviço em uma vasta e espalhada força de trabalho. Tomados coletivamente, seus éditos — especificando detalhes como o tipo de vinho que deve ser usado na Comunhão Sagrada e a cor dos sapatos dos padres — indicam uma extrema preocupação quanto aos padrões das filiais periféricas. Após o Quarto Concílio de Latrão, convocado pelo papa Inocêncio III em 1213, a Igreja decretou (com evidente irritação a respeito da frequência com que até mesmo essas regras básicas estavam sendo descumpridas) que “clérigos não devem comparecer a apresentações de mímicos, artistas ou atores. Não devem visitar tabernas, exceto em caso de necessidade, como durante uma viagem. Estão

proibidos de jogar dados ou jogos de azar ou de presenciá-los”. E para evitar que alguns ficassem tentados a exhibir estilos nos cortes de cabelo foi acrescentado que “devem sempre ter uma coroa raspada e tonsura”.

Por mais rigorosos que tais decretos fossem, ajudaram a estabelecer e aplicar os consistentes padrões de ritual e apresentação que os fiéis passaram a esperar da Igreja, e que todos nós, depois, passamos a esperar das corporações.





As vantagens de um resgate institucional de necessidades relacionadas à alma: o padre Chris Vipers ouve uma confissão na igreja St. Lawrence, em Feltham, Inglaterra, 2010.

É uma característica lamentável do mundo moderno que, enquanto algumas das necessidades mais triviais (xampus e hidratantes, por exemplo, assim como molho para macarrão e óculos escuros) são atendidas por marcas muito bem-administradas, nossas necessidades essenciais ficam a cargo dos cuidados desorganizados e imprevisíveis de agentes solitários. Para uma ilustração reveladora dos efeitos práticos do *branding* e do controle de qualidade que costuma acompanhá-lo, precisamos apenas comparar o fragmentado e altamente variável campo da psicoterapia com o desanuviado ritual da confissão na fé católica. A confissão, bastante regulada em todos os detalhes desde o final do século XIV, graças a uma série de éditos papais e manuais emitidos pelo Vaticano, é um epítome da espécie de confiável indústria global de serviço que se tornaria a norma para bens de consumo somente na metade do século XX. Tudo, do posicionamento do confessor até o tom de voz usado pelo padre, é governado por regras explícitas, planejadas para assegurar a todos os católicos, de Melbourne a Anchorage, que suas expectativas por um exame redentor da alma serão atendidas. O equivalente secular mais próximo não conta com provisões semelhantes. A psicoterapia, na forma como hoje é praticada, é desprovida de qualquer consistência de ambiência ou até mesmo de quaisquer parâmetros para detalhes aparentemente pequenos porém críticos, como as palavras usadas na mensagem da secretária eletrônica do analista, suas vestimentas e o aspecto do consultório. Os pacientes acabam sujeitos a uma série de idiosincrasias locais, de encontros com os filhos ou os animais de estimação do analista até encanamentos barulhentos e um mobiliário formado de bricabraque.

4.

Depois de definirem com sucesso suas identidades, muitas corporações passaram a se dedicar àquilo a que os jornalistas econômicos se referem como “extensão da marca”, o processo pelo qual uma companhia respeitada por sua abordagem em um setor comercial leva seus valores

para outro. Companhias que começaram fazendo ternos, por exemplo, perceberam que seus valores podiam ser aplicados com a mesma eficácia ao design de cintos e de óculos escuros, e daí bastaria apenas mais um pequeno salto para imaginar a expansão para móveis e, depois, restaurantes, apartamentos e, por fim, *resorts* inteiros. Essas empresas sabiamente reconheceram que a fidelidade de seus consumidores se deve a um ethos, e não a um único produto, e que a beleza e a bondade notadas a princípio em uma gravata também podiam estar presentes nos pés de uma cadeira, no prato principal de uma refeição ou em uma espreguiçadeira.



Cura pela palavra: a marca imaginária de uma rede de psicoterapeutas. Por que só telefones e xampus deveriam se beneficiar de identidades de varejo coerentes?

A inércia ou uma modéstia desnecessária, porém, impediram as empresas modernas mais vigorosas de estender suas marcas para todo o campo das necessidades humanas e, de uma forma mais eloquente para os propósitos desta discussão, de aplicar seu conhecimento ao ápice da famosa pirâmide de necessidades de Maslow. Em vez disso, as corporações preferiram concentrar os negócios na base dessa pirâmide, fazendo pequenas melhorias em produtos planejados para nos ajudar a dormir, comer, ter segurança ou viajar, enquanto ignoraram nosso desejo por autorrealização, aprendizado, amor e crescimento interior. É um fracasso de proporções históricas, por exemplo, que a preocupação da BMW com o rigor e a precisão tenha terminado de forma tão enfática nos para-choques dos carros em vez de se expandir até a fundação de uma escola ou de um partido político, ou que a empresa que leva o nome de Giorgio Armani tenha evitado com determinação a possibilidade de criar uma unidade de terapia ou uma faculdade de artes liberais.

Do mesmo modo, e também lamentavelmente, movimentos intelectuais se esquivaram de iniciativas de extensão da marca. Não conseguiram perceber que suas ideias podiam gerar serviços e produtos complementares e análogos no domínio material e assim se tornarem mais vívidas para nós por ter equivalentes físicos.

O que torna as religiões tão únicas é que elas ousaram proclamar identidades de marcas coerentes em uma gama diversa de áreas, desde a estritamente intelectual e teológica até a estética e a culinária. O cristianismo, o judaísmo e o budismo tiveram sucesso em relacionar ideias maiores sobre a salvação da humanidade com atividades materiais menores, como a administração de retiros de fim de semana, estações de rádio, restaurantes, museus, salões de palestras e linhas de roupas.



Expansão da marca: Giorgio Armani e Mohamed Alabbar, presidente da Emaar Properties, na inauguração do Armani Hotel Dubai, março de 2010.

Uma vez que somos criaturas com corpos — animais sensíveis e também seres racionais —, só podemos ser influenciados de maneira duradoura por conceitos quando eles vêm a nós por meio de uma variedade de canais. De uma forma que as religiões parecem ser as únicas a compreender devidamente, não podemos ser marcados por ideias a menos que, além de serem transmitidas por livros, palestras e jornais, também repercutam no que vestimos, comemos, cantamos e usamos para decorar nossas casas e tomar banho.

5.

As atividades de empresas e religiões podem ser descritas como formas de “commoditização” — processo pelo qual bens desordenadamente disponíveis e indistintos são transformados em entidades nomeadas, reconhecíveis, bem-equipadas e com boa apresentação.

Temos bastante familiaridade com esse processo, já que é realizado por empresas que comercializam objetos materiais: foram muitas as vezes em que empresas vasculharam o globo em busca de itens de consumo previamente escassos e trouxeram regularidade ao suprimento de chá, páprica, kiwi, mamão, água gasosa e óleo de jojoba. As religiões demonstraram capacidades comparáveis no campo espiritual, conseguindo, pelo uso do ritual, resgatar momentos e sentimentos que em outras circunstâncias poderiam ter sido negligenciados ou esquecidos, mas que — graças a uma versão religiosa da commoditização — adquiriram nomes dignificantes e datas fixas em calendários.

Muitos de nós tivemos a experiência de, estando no hemisfério norte, olhar para o céu durante uma noite de setembro, quando o alinhamento dos planetas deixa a lua cheia parecendo especialmente luminosa e próxima. É possível que tenhamos pensado, ao menos por um breve momento, em sua majestade e no desafio que representa para nossa perspectiva normal, geocêntrica. Contudo, é pouco provável que aqueles de nós que não são astrônomos ou astronautas tenham formalizado essa

observação lunar, ou, na verdade, tenham pensado muito no assunto, dando-lhe nada além de poucos minutos de contemplação.

Entretanto, para zen-budistas no Japão, o ritual conhecido como *tsukimi* commoditizou a atividade da observação lunar. Todos os anos, no décimo quinto dia do oitavo mês do tradicional calendário lunissolar japonês, seguidores se reúnem ao anoitecer ao redor de plataformas cônicas especialmente construídas para essas ocasiões e, durante várias horas, leem em voz alta orações que utilizam a lua como trampolim para reflexões sobre ideias zen de impermanência. Velas são acesas e bolinhos de arroz chamados *tsukimi dango* são preparados e compartilhados entre estranhos em uma atmosfera ao mesmo tempo amigável e serena. Um sentimento determinado é, desse modo, apoiado por uma cerimônia, pela arquitetura, por uma boa companhia e por alimentos — e assim oferece um lugar seguro à vida de todos os zen-budistas japoneses.

As religiões trazem escala, consistência e força externa àquilo que de outra forma poderia permanecer para sempre como um evento pequeno, aleatório e privado. Elas dão substância às nossas dimensões interiores — aquelas partes de nós que o Romantismo prefere deixar desregulamentadas, pelo medo de obstruir nossas chances de autenticidade. Elas não relegam nossos sentimentos unicamente a volumes de poesia ou ensaios, sabendo que, no fim, os livros são objetos silenciosos em um mundo barulhento. Na primavera, o judaísmo nos agarra com uma força que Wordsworth ou Keats jamais empregaram: na primeira floração das árvores, os fiéis são instruídos a se reunir ao ar livre com um rabino para juntos recitarem a *birkat ilanot*, uma oração ritual do Talmude em homenagem à mão responsável pelo florescimento:



Agendando hora para apreciar a Lua: uma plataforma de observação utilizada para rituais *tsukimi*, na Vila Imperial Katsura, Kyoto.



Embora o mundo moderno nos estimule a sentir as coisas de maneira espontânea e em um ritmo próprio, as religiões são mais sábias ao colocar datas em nossas agendas: aqui, o festival judaico da Birkat Ilanot.

Bendito és Tu, Senhor nosso Deus, Rei do Universo
Que não deixaste faltar uma única coisa em Teu mundo,
Criando as mais belas criaturas e árvores,
Para usufruto de toda a humanidade.
(Talmude, Berachot, 33:2)

Precisamos de instituições para estimular e proteger aquelas emoções que estamos inclinados a cultivar, mas às quais, sem uma estrutura de apoio e um sistema de lembretes ativos, não dedicamos tempo porque somos distraídos e indisciplinados demais.

O mundo secular, romântico, vê na commoditização apenas perda de diversidade, qualidade e espontaneidade. No entanto, o processo permite que aspectos frágeis e raros, porém importantes, possam ser identificados com mais facilidade e compartilhados de maneira confiável. Aqueles de nós que não têm religião nem crenças sobrenaturais ainda precisam de encontros regulares e ritualizados com conceitos como amizade, comunidade, gratidão e transcendência. Não podemos depender da nossa capacidade de chegar a eles sozinhos. Precisamos de instituições que nos lembrem de que necessitamos deles e que os apresentem em embalagens atraentes — assegurando, assim, o fortalecimento dos lados mais esquecidos e não autoconscientes de nossa alma.

6.

A esperança de Platão de que filósofos pudessem ser reis e vice-versa seria parcialmente realizada muitos séculos após ele expressá-la em *A República*, quando, em 313 d.C., graças aos esforços do imperador Constantino, Jesus assumiu, com o apoio do Estado, sua posição no comando de uma gigantesca igreja cristã e se tornou o primeiro governante quase filósofo a ter êxito na propagação de suas crenças com apoio institucional. Uma combinação similar de poder e pensamento pode

ser encontrada em todas as grandes religiões, alianças que podemos admirar e com as quais podemos aprender sem necessariamente aderir a suas ideologias. A questão que enfrentamos agora é como aliar as diversas boas ideias, que hoje dormem nos recessos da vida intelectual, a esses instrumentos organizacionais, muitos deles religiosos na origem, que têm chances maiores de dar a elas o impacto devido no mundo.

ii. Auguste Comte

1.

Este livro não é a primeira tentativa de reconciliar uma antipatia em relação ao lado sobrenatural da religião e a admiração por algumas de suas ideias e práticas; nem é o primeiro a se interessar por um efeito prático, em vez de um meramente teórico. Dos muitos esforços nessa linha, o mais determinado foi realizado no século XIX pelo sadio sociólogo francês visionário, excêntrico e intermitentemente Auguste Comte.

As ideias de Comte vinham de uma rude observação de que no mundo moderno, graças às descobertas da ciência, não seria mais possível, para alguém inteligente, acreditar em Deus. A fé, desde então, estaria limitada aos sem educação, aos fanáticos, às crianças e aos enfermos de doenças incuráveis em estágios finais. Ao mesmo tempo, Comte reconhecia, ao contrário de muitos de seus contemporâneos, que uma sociedade secular devotada unicamente à acumulação de riqueza, à descoberta científica, ao entretenimento popular e ao amor romântico — uma sociedade desprovida de quaisquer fontes de instrução ética, consolo, admiração transcendente ou solidariedade — sofreria males sociais insuportáveis.

A solução de Comte não era se agarrar cegamente a tradições sagradas nem descartá-las de maneira beligerante, mas identificar seus aspectos mais relevantes e racionais e utilizá-los. O programa decorrente, resultado de décadas de meditação e ápice dos feitos intelectuais de Comte, foi uma nova religião, uma religião para ateus ou, conforme sua definição, uma Religião da Humanidade, um credo original ajustado às demandas

emocionais e intelectuais específicas do homem moderno, e não às necessidades dos habitantes da Judeia no alvorecer da era cristã ou do norte da Índia quatro séculos antes.

Comte apresentou a nova religião em dois volumes, *Exposição sumária da Religião Universal e Futuro humano*. Ele estava convencido de que a humanidade ainda se encontrava no início de sua história e que todos os tipos de inovação — por mais ousados e implausíveis que pudessem soar a princípio — eram possíveis no campo religioso, assim como no científico. Não havia nenhuma necessidade de se manter fiel a crenças que datavam de uma época em que os humanos mal haviam aprendido a fabricar uma roda, muito menos a construir um motor a vapor. Como Comte observou, ninguém com a intenção de iniciar do zero uma nova religião na era moderna sonharia propor qualquer coisa tão velha e improvável quanto os rituais e preceitos legados por nossos ancestrais. A época em que vivia, afirmou ele, dava-lhe uma oportunidade histórica para eliminar os absurdos do passado e criar uma nova versão da religião, que poderia ser adotada porque era atraente e útil, em vez de angariar adeptos pela indução do medo e pela representação de si mesma como o único passaporte para uma vida melhor.

Comte era um dedicado historiador das fés, e sua nova religião se revelou constituída sobretudo por algumas das melhores partes das religiões antigas. Ele recorreu especialmente ao catolicismo, que julgava abominável na maioria de suas crenças, mas que mesmo assim era bem-equipado com percepções valiosas sobre a moralidade, a arte e os rituais — e também tentou incursões ocasionais na teologia do judaísmo, do budismo e do islamismo.

Comte procurou, acima de tudo, corrigir os perigos aos quais, avaliava, os ateus modernos estavam expostos. Ele acreditava que o capitalismo tinha agravado os impulsos competitivos e individualistas das pessoas, distanciando-as de suas comunidades, suas tradições e sua simpatia pela natureza. Criticou os meios de comunicação de massa nascentes por vulgarizarem as sensibilidades e eliminarem as oportunidades de autorreflexão, isolamento e pensamento original. Ao mesmo tempo,

culpou o culto ao Romantismo por colocar muita pressão sobre a família convencional e promover um falso entendimento egoístico do amor. Ele lamentou a maneira arbitrária como as pessoas, tão logo sentiam que não podiam mais acreditar no status de Jesus como um ser divino, precisavam sacrificar toda a sabedoria promovida pelo cristianismo. Inicialmente, Comte esperava que as escolas e as universidades seculares pudessem se tornar os novos educadores da alma, transmitindo aos alunos lições éticas, e não somente informação, mas percebeu que o capitalismo, no fim, sempre favoreceria uma força de trabalho capacitada, obediente e não introspectiva, em detrimento de uma inquisitiva e equilibrada em termos emocionais.



Em vez de reclamar das limitações das religiões existentes, pode ser melhor inventar uma nova: Auguste Comte, 1798-1857.

O esquema geral de Comte para sua religião começava com um plano para um enorme novo sacerdócio, que empregaria cem mil pessoas somente na França. Apesar do título compartilhado, esses padres seriam bastante diferentes daqueles da Igreja católica: seriam casados, integrados na comunidade e totalmente seculares, combinando todas as aptidões de filósofos, escritores e o que hoje chamamos de psicoterapeutas. Sua missão seria estimular a capacidade de ser felizes e o senso moral de seus concidadãos. Eles promoveriam conversas terapêuticas com aqueles afligidos por problemas no trabalho ou no amor, fariam sermões seculares e escreveriam textos filosóficos sobre a arte de viver, livres de jargão. No caminho, esse novo sacerdócio forneceria emprego estável para o tipo de gente (no qual Comte se incluía) com um forte desejo de ajudar seus semelhantes e com interesses culturais e estéticos, mas que fora bloqueado pela incapacidade de encontrar trabalho em universidades e que, então, viu-se obrigado a ganhar uma vida insegura escrevendo para jornais ou vendendo livros para um público indiferente.

Como apreciava o papel que a arquitetura outrora havia desempenhado no fortalecimento das proclamações das fés, Comte propôs a construção de uma rede de igrejas seculares — ou, como as chamou, igrejas para a humanidade. Essas seriam financiadas por banqueiros, pois na sua avaliação a emergente classe financista continha uma proporção extraordinariamente alta de indivíduos não apenas muito ricos como também inteligentes, interessados em novas ideias e capazes de ser influenciados na direção da bondade. Num gesto de gratidão, as fachadas dessas igrejas seculares exibiriam bustos dos banqueiros doadores, enquanto os salões seriam decorados com retratos do panteão dos santos seculares da nova religião, incluindo Cícero, Péricles, Shakespeare e Goethe, todos destacados pelo fundador por sua capacidade de nos inspirar e incentivar. Acima de um palco voltado para o oeste, um aforismo escrito em grandes letras douradas resumiria a crença de Comte na autoajuda intelectual: “*Connais toi pour t’améliorer*” (“Conheça a si mesmo para se melhorar”). Os padres faziam exposições diárias a respeito de temas como

a importância de ser gentil com o cônjuge, paciente com os colegas, sincero no trabalho e misericordioso em relação aos menos afortunados. As igrejas se tornariam o local de um ciclo contínuo de festivais imaginados por Comte: na primavera, haveria uma celebração em homenagem a mulheres e mães; no verão, uma para marcar a portentosa contribuição da indústria siderúrgica ao progresso humano; e no inverno, outra para agradecer aos animais domésticos e das fazendas, como cães, porcos e galinhas.

Comte sabia que as fés tradicionais haviam cimentado sua autoridade ao fornecer aos adeptos programações diárias, ou mesmo de hora em hora, sobre em quem ou no que os fiéis deveriam pensar, com listas de procedimentos que em geral eram afixadas para celebrar uma figura santa ou um incidente sobrenatural. Assim, na religião da humanidade, cada mês seria oficialmente devotado a um campo de empreendimento específico — do casamento e da paternidade à arte, à ciência, à agricultura e à carpintaria —, e cada dia do mês seria dedicado a um indivíduo que fizera uma contribuição significativa a essas áreas. Em novembro, mês da proficiência, o dia 12, por exemplo, seria o dia de Richard Arkwright, o inventor da máquina industrial de tecer fios de algodão, e o dia 22, de Bernard Palissy, ceramista francês da Renascença, modelo de perseverança que tentou por dezesseis infrutíferos anos reproduzir o brilho da porcelana chinesa.

2.

Infelizmente, o projeto incomum, complexo, por vezes insano, porém sempre instigante, descarrilou por uma série de obstáculos práticos. Comte foi atacado por ateus e crentes, ignorado pelo público geral e ridicularizado pelos jornais. Perto do fim da vida, desesperançado e frágil, ele passou a escrever cartas longas e um pouco ameaçadoras em defesa de sua religião a monarcas e empresários da Europa — incluindo Luís Napoleão, a Rainha Vitória, o príncipe da coroa da Dinamarca, o imperador da Áustria, trezentos banqueiros e o diretor do sistema de

esgotos de Paris. Poucos se deram o trabalho de responder, quanto mais oferecer apoio financeiro. Sem ver nenhuma de suas ideias realizadas, Comte morreu aos cinquenta e nove anos, em 5 de setembro de 1857, ou, segundo seu próprio calendário, no mês da filosofia, no dia de reverenciar os feitos do astrônomo francês Nicolas Lacaille, que no século XVIII identificou mais de dez mil estrelas no hemisfério sul e hoje dá nome a uma cratera no lado escuro da Lua.

3.

Apesar das suas muitas excentricidades, é difícil descartar de pronto a religião de Comte, pois ela identificou campos importantes da sociedade ateuista que continuam abandonados e convidam ao cultivo, além de mostrar um interesse pioneiro na geração de apoio institucional para ideias. Sua capacidade de simpatizar com as ambições das religiões tradicionais, de estudar seus métodos e adaptá-los às necessidades do mundo moderno refletiu um nível de criatividade, tolerância e inventividade que poucos críticos posteriores da religião foram capazes de atingir.

O maior erro conceitual de Comte foi rotular seu esquema como religião. Aqueles que desistiram da fé raramente são indulgentes em relação a essa palavra emotiva, tampouco a maioria dos ateus adultos de pensamento independente tem atração pela ideia de participar de um culto. Comte não era particularmente sensível a tais sutilezas, como ficou claro quando ele começou a se referir a si próprio como “o Grande Sacerdote”, uma afirmação que deve ter anulado de imediato o apelo exercido sobre os integrantes mais equilibrados de sua plateia.

Apesar disso, o legado de Comte foi o reconhecimento de que a sociedade secular precisa de instituições que possam tomar o lugar das religiões ao tratar das necessidades humanas que escapam do atual escopo da política, da família, da cultura e do local de trabalho. Seu desafio está na sugestão de que boas ideias não poderão florescer se forem sempre deixadas dentro dos livros. Para vicejar, precisam ser apoiadas por

instituições de um tipo que, até agora, apenas as religiões souberam como construir.



Embora nenhuma igreja da Religião da Humanidade tenha sido construída enquanto Comte viveu, várias décadas após sua morte um grupo de entusiastas brasileiros (um deles, como o próprio Comte previu, um rico banqueiro) se reuniu para fundar a primeira instituição do gênero em Paris. A princípio, planejaram construir um grande edifício na place de la Bastille, mas, depois de uma análise dos fundos disponíveis, decidiram pela adaptação de um apartamento no primeiro andar de um prédio no Marais. Eles contrataram um artista, cuja história foi posteriormente ocultada, para pintar retratos dos santos seculares do fundador, e, na frente do salão convertido, foi construído um imponente neorretábulo com o retrato de uma mulher e uma criança, representando a Humanidade com o Futuro em seus braços.



Entre os santos seculares de Comte estavam Gutenberg, Shakespeare, Descartes e o fisiologista Bichat.

iii. Conclusão

1.

Um problema central com qualquer tentativa de repensar algumas das necessidades não atendidas pelo declínio da religião é a novidade.

Enquanto estamos, na maior parte do tempo, dispostos a abraçar o novo na tecnologia, quando se trata de práticas sociais somos profundamente devotados a ficar com aquilo que conhecemos. Nós nos sentimos tranquilizados pelas maneiras tradicionais de lidar com a educação, os relacionamentos, o tempo livre, as cerimônias e a etiqueta. Somos especialmente resistentes a inovações que podem ser atribuídas ao pensamento de uma única pessoa. Para ter uma chance maior de serem adotadas, as ideias devem parecer produto do bom senso ou da sabedoria coletiva, e não uma inovação apresentada por um indivíduo. O que provavelmente seria visto como uma ousada inovação na informática poderia facilmente, na esfera social, ser encarado como um culto de personalidade.

É uma vantagem da maioria das religiões o fato de estar aqui há muitos séculos, uma característica que exerce forte apelo em nossa afeição por aquilo com o que estamos acostumados. Aquiescemos naturalmente a práticas que rejeitaríamos como excêntricas caso nos fossem sugeridas. Alguns milênios fazem maravilhas para dar respeitabilidade a uma ideia extravagante. Uma peregrinação religiosa ao santuário de Santo Antônio pode ser tão inerentemente estranha, e talvez até mais irracional, que uma peregrinação ao redor de um anel viário, mas o santuário de Pádua, por existir desde a metade do século XIII, desfruta de pelo menos uma grande vantagem sobre a M25, autoestrada ao redor de Londres.

2.

Felizmente para os conceitos examinados aqui, nenhum deles é novo. Eles existiram durante a maior parte da história humana, mas foram

sacrificados de modo apressado alguns séculos atrás, no altar da Razão, e injustamente esquecidos por mentes seculares com aversão a doutrinas religiosas.

O objetivo deste livro foi identificar algumas das lições que podemos extrair das religiões: como gerar sentimentos de comunidade, promover a delicadeza, cancelar a atual tendência a veicular apenas valores comerciais na publicidade, selecionar e fazer uso de santos seculares, repensar as estratégias das universidades e nossa abordagem em relação à educação cultural, redesenhar hotéis e spas, reconhecer nossas necessidades infantis, abdicar de parte do nosso otimismo contraproducente, adquirir perspectiva por meio do sublime e do transcendente, reorganizar museus, utilizar a arquitetura para preservar valores — e, finalmente, unir os esforços dispersos dos indivíduos interessados na proteção da alma e organizá-los sob o patrocínio de instituições.

3.

Já se admitiu que um livro não consegue muita coisa sozinho. Ele pode, contudo, ser um lugar para formular ambições e começar a delinear algumas trajetórias intelectuais e práticas. A essência do argumento aqui apresentado é que muitos dos problemas da alma moderna podem ser tratados de maneira bem-sucedida por soluções propostas pelas religiões, após essas ideias terem sido removidas da estrutura sobrenatural em que foram inicialmente concebidas. A sabedoria das fés pertence à humanidade toda, até mesmo aos mais racionais dentre nós, e merece ser reabsorvida de forma seletiva pelos maiores inimigos do sobrenatural. As religiões são intermitentemente úteis, eficazes e inteligentes demais para ser deixadas somente para os religiosos.

AGRADECIMENTOS

Sou profundamente grato às seguintes pessoas, por sua ajuda na redação, no planejamento ou na produção deste livro: Deirdre Jackson, Dorothy Straight, Joana Niemeyer, Richard Baker, Cecilia Mackay, Grainne Kelly, Richard Holloway, Charles Taylor, Mark Vernon, John Armstrong, James Wood, A. C. Grayling, Robert Wright, Sam Harris, Terry Eagleton, Niall Ferguson, John Gray, Lucienne Roberts, Rebecca Wright, Simon Prosser, Anna Kelly, Juliette Mitchell, Dan Frank, Nicole Aragi, Caroline Dawnay, Phil Chang e sua equipe, Thomas Greenall, Jordan Hodgson, Nigel Coates e Charlotte, Samuel e Saul de Botton.

CRÉDITOS DAS IMAGENS

Andrew Aitchison: 52; akg-images: 61, 98; akg-images/Stefan Drechsel: 212 (esquerda); Alamy/Gari Wyn Williams: 80; Arquiconfraria de San Giovanni Decollato, Roma: 184 (esquerda); Archivio Fotografico Messaggero S. Antonio Editrice/Giorgio Deganello: 107; Arktos: 211; Axiom/Timothy Allen: 22; Richard Baker: 84, 88, 123, 126, 128, 129, 131, 242; Every Word Unmade, 2007, de Fiona Banner, cortesia da artista e da Frith Street Gallery, Londres: 180; de Brigitte et Bernard © Audrey Bardou: 182 (embaixo); de The Roman Missal, 1962 © Baronius Press, 2009: 33; Nathan Benn: 46; Jean-Christophe Benoist: 15; © Bibliothèque Nationale de France: 125; Big Pictures: 157; Bridgeman Art Library/Bibliothèque Nationale, Paris: 254; Bridgeman/British Library, Londres: 61; Bridgeman/Chiesa del Gesù, Roma: 212 (direita); Bridgeman/Igreja dos Jesuítas, Veneza/Cameraphoto Arte Venezia: 10; Bridgeman/Duomo, Siena: 36; Bridgeman/Fitzwilliam Museum, Universidade de Cambridge: 118; Bridgeman/Galleria degli Uffizi, Florença: 139, 184 (alto); Bridgeman/Galleria dell'Accademia Carrara, Bérgamo: 146; Bridgeman/Hermitage, São Petersburgo: 201 (embaixo); Bridgeman/Neil Holmes: 222; Bridgeman/© Isabella Stewart Gardner Museum, Boston: 197; Bridgeman/Musée des Beaux-Arts et d'Archéologie, Besançon/Giraudon: 187 (alto); Bridgeman/Musée du Louvre, Paris/Giraudon: 177, 196; Bridgeman/Museo di San Marco dell'Angelico, Florence/Giraudon: 199 (alto); Bridgeman/Musée d'Unterlinden, Colmar: 185; Bridgeman/Museu Nacional de Bósnia e Herzegovina, Sarajevo/Photo © Zev Radovan: 41; Bridgeman/Noortman Master Paintings, Amsterdã: 154; Bridgeman/Prado, Madri: 194 (alto); Bridgeman/Coleção Particular: 100; Bridgeman/São Pedro, Cidade do Vaticano: 192 (alto); Bridgeman/Capela Scrovegni, Pádua: 74; por gentil

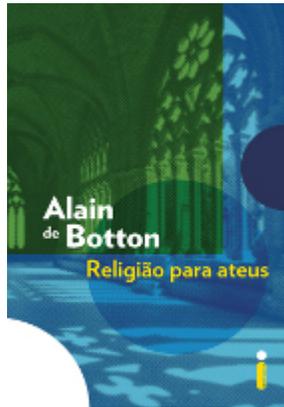
permissão dos agentes da Biblioteca da Universidade Cambridge: 78; Camera Press, Londres/Butzmann/Laif: 32; © Nicky Colton-Milne: 43; da série Garden Ruin © François Coquerel: 187 (embaixo); Corbis/Robert Mulder/Godong: 50; Corbis/Bob Sacha: 110; Jean-Pierre Dalbéra: 258, 259; Fczarnowski: 141; Peter Aprahamian/Freud Museum, Londres: 82 (embaixo); Gabinetto Fotografico Nazionale, Roma: 184 (direita); da série Remember Me © Preston Gannaway/Concord Monitor: 192 (embaixo); Getty Images: 199 (embaixo), 208, 241; Thomas Greenall & Jordan Hodgson: 39, 56, 76, 82 (alto), 103, 147, 161, 170-71, 190, 206, 220, 223, 229, 236, 244 (embaixo); Dan Hagerman: 249; de The Sunday Missal © HarperCollins, 1984: 113; Rob Judges: 90; New York, c. 1940, de Helen Levitt © Espólio de Helen Levitt, cortesia Laurence Miller Gallery, Nova York: 194 (embaixo); Linkimage/Gerry Johansson: 20; Red Slate Circle, 1987 de Richard Long. Cortesia do artista e de Haunch of Venison, Londres © Richard Long. Todos os direitos reservados. DACS, 2010: 203 (embaixo); © Mazur/catholicchurch.org.uk: 27, 30, 35, 187 (embaixo); Mary Evans Picture Library: 54; © Museum of London: 227; Naoya Fujii: 218; PA Photos/AP/Bernat Armangue: 44; PA Photos/Balkis Press/Abacapress: 246; Panos Pictures/Xavier Cevera: 93; de Contrasts, 1841, de A.W.N. Pugin: 215; Reuters/Yannis Behrakis: 159; Reuters/STR: 250; Rex Features: 76 (inserção), 121; Lucienne Roberts & David Shaw: 65, 244 (alto); Scala/Art Institute of Chicago: 147 (inserção); Scala/Pierpont Morgan Library, Nova York: 96, 109; Scala/White Images: 201 (alto); Untitled – October 1998, de Hannah Starkey, cortesia de Maureen Paley, Londres: 25; Mathew Stinson: 142; National Gallery I, London 1989 de Thomas Struth, cortesia do artista e da Marian Goodman Gallery, Nova York/Paris © Thomas Struth: 100; Cathedral de Westminster, Londres: 189 (alto); Katrina Wiedner: 225.

Sobre o autor

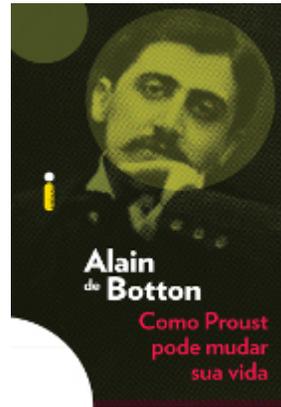


Alain de Botton nasceu em Zurique, na Suíça, em 1969, mas transferiu-se para a Inglaterra com sua família quando tinha oito anos de idade. Estudou na tradicional Universidade de Cambridge. É autor de *Como Proust pode mudar sua vida*, e seus livros de ensaio abordam temas ligados à filosofia da vida cotidiana, como o amor, a arquitetura e a literatura, e se tornaram *best-sellers* em mais de trinta países, sendo alguns deles, inclusive, transformados em documentários para a televisão britânica. Seus escritos desenvolvem ideias originais apoiadas, de forma inusitada, na obra de grandes pensadores e seguem a tradição de Sêneca e Montaigne.

Conheça os livros do autor



Religião para ateus



Como Proust pode mudar a sua vida