



Religiosidade laica: uma introdução ao pensamento de Marià Corbí

Secular religion: an introduction to Marià's Corbí thought

Alberto da Silva Moreira *

Resumo

Apresento neste artigo as linhas gerais do pensamento do filósofo e epistemólogo catalão Marià Corbí, bem como sua teoria acerca da função da religião nas sociedades tradicionais e da perda desta função nos quadros da moderna sociedade científica e tecnológica. Para Corbí, a era industrial fez desaparecerem as condições de vida que tornavam necessárias as culturas pré-industriais e suas mitologias e religiões. Os sistemas de programação coletiva baseados nessas religiões e mitologias perderam sua função, e por isso estão todos em colapso. Em seguida abordo sua proposta de uma espiritualidade leiga, voltada para o conhecimento silencioso e o caminho interior. A espiritualidade leiga, livre da submissão a sistemas de crença, deve preservar o rico legado espiritual presente nas várias tradições religiosas como contribuição para uma sociedade mais humana e livre. Por fim, faço algumas observações e comentários sobre questões que considero sensíveis no modelo teórico de Corbí, sobretudo sua afirmação sobre o fim da religião e a falta de substitutos para ela, sua compreensão da história e a possível universalização de sua proposta de espiritualidade.

Palavras-chave: Religião; Espiritualidade; Cultura; Revolução científica; Corbí.

Abstract

This article presents the general lines of thought of the catalan philosopher and epistemologist Marià Corbí, as well as his theory about the role of religion in traditional societies and the loss of this function within the frameworks of modern scientific and technological society. For Corbí, the industrial era made disappear the living conditions which made necessary the pre-industrial cultures and their mythologies and religions. Social programming systems based on these mythologies and religions have lost their function, so they are all collapsing. Then I discuss his proposal for a lay spirituality, which seeks the quiet knowledge and the interior path to oneself. This lay spirituality, free from submission to belief systems, should preserve the rich spiritual heritage present in the various religious traditions as a contribution to a more human and free society. Finally, I make some observations and comments on sensitive issues in Corbí's theoretical model, especially his statement about the end of religion and the lack of substitutes for it, his understanding of history and the possible universality of his spirituality proposal.

Key words: Religion; Spirituality; Culture; Scientific revolution; Corbí.

Artigo recebido em 10 de outubro de 2010 e aprovado em 20 de dezembro de 2010

* Doutorado em Katholische Theologie - na Westfälische-Wilhelms-Universität de Münster, Alemanha, em 1988 e o pós-doutorado em Ciências da Religião (Mídia e Religião) na Facultat de Teologia Fonamental, em Barcelona-Espanha e na Nottingham-Trent-University, Inglaterra, em 1998. País de origem: Brasil. E-mail: alberto-moreira@uol.com.br

Introdução

O pensador valenciano Marià Corbí Quiñonero, teólogo e doutor em filosofia, desenvolve há mais de trinta anos uma linha própria nos estudos sobre religião e laicidade. A partir de sua tese de doutorado (CORBÍ, 1983) sobre a relatividade cultural dos sistemas de valor humanos, Corbí passou a se ocupar sempre mais com as implicações profundas que as mudanças trazidas pela ciência e pela inovação tecnológica trouxeram para a religião. Antigo membro da ordem dos jesuítas, Marià (espanhol: Mariano) Corbí fundou em Barcelona o Centre d'Estudi de les Tradicions Religioses, um centro laico, internacional e interdisciplinar dedicado a pensar a qualidade da vida humana e a cultivar a sabedoria presente nas mais diversas tradições religiosas. O CETR reúne intelectuais e pesquisadores da religião das mais diversas procedências e áreas do conhecimento, organiza seminários, dialoga com diferentes lideranças religiosas, mantém um site¹ e divulga publicações próprias e avulsas sobre temas de espiritualidade e sabedoria. O próprio Corbí publicou uma extensa lista de livros² e apesar da idade mantém intensa atividade como conferencista e escritor. Cientistas de outros países fizeram a recepção de suas idéias e tem contribuído para desenvolvê-las.³ Na verdade formou-se em torno do CETR uma rede de pesquisadores e pessoas interessadas em espiritualidade que leva adiante as intuições do pensamento de Corbí. Isso acontece, por exemplo, através da série de encontros internacionais em Can Bordoi.⁴

No breve espaço deste artigo não é possível tratar com profundidade e abrangência toda a rica produção e o pensamento de Marià Corbí. Limitar-me-ei, portanto, à exposição das linhas fundamentais de sua análise da religião como sistema de crenças, da crise das religiões nas sociedades de inovação e do seu esforço em resguardar a herança espiritual das tradições religiosas através de uma espiritualidade laica. O panorama sintético se baseia

¹ CETR. Disponível em <<http://www.cetr.net>>. Acesso em 12 set. 2010.

² Os mais importantes são: *La religió que ve*, 1991. *Conocer desde el silencio*, 1992. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*, 1992. *Viento de libertad*, [VL] 1994. *Religión sin religión*, [RSR] 1996. *El camino interior, más allá de las formas religiosas*, [CI] 2001. *Métodos de silenciamiento* [MS] 2006. *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*, 2007; (trad. bras. *Para uma espiritualidade leiga*. Sem crenças, sem religiões, sem deuses, [EL] 2010). *Por los caminos del silencio*, [CS] 2010.

³ Veja-se, por exemplo, as obras do sociólogo costa-ricense J. Armando Robles Robles: *Repensar la religión*, 2001; *Hombre y mujer de conocimiento*. La propuesta de Juan Matus y Carlos Castaneda, 2006.

⁴ As atas desses encontros internacionais foram publicadas na forma de livro pelo CETR, cf. o site.

principalmente nos livros *Religión sin Religión* [RSR] e *Para uma espiritualidade leiga* [EL], obras nas quais Corbí resumiu os vários passos de sua teoria. No final do artigo farei comentários e observações sobre algumas questões que considero nevrálgicas no modelo interpretativo de Corbí, continuando dessa forma o diálogo com seu pensamento.

1 A religião nas sociedades pré-modernas

A cultura, segundo Corbí, é o instrumento que o ser humano, como vivente cultural, utiliza para adaptar-se, construir e sobreviver no meio ambiente (RSR, 10). A cultura, o mais nobre e elevado que possui o ser humano, desempenha uma função biológica e “nos situa na humilde condição de uma espécie a mais entre os viventes do planeta Terra” (RSR, 10). A cultura cumpre na espécie humana a mesma função que a determinação genética desempenha no restante das outras espécies: assegurar a vida. Sempre fazem parte da cultura as normas, os valores, as regras de comportamento. Os sistemas de valores criados pela cultura devem suprir a indeterminação genética; por isso devem oferecer modelos seguros e incondicionais de como sobreviver. Conseqüentemente, cada grupo humano tende a considerar sua própria cultura como a única humana e as demais como bárbaras ou falsas (RSR, 11). Tais sistemas de valores e crenças, a cargo das religiões, estabeleceram quadros de interpretação do mundo, orientações e motivações de modo a garantir a sobrevivência do grupo de forma duradoura e eficaz (RSR, 12). A linguagem, essa invenção biológica, introduz no mundo humano a distância interpretativa e o significado das coisas. A fala permite recriar a realidade e criar novas realidades, novos mundos, novos quadros de valor, que também devem ser absolutos.

Para Corbí a cultura equivale a um programa estruturante. Ela é como um software de computador, que ao funcionar gera ao mesmo tempo parâmetros de compreensão e valoração da realidade, bem como um sistema de atuação e de relações sociais (RSR, 14). Quem compartilha um mesmo sistema cultural compartilha “um mesmo mundo de realidades e uma mesma estruturação de desejos e apetências ... uma mesma estruturação objetiva e subjetiva.” (RSR, 44)

As mitologias são narrativas que expressam os padrões coletivos de compreensão, valoração e atuação das culturas pré-industriais. Corbí vê uma vinculação estrutural entre o

tipo de narração mitológica e a forma de trabalho ou atividade laboral dominante em cada grupo humano. Sociedades de coletores e caçadores, mesmo separadas no tempo e no espaço, se consideradas dentro do seu próprio grupo geraram mitologias semelhantes. Isso porque todas as atividades importantes para a sobrevivência do grupo tinham que aparecer nas suas narrações mitológicas, que estavam baseadas no esquema “a morte se transforma em vida” (RSR 17-19). Nas sociedades em que há uma atividade produtiva dominante, a estrutura social se forma a partir desta atividade (RSR, 29); a cultura e a religião vão manter com ela uma afinidade estruturante. Para isso, é fundamental que haja coesão e obediência, o que só se consegue com o uso do poder e do autoritarismo. Nas sociedades agrárias a vida depende da organização social autoritária, que controla estritamente o trabalho e o saber. Para isso o Estado precisa controlar a religião ou ter sua colaboração permanente. A autoridade mantém o controle ideológico e disciplinador, dá coesão e uniformidade à vida social, evita mudanças ameaçadoras. Por isso a autoridade é vista como condição fundamental para a vida e a prosperidade daquele grupo (RSR, 21). As sociedades baseadas na agricultura, no pastoreio, no artesanato, no comércio ou as de economia mista geraram mitologias e formas religiosas mais complexas do que as dos caçadores e coletores, porque sua divisão do trabalho também era mais complexa. Se não há um grupo social que imponha sua cosmovisão aos demais, a cultura pode acomodar formas mitológicas e religiosas variáveis. Na *polis* grega, por exemplo,

a conjunção de uma estrutura de trabalho diversificada, equilibrada e sem nenhuma ocupação dominante, com uma estrutura social organizada em clãs familiares, torna possível que o modo de atuar dos artesãos se converta no modelo de interpretação da realidade. Esse modelo, com o tempo, tenderá a ser preponderante, primeiro na interpretação do saber, depois na organização da totalidade da sociedade (RSR, 38).

Segundo Corbí, nas cidades medievais baseadas na agricultura, na pecuária, no artesanato e no comércio, os elementos mitológicos autoritários e agrários incorporam um terceiro elemento, a visão religiosa da luta do princípio do bem contra o princípio do mal. A vida passa a ser vista como uma batalha contra o mal, da qual participa inapelavelmente todo ser humano. Essa ética coletiva foi um fator fundamental de coesão social, imposta pelas necessidades intrínsecas da sociedade medieval e de seu sistema dual de valores.

Neste ponto, antes de tratar das sociedades industrializadas modernas, Corbí sumariza em *Religión sin Religión* o que afirma serem “as leis de transformação dos sistemas culturais”. Há uma grande proximidade do seu esquema com a estrutura das revoluções científicas proposto por Thomas Khun (KUHN, 2006). Afirma Corbí que transformações importantes dos instrumentos de trabalho, sejam instrumentos físicos ou sociais, influem diretamente na transformação dos moldes axiológicos das sociedades (RSR, 43, tese 15). Para ele, não é possível abandonar um sistema de valores, mesmo que esteja em crise, até que se possua uma alternativa real, pois rechaçar um sistema de valores sem ter outro para substituí-lo equivale a renunciar a uma vida com sentido, abrir mão de uma prática social coerente. Por outro lado, como sistemas de valores regidos por modelos diferentes de mundo são incomensuráveis, a passagem de um sistema de valor a outro não se dá gradualmente, mas de forma abrupta, por conversão (RSR, 45): “Uma mutação no sistema cultural supõe uma transformação da ontologia, uma transformação das experiências e das estruturas subjetivas, uma transformação das relações intersubjetivas e uma transformação da religião” (RSR, 45).

Em *Para um espiritualidade leiga* (EL, 135), Corbí formaliza o que considera ser “o núcleo antropológico que origina as religiões”. O que gerou as religiões do *passado* foram:

1. Nossa condição de seres falantes;
2. A dupla experiência do real, consequência da condição de seres falantes:
 - uma experiência do real ordenada à nossa sobrevivência e necessidades;
 - uma experiência do real em si mesma absoluta, ligada à significação das nossas experiências;
3. As condições pré-industriais de vida;
4. A programação coletiva por meio dos mitos, símbolos e rituais. (EL, 135)

Para Corbí os dois primeiros fatores continuam existindo, porque fazem parte de qualquer cultura concebível. Já o terceiro e o quarto fatores só existiram nas condições de vida pré-industriais; no presente estão fadados ao desaparecimento. Corbí tira uma conclusão importante: “O núcleo que constitui nossa especificidade como seres vivos, é o núcleo gerador das religiões, caso se viva em condições pré-industriais com um sistema de programação mítico-simbólico. Esse núcleo... não é religioso... sendo simplesmente um núcleo antropológico gerador de formas” (EL, 135). Esse fato explicaria porque todas as

sociedades pré-industriais foram indefectivelmente religiosas. Mas a era industrial fez desaparecer as condições de vida que geravam e tornavam necessárias as culturas pré-industriais e suas mitologias e religiões. Os sistemas de programação coletiva através dos ritos, mitos e símbolos não são mais necessários e entraram todos em colapso.

Corbí divide, portanto, o estilo de vida da espécie humana em dois grandes blocos: o das sociedades pré-industriais e o das sociedades industriais. As sociedades pré-industriais construíam e impunham a programação coletiva através dos mitos; as sociedades modernas o fazem através das teorias científicas e das ideologias (RSR, 48). O aparecimento das sociedades industriais, segundo Corbí, veio alterar completamente a estrutura cultural anterior: a indústria tende a converter-se na ocupação laboral dominante, a cultura agrária e autoritária está desaparecendo de seus últimos redutos, de sociedades estáticas passamos a sociedades dinâmicas e de inovação (RSR, 51s.). Esse processo de mudança já leva cerca de duzentos anos e ainda não está totalmente completo, mas as sociedades baseadas na produção de conhecimento e inovação estão implantadas no interior das sociedades industriais plenamente industrializadas (EL, 158). Elas são os pólos dinâmicos que apontam o caminho a ser seguido por todas as outras.

Na primeira fase da revolução industrial mudaram-se as máquinas e os equipamentos, mas as estruturas mentais só aos poucos se transformaram. Hoje as sociedades de inovação, baseadas no paradigma científico e na inovação tecnológica contínua, exigem uma conversão completa das formas de pensar e sentir em relação àquelas das sociedades tradicionais. As sociedades baseadas nesse paradigma se vêem forçadas a produzir inovação em quatro ordens: inovações científicas, tecnológicas, organizativas e axiológicas. Tais inovações afetam as formas de trabalho e de produção, as relações trabalhistas e as relações sociais; portanto, as próprias bases da sociedade. (EL, 158) Um tipo novo de sociedade se expande e se consolida: “uma sociedade que vive, que se desenvolve e que prospera, criando e consumindo continuamente um bem sutil: o conhecimento.” (EL, 159). Para Corbí o êxito ou o fracasso econômico das regiões e dos países vai depender da capacidade de seus grupos empresariais de criar conhecimento e inovação. E essa inovação, que já é prática corrente no mundo empresarial e nas organizações econômicas, vai ocorrer de um modo ou outro em toda a sociedade, “porque a inovação está se tornando a responsável pelo bem-estar econômico.” (EL, 160)

Segundo Corbí, todas as grandes religiões atuais nasceram e se formaram em sociedades pré-industriais, agrárias, autoritárias e patriarcais.⁵ Neste sentido a religião cristã é uma religião como as outras: “trata-se de uma mitologia estruturada pelos mesmos padrões de construção que estruturaram as religiões que a precederam e que foram contemporâneas ou posteriores a ela.” (EL, 122) Eram sociedades de coletores, caçadores ou agricultores. Estas sociedades tradicionais estavam organizadas segundo esquemas piramidais e autoritários de poder, sua cultura era permeada pelo mito, pela noção cíclica do tempo e por uma forma de conhecimento fundamentalmente estático. Nessa formação social, a religião desempenhava fundamentalmente a função de gerar e proteger sistemas de crenças; eram os sistemas de crença que mantinham coesa a sociedade e permitiam sua reprodução no tempo. Os mitos, os valores, as normas de comportamento, os interditos e o próprio conhecimento, todos tinham uma origem e uma legitimação religiosa. Por isso, ir contra a religião ou tais sistemas de crença, significava atacar a estrutura mesma que dava vertebração a essas sociedades. Como se tratavam de sociedades tradicionais, o conhecimento estático não podia incorporar ou permitir a inclusão do novo, a não ser de forma bastante controlada e marginal. Por isso se desenvolveram mecanismos ideológicos e psíquicos potentíssimos contra as mudanças. Este quadro mudou radicalmente, pelo menos desde a revolução industrial. Nossas sociedades modernas não são mais agrárias, mas industriais ou pós-industriais. A forma de organização das sociedades industrializadas é muito distinta daquela forma de organização das sociedades tradicionais. Nelas toda a estrutura de produção e a forma de vida está baseada na ciência, e na sua aplicação prática, a tecnologia.

2 A religião nas sociedades de inovação contínua

Segundo Corbí as sociedades modernas são sociedades baseadas no conhecimento e não na autoridade tradicional. Como a indústria tornou-se a forma básica da atividade produtiva, que garante o funcionamento desse tipo de sociedade, e ela está baseada no

⁵ Para Corbí *religião* é “... um conjunto de narrações sagradas, de símbolos, mitos e rituais que geram e suportam um sistema de crenças – sistema que tem como resultado um projeto de vida coletiva e individual, e que, ao mesmo tempo, é um sistema de representação e de iniciação à dimensão absoluta da existência... tido como revelado por Deus, sendo, portanto, intocável e inalterável. (EL, p. 18)

emprego sistemático da ciência e da tecnologia, que por sua vez dependem do contínuo revolucionamento do conhecimento, tal sociedade também deixa de ser estática, para tornar-se uma sociedade em transformação contínua. A mudança é inerente à sua própria estruturação. Não existem certezas ou verdades definitivas, portanto não há lugar para dogmas e submissões; o indivíduo precisa ter liberdade para formar suas próprias certezas. Para Corbí nossas criações serão sempre provisórias e imperfeitas, “carecemos de toda certeza que nos venha de fora, seja de Deus seja da natureza” (EL, 161). Por isso também não se pode afirmar que o desenvolvimento e as conseqüências desse processo puxado pelas ciências e pela tecnologia sejam inequivocamente positivos, ainda que nos “aproxim[em] de modo contínuo da própria natureza das coisas” (EL, 161). Para Corbí, as sociedades de conhecimento “são sociedades que devem propor elas mesmas seus postulados axiológicos, a partir dos quais construirão seus próprios projetos de vida.” (EL, 161).

Parece claro porque, segundo essa linha de pensamento, o lugar e o papel das religiões muda radicalmente em tais sociedades industriais em transformação contínua. Para Corbí as religiões, como grandes instituições que organizavam e velavam pelos sistemas de crença, não têm mais lugar nesta sociedade, a não ser como grandes museus do passado. A religião nas sociedades baseadas no conhecimento não tem mais sentido; elas perderam sua função de gerar e gerir sistemas de crença, que moldem a compreensão, a valoração da realidade, ou que forneçam esquemas para a atuação coletiva. O comportamento das pessoas agora se baseia na liberdade de escolha e no conhecimento que os indivíduos têm em relação a si mesmos e em relação ao mundo. Por isso, chegou a hora de enterrar os mortos; é preciso ter coragem para fazer isso e é preciso fazê-lo com dignidade (ROBLES, 2006).

No entanto, afirma Corbí, com o colapso das religiões tradicionais, ficamos sem os meios para viver e expressar o que ele denomina de “dimensão absoluta de nosso viver”, ou experiência da dimensão absoluta da realidade, intrínseca e específica à espécie humana. Não sabemos ainda que formas o núcleo antropológico, que é o centro de nossa qualidade humana e que no passado gerou as religiões, vai assumir sob as novas condições culturais. Para Corbí, “teremos de aprender a compreender, a experimentar e a cultivar a dimensão absoluta de nosso existir e de nossa experiência do real, mas sem formas religiosas.” (EL,

137) As formas religiosas do passado até podem ser utilizadas, mas de modo puramente simbólico, como metáforas, para refletir sobre “aquilo que ultrapassa toda forma e sistema de interpretação e de avaliação: a dimensão absoluta do real.” (EL, 137) Mas se estamos compelidos a cultivar uma espiritualidade não-religiosa e não-crente, isso implica, por outro lado, que agora podemos herdar o legado espiritual de toda a humanidade: “de todos podemos aprender; todas as tradições já são nossas.” (CORBÍ, 2008, p. 105)

Ou seja, se a religião perdeu seu lugar e função na sociedade de inovação contínua, se ela se tornou obsoleta enquanto “equipamento cultural obrigatório”, o mesmo não aconteceu com a espiritualidade. A espiritualidade é uma necessidade antropológica dos seres humanos e esta continua tão crucial e importante como antes. Mas que espiritualidade? Na espiritualidade não se trata, diz Corbí, de uma nova explicação dos mistérios da existência, ou de uma explicação acerca da vida e da morte, ou de uma solução para os problemas metafísicos da existência:

Ela não soluciona nada, só cria pessoas capazes de criar explicações e de resolver problemas. A espiritualidade não é um sistema de crenças; não pode, pois, controlar nada... a espiritualidade é liberdade de toda forma e de toda fôrma... A experiência espiritual é liberdade completa, é o fim de qualquer submissão. O poder autêntico da espiritualidade vem de sua profundidade... Tudo nasce de dentro e se apóia na própria interioridade e na própria autonomia, mas a base da própria e total autonomia, da iniciativa, da criatividade e da liberdade radical é a experiência, em nós mesmos, da grande dimensão do existir. (EL, 169)

Corre-se o risco, numa sociedade e numa cultura de cunho técnico-científico de, ao deixar de lado os sistemas religiosos, seus mitos e linguagens que já não dizem nada aos seres humanos modernos, de jogar fora ou perder a riquíssima fonte de sabedoria das quais as tradições religiosas também eram portadoras. As religiões eram como taças que continham o vinho precioso; ao romper-se a taça corre-se o risco de perder o vinho precioso. Como salvar para a humanidade o riquíssimo legado espiritual e místico das tradições religiosas numa época em que elas não são mais necessárias e podem (devem) ser descartadas? Para garantir qualidade de vida para as pessoas, é urgente que se recupere a dimensão da experiência absoluta da realidade. Embora esta seja uma civilização estruturalmente dependente da ciência e da tecnologia, as ciências não podem resolver

todos os problemas humanos. Sobretudo porque os mais graves problemas que afligem a humanidade são de natureza axiológica, como os sociais, políticos e morais (EL, 191). E as ciências por seu próprio método pretendem manter-se neutras em termos axiológicos. As ciências, como constructos lingüísticos, proporcionam informações que permitem manipular o real e mesmo informar sobre as questões axiológicas, mas não são capazes de construir axiologias e propor valores de forma eficaz. Assim, por mais tecnológicas que sejam as sociedades, elas precisarão construir e manter sistemas de valores que preservem a vida e que orientem o próprio uso a ser feito das ciências e da tecnologia.

Esta dimensão, essencial para o ser vivo falante, só pode ser vivida e expressa através de uma forma (nova) de espiritualidade, não mais religiosa ou ligada a sistemas de crença, mas por uma espiritualidade laica. Mas quem vai desenvolver tal espiritualidade, se isso não será feito e nunca poderá ser feito pela ciência e pela tecnologia?

Essa é a questão de fundo e o projeto de vida a que se propôs Marià Corbí.

3 Para uma espiritualidade laica

Segundo Corbí, o ser humano é por natureza depredador desapiedado e egocentrado. Mas não pode haver qualidade de vida humana se não acontece, pelo menos em certo grau, a passagem da condição de depredador egoísta à condição de amante dos demais seres humanos e de toda a realidade (2008, p. 110). Os processos culturais sofisticaram o campo da caça e a atividade do caçador, mas não mudaram nossa condição: continuamos depredando, matando e destruindo. (EL, 247) No entanto, mesmo sendo predadores no conhecer, perceber e no sentir, temos outra possibilidade, a capacidade de perceber, conhecer e sentir tudo o que nos rodeia e a nós mesmos a partir da gratuidade e do puro desinteresse. Podemos sentir empatia e comoção profunda pelo mundo e pelos seres do mundo. Ao aprender a conhecer e sentir gratuitamente, sem interesse de uso, o ser humano torna-se capaz de perceber para além das necessidades de seu ego depredador. Torna-se capaz de sair de si mesmo, de superar o querer e o sentir egoístas. Justamente o que todos os grandes mestres da espiritualidade e as religiões ensinavam: aprender a ver, a conhecer e a sentir sem o ponto de referência das necessidades do ego (EL, 249). A espiritualidade

sutil quebra a dualidade que se forma entre o ego, núcleo de necessidades, e o mundo, o campo de caça do depredador. Rompida a dualidade,

tudo se torna não-dois”... não se conhece nem se sente nada de concreto. Trata-se de um autêntico conhecimento e de um autêntico sentir e amar, mas sem que seja possível dizer eu, você, isso, meu ou nosso. [...] o que se conhece e se sente a partir daqui é uma “ausência” ... A transformação a que convidam as tradições espirituais é a passagem do depredador à testemunha desinteressada e vibrante, do depredador ao amante. (EL, 250)

Para Corbí só quem chega a conhecer e a sentir sem estar submetido à estrutura dos desejos do ego é realmente livre, porque toda necessidade submete. O caminho para a espiritualização é o caminho do silêncio, o silenciamento de todas as objetivações e figurações, de todos os desejos e dos movimentos do desejo, de projetar sobre o passado recordações e sobre o futuro novos projetos. Só é possível atingir o conhecimento completo desde o silêncio (CORBÍ, 1992). Se o sujeito silencia, com seus desejos, projetos e recordações, silencia também o mundo dos objetos. E quando isso ocorre, no conhecimento e no sentir silencioso, a testemunha compreende que ela e o “não-dois” não são dois. (EL, 251) Corbí afirma que a noção de “conhecimento silencioso” é uma noção-chave para compreender também as tradições religiosas do passado e seus textos fundamentais, também o Evangelho. Mas eles devem ser lidos como grandes poemas, sem mitos, crenças ou sacralidades que submetam; o texto somente recupera vida e se converte em caminho de conhecimento, em mestre e guia, no seio do processo interior. (CORBÍ, 1994)

Segundo Corbí, o conhecimento silencioso engloba de forma inseparável o conhecer e o sentir, a comoção, a luz e o calor, mas o que se conhece é nada, porque não está em relação com nenhuma necessidade; quem conhece também é ninguém, “porque aquele que conhece não é um sujeito de necessidades diante de um meio de objetos” (EL, 252). O conhecimento silencioso é um conhecimento da não dualidade, da unidade sem fissuras e a partir dela. Assim, esse conhecimento é inefável, gratuito, não pode ser provocado e nem conseguido seja pelo esforço ou pelos méritos de qualquer sujeito. Não é o término de um processo, apenas dom, mas dom de nada e de ninguém, porque “quando chega, o que chega não tem nenhuma qualificação possível e porque sua chegada mostra o absoluto vazio do sujeito... a presença absoluta, a presença da realidade absoluta...” (EL, 253) Todavia, é

possível expandir a sensibilidade e a receptividade para a necessidade deste caminho interior através de métodos de silenciamento (CORBÍ, 2006). Estes podem incluir a meditação, as técnicas de apoio ao sentir, o trabalho com símbolos e os mitos, a devoção, a concentração, a yoga do conhecimento e as técnicas de apoio da ação cotidiana. Mas nada disso garante por si só a experiência da realidade absoluta.

Corbí está convencido de que esta via do silêncio interior e da unidade, do amor incondicional a todos os seres, cuja raiz é o conhecimento silencioso, é a grande oferta das tradições religiosas, de todas elas, às novas sociedades laicas, que já não precisam de crenças e religiões. Ele acredita que se esta oferta for feita com clareza e sem ambigüidades, as novas sociedades do conhecimento poderão aceitá-la; mas isso não acontecerá se essa oferta for mesclada com sacralidades, crenças e com disputas sobre quais mitos e relatos sagrados conduzem (melhor) a Deus (EL, 255). “A espiritualidade não pretende oferecer instrumentos de submissão, mas eliminá-los.” (EL, 291). Como atualmente as religiões estabelecidas não dão nenhuma mostra de estarem conscientes ou preparadas para essa tarefa kenótica, caberia aos “espirituais leigos”, que já se apropriaram do legado espiritual das grandes tradições religiosas, fazê-lo. O conhecimento real e verdadeiro, o autêntico conhecimento silencioso, espiritual, só acontece quando não se foge da realidade, mas quando ela é respeitada, acolhida e amada tal como se apresenta. O conhecimento silencioso não afasta deste mundo, mas submerge nele, e isso é o maior serviço que se pode prestar à humanidade. Para Corbí, portanto, devemos ver a condição atual, mesmo se traz o colapso das religiões e com isso sofrimento real para muita gente, como algo positivo e, usando a linguagem mitológica dos nossos antepassados, algo pelo qual se deve dar “graças a Deus” (EL, 291).

4 Comentários e observações

A obra e o pensamento de Maria Corbí merecem ser conhecidos e estudados. Provavelmente seus livros conhecerão no futuro próximo uma divulgação bastante ampla. Sua contribuição é séria, madura e suas análises eruditas e bem lastreadas, movidas pela convicção de quem se sente co-responsável pela qualidade de vida da humanidade e pelos destinos do grande legado espiritual das tradições religiosas. Trata-se de uma reflexão que

se confunde com a própria biografia do pensador, cientista e líder espiritual; é um pensamento livre e cortante, aprimorado ao longo de anos de buscas, estudos e reflexões, o que lhe empresta ainda mais credibilidade. Posso dizer que compartilho muitas coisas de seu pensamento e suas análises muito me enriqueceram. Tenho também diversas dúvidas e em determinadas questões sou mais cético e menos otimista do que Corbí. Seu modelo explicativo é ambicioso e omniabrangente: abarca questões, sociedades, períodos históricos, dimensões e níveis da realidade muito amplos e diversos – trata-se praticamente de uma teoria geral da história do gênero humano. Por isso está necessariamente sujeito a imprecisões e lacunas. A seguir elenco brevemente alguns comentários críticos, mas fundamentalmente empáticos e simpáticos à teoria formulada por Corbí. Outras observações foram feitas pessoalmente no terceiro encontro de Can Bordói (MOREIRA, 2006), quando pude participar de um debate com Corbí e um grupo mais amplo de pesquisadores.

A questão sobre o futuro da religião, ou sobre o futuro da sociedade e da cultura depois do “fim da religião” (MOREIRA, 2008), tem sido proposta por diversos pensadores de dentro e de fora das ciências da religião e da teologia, como os filósofos Gianni Vattimo e Richard Rorty (RORTY & VATTIMO, 2006), Luc Ferry e Marchel Gauchet (FERRY & GAUCHET, 2007), Dany-Robert Dufour (2007) e diversos outros. O tema deste número de *Horizonte* traz uma amostragem ampla da atualidade desse debate e não é possível aqui traçar paralelos, mostrando recorrências ou dissonâncias entre a teoria de Corbí e as posições desses pensadores. Tanto coincidências como rupturas existem, apesar de Corbí não dialogar diretamente com eles. Apenas uma vez afirmou que sua compreensão não segue os mesmos pressupostos daqueles de Ferry e Gauchet ou da discussão sobre laicidade na França. Da mesma forma, a teoria de Corbí sobre o fim da religião nas chamadas sociedades de inovação não faz menção à já longa e antiga discussão sobre a tese da secularização de Max Weber. É interessante que, na visão de Corbí, o colapso da religião (sempre levando em conta a compreensão de religião como sistema estruturado de crenças, mitos, rituais, etc) acontece por causa da mudança dos padrões produtivos e econômicos da sociedade, através da divisão do trabalho e do emprego de tecnologias avançadas na produção, e não tanto por causa das transformações no campo da cultura, da racionalidade e dos valores, como afirma a maioria dos defensores da tese da secularização. Isto aproxima a

análise que Corbí faz da dinâmica das mudanças culturais dos pressupostos básicos da compreensão marxista da sociedade e da cultura, que considero fértil e muito útil. Mas esta ligação ou transposição do econômico ao cultural e da cultura à religião no modelo explicativo de Corbí me parece por demais mecânica e determinista. Justamente em nossa era a cultura assumiu uma importância tal (desmaterialização da mercadoria, transformação do trabalho, virtualização da realidade), que alguns autores, não só os teóricos do pós-moderno, consideram-na um fator fundamental para a própria produção econômica, alterando os fatores da equação.

Outro ponto sensível na argumentação de Corbí, parece-me ser sua determinação da cultura como fator biológico, o que lembra Maturana e Varela (MATURANA & VARELA, 2003), que também não são mencionados. A questão é justamente o processo de transformação pelo qual a própria cultura passou, ou seja, o que é cultura hoje. Creio que considerada desde o ponto de vista da crise ambiental, produzida fundamentalmente pela modernidade industrial, não se pode afirmar que a cultura (capitalista de consumo, por exemplo) tenha sempre a função biológica de garantir a sobrevivência da espécie. A cultura produz também o inútil, o luxo, o desperdício e a violência, reforça atitudes ou disposições que ao se tornarem *habitus* (Bourdieu), podem contribuir poderosamente para acelerar situações objetivamente perigosas. Sob determinadas condições, uma cultura pode representar não uma vantagem comparativa, mas um risco à sobrevivência. A compreensão inicial da cultura, como equipamento de sobrevivência da espécie, não é retomada ou problematizada mais tarde, nos horizontes da „sociedade tecnológica“. Mas esses dados, inclusive a moderníssima culturalização do biológico, deveriam questionar o modelo explicativo de cultura calcado em bases biológicas.

Uma observação crítica poderia ser formulada a respeito do lugar e do futuro da religião nas sociedades avançadas de inovação contínua. Segundo Corbí, as religiões surgiram todas em sociedades pré-modernas, agrárias, tradicionais e de conhecimento relativamente estático; hoje não nasceriam religiões novas. No entanto a realidade me parece bem mais complexa: a modernidade criou formas religiosas adaptadas às sociedades urbanas e pós-industriais, que tanto podem integrar o conhecimento científico sofisticado como até a magia. Por exemplo a nova era, a cientologia, a neurociência combinada com espiritismo, o neopentecostalismo, a crença nos OVNIS e ETs, etc. Mesmo se não são

„religiões pesadas“, com todo o impacto social dos sistemas de crença tradicionais, elas continuam presentes e cumprindo funções religiosas. Além disso, formas religiosas de origem pré-moderna podem ser adaptadas e difundidas pela própria sociedade pós-industrial e seus setores mais dinâmicos. Justamente entre empresários há uma procura por elementos reciclados do budismo, do taoísmo, dos cultos afro-americanos, como técnicas de meditação, relaxamento, alimentação, dança, música, cultivo do corpo e do self.

Corbí crê que a situação esquizofrênica, da vida entre dois mundos (na tecno-ciência e na cosmovisão religiosa) deve acabar. “Pensaremos e viveremos sem crenças, sem submissões, sem sacralidades intocáveis, sem hierarquias nem intermediários.” (EL, 137) Não estou tão seguro. A própria cultura da liberdade de escolha do indivíduo, segundo Corbí típica das novas sociedades, favorece uma determinada esquizofrenia entre a esfera privada e a social. Muitas pessoas, para tornar seu mundo interior pelo menos mais inteligível e controlável, criam fortes barreiras entre o âmbito pessoal de suas crenças e símbolos e sua vida profissional „externa“. Mas o decisivo, na minha opinião, é perceber que as modernas sociedades pós-industriais colapsaram um modelo pré-moderno de religião, mas não parecem interessadas em acabar com a religiosidade. Elas a capturaram e transformaram, criando substitutos seculares que assumiram funções antes específicas da religião. (MOREIRA & OLIVEIRA, 2008)

Não creio que se possa dizer, como faz Corbí, que não haverá no futuro um substituto para a religião que desempenhe os papéis sociais que ela realizava (Cf. EL, 201). Tal substituição, que implica reconhecer o forte deslocamento do religioso (MOREIRA, 2008), já está acontecendo no presente. O complexo midiático-cultural, o capitalismo do imaginário, com toda sua fábrica de sonhos e promessas de felicidade, com suas experiências de encantamento e êxtase, de deslumbramento, sua exigência de fidelidade, sua ritualização do cotidiano, sua introjeção de uma escala própria de valores... a vampirização do patrimônio simbólico das culturas e das religiões pelo mercado de bens simbólicos, os substitutos seculares da religião, tudo isso já funciona a todo vapor, só os líderes religiosos mais tradicionais é que não querem perceber. Portanto, creio que sempre será possível criar substitutos, ainda que fugazes e interesseiros, para a religião. Suas funções já estão sendo repartidas entre outras instâncias sociais, sobretudo a mídia, a publicidade, a moda, o cinema. A questão importante é saber se a religiosidade difusa ou

concentrada que tais sucedâneos alimentam ou transmitem será mais libertadora do que aquela das religiões tradicionais (HINKELAMMERT, 1988).

Parece-me que o conceito de religião utilizado por Corbí (cf. nota 6) engessa as modalidades históricas de manifestação da religião. Ele faz supor que a experiência religiosa aconteça através do pertencimento estável do indivíduo a um sistema religioso complexo, orgânico e inalterável. É preciso perceber que a satisfação de grande parte das necessidades espirituais das pessoas não depende da compreensão ou da inserção em grandes sistemas religiosos, como uma opção consciente e clara, que implicaria numa fidelidade duradoura. Grande parte das pessoas se contenta com fragmentos que fazem sentido para elas naquele momento, com partes desconexas, com imagens e rituais desacoplados, sem longas fundamentações teológicas e com memória histórica bastante curta. O que orienta a decisão às vezes é a lógica do custo-benefício, a satisfação subjetiva, a confirmação da instância interior. Ir visitar a imensa e superenfiteada árvore de Natal e tirar fotos das crianças com o papai Noel no shopping center com certeza é um desses rituais para-religiosos que satisfazem e alegram milhares de pessoas na época de Natal. Ou seja, novas formas de experiência (para)religiosa são repostas constantemente.

Também tenho dúvidas se a exigente e rica espiritualidade proposta por Corbí (EL, 202) poderá ser adotada por grandes parcelas da população. Com efeito, grande parte das pessoas, senão a maioria, não busca na religião “um vazio do conhecimento”, ou um caminho apofático para o vencimento do egocentrismo e para a iluminação interior, um conhecimento para além das formas e dos conteúdos. Como expus acima, as necessidades, os temores e os desejos parecem freqüentemente ser muito mais triviais e imediatos, ainda que toda religião aponte para um „más allá“. Para enfrentar um tal caminho de silenciamento supõem-se subjetividades fortes, maduras, livres e auto-críticas. Mas será que nossa civilização do mercado e da técnica está interessada em formar subjetividades assim? Nossas instituições pedagógicas, voltadas para o mercado, estão sensíveis e preparadas para fazer esse redirecionamento radical nos seus modelos gnoseológicos e antropológicos?

Corbí tem razão a respeito do processo de secularização na Europa, da perda de fiéis por parte das religiões e igrejas em outras partes do mundo, enfim da perda do poder estruturante que as religiões já tiveram. Todavia, não há ainda nenhum padrão claro de

análise que mostre inequivocamente que as religiões colapsaram cultural e numericamente no mundo. Pode-se fazer um prognóstico do seu desaparecimento, mas sociologicamente em termos de humanidade isso ainda é apenas profecia, não um fato real. Como disse Clifford Geertz, a imensa maioria da humanidade segue sendo religiosa e ainda não há uma mudança drástica nesse quadro. Portanto, acredito que as religiões, mesmo as bastante piramidais e autoritárias, serão bem mais longevas do que a previsão de Corbí. Acerca desta questão deveríamos distinguir ainda entre futuro das instituições religiosas e futuro da religiosidade (ou da espiritualidade). Se para as primeiras Corbí não vê nenhuma perspectiva de futuro, defende, por outro lado, a preservação da riquíssima herança espiritual das grandes religiões da humanidade, que de outra forma poderia perder-se. Não fica claro se Corbí considera a religiosidade, seguindo um pensamento heideggeriano de Vattimo (2004), como uma experiência fáctica de vida – e que portanto teria futuro „garantido“ malgrado suas institucionalizações temporárias – ou se considera, por outro lado, que a sobrevivência da espiritualidade depende de muitos fatores e não está garantida de antemão.

Outro ponto sensível tem a ver com a exposição que faz Corbí sobre o advento das sociedades pós-industriais, produtoras de conhecimento e inovação. Ela transpira ainda uma convicção acerca do podemos chamar, placativamente, de “progresso inexorável da ciência e da tecnologia”. Não parece existir alternativa possível ao processo de transformação econômico-cultural capitaneado pelas ciências e a tecnologia. Mais cedo ou mais tarde a mudança de paradigma vai atingir todas as sociedades e todas as dimensões da vida social, trazendo as mesmas conseqüências e retirando da religião, em todos os lugares, suas condições de possibilidade. Na verdade essa visão do processo inexorável equivale a uma filosofia da história, ou a uma aposta de fé. Mas ela não é tratada como tal, como uma interpretação particular da história, tão falível, pois científica, como qualquer outra, e sim como se tratasse do próprio ritmo da história. A proximidade de compreensões teleológicas e positivistas, mesmo as de base biologicista, parece-me evidente. Só para romper a rigidez epistemológica desta visão poder-se-ia perguntar: E se a catástrofe (ambiental ou qualquer outra) chegar antes? Além disso, esse avanço inevitável das sociedades industriais às vezes é visto por Corbí como axiologicamente positivo:

As sociedades pré-industriais... irão desaparecendo da face da terra. E é melhor para nós que seja assim, porque o contrário suporia que a humanidade se dividisse em dois blocos: as sociedades cada vez mais ricas e poderosas e as sociedades cada vez mais pobres e marginalizadas. (EL, 14s.)

A esse respeito poder-se-ia argumentar que a humanidade já está e sempre esteve, dividida em dois (ou mais) blocos e que a “marcha acelerada e invasora” das ciências e da tecnologia por si só não garantem que essa divisão vá acabar no futuro. Ao contrário, pode haver mais concentração de poder e de riqueza, mais exclusão e formas refinadas de opressão do humano nas sociedades avançadas de inovação contínua. Corbí está consciente disso e afirma claramente que o futuro está em nossas mãos, que a realidade somos nós que a moldamos. Mas se isso é possível e se já está acontecendo, os indivíduos teriam a obrigação moral de lutar para pelo menos modificar a tal “marcha acelerada e invasora” da tecno-ciência. Mas ela, pelos benefícios que traz, é considerada de forma pouco dialética como fundamentalmente positiva por Corbí. Por isso sua visão do avanço das sociedades do conhecimento está desconectada de qualquer *análise política*; apesar de manter todo o tempo evidentes implicações políticas. A análise sobre a relatividade cultural dos sistemas axiológicos desemboca numa ausência de qualquer axiologização ou crítica da cultura “vencedora”. Mas o que está em jogo não é somente o colapso da religião e dos sistemas de crença. A própria sobrevivência da humanidade e da vida sobre o planeta, estão ameaçadas por essa modernidade técnico-científica e sua cultura vencedora. Nesse caso não se pode eludir uma análise dialética, que leve em consideração as *relações de poder* e as formas de *dominação* existentes dentro mesmo do projeto histórico deste tipo de sociedade. Dá a impressão às vezes que a tecno-ciência é uma grandeza em si mesma axiologicamente positiva e uma dimensão histórica inexorável, enquanto que o rastro de ruínas que ela deixa atrás de si (Benjamin) e os interesses econômicos bem concretos que a mantém não recebem a mesma atenção teórica. Parece-me que aqui o método de esvaziamento dos desejos e projetos do ego, da receptividade total para a realidade, tal como ela se apresenta, fundamentais para o homem espiritual Corbí, acabam entrando na sua análise científica e influenciando sua filosofia da história.

Conclusão

Pessoalmente aprecio a enorme contribuição teórica que Corbí trouxe para o debate sobre as mudanças culturais e a função social da religião. Mas aprecio sobretudo sua trajetória e espírito de luta, sua defesa da liberdade e seu amor pela humanidade, a forma como trabalha ecumenica e criticamente a espiritualidade do silenciamento e o caminho interior do humano. Mesmo imaginando-se que as formas tradicionais ou as formas novas de religião não acabem tão cedo, que o capitalismo do imaginário assuma em boa parte as funções sociais da religião, e que muitos considerem difícil a espiritualidade do caminho silencioso, nada disso tira a verdade radical dessa intuição e a necessidade existencial do humano em aventurar-se por esse caminho. Nesse sentido estamos diante de um verdadeiro mestre da espiritualidade.

Referências

- CORBÍ, Marià. **La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas.** Análises epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.
- CORBÍ, Marià. **La religió que ve.** Barcelona, Claret, 1991.
- CORBÍ, Marià. **Conocer desde el silencio.** Santander: Sal Terrae, 1992.
- CORBÍ, Marià. **Proyectar la sociedad, reconvertir la religión.** Barcelona: Herder, 1992b.
- CORBÍ, Marià. **Viento de libertad.** Lectura del Evangelio desde una sociedad sin creencias. Barcelona: Llar del Llibre, 1994.
- CORBÍ, Marià. **Religión sin religión.** Madrid: PPC, 1996.
- CORBÍ, Marià. **El camino interior, más allá de las formas religiosas.** Barcelona: Bronce, 2001.
- CORBÍ, Marià. **Métodos de silenciamiento.** Barcelona: CETR, 2006.
- CORBÍ, Marià. **Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses.** Barcelona: Herder, 2007. Trad. bras. **Para uma espiritualidade leiga.** Sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.

CORBÍ, Marià. La gran crisis de las religiones y el auge de los integristas. In: MOREIRA, Alberto da S.; OLIVEIRA, Irene D. (orgs.) **O futuro da religião na sociedade global**. Uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 81-116.

CORBÍ, Marià. **Por los caminos del silencio**. Barcelona: CETR-Bubok, 2010.

DUFOUR, Dany-Robert. **Le divin marché**. La révolution culturelle libérale. Paris: Denoël, 2007.

HINKELAMMERT, Franz. **Las armas ideológicas de la muerte**. Costa Rica: DEI, 1988.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 9ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco G. **El Árbol del conocimiento**. Las bases biológicas del entendimiento humano. Buenos Aires: Lumen-Universitaria, 2003.

MOREIRA, Alberto. Entre la memoria y la esperanza, in: CORBÍ, M. (org.). **Lectura simbólica de los textos sagrados**. Tercer encuentro en Can Bordoi. Barcelona: CETR, 2006, p. 131-151.

MOREIRA, Alberto da S. O futuro da religião no mundo globalizado. Painele de um debate, in: MOREIRA, Alberto da S.; OLIVEIRA, Irene D. (orgs.) **O futuro da religião na sociedade global**. Uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 17-36.

ROBLES ROBLES, J. Armando. **Repensar la religión**. De la creencia al conocimiento. Heredia: EUNA, 2001.

ROBLES ROBLES, J. **Hombre y mujer de conocimiento**. La propuesta de Juan Matus y Carlos Castaneda. Heredia: EUNA, 2006.

RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **O futuro da religião**. Solidariedade, caridade e ironia. Organização Santiago Zabala. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.