

Educação, Saúde e Espiritualidade - Um Diálogo Mediado pelos Clássicos

Profa. Dra. Dora Incontri¹

Resumo: Esse artigo pretende fazer uma leitura das possíveis interfaces entre educação, saúde e espiritualidade, mediado pelos clássicos da Filosofia e da Educação, sobretudo, Sócrates, Platão, Aristóteles, Comenius, Rousseau e Pestalozzi. Para isso, discute-se a concepção de ser humano presente nesses autores, cruzando-se suas idéias, com os resultados de pesquisas atuais, no campo da saúde e da espiritualidade, que apontam para a relevância do aspecto religioso do ser humano.

Palavras-Chave: Educação, saúde, espiritualidade, clássicos da Filosofia, clássicos da Educação.

Abstract: This article intends to perform a reading of the possible interfaces between education, health and spirituality, based on the classics in Philosophy and Education, mainly, Socrates, Plato, Aristotle, Comenius, Rousseau and Pestalozzi. To achieve this, we discuss the conception of human being in these authors, intersecting their ideas with the results of present research, in the Field of health and spirituality, which point toward the relevance of the religious aspect in the human being.

Key-words: Education, health, spirituality, Philosophy classics, Education classics.

Conceitos e concepções

Para tratar das possíveis interfaces entre essas três vastas áreas, Educação, Saúde e espiritualidade, há que se recorrer àquela ciência primeira, a ciência das ciências – a Filosofia – porque só ela se põe numa perspectiva de definições básicas, podendo articular idéias de maneira coerente e encontrando as intersecções profundas dos diferentes saberes. E há que se chamar à cena os pensadores da educação que podem ser chamados de clássicos – pois eles apresentam uma concepção de integralidade do ser, que permite um diálogo interdisciplinar, como o que pretendemos aqui.

Neste questionamento filosófico, é preciso antes buscar um possível conceito de espiritualidade, cujo termo por si só já provoca polêmicas. Há definições mais abrangentes e outras mais estritas. Um exemplo mais preciso, na relação que o termo tem com a religião é:

Religião é um sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos, (a) destinados a facilitar a proximidade com o sagrado ou transcendente (Deus, poder superior ou suprema verdade/realidade) e (b) promover entendimento das relações e da responsabilidade por outros que vivem numa mesma comunidade.

Espiritualidade é uma busca pessoal para alcançar respostas para questões essenciais sobre a vida, sobre seu sentido e sobre as relações com o sagrado e com o transcendente, que pode ou não levar à ou surgir do desenvolvimento de rituais religiosos e da formação de uma comunidade. (KOENIG, McCULLOUGH & LARSON, 2001: 18)

Há uma concordância geral de que a religião pode ser uma forma de espiritualidade, mas não a esgota. Entretanto, se para os autores acima, como para muitos outros, a espiritualidade tem sempre algo a ver com o transcendente – há pensadores que consideram a possibilidade de uma espiritualidade apenas imanente,

¹ Jornalista, mestre, doutora e pós-doutora em Filosofia da Educação pela USP, escritora e editora.

que não inclui nem Deus, nem o espírito, como princípio além do corpo. Para André Comte-Sponville (2007), que advoga essa idéia muito ampla de espiritualidade, “*o espírito não é uma substância; é uma função*”. No caso, é uma função do cérebro. Estamos portanto no domínio, diríamos um tanto contraditório, de uma espiritualidade materialista. Distinguindo os termos religião e espiritualidade, este filósofo aponta:

Toda religião pertence, ao menos em parte, à espiritualidade; mas nem toda espiritualidade é necessariamente religiosa. Quer você acredite ou não em Deus, no sobrenatural ou no sagrado, de qualquer modo você se verá confrontado com o infinito, a eternidade, o absoluto – e com você mesmo. Para isso, basta a natureza. Para isso, basta a verdade. Nossa própria finitude transitória e relativa basta. Não poderíamos de outro modo nos pensar como relativos, nem como efêmeros, nem como finitos. (COMTE-SPONVILLE, 2007:129)

Neste artigo, entretanto, optaremos pela primeira definição de espiritualidade – a que inclui a transcendência – por dois motivos: primeiro, porque é a mais corrente em todas as culturas do planeta e, segundo, porque ela se encaixa dentro de uma concepção de homem de que vamos tratar aqui.

Qualquer proposta na área de saúde e educação (que necessariamente deve ter sempre uma aplicação prática) depende de algo fundamental, e que sobretudo a filosofia pode nos ajudar a discutir: uma concepção de ser humano. Dependendo do conceito de ser humano, derivam-se as conseqüências éticas, epistemológicas, terapêuticas, pedagógicas, sociais...

Já na Grécia antiga, onde todas as idéias brotam e onde todos os debates se fazem, aparecem duas extremidades de pensamento em relação ao ser: o dos sofistas, representado por um de seus expoentes, Górgias, de que nos chegou o pensamento de que *o ser nada é, se for alguma coisa não podemos sabê-lo e se pudermos sabê-lo, não podemos comunicá-lo* e o da tradição socrático-platônica, afirmando que, *ou o ser é uma alma ou nada é* (PLATON, 1950a:244). Ou seja, só somos, se formos imortais, porque aquilo que estivesse destinado ao desaparecimento, não *seria* de fato. Podemos caracterizar esses dois extremos, apenas didaticamente e de forma bem abrangente – porque esses termos não datam daquela época – como nihilismo e espiritualismo (alguns dizem idealismo, mas esse termo está muito associado à filosofia alemã e a um conceito específico de espírito, que é o de Espírito absoluto). Mas entre eles, está uma terceira posição – a de que o ser é alguma coisa, mas não é transcendente, não é espírito – essa é a posição de Aristóteles, que podemos nomear de materialismo.

Sócrates, Platão e Aristóteles, porém, convergem em alguns pontos importantes: o de que a realidade é inteligível e pode ser apreendida e podemos ter teorias válidas sobre ela; o de que é possível portanto tanto algum tipo de ciência chegar a alguma verdade (apesar das diferenças do conceito de realidade e do modo de captá-la, entre Platão e Aristóteles). Outro aspecto coincidente nos três – que aliás Platão herdou de Sócrates e Aristóteles de Platão, é o de que a felicidade humana depende da realização da natureza moral que todos temos. Ou seja, ser virtuoso é ser feliz ou ainda, para ser feliz, é preciso ser virtuoso. Nesse sentido, a virtude é a realização de algo que já trazemos em nós (por isso o método socrático da maiêutica – do parto espiritual, de trazer à tona nossa divindade interior). Moralidade não é mera regra social, mas atualização de uma natureza humana profunda. É o que dizia o poeta Píndaro: “*torna-te aquilo que és!*”. Platão vai mais longe, fazendo um link com a saúde, versado que era nas concepções de Hipócrates: para ele, a virtude é uma espécie de saúde da alma, assim como a saúde é uma virtude do corpo. (Ver REALE, 2002).

Na outra ponta, está o nihilismo (de *nihil*, do latim, nada), que na Grécia era a postura dos sofistas e mais tarde foi também a posição dos céticos. Para esses, o ser não tem consistência ontológica, não tem dimensão universal, mas se avizinha do nada. Assim também a realidade carece de sentido, inteligibilidade e todo conhecimento é incerto, mesmo impossível. Hoje, a tendência pós-moderna tem características semelhantes. Herdeiro da influência de Nietzsche, para quem não haveria fatos, mas apenas interpretações e para quem a morte de Deus arrancaria todo fundamento da realidade, um certo tom pós-moderno é marcadamente nihilista.

Quem tirou Nietzsche do esquecimento do século XIX, foi Heidegger, que semeia no século XX uma inclinação nihilista e anuncia os pós-modernos:

...o Ser continua impossível de localizar, quase tanto quanto o Nada ou mesmo *inteiramente* como o Nada. Assim a palavra, “Ser” é de fato, apenas uma palavra vazia, Não diz nada de efetivo, palpável, real. Sua significação é um vapor irreal. Ao fim de contas Nietzsche tem, pois, toda a razão, ao chamar esses “conceitos supremos” como Ser, “a última fumaça da realidade evaporante” (Crepúsculo dos deuses, VIII, 73) Quem ainda se disporia a correr atrás de um tal vapor, cuja designação verbal é o nome de um grande erro! “De fato, até agora nada teve um poder de persuasão mais ingênuo que o erro do Ser” (VIII, 80) (HEIDEGGER, 1999:63)

No fio dessa tendência, temos um relativismo ético, na impossibilidade de conceitos universais e temos uma série de mortes em cadeia: a morte de Deus, a morte do sujeito – enquanto ser autônomo, dotado de razão e universalidade – a morte da história, a morte da ciência, a morte das utopias e todo um cortejo de objetividades dissolvidas e de possibilidades perdidas de conhecimento, certezas e princípios. A seguinte formulação do pós-moderno Paul Feyerabend resume tudo: “A própria verdade é um termo retórico.” (HORGAN, 1999:72)

A desqualificação da espiritualidade

Entendendo a espiritualidade como um conceito que inclui o transcendente, dentro ou fora do parâmetro de uma religião institucional, estando relacionada com experiências pessoais ou coletivas, houve nos últimos dois séculos, uma postura fortemente oposta a qualquer impulso teórico nesse sentido. Dentro de uma trajetória iniciada por alguns iluministas, no século XVIII, como Diderot, Concorcet ou Helvétius, o século XIX e a primeira metade do século XX foram dominados pelo materialismo (embora houvesse também muitos espiritualismos). Condorcet, no século anterior, já havia considerado como sinal de progresso social “*a indiferença pelas religiões, situadas enfim entre as superstições ou invenções políticas...*” (CONDORCET, 1988:229)

O que caracterizou esse materialismo foi o feroz cientificismo – com exclusão de todas as outras possibilidades de abordagem do real e a idéia de que uma visão de mundo que incluísse uma dimensão espiritual deveria ser combatida, porque causava prejuízos, fossem sociais, políticos ou psicológicos. O positivismo, o materialismo histórico, a psicanálise, apenas para citar alguns exemplos, faziam coro no mesmo sentido. Marx considerava qualquer resquício de religião como alienação; Freud, como uma ilusão com caráter obsessivo neurótico.

Essa desqualificação iniciada no século XIX se estenderia ao século XX, tanto a materialistas quanto a nihilistas. Para Heidegger, a “autenticidade” do modo de estar

no mundo depende da coragem de se assumir o nada, a angústia do fim. Há uma desqualificação intrínseca daquele que se apóia numa espécie de muleta da fé e não aceita a sua finitude. Toda tendência ao espiritual, ao religioso, seria assim um retrocesso. Como explica Vattimo:

No seu regresso à religião, a consciência comum tende a adotar uma atitude reativa. Por outras palavras como uma busca nostálgica de um fundamento último e inabalável. Nos termo de *Sein und Zeit*, esta tendência seria apenas a propensão (estrutural) para a inautenticidade que se funda em última análise na própria finitude da existência e à qual a filosofia só opõe, sempre na mesma obra, a possibilidade de autenticidade (também estrutural), descoberta pela analítica existencial e acessível na projeção existencial decidida em direção à própria morte de cada um. (DERRIDA, VATTIMO et all., 1997:100-101)

Em outras palavras, a proposta da filosofia seria oferecer a autenticidade de se encarar a morte – como fim e a vida, esvaziada de sentido.

No campo da Saúde, por outro lado, Newberg (2002:130) cita que nos Estados Unidos, “até 1994, a Associação Médica de Psiquiatria classificava oficialmente ‘uma forte crença religiosa’ como um transtorno mental.”

Essa tendência fez com que houvesse uma espécie de conspiração do silêncio em torno de qualquer teoria social, filosófica, pedagógica, médica, que admitisse uma porta para a o lado espiritual da existência e do ser humano. Por exemplo, quem conhece os socialistas pré-marxistas, chamados de utópicos por Marx e Engels e desqualificados em sua visão de mundo, como Charles Fourier, Robert Owen, Jean Reynaud – e muitos outros, todos espiritualistas? Quem sabe que Russel Wallace propôs junto de Charles Darwin a teoria da evolução para a Sociedade Real de Londres, mas tendo uma visão espiritualista do evolucionismo, foi completamente esquecido? Quem já ouviu falar que as idéias chamadas hoje de construtivismo (não o termo, claro) estavam já presentes em educadores como Rousseau e Pestalozzi, mas que o construtivismo deles era mais abrangente, porque levava em conta o ser humano integral? E qual o médico que foi informado que o primeiro praticante de uma medicina experimental, ainda numa época de purgantes e sangrias, foi Samuel Hahnemann, o criador da Homeopatia, banida da pesquisa contemporânea, por ser uma proposta vitalista? O mundo acadêmico tornou-se o lugar do dogma materialista, com exclusão de qualquer menção a uma possível dimensão espiritual do ser.

A ciência reabilita a espiritualidade

Mas afinal, justamente na área da Saúde, algumas portas se abriram: diante da morte, os seres humanos em sua maioria se voltam para algum tipo de espiritualidade e isso acabou se tornando objeto de pesquisas acadêmicas. Essas pesquisas poderão vir a quebrar os padrões rigidamente positivistas reinantes na área. (Na área da medicina e da saúde em geral, a tendência nihilista nunca se instalou, mesmo porque a objetividade do corpo e a necessidade de uma aplicação técnica do conhecimento se prestam pouco a especulações de desconstrução do ser). Em seu manual sobre Religião e Saúde, Koenig (KOENIG, McCULLOUGH & LARSON, 2001) apresenta uma relação de mais de 1.500 estudos sobre o impacto da religião sobre a saúde, publicados nas décadas de 80 e 90. Em outra obra do mesmo autor, em que se descreve a influência, na maioria das vezes positiva, da fé sobre o sistema imunológico do ser humano, conclui-se que:

Depois de décadas de um tal reducionismo militante, complementado pelas novidades da genética, da neurologia e da endocrinologia, o público em geral está adquirindo o conceito de que “a bioquímica governa tudo” e de “que somos todos máquinas [construídas pela seleção natural para servir ao auto-interesse genético] empurradas e puxadas por forças que não podemos discernir, mas que a ciência pode” (Wright, 1994, PP.351, 353). Num clima cultural deste, a psiconeuroimunologia e a pesquisa sobre o impacto da religião na saúde, podem se mostrar particularmente atrativas como um contrapeso a um reducionismo tão extremo e mecanicista, porque isto sugere uma compreensão mais complexa da conexão entre mente-corpo e confere aos anseios humanos por sentido, coerência, controle, solidariedade e perdão uma certa realidade e significado que são cientificamente demonstráveis. (KAYE in KOENIG & COHEN, 2002:282)

Especificamente na Neurociência, há também resultados interessantes, mostrando que a experiência espiritual – como oração, meditação, estado alterado de consciência – tem bases fisiológicas apreensíveis em neuroimagens. Andrew Newberg, da Universidade da Pensilvânia, usando a Tomografia Computadorizada por Emissão de Fóton Único (SPECT), observa que a vivência espiritual se reflete ou se dá também no cérebro humano e que não representa – como supunham os positivistas do século XX – alterações patológicas, mas fonte de bem-estar e saúde mental.

Os exames SPECT sugeriram uma outra possibilidade. A área de orientação estava trabalhando de maneira não-usual, mas não inadequadamente, e acreditamos que estávamos vendo uma evidência colorida na tela do computador SPECT da capacidade do cérebro, de tornar real a experiência espiritual. Após anos de estudos científicos e uma cuidadosa consideração de nossos resultados, Gene e eu acreditamos ainda termos visto a evidência de um processo neurológico que evoluiu, de maneira a permitir que nós humanos transcendêssemos a existência material para tomarmos conhecimento e nos conectarmos com uma parte mais espiritual e mais profunda de nós mesmos, apreendida como uma realidade absoluta, universal, que nos liga a tudo o que existe. (NEWBERG; D’AQUILI; RAUSE, 2002:9)

No Brasil, Julio Peres, psicólogo clínico, doutor em Neurociências pela USP, que trabalha em parceria com Newberg em pesquisas de neuroimagens, dedica-se a estudar em sua prática clínica os efeitos psíquicos e neurais dos traumas. Entre as variáveis observadas em suas investigações com pacientes pós-trauma, está a relação que estes sujeitos mantêm com a religião e a espiritualidade. E os resultados também apontam que melhores índices de resiliência e de reelaboração saudável dos traumas vividos estão associados a envolvimento religioso mais profundo. Segundo revisão de inúmeros estudos sobre esta relação:

- A Espiritualidade e a religião são geralmente, embora nem sempre, benéficas para lidar com as conseqüências do trauma.
- Experiências traumáticas podem conduzir a um aprofundamento da religiosidade e da espiritualidade.
- O uso produtivo da religião, a abertura espiritual/religiosa, a prontidão para enfrentar questões existenciais, a participação religiosa

e a religiosidade intrínseca estão associadas de forma característica ao crescimento pós-traumático. (PERES, 2009:247-248)

Outra pesquisa realizada no Brasil, na Faculdade de Medicina da USP, pelo psiquiatra Alexander Moreira Almeida, apontou que médiuns espíritas praticantes, que apresentam estados mentais dissociativos – o que poderia indicar sintoma patológico – apresentam índice de patologia psíquica inferior à média da população em geral. (MOREIRA-ALMEIDA; LOTUFO NETO; CARDEÑA, 2008)

Tudo desemboca na educação

Essas são apenas algumas rápidas citações dessa área de pesquisa que envolve a saúde e a espiritualidade, abrindo infinitas possibilidades de investigação.

Entretanto, até agora não se fez nenhuma conexão entre esses dados (com a possível mudança de paradigma) e a educação e, muito menos, com educadores que levaram em conta a dimensão espiritual do ser humano. Focaremos sobretudo três grandes clássicos: Jan Amos Comenius (1592-1670), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827).

Um primeiro cruzamento que podemos fazer é que eles consideravam o ser humano de forma integral – como ser social, político, biológico, mas também moral e espiritual, dentro da tradição ocidental greco-cristã, que valoriza a identidade do ser, enquanto alma imortal (ou pelo menos como alma e corpo) e compreende a moralidade como realização das potencialidades divinas da alma (e não como meras regras sociais introjetadas, que devem reprimir os impulsos animais do ser humano). O ideal de educação, proposto de maneira genial pelo educador checo Comenius, adiantado em vários séculos em relação à sua época, com seu pacifismo, ecumenismo e visão dos direitos humanos, pode nos dar a dimensão do que é um pensamento clássico, que sempre conserva a sua atualidade e, mesmo, urgência de aplicação:

Nosso primeiro desejo é que todos os homens sejam educados plenamente, em sua plena humanidade, não apenas um indivíduo, não alguns poucos, nem mesmo muitos, mas todos os homens, reunidos e individualmente, jovens e velhos, ricos e pobres, de nascimento elevado e humilde – numa palavra, qualquer um cujo destino é ter nascido ser humano: de forma que afinal toda a espécie humana seja educada, homens de todas as idades, todas as condições, de ambos os sexos e de todas as nações.

Nosso segundo desejo é que todo homem seja educado integralmente, formado corretamente, não num objeto particular ou em alguns objetos ou mesmo em muitos, mas em tudo o que aperfeiçoa a espécie humana; para que ela seja capaz de saber a verdade e não seja iludida pelo que é falso; para amar o bem e não ser seduzido pelo mal; para fazer o que deve ser feito e não permitir o que deve ser evitado; para falar sabiamente sobre tudo, com qualquer um, quando necessário e não ser estúpido em nenhum assunto e finalmente para lidar com as coisas, com os homens e com Deus, em todos os sentidos, racionalmente e não precipitadamente e assim nunca se afastando da meta da felicidade.

E educado em todos os aspectos: não para pompa e exibição, mas para a verdade; quer dizer, para tornar os homens o mais possível a imagem de Deus, na qual foram criados: verdadeiramente racionais e

sábios, verdadeiramente ativos e espirituais, verdadeiramente morais e honrados, verdadeiramente pios e santos e assim verdadeiramente felizes e abençoados tanto aqui, quanto na eternidade.

Em suma, para iluminar todos os homens com a verdadeira sabedoria, para ordenarem suas vidas com verdadeiros governos e para uni-los a Deus com verdadeira religião, de modo que ninguém se equivoque em sua missão neste mundo. (COMENIUS, 1965:16)

Como se vê, todas as possíveis dimensões humanas são aí contempladas e o objetivo da educação é a sua realização integral, com vistas a mudanças sociais (portanto, é uma visão não alienada – ao contrário da crítica Marx, a espiritualidade nem sempre aliena) e com vistas à transcendência. Mas associada à realização plena do homem, está a meta máxima do processo educacional: a felicidade. Essa felicidade – consideravam os clássicos da Filosofia e da Educação, dessa corrente aqui tratada – não pode se radicar apenas do efêmero, nas condições materiais da existência, ou ainda no consumo descartável de prazeres e bens. A felicidade tem raízes no conhecimento e no contato com as fontes mais profundas do ser humano, alcançadas pela vivência espiritual. Não é isso que os dados das pesquisas acima começam a confirmar?

Entretanto, algo ainda não mencionado aqui pode nos levar a cruzamentos ainda mais relevantes nesta questão. É que as pesquisas sobre saúde e espiritualidade mostram que a religião também pode ter efeitos negativos. Koenig (2001) dedica um capítulo de seu manual a estudar esses efeitos, fundamentado em diversas pesquisas. Citando um trabalho de Albert Ellis (1988), comenta que a religião pode desencorajar a auto-estima, criar padrões de comportamento de intolerância e fanatismo, formar personalidades inflexíveis e dogmáticas, com dificuldade e resistência em aceitar os avanços da ciência, entre outros. Atitudes como recusa de tratamento (transusão de sangue, vacinação etc.) e até apoio a abusos sexuais podem se dar em comunidades religiosas orientadas nesse sentido. Comenta Koenig:

Simplesmente ter fé, qualquer fé, não é tão importante quanto **aquilo** em que a pessoa acredita. Há alguma evidência de que crenças religiosas que retratam Deus (ou um poder superior) como distante, desinteressado, punitivo ou vingativo têm efeitos menos saudáveis que os sistemas de crença que apresentam Deus como misericordioso, amoroso, que perdoa e compreende ou como um companheiro participativo. (KOENIG, McCULLOUGH & LARSON, 2001: 70)

Essa constatação de pesquisa confirma a análise sobre a fé, feita por Erich Fromm (filósofo e psicanalista, que resgatou para o campo da Psicologia a tradição socrático-platônica e aristotélica):

A fé irracional é uma convicção fanática em alguém ou algo, radicada na sujeição e na autoridade irracional, pessoal ou impessoal. A fé racional, em contraste, é uma convicção firme baseada na atividade produtiva, intelectual e emocional. (FROMM, s/d: 177)

Tanto Comenius, quanto Rousseau e Pestalozzi têm muito a dizer conceitualmente neste debate e muito a propor na prática educacional. Vieram os três de formação protestante (Comenius, hussita, herdeiros do Reformador checo Jan Huss; Rousseau, calvinista; Pestalozzi, pietista, uma versão mais intimista do protestantismo,

iniciada por Jacob Spener, no século XVII). Mas afastaram-se da rigidez dos sistemas em que foram formados, interpretando a tradição cristã de maneira mais livre.

Justamente o primeiro ponto deste afastamento se refere ao conceito de ser humano: em vez de manterem a idéia fortemente arraigada nas correntes judaico-cristãs, do pecado original e de um mal estruturalmente enraizado no homem (como era a idéia, também herdada do protestantismo, de Emmanuel Kant, de que haveria um “mal radical” na pessoa humana), os três se voltaram para uma visão mais otimista do homem, como um ser essencialmente bom e divino.

Como conseqüência desse conceito, suas propostas de educação incorporam altas doses de respeito à criança, como individualidade plena, e de liberdade e amor, como métodos predominantes para se despertar a divindade imanente do ser.

“A meta para o qual o método [criado por Pestalozzi] tende constantemente e em todas as coisas, é de atingir, vivificar e fortificar o que há de verdadeiramente humano, espiritual e moral na criança. Em outros termos, ele considera e trata a criança, desde o primeiro momento, como uma natureza humana, espiritual e moral e reconhece nele principalmente esta existência e esta atividade. O fundamento de sua confiança na criança é a primeira revelação divina a respeito do homem, que é na realidade uma imagem de Deus. Longe de considerá-la como uma *tabula rasa*, sobre a qual é preciso escrever, como um vaso vazio que deve ser preenchido, ela o vê ao contrário como uma força real, viva, ativa por si mesma, que desde o primeiro momento de sua existência, opera, organizando, como um corpo orgânico sobre seu próprio desenvolvimento e extensão...(...)
(PESTALOZZI, 1927-1980, vol. 28: 298)

Educar para a virtude – e portanto para a felicidade, que inclui a saúde, sobretudo mental – não é reprimir e domesticar, vigiar e punir, mas despertar amorosamente o ser, para que ele tome consciência de suas potencialidades e as desenvolva, num processo constante de auto-construção.

Nessa jornada, o despertar da espiritualidade (ou religiosidade), tomada aqui no seu sentido supra-institucional das religiões particulares, deve ter algumas características diferentes do que a chamada “educação confessional” fez até hoje e também diversas da chamada “educação laica”, proposta pelo Estado a partir dos postulados da Revolução Francesa. A primeira que, ao longo dos séculos, se faz catequizadora, impositiva, pode produzir aqueles efeitos negativos da religião, a que se referem Koenig e Fromm. A segunda, que expulsou da escola qualquer visão de transcendência, porque a espiritualidade supostamente poderia ser um mal social e um estorvo ao livre desenvolvimento do cidadão e do homem, é resultante desse período de dogmatismo materialista.

O trabalho que temos feito de ensino inter-religioso (ver na bibliografia INCONTRI & BIGHETO, nossos artigos e material didático), se inspira justamente em Comenius, Rousseau e Pestalozzi: trata-se de inserir a espiritualidade na escola, mas de maneira a que os educandos conheçam e respeitem todas as formas religiosas e, ao mesmo tempo, ganhem espírito crítico em relação aos fanatismos, intolerâncias e exclusivismos, procurando ao invés aprofundar uma vivência espiritual saudável e libertadora.

Comenius, em pleno século XVII, em meio a sangrentas guerras religiosas, faz o primeiro livro didático do mundo para crianças – um livro ilustrado, interdisciplinar, multilíngüe e... inter-religioso. Apresentava aí de forma imparcial e ilustrada as

diferentes religiões, incluindo o islamismo, que até hoje suscita preconceitos na civilização cristã. Pestalozzi, por sua vez, propôs e praticou em seu Instituto de Yverdon uma educação inter-religiosa, em que católicos, protestantes e judeus conviviam fraternalmente, e onde ele próprio, Pestalozzi, procurava despertar de forma ampla um sentimento de reverência religiosa, deixando a cada aluno, com suas famílias, a prática de uma religião específica.

A posição de Rousseau pode render outro artigo, para o cruzamento com os dados das pesquisas em saúde e espiritualidade. Inserido no período iluminista, em que muitos pensadores renegaram qualquer tipo de transcendência humana, Rousseau é um dos criadores do conceito de *religião natural* – que se irmana com o conceito de espiritualidade proposto por Koenig logo no início deste texto: uma religiosidade íntima, não necessariamente corporificada em ritos e instituições; uma ligação com o espiritual e com o sagrado, sem necessidade de intermediações. Nessa linha, Rousseau faz uma leitura universalista das religiões, dizendo que “*todas as religiões são boas e agradáveis a Deus...*”, (ROUSSEAU, 1967:608) mas criticando os abusos que as conduzem à intolerância e à violência. Assim, ainda no século XVII, Rousseau se coloca numa posição semelhante à dos cientistas contemporâneos que examinam o fenômeno da espiritualidade e da religião, com um olhar de fora, mas com uma compreensão empática, de que aí pode estar um aspecto relevante da realidade humana.

Bibliografia

- COMENIUS, Johann Amos. *Pampaedia*. Heidelberg, Quelle & Meyer, 1965.
- COMTE-SPONVILLE, André. *O Espírito do Ateísmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CONDORCET. *Equisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Flammarion, 1988.
- DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni et alii. *A Religião*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.
- FROMM, Erich. *Análise do Homem*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo, 1999.a
- HORGAN, John. *O fim da ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- INCONTRI, Dora & BIGHETO, Alessandro César. *Todos os jeitos de crer*. Didático, inter-religioso, 4 volumes, 6º a 9º série, São Paulo: Editora Ática, 2004.
- _____. *Jeitos de Crer*. Didático, inter-religioso. 5 volumes, 1º ao 5º ano. São Paulo: Editora Ática, 2009.
- _____. Ensino religioso sem Proselitismo. É possível? (In: *Videtur*, Salamanca/São Paulo: Arvo/ USP, V. 13, 2002). www.hottopos.com/videtur13/dora.htm
- _____. O ensino inter-religioso, como fazer? (In: *Revista Mirandum*, Porto/São Paulo: Universidade do Porto/USP, V. 15, 2003) www.hottopos.com/mirand15/dora.htm
- _____. Ensino confessional, laico ou inter-religioso? Qual a melhor resposta? (In: *Revista de Educação*. CEAP, Salvador: Centro de Estudos e

Assessoria Pedagógica, V. 45, junho/2004)

_____. Ensino Religioso, teorias e práticas. (In: *Ensino Religioso: memória e perspectivas*. 1ª ed. Curitiba: Champagnat, 2005, v.1, p. 47-55.)

KOENIG, Harald G. & COHEN, Harvey Jay. *The Link between Religion and Health – Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*. New York: Oxford University Press, 2002.

KOENIG, Harold, McCULLOUGH Michael E. & David B. LARSON. *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press, 2001.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; LOTUFO NETO, Francisco; CARDEÑA, Etzel. Comparison of Brazilian Spiritist Mediumship and Dissociative Identity Disorder. In *The Journal of Nervous and Mental Disease*. Vol. 196, N. 5, Maio 2008. 420-424.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. *Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas*. Tese de doutorado. São Paulo: Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, 2004.

NEWBERG, Andrew; D'AQUILI, Eugene; RAUSE, Vince. *Why god won't go away*. New York: Ballantine Books, 2002.

PARGAMENT, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping – Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.

PERES, Julio. *Trauma e Superação – o que a Psicologia, a Neurociência e a Espiritualidade ensinam*. São Paulo: Roca, 2009.

PESTALOZZI, Johann Heinrich. *Sämtliche Werke und Briefe*. Kritische Ausgabe. Zurique, Orell Füssli, 1927-1980. Vol. 28, *Méthode théorique et pratique*.

PLATON. *Œuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Galimard, 1950. 2 Vols.

REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde. O Conceito de Homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. V. 4, Paris, Éditions Gallimard, 1967.

Recebido em 02-10-09. Aprovado em 16-10-09